

III. A TRADUÇÃO DAS FONTES ESCRITAS SOBRE O MAHĀPARINIRVĀṆA DO BUDA

Duas das principais fontes primárias a narrar o *Mahāparinirvāṇa* do Buda Śākyamuni foram traduzidas integralmente para o português. Ela fora realizadas com o intuito de serem utilizadas como traduções *instrumentais*, isto é, estão voltadas à verificação da seqüência narrativa e do discurso budista sobre o *Mahāparinirvāṇa* do Buda Śākyamuni.

A primeira delas é a tradução da obra pāli — *Mahāparinibbānasutta* (ou *Suttanta*), traduzida a partir da versão inglesa de Rhys Davids, presente nos *Buddhist Suttas*, nos *Sacred Books of the East*, v. XI, 1881. Essa obra é supostamente o mais antigo relato dos momentos finais e póstumos do Buda a conter, de forma condensada, a doutrina que teria sido professada pela última vez pelo Iluminado. Trata-se, portanto, de um importante testemunho do Budismo primitivo que se desenvolveu no sul da Índia e no Ceilão, que ficou conhecido como a escola Theravāda ou Hīnayāna, e, mais tarde, alcançou o sudeste asiático.

A segunda tradução compreende os capítulos finais do *Fo-sho-hing-tsan-king*, presentes no v. XIX dos *Sacred Books of the East*, uma tradução chinesa do *Buddhacarita* (*Vida do Buda*), de Ásvaghoṣa (o renomado poeta e contemporâneo do rei Kaniṣka), realizada pelo monge indiano Dharmarakṣa, por volta do ano 420 D.C., e traduzida para o inglês por Samuel Beal, em 1883. Essa obra poética foi escolhida por possuir especial relevância junto ao contexto iconográfico de Gandhāra, uma vez que seu autor teria vivido naquela região, na época em que compôs o poema. Trata-se, ao mesmo tempo, de um importante testemunho do desenvolvimento do Budismo no norte e noroeste da Índia, que deu origem à escola Mahāyāna posteriormente disseminada pelo Tibet, Nepal, China, Coréia e Japão.

Nesse sentido, é preciso observar que certas versões existentes do *Buddhacarita* de Ásvaghoṣa não preservaram a porção final dessa obra que inclui justamente a narrativa dos últimos momentos da Vida do Buda. A versão inglesa de E.B. Cowell, traduzida a partir do sânscrito e apresentada nos *Buddhist Mahāyāna Texts*, volume XLIX dos *Sacred Books of the East*, é um desses casos. Essa tradução possui somente dezessete dos vinte e oito capítulos presentes em algumas versões tibetanas e chinesas, e, portanto não inclui o *Parinirvāṇa*, a *Divisão das Relíquias* e o *Primeiro Concílio*. Por essa razão ela não pôde ser utilizada durante a análise das traduções integrais¹.

¹ NTP. A tradução de Cowell foi realizada a partir de um manuscrito sânscrito proveniente do Nepal. Os treze primeiros capítulos seriam os originais e os quatro últimos foram acrescentados por um autor moderno nepalês, que pretendeu suprir as porções faltantes. O tradutor observa que os manuscritos parecem ter sido transcritos de forma negligente e por essa razão possui muitas passagens alteradas.

Uma outra tradução intitulada *Aśvagoṣa Buddhacarita or Acts of the Buddha*, realizada por E.H. Johnston a partir do original sânscrito, em 1936, conservou apenas os quatorze primeiros capítulos originais, cuja narrativa segue apenas até a Iluminação do Buda². Um aspecto relevante à pesquisa reside no fato desta ser uma obra bilíngüe (sânscrito – inglês) e apresentar, ao menos na porção inicial, os termos sânscritos originais, o que permitiu, durante seu estudo, uma aproximação mais precisa dos conceitos e palavras utilizadas pelo autor. O trecho seguinte, capítulos XV ao XXVIII, foi traduzido a partir de um manuscrito tibetano e outro chinês. Embora o tradutor inglês afirme que a porção do poema que trata do tema da presente pesquisa, capítulos XXII a XXVIII, seja a reprodução integral do conteúdo presente no *Mahāparinirvāṇasūtra* original, pensamos ser difícil ter essa certeza. Contudo, essa obra se mostrou muito importante para compreensão dos trechos que não estavam suficientemente claros na tradução de S. Beal.

As versões tibetanas do *Buddhacarita*, cuja própria escrita derivou do *devanāgarī*, teriam sido traduzidas por volta dos séculos VII e VIII d.C. e são consideradas, de modo geral, mais precisas e fiéis aos originais sânscritos do que as traduções chinesas em que não foram preservados os tempos verbais nem as declinações próprias do sânscrito.

Uma importante tradução do *Vinayaṭīka* tibetano (*Dulva*)³, chamada *The Life of Buddha*, foi realizada por W.W. Rockhill, em 1907. Assim como a versão de Johnston, ela foi utilizada durante a realização das traduções integrais das obras mencionadas anteriormente. Essa obra inclui uma versão abreviada da narrativa tibetana do *Mahāparinirvāṇasūtra*, na qual estão presentes os principais episódios que ocorreram durante o último ano da vida do Buda. Além disso, a tradução abrange a história do Budismo após a morte do Iluminado e descreve os Concílios ocorridos e as Escolas budistas que, desde então, se desenvolveram. Ela também contém um interessante relato sobre os conflitos entre os monges e a população de Gandhāra, assim como a chegada do Budismo ao Tibet e Kothan.

² NTP. O tradutor inglês observou que os capítulos XV ao XX seguem a ordem geral do *Nidānakathā* e, provavelmente, foram baseados numa antiga versão dessa obra.

³ NTP. Uma parte considerável do *Dulva* tibetano foi traduzido originalmente por Csoma de Körös (1836), mas sua morte prematura impediu o término do trabalho. Rockhill (1907:vi) observa que o *Dulva* não contém apenas as regras e regulamentações da Ordem budista, como o *Vinaya* pāli, mas, possui as mesmas peculiaridades do *Vinaya* sânscrito, uma vez que inclui alguns *jātaka*, *avadāna*, *vyakarana*, *sūtra* e *udāna*.

Uma análise comparativa bastante importante de narrativas que contêm o *Parinirvāṇa* do Buda [o *Avādanaśataka*; o *Vinaya* dos Mūlasarvāstivādin em chinês; o *Dulva* tibetano; extratos de dois *Nirvāṇasūtra* presentes em *Samyuttāgama* chineses] foi realizada por Przyłuski (1918, 1919, 1920) e também foi utilizada durante as traduções.

Uma outra tradução, encontrada durante a pesquisa, é a versão italiana apresentada por Frola (1967, p. 357-455). No entanto, assim como a presente versão em português, ela baseou-se na versão da *Pāli Text Society*. Por essa razão, essa tradução foi utilizada apenas para comparação de termos, quando considerado pertinente.

Cabe notar, ainda, que as duas traduções, apresentadas a seguir, possuem, cada qual, qualidades específicas do gênero literário a que pertencem — a primeira, um *sūtra*, e a segunda, uma obra poética — um *kāvya* —, bem como do contexto na qual foram criadas. Embora estejam fundamentalmente de acordo em relação à seqüência narrativa do *Mahāparinirvāṇa*, as duas versões apresentam, em certos momentos do discurso, diferenças interessantes e que mereceriam uma análise mais aprofundada, mas que, por não estarem diretamente associadas ao tema desta pesquisa, não foram desenvolvidas no presente. Entre elas, dois trechos que se destacam por revelar mudanças consistentes no discurso são: a diferença de atenção dada ao tema do tratamento que os monges deveriam dispensar às mulheres, que na obra pāli é sucinto e direto, mas que na obra sânscrita aparece bem mais elaborado, o que indica uma maior preocupação com o assunto na época de Ásvaghoṣa, momento de intenso crescimento do Budismo; e o longo episódio em que o Buda, na obra pāli, repreende Ānanda por não ter lhe suplicado que permanecesse vivo, mas que, no poema, se transforma numa breve consolação do discípulo, que nos parece estar relacionado à mudança de paradigma que a figura do Buda sofreu e que está associado à sua *divinização*. As demais discrepâncias narrativas foram abordadas durante a Análise do *Corpus Documental* desta pesquisa, no capítulo IV.

Após a realização das presentes traduções foi desenvolvida o que denominamos *Narrativa Comparada* das fontes primárias. As duas fontes textuais foram analisadas separadamente e a seqüência narrativa foi organizada com o intuito de estabelecer os paralelos presentes em cada uma delas. Dessa forma, foi possível realizar uma confrontação entre as duas versões, capaz de evidenciar a doutrina, os últimos momentos da vida do Buda Śākyamuni e os ritos fúnebres a ele prestados. Em seguida, comparamos os episódios descritos nas fontes textuais e aqueles existentes no conjunto iconográfico do Ciclo do *Mahāparinirvāṇa* de Gandhāra — nas vertentes MHP e MHI do Banco de Dados e Imagens —, a fim de verificar os possíveis paralelos existentes entre a documentação textual e arqueológica. Os resultados dessa comparação foram inseridos numa tabela para possibilitar uma melhor visualização dos dados e ela pode ser consultada no capítulo IV desta pesquisa. A análise dos mesmos forneceu o embasamento necessário ao estabelecimento das vias de interpretação ulteriores.

MAHĀPARINIBBĀNASUTTA
SŪTRA DA TRANSCENDÊNCIA SUPREMA

INTRODUÇÃO

À

TRADUÇÃO EM PORTUGUÊS

A presente tradução baseia-se na versão realizada por T.W. Rhys Davids a partir do original pāli, da *Pāli Text Society*, traduzida para o inglês em 1881, e publicada no Volume XI dos *Sacred Books of the East (S.B.E.)*, editado por F. Max Müller. O *Mahāparinibbānasutta* (ou *suttanta*) encontra-se no *Mahāvagga* do *Dīghanikāya*, no *Suttapiṭaka* do *Tipiṭaka* pāli. Trata-se do mais antigo registro existente e preservado no sul da Índia, dos momentos finais e póstumos do Buda Śākyamuni que, junto das versões sânscritas do *Tripitaka*, preservadas nas traduções de alguns ramos budistas da China e do Tibet, e do poema do Bodhisattva Aśvaghōṣa - o *Buddhacarita*, a *Vida do Buda* -, escrito alguns séculos mais tarde, no noroeste da Índia, pertence ao conjunto de fontes literárias fundamentais à análise e compreensão do objeto desta pesquisa.

Como veremos, a presente obra contém uma síntese da Doutrina budista, que teria sido professada pela última vez pelo Iluminado aos seus discípulos, durante os momentos finais de sua vida. Ao mesmo tempo, a narrativa apresenta o ritos fúnebres dedicados ao Buda que, conforme descrito, recebeu as honras e cerimônias dignas de um *cakravartin* - um Monarca Universal. Trata-se, portanto, de uma cerimônia védico-brâmanica, cuja análise está diretamente associada à temática desta tese.

A presença desses excertos da Doutrina budista — que principia com os Sete Preceitos para o Bem-Comum e inclui as Quatro Nobres Verdades, o Espelho da Verdade, as Oito Formas de Controle, as Oito Etapas da Libertação, entre tantos outros —, no corpo da narrativa sobre as exéquias do Buda merece algumas considerações. Como observou Rhys Davids, em sua análise introdutória, a maior parte dos extratos, especialmente os de caráter filosófico-doutrinários, recorre em outras partes do cânone budista, em particular no *Anguttaranikāya* e no *Udāna*. Tal fato é relevante, pois indica se tratarem de trechos isolados

do discurso budista que foram inseridos ao longo da narrativa contínua de seus últimos momentos na terra.

A narrativa dos episódios biográficos também possui indícios de ter recebido acréscimos sucessivos em períodos mais tardios. Alguns desses trechos encontram paralelos em outras partes do Cânone pāli, principalmente no *Dīghanikāya* e *Samyuttanikāya*. Certos episódios receberam atenção maior e chegaram ao ponto de se tornarem tão extensos que se transformaram, cada qual, em um *Sutta* específico – como por exemplo o *Mahasudāssanasutta*, que narra uma vida anterior do Buda como um rei de Kuśināgara. O âmago da narrativa dos momentos finais do Iluminado e a lamentação dos monges também aparece em um *Sutta* isolado neste mesmo *Nikāya* [I.157].⁴

O título dessa fonte primária, conhecida como *Mahāparinibbānasutta* (ou *Suttanta*) foi traduzido pelo estudioso inglês como *The Book of the Great Decease* e, como pode ser constatado em sua introdução, também podia ter sido traduzido como *The Great Book of the Decease*, posto se tratar de um *sūtra* bastante extenso e cujo designativo *mahā* — *great*, grande -, pode ter indicado seu tamanho. De qualquer forma, o tradutor acreditava que tal vocábulo se referia, mais provavelmente, à palavra seguinte *decease*, morte, falecimento, partida.⁵

⁴ NTP. Sobre o tema ver a análise apresentada por Przyłuski (1918, especialmente p.512-513), que discute a questão da distância entre o episódio do florescimento das árvores *śāl* e do *Parinirvāṇa* nas diferentes narrativas existentes, bem como dos dois versos que, no *Mahāparinibbānasutta* foram suprimidos e substituídos por uma recomendação sobre a prática da boa conduta.

De acordo com Thomas (1949, p. 157) a narrativa do *Parinirvāṇa* possui um caráter distinto dos demais episódios que narram a infância e juventude do Buda pois, na época de sua morte, já teria havido, entre a comunidade monástica, uma clara intenção de preservar um registro da sua vida. Assim, os elementos mais antigos, embora já existissem em forma lendária, não possuíam uma base biográfica comparável. No entanto, o que encontramos no registro tradicional tanto sobre o início como o final de sua vida também é certamente mais tardio. Um indício cronológico interessante é observado na menção à cidade de Pāṭaliputra, cuja grandeza ficou registrada em forma de profecia neste *sutta*. Mas a alusão aos locais de peregrinação e à divisão dos cânones (*Tripitaka*) são referências tardias, provavelmente mais próximas da época de Aśoka.

⁵ NTP. *sutta*, ou *suttanta* (sânc. *sūtra*) significa “fio”, “linha”, no sentido de “fio condutor” dos ensinamentos, “lição”, “discurso”, “aforismo”, ou seja, é um texto sagrado ou doutrina religiosa que geralmente consiste de aforismos ou dizeres *costurados* em seqüência com o objetivo de facilitar a memorização e repetição oral. A palavra *mahā*, como no sânscrito, significa “grande”, “vultoso”; por sua vez, *pari* quer dizer “total”, “completa”, “perfeita”; finalmente, *nibbāna* (sânc. *nirvāṇa*), no Budismo significa “cessação”, “extinção”, “liberação” ou “transcendência”, isto é, o estado transcendental de liberação – quando se atinge o conhecimento supremo e finalmente a integração com o Absoluto (neste momento todos os *kamma*, ou *karma*, foram suprimidos e, portanto, se está livre do *saṃsāra*, o ciclo de reencarnações no mundo fenomênico). Ver Monier-Williams (1999).

No *Pāli-English Dictionary* – da *Pāli Text Society* (1908:427-8) (disponibilizado na internet na página da Instituição) – encontramos a tradução de *parinibbāna* como o “*nibbāna* completo” que, de acordo com as fontes primárias, possui dois significados possíveis: 1. a completa extinção da vida (*kandha*), cessação das mortes e renascimentos, libertação final do sofrimento decorrente da transmigração, morte – a extinção que não deixa nenhum substrato; 2. libertação do desejo e apego à vida, emancipação ainda em vida, liberdade e paz de espírito, estado de bem-estar – a extinção das paixões humanas, mas que ainda retém algum substrato. Embora a budeidade envolva todos os aspectos descritos no primeiro item, a palavra *nibbāna* foi traduzida

Assim, é preciso que façamos algumas observações a respeito do título dessa obra, antes de iniciarmos a tradução propriamente dita. Embora o texto aborde, como o tradutor inglês quis evidenciar, os momentos finais da vida do Buda Śākyamuni e suas exéquias, a concepção budista do *Nirvāṇa* possui uma conotação muito mais profunda e complexa que a palavra *morte* pode expressar, uma vez que não se trata de uma morte qualquer, nem mesmo de uma *grande morte* — a morte de um homem célebre ou poderoso. Tal conceito, que não encontra qualquer paralelo na tradição judaico-cristã, esta que é a herança religiosa do tradutor inglês, corresponde, isto sim, à obtenção da mais elevada transcendência, um estado de identificação e dissolução definitivas no Absoluto.

Se considerarmos a época em que a tradução foi realizada, no final do século XIX, podemos compreender a razão para que esse conceito — *parinirvāṇa* —, assim como tantos outros, tenha sido interpretado de forma tendenciosa, se não equivocada. Isso aparece de forma recorrente, nas traduções das obras da coleção dos *S.B.E.* citadas acima, que foram realizadas por missionários cristãos, em um contexto pautado pelo puritanismo e intolerância da Era Vitoriana. Muitas vezes, os tradutores procuraram, aplicar seu próprio repertório de preceitos e normas morais — como a fé, o pecado — no que acreditaram ser paralelos dos termos encontrados no corpo literário oriental, o que por vezes incorreu em interpretações curiosas e nem sempre apropriadas.

Ainda assim, apesar dos inevitáveis equívocos, não podemos deixar de considerar — nem mesmo refutar, como o fizeram algumas linhas mais extremadas na atualidade —, a intenção correta e o grande empenho que, embora permeados de problemas, temos certeza, foram empreendidos nas traduções apresentadas por tais estudiosos.

Aos pesquisadores atuais, convêm certamente apontar os enganos cometidos no passado sem, no entanto, desmerecer aqueles que possibilitaram ao ocidente um contato efetivo com a sabedoria do Oriente. Um olhar atento se faz necessário, mas sem esquecer que nós também estamos inseridos em contextos e ideologias que estreitam e norteiam nossa própria percepção e conhecimento do mundo.

De acordo com as narrativas sobre a Vida do Buda, o Iluminado alcançou o *Nirvāṇa* — Iluminação —, muitos anos antes de sua morte e, durante tal período - de quase cinquenta anos —, devotou-se à prédica de sua doutrina e à conversão de discípulos. O *parinirvāṇa* — a completa extinção, refere-se, portanto, ao momento em que, após centenas

para o inglês como *decease* (L. *decessus*, lit., partida, pp. de *decedere*, partir, *de + cedere* : ir embora), que significa “morte”, “falecimento” ou “partida” e, portanto, estaria mais próximo do segundo significado atribuído ao vocábulo.

de renascimentos — um pressuposto do Budismo primitivo —, o Buda poderá finalmente unir-se ao Absoluto para nunca mais retornar. Esse momento, considerado pelo Budismo muito importante e extremamente raro, não pretende indicar tão somente a morte do Mestre no mundo da Ilusão, trata-se, isto sim, do seu encontro definitivo com a essência da Vida — a origem e fonte da Criação —, propósito último almejado por todo budista.

Assim, consideramos fundamental a compreensão da importância atribuída a este *Sūtra* e, por essa razão, procuramos encontrar uma tradução mais abrangente para o título inglês, capaz de expressar com mais clareza o sentido dessa que é a mais importante Passagem. As opções não eram poucas, mas foi necessário escolher, entre *Sūtra*, Discurso, Livro, Ensino; entre Liberação, Transcendência, Passagem; entre Grande, Completo, Supremo, Perfeito. Optamos, enfim, por manter a palavra original sânscrita *sūtra*, por entender que nenhum outro vocábulo exprimiria o conceito com maior precisão e também porque ela pode ser encontrada nos dicionários da língua portuguesa. Assim o *Sūtra da Transcendência Suprema* foi a tradução que nos pareceu mais apropriada e capaz de melhor expressar o conceito discutido anteriormente. Nesse sentido, congraçamo-nos com o tradutor inglês, o título certamente permanece aberto a críticas ou objeções.

A *Introdução Geral dos Buddhist Suttas*, a *Introdução do Mahāparinibbānasutta* e o texto do *Mahāparinibbānasutta*, da versão inglesa, foram traduzidos integralmente. Na introdução, Rhys Davids apresenta e elabora diferentes questões que acreditamos ser essenciais à compreensão do *Sūtra* e, por essa razão, optamos pela sua versão completa.

O presente *Sūtra*, devemos esclarecer, possui um tom repetitivo, que talvez incomode o leitor que desconhece tal gênero literário⁶, no entanto, é preciso manter em mente que se trata de um texto que, originalmente, devia ser repetido, memorizado e transmitido oralmente pelos monges budistas da Índia antiga - daí advém seu caráter redundante -, que para alguns poderá parecer monótono. Um outro elemento que poderá causar certo estranhamento é o uso recorrente da conjunção ‘e’ ao longo da narrativa. Tratar-se de uma marca da oralidade indiana que aparece em diferentes gêneros literários e é utilizada para conjumar idéias que precisavam ser assimiladas em uma mesma frase.

Por se tratar de uma tradução *instrumental*, a formatação original e notação dos diacríticos da transliteração utilizadas pela coleção dos *Sacred Books of the East* (ex. â = ā) foram preservadas⁷. Lembramos que na presente versão houve palavras traduzidas que,

⁶ NTP. Rhys Davids comenta na *Introdução dos Buddhist Suttas* (p.xxiii), as seguir, os dois métodos adotados na Índia para auxiliar a memorização dos *sūtra*.

⁷ NTP. Para a tabela de transliteração, ver Rhys Davids (1881, p. 317-320).

embora consideradas inapropriadas, em certos casos foram mantidas a fim de evidenciar o contexto histórico em que a tradução inglesa foi realizada. Com tal intuito, preferimos inserir termos que consideramos mais adequados entre colchetes ([]) no corpo do texto ou nas notas de rodapé, quando foi preciso uma explicação mais detalhada. As notas, que julgamos necessárias à compreensão ou ao esclarecimento de algum elemento da narrativa, foram inseridas em notas de rodapé com a sigla NTP (Nota da Tradução em Português), a fim de diferenciá-las das notas em inglês, que permaneceram no próprio corpo do texto entre colchetes ([1],[2],etc.). Finalmente, cabe observar que os vocábulos e expressões que aparecem entre parênteses, no corpo do texto, são do próprio tradutor inglês.

**PARTE DO *BUDDHIST SUTTAS*
*SACRED BOOKS OF THE EAST***

p. xxix

Buddhist Suttas

Traduzidos do Páli por T. W. Rhys Davids

Mahâ-parinibbâna Suttanta

Dhamma-kakka-ppavattana Sutta

Tevigga Suttanta

Âkankheyya Sutta

Ketokhila Sutta

Mahâ-Sudassana Suttanta

Sabbâsava Sutta

Oxford, the Clarendon Press

[1881]

Vol. XI dos *The Sacred Books of the East*

traduzidos por vários acadêmicos orientais e editados por F. Max Müller

p. vii

Índice

INTRODUÇÃO GERAL DOS <i>SUTTA</i> BUDISTAS	ix
1. <i>THE BOOK OF THE GREAT DECEASE</i> (MAHÂ-PARINIBBÂNA SUTTANTA)	xxix
Introdução	xxxix
Tradução	1-136

p. ix

INTRODUÇÃO GERAL DOS *BUDDHIST SUTTAS*

Ao ser convidado a contribuir com um volume de traduções dos *Pâli Sutta*, para a série renomada da qual esta obra é parte, o estudioso deve encarar a dificuldade de escolher entre uma grande quantidade de literatura quase que desconhecida — uma dificuldade que surge de um desconforto, não pela pobreza, mas pela riqueza de conteúdo. Eu me empenhei a fazer uma escolha que me permitisse agrupar em um volume uma coleção de textos que fossem um exemplo tão completo quanto um volume pudesse reunir o que as escrituras budistas, de forma geral, contêm.

1. O *Book of the Great Decease* (*Mahâ-parinibbâna-Suttanta*), que é o representante budista do que, entre os cristãos, é chamado um Evangelho.

2. O *Foundation of the Kingdom of Righteousness* (*Dhamma-kakka-ppavattana-Sutta*), que contém as Quatro Nobres Verdades e o Caminho Nobre Óctuplo, que termina no estado de Arahat.

p. x

3. O *Discussion on Knowledge of the Three Vedas* (*Tevigga-Suttanta*), que é um diálogo controverso sobre a forma correta de atingir o estado de união com Brahmâ⁸.

4. O *Sutta* intitulado '*If he should desire(...)*' (*Âkaṅkheyya-Sutta*), que apresenta no curso de um argumento muito belo algumas facetas curiosas do misticismo budista primitivo e de crenças curiosamente injustificadas⁹.

⁸ NTP. Acreditamos ser este um equívoco, o tradutor usou Brahmâ (o deus Brahma) no lugar de Brahman.

⁹ NTP. Um claro juízo de valores transparece na descrição do tradutor inglês, que utiliza adjetivos como “curioso” e “injustificado” para apresentar o *Sutta*.

5. O *Treatise on Barrenness and Bondage (Ketokhila-Sutta)*, que trata da Ordem Budista de Mendicantes, do ponto de vista moral, distintamente do disciplinar.

6. O *Legend of the Great King of Glory (Mahâ-sudassana-Suttanta)*, que é um exemplo da maneira como lendas previamente existentes eram tratadas pelos budistas primitivos.

7. O *Sutta* intitulado '*All the Âsavas*' (*Sabbâsava-Sutta*), que explica o significado de um termo técnico recorrente e estabelece os princípios essenciais do Agnosticismo Budista [*sic*].

A Disciplina dos Mendicantes Budistas, as Regras de sua Ordem - provavelmente a mais influente, por ser a mais antiga no mundo -, será inteiramente descrita, em seus mínimos detalhes, na tradução dos *Vinaya Pitaka*, que apropriadamente formarão uma parte subsequente desta série de traduções dos *Sacred Books of the East*. Não houve, portanto, qualquer necessidade de incluir nenhum *Sutta* sobre o tema no presente volume, mas em relação aos demais assuntos discutidos nos *Buddhist Sacred Books (Livros Sagrados Budistas)* - sobre lendas budistas, evangelho, teologia controversa e ética -, eu confio que as obras aqui selecionadas irão dar uma idéia correta e apropriada, embora necessariamente parcial.

p. xi

A data desses textos pode ser estabelecida, sem muita incerteza, em cerca do final do IV e início do III séculos a.C., pelo menos esta é a única hipótese que parece, atualmente, considerar os fatos de que temos conhecimento. Não deve, no entanto, ser considerada nada além de uma boa e possível hipótese a ser aceita até que todos os textos dos *Buddhist Pâli Suttas*, tenham sido apropriadamente editados. Pois que isso depende unicamente do fato de que um dos textos aqui traduzidos contém várias afirmações e um silêncio significativo, que fornece embasamento para uma argumentação cronológica. Tal argumento se baseia unicamente em probabilidade, não há certeza; e não valeria a pena apresentá-lo antes, não fosse pelo fato de que o curso da pesquisa impõe muitas questões de interesse bastante considerável.

O silêncio significativo, a que me refiro, ocorre nas narrativas da morte de Gotama, no final do *Mahâ-parinibbâna-Sutta*[1], e eu não poderia fazer melhor do que citar as observações do Dr. Oldenberg sobre o assunto, na p. xxvi de sua hábil Introdução, em sua edição do texto do Mahâ-vagga.

‘As Tradições relativas aos Concílios seguem o fio narrativo das histórias em que as narrações sobre a vida do Buda, presentes nos *Sutta Pitaka*, terminam. Após a morte do Mestre — assim é relatado no *Kulla-vagga* -, Subhadda, o último discípulo convertido pelo Buda pouco antes de sua morte[2], manifestou pontos de vista que ameaçaram dissolver a comunidade.

“Não sofram, nem lamentem”, é dito que ele falou aos devotos. “É bom que nós estejamos livres da presença do Grande Mestre. Nós costumávamos ficar aborrecidos quando ele nos dizia ‘Isso lhe é permitido, isso não lhe é permitido’. No futuro nós poderemos fazer aquilo que nos agrada, e não aquilo que não nos agrada.”

Em oposição a Subhadda — as tradições prosseguem —, surgiu um dos discípulos mais distintos e antigos do Buda, o grande Kassapa, que propôs que quinhentos dos mais eminentes membros da comunidade deviam se reunir em Râgagaha, a residência real do soberano de

Magadha, para compilar os preceitos do Mestre de uma maneira autêntica. Já foi mencionado acima, como, durante os sete meses da assembléia reunida,

[1] Traduzido abaixo, p. 112-135.

[2] Isso é um erro. O Subhadda mencionado é uma pessoa totalmente diferente do último convertido. Ver minha nota abaixo, p. 127.

p. xii

Kassapa, enquanto dirigente, estabeleceu os *Vinaya*, com a assistência de Upâli, e do *Dhamma*, com a assistência de Ânanda.

Essa é a forma da história que chegou até nós. O que nós temos diante de nós não é história, mas pura invenção; e, ainda mais, uma invenção de data não muito recente. Afora as razões internas que podem ser apresentadas para comprovar isso, nós somos capazes de prová-lo por meio da comparação de outro texto, que é mais antigo que essa história, e cujo autor ainda não poderia conhecê-la. Eu me refiro ao *Sutta* extremamente importante, que fornece uma narrativa da morte do Buda, e o texto Páli, que foi publicado recentemente pelo Professor Childers. Esse *Sutta* narra[1] a história - em passagens extensas, com as mesmas palavras presentes no *Kulla-vagga* - sobre a conduta desrespeitosa de Subhadda, a quem Kassapa se opõe ao apontar brevemente a verdadeira consolação que devia ajudar os discípulos em sua separação do Mestre. Então, segue a narrativa sobre a cremação do cadáver do Buda, a distribuição das relíquias entre os vários príncipes e cidades, e as festividades realizadas em honra a estas relíquias. Tudo que a lenda do Primeiro Concílio alega ser o motivo, como um pano de fundo, para a história sobre a proposta de Kassapa para realizar o Concílio se encontra aqui reunida, exceto pelo fato de que não há alusão à proposta em si, ou ao Concílio. Nós ouvimos sobre os dizeres de Subhadda que, de acordo com a tradição mais tardia, levaria Kassapa a fazer sua proposta, mas não ouvimos nada sobre a proposta em si. Nós ouvimos sobre a grande assembléia que se reúne para a distribuição das relíquias do Buda, na qual, de acordo com a tradição mais tardia, a proposta de Kassapa foi aceita, mas nós não sabemos nada sobre tais fatos. Podemos acrescentar que nós sabemos pelo mesmo *Sutta* [2] sobre os preceitos que o Buda proferiu aos seus seguidores pouco antes de sua morte, a respeito das dúvidas e diferenças de opinião que poderiam surgir, entre os membros da comunidade, em relação ao *Dhamma* e ao *Vinaya*, e em relação a

[1] p. 67, 68 na edição de Childers.

[2] p. 39, 60, 61, *ib.*

p. xiii

forma de tratar tais casos depois que ele não estivesse mais entre eles. Entre todos os textos, nós deveríamos certamente esperar encontrar aqui alguma alusão aos mais autênticos depoimentos sobre o *Dhamma* e *Vinaya* após a morte do Buda, que, de acordo com a crença geral budista, estabeleceu um padrão firme, por meio do qual as diferenças podiam e foram julgadas por muitos séculos. Não há o menor indício de nenhuma alusão ao Concílio. Esse silêncio é tão valioso quanto o testemunho mais direto. Ele mostra que o autor do *Mahâ-parinibbâna-Sutta* não sabia nada sobre o Primeiro Concílio.

A única objeção que me parece possível fazer contra tal argumento é que a conclusão é dada de forma muito imperativa, e que se trata mais de uma exortação da questão tratada, nas

primeiras palavras referentes ao *Mahâ-parinibbâna-Sutta*, que é mais antigo que a história no *Kulla-vagga*, e que seu autor poderia não ter conhecimento desta obra. Mas ninguém ousaria questionar a precisão das apresentações dos fatos com as quais o Dr. Oldenberg baseou sua conclusão, e a conclusão a que ele chega é, pelo menos, a forma mais fácil e rápida para explicar as discrepâncias bastante reais que ele apontou. Nós estaremos bem seguros se apenas dissermos que temos fatos que fornecem probabilidades fortes de que o autor do *Mahâ-parinibbâna-Sutta* não conhecia a narrativa do Primeiro Concílio encontrada no *Kulla-vagga*.

Nós não temos certeza da época em que essa parte do *Kulla-vagga*, na qual aparece tal narrativa, foi composta. Eu acredito ser bem possível se tratar de algo tão tardio quanto o Concílio de Patna (250 a.C.), embora o Dr. Oldenberg o situe um pouco antes [1]. Mas mesmo se considerássemos a conclusão do *Kulla-vagga* como tão tardia quanto o ano que eu mencionei, ainda seria muito improvável que o *Mahâ-parinibbâna-Sutta*, se supusermos que ele seja uma obra mais antiga, possa ter sido composto muito depois do século IV a.C - uma data provisória, atualmente útil a propósitos práticos.

[1] *Mahâ-vagga*, p. xxxviii.

p. xiv

Tal conclusão, entretanto, é quase, mas não totalmente certa. É possível que o autor do *Mahâ-parinibbâna-Sutta* (*Book of the Great Decease*) tivesse omitido qualquer menção ao Primeiro Concílio em Râgagaha, não porque ele não tivesse conhecimento deste, mas porque ele considerava desnecessário mencionar um evento que não tinha relação com o tema da sua obra. Ele estava descrevendo a morte do Buda, e não a história do Cânone ou da Ordem.

Eu devo, no entanto, confessar que somente mencionei isso como uma possibilidade, pelo desejo de entender mais do que superestimar minha suposição. Pois, em primeiro lugar, deve ser lembrado que o escritor não omite meramente um acontecimento subsequente e não conectado ao *Mahâ-parinibbâna* (*Great Decease*). Ele faz mais: narra o incidente de Subhadda que é incompatível e conflitante com a lenda ou narrativa do Concílio de Râgagaha, da forma como é relatada no *Kulla-vagga*. Se tal narrativa, da forma como a temos no presente, tivesse sido adotada pelos os monges, em sua época, ele dificilmente teria feito isso.

E, em segundo lugar, o autor, acima de tudo, não termina seu livro, como ele poderia ter feito, com o *Mahâparinibbâna* (*Great Decease*) em si. Pode ser observado na tradução abaixo que houve um ponto em sua narrativa - as exclamações de sofrimento pela morte do Buda -, que teriam formado, se ele tivesse a intenção de omitir todos os detalhes desnecessários, uma conclusão bastante adequada à sua narrativa. O *Book of the Great King of Glory*, o *Mahâ-sudassana-Sutta*, termina com a mesma exclamação que nosso autor usa, nesse momento na boca de Sakka. O *Mahâ-parinibbâna* estava então terminado, e o *Mahâ-parinibbâna-Sutta* poderia ter sido terminado assim. Mas ele continua e descreve detalhadamente a cremação, a distribuição das relíquias, e os banquetes celebrados em sua honra. Não é necessário, para o meu argumento, mostrar que fazê-lo foi de forma alguma impróprio. Parece suficiente podermos observar que quando o autor o fez, - continuou até a chegada de Kassapa, que depois seria (no *Kulla-vagga*) aquele que realizou o Concílio; ao ter mencionado o próprio episódio que, de acordo com a

[1] Ver abaixo, Cap.VI, §21.

p. xv

outra narrativa, deu motivo à realização do Concílio; ao se referir a eventos que ocorreram após o Concílio, - dificilmente é um argumento sustentável dizer que ele, tendo conhecimento sobre isso, não se referiu, nem mesmo incidental e brevemente, a um evento tão importante, simplesmente porque este não cabia, necessariamente, dentro do tema de sua obra. E quando nós ficamos sabendo que em outras obras sobre a morte do Buda, mencionadas abaixo[1], a narrativa do Concílio de Râgagaha foi, na verdade, incluída na história, é difícil conter nossa aceitação da grande probabilidade da hipótese de que ele também teria sido incluído no *Book of the Great Decease* em Pâli se a crença na tradição do Concílio tivesse sido comumente aceita na época em que esse livro foi organizado em sua forma atual. Ao mesmo tempo, nós devemos nos manter preparados para reconhecer que qualquer outra explicação pode se tornar possível. Se o argumento se aplicasse a escritores do século XIX, seria conclusivo. Mas nós sabemos muito pouco sobre a forma como os *Pâli Pitaka* foram compostos para atualmente supor que ele esteja correto.

O *Mahâ-parinibbâna-Sutta* foi provavelmente, então, composto antes da narrativa do Primeiro Concílio de Râgagaha, na parte final do *Kulla-vagga*. Ele também foi provavelmente composto depois que Pâtaliputta, a Patna moderna, se tornou a capital do reino de Magadha; após a adoração das relíquias havia se tornado usual na Igreja [Ordem] budista; após o surgimento de uma crença geral sobre a teoria *Kakkavatti*¹⁰, a respeito do ideal de um rei sagrado, um soberano supremo na Índia.

O primeiro destes três últimos argumentos depende da profecia colocada na boca de Gotama sobre a grandiosidade futura de Pâtaliputta — uma profecia encontrada no *Mahâ-vagga*, bem como no *Mahâ-parinibbâna-Sutta*. É verdade que a suposição pode realmente ter sido feita, e que ela não requeria grande ousadia para arriscar uma conjectura expressada tão vagamente. As palavras são simplesmente:

‘E entre os lugares famosos de freqüentação e residência de

[1] Ver p. xxxviii.

p. xvi

homens de negócio, a cidade de Pâtaliputta se tornará a principal, um centro de intercâmbio de todos os tipos de produto. Mas três perigos recairão sobre Pâtaliputta, um de fogo, um de água e um de desavenças[1]’.

¹⁰ NTP. Rhys Davids traduziu *Kakkavatti* (pâli. *cakkavattî*; sânsc. *cakravartin*; pâli. *cakkavatti*) como *King of kings* (Rei dos reis). O termo Rei dos reis possui uma conotação demasiado cristã (o próprio tradutor inglês o considerou inadequado, ver p.74, n.2) e, portanto, foi substituído na presente tradução. *Cakravartin* é a palavra sânscrita que se refere a um Monarca Universal, um Soberano Supremo, imbatível, virtuoso, que governa ética e benevolentemente o mundo inteiro. Derivado das palavras sânscritas *cakra* - roda, e *vartin* - aquele que gira, o termo aparece nos textos épico-bramânicos e clássicos. A literatura budista e jainista descrevem seus fundadores iluminados – os Budas e Tirtaṅkara -, como *cakravartin*. O Buda Śākyamuni é chamado *cakravāla* ou *cakravartin* – aquele que gira a roda (do Dharma). Para uma descrição das qualidades de um *cakravartin* no próprio corpo do texto, ver [V.42]. Sobre o assunto, ver também Verardi (1983), e Grossato (1983). Sobre os Concílios Budistas, ver a análise de Bureau (1955), que considera o Primeiro Concílio em Rājagrha lendário, e os posteriores, em Vaiśālī e Pāṭaliputra, históricos.

Mas parece, ao menos, improvável que a suposição houvesse sido registrada antes que o evento tivesse sido comprovado: e seria um tanto arriscado afirmar que a tradição sobre a conjectura não tivesse sido feita de forma alguma até depois do evento ter ocorrido.

Qual foi o evento mencionado também pode ser questionado, uma vez que as palavras citadas, em termos, não declaram que a cidade se tornaria na verdade a capital. Mas nós sabemos, não somente pelos budistas, mas pelos historiadores gregos, que ela se tornou, e esta é a origem mais provável da profecia.

Assim sendo, o *Mâlâlanġġaravatthu*, uma obra Páli da época moderna, mas que segue muito de perto os livros mais antigos, foi traduzida do birmanês pelo Bispo Bigandet, e diz,

'Aquele monarca [Susunâga], tendo conhecimento da origem de sua mãe, restabeleceu a cidade de Vesáli e nela estabeleceu a residência real. Naquela época, Râgagaha perdeu seu posto de cidade real, o qual ela nunca mais recuperou. Ele faleceu em 81' (isto é, da era budista calculada a partir do *Mahâparinibbâna*)[2].

Baseando-se em uma fonte semelhante, o Bispo Bigandet, depois, diz por si mesmo:

'O rei Kâlâsoka deixou Râgagaha, removeu o centro de seu império para Palibothra (o nome grego para Pâtaliputta), próxima ao lugar em que a cidade moderna de Patna se encontra[2]'.

[1] Ver abaixo, Cap. I, § 28. Eu traduzi *Putabhedanam*, 'um centro para o intercâmbio de todos os tipos de produtos', de acordo com o comentário, que foi claramente baseado numa derivação de *puta*, 'uma sacola ou pacote'. Mas vejo que Trenckner, em seu *Páli Miscellany*, traduz *nânâputabhedanam* como 'cercada por um número de cidades dependentes'.

No final o texto narra 'do fogo ou da água ou das desavenças', sobre o que Buddhaghosa diz ou defende; e o comentário está suficientemente correto, claro que não filológica, mas exegeticamente. No entanto, nos dois casos a última sentença possui muito pouca importância para o argumento presente.

[2] A terceira edição das *Legend of the Burmese Budha*, de Bigandet, vol. ii. p. 115, 183. Eu alterei a ortografia somente dos nomes próprios.

p. xvii

Portanto, pareceria que, de acordo com a tradição seguida pelo autor, Susunâga primeiro removeu a capital para Vesáli e seu sucessor Kâlâsoka, que faleceu, na opinião do escritor em questão, em 118 depois do *Mahâparinibbâna*, finalmente a estabeleceu em Pâtaliputta.

Se, dessa maneira, nós fossemos utilizar essa data para a profecia nós chegaríamos à conclusão que o *Mahâparinibbâna Sutta* (*Book of the Great Decease*) foi escrito na forma atual pelo menos 100 anos após a morte do Buda, ou provavelmente um pouco mais tarde. Mas a fonte em que se baseou o Bispo Bigandet é muito tardia e nenhuma menção desses acontecimentos é feita nem no *Dîpavamsa* ou no *Mahâvamsa*. E acredito, na verdade, que toda a narrativa sobre esses dois reis, atualmente aceitas no Ceilão e na Birmânia, está aberta a sérias dúvidas[1] (em relação a isso deveria ser observado que a narrativa mais antiga do Concílio de Vesáli, no *Kulla-vagga*, Book XII, não menciona Kâlâsoka).

Nós devemos considerar em seguida a referência às relíquias, na parte final do Capítulo VI, como uma possível base para a argumentação cronológica. Essas passagens são, quase certamente, mais antigas que o período em que uma sacralidade especial foi atribuída aos *dâgaba*, por conterem relíquias específicas do Abençoado (como um dente, ou tigela, ou osso do pescoço); pois se essas relíquias especiais fossem aceitas como objeto de adoração na época em que o *Mahâparinibbâna Sutta (Book of the Great Decease)* foi compilado, eles naturalmente teriam-nas mencionado ao longo do Capítulo VI.

É quase certo que na época em que as passagens foram reunidas, da forma como se apresentam atualmente, nenhum *dâgaba* budista existia, exceto nos oito lugares ali mencionados; as palavras são bastante coerentes com a crença geral de que esses oito haviam deixado de ter sua sacralidade difundida e reconhecida. Então, no Capítulo V, § 13, em que quatro lugares são mencionados, ‘cujos devotos deveriam visitar com sentimentos de reverência e enlevo’, não há qualquer menção aos *dâgaba*; no Capítulo V, § 16, está

[1] Ver meu *Ancient Coins and Measures of Ceylon*, p. 50.

p. xviii

claramente suposto que um único *dâgaba*, ou monumento funerário, deveria ser erigido em honra do Tathâgata, assim como um monumento comemorativo deveria ser erigido para um Monarca Universal (Rei dos reis).

Ao lembrarmos que nos séculos I e II, e talvez no século III a.C., os *dâgaba* já haviam sido erigidos em honra ao Buda em áreas distantes do continente indiano, e que haviam rapidamente se tornado locais de peregrinação famosos, a conclusão mais razoável a chegar por meio dessas passagens é de que o *Mahâparinibbâna Sutta (Book of the Great Decease)* é mais antigo que todos eles; ou, ao menos, que foi escrito antes que qualquer um deles tivesse se tornado famoso.

Por outro lado, existe uma crença exagerada a respeito da forma com que o Buda era considerado por seus contemporâneos, implícita na seção final e demais passagens do livro. Parece bastante provável que Gotama foi digno do profundo respeito das pessoas simples entre as quais ele viveu e se relacionou enquanto mestre religioso e reformista. É possível que os habitantes da cidade em que ele morreu tivessem lhe dado um funeral público. Mas que os clãs vizinhos tivessem disputado entre si a posse sobre os restos mortais é bastante incoerente com a posição que ele supostamente desempenhou entre eles. Deve ter decorrido algum tempo para essa crença florescer e ser aceita sem questionamento.

De forma semelhante, um intervalo considerável deve ter existido antes que a bela parábola na última porção do Capítulo I pudesse ter dado origem à crença no milagre (o milagre solitário atribuído ao Buda, até onde sei, nos *Sutta Pitaka*) registrado na passagem anterior.

p. xix

Da mesma forma, a comparação feita entre o Buda e um *Kakkavatti Râga*, ou Monarca Universal, no Capítulo V, § 37, e Capítulo VI, § 33, dificilmente pode ter surgido antes do aparecimento de um senhor supremo no vale do Ganges que tivesse familiarizado as pessoas com a idéia de um Monarca Universal. Assim, foi pouco antes ou pouco depois do conhecido Concílio de Vesâli, cuja menção foi feita acima, que esta importante revolução ocorreu e que elevou um aventureiro de casta baixa a ser o primeiro *Kakkavatti Râga*[1]. Para as pessoas

daquele tempo *Kandragupta* parecia ser o senhor do mundo, pois para eles a Índia era o mundo – assim como os escritores europeus até agora falam complacientemente do ‘mundo’, embora ignorem três quartos da raça humana.

'Seria de surpreender', como eu inquiri em outro livro, 'que essa unidade de poder em um único homem tivesse uma impressão profunda sobre eles? Seria de surpreender que, como os romanos, que veneravam Augusto, ou como os gregos, que acrescentaram brilho ao mito solar em glória a Alexandre, os indianos teriam criado um ideal de seu *Kakkavatti* e transferido para esse novo ideal muitos dos traços dos heróis védicos obscuramente sagrados e pouco compreendidos? Seria de surpreender que os budistas tivessem considerado instrutivo reconhecer em seu herói “o *Kakkavatti* da Retidão”, e que a história do Buda tivesse se tingido com as colorações desses mitos dos *Kakkavatti*?’

De fato, nós sabemos que nas obras mais tardias a atração por esse ideal poético quase levou ao completo descaso da narrativa mais simples que, em comparação, parecia tão pobre e estéril. M. Senart demonstrou que uma grande parte do poema tardio chamado *Lalita Vistara* é inspirado nisso. Quando, em passagens isoladas no *Mahâparinibbâna Sutta (Book of the Great Decease)*, nós encontramos as sementes mais antigas dessa linha de pensamento recorrente, nós podemos, eu acredito seguramente, concluir que ele assumiu a forma atual depois do célebre reinado de *Kandragupta*, que o tornou soberano supremo do vale do Ganges.

Todos os argumentos acima indicam uma direção: a saber, que a redação final do *Mahâparinibbâna Sutta (Book of the Great Decease)* deve ser atribuída à parte final do século IV a.C., ou à parte inicial do século seguinte. E, da mesma maneira, todos os demais *Sutta* traduzidos neste volume, em relação à sua forma, à sua visão da vida e às

[1] Eu procurei, em meu *Ancient Coins and Measures of Ceylon*, p. 51, mostrar que os Concílios de Vesâli foram provavelmente realizados exatamente na época em que Nanda foi derrotado por *Kandragupta*. O *Târanâtha*, o historiador tibetano, embora atribua os Concílios, como todas as autoridades mais tardias, ao período de um Asoka (provavelmente *Kandragupta*), diz (p. 41 da tradução alemã de Wassilief) que os monges reunidos foram alimentados por Nanda.

p. xx

doutrinas religiosas que eles apresentam, que, embora possa ser possível demonstrar a partir daqui que alguns deles são um pouco mais antigos ou mais recentes que os outros, eu creio que todos irão concordar que devem ser atribuídos ao mesmo período de tempo. Não há a menor razão para acreditar que qualquer um deles seja mais antigo que o *Mahâparinibbâna Sutta (Book of the Great Decease)* e o argumento só ficou restrito a este porque somente ele trata do tipo de assunto que pode dar fundamento às conclusões cronológicas. No momento em que todos os Pâli *Pitaka* tiverem sido inteiramente estudados, nós talvez possamos estabelecer uma conclusão mais definitiva.

Nós absolutamente desconhecemos os autores verdadeiros de todos os textos que eu traduzi. Parece bastante evidente que eles não são obras do próprio Gotama, e é difícil de acreditar que mesmo seus discípulos diretos teriam podido falar dele da forma exagerada em que aqui é ocasionalmente descrito. Por outro lado, a história de movimentos religiosos específicos nos ensina o quão rapidamente tais noções podem florescer em relação à onisciência e pureza do

fundador do movimento. Seria melhor ter prudência em nosso julgamento quanto à impossibilidade, apenas nessa narrativa, desses *Sutta* terem sido compostos até mesmo pelos mais antigos discípulos.

A questão de quem compôs os *Sutta* seria de menor importância se nós tivéssemos a certeza de que eles forneceram uma narrativa exata dos ensinamentos do grande pensador e reformista, cujas palavras eles tiveram a intenção de preservar. Mas, como todas as outras narrações de caráter semelhante, os *Sutta* sem dúvida se basearam em tradições mais antigas que aquelas da época de seus autores ou redatores finais e, infelizmente, não podem ser considerados inteiramente autênticos. Será sempre difícil, mesmo após todos os *Sutta* terem sido publicados, tentar discriminar entre a doutrina original de Gotama e os acréscimos mais tardios ou suas modificações.

Mas nós já podemos fazer algumas observações sobre essa diferença, sem ter receio de sermos desmentidos. Há pouca dúvida de que as doutrinas das *Quatro Nobres Verdades* e do *Caminho Nobre Óctuplo*, a '*Fundação do Reino da Retidão*', não eram apenas ensinamentos do próprio Gotama, mas a parte principal e fundamental destes. Eu estou ciente que nenhum método pode ser mais enganoso, ou mais indiscriminado, que primeiro formar um teoria relativa ao caráter pessoal do autor de um novo movimento religioso - como algumas críticas da História dos Evangelhos fez - e, então, adotar as passagens dos livros sagrados que se encaixam nessa característica e rejeitar aquelas que a opõe. Nós não podemos começar postulando que Gotama era um homem de sinceridade moral elevada e de grande perspicácia intelectual e, então, negligenciar todas as passagens em que opiniões ou dizeres errôneos, ou mesmo pueris, são colocadas em sua boca. Mas não é necessário que nós sejamos obrigados a rejeitar toda a evidência das *Escrituras Budistas*, a respeito do que Gotama verdadeiramente ensinou, nem aceitá-las integralmente.

Será reconhecido que os *Sutta* preservaram ao menos a crença dos budistas primitivos - os budistas da Índia - relativa ao que foi a doutrina original, ensinada pelo próprio Buda. Nós temos nos *Vinaya Pitaka* um registro valioso e indiscutível das características e capacidades mentais desses seguidores mais antigos da fé budista. Os estudiosos do sânscrito estão empenhados em esclarecer a história das crenças entre as quais Gotama cresceu, e que, embora freqüentemente modificadas e reiteradamente refutadas, ainda formam a base, por meio da qual ele pareceu ensinar. Nós temos, portanto, evidências confiáveis do sistema em que os ensinamentos de Gotama se desenvolveram. Assim sendo, será impossível recuar, desanimar, da tentativa de resolver um dos problemas mais interessantes que a história dos Arianos nos apresenta. Os acadêmicos nunca concordarão unanimemente em todos os pontos, mas eles irão concordar em atribuir algumas partes do *Dharma* budista primitivo, ou doutrina, somente aos discípulos mais antigos, e após permitir todo tipo de questionamento, eles concordarão em atribuir outras partes ao grande Mestre em si. Eu me atrevo a pensar

p. xxii

que não apenas as *Quatro Nobres Verdades*, mas todas as *Sete Jóias da Lei*, podem já ser atribuídas à última categoria[1]

A forma como esses *Sutta* foram preservados merece cuidadosa atenção. Todo leitor ficará espantado com as repetições constantes. Tais repetições não são essenciais, são meramente elaboradas para facilitar a memorizar os *Sutta*. A escrita era desconhecida na época do Buda, e provavelmente mesmo bem depois de seu tempo. Na verdade, é provável que, assim como os indianos aprenderam com os gregos, não a cunhagem de moedas, mas o costume de emitir uma cunhagem autorizada legalmente[2], também foi dos gregos que eles adquiriram, se não ao menos seu alfabeto mais antigo, pelo menos o conhecimento da utilidade da escrita. Mas mesmo durante algum tempo após a escrita tornar-se, de maneira geral, conhecida, era considerado um sacrilégio fazer uso desta para preservar os livros sagrados. Esse sentimento naturalmente foi eliminado bem antes entre os seguidores da fé religiosa popular do Budismo, do que entre seus oponentes conservadores. Entre esses últimos, ainda hoje não se extinguiu, o primeiro registro existente das *Escrituras Budistas* que foram reduzidas à forma escrita é a passagem bastante conhecida no *Dîpavamsa*, que menciona o seu registro em livros no Ceilão durante o início do século I a.C., uma vez que todas as cópias dos *Pitaka* budistas atualmente advêm daquelas que estiveram em uso no Ceilão, nós praticamente estamos interessados apenas nos que são mencionados no *Dîpavamsa*[3].

A data do *Dîpavamsa* pode ser atribuída a cerca do século IV d.C., mas seu autor reproduz a tradição continuada dos monastérios em

[1] Elas podem ser encontradas enumeradas e descritas brevemente, em uma nota à frente (p. 62, 63). Eu estou feliz em saber que meu amigo Dr. Morris está preparando um estudo integral delas, realizado a partir de várias partes dos *Sutta Pitaka*, em seu próximo trabalho, que adequadamente se chamará *The Seven Jewels of the Law*.

[2] Ver meu *Ancient Coins and Measures of Ceylon* (Parte VI da *Numismata Orientalia*), p. 13.

[3]. *Dîpavamsa* XX, VV. 20, 21, citado no *Mahâvamsa*, p. 207.

p. xxiii

que ele residiu, e ele está mais provavelmente certo, do que não, a respeito da afirmação que eu citei. O que ocorria é que as escrituras budistas eram, até então, conservadas apenas oralmente. Ninguém que esteja familiarizado com os poderes maravilhosos da memória dos sacerdotes indianos, que podem devotar todas suas vidas à tarefa de memorizar e repetir seus livros sagrados, duvidaria que tal possibilidade fosse real.

Dois métodos foram adotados na Índia para auxiliar o poder de memorização. Um, adotado principalmente pelos gramáticos, era transformar as regras a serem lembradas em frases muito pequenas e enigmáticas (chamados *sûtra* ou ‘fio’ – aforismos), que pouco esforçavam a memória, embora exigissem comentários elaborados a fim de torná-los inteligíveis. O outro, o método adotado pelos escritos budistas (tanto *Sutta* quanto *Vinaya*), era primeiramente o uso de frases padronizadas, que, uma vez iniciadas, faziam a memória seguir o andamento, e, em segundo lugar, o hábito de repetir sentenças inteiras, ou mesmo parágrafos, o que nos nossos livros modernos seria compreendido ou deduzido, ao invés de expressado.

As frases padrão, que devem ser diferenciadas das repetições, pertencem certamente a um período muito antigo do Budismo e, muitas delas, ocorrem nos textos sânscritos bem como nos Pâli[1]. Um resultado dessas numerosas repetições de frases e parágrafos é que a preservação do texto, uma vez estabelecida, se tornava muito fácil; e que erros nos MSS. podem ser facilmente corrigidos quando ocorrem nessas passagens repetidas. Editar o texto de tais porções de um *Sutta* Pâli é, portanto, uma tarefa comparativamente fácil; e pode-se dizer

que, de todos os *Sutta* aqui traduzidos, eles adquiriram, assim, uma proteção valiosa contra o risco de serem alterados pelas várias versões que freqüentemente tornam incertos os trechos de passagens importantes das obras escritas baseadas no sistema muito diferenciado e mais simples

[1] Muitos exemplos destas passagens ocorrem, no presente volume, no *Ākaṅkheyya Sutta* e *Mahā-sudassana Sutta*, nos quais elas são indicadas nas notas.

p. xxiv

que aquele a que estamos acostumados. Por outro lado, no entanto, as palavras repetidas podem, em alguns casos, ter dado espaço a sérias interpolações.

Ainda permanece sob suspeita, nas numerosas passagens em que frases padronizadas e repetições ocorrem, se a melhor forma de tradução seria seguir palavra por palavra as expressões presentes no original (mas apenas inseridas ali para uma função não mais necessária), ou fazer uso das contradições, do fato delas serem tão regularmente citadas, quer em notas, ou por meio de um recurso tipográfico. No qual, por exemplo, um longo parágrafo é dedicado ao que um ancião da Ordem Budista de Mendicantes deveria fazer ou ser, sob certas circunstâncias específicas. Todo o parágrafo é então repetido palavra por palavra, em relação a um membro qualquer, em relação a uma monja, um devoto leigo (*upāsaka*), ou uma mulher devotada (*upasikā*)[1]. Seria possível alcançar todo o sentido pretendido, apenas ao dizer que um ancião da Ordem, um membro qualquer, uma monja e leigos dos dois gêneros, deveriam fazer ou ser, tais e tais coisas.

Mas todo caso de repetição não é assim tão simples. Essa redução destrói, no mínimo, a forma e a ênfase dos originais, e pareceu-me mais condizente preservar as regras estabelecidas no prospecto da série de traduções dos *Sacred Books of the East*, das quais esse volume é parte, e em todos os casos manter-me estritamente ligado ao texto. Com a exceção dos capítulos iniciais do *Mahāparinibbāna Sutta (Book of the Great Decease)*, em que poucas dessas contradições são encontradas mencionadas nas notas, eu reproduzi, por essa razão, quase todas as repetições. O resultado, eu acredito, não será desagradável para o leitor que mantiver sempre em mente o propósito e origem dessas frases padronizadas e repetições, e que não permitir que a forma exaustiva com que são apresentadas retirem de sua visão a seqüência lógica das idéias muitas vezes impressionantes que tais *Sutta* contêm. Eu me atreveria a ir além e afirmar que não é necessário ou

[1] Ver abaixo, *Book of the Great Decease*, Cap. III, §§ 7, 8.

p. xxv

mesmo correto ler do começo ao fim todas as passagens que não foram feitas com a intenção de serem lidas. Ao chegar a uma frase que nós já conhecemos, nós devemos sabiamente, fazer uso de um salto sensato (isto é, não tomar conhecimento) e, observando o curso do argumento, passar adiante, com a mente tranqüila, ao próximo parágrafo.

Eu envio as seguintes traduções com grande reserva. Não é muito dizer que a descoberta do Budismo primitivo colocou todo o conhecimento anterior do assunto sob uma luz inteiramente nova e virou o flanco, por assim dizer, da maior parte da literatura existente no

Budismo. Eu uso o termo ‘descoberta’ propositadamente, pois embora os textos Páli tenham existido por muitos anos nas nossas bibliotecas públicas, somente agora eles estão começando a ser compreendidos. O Budismo dos Páli Pitaka não é apenas bastante diferente do Budismo como até agora foi comumente concebido, mas lhe é antagônico. Eu não posso esperar que as traduções de muitos termos técnicos, submetidos pela primeira vez ao exame de estudantes do Budismo primitivo, irão resistir ao teste do tempo. Pois o sistema budista antigo é tão elaborado, as idéias envolvidas são tão substancialmente diferentes da cristandade européia, as expressões utilizadas com sentimentos religiosos sinceros e profundos tão fecundos e fundamentados em uma base tão completamente diversa da nossa, que a tradução de cada termo se torna um problema de grande dificuldade e sutileza. Nos casos em que Gogerly ou Burnouf haviam lidado com alguma das palavras, o processo foi mais simples. Mas haviam muitas palavras das quais eles não se ocuparam e, enquanto Gogerly não tinha afinidade com essas crenças antigas, Burnouf se ateve principalmente às fases mais tardias do Budismo. Existem vários parágrafos como no Capítulo 1, § 12 do *Mahâparinibbâna Sutta (Book of the Great Decease)* que me custaram mais tempo e trabalho que o leitor das poucas palavras que eles contêm possivelmente acreditaria. E seria impossível acrescentar uma nota para cada palavra a fim de justificar a tradução que fora finalmente adotada para exprimir a idéia budista sem, ao mesmo tempo, envolver alguma implicação falaciosa.

p. xxvi

A fim de chamar a atenção para o fato, quando uma palavra no original Páli era um desses termos técnicos do sistema de auto-aperfeiçoamento budista, e quando, conseqüentemente, a expressão em inglês deveria ser mantida naquele sentido técnico, eu escrevi os termos em letra maiúscula. Eu recomendaria atenção especial do leitor às palavras assim assinaladas[1].

Afora, também, a necessidade de grande cuidado na tradução das palavras simples, eu me senti compelido a fazer alguma tentativa, embora inadequada, de reproduzir o estilo e tom do autor ou autores budistas. Uma mera tradução palavra por palavra, embora muito mais fácil de ser feita, e talvez mais útil àqueles empenhados no estudo da linguagem, não somente ficaria em falta com o original, mas até mesmo daria uma impressão errada àqueles interessados nessas obras do ponto de vista da história comparada de crenças religiosas. Existe uma eloqüência muito real, embora peculiar, em uma quantidade considerável de passagens da prosa e, mais especificamente, nas partes finais de cada capítulo; não a mera eloqüência retórica de um ‘pintor de palavras’ erudito, mas a expressividade inconsciente, que floresce da profunda emoção religiosa. Assim, da mesma forma que nos versos distribuídos ao longo do *Mahâparinibbâna Sutta (Book of the Great Decease)* existem, ocasionalmente, versos triviais, também há uma ou duas passagens (como I, 34; IV, 56; VI, 15-18, e 63) nas quais o ritmo dos versos Páli são extraordinariamente belos e os pensamentos expressados não são desprovidos de imaginação. A tradução dessas passagens foi obtida com dificuldade e eu estou demasiado consciente do quão pequeno foi o sucesso atingido. No entanto, eu devo pedir ao leitor que mantenha de maneira constante em mente que as palavras, que nos parecem maçantes e vazias, são plenas de significado para os budistas. ‘O Abençoado veio ao mangueiral’ é uma afirmação muito simples de um suposto fato, mas para um budista sincero a menção do ‘Mestre’ lhe faz lembrar

[1] Eu lamento informar que a editora, freqüentemente, omitiu essas letras maiúsculas; mas elas ainda aparecem em alguns trechos, e os parágrafos que os explicam conseqüentemente se mantiveram.

p. xxvii

os mais elevados ideais daquilo que é sábio e elevado e favorável. O mangueiral está envolto em toda a poesia e é associado às lembranças acolhedoras que para um cristão sincero e devotado está presente em nomes como Betânia ou Monte das Oliveiras. Ainda preocupado pela consciência de não ter alcançado meu ideal, eu penso existirem, por tais razões, justificativas para pedir uma reflexão bem intencionada em relação a esse volume da tradução inglesa das porções em prosa dos *Pâli Pitaka*.

T. W. RHYS DAVIDS.

BRICK COURT, TEMPLE,
Agosto, 1880.

p. xxix

MAHÂ-PARINIBBÂNA-SUTTANTA.

Sūtra da Transcendência Suprema

p. xxx

p. xxxi

INTRODUÇÃO

AO

MAHÂ-PARINIBBÂNA-SUTTANTA.

SŪTRA DA TRANSCENDÊNCIA SUPREMA

Ao traduzir este *Sutta* eu utilizei o texto publicado pelo meu amigo, o finado Sr. Childers, primeiro no *Journal of the Royal Asiatic Society* e, depois, separadamente. No primeiro, o texto foi publicado em duas partes, os primeiros dois fascículos, com muitos comentários variados nas notas de rodapé, no volume de 1874, e o restante, com bem menos comentários, no volume de 1876. O texto reimpresso omitiu muitos dos comentários dos dois primeiros fascículos e, portanto, difere ligeiramente na paginação. As cartas D, S, Y, e Z, mencionadas nas notas, se referem aos MSS. Enviado ao Sr. Childers do Ceilão por mim mesmo, Subhûti Unnânse, Yâtramulle Unnânse, e Mudliar de Zoysa, respectivamente. O MS. mencionado como P (nos dois primeiros fascículos apenas citado na edição em separado) é, sem dúvida o MS. *Dîgha Nikâya* da coleção Phayre da *India Office Library*. Os outros quatro eu acredito que agora estejam no British Museum.

O Hon. George Turnour do *Ceylon Civil Service* publicou uma análise dessa obra no *Journal of the Bengal Asiatic Society* de 1839, mas, infelizmente, omitiu, ou apenas resumiu, a maior

parte das passagens difíceis. Seu trabalho, embora seja um contribuição valiosa para o seu tempo, há mais de meio século atrás, não foi de muita ajuda para os propósitos atuais. De muito mais valor foram os comentários de Buddhagosa contidos no *Sumangala Vilâsinî*[1]

[1] Eu utilizei a cópia feita para Turnour, que agora se encontra no *Índia Office Collection*.

p. xxxii

Feito, é claro, para budistas, e não para acadêmicos estrangeiros. As notas instrutivas e longos acréscimos exegéticos do texto (bem ao estilo de Matthew Henry) freqüentemente deixam de explicar os pontos mais interessantes, e mais duvidosos, para os leitores europeus.

O *Mâlâlankâra-vatthu*, uma obra Pâli tardia de um autor birmanês do século XVIII[1], é baseado, nesta parte relativa aos últimos dias do Buda, quase que exclusivamente no *Mahaparinibbana-Sutta (Book of the Great Decease)* e nos comentários de Buddhagosa. A tradução do Bispo Bigandet para o inglês de uma tradução birmanesa desta obra, bem conhecida sob o título de *The Life or Legend of Gaudama the Budha of the Burmese*, fornece, portanto, evidências das interpretações tradicionais do texto. No curso, tanto da redistribuição do autor original, quanto da dupla tradução, tantas mudanças foram feitas, que estas evidências são freqüentemente ambíguas e nem sempre confiáveis, mas, com o cuidado devido, podem ser utilizadas como um comentário secundário.

O significado exato que foi originalmente pretendido pelo título do livro está aberto a objeção. '*Great-Decease-Book*' pode significar também '*the Great Book of the Decease*', ou '*the Book of the Great Decease*'. Esse livro é, na verdade, mais extenso que qualquer outro da coleção, e o epíteto 'Great' (Grande/Longo) freqüentemente é utilizado em oposição aos títulos com um 'Short' (Breve) *Sutta* do (por outro lado) mesmo nome[2]. Mas o epíteto geralmente também pretendia, sem dúvida, qualificar a palavra que vem imediatamente depois no título[3]; e como a frase 'Great Decease', da forma como é utilizada para a morte do Buda, não foi encontrada em outra obra, eu acredito que tem este significado aqui[4].

[1] Ver *The Life or Legend*, etc., terceira edição, vol. ii. p. 149. A data atribuída ali (1134 da era birmanesa = 1773 A.D.) evidentemente é a data da obra original, e não da tradução. Nada é dito no próprio livro ou nas notas do Bispo Bigandet sobre o nome do autor, ou sobre o nome do tradutor birmanês.

[2] Existem muitos destes pares no *Magghimâ Nikâya*; o *Mahâ-Satippaitthâna-Sutta* do *Dîgha* é o mesmo que o *Satipathâna-Sutta* do *Magghima*.

[3] Por exemplo, no *Mahâ-padhâna-Sutta* e *Mahâ-sudassana-Sutta*.

[4] Childers parece ter sido da mesma opinião, vide Dict. I.268.

p. xxxiii

A divisão do Livro em capítulos, ou mais apropriadamente Porções para Recitação, é encontrada no *MSS.*; a divisão destes capítulos em passagens numeradas foi feita por mim mesmo. Pode ser observado que uma grande parte desses trechos já foram localizados, principalmente pelo Dr. Morris e eu mesmo, nos vários outros extratos dos *Pâli Pitaka*; parágrafos inteiros ou episódios, claramente independentes das repetições e frases padronizadas acima mencionadas, recorrem em dois ou mais trechos. Algumas questões

surgem portanto, se (1) o *Book of the Great Decease* seria aquele que tomou emprestado, ou (2) seria a fonte original, ou se (3) tais passagens foram apropriadas de uma fonte anterior, tanto por ele quanto pelos demais livros nos quais são recorrentes. Será prontamente esclarecido que no estágio atual de nosso conhecimento, ou melhor, de nossa ignorância dos *Páli Pitaka*, essa questão não pode ser respondida ainda com nenhuma segurança. No entanto, algumas observações podem ser feitas nesse momento.

De forma geral, a terceira das possíveis explicações não é em si apenas mais provável, mas é confirmada por exemplos paralelos na literatura desenvolvida sob condições semelhantes, tanto no Vale do Ganges quanto na bacia do Mediterrâneo.

Parece bem possível que enquanto alguns livros - como o *Mahâ-vagga*, o *Kulla-vagga*, e o *Dîgha Nikâya* - geralmente devem sua semelhança a fontes mais antigas, atualmente perdidas ou assimiladas, outros - como o *Samyutta* e o *Anguttara* - são, na maioria das vezes, casos de simples empréstimos de fontes ainda existentes.

Na época em que nosso *Book of the Great Decease* foi elaborado no formato presente e, mais ainda, quando um *Book of the Great Decease* foi esboçado, poderia muito bem ter havido alguma tradição segura sobre os eventos que ocorreram e sobre os temas de seus muitos discursos sobre a última jornada do Buda. Ele havia, então, sido um Mestre do povo por quarenta e cinco anos, seu sistema doutrinal, que é verdadeiramente, no todo, muito simples, já tinha sido elaborado muito tempo atrás, e utilizado em inúmeros discursos nas circunstâncias mais variadas possíveis. O que, portanto, ele disse seria, naturalmente, como foi representado, uma recapitulação dos mais

p. xxxiv

importantes e característicos princípios de sua religião. Mas, esses são, é claro, precisamente aqueles temas que são tratados com mais detalhamento e frequência em outras partes dos *Páli Pitaka*. Nenhum registro de suas verdadeiras palavras poderia ter sido preservado. É evidente que as palavras atribuídas ao Mestre, embora formuladas na primeira pessoa, em narrativa direta, pretendem apenas ser resumos, bastante sintetizados, daquilo que havia sido dito naquelas ocasiões. Assim, se tratados correspondentes dos seus ensinamentos anteriores tivessem sido legados à Ordem e estivessem em uso constante durante a época em que o *Book of the Great Decease* foi compilado, seria um método seguro e fácil inserir estes resumos preexistentes na narrativa histórica, como se tivessem sido ditos nos locais em que tradicionalmente se acreditava que o Mestre havia discursado sobre as doutrinas correspondentes. No livro histórico os resumos simplificados teriam atendido plenamente a todos os propósitos, mas na medida em que cada argumentação específica se tornou um tema de um livro em separado, ou divisão de um livro, o mesmo resumo seria incluído, mas ampliado e elucidado. E essa, na verdade, é a razão para que muitas das passagens recorrentes, como as encontradas no *Book of the Great Decease*, se encontrem em trechos que pertencem a outras obras.

Por outro lado, algumas das passagens recorrentes não são constituídas destes apanhados, mas são episódios reais da história. Como exemplo disso, nós podemos tomar o longo extrato no final do primeiro e início do segundo capítulos (I, 20-II, 3, e novamente II, 16-II, 24), que também se encontra no *Mahâ-vagga*. As palavras são (quase[1]) idênticas nas duas obras, mas no *Book of the Great Decease* a narrativa se dá no lugar correto, no centro de uma narrativa associada, enquanto no *Mahâ-vagga*, um tratado sobre as Regras e Regulamentações da

Ordem, o trecho parece estar estranhamente fora de lugar. Dessa forma, a passagem também bastante extensa, com que o *Book of the Great*

[1] A respeito da diferença ver a nota em II, 16. Ela afeta apenas algumas frases localizadas na narrativa que ocupam (na tradução) treze páginas.

p. xxxv

Decease principia (com os ‘Seven Conditions of Welfare’, ou Sete Preceitos para o Bem-Comum), parece ter na verdade sido emprestada da nossa obra pelo *Anguttara Nikâya*.

A discussão sobre esses apanhados e paralelos não pode ser adequadamente tratada por meio de um exame dos exemplos encontrados em nenhum livro específico. Ela deve ser considerada como um todo e bastante distinta das questões associadas às ‘frases padronizadas’ mencionadas anteriormente, em uma discussão sobre todos os exemplos encontrados nos *Pâli Pitaka*. Para esse propósito, uma listagem em forma de tabela é essencial e, apenas como um começo, tal listagem foi anexada (incluindo as passagens, assinaladas com um asterisco, que têm toda aparência de pertencer à mesma categoria).

<i>BOOK OF THE GREAT DECEASE.</i>		OUTRAS OBRAS	
Cap. I	(34 passagens)	§§ 1-10	<i>Anguttara (Sutta-nipâta).</i>
		§11	" (Kha-nipâta).
		§§ 16,17	<i>Dîgha (Sampasâdaniya) e Samyutta (Satipatthâna-vagga).</i>
		§§20-34	<i>Mahâ-vagga VI, 28.</i>
		§§ 1, 2, 3	<i>Mahâ-vagga VI, 29.</i>
Cap. II	(35 passagens)	§§ 13,14, 15	<i>Dîgha (Satipatthâna).</i> <i>Magghima</i> " <i>Samyutta</i> " <i>Vibhanga</i> "
		§§ 16-24	<i>Mahâ-vagga VI, 30.</i>
		§§ 27-35	<i>Samyutta (Satipatthâna-vagga).</i>
		Cap. III	(66 passagens)
		§ 11-20	<i>Anguttara (Attha-nipâta).</i>
		§§ 21-23*	? <i>Oito Assembléias.</i>
		§§ 24-32	<i>Anguttara (Attha-nipâta).</i>

		§§ 33	<i>Anguttara (Attha-nipâta).</i>
Cap. IV	(58 passagens)	§§ 2, 3	<i>Anguttara (Katuka-nipâta).</i>
		§§ 7-11*	" "
Cap. V	(69 passagens)	§ 10	<i>Anguttara (Duka-nipâta).</i>
		§§ 16-22	" (<i>Katuka-nipâta</i>).
		§§ 27-31	" "
		§36	<i>Samyutta (Satippatthâna-vagga).</i>
		§§ 41-44	<i>Dîgha (Mahâ-sudassana-Sutta).</i>
		§ 60	<i>Kulla-vagga V, 8, 1.</i>
		§ 63	<i>Mahâ-vagga I, 38, 1.</i>
		§ 68	<i>Kulla-vagga XI, I, 15.</i>
Cap. VI	(62 passagens)	§ 16	<i>Dîgha (Mahâ-sudassana-Sutta).</i>
		§§ 36-41	<i>Kulla-vagga XI, I, 1.</i>

Nenhuma obra em sânscrito que narrasse os últimos dias de Gotama foi até agora descoberta[1], no entanto, existem muitas obras chinesas que parecem estar associadas à nossa. De uma em especial, o *Fo Pan-ni-pan King* (aparentemente *Buddha-Parinibbâna-Sutta*, embora tal expressão seja desconhecida em Páli), o Sr. Beal diz[2]:

‘Esse parece ser o mesmo que o Sûtra conhecido no Sul... Ele foi traduzido para o chinês por um Samana¹¹ chamado Fa-tsu, da dinastia Tsin do Oeste, cerca de 200 A.D’.

Eu não compreendo essa data. A dinastia Tsin do Oeste foi datada pelo próprio Sr. Beal, na página do Catálogo, em 265-313 A.D. E quanto ao livro mencionado ser realmente a mesma obra que o *Book of the Great Decease* me parece bastante duvidoso. Na p. 160 de seu *Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*, o Sr. Beal diz que uma outra obra chinesa ‘conhecida como o *Mahâ Parinirvâna Sûtra*, é claramente a mesma que o *Mahâ Parinibbâna Sutta* do Ceilão’, mas é evidente, pelos extratos apresentados por ele, que se trata de uma obra totalmente diversa e muito mais tardia.

Esse livro pareceria, mais adiante, ser um comentário traduzido, *Ta Pan-ni-pan King Lo*, mencionado

[1] Omitido por Po-fa-tsu. Ver abaixo, p. xxxviii.

¹¹ NTP. (sânsc. *śramaṇa*) asceta, nesse caso, um monge budista. Ver NTP.20.

[2] *Catalogue of Buddhist Chinese Books na India Office Library*, p. 95.

p. xxxvii

na p. 100 do mesmo Catálogo e ali atribuída a Chang-na, da dinastia Tsin (589-619 A.D.).

Nas páginas 12 e 13 do mesmo Catálogo se encontram não menos que sete outras obras, e uma oitava, na p. 77, na verdade não identificada como o *Book of the Great Decease*, mas que possui um título que o Sr. Beal representa em sânscrito como *Mahâparinirvâna Sûtra*.

	OBRA traduzida	A. D.
1.	Por Dharmaraksha, da dinastia Liang do Norte	502-555
2.	Por Dharmaraksha, " " "	
3.	Por Fa Hian e Buddhabhadra, da dinastia Tsin do Leste	317-419
4.	Por Gñânabhadra e outros, da dinastia Tang do Leste	620-904
5.	Por Dharmagupta e outros, da dinastia Tsin de Oeste	265-313
6.	Por Fa Hian, da dinastia Tsin do Leste	317-419
7.	Desconhecido.	
8.	Por Dharmabodhi, da antiga dinastia Wei autor indiano, Vasubandhu.	cerca 200

Quer os números 1 e 2, e, novamente 3 e 6, sejam as mesmas, não está especificado; e no *Indian Antiquary* de 1875, o Sr. Beal apresenta uma narrativa de uma outra obra sem data, existente na *India Office Collection*, que possui um título diferente de todos os acima descritos, mas que ele também traduziu como *Mahâparinibbâna Sutta*. Esse pretendia ser o mais antigo dos *Vaipulya Sûtras*, embora o livro citado na *Catena* tenha sido mencionado como 'um dos mais tardios dos Sûtras expandidos'.

'Em linhas gerais', diz o Sr. Beal[1], 'seria isso. Buda, certa ocasião, seguiu para Kinsinagara (*sic*), e, ao entrar em um bosque de árvores *Sâla*, ali repousou. Ele recebeu uma oferenda de alimento de Chanda, um artesão de uma cidade vizinha. Aos compartilhar do alimento ele foi assolado por uma enfermidade. Ele discursou por toda a noite aos seus discípulos e debateu com determinados mestres. No início da madrugada ele se virou sobre seu lado direito, com a cabeça para o norte, e morreu. As árvores *Sâla* se inclinaram para formar um baldaquino sobre sua cabeça. A narrativa, então, prossegue a relatar

[1] *Indian Antiquary*, vol. iv p. 90.

p. xxxviii

as circunstâncias de sua cremação e as disputas subseqüentes, entre os Malla e os outros, pelas suas cinzas’.

Existe aqui uma semelhança curiosa com algumas das passagens traduzidas abaixo, embora cada item específico do resumo esteja em contraposição à parte correspondente da obra em Páli. Talvez haja uma outra obra chinesa sobre a morte do Buda, cuja existência me foi informada, por meio da gentil ajuda do Professor Max Müller, pelo Sr. Kasawara. Ela foi traduzida por Po-fa-tsu entre 290 e 306 A. D. Parece ser a mesma obra que a mencionada acima, mas contém uma boa quantidade de material não encontrado no *Mahâ-parinibbâna-Sutta* (notadamente uma narrativa do Concílio de Râgagaha, menção sobre o qual está visivelmente ausente da obra em Páli), ela omite muitas passagens existentes no trabalho em Páli. O Sr. Kasawara gentilmente me enviou os seguintes detalhes em relação a tais omissões, pois elas possuem um interesse específico quando comparadas à tabela apresentada a seguir[1]:

Capítulos da obra em pâli	Passagens omitidas na obra chinesa.
1º Capítulo	15-18.
3º Capítulo	21-42.
4º Capítulo	53-56.
5º Capítulo	4-6; 16-23; 27-31; 48-51.
6º Capítulo	27; 48-50.

Não há evidências para demonstrar que qualquer dos trabalhos acima sejam traduções do nosso Sutta, ou, em nenhum sentido, a mesma obra. Não pode existir segurança, na verdade, sobre a mera semelhança de título, para provar que uma obra chinesa e uma indiana sejam realmente as mesmas, e eu lamento que tentativas tenham sido feitas para estabelecer a data das obras indianas pelo fato de que as traduções chinesas, com títulos similares, serem consideradas como realizadas em um período específico. No entanto, as obras acima citadas sobre o *Great Decease* irão, quando publicadas, nos esclarecer sobre as tradições, embora sem dúvida mais tardias, das diferentes escolas do pensamento budista, mas uma comparação detalhada provavelmente elucidaria a maneira pela qual

[1] Na p. xxxvi.

p. xxxix

as lendas religiosas deste tipo diferem e se ampliam; e a existência destas traduções chinesas abrem espaço para que nós acreditemos que possamos, algum dia, descobrir uma obra sânscrita mais antiga sobre o mesmo tema.

As cerimônias de cremação descritas no sexto capítulo possuem bastante interesse. Seria natural que Gotama tivesse sido enterrado sem nenhuma das maneiras ritualísticas, cuja utilidade ele rejeitara, e sem qualquer simpatia pelos deuses cujo poder sobre os homens ele ignorava. Mas o tom da narrativa torna, ao menos possível, que não houvesse nada realmente incomum no método da sua cremação, e que os ritos elaborados, prescritos nas escrituras bramânicas para uso durante um funeral[2], não eram, na prática, observados no caso da morte de outras pessoas que não fossem um Brâhman [brâmane] abastado, ou alguém de classe leiga que fosse um fervoroso devoto dos Brâhman.

Da mesma maneira, podemos encontrar naqueles países em que as mais antigas formas de Budismo ainda se conservam, a existência de algumas poucas formas a serem utilizadas no caso da cremação de um Bhikkhu ou Upâsaka ilustre. Mas nos casos usuais os corpos são enterrados sem qualquer cerimônia.

No Ceilão, Robert Knox — cuja obra incomum e curiosa, um dos livros mais confiáveis de viagens existente, que merece mais atenção que a recebida, e que foi um prisioneiro ali por vários anos antes que os nativos fossem influenciados pelo contato com europeus — diz[3],

‘Pode parecer inaceitável conceber a forma como eles cremam seus mortos. Em relação às pessoas de classe inferior, elas são enterradas em locais apropriados na floresta (não há um local fixo para o enterramento), carregadas para lá por dois ou três conhecidos e enterradas sem qualquer rito. Eles as deitam de costas, com a cabeça voltada para o oeste e seus pés para o leste, como nós fazemos. Depois disso, essas pessoas se banham: pois eles estão impuros por ter tocado o morto.

[1] Eu não fui capaz de recuperar nenhuma referência dessas obras chinesas no *Chinese Buddhism* do Sr. Edkins.

[2] Ver Max Müller em *Z. D. M. G.*, vol. ix.

[3] *Knox's 'Historical Relation of Ceylon*, Parte III, Capítulo XI.

p. xl

‘No entanto, pessoas de classe mais alta são cremadas e, em seguida, é realizada uma cerimônia. Quando estão mortos, eles os colocam do lado de fora e cobrem as partes privadas com tecido. Então eles lavam o corpo, derramando meia dúzia de vasos com água sobre o ele. Depois eles o cobrem com um tecido de linho e, assim, o carregam para a cremação. É, então, que eles cremam rapidamente o corpo. Em outros casos, eles cortam uma árvore que sirva a esse propósito, e deixam-na oca, retiram as vísceras e colocam o corpo embalsamado ali dentro, preenchendo o restante do vazio com pimenta. Então, deixam-no jazer dentro da casa até que o rei ordene que ele seja carregado para cremação, pois eles não ousam fazê-lo sem a ordem do rei, se a pessoa falecida for da corte. Algumas vezes o rei demora muito tempo para dar permissão; esta pode mesmo nem ocorrer. Nesses casos, em que o corpo não pode deixar a casa ou incomodá-los, eles cavam um buraco no solo da casa e colocam a árvore oca com tudo ali dentro e o cobrem. Se depois disso o rei ordenar que o corpo seja queimado, eles o retiram novamente, em obediência ao rei - caso contrário, ele permanece ali.

‘Sua ordem para cremação é a seguinte: se o corpo não for colocado em uma vala ou árvore oca, ele é disposto em uma de suas armações de cama, o que é uma grande honra entre eles.

Essa armação com o corpo sobre ela, ou dentro da árvore oca, é amarrada com travas e carregada apoiada sobre os ombros dos homens até o local da cremação, que é algum local mais elevado no campo, ou em estradas, ou qualquer outro lugar que lhes agrade. Ali eles o depositam sobre uma pilha de madeira com aproximadamente dois ou três pés de altura [60-90cm.]. Então eles empilham mais madeira sobre o cadáver, que jaz sobre o estrado ou dentro do tronco de árvore. Sobre tudo isso eles erguem um tipo de baldaquino (se esta for uma pessoa de alta estirpe), coberto no topo, com um tecido pintado pendurado, e grandes quantidades de sementes de cacau, e galhos verdes; em seguida o fogo é aceso. Após tudo ser transformado em cinzas, eles as varrem na forma de um pão de açúcar, e cercam o lugar, para evitar que animais selvagens apareçam, eles espalham ervas ali. Isso foi feito para o tio do rei, o chefe *tirinax*[1] (que era, o líder religioso

[1] A forma de Knox soletrar Terunnânsê, isto é, Thera.

p. xli

da nação), cremado em um lugar elevado, cujas chamas podiam ser avistadas a grande distância[1]’.

Eu mesmo vi um Unnânsê ser cremado de uma forma bastante parecida perto da *Weyangoda Court-house*, e existe uma longa narrativa no jornal local, o *Lak-riwi-kirana (Ceylon Sunbeam)*, de 12 de março de 1870, sobre a cremação de um *Weda-râla*, ou médico nativo. O Bispo Bigandet relata em uma nota de seu *Life or Legend of Gautama* as cerimônias análogas ainda em uso na Birmânia, das quais ele foi uma testemunha[2]. Mas a cremação, ao que parece, é tão raramente realizada na Birmânia quanto no Ceilão.

O modo pouco cerimonioso de enterrar os mortos, relatado por Knox, não é adotado nos distritos maiores na costa marítima. Em Galle eu perguntei sobre os costumes funerários prevalentes ali, com o seguinte resultado[3]:

Algumas horas depois de um homem ter morrido, os parentes lavam o cadáver, o barbeiam, e após tê-lo vestido com uma faixa de tecido branco limpo, colocam-no sobre um estrado de cama com tecido branco, e sob um baldaquino (*wiyana*), também de tecido branco. Eles, então, dispõem duas lamparinas, uma para queimar próxima à cabeça e a outra nos pés do cadáver, e utilizam incensos.

Um caixão é preparado, coberto com tecido preto, o corpo é depositado no caixão e, é então aspergido com água de lavanda ou rosa. As mulheres, durante esse rito, se inclinam para frente e para trás, com suas mãos atrás da cabeça, pronunciam lamentos altos sobre o falecido.

Então, os parentes homens carregam o caixão, que é enterrado em um de seus próprios cacueiros nas proximidades, e sobre o qual é erguido um baldaquino, mais ou menos elaborado, ou arco de tecidos e sempre-vivas (*gedi-ge*), decorado com folhas frescas e flores do cacueiro. Ao longo do caminho da casa até a cova algumas vezes também são penduradas folhas e flores, o trajeto freqüentemente é recoberto por tecidos brancos limpos.

Os tocadores de *tom-tom* seguem primeiro, o som monótono e lento

[1] Nas edições mais antigas do livro de Knox há um entalhe curioso de um corpo sendo cremado dessa forma.

[2] Terceira edição, vol. ii. p. 78, 79.

[3] Ver o *Ceylon Friend* de 1870, p. 109 e outros.

p. xlii

de seus instrumentos musicais é um tanto apropriado. Então, seguem alguns mendicantes budistas, cujo número depende da riqueza ou influência do falecido, que caminham sob um baldaquino portátil de tecido branco. O caixão é carregado pelos parentes homens mais próximos, seguido por outros parentes e conhecidos homens — nenhuma mulher, nem mesmo a mãe de um filho único, toma parte dessa última e triste procissão.

O caixão é carregado três vezes ao redor da cova. Então, ele é depositado sobre duas travas que atravessam a abertura da sepultura e a ponta de um rolo de tecido branco é colocada sobre o caixão, a outra ponta é segurada por todos os *Unnânsê* (*Bhikkhu*), enquanto as pessoas repetem três vezes em Pâli a conhecida fórmula dos Refúgios (o credo niceno simples dos budistas):

Eu me refugio no Buda,
Eu me refugio no Dhamma [Doutrina],
Eu me refugio na Ordem[1].

Então os monges respondem, repetindo três vezes, em Pâli, o conhecido verso discutido adiante[2]:

'Quão transitório é tudo aquilo que existe!
Sua natureza é nascer e morrer;
Ao vir, eles vão; e, assim, é melhor,
Quando cada um cessou e tudo repousa!'

Então os Unnânsês soltam o rolo de tecido branco, e, enquanto se derrama água de um cálice em um copo colocado sobre um prato até que o copo esteja cheio até a borda[3], eles novamente entoam três vezes em Pâli os seguintes versos: -

[1] *Buddham saranam gakkhâmi*
Dhammam saranam gakkhâmi
Samgham saranam gakkhâmi.

[2] *Anikkâ vata samkhârâ uppâdavaya-dhammino*
Uppaggitvâ nirugghanti tesam vûpasamo sukho.
Ver *Book of the Great Decease*, VI, 16, e *Legend of the Great King of Glory*, II, 42.

[3] Esta cerimônia é chamada *Pæm wadanawâ*.

'Qual os rios, que repletos, devem fluir,
Alcançar e preencher o oceano distante;

Assim certamente o que se dá aqui
Há de alcançar e abençoar os espíritos mais além!

Se na terra, vós oferecerdes com satisfação
Os mortos que partiram com alegria viverão!

Como as águas, que vertidas do topo das montanhas
Devem descer rapidamente e alcançar a planície;

Assim, certamente, o que se dá aqui
Há de alcançar e abençoar os espíritos mais além[1]!

Os parentes, então, colocam o caixão na cova e cada um atira um punhado de terra. Os Unnânsê partem, em seguida, levando o rolo ou os rolos de tecido, dos quais uma das pontas havia sido colocada sobre o caixão. A sepultura é então preenchida. Duas lamparinas, uma na cabeceira e uma nos pés, são deixadas acesas. E, assim, os conhecidos e parentes retornam a casa.

O término do funeral é seguido de um banquete, pois embora nada possa ser cozido em uma casa ou cabana em que haja um cadáver, muito alimento é trazido pelos parentes do morto das habitações vizinhas.

Há, no entanto, uma cerimônia curiosa que ainda deve ser realizada. Três ou sete dias — um dos dois, de acordo com as regras da astrologia, o dia mais auspicioso — após a morte da pessoa, um Unnânsê é devidamente convidado à casa em que houve o falecimento. Ele chega à noite; lê o *bana* (isto é, a Palavra, passagens dos livros sagrados) durante toda a noite, e, pela manhã, recebe um rolo de tecido branco e é convidado a compartilhar do alimento, na maior parte *curries* (refogados), do tipo que o falecido mais apreciava.

[1] Yathâ vârivahâ pûrâ paripûrenti sâgaram
 Evam eva ito dinnam petânam upakappati.
 Ito dinnena yâpenti petâ kâlakatâ tahim.
 Unname udakam vattam yathâ ninnam pavattati
 Evam, eva ito dinnam petânam upakappati.

Esses versos aparecem no *Tirokudda-Sutta* do *Khuddaka-Pâtha*, mas numa ordem diferente.

p. xlv

Essa cerimônia é chamada Mataka Dânya (Presente para o Morto) e o banquete anterior é chamado Mataka Bhatta (Banquete em honra ao Morto). Os dois, juntos, substituíram um rito antigo realizado nos tempos pagãos pré-budistas¹², chamado, também, Mataka Bhatta, no qual as oferendas eram feitas aos *Peta*, isto é, às almas, ou espírito dos mortos, aos ancestrais e parentes próximos. Tais oferendas, é claro, são proibidas entre os budistas[1], trata-se de um exemplo interessante de uma crença que sobreviveu sobre os efeitos da relutância natural que existe em modificar as formas de demonstrar o respeito fúnebre costumeiro aos amigos falecidos, que o tipo de alimento, supostamente o mais apreciado pelo morto, ainda seja costume entre os ritos funerários budistas.

Outra parte da cerimônia, em que uma ponta de um rolo de tecido é colocada sobre o caixão, enquanto a outra é segurada por todo o grupo de *Unnânsê*[2], é um fragmento de simbolismo ritualístico que merece atenção. Os membros da Ordem Budista de Mendicantes eram ordenados a evitar todo tipo de ornamento pessoal, a se vestirem com tecidos sem valor, como os que podiam ser conseguidos em uma pilha de sujeira (*Pamsu-kûla*), ou mesmo em um cemitério. Esse era um princípio a ser seguido, não uma regra literal a ser observada.. Portanto, as primeiras tiras de tecido de algodão branco e simples, que eram primeiramente rasgadas em pedaços para privá-las de qualquer valor comercial e, em seguida, novamente remontadas e tingidas de uma cor ocre alaranjada, para lembrar da cor do linho antigo e

¹² NTP. O que o tradutor chama “de rito antigo realizado nos tempos pagãos pré-budistas” são ritos funerários védico-bramânicos, chamados *śrâddha* ou *sapiṇḍikaraṇa*, que incluíam oferendas de alimento ao morto e aos ancestrais.

desgastado, eram o material com que na verdade se faziam as vestes dos mendicantes. Mas o dever de desprezar as vestimentas (chamado *Pamsu-kûlikanga*, da pilha de sujeira) nunca foi esquecido e se aproveitavam os presentes oferecidos pelos devotos em funerais para reforçar esse dever nas mentes do grupo de *Bhikkhu*.

Nada se sabe sobre qualquer cerimônia religