

CONCEPTUALIZAREA ABUZIVĂ A FLUXULUI CAUZAL AMORF (*PRATĪTYASAMUTPĀDA, PARATANTRASVABHĀVA*), ÎN BUDHISMUL YOGĀCĀRA

OVIDIU CRISTIAN NEDU
Muzeul de Istorie Paul Păltănea, Galați

Language as Fanciful Construction. The Abusive Imposition of Conceptual-Linguistic Identities (*Parikalpitasvabhāva*) onto the Conditional Flow (*Paratantrasvabhāva*), in Yogācāra Buddhism. The article deals with the relationship between the two levels of phenomenal existence accepted by Yogācāra Buddhism: the conceptual and linguistic sphere, specific to human experience, and the all-encompassing conditional flow. Unlike other early tenets of Mahāyāna, Yogācāra has a „softer” approach to reality, considering the conditional flow as real, as a natural adjunct of the ultimate reality (*pariṇiṣpannasvabhāva*). Devoid of any objective reality is only the level of conceptual constructs, which refer to nothing at all, neither to the absolute reality nor to the conditional flow. They simply make up a world of their own, stirred by the Karmic energy; within this purely subjective constructed world, the entire human drama takes place. All the painful features of human life have nothing to do with anything existing outside of the individual subject but are simply fanciful creations of human mind. The objectively existing conditional flow is not only devoid of any existentialistic characteristic but lacks any determination whatsoever, being simply an amorphous stream of momentary apparitions, where nothing ever acquires any determined identity, as a particular „entity” (*bhāva*).

The voidness (*śūnyatā*) of Yogācāra Buddhism is „softer” than in other schools of Mahāyāna, being rather a „relational” void. It is not equated with nothingness but only with the absence of the claimed constructed characteristics from the real conditional flow.

Keywords: Buddhism; Mahāyāna; Yogācāra; conceptual construction (*parikalpa*); conditional flow (*paratantra*); relational voidness.

MANIFESTAREA COSMICĂ DREPT SERIE A COPRODUCERILOR CONDIȚIONATE, DREPT CONȘTIINȚĂ-DEPOZIT

Considerarea manifestării ca serie a coproducerilor condiționate diferă mult de modalitatea conceptuală de a interpreta manifestarea, modalitate ce caracterizează experiența umană. O ființă umană își reprezintă manifestarea ca pe o multiplicitate de obiecte determinate având o identitate conceptuală definită, care au un anumit grad de persistență și de autonomie. Dinamica universului se explică prin interacțiunea acestor obiecte determinate. Această reprezentare este însă respinsă de Mahāyāna pe motiv că nu ar fi nimic mai mult decât pură fantezie a subiectului uman.

Perspectiva Mahāyānei asupra manifestării este mult diferită de cea a subiectului uman: tot ceea ce există este un flux de factori (*dharmā*), de apariții momentane (*kṣaṇika*) ce se succed și între care există raporturi de cauzalitate¹. În general, Mahāyāna discută despre această serie în termeni de „coproducere condiționată” (*pratīyasamutpāda*)². Școala Vijñānavāda oferă o perspectivă idealistă asupra acesteia, identificând-o cu conștiința-depozit (*ālayavijñāna*), cu conștiința ce experimentează întreaga manifestare³. În această interpretare, seria coproduserilor condiționate apare ca o serie, ca un „șuvoi” de idei (*vijñapti*) momentane care se succed una altele pe principii de tip cauzal. Conștiința-depozit nu trebuie considerată atât ca o substanță, cât, mai degrabă, sub forma unui șuvoi aflat într-o permanentă mișcare, într-o permanentă transformare, ale cărui etape nu durează niciodată mai mult de un singur moment (*kṣaṇa*)⁴. Această transformare continuă nu are un caracter aleatoriu, ci se produce printr-o condiționare cauzală între factorii anteriori și cei ce le urmează.

De asemenea, prin cuvintele „transformarea conștiinței” (*vijñānasya pariṇāma*) este făcut cunoscut faptul de a fi produs în mod condiționat (*pratīyasamutpannatva*)⁵.

Oricare dintre stările momentane ale conștiinței-depozit este unică, fiind altceva atât decât de starea anterioară, cât și decât cea ulterioară. Conștiința-depozit se află într-o permanentă transformare, neexistând nimic constant la nivelul dinamicii ei.

¹ Factorii (*dharmā*) ca apariții punctiforme, lipste atât de dimensiune/extensie spațio-temporală, cât și de identitate proprie, în Charles, Goodman, *The Treasury of Metaphysics and the Physical World*, *The Philosophical Quarterly*, 54, (2004), p. 391. Factorii (*dharmā*) și echivalenții lor din gândirea occidentală, în *Ibidem*, pp. 394–395. O scurtă trecere în revistă a câtorva încercări de a găsi echivalente englezești potrivite pentru „*dharmā*”, în *Ibidem*, p. 392.

² Pentru o explicare a seriei coproduserilor condiționate și a modului în care prin această teorie se neagă existența unui sine (*ātman*), vezi Th., Stcherbatsky, *The Doctrine of the Buddha*, *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 6.4 (1932), pp. 877–879.

Pentru un studiu asupra seriei coproduserilor condiționate și asupra aspectelor ontologice ale acesteia, vezi William S., Waldron, *The Buddhist Unconscious: The ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*, RoutledgeCurzon, London&New York, 2003, pp. 12–14.

³ Înfațișarea conștiinței-depozit drept un proces, drept o serie cauzală, conform lui Sthiramati, în Adam C. Scarfe, *Hegelian 'Absolute Idealism' with Yogācāra Buddhism on Consciousness, Concept (Begriff), and Co-dependent Origination (Pratīyasamutpāda)*, *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal*, 7.1, (2006), p. 53. Natura dependentă (*paratantra svabhāva*) ca echivalentul, din filosofia Yogācāra, pentru conceptul de „coproducere condiționată” (*pratīyasamutpāda*), din Mahāyāna, în Gadjin M. Nagao, *The Buddhist World View as Elucidated in the Three-nature Theory and Its Similies*, în Gadjin M. Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies. Collected Papers of G.M. Nagao*, SUNY Series in Buddhist Studies, State University of New York Press, Albany, 1991, p. 64.

⁴ Fluxul condițional ca succesiune de apariții momentane, în Victor Mansfield, *Relativity in Mādhyamika Buddhism and Modern Physics*, *Philosophy East and West*, 40. 1 (1990), pp. 61–62.

⁵ „*pratīyasamutpannatvaṃ punarvijñānasya pariṇāmaśabdena jñāpitam*” Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad. 1, K.N. Chatterjee, *Vijñaptimaatratā-siddhi*, Kishor Vidya Niketan, Varanasi, 1980, p. 28.

Ce este aceea care este numită «transformare» (*pariṇāma*)? Este faptul de a fi altfel (*anyathātva*). În același timp cu distrugerea momentului – cauză (*kāraṇakṣaṇa*) [ia naștere un alt moment] ce are caracteristici distincte (*vilakṣaṇa*) de momentul – cauză⁶.

ABSENȚA DETERMINAȚIEI, A DELIMITAȚIEI, LA NIVELUL FLUXULUI CONDIȚIONAL

Transformarea conștiinței-depoziț, a fluxului causal, nu trebuie înțeleasă ca trecerea de la o stare determinată într-un fel la o alta determinată într-un alt mod. Altfel spus, transformarea nu este o modificare a determinațiilor, ci este, mai degrabă, de tipul transformării care se produce într-o nebuloasă, într-o masă amorfă. O bună analogie ar putea fi transformarea perpetuă a unei mase gazoase, transformare pe parcursul căreia nimic nu este niciodată delimitat, determinat în vreun fel. Transformarea nu este transformarea unor obiecte determinate, delimitate, care prin transformare ar dobândi noi determinații, ci este vorba despre un dinamism amorf, nedelimitat.

Mahāyāna opune reprezentării conceptuale a manifestării reprezentarea ei sub forma unui flux amorf de cauze și efecte ce se întrepătrund (*pratīyasamutpāda*); la nivelul acestui flux nimic nu se individualizează și astfel reprezentarea sa ca o succesiune de obiecte determinate conceptual nu este cea adecvată⁷.

Modul cel mai clasic în care autorii budhiști definesc seria coproduserilor condiționate sugerează cu tărie inter-relaționarea, legătura intrinsecă dintre factorii ce intră în constituția sa. Această definiție este

asmin satīdam bhavaty asyotpādād idam utpadyate – Atunci când aceasta există, aceea apare, atunci când aceasta este născută, aceea ia naștere⁸.

⁶ „*ko 'yam pariṇāmo nāmo / anyathātvam / kāraṇakṣaṇanīrodhasamakālah kāraṇakṣaṇavilakṣaṇaḥ* /”, Sthiramati, *Triṃśikābhāṣya*, ad. 1, Chatterjee, *op. cit.*, p. 27.

⁷ Nāgārjuna remarcă faptul că seria coproduserilor condiționate nu reprezintă, propriu-zis, o teorie causală. În primul capitol din *Mūlamādhyamikakārikā*, el critică câteva forme ale teoriei cauzalității, pe care le consideră în contradicție cu seria coproduserilor condiționate. Vezi Whalen, Lai, *Chinese Buddhist Causation Theories: An Analysis of the Sinitic Mahayana Understanding of Pratīya-samutpada*, *Philosophy East and West*, 27.3 (1977), pp. 252–253 și Marion L. Matics, *Entering the Path of Enlightenment. The Bodhicaryāvatāra of the Buddhist Poet Śāntideva*, The Macmillan Company, London, 1970, pp. 114–115.

Lai, *op. cit.*, p. 243 analizează modul în care seria coproduserilor condiționate diferă de celelalte teorii ale cauzalității din filosofia indiană, care toate, sub o formă sau alta, implică existența unei entități determinate care suferă transformare. Lai (p. 245) își exprimă chiar îndoiala asupra faptului că tipul de relație presupus de seria coproduserilor condiționate este de tip cauză-efect, cel puțin așa cum este înțelesă cauzalitatea în mod obișnuit.

Pentru o discuție asupra tipului de condiționare implicat de seria coproduserilor condiționate, vezi Hsueh-Li Cheng, *Causality As Soteriology: An Analysis of The Central Philosophy of Buddhism*, *Journal of Chinese Philosophy*, 9 (1982), p. 424.

⁸ *Samdhinirmocana-sūtra*, VI.5, Lamotte, Etienne, *Sandhinirmocana Sūtra. L'explication des mysteres*, Institut Orientaliste, Louvain, 1935, p. 189.

Sintagma „*asmin sati*” este la locativ și s-ar putea traduce mai exact prin „în existența acesteia”; o traducere mai literală a lui „*asmin satīdam bhavaty*” ar fi „în existența acesteia apare aceea”. O astfel de formulare indică în mod explicit inter-relaționarea etapelor seriei coproduserilor condiționate, faptul că existența uneia nu poate fi disociată de cea a celorlalte⁹.

Seria coproduserilor condiționate oferă o perspectivă holistă asupra manifestării; la nivelul acestei serii nimic nu poate fi delimitat, ci totul există sub aspectul unui flux continuu, omogen, absolut amorf, absolut continuu, cu totul lipsit de delimitație internă; nu există nimic care să se individualizeze la nivelul său și astfel chiar și foarte abstractul concept de „obiect”, de „entitate” (*bhāva*, *bhūta*) nu își găsește vreo contraparte obiectivă la nivelul seriei coproduserii condiționate.

Manifestarea ca serie a coproduserilor condiționate exclude explicitarea sa în termeni de „existențe”, de „entități” (*bhāva*)¹⁰. Datorită relațiilor de condiționare ce există pretutindeni la nivelul acestui flux, nimic nu poate exista în mod autonom, distinct, separat și astfel ideea de „obiect determinat”, de „obiect” având o natură proprie (*svabhāva*) devine absurdă¹¹. Respingerea „obiectelor” (*artha*), a tuturor

⁹ O analiză foarte sugestivă a inter-relaționării universale pe care o implică seria coproduserilor condiționate, inter-relaționare la nivelul căreia orice delimitare, atât spațială, cât și temporală, se pierde, în David J. Kalupahana, *The Buddhist Conception of Time and Temporality*, Philosophy East and West, 24.2 (1974), p. 182. Vezi Sukomal Chaudhury, *Analytical Study of the Abhidharmakośa*, Firma KLM, Calcutta, 1983, pp. 133–138 pentru o discuție detaliată asupra implicațiilor ontologice și asupra etapelor (*aṅga*) seriei coproduserilor condiționate.

Hajime Nakamura, *Interrelational Existence*, Philosophy East and West, 17.1–4 (1967), p. 107, discută, din perspectiva textului *Avatamśakasūtra*, inter-relaționarea universală pe care o implică seria coproduserilor condiționate. El discută această idee în comparație cu forma pe care ea a dobândit-o în filosofia lui Plotin și la alți autori mistici din tradiția creștină.

W.S. Waldron, *Buddhist Steps to an Ecology of Mind: Thinking about 'Thoughts without a Thinker'*, Eastern Buddhist, 34.1 (2002), pp. 1–2, remarcă faptul că și în gândirea occidentală există astăzi tendința de a gândi realitatea mai degrabă în termeni de „relații” decât în termeni de „obiecte”. Aceasta nu ar fi altceva, conform lui, decât o reformulare a seriei coproduserilor condiționate propuse de autorii budhiști acum 2500 de ani.

Perspectiva lui Vasubandhu asupra coproduserii condiționate (*pratīyasamutpāda*), fundamentată într-o interpretare etimologică a termenului, în Goran Kardas, *From Etymology to Ontology: Vasubandhu and Candrakīrti on Various Interpretations of Pratīyasamutpāda*, Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East, 25.3 (2015), p. 294.

Pasaje din canonul Hīnayāna care discută aspectele ontologice ale seriei coproduserilor condiționate: *Samyutta-Nikāya*, XXII.35 în Henry Clarke Warren, *Buddhism in Translations*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1995, pp. 166–168, *Viśuddhi-magga*, XVII în *Ibidem*, pp. 168–170, *Mahānidāna-sutta*, *Dīgha-Nikāya* în *Ibidem*, pp. 202–208.

¹⁰ Distanța dintre coproduserii condiționate și cauzalitatea din fizica modernă, în Mansfield, *op. cit.*, p. 69. Diferența dintre „condițiile” (*pratyaya*) filosofiei Mādhyamika și diferitele tipuri de „cauze” din filosofie sau știință, în Jay L. Garfield, *Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why Did Nāgārjuna Start With Causation?*, Philosophy East and West, 44. 2 (1994), p. 234. Critica adusă de Nāgārjuna teoriilor clasice ale cauzalității din filosofie indiană, în *Ibidem*, pp. 223–227.

¹¹ Neadecvarea conceptelor de „entitate”, „obiect”, pentru a descrie manifestarea și faptul că această incompatibilitate totuși nu implică non-existența absolută a manifestării, discutate în Kristin Beise Kiblinger, *Comparative Theology as Repeating with a Difference: Deconstruction, Yogācāra Buddhism, and Our Conditioned Condition*, Harvard Theological Review, 108 (2015), p. 15. Waldron, *op. cit.*, pp. 6–8, studiază inter-relaționarea universală implicată de seria coproduserilor condiționate,

relațiilor ce se pot produce între astfel de „obiecte” și, în consecință, a tuturor afirmațiilor, „opiniilor” (*dr̥ṣṭi*), prin care se încearcă descrierea realității, reprezintă tema predilectă a școlii Mādhyamika, constituind chiar principala sa abordare filosofică¹².

Producerea (*sambhava*) causală (*pratyayahetubhiḥ*) a naturii proprii (*svabhāva*) nu este logic admisibilă¹³.

Filosofia Māhāyana respinge înseși conceptele de „existență” (a ceva determinat) (*asti*) și de „non-existență” (*nāsti*) și, prin aceasta, posibilitatea ontologică a constituirii obiectului este, în egală măsură, eliminată¹⁴. Nāgārjuna atribuie această poziție lui Buddha însuși, care ar fi exprimat-o în „Kātyāyanāvavāda”¹⁵, singurul discurs al lui Buddha la care se face referință explicită în *Mūlamadhyamakakārikā*.

În discursul către Kātyāyana, cel divin (*bhagavat*), care nu este nici adept al existenței (*bhāva*), nici al non-existenței (*abhāva*), a respins ambele, atât existența (*asti*), cât și non-existența (*nāsti*)¹⁶.

În realitatea (*artha*) născută (*utpādita*) în mod condiționat (*pratyaya*), non-existența (*nāsti*) sau existența (*asti*) nu pot fi găsite (*vid*). Aceia care își imaginează (*kṛp*) existența (*asti*) și non-existența (*nāsti*) în legătură cu ceea ce există (*bhāva*) cuprins fiind (*antargata*) de condiții (*pratyaya*), filosofii (*tīrtha*) care au [astfel] de opinii (*dr̥ṣṭi*) se află departe (*dūrībhūta*) de învățăturile (*śāsana*) mele¹⁷.

Nu este posibilă producerea (*sambhava*) existenței (*sat*) și a non-existenței (*asat*) unor entități (*dharma*) la nivelul [fluxului] condițional (*pratyaya*)¹⁸.

precum și incompatibilitatea acestei teorii cu ideea de „obiect”, de „entitate”. Vezi Richard King, *Early Yogacara and Its Relationship with the Madhyamaka School*, Philosophy East and West, 44. 4 (1994), p. 667, Mansfield, *op. cit.*, pp. 62–63, pentru incompatibilitatea dintre seria coproduserilor condiționate (*pratīyasamutpāda*) și obiectul determinat, având o natură proprie (*svabhāva*). O discuție cu privire la critica adusă de Madhyamaka oricărei posibile opinii/teze, interpretată ca o respingere a existenței determinate, în David Burton, *Wisdom beyond words? Ineffability in Yogācāra and Madhyamaka Buddhism*, Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal, 1.1 (2000), p. 67.

¹² Caracterul inefabil al realității ca principal punct de contact între Yogācāra și Madhyamaka, în *Ibidem*, pp. 56–57.

¹³ „na sambhavaḥ svabhāvasya yuktaḥ pratyayahetubhiḥ /” Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, XV.1, David J. Kalupahana, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999, p. 228.

¹⁴ O discuție asupra atitudinii autorilor Mādhyamika și Vijñānavāda cu referire la „existență” și la „non-existență” în Louis de la Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Huan-Tsang*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, vol. I (1928), pp. 164–167.

Pentru expunerea seriei coproduserilor condiționate ca respingere a alternativelor „existenței” și „non-existenței” în canonul Hīmayāna, vezi *Samyutta-Nikāya*, XXII.90 în Warren, *op. cit.*, pp. 165–166.

¹⁵ *Samyutta-nikāya*, 2.17.

¹⁶ „kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam /
pratiśiddhaṃ bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā //”
Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, XV.7, Kalupahana, *op. cit.*, p. 232.

¹⁷ „pratyayotpādite hyarthe nāstiyastīti na vidyate /
pratyayāntargataṃ bhāvaṃ ye kalpentyasti nāsti ca /
dūrībhūtā bhavenmanyē śāsanātīrthadr̥ṣṭayaḥ //”
Lañkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 168, Bunyiu Nanjio, *Lañkāvatāra-sūtra*, Bibliotheca Otaniensis, vol. 1, Otani University, Kyoto, 1956, p. 287.

¹⁸ „sadasataḥ pratyayeṣu dharmānāṃ nāsti sambhavaḥ /”
Lañkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 34, *Ibidem*, p. 268.

Nu se poate vorbi nici măcar despre o succesiune de obiecte întotdeauna distincte deoarece și aceasta presupune posibilitatea de a izola, de a efectua discriminări la nivelul fluxului condiționat¹⁹. Pentru ca un obiect să poată fi diferit de un alt obiect, el trebuie, întâi de toate, să poată fi determinat ca „obiect”, ori tocmai această posibilitate a separației este respinsă de teoria coproduserilor condiționate. Distincția (*parabhāva*) nu este posibilă decât prin apelul la identitate (*svabhāva*) deoarece ea constă într-un raport dintre două sau mai multe identități. Astfel că atitudinea critică față de noțiunea de „identitate”, de „natură proprie” (*svabhāva*) se răsfrânge, în mod implicit, și asupra conceptului de „diferență”.

În cazul în care natura proprie (*svabhāva*) este non-existentă (*abhāva*), cum mai poate exista natura distinctă (*parabhāva*)? I se spune «natură distinctă» naturii proprii (*svabhāva*) a unei alte entități²⁰.

Fluxul cauzal este în totalitate amorf, în totalitate lipsit de determinație, de separație. Natura fluxului cauzal nu este compatibilă cu niciuna dintre operațiile categoriale ale gândirii umane, adică afirmarea identității proprii (*svabhāva*) sau a distincției (*parābhāva*), afirmarea unicității (*ekatva*) sau a alterității (*anyatva*), a existenței (*bhāva*) sau a non-existenței (*abhāva*), atribuirea (*samāropa*) sau negația (*apavāda*) ș.a.m.d. Idei metafizice precum „anihilare” (*uccheda*) sau „permanență” (*śāśvata*) sunt de asemenea inaplicabile în contextul coproduserii condiționate, din simplul motiv că nu există nimic care să dăinuie sau care să fie anihilat.

Ceea ce se naște în mod dependent, acela nu este nici identic (*tadeva*) cu celelalte, nici diferit (*anya*) de ele. De aceea nu există nici anihilare (*ucchinna*) și nici permanență (*śāśvata*)²¹.

În continuare, Mahāmati, învățătura doctrinară (*dharmadeśanā*) a celor eliberați (*tathāgata*), este lipsită (*vinirmukta*) de cele patru [extreme] (*catuṣṭi*). Adică, Mahāmati, învățătura doctrinară a celor eliberați, care constă, întâi de toate (*pūrvaka*), din adevăr (*satya*), din seria coproduserilor condiționate (*pratītyasamutpāda*), din calea către încetare (*nirodhamārga*) și din efortul către eliberare (*mokṣappravṛtti*), este lipsită (*vivarjīta*) de unicitate (*ekatva*) și de alteritate (*anyatva*), de ambele [variante] (*ubhaya*), de negația ambelor variante (*anubhayapakṣa*), este lipsită de non-existență (*nāsti*), de existență (*asti*), de atribuire (*samāropa*) sau de negație (*apavāda*)²².

¹⁹ Cheng, *op. cit.*, pp. 426–428, atrage atenția asupra distincției dintre coproduserii condiționate și cauzalitate, considerată în accepțiunea sa comună, conform căreia este vorba despre un tip de relație între entități distincte.

²⁰ „*kutaḥ svabhāvasyābhāve parabhāvo bhaviṣyati / svabhāvaḥ parabhāvasya parabhāvo hi kathyate //*”

Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, XV.3, Kalupahana, *op. cit.*, p. 229.

²¹ „*pratītya yad yad bhavati na hi tāvat tad eva tat / na cānyadapī tattasmānocchinnaṃ nāpi śāśvatam //*”

Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, XVIII.10, *Ibidem*, p. 273.

²² „*punaraparaṃ mahāmate catuṣṭayavinirmuktā tathāgatānāṃ dharmadeśanā, yadutaikatvānyatvo-bhayānubhayapakṣavivarjitā nāstyastisamāropāpavādavādinirmuktā / satyapratītyasamutpādanīrodhamārgavimokṣappravṛtipūrvakā mahāmate tathāgatānāṃ dharmadeśanā //*”

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio, *op. cit.*, p. 96.

DISTINCȚIA DINTRE CONȘTIINȚĂ (*CITTA*) ȘI STĂRILE CONȘTIINȚEI (*CAITTA*)

Distincția dintre experiența holistă și non-determinată a conștiinței-depozit și experiența umană determinată se regăsește la nivelul unei dihotomii frecvent operate de autorii Vijñānavāda, între conceptele de „*Citta*” (sau, mai rar, „*Vijñāna*”) și „*Caitta*” (sau „*Caitas*”). „*Citta*” și „*Vijñāna*”, ambele însemnând „conștiință”, desemnează actul simplu al manifestării, simpla manifestare a ceva însă fără ca acel ceva să fie determinat, discriminat, individualizat în vreun fel. „*Caitta*”, derivat adjectival al lui „*Citta*”, care s-ar putea traduce prin „ceea ce ține de conștiință”, desemnează condițiile, stările particularizate, individualizate, discriminate, determinate, ale manifestării, ale conștiinței. În calitate de „*citta*”, experiența are un caracter nedeterminat, holist; în calitate de „*caitta*”, experiența este constituită dintr-o multitudine de obiecte determinate, de obiecte particularizate.

„I.8. [Simpla] percepere (*dr̥ṣṭi*) a unui obiect (*artha*) reprezintă „conștiința” [sa] (*vijñāna*), iar [perceperea] lui într-un mod particular (*viśeṣa*) reprezintă „stările conștiinței” (*caitas*).

[Bhāṣya:] Aici, simpla (*mātra*) percepție a unui obiect reprezintă „conștiința”; perceperea particularităților (*viśeṣa*) obiectului, cum ar fi senzația (*vedanā*) [asociată lui] și celelalte, reprezintă „stările conștiinței” (*caitas*)²³.

„Se spune: «Aici, simpla percepție a unui obiect reprezintă „conștiința”». Cuvântul «simpla» (*mātra*) are ca sens (*artha*) excluderea particularităților (*viśeṣa*). Sensul este că prin aceasta particularitățile (*viśeṣa*) nu sunt percepute (*grhīta*), că doar simpla natură (*svarūpa*) a obiectului (*vastu*) este percepută (*upalabdhi*).

„Se spune: «Perceperea particularităților obiectului, cum ar fi senzația [asociată lui] și celelalte, reprezintă „stările conștiinței”» Caracteristicile convenționale (*vyavahāralakṣaṇa*) ca «femeie», «bărbat» ș.a.m.d. reprezintă particularitățile obiectului (*arthaviśeṣa*). Perceperea (*grahaṇa*) acestora constituie conceptul (*saṃjñā*)²⁴.

„Prin «conștiința» (*citta*) obiectului (*ālambana*) se percepe (*grah*) doar caracterul general; prin «stările conștiinței» (*caitta*) asociate obiectului se percep și caracteristicile sale particulare.....»²⁵

Nivelul conștiinței (*citta*, *vijñāna*) constituie nivelul conștiinței-depozit, iar experiența, la acest nivel, este, pur și simplu, totalitatea nedefinită, interconectată causal, la nivelul căreia nu au fost operate niciun fel de discriminări. Nu este vorba

²³ „I.8. *tatrā 'rthadr̥ṣṭivijñānam tadviśeṣe tu caitasāḥ /*

[Bhāṣya:] tatrā 'rthamātre dr̥ṣṭivijñānam / arthaviśeṣe dr̥ṣṭiścaitasā vedanādayaḥ /”

Asaṅga, *Madhyāntavibhāga*, I.8(9), Vasubandhu, *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. I.8(9), S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1998, p. 426; Ovidiu Cristian Nedu, *Textele fundamentale ale buddhismului Vijñānavāda*, Editura Paideia, București, 2016, p. 75.

²⁴ *tatrārthamātre dr̥ṣṭivijñānamiti / mātraśabdo viśeṣanirāsārthaḥ / tenāgrhītaviśeṣā vastusvarūpamātropalabdhirityarthaḥ / arthaviśeṣe dr̥ṣṭiścaitasā vedanādaya iti /.....*

stripuruṣādīvyavahāralakṣaṇo yo 'rthaviśeṣastadgrahaṇam saṃjñā /
Sthiramati, *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.8 (cf. cu Pandeya; I.9 cf. cu Anacker), R.C. Pandeya, *Madhyānta-vibhāga-śāstra. Containing the Kārikā-s by Maitreya, Bhāṣya by Vasubandhu and Tikā by Sthiramati*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999, p. 26.

²⁵ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin, *op. cit.* 1928, p. 296.

atât despre o totalitate a unor obiecte definite, cât, mai degrabă, despre o „grămadă” nedefinită, la nivelul căreia doar printr-un act ulterior de definire, de determinare, ia naștere multiplicitatea obiectelor. Deși se afirmă uneori că obiectul conștiinței-depozit este multiplicitatea ființelor (*sattva*) și a obiectelor (*artha*), această afirmație nu presupune existența individualizată a acestora la nivelul conștiinței-depozit.

Sensul este acela că conștiința-depozit nu are capacitatea de a distinge în mod clar și de a da naștere unei certitudini [discriminatorii] ulterioare despre obiecte. Nu se poate afirma [despre conștiința-depozit] că, atunci când există un anumit suport obiectiv, ea îl subsumează într-o anumită categorie²⁶.

Obiectele conștiinței mentale nu constituie și obiecte ale conștiinței-depozit. Aceasta deoarece ele apar ca obiecte doar după ce au fost produse de către conștiința-depozit și deoarece procesul de numire, [adică de subsumare categorială], prin care sunt reprezentate construcțiile mentale este absent la nivelul conștiinței-depozit²⁷.

Atribuirea oricărui tip de calificativ, oricărei identități, experienței constituie „stare a conștiinței” (*caitas*, *caitta*), iar aceasta reprezintă doar un produs al conștiințelor individuale, lipsit de contraparte la nivelul conștiinței-depozit. Astfel că diferitele tipuri de senzații (*vedanā*), de concepte (*saṃjñā*), de acte mentale (*manaskāra*) și orice altă determinație operată la nivelul experienței umane țin doar de registrul subiectiv al „stărilor conștiinței” (*caitta*, *caitas*).

Stările conștiinței (*caitas*) reprezintă experimentare (*upabhoga*), discriminare (*pariccheda*) și impulsioneare (*preraka*)²⁸.

De aceea, *Yogaśāstra*²⁹ afirmă „Conștiința (*vijñāna*) discernе (*vijñāti*) caracterul general al obiectului (*vastu*). Actul mental (*manaskāra*) discernе acest caracter și, în plus, alte caractere care nu sunt percepute de către conștiință, adică caracterele particulare ce pot fi percepute doar prin stările conștiinței (*caitta*)”³⁰.

Existența acestor două niveluri ale manifestării – cel impersonal, holist, interconectat cauzal, și cel subiectiv, determinat, delimitat, caracterizat de eroare și de înlănțuire – este exprimată uneori și prin afirmarea existenței a două tipuri de transformare, a unui dublu dinamism al manifestării. Chiar dacă nu primește niciodată o formulare consacrată, teoria despre dinamismul cauzal și despre manifestarea subiectivă, conceptuală apare totuși în câteva texte.

„În general, conștiința impură este capabilă de două tipuri de manifestare:

1. manifestarea datorată influenței cauzelor și condițiilor;
2. manifestarea prin concepte (*vikalpa*), prin acte mentale (*manaskāra*).

²⁶ Tsong-Khapa, *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Gareth Sparham, *Ocean of Eloquence. Tsong Kha Pa's Commentary on the Yogācāra Doctrine of Mind*, Sri Satguru Publications, Delhi, 1995, p. 57.

²⁷ Tsong-Khapa, *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, *Ibidem*, p. 58.

²⁸ „*upabhogapāricchedaprakāśatratra caitasāḥ*”

Asaṅga, *Madhyāntavibhāga*, I.9, Anacker, *op. cit.*, p. 426; Nedu, *op. cit.*, p. 76.

²⁹ „*Yogaśāstra*” este un nume mai rar întâlnit al lucrării *Yogācārabhūmi*.

³⁰ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin, *op. cit.* 1928, p. 296.

Factorii care iau naștere prin primul tip de manifestare au realitate și eficiență [cauzală]; cei care rezultă din cea de-a doua reprezintă doar obiecte ale conștiinței (*viśaya*)³¹. „Datorită ignoranței lipsită de început cu privire la realitatea ultimă (*tathatā*) [se produce] acea construcție a non-existentului (*abhūtaparikalpa*) care este [conștiința] ce deține toți germenii (*sarvabījaka*) și care constituie cauza apariției dualității ireale (*asaddvayaprakhyānakāraṇa*); și mai există o altă [construcție a non-existentului] stabilită în aceasta.....”³²

EXPERIENȚA FLUXULUI CAUZAL CA SIMPLĂ EXPERIENȚĂ A CEVA NEDETERMINAT

La nivelul experienței umane, fluxul causal se arată ca simplă experiență a ceva, ca experiență a unei dinamici nedeterminate; mai exact, este vorba despre experiența senzorială în formă brută, în formă non-categorială³³. Experiența delimitată categorial, constituită din obiecte având o identitate conceptuală definită, reprezintă un registru pe care imaginația umană îl supraimpune ulterior peste registrul percepției nedeterminate a fluxului causal³⁴.

Experiența fluxului causal se arată sub forma unei „substanțialități” (*vastu*) brute asupra căreia doar ulterior se vor opera determinații categoriale³⁵. Mîntea umană nu poate exprima experiența fluxului causal altfel decât ca simplă experiență a ceva, fără a fi posibilă specificarea în mod conceptual a identității aceluia „ceva”³⁶.

³¹ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, *Ibidem*, p. 140.

³² Asaṅga, *Dharmadharmatāvibhāga*, 17, 1ff (cp. DhDhVV 39,17ff) apud Lambert Schmithausen, *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, IVa & IVb, International Institute for Buddhist Studies, Tokyo, 1987, part I, pp. 98–99.

³³ Experiența pre-reflexivă a „senzației pure”, așa cum a fost ea considerată de W. James, este considerată de Shaw (Miranda Shaw, *William James and Yogācāra Philosophy: A Comparative Inquiry*, *Philosophy East and West*, 37. 3 (1987), p. 227) ca fiind o bună aproximație, în terminologia filosofică europeană, pentru ceea ce constituie experiența naturii dependente. Shaw remarcă anumite asemănări între „senzația pură” din filosofia lui W. James și conceptul de „construcție a non-existentului” din Vijñānavāda (vezi *Ibidem*, pp. 227–228). Atât senzația pură, cât și experiența naturii dependente se caracterizează prin absența determinației categoriale. De asemenea, ambele curente filosofice pun subsumarea categorială exclusiv pe seama subiectului uman, a considerentelor sale subiective.

³⁴ Natura dependentă ca apariție a iluziei, iar natura concepută ca obiectele înfățișate de iluzie, în M. D'Amato, *Three Natures, Three Stages: An Interpretation of the Yogācāra Trisvabhāva-Theory*, *Journal of Indian Philosophy*, 33.2 (2005), pp. 190–191.

³⁵ Waldron, *op. cit.*, 2003, p. 52, arată că factorii (*dharmā*) nu constituie atât obiectele cunoașterii, cât, mai degrabă, „stimulii” acesteia. Factorii, deși stimulează capacitatea cognitivă, experiența lor nu are încă forma unor obiecte discriminate.

³⁶ Experiența naturii dependente (*paratantra svabhāva*) ca simplă constatare a inter-relaționării universale, a interdependenței cauzale universale, fără a atribui vreo caracteristică acestui proces, în Scarfe, *op. cit.*, p. 54. Natura dependentă (*paratantra svabhāva*) ca fluxul indescriptibil propulsat de întipărirea karmice (*vāsanā*), în Sonam Thakchöe, *Reification and Nihilism: The Three-Nature Theory and its Implications*, in Jay L. Garfield, Jan Westerhoff (eds.), *Madhyamaka and Yogācāra. Allies or Rivals?*, Oxford University Press, New York, 2015, p. 81.

Într-o terminologie nu tocmai budhistă, natura dependentă (*paratantrasvabhāva*), fluxul causal (*pratītyasamutpāda*), este responsabil de „substanța”, de „materialul” experienței umane, forma acesteia, subsumarea categorială, constituind doar un aport ulterior al imaginației umane³⁷.

Suportul (*saṃnīśraya*) iluziei (*bhrānti*) este [natura] dependentă (*paratantra*).....³⁸

Natura dependentă (*paratantrasvabhāva*) reprezintă domeniul (*gocara*) mundan (*laukika*) pur (*śuddha*), nu poate fi în niciun fel verbalizată (*anabhilāpya*), este născută din condiții (*pratīyaya*), este lipsită de conceptualizare (*akalpita*)³⁹.

Natura fluxului causal nu poate fi surprinsă în concepte determinate și astfel pentru a sugera în ce anume constă aceasta, autorii Mahāyāna folosesc termeni care evocă simpla materialitate, substanțialitatea, corporalitatea nedeterminată.

.....[natura] dependentă (*paratantra*) reprezintă ceea ce e corporal (*dehin*)⁴⁰.

Uneori, pentru desemnarea naturii dependente, se folosesc termeni a căror arie semantică acoperă întregul registru al manifestării, însă fără a oferi prea multe specificații cu privire la identitatea manifestărilor avute în vedere. Astfel sunt sintagmele „factori interni și cei externi” (*adhyātmabāhyadharmā*) sau „ideeația obiectului cunoașterii și cea a subiectului cunoașterii” (*grāhyagrāhakavikalpa*).

Aici, construcția non-existentului (*abhūtaparikalpa*) reprezintă ideeația (*vikalpa*) obiectelor cunoașterii (*grāhya*) și cea a subiecților cunoașterii (*grāhaka*)^{41,42}.

³⁷ Richard King, *Vijñaptimātratā and the Abhidharma context of early Yogācāra*, Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East, 8.1 (1998), p. 14, definește experiența non-determinată a naturii dependente ca „doar dat senzorial”, „simplă materialitate” (*vastumātra*), sugerând astfel atât realitatea sa, cât și imposibilitatea unei subsumări categoriale ale sale. Experiența naturii dependente (*paratantra svabhāva*) ca simplă conștientizare, lipsită de vreă identitate particulară, în Herbert Guenther, *Samvṛti and Paramārtha in Yogācāra According to Tibetan Sources* in Mervyn Sprung (ed.), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, D. Reidel Publishing, Dordrecht-Boston, 1973, p. 94.

³⁸ „*bhrānteḥ saṃnīśrayaḥ paratantras*

Vasubandhu, *Mahāyānasūtrālaṅkārahāśya*, ad. XI.13, Limaye, Surekha Vijay, *Mahayanasutralankara by Asaṅga*, Sri Satguru Publications, Delhi, 2000, p. 172.

³⁹ „*akalpitaḥ pratīyayaḥ 'nabhiḥlāpyaśca sarvathā / paratantrasvabhāvo hi śuddhalaikagocarāḥ //*”

Sthiramati, *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.5 (I.6), Pandeya, *op. cit.*, p. 19.

⁴⁰ „.....*paratantraṃ ca dehinām /*”

Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 204, Nanjio, *op. cit.*, p. 291.

⁴¹ „Construcția non-existentului” (*abhūtaparikalpa*) se referă aici la natura dependentă, la fluxul causal. „Ideeația obiectelor cunoașterii și cea a subiecților cunoașterii” (*grāhyagrāhakavikalpa*) nu trebuie înțeleasă ca discriminarea, ca dualitatea dintre obiectul cunoașterii și subiectul cunoașterii, ci, mai degrabă, ca pe ceva ce le încorporează pe amândouă. Această interpretare devine și mai evidentă dacă se ia în considerare și propoziția imediat următoare din text, care definește dualitatea (*dvaya*) ca pe „obiectul cunoașterii și subiectul cunoașterii” (*grāhyam grāhakam ca*). Deși formulările sunt asemănătoare, faptul că textul *Madhyāntavibhāga* și comentariul lui Vasubandhu la acest text, *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, pun întotdeauna în opoziție construcția non-existentului (*abhūtaparikalpa*) și dualitatea (*dvaya*), indică în mod clar că „ideeația obiectelor cunoașterii și cea a subiecților cunoașterii” este altceva decât dualitatea subiect-obiect.

⁴² „*tatrābhūtaparikalpo grāhyagrāhakavikalpaḥ*”

Vasubandhu, *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. I.1, Anacker, *op. cit.*, p. 424.

Într-o formulare clasică din textele Vijñānavāda, natura dependentă (*paratantrasvabhāva*) este caracterizată într-un mod minimal ca fiind „ceea ce apare” (*yatkhyāti*), iar natura concepută (*parikalpitasvabhāva*) este definită drept „modul în care apare” (*yathā khyāti*)⁴³.

Ceea ce apare (*yat khyāti*) este [natura] dependentă (*paratantra*), modul în care apare (*yathā khyāti*) este [natura] concepută (*kalpita*) deoarece [natura dependentă] reprezintă substratul (*pratyaya*) în care sunt stabilite transformările (*vṛtti*) și deoarece [natura concepută] este doar construcție (*kalpanāmātra*)⁴⁴.

În acest caz, ce apare? Construcția (*kalpa*) a ceva inexistent (*asat*). Cum apare? Prin intermediul esenței duale (*dvayātman*)⁴⁵.

NATURA DEPENDENTĂ (*PARATANTRA*) CA PERCEPȚIE NEDETERMINATĂ, NATURA CONCEPUTĂ (*PARIKALPITA*) CA SUBSUMARE CATEGORIALĂ

Vijñānavāda clasică este interesată mai degrabă de aspectele ontologice ale fluxului cauzal și ale registrului conceptual, fiind în mai mică măsură interesată de aspectele de natură fenomenologică ale acestora. Situația se va inversa în școala logicistă Sautrāntika-Yogācāra, o ramificație târzie a Vijñānavādei, unde accentul va fi pus asupra aspectelor fenomenologice, epistemice chiar, ale acestora.

Totuși, abordarea fenomenologică a fluxului cauzal și a registrului conceptual este prezentă și în textele clasice ale școlii. Astfel, se arată că fluxul cauzal este experimentat de o ființă umană sub forma percepției brute, a percepției nedeterminate, nedelimitate, a percepției asupra căreia nu s-a operat nicio subsumare categorială. Experiența fluxului cauzal este asociată experienței celor cinci conștiințe senzoriale, adică percepției brute; subsumarea categorială, delimitarea conceptuală este operată nu la nivelul conștiințelor senzoriale, ci la nivelul conștiinței mentale (*manovijñāna*) pe care textele Vijñānavāda o asociază nu cu experiența naturii dependente (*paratantra*), ci cu cea a naturii concepute (*parikalpita*). Experiența umană obișnuită, care înfățișează manifestarea ca pe o multiplicitate de obiecte determinate conceptual, constituie, în mod exclusiv, registrul naturii concepute. Orice obiect delimitat, determinat, orice concept (*vikalpa*), orice nume (*nāman*)⁴⁶,

⁴³ Natura dependentă (*paratantra svabhāva*) ca „ceea ce apare”, natura concepută (*parikalpita svabhāva*) ca „modul în care apare”, discutate în Thakchoe, *op. cit.*, p. 75. Natura dependentă ca „iluzia magică”, iar natura concepută ca „ceea ce se arată în iluzia magică”, în Jonathan C. Gold, *Yogācāra Strategies against Realism: Appearances (ākṛti) and Metaphors (upacāra)*, Religion Compass, 1.1 (2007), p. 136.

⁴⁴ „*yat khyāti paratantra 'sau yathā khyāti sa kalpitaḥ / pratyayādhīnavṛttivāt kalpanāmātrabhāvataḥ //*”

Vasubandhu – *Trisvabhāvanirdeśa*, 2, Anacker, *op. cit.*, p. 464.

⁴⁵ „*tatra kiṃ khyātyasatkalpaḥ katham khyāti dvayātmanā //*”

Vasubandhu, *Trisvabhāvanirdeśa*, 4, *Ibidem*.

⁴⁶ Numele (*nāman*) ca „focalizare” asupra unor obiecte iluzorii, în Mattia Salvini, *Language and Existence in Madhyamaka and Yogācāra: Preliminary Reflections*, in Jay L. Garfield, Jan Westerhoff (eds.), *Madhyamaka and Yogācāra. Allies or Rivals?*, Oxford University Press, New York, 2015, pp. 33–34. Elementul de irealitate implicat de natura concepută, care reifică identități personale și obiecte, deghizând aceste iluzii sub forma datului senzorial, în Thakchoe, *op. cit.*, p. 75.

orice natură proprie (*svabhāva*) țin doar de natura concepută, ele fiind cu totul străine de natura dependentă. Nu doar natura proprie, identitatea proprie (*svabhāva*) a unui obiect, ține, în mod exclusiv, de natura concepută, ci toate caracteristicile unui obiect, tot ceea ce presupune determinare, delimitare, tot ceea ce poate fi exprimat pe cale lingvistică. În aceste condiții, despre natura dependentă nu se pot afirma prea multe, cuvintele, conceptele, ținând doar de natura concepută. Natura dependentă se arată experienței umane pur și simplu ca experimentare a ceva, însă fără ca această experiență să aibă o natură determinată, să conțină vreo delimitare. Este vorba despre simpla constatare a prezenței a ceva, a prezenței fluxului de apariții momentane, fără a se preciza în vreun fel și din ce anume constă această experiență. Textele Vijñānavāda folosesc termeni având un sens cât mai puțin determinat pentru a se referi la experiența naturii dependente; astfel, ea este desemnată prin cuvinte ca „*ābhāsa*” („apariție”), „*nimitta*” („semn/cauză”), „*dharma*” („factor”)⁴⁷ sau, în acord cu ontologia idealistă a școlii, prin termeni ca „*vijñapti*”, „*vikalpa*” („ideeție”). Chiar dacă cuvinte ca „*nimitta*” („trăsătură/semn”) sau „*vikalpa*” („ideeție”)⁴⁸ par să implice existența unor determinări, ele nu trebuie înțelese în acest mod.

Percepțiile (*saṃgraha*) duale (*dvaya*) se referă la caracteristici (*nimitta*), discriminări (*vikalpa*) și nume (*nāman*)⁴⁹.

În conformitate cu aceasta, percepția caracteristicilor și a ideețiilor ce instituie (*ārabhya*) cele cinci [tipuri] de obiecte (*pañcavastu*) reprezintă [natura] dependentă (*paratantra*). [Percepția] numelui (*nāman*) reprezintă [natura] concepută (*parikalpita*)⁵⁰.

Caracteristicile (*lakṣaṇa*) [naturii] dependente (*paratantra*) sunt ideețiile (*saṃkalpa*) unor trăsături (*nimitta*) iluzorii (*bhrānti*). Denumirile (*nāman*) acestor trăsături reprezintă caracteristicile [naturii] concepute (*vikalpita*)⁵¹.

⁴⁷ Klaus Klostermaier, *The Nature of Buddhism*, Asian Philosophy, 1.1 (1991), p. 33, aproprie conceptul budhist de „factor” (*dharma*), de conceptul de „atom”, aducând ca argument absența unei reprezentări determinate în cazul ambelor concepte. Vezi p. 33–34, pentru un studiu asupra caracteristicilor factorilor și asupra caracterului lor momentan.

Pentru un studiu asupra modului în care filosofia Abhidharma concepe „factorii” (*dharma*), vezi Karl Potter (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume VIII. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D.*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999, p. 49.

Waldron, *op. cit.*, 2003, p. 52, remarcă faptul că termenul „*dharma*” nu reprezintă un concept, așa cum celelalte cuvinte ale limbajului obișnuit reprezintă „concepte”. Un factor (*dharma*), după cum arată Waldron, nu este nimic anume. Un factor nu poate fi definit în niciun fel deoarece caracteristicile sale sunt absolut particulare (*svalakṣaṇa*).

⁴⁸ În contexte în care se referă la natura dependentă, „*vikalpa*” ar trebui să fie tradus mai degrabă ca „ideeție” decât ca „discriminare”. Totuși, datorită particulei „*vi*” (ce indică separație), „discriminare” constituie sensul său cel mai exact.

⁴⁹ „*nimittasya vikalpasya nāmaśca dvayasamgrahaḥ*”

Asaṅga, *Madhyāntavibhāga*, III.13, Anacker, *op. cit.*, p. 441.

⁵⁰ „*yathāyogaṃ pañcavastūyārabhya nimittavikalpayoḥ paratantraṇa saṃgrahaḥ / nāmanāḥ parikalpitena*”

Vasubandhu, *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. III.13, *Ibidem*.

⁵¹ „*bhrāntirnimittam saṃkalpaḥ paratantrasya lakṣaṇam / tasminnimite yannāma tadvikalpītalakṣaṇam*”

Lankāvātāra-sūtra, *Sagāthakam*, 138, Nanjio, *op. cit.*, p. 282.

Logicienii Sautrāntika-Yogācāra au asociat experiența naturii dependente cu experimentarea prin percepție (*pratyakṣa*) a „caracteristicilor proprii” (*svalakṣaṇa*)⁵²; în contrast cu aceasta, experienței naturii concepute îi corespundea „caracteristica generală” (*sāmānyalakṣaṇa*), adică conceptul, noțiunea, numele ce reprezintă doar construcție subiectivă (*kalpanā*) pe care un individ o experimentează într-o multitudine de situații⁵³. Faptul că naturii dependente îi sunt asociate caracteristicile proprii, particularitățile absolute, indică incomunicabilitatea sa, imposibilitatea de a o reduce pe aceasta la un concept general. Sub aspectele sale dependente, oricare dintre formele manifestării este, pur și simplu, ceea ce este, fiind imposibilă reducția sa la altceva. Orice astfel de manifestare durează doar pentru un moment (*kṣaṇa*) și o dată încetată nu mai reapare niciodată. Devine astfel evident gradul absolut de particularitate al oricărei forme a manifestării; niciun fenomen nu împărtășește nicio caracteristică cu vreun alt fenomen și, în plus, chiar și identitatea sa proprie are o durată minimală, de doar un moment. Fluxul causal se arată astfel ca o serie de apariții punctiforme, fiecare având un nivel absolut de particularitate și neîmpărtășind nimic cu celelalte apariții.

În general, la nivelul experienței umane, experiența fluxului causal există însoțită fiind de experiența naturii concepute, a determinațiilor conceptuale pe care subiectivitatea individuală i le atribuie în mod iluzoriu. La nivelul experienței umane, natura dependentă face întotdeauna obiectul unei interpretări eronate, a unei interpretări a sale ca natură conceptuală (*parikalpita*)⁵⁴.

Aici, numele (*nāman*) și caracteristicile (*nimitta*) trebuie cunoscute drept natura concepută (*parikalpita svabhāva*). În continuare, Mahāmati, aceea care este suportul (*āśraya*) la nivelul căruia se manifestă (*pravṛtta*) această [natură concepută], care este denumită (*saṃśabdita*) «ideeție» (*vikalpa*), „conștiință” (*citta*), «stare a conștiinței» (*caitta*), care ia naștere (*udita*) în același timp (*yugapatkāla*) [cu natura concepută], asemenea Soarelui (*āditya*) [care ia naștere] împreună (*sahita*) cu razele (*raśmi*), care reprezintă suportul (*ādhāra*) ideațiilor (*vikalpa*) diverselor (*vicitra*) caracteristici (*lakṣaṇa*) și naturii proprii (*svabhāva*), o, Mahāmati, aceleia i se spune «natura dependentă» (*svabhāva paratantra*)⁵⁵.

SUPRAIMPUNEREA NATURII CONCEPTUALE (*PARIKALPITA*) ESTE NATURA DEPENDENTĂ (*PARATANTRA*)

Dinamica universului, așa cum și-o reprezintă conștiința unui individ uman, adică sub forma unei succesiuni de obiecte determinate, având natură proprie și

⁵² Pentru o foarte bună expunere asupra „caracteristicilor proprii” (*svalakṣaṇa*) ce constituie experiența factorilor (*dharma*), a fluxului causal (*pratītyasamutpāda*), vezi nota 366.

⁵³ Natura concepută (*parikalpita svabhāva*) drept caracterizare iluzorie realizată prin intermediul unor universalii lipsiți de contraparte obiectivă, în Guenther, *op. cit.*, p. 93.

⁵⁴ Natura dependentă ca procesul însuși, ca simplu dinamism causal, la nivelul căruia abia ulterior iau naștere dualitățile eronate reprezentate de natura concepută, în Gold, *op. cit.*, p. 133.

⁵⁵ „*tatra nāma ca nimittam ca parikalpitaḥ svabhāvo vedīṭavyaḥ / yaḥ punarmahāmate tadāśrayapravṛtto vikalpaścittacaittasamśabdīto yugapatkālodīta āditya iva raśmisahito vicitralakṣaṇasvabhāvo vikalpādhāraḥ, sa mahāmate svabhāvaḥ paratantra ityucyate*”

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. VI, Nanjio, *op. cit.*, p. 291.

existență delimitată, ține doar de nivelul individual al manifestării, de reprezentările individuale subiective, negăsindu-și nicio contraparte dincolo de acest registru subiectiv.

Toate identificările operate în mod curent de ființele umane la nivelul experienței fluxului cauzal, a conștiinței-depozit, identificări ce iau forma concretă a diverselor ființe și obiecte (*ātmadharmā*) sunt doar construcții subiective (*parikalpa*), „folosiri figurative”, „metafore” (*upacāra*) care impută transformărilor reale ale conștiinței (*vijñānapariṇāma*) naturi imaginate (*parikalpitasvabhāva*)⁵⁶.

„Persoană” (*ātman*) și „entități” (*dharma*) reprezintă folosiri figurative (*upacāra*) care se manifestă în mod divers în transformările (*pariṇāma*) conștiinței (*vijñāna*)⁵⁷.

Dar alta este situația cu conștiința (*vijñāna*) care se transformă sub forma sinelui și a factorilor (*ātmadharmā*); această conștiință există în calitate de produs dependent, însă fără ca totodată să fie caracterizată de natura sinelui sau a factorilor. Totuși, ea apare ca și cum ar fi sinele sau factorii. De aceea se afirmă că ea are o realitate convențională⁵⁸.

Nu există nicio legătură firească, nicio relație de reprezentare între natura concepută (*parikalpita*) și natura dependentă (*paratantra*), fluxul cauzal căruia aceasta îi este imputată. Vijñānavāda insistă asupra caracterului absolut non-existent (*atyanta abhāva*) al naturii concepute, al conceptului. Acesta este supraimpus (*adhyāropa*) în mod arbitrar fluxului cauzal, la nivelul manifestării cauzale neexistând nimic corespunzător vreunui dintre conceptele atribuite lui⁵⁹.

Ce reprezintă însă aici conceperea (*kalpa*) a ceva inexistent (*asat*)? Este conștiința (*citta*) care îl concepe (*kṛp*) pe acesta. Obiectul (*artha*), în modurile în care este [el] conceput, este întru totul (*atyanta*) de negăsit⁶⁰.

Cei ignoranți își imaginează într-un mod eronat natura dependentă (*paratantra*) ca pe un sine (*ātman*), ca pe niște entități (*dharma*), ca fiind existentă, non-existentă, identică,

⁵⁶ Simbolurile convenționale (*saṃketa*), denumirile practicate (*vyavahāra*), indicațiile (*prajñapti*) ca simple „practici/convenții umane” (*saṃvṛti*), în Gadjin M. Nagao, *An Interpretation of the Term “Saṃvṛti” (Convention) in Buddhism*, în Gadjin M. Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies. Collected Papers of G.M. Nagao*, SUNY Series in Buddhist Studies, State University of New York Press, Albany, 1991, p. 15. Cuvintele, sensurile și formele ca iluzii ce îi sunt imputate naturii dependente, în D’Amato, *op. cit.*, pp. 193–194. Natura concepută ca experiență înșelătoare, în Gold, *op. cit.*, p. 137. Considerarea naturii concepute (*parikalpita svabhāva*) ca fiind realitate prezentată drept o „poziție extremă” (*anta*), drept „extrema reificării”, în Thakchoe, *op. cit.*, p. 74.

⁵⁷ „*ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate / vijñānapariṇāme 'sau.....'*”

Vasubandhu, *Triṃśikā*, 1, Anacker, *op. cit.*, p. 422.

⁵⁸ Hiuan-Tsang, *Ch’eng-wei-shih-lun*, Poussin, *op. cit.*, 1928, p. 10.

⁵⁹ Pentru suprapunerea naturii concepute peste natura dependentă, studiată în acord cu anumite pasaje din cap. XI din *Mahāyānasūtrālamkāra* și *Mahāyānasūtrālamkārabhāṣya*, vezi D’Amato, *op. cit.*, p. 191. „*Parikalpa*” și conotația sa de falsitate, în Nagao, *op. cit.*, p. 62. Delimitarea obiectului (*vyavasthāna*) și denominația (*nāmābhilāpa*) ca simple demersuri subiective, de „practică cognitivă” (*prajñaptisaṃvṛti*), în *Ibidem*, p. 16. Non-existența absolută (*atyanta abhāva*) a naturii concepute (*parikalpita svabhāva*), statutul său de simplă supraimpoziție, în Thakchoe, *op. cit.*, p. 76, 82. Descrierile naturii dependente (*paratantra svabhāva*) ca falsificări ale acesteia, în Burton, *op. cit.*, p. 54.

⁶⁰ „*asatkalpo ‘tra kaścittam yatastena hi kalpyate / yathā ca kalpayatyartha tathātyantam na vidyate //’*”

Vasubandhu, *Trisvabhāvanirdeśa*, 5, Anacker, *op. cit.*, p. 465.

distinctă etc. Asemenea unei apariții iluzorii, natura astfel imaginată este absolut non-existentă. Aceasta este natura concepută (*parikalpita*). Toți acești indivizi (*ātman*), toate aceste entități (*dharma*) care sunt imputate în mod eronat naturii dependente (*paratantra*) sunt vide (*śūnya*)⁶¹.

Caracterul ilicit, arbitrar, al interpretării conceptuale a fluxului cauzal este deseori exprimat în textele Vijñānavāda prin aplicarea termenului „*atadbhāvasūnyatā*” („vacuitatea non-existenței determinate”, „vacuitatea non-existenței ca un «acela»”) naturii dependente. Ideea avută în vedere este aceea că natura dependentă este vidă (*śūnya*), deoarece este lipsită de orice mod determinat de a fi („*tadbhāva*” – literal, „existența aceea”, „a exista în calitate de acela”) care i-ar fi atribuit ei⁶².

Vacuitatea (*śūnyatā*) este de trei feluri: vacuitatea non-existenței (*abhāvasūnyatā*), [corespunzătoare naturii concepute], vacuitatea non-existenței determinate (*atadbhāvasūnyatā*), [corespunzătoare naturii dependente] și vacuitatea naturii proprii (*svabhāvasūnyatā*), [corespunzătoare naturii desăvârșite]⁶³.

INTERPRETAREA RELAȚIONALĂ A VACUITĂȚII, CA ABSENȚĂ A CONCEPTUALIZĂRII (*PARIKALPITA*) LA NIVELUL FLUXULUI CAUZAL (*PARATANTRA*)

Spre deosebire de Mādhyamika⁶⁴, Vijñānavāda accentuează mult asupra considerării vacuității într-o manieră relațională, ca deprivare a unui locus real de anumite determinații ireale⁶⁵. Pentru o mai bună explicitare a sensului vacuității, deseori literatura Vijñānavāda folosește o analogie preluată din Advaita Vedānta, și anume pe aceea a absenței naturii de „șarpe” (*sarpatva*, *sarpa svabhāva*) la nivelul unei funii (*rajju*) care, ea însăși, este reală. Vacuitatea este concepută ca „separație între natura concepută și natura dependentă”, ca „absență a naturii concepute la nivelul naturii dependente”⁶⁶.

⁶¹ Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*, Louis de la Vallee Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, vol. II (1929), p. 533.

⁶² Conceptualizarea și operațiunile lingvistice ca implicând, în mod necesar, naturi dihotomice și, în consecință, ca nefiind în măsură să descrie fluxul cauzal nondiferențiat, în Kiblinger, *op. cit.*, p. 22. Absența dualităților concepute de la nivelul naturii dependente, în D'Amato, *op. cit.*, p. 191.

⁶³ „*trividhā śūnyatā abhāvasūnyatā atadbhāvasūnyatā svabhāvasūnyatā ca*”

Vasubandhu, *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. III.7b-8a, Anacker, *op. cit.*, p. 439.

⁶⁴ Vacuitatea școlii Mādhyamika ca absență a „naturii proprii/esenței” (*svabhāva*), în Garfield, *op. cit.*, p. 220. Obiectele ca fiind vide (*śūnya*) de natură proprie (*svabhāva*), conform lui Nāgārjuna, în Malcolm D. Eckel, *Bhāvaviveka and the Early Mādhyamika Theories of Language*, Philosophy East and West, 28.3 (1978), pp. 324–325. Echivalarea vacuității cu faptul de a fi produs în mod condiționat, în școala Mādhyamika, în Garfield, *op. cit.*, pp. 221, 228–229; G.C. Nayak, *The Mādhyamika Attack on Essentialism: A Critical Appraisal*, Philosophy East and West, 29.4 (1979), pp. 477, 483; Eckel, *op. cit.*, p. 325; Michael G. Barnhart, *Śūnyatā, Textualism, And Incommensurability*, Philosophy East and West, 44.4 (1994), p. 652.

⁶⁵ Nevoia ca iluzia să fie totuși stabilită într-un substrat real, conform cu Yogācāra, în Burton, *op. cit.*, p. 71.

⁶⁶ Pentru o analiză a sensului relațional al vacuității, vezi King, *op. cit.*, p. 666.

Perceperea corectă a vacuității (*śūnya*) este ca absență a ceva de undeva (*yad yatra nāsti*), ca [vacuitate] a ceva de altceva (*tattena*). Ce anume este absent unde? Dualitatea (*dvaya*) la nivelul construcției non-existentului (*abhūtaparikalpa*)⁶⁷.

Mādhyamika este în mare măsură interesată de critica determinațiilor ireale, vide (*śūnya*), însă Vijñānavāda arată destul de multă atenție și la ceea ce rămâne în urma anihilării determinațiilor ireale⁶⁸. Se accentuează faptul că vacuitatea afectează natura concepută a obiectului, natură ce este supraimpusă peste registrul fluxului condițional (natura sa dependentă). Așa cum este ea concepută în textele Vijñānavāda, vacuitatea lasă apariția, natura dependentă a obiectului neafectată. Tocmai din acest motiv se accentuează mult aspectul relațional al vacuității, definirea sa ca absență a ceva într-un anumit locus⁶⁹.

„Vacuitatea (*śūnyatā*) este logic acceptabilă (*yuj*) în condițiile în care ceea ce este vid (*yacchūnya*) este existent (*sat*), iar cel de care este vid (*yena śūnya*) este non-existent (*asat*)”⁷⁰.

„Deoarece ceva anume nu există într-un locus (*yad yatra na bhavati*), acel [locus] trebuie să fie considerat vid de acel ceva (*tat tena śūnya*)”⁷¹.

Manifestarea condiționată, lipsită de determinațiile pe care mintea umană i le atribuie, constituie baza (*āśraya*), locul real peste care au fost supraimpuse identificările conceptuale; deoarece vacuitatea afectează doar relația dintre locus și identitatea sa concepută, aplicarea vacuității lasă locusul neafectat.

În continuare, ceea ce rămâne (*āvaśiṣṭa*) aici, aceea trebuie cunoscută în mod corect (*yathābhūta*) ca fiind existentă (*sat*) aici⁷².

⁶⁷ „*evam yad yatra nāsti tattena śūnyamiti yathābhūtaṃ samanupaśyātī / kiṃ kutra nāsti? abhūtaparikalpe dvayam /*”

Sthiramati, *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1 (I.2), Pandeya, *op. cit.*, p. 12.

⁶⁸ Vacuitatea școlii Madhyamaka ca „lipsă a naturii proprii”, iar vacuitatea școlii Yogācāra ca „lipsă a unei alte naturi/a unei naturi străine”, în Zhihua Yao, *Yogācāra Critiques of the Two Truths* in Chen-kuo Lin & Michael Radich (eds.), *A Distant Mirror. Articulating Indic Ideas in Sixth and Seventh Century Chinese Buddhism*, Hamburg Buddhist Studies, 3, Hamburg University Press, 2014, p. 330.

⁶⁹ Vacuitatea școlii Yogācāra ca „existență a non-existenței”, în Gadjin M. Nagao, *Emptiness*, in Gadjin M. Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies. Collected Papers of G.M. Nagao*, SUNY Series in Buddhist Studies, State University of New York Press, Albany, 1991, pp. 214–215. Nevoia de a exista un substrat real al caracteristicilor imputate (designatum) și absurditatea nihilismului absolut, conform cu Aśaṅga, în Thankchoe, *op. cit.*, p. 89. Vacuitatea relațională a școlii Yogācāra definită, conform cu *Madhyānta-Vibhāga*, ca „non-existență a dualității și existență a acelei non-existențe”, în Yao, *op. cit.*, p. 329. Aspectul dual al manifestării: non-existent, atunci când este considerată ca și natură construită, și existent, atunci când este considerată ca natură dependentă, în *Ibidem*, 325.

⁷⁰ *yena hi śūnyam tadasadbhāvāt / yacca śūnyam tatsadbhāvācchūnyatā yujyate /*

Yogācārabhūmi, Tattvārthapaṭalam, Partea II, J.D. Willis, *On Knowing Reality (The Tattvārtha Chapter of Aśaṅga's Bodhisattva Bhūmi)*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2003, p. 162.

⁷¹ *yataśca yad yatra na bhavati tat tena śūnyamiti samanupaśyanti /*

Yogācārabhūmi, Tattvārthapaṭalam, Partea II, *Ibidem*.

⁷² *yatpunaratrāvaśiṣṭam bhavati tatsadihāstī yathābhūtaṃ prajānāti /*

Yogācārabhūmi, Tattvārthapaṭalam, Partea II, *Ibidem*.

Caracteristicile non-eronate (*aviparīta*) ale vacuității (*śūnyatā*) sunt clarificate prin faptul că ceea ce este vid (*yacchūnya*) este existent, pe când cel de care este vid (*yena śūnya*) nu este prezent acolo⁷³.

Construcția non-existentului (*abhūtaparikalpa*) este considerată vidă (*śūnya*) datorită absenței naturii (*svarūpa*) de subiect (*grāhaka*) sau de obiect (*grāhya*) și nu datorită absenței, în orice fel, a naturii proprii (*sarvathā niḥsvabhāva*)⁷⁴.

Sensul termenului „vacuitate” în Vijñānavāda este unul mai atenuat decât în Mahāyāna timpurie, în sensul că nu doar realitatea ultimă este neafectată de predicarea vacuității, ci și fluxul condițional, conștiința-depozit (*ālayavijñāna*).

În continuare, ce anume mai rămâne (*āvaśiṣṭa*) aici? Construcția non-existentului (*abhūtaparikalpa*) și absolutul (*śūnyatā*). Acestea două există aici – astfel se cunoaște în conformitate cu realitatea (*yathābhūta*) și fără percepția vreunei supraimpoziții (*adhyāropa*) sau a vreunei negații (*apavāda*)⁷⁵.

Accepțiunea vacuității din Vijñānavāda clasică este oarecum anticipată în textele budhiste încă din perioada foarte veche; chiar și textele Hīnayāna sunt deseori preocupate să determine ce anume este doar produs al imaginației umane, doar identitate imaginată pentru ceea ce în realitate constituie un agregat (*saṃghāta*) de factori lipsiți de caracteristicile care le sunt atribuite de către intelectul uman. Exemplele cele mai clasice ar putea fi cele din *Milinda-Pañha*, unde se arată că majoritatea noțiunilor cu care operează mintea umană (de exemplu, „car”, „persoană”) sunt doar nume, reprezintă doar imaginație, în realitate existând doar agregate de factori lipsiți de identitatea pe care mintea umană le-o atribuie în mod ilegal.

În Mahāyāna timpurie, aceste probleme își diminuează importanța datorită accentului pe care filosofii acestei școli îl pun asupra caracterului iluzoriu, non-substanțial, al tuturor manifestărilor, indiferent dacă sunt manifestări subiective ale individului uman sau dacă este vorba despre fluxul condițional manifestat de realitatea ultimă. Mahāyāna timpurie era mai degrabă interesată de opoziția dintre substanțialitatea, existența autentică a realității ultime și non-substanțialitatea, caracterul iluzoriu al manifestărilor, fără a distinge niveluri diferite la nivelul manifestării.

Mādhyamika reintroduce în metafizica budhistă distincția ontologică dintre fluxul condițional (*pratītyasamutpāda*) și conceptualizarea realizată la nivelul intelectului uman, iar unele texte ce prefigurează apariția școlii Vijñānavāda chiar

⁷³ „*aviparītaṃ śūnyatālakṣaṇamudbhāvitam bhavati / yacchūnyam tasya sadbhāvāt yena śūnyam tasya tatrābhāvāt*”

Sthiramati, *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1 (2), Pandeya, *op. cit.*, p. 13.

⁷⁴ „*abhūtaparikalpo hi grāhyagrāhakasvarūparahitaḥ śūnya ucyate na tu sarvathā niḥsvabhāvaḥ*”

Sthiramati, *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1 (1.2), *Ibidem*, p. 9.

⁷⁵ „*kim punarīhāvaśiṣṭam / abhūtaparikalpaḥ śūnyatā ca / tadubhayam ihāstīyanadhyāropānapavādena paśyan yathābhūtaṃ prajānāti*”

Sthiramati, *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1 (2), *Ibidem*, p. 12.

vorbesc despre vacuitate ca un tip de relație dintre două niveluri ale manifestării⁷⁶. De exemplu, în *Laṅkāvatāra-sūtra* se vorbește despre vacuitatea reciprocă (*itaretara*), adică despre o relație de disociere dintre două tipuri de manifestări. Această relație de disociere reciprocă nu afectează existența individuală a vreuneia dintre cele două tipuri de manifestare, ci doar punerea lor în legătură. *Laṅkāvatāra* exemplifică acest tip de vacuitate prin relația dintre o chilie monahală și diferite animale; absența acestor animale din chilie nu afectează cu nimic natura proprie a chiliei, ba chiar ea poate constitui subiect al predicației a nenumărate alte trăsături (cum ar fi prezența unui călugăr etc.).

În continuare, Mahāmati, ce este vacuitatea reciprocă (*itaretaraśūnyatā*)? Atunci când ceva nu există într-un anumit loc (*yadyatra nāsti*) se spune despre acel [loc] că este vid (*śūnya*) de acel [lucru]. Mahāmati, este ca și în cazul sălii (*prāsāda*) mănăstirii Śrgāla, unde nu există elefanți, boi, oi sau altele. Eu afirm despre această [sală] că este vidă (*śūnya*) de acestea, dar spun că nu este vidă și de călugări (*bhikṣu*). De asemenea, Mahāmati, sala nu este vidă de condiția de sală (*prāsādabhāva*) și nici călugării de condiția de călugăr (*bhikṣubhāva*)⁷⁷.

Chiar dacă vacuitatea filosofiei Vijñānavāda lasă fluxul condițional (*pratīyasamutpāda*), conștiința-depozit (*ālayavijñāna*), neafectate, aceasta nu trebuie interpretată ca o afirmare a similarității ontologice dintre acestea și realitatea ultimă, rămasă deopotrivă neafectată de vacuitatea autorilor Vijñānavāda. Deși în general nu este exprimat prin termenul „vacuitate” (*śūnya*), cum se întâmplă în Mahāyāna timpurie, caracterul iluzoriu, distinct de ceea ce înseamnă existență autentică, al fluxului condițional, este totuși afirmat. Actul manifestării, chiar și atunci când este purificat de identitatea conceptuală, este asimilat unei iluzii (*māyopama*)⁷⁸. Chiar și în textele Vijñānavāda pot fi întâlnite pasaje ce afirmă non-substanțialitatea factorilor, care pun în opoziție natura condiționată a manifestării cu substanțialitatea realității ultime (*dharmadhātu*).

În plus, în contextul discuției despre vacuitatea celor trei naturi proprii (*triniḥsvabhāvatā*)⁷⁹, textele Vijñānavāda vorbesc și despre „vacuitatea naturii dependente”, exprimată în general ca „vacuitate a nașterii” (*utpattiniḥsvabhāva*); această vacuitate a nașterii este datorată apariției condiționate a naturii dependente și reflectă caracterul non-substanțial, iluzoriu al fluxului condițional, chiar și în forma sa purificată de subsumarea categorială.

⁷⁶ Natura dependentă (*paratantra svabhāva*) ca fiind „vidă” de natura concepută (*parikalpita svabhāva*) și, drept urmare, ca fiind indescriptibilă, inefabilă, în Burton, *op. cit.*, p. 54.

⁷⁷ „*itaretaraśūnyatā punarmahāmate katamā yaduta yadyatra nāsti tattena śūnyamityucyate / tadyathā mahāmate śrgālamātuḥ prāsāde hastigavaiḍakādya na santi / aśūnyam ca bhikṣubhiriti bhāṣitam mayā sa ca taiḥ śūnya ityucyate / na ca punarmahāmate prāsādaḥ prāsādabhāvato nāsti bhikṣavaśca bhikṣubhāvato na santi /*”

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio, *op. cit.*, p. 75.

⁷⁸ Natura dependentă (*paratantra*) ca mediere între sfera fictivului, iluzoriului și realitatea absolută, în Nagao, *op. cit.*, p. 62.

⁷⁹ Pentru un studiu asupra „absenței naturii proprii” (*niḥsvabhāva*) pe care o implică fiecare dintre cele naturi proprii (*svabhāva*), vezi Swati Ganguly, *Treatise in Thirty Verse son Mere-consciousness*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992, pp. 53–54.

CONCLUZIE EFICACITATEA SOTERIOLOGICĂ A „VACUITĂȚII RELAȚIONALE”

Chiar dacă acest mod de a concepe vacuitatea nu anihilează manifestarea în calitate de act condiționat, el este totuși suficient pentru împlinirea idealurilor soteriologice ale școlii Vijñānavāda. Înlănțuirea este provocată de considerarea manifestării într-o manieră substanțială, adică așa cum se înfățișează ea atunci când ia o formă conceptualizată. Odată ce acest mod de a o considera a fost anihilat, atitudinea de atașament față de manifestare încetează și astfel ea își pierde capacitatea de a înlănțui.

Așa se face că, până și în contextul unei ontologii mai „tolerante”, care conchide realitatea atât absolutului (*dharmadhātu, pariniṣpanna svabhāva*), cât și emanației sale, fluxul condițional (*pratītyasamutpāda, paratantrasvabhāva*), Vijñānavāda reușește totuși să izoleze registrul determinat conceptual de sfera realului. În consecință, drama umană, suferința umană, care iau naștere la nivelul experienței structurate conceptual, sunt, în egală măsură, „expulzate” din zona realului⁸⁰. Conceptele umane și situațiile existențiale definite pe baza acestor concepte nu reprezintă altceva decât „jocuri” subiective, care își au originea în predispozițiile karmice întipărite la nivelul unei serii personale (*santāna*)⁸¹. Întrucât problema este în totalitate subiectivă, soluția însăși va fi tot subiectivă; ființele umane pot scăpa de suferință punând capăt iluzorii sale proiecții.

Tocmai această unică funcție soteriologică este cea care conferă o oarecare unitate sensului termenului „vacuitate” (*śūnyatā*); termenul este folosit în accepțiuni oarecum diferite în Mahāyāna timpurie și în Vijñānavāda, însă, în ambele accepțiuni, el are aceeași implicație în plan soteriologic, și anume relativizarea, redarea caracterului contingent, destructibil al cauzelor înlănțuirii. Fie că înlănțuirea este cauzată de manifestare, în genere (cum tinde să afirme Mahāyāna timpurie), fie de considerarea manifestării în conformitate cu identitatea conceptuală supra-impusă de către mintea umană (după cum se afirmă în Vijñānavāda), în ambele școli, termenul „vacuitate”, dincolo de particularitățile sale ontologice, are drept funcție pe aceea de a afirma caracterul non-necesar, ireal chiar, al cauzelor ce produc înlănțuirea.

⁸⁰ Natura concepută (*parikalpitasvabhāva*) ca mediu iluzoriu la nivelul căruia se produce întreaga drama umană, în Nagao, *op. cit.*, p. 63. Operațiunile lingvistice considerate drept funcții creatoare, responsabile de proiectarea lumii, în Mansfield, *op. cit.*, p. 63.

⁸¹ Experiența naturii concepute ca avându-și originea în întipăririle karmice (*vāsanā*), în „întipăririle limbajului” (*abhiḥāpavāsanā*), și nu într-o eventuală „realitate obiectivă”, în Thakchoe, *op. cit.*, p. 76. Non-referențialitatea limbajului, la Wittgenstein și la Nāgārjuna, în Tyson Anderson, *Wittgenstein and Nāgārjuna's Paradox*, *Philosophy East and West*, 35.2 (1985), p. 162. O paralelă între limbajul ca joc, la Wittgenstein, și restricționarea strictă a limbajului la sfera subiectivității, conform școlii Mādhyamika, în *Ibidem*, p. 163. Construcția subiectivă a lumii, la Wittgenstein („O imagine este ceea ce ne ține captivi”) și în Mādhyamika, în Nayak, *op. cit.*, p. 489.

BIBLIOGRAFIE

- Anacker, S., *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1998.
- Anderson, Tyson, *Wittgenstein and Nāgārjuna's Paradox*, *Philosophy East and West*, 35.2, 157–169 (1985).
- Barnhart, Michael G., *Sūnyatā, Textualism, And Incommensurability*, *Philosophy East and West*, 44.4, 647–658 (1994).
- Burton, David, *Wisdom beyond words? Ineffability in Yogācāra and Madhyamaka Buddhism*, *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal*, 1.1, 53–76 (2000).
- Chatterjee, K. N., *Vijñaptimātrata-siddhi*, Kishor Vidya Niketan, Varanasi, 1980.
- Chaudhury, Sukomal, *Analytical Study of the Abhidharmakośa*, Firma KLM, Calcutta, 1983.
- Cheng, Hsueh-Li, *Causality As Soteriology: An Analysis of The Central Philosophy of Buddhism*, *Journal of Chinese Philosophy*, 9, 423–440 (1982).
- D'Amato, M., *Three Natures, Three Stages: An Interpretation of the Yogācāra Trisvabhāva-Theory*, *Journal of Indian Philosophy*, 33.2, 185–207 (2005).
- Eckel, Malcolm D., *Bhāvaviveka and the Early Mādhyamika Theories of Language*, *Philosophy East and West*, 28.3, 323–337 (1978).
- Ganguly, Swati, *Treatise in Thirty Verse son Mere-consciousness*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992.
- Garfield, Jay L., *Dependent Arising and the Emptiness of Emptiness: Why Did Nāgārjuna Start With Causation?*, *Philosophy East and West*, 44. 2, 219–250 (1994).
- Gold, Jonathan C., *Yogācāra Strategies against Realism: Appearances (ākṛti) and Metaphors (upacāra)*, *Religion Compass*, 1.1, 131–147 (2007).
- Goodman, Charles, *The Treasury of Metaphysics and the Physical World*, *The Philosophical Quarterly*, 54, 389–401 (2004).
- Guenther, Herbert, *Samvṛti and Paramārtha in Yogācāra According to Tibetan Sources* in Sprung, Mervyn (ed.), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, D. Reidel Publishing, Dordrecht-Boston, 1973, pp. 89–97.
- Kalupahana, David J., *The Buddhist Conception of Time and Temporality*, *Philosophy East and West*, 24.2, 181–191 (1974).
- Kalupahana, David, J., *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.
- Kardas, Goran, *From Etymology to Ontology: Vasubandhu and Candrakīrti on Various Interpretations of Pratīyasamutpāda*, *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, 25.3, 293–317 (2015).
- Kiblinger, Kristin Beise, *Comparative Theology as Repeating with a Difference: Deconstruction, Yogācāra Buddhism, and Our Conditioned Condition*, *Harvard Theological Review*, 108, 1–29 (2015).
- King, Richard, *Early Yogacara and Its Relationship with the Madhyamaka School*, *Philosophy East and West*, 44. 4, 659–683 (1994).
- King, Richard, *Vijñaptimātratā and the Abhidharma context of early Yogācāra*, *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, 8.1, 5–17 (1998).
- Klostermaier, Klaus, *The Nature of Buddhism*, *Asian Philosophy*, 1.1, 29–38 (1991).
- Lai, Whalen, *The meaning of "mind-only" (wei-hsin): An analysis of a sinitic Mahayana phenomenon*, *Philosophy East and West*, 27.1, 65–83 (1977).
- Lamotte, Etienne, *Sandhinirmocana Sūtra. L'explication des mysteres*, Institut Orientaliste, Louvain, 1935.
- Limaye, Surekha Vijay, *Mahayanasutralankara by Asaṅga*, Sri Satguru Publications, Delhi, 2000.
- Mansfield, Victor, *Relativity in Mādhyamika Buddhism and Modern Physics*, *Philosophy East and West*, 40. 1, 59–72 (1990).
- Matics, Marion L., *Entering the Path of Enlightenment. The Bodhicaryāvatāra of the Buddhist Poet Śāntideva*, The Macmillan Company, London, 1970.

- Nagao, Gadjin M., *An Interpretation of the Term "Saṃvṛti" (Convention) in Buddhism*, in Nagao, Gadjin M., *Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies. Collected Papers of G.M. Nagao*, edited, collated, and translated by L.S. Kawamura, in collaboration with G.M. Nagao, SUNY Series in Buddhist Studies, State University of New York Press, Albany, 1991, pp. 13–22.
- Nagao, Gadjin M., *Emptiness*, in *Ibidem*, pp. 209–218.
- Nagao, Gadjin M., *The Buddhist World View as Elucidated in the Three-nature Theory and Its Similies*, in *Ibidem*, pp. 61–74.
- Nakamura, Hajime, *Interrelational Existence*, *Philosophy East and West*, 17.1–4, 107–112 (1967).
- Nanjio, Bunyiu, *Lankāvatāra-sūtra*, Bibliotheca Otaniensis, vol.1, Otani University, Kyoto, 1956.
- Nayak, G.C., *The Mādhyamika Attack on Essentialism: A Critical Appraisal*, *Philosophy East and West*, 29. 4, 447–490 (1979).
- Nedu, Ovidiu Cristian, *Textele fundamentale ale budhismului Vijñānavāda*, Editura Paideia, București, 2016.
- Pandeya, R.C., *Madhyānta-vibhāga-śāstra. Containing the Kārikā-s by Maitreya, Bhāṣya by Vasubandhu and Tīkā by Sthiramati*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.
- Potter, Karl. (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume VIII. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D.*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1999.
- Salvini, Mattia, *Language and Existence in Madhyamaka and Yogācāra: Preliminary Reflections*, in Garfield, Jay L.; Westerhoff, Jan (eds.), *Madhyamaka and Yogācāra. Allies or Rivals?*, Oxford University Press, New York, 2015, pp. 29–71.
- Scarfe, Adam C., *Hegelian 'Absolute Idealism' with Yogācāra Buddhism on Consciousness, Concept (Begriff), and Co-dependent Origination (Pratītyasamutpāda)*, *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal*, 7.1, 47–73 (2006).
- Schmithausen, Lambert, *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, *Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, IVa & IVb*, International Institute for Buddhist Studies, Tokyo, 1987, 2 vol. (part I: Text; part II: Notes, Bibliography and Indices).
- Shaw, Miranda, *William James and Yogācāra Philosophy: A Comparative Inquiry*, *Philosophy East and West*, 37. 3, 223–244 (1987).
- Sparham, Gareth, *Ocean of Eloquence. Tsong Kha Pa's Commentary on the Yogācāra Doctrine of Mind*, Sri Satguru Publications, Delhi, 1995.
- Stcherbatsky, Th., *The Doctrine of the Buddha*, *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 6.4, 867–896 (1932).
- Thakchöe, Sonam, *Reification and Nihilism: The Three-Nature Theory and its Implications*, in Garfield, Jay L.; Westerhoff, Jan (eds.), *Madhyamaka and Yogācāra. Allies or Rivals?*, Oxford University Press, New York, 2015, pp. 72–110.
- Tillemans, Tom Johannes Frank, *Materials for the study of Aryadeva, Dharmapala and Candrakīrti : the Catuhsataka of Aryadeva, chapters XII and XIII, with the commentaries of Dharmapala and Candrakīrti*, Université de Lausanne, 2 vols, 1990.
- Vallee Poussin, Louis de la, *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, vol I (1928), vol. II (1929).
- Waldron, W.S., *Buddhist Steps to an Ecology of Mind: Thinking about 'Thoughts without a Thinker'*, *Eastern Buddhist*, 34.1, 1–51 (2002).
- Waldron, William S., *The Buddhist Unconscious: The ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*, RoutledgeCurzon, London&New York, 2003.
- Warren, Henry Clarke, *Buddhism in Translations*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1995.
- Willis, J.D., *On Knowing Reality (The Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bodhisattva Bhūmi)*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2003.
- Yao, Zhihua, *Yogācāra Critiques of the Two Truths* in Lin, Chen-kuo & Radich, Michael (eds.), *A Distant Mirror. Articulating Indic Ideas in Sixth and Seventh Century Chinese Buddhism*, Hamburg Buddhist Studies, 3, Hamburg University Press, 2014, pp. 313–335.