

Śāntideva

INTRAREA PE CALEA ILUMINĂRII

Bodhicaryāvatāra

GHID PENTRU O VIAȚĂ
PLINĂ DE SENS ȘI ALTRUISM

Traducere din limba engleză de:

WALTER FOTESCU

Introducere de:

OVIDIU NEDU

EDITURA  HERALD
București

CUPRINS

INTRODUCERE ÎN SISTEMUL FILOSOFIC AL BUDISMULUI MAHĀYĀNA	9
I. FENOMENOLOGIA HĪNAYĀNEI ȘI APARIȚIA MAHĀYĀNEI	10
I.1. Budismul Hīnayāna	10
I.2. Apariția budismului Mahāyāna	17
II. REALITATEA ULTIMĂ	20
II.1. Realitatea ultimă și fluxul cauzal	20
II.2. Realitatea ultimă ca substrat (<i>Dharmadhātu</i>)	25
II.3. Realitatea ultimă ca sine (<i>Ātman</i>) al ființelor	31
II.4. Funcția realității ultime în procesul eliberării	40
III. EMANAȚIA CAUZALĂ	50
IV. INDIVIDUAȚIA PERSOANEI UMANE	63
V. FANTASMA CONCEPTUALIZĂRII	68
VI. ELIBERAREA CA TERAPIE ONTOLOGICĂ	80
VI.1. Eficiența soteriologică și irelevanța cognitivă a doctrinei religioase (<i>dharma</i>)	80
VI.2. Caracterul iluzoriu al doctrinei religioase	84

CUPRINS

VI.3. Caracterul relativ al doctrinei religioase	92
VI.4. Vacuitatea (<i>śūnyatā</i>) ca principală strategie doctrinară a budismului	99
VII. CONDIȚIA ELIBERATĂ	111
VIII. ȘĂNTIDEVA	119
LISTA REFERINȚELOR	140
I. ELOGIU GÂNDULUI ILUMINĂRII	
<i>Bodhicittānuśamsā</i>	148
II . MĂRTURISIREA RELELOR SĂVÂRȘITE	
<i>Pāpa-deśanā</i>	153
III. ACCEPTAREA GÂNDULUI ILUMINĂRII	
<i>Bodhicittāparigraha</i>	161
IV. VIGILENȚA ÎN GÂNDUL ILUMINĂRII	
<i>Bodhicittāpramāda</i>	165
V. PĂSTRAREA CONȘTIENTIZĂRII TOTALE	
<i>Samprajanyarakṣaṇa</i>	172
VI. PERFECȚIUNEA RĂBDĂRII	
<i>Kṣānti-pāramitā</i>	186
VII. PERFECȚIUNEA VIGORII	
<i>Vīrya-pāramitā</i>	199
VIII. PERFECȚIUNEA CONTEMPLAȚIEI	
<i>Dhyāna-pāramitā</i>	207

CUPRINS

IX. PERFECȚIUNEA ÎNȚELEPCIUNII	
<i>Prajñā-pāramitā</i>	225
X. DEDICAREA MERITULUI	
<i>Pariṇāmanā</i>	243
ABREVIERI	251
BIBLIOGRAFIE	253
I TEXTE ORIGINALE ȘI TRADUCERI	253
II SURSE SECUNDARE	262
III ARTICOLE	266
IV DICȚIONARE ȘI ALTE MATERIALE AJUTĂTOARE	268
V DIVERSE	269
GLOSAR DE TERMENI	270

INTRODUCERE ÎN SISTEMUL FILOSOFIC AL BUDISMULUI MAHĀYĀNA

Considerat în general drept un autor Mādhyamika, Śāntideva este mai degrabă un foarte sugestiv ilustrator al unor elemente doctrinare pan-budiste, el remarcându-se în destul de mică măsură prin caracteristicile abordării sale filosofice și mai mult prin modul în care instanțiază, în exemple concrete și pline de impact, aspectele fundamentale ale doctrinei budiste.

Elementul central al soteriologiei budiste, care se păstrează relativ constant de-a lungul întregii evoluții doctrinare, este necesitatea dizolvării iluziilor pe care ființa umană și le creează singură și în care ajunge să fie înlănțuită. Întreaga viață umană – cu toate categoriile sale cognitive și valorice –, sinele individual însuși sunt considerate drept fantasmе supraimpuse, sub compulsiune karmică, peste ceea ce există în mod autentic. Odată ce o ființă se separă pe sine însăși la nivelul total al manifestării, separație ce se realizează prin conceptul de „eu” (*aham*), de „persoană”, de „individ” (*pud-gala, ātman*) și odată ce, la nivelul experienței, sunt identificate o multitudine de obiecte determinate, fiecare dintre acestea având existență autonomă, și relațiile în care individul astfel creat intră cu aceste obiecte dobândesc, în mod iluzoriu, realitate. Astfel se ajunge ca individul să fie înlănțuit în lumea obiectelor pe care altminteri tot el le-a creat. Dizolvarea acestor fantasmе reprezintă principalul obiectiv soteriologic al budismului. Śāntideva este mai puțin interesat să justifice această abordare cât, mai degrabă, să îi scoată în evidență cu cât mai multă plasticitate absurdul tinzând uneori înspre grotesc.

I. FENOMENOLOGIA HĪNAYĀNEI ȘI APARIȚIA MAHĀYĀNEI

I.1. BUDISMUL HĪNAYĀNA

Critica sistemului categorial; realitatea ca flux condițional al factorilor

Budismul primar, cu toată opoziția sa față de speculațiile metafizice, operează totuși acea distincție ontologică dintre manifestare așa cum este ea în realitate, adică sub forma unui flux condițional lipsit de delimitație internă, și manifestarea interpretată categorial, manifestarea instituită dintr-o multiplicitate de obiecte determinate, așa cum și-o reprezintă simțul comun. Această temă va fi unul dintre principalele elemente de doctrină ale majorității școlilor ulterioare ale budismului. Autorii școlii se opun într-un mod radical interpretării categoriale a experienței; orice sistematizare conceptuală, orice structură determinată categorial sunt considerate a fi în totalitate lipsite de obiectivitate. Toate categoriile gândirii umane sunt interpretate ca pură fantezie; cel mai mult incriminate sunt conceptele de „persoană” (*pudgala*), de „sine individual” (*Ātman*), deoarece pe baza entităților iluzorii pe care le instaurează aceste categorii se constituie starea de înlănțuire. Însă nu doar acestea sunt reduse la statutul de imaginație, ci, deopotrivă, orice alt concept ce dă structura obișnuită a experienței. Obiectele experienței obișnuite, cum ar fi „car” ș.a.m.d. sunt doar construcții ale subiectivității umane care se suprapun peste o experiență constituită doar din apariții discrete și momentane ale așa-numiților „factori” (*dharma*).

„Factorii” înșiși nu constituie o categorie aparte a gândirii umane, ci doar o denumire căreia nu îi corespunde niciun sens empiric determinat și prin care se face referire la entitățile momentane, condiționate, separate, distincte de tot ceea ce înseamnă reprezentare a gândirii umane, entități din care este constituită, în mod real, experiența. Caracteristic termenului „factor” (*dharma*) este faptul că funcția sa referențială se efectuează fără a imputa vreo natură

proprie determinată entităților la care acest termen trimite. Cuvântul trimite la ceva, fără însă a specifica în mod conceptual ce anume este acel ceva. Tot ceea ce se afirmă despre factori (*dharma*) este faptul că ei sunt acele entități momentane lipsite de identitate determinată și aflate în înlănțuire cauzală; înlănțuirea factorilor, fluxul lor continuu constituie seria coproduserilor condiționate (*pratītyasamutpāda*).

Această distincție ontologică pe care Hīnayāna o trasează la nivelul experienței se va perpetua și în școlile Mahāyānei; o oarecare excepție fac textele timpurii ale Mahāyānei, care par mai degrabă să opteze pentru o respingere în bloc a tot ceea ce constituie manifestare. Această distincție instituie o interpretare, considerată a fi cea „corectă”, a manifestării și care o înfățișează pe aceasta ca fiind un flux cauzal de factori (*dharma*) lipsiți de identitate determinată, și o interpretare considerată a fi în totalitate eronată, considerată a fi doar fantezie a intelectului uman, care înfățișează manifestarea sub forma unei multiplicități de obiecte determinate categorial. Această interpretare reprezintă perspectiva simțului comun, perspectiva prefilosofică la care aderă, în mod obișnuit, ființele umane. Totodată, această interpretare eronată a manifestării este cea pe baza căreia se constituie condiția înlănțuită a ființei umane.

Calea soteriologică a Hīnayānei ca analiză fenomenologică a registrului experienței umane

Hīnayāna era preocupată de a găsi, la nivelul experienței umane, o cale care ar fi dus către forme tot mai purificate de existență și, în final, la extincția absolută a persoanei practice. Analiza fenomenelor psihologice viza descoperirea mecanismelor de funcționare ale acestora în vederea suprimării graduale a activității lor. Deoarece orice act psihic era considerat drept înlănțuire, analiza lui avea drept scop o anihilare ulterioară a acestuia.

Practica Hīnayāna viza obținerea stării de vid absolut, însă calea către această stare era una ce ținea de registrul uman alterat. Vidul era starea ultimă la care se ajungea printr-o succesiune de stări alterate din ce în ce mai rafinate. Deoarece calea către vid ținea de condiția umană alterată, filosofii Hīnayāna aveau drept principală preocupare

studierea mecanismelor psihice în vederea creării condițiilor cele mai favorabile pentru actualizarea, producerea unor stări cât mai pure¹. Astfel că această filosofie avea drept obiect de investigație multiplicitatea fenomenelor psihice; starea de vid absolut era cea vizată, însă la ea nu se făcea referință decât ca țel ultim, ca limită finală a unui drum altminteri desfășurat la nivelul fenomenal. De aici caracterul pluralist, fenomenal, realist al filosofiei Hīnayāna.

Agnosticismul metafizic

O consecință importantă a acestui mod de abordare filosofică este agnosticismul metafizic profesat de autorii Hīnayāna. Pentru aceștia, orice formă a vieții însemna suferință și prin aceasta anihilarea ei era de dorit. Anihilarea activității psihice ar fi dus la o stare de vacuitate care însemna întâi de toate absența suferinței. În Hīnayāna, *Nirvāṇa* reprezintă în primul rând absența suferinței, iar aceasta o face îndeajuns de dezirabilă. Cum Hīnayāna era centrată în mod predominant asupra căii către *Nirvāṇa*, care este văzută doar ca un scop final, speculațiile asupra acestei stări nu merg prea departe, mai ales în ceea ce privește aspectul ontologic.

Dată fiind preocuparea predominantă pentru anihilarea suferinței cauzate de mecanismele psihice, pentru autorii Hīnayāna era suficient să se știe faptul că *Nirvāṇa*, starea de vid, reprezenta absența suferinței. Eventualele speculații metafizice referitoare la un alt nivel al realității, care s-ar revela atunci când nivelul fenomenal este anihilat, sunt, de regulă, evitate în textele Hīnayāna. Totuși, există anumite indicii, cum ar fi folosirea sporadică a unor termeni ca *Paramātman* („sinele suprem”, considerat ca fiind ceva distinct de sinele individual, ceva care există dincolo de registrul căruia îi aparține sinele individual) în corpusul *Nikāya*, cum că Hīnayāna cel puțin nu ar respinge existența unui nivel transfenomenal al realității².

¹ Bhikkhu Bodhi 1993:4 definește filosofia *Abhidharma* ca „psihologie fenomenologică”.

² Edgerton 1959:83–85 încearcă să ducă mai departe o idee propusă de Van Glasenapp, și anume aceea că atitudinea agnostică și antimetafizică a lui Bud-

Chiar dacă Hīnayāna nu respinge existența absolutului, existența unui eventual principiu, este cât se poate de cert că respinge preocupările filosofice legate de acest absolut, respinge existența vreunei relevanțe soteriologice a acestor preocupări, considerate drept un exercițiu gratuit al gândirii. Motivul pentru care se adoptă această atitudine este mai degrabă unul pragmatic decât unul teoretic, iar aceasta se poate observa încă din predicile lui Buddha.

Există, în *Majjhima-nikāya*, I.426–432, o faimoasă poveste despre un om rănit de o săgeată otrăvită, simbol al persoanei înlănțuite în lumea fenomenală (*saṃsāra*). Buddha arată că, dacă cel rănit, în loc de a încerca cât mai repede cu putință să își scoată acea săgeată, să îi îndepărteze efectele nocive, ar începe să își pună întrebări referitoare la originea acelei săgeți, la omul care a tras-o, la casta, culoarea, caracterul acelei persoane, nu doar că nu ar reuși să găsească răspunsuri la întrebările ridicate, dar ar pierde și șansa de a se vindeca de efectele nocive ale săgeții otrăvite. Sugestia este aceea că înlănțuirea luminează și efectele ei nocive, aducătoare de suferință, constituie o problemă suficient de certă și de importantă pentru a se impune căutarea unei soluții. Eventualele întrebări refe-

dha nu ar fi fost decât un „subterfugiu pedagogic” al acestuia. Conform lui Edgerton doctrina religioasă a lui Buddha, într-adevăr, nu depinde de adoptarea unui anumit sistem metafizic; de aceea Buddha ar fi încercat disocierea lor, mai ales în cadrul discuțiilor cu interlocutori insuficient pregătiți din punct de vedere filosofic. În alte contexte însă, conform lui Edgerton, Buddha ar opta în mod explicit pentru o metafizică absolutistă.

Radhakrishnan 1926:170, discutând problema afirmării existenței absolutului în canonul Hīnayāna, identifică câteva pasaje în care, conform lui, Buddha ar susține în mod explicit existența unei realități ultime. El oferă și câteva explicații, în general de tip istoric, asupra modului în care Hīnayāna a ajuns să fie considerată drept o filosofie ce neagă existența unui absolut.

Chaudhary 1994:16–23 explică atitudinea metafizică agnostică a lui Buddha pe baza caracterului existențial al filosofiei sale.

Sharma 1994:157–158 face o expunere asupra principalilor termeni prin care este descrisă condiția de *Nirvāṇa* în literatura Hīnayāna. Deși în descrierea stării de *Nirvāṇa* predomină termenii negativi, există și mulți care sugerează o dimensiune pozitivă transcendentă a acestei stări (de ex., *dhruva* – „permanent”, *akkhāna* – „indestructibil”, *anupameya* – „de necomparat” ș.a.m.d.)

ritoare la cauza ultimă a acestei înlănțuiri nu doar că păreau să nu fie relevante pentru soluționarea problemei, dar chiar se considera că obstrucționau, întârziiau demersul de eliberare, și astfel era ferm recomandată evitarea lor. Astfel că atitudinea antimetafizică a budismului primar pare să aibă mai degrabă rațiuni de ordin pragmatic decât de ordin teoretic.

Buddha respinge introducerea unor categorii metafizice care transcend empiricul în practica religioasă, pe motiv că o cale ce ar face apel la categorii transcendente ar deveni, prin acest apel la transcendență, inaccesibilă individului uman înlănțuit la nivelul empiricului. Chiar dacă aceste categorii nu ar fi întru totul lipsite de sens, ele ar fi totuși inaccesibile unei ființe obișnuite; or, calea propusă de Buddha se adresează tocmai unor astfel de ființe; cei eliberați, care ar putea înțelege astfel de categorii, nu au nevoie de cale și, prin aceasta, o cale ce face apel la categorii ce transcend empiricul își pierde în totalitate rostul. Buddha ilustrează situația unei căi ce face apel la transcendență prin situația hilară în care cineva ar fi îndrăgostit de cea mai frumoasă fată din țară, ar considera că împlinirea vieții sale este posibilă doar alături de ea, însă nu ar ști cine anume este această persoană. Sugestia este aceea că, pentru a găsi împlinirea – atât în plan religios, cât și în domenii mai profane – nu trebuie să se facă apel la elemente inaccesibile propriei experiențe. Dacă în plan afectiv cea mai frumoasă fată din țară este un astfel de element, în plan religios, absolutul, înfățișat ca Brahman sau în orice alt fel, constituie un element ce transcende capacitățile cognitive umane și care, prin aceasta, face calea ce implică un astfel de element de nerealizat. Oricât de înalt ar fi idealul celei mai frumoase fete din țară, el nu poate deveni o soluție pentru a asigura fericirea cuiva. Tot astfel, idealul dizolvării într-o beatitudine ultimă, într-un absolut ce există în mod necesar, este fără doar și poate unul foarte nobil însă problemele legate chiar și de a înțelege în ce anume constă un astfel de ideal îl fac de nerealizat¹.

Există însă și anumite motivații epistemice care justifică adoptarea unei asemenea atitudini. Buddha a refuzat să răspundă la între-

¹ Vezi *Dīgha-nikāya*, XXIV, *Pāṭika-suttanta*, Rhys-Davids 2000:7-32 vol. III) pentru una dintre cele mai elaborate discuții pe această temă în canonul Hinayāna.

bările de tip metafizic, considerându-le ca „întrebări nedeterminate/nedecise” (*avyākṛta praśna*)¹. Caracterul lor nedeterminat consta probabil atât în lipsa oricărei importanțe în plan soteriologic, cât și în imposibilitatea de a răspunde la ele făcând apel la capacitățile cognitive destul de limitate ale unui individ uman.

„O, Vaccha, a avea o opinie potrivit căreia Universul este etern sau una cum că Universul nu este etern înseamnă să recurgi la opinii speculative; ele sunt un hățiș de opinii, un deșert de opinii, un circ de opinii, o vânzoleală de opinii, un lanț de opinii, care sunt însoțite de tristețe, de mâhnire, de necazuri, de durere, dar care nu duc la dezgust, nici la detașare, nici la extincție, nici la liniște, nici la cunoaștere, nici la înțelepciunea desăvârșită, nici la *Nibbāna*”².

Din toate acestea a rezultat o atitudine metafizică cel puțin agnostică a budismului primar, care, în general, a evitat speculațiile transempirice referitoare la statutul realității fenomenale sau la cel al stării de *Nirvāṇa*³. Fenomenalul era considerat doar sub aspectele sale empirice, principalele trei atribute care îi sunt conferite în Hīnayāna fiind impermanența (*anicca*), caracterul dureros (*dukkha*) și lipsa sinelui (*anatta*)⁴. *Nirvāṇa* era concepută printr-o raportare negativă la empiric; era considerată în principal sub aspectul său de *niḥ-vāna* („stins”, „liniștit”, „încetat”)⁵, iar această trăsătură era suficientă pentru a o institui drept scopul ultim al practicii religioase. Suprimarea întregii activități psihice aducea cu

¹ Pasaje din canonul Hīnayāna care discută despre „întrebările nedeterminate” (*avyākṛta praśna*): *Māluṅkyāputta-sutta*, *Majjhima-Nikāya*, 63 în Warren 1995:117–122, *Aggivacchagotta-sutta*, *Majjhima-Nikāya*, 72 în Warren 1995:123–128. Vezi și Sharma 1994:141–142.

² *Majjhima-nikāya*, I.483 apud. Delumeau (1996); *Nibbāna* este echivalentul *pālī* pentru *Nirvāṇa*.

³ Pentru atitudinea antimetafizică a lui Buddha și pentru interpretarea ulterioară a acestei atitudini de către autorii Mādhyamika, vezi Singh 1995:49-51 și 60–77.

⁴ *Majjhima-nikāya*, I.228, *Samyutta-nikāya*, III.133, IV.401, *Aṅguttara-nikāya*, I.286, *Dhammapada*, 272–279.

⁵ Vezi Monier-Williams 1997:557, col. 3.

sine suprimarea suferinței (*duḥkha*) și acesta era un motiv suficient pentru a fi urmărită realizarea sa.

O eventuală dimensiune pozitivă a stării de *Nirvāṇa*, o eventuală dimensiune transfenomenală care s-ar revela atunci când vâul fenomenal ar fi în totalitate înlăturat se situa în afara preocupărilor filosofilor Hīnayāna.

Elaborarea excesivă a analizei fenomenologice în Hīnayāna

O consecință importantă a abordării psihologic-fenomenaliste a filosofilor Hīnayāna a fost aceea a elaborării excesive a analizei fenomenologice. Aceasta este o consecință mai degrabă accidentală a modului lor de filosofare, însă este foarte probabil ca ea să fi jucat un rol important în apariția filosofiei moniste a Mahāyānei. Deseori autorii Mahāyāna resping cu fermitate analiza fenomenologică devenită excesiv de complicată a filosofilor Hīnayāna. Analiza fenomenelor psihologice, care viza favorizarea producerii unor forme tot mai purificate de trăire și, în final, a vidului, a ajuns la un asemenea nivel de complexitate, încât ea însăși a devenit o povară, un obstacol pentru practicant. Eliberarea de conținuturile minții urma să se realizeze prin însușirea acestei analize. Prin aplicarea ei, însă, cu timpul, extrem de complexa analiză psihologică a *Abhidharmaei* a devenit ea însăși o piedică serioasă către realizarea stării de vid mental¹.

Majoritatea tratatelor *Abhidharma* conțin chiar și mii de clasificări care devin ele însele factori ce împurifică astfel conștiința practicantului și îl împiedică să obțină eliberarea. Se ajunsese la o situație în care practicantul stagna, era prins în calea care, în loc să-l conducă la eliberare, mai degrabă adăuga un nou tip de înlănțuire.

„Așa cum un om cărat de un torent de apă ar putea muri de sete (*trṣṇā*), tot astfel cei învățați (*pañña*), datorită setei după multă doctrină (*bahudharma*), intrând într-un torent de doctrine (*dharmārṇava*), se rătăcesc și decad”².

¹ Pentru dezvoltarea excesivă a analizei categoriale în *Abhidharma*, vezi Eliade 1992:218.

² *yathā manuṣyo udakārṇavena uhyamti trṣṇāya kareya kalam/ tathā paññaṃ*

Situația era destul de gravă, deoarece scopul practicii, starea de *Nirvāṇa*, era tratat într-un mod minimal, iar calea către *Nirvāṇa* devenise principala focalizare, însă prin aceasta ea se îndepărta de scopul ei, și anume realizarea stării de vid. Calea către vid devenise ea însăși unul dintre factorii cel mai greu de eliminat în vederea desăvârșirii stării de vid. Unul dintre principalele obstacole către realizarea vidului era, în mod paradoxal, însăși calea, instrumentul prin care se intenționa accederea la această stare.

I.2. APARIȚIA BUDISMULUI MAHĀYĀNA

Vacuitatea manifestării – atât a registrului conceptualizat, cât și a registrului fluxului cauzal – și propovăduirea realității ultime

Din punct de vedere istoric, originile Mahāyānei sunt dificil de trasat, însă, indiferent care au fost cauzele ce au provocat apariția sa, este cert faptul că una dintre principalele preocupări ale autorilor Mahāyāna este aceea de a inversa raportul dintre atenția acordată țelului soteriologic, stării de vid, și cea acordată căii¹. Prin aceasta se încerca ieșirea din starea de criză în care intrase Hīnayāna. Mahāyāna este interesată în primul rând de expunerea vacuității universale, atât în forma sa negativă – de absență a naturii proprii (*svabhāva*) în toate manifestările –, cât și în nou-descoperita formă pozitivă, de condiție absolută, principială, de realitate ultimă (*dharma-dhātu*, *tathāgatagarbha*). Calea către vacuitate este tratată în mai mică măsură și constă în primul rând tocmai în relevarea directă a

bahudharmatr̥ṣṇayā dharmāvarṇavasthāmi vrajaṃty apāyaṃ// *Kāśyapa-parivarta-sūtra*, 128, von Stael-Holstein 1926:183.

¹ Dutt 1930:101 atrage atenția asupra a ceea ce el consideră a fi una dintre diferențele esențiale dintre Hīnayāna și Mahāyāna, și anume faptul că în Hīnayāna interesul ultim era direcționat asupra celor patru nobile adevăruri (*āryasatyā*) despre suferință și asupra înțelegerii etapelor seriei coproducerilor condiționate (*pratitya-samutpāda*), pe când în Mahāyāna nu înțelegerea a ceva ce ține de fenomenal este esențială, ci realizarea vacuității (*śūnyatā*) aflată dincolo de fenomenal.

vacuității tuturor fenomenelor și în afirmarea existenței principiului pur (*śuddha*) ca substrat (*dhātu*) al manifestărilor iluzorii¹.

Calea către starea de vid nu mai este atât o succesiune de etape fenomenale, cât, mai degrabă, una directă, în care manifestările fenomenale iluzorii sunt raportate direct la absolut, la substratul lor.

Vacuitatea (*śūnyatā*) devine în acest mod principalul subiect profesat în filosofia Mahāyāna. Realizarea vacuității devine atât țelul practicii, cât și practica însăși. Mahāyāna renunță la o cale progresivă, ce parcurge în mod succesiv diversele stări înlănțuite, însă din ce în ce mai purificate, și propovăduiește în mod direct vidul, vacuitatea tuturor fenomenelor.

Dat fiind faptul că preocuparea dominantă a filosofiei Mahāyāna devine starea de vacuitate, aceasta nu mai este tratată într-un mod minimal – cum se întâmpla în Hīnayāna –, ci este abordată în bună măsură chiar și dintr-o perspectivă speculativ-metafizică. Astfel că vacuitatea dobândește, pe lângă dimensiunea negativă, de vid fenomenal, pe care o avea și în Hīnayāna, și o nouă dimensiune pozitivă, de existență absolută, de substrat, de principiu al manifestării. Starea de vid fenomenal înseamnă nu doar încetarea suferinței, ci deopotrivă face posibil accesul la realitatea ultimă, la experiența directă a absolutului (*dharmadhātu, tathāgatagarbha*).

Absolutul este deopotrivă realitatea ultimă din punct de vedere ontologic, cât și realizarea ultimă din perspectivă soteriologică. Astfel că propovăduirea absolutului reprezintă, pentru Mahāyāna, în eglă măsură ontologie, metafizică, dar și etică, practică soteriologică. Calea propovăduită de Mahāyāna nu mai este atât o succesiune de etape fenomenale, cât accederea directă la absolut realizată prin înțelegerea directă a nonsubstanțialității tuturor fenomenelor. Astfel că vacuitatea universală (*śūnyatā*), aplicată tuturor factorilor (*dharma*), și expunerea referitoare la substratul lor (*dharmadhātu*) existent în mod necesar reprezintă principalele teme ale budismului Mahāyāna și în ele este condensată atât metafizica școlii, cât și soteriologia sa.

Abordarea fenomenalului în Mahāyāna timpurie este cât se poate de nihilistă, în sensul că întregul registru al manifestării

¹ Obermiller 1932:15 arată că în Mahāyāna primară realizarea (*abhisamaya*) absolutului este considerată atât ideal soteriologic, cât și cale soteriologică.

pare să fie redus la vid. Mahāyāna timpurie respinge în mod egal, calificându-le deopotrivă drept iluzie, drept contingent, atât experiența subiectivă ce ia formă conceptualizată, ce este reprezentată sub forma schematismului categorial, cât și experiența fluxului cauzal. Mahāyāna timpurie pune în opoziție substanțialitatea realității ultime atât cu registrul conceptual, cu registrul experienței umane, cât și cu registrul fluxului cauzal. Dacă majoritatea școlilor budiste pun în centrul sistemului lor filosofic opoziția dintre fluxul cauzal (*pratīyasamutpāda*) și conceptualizare, filosofia Mahāyānei timpurii se centrează mai degrabă în jurul opoziției dintre substanțialitatea absolutului și nonsubstanțialitatea manifestării, fie ea ca flux cauzal, fie sub forma conceptualizării.

Ceea ce constituie principala distincție dintre Hīnayāna și Mahāyāna este probabil opoziția dintre abordarea pluralistă, realistă, centrată asupra investigării diversității fenomenelor psihologice, ce caracterizează școlile Hīnayānei, și abordarea monistă, absolutistă a școlilor Mahāyānei.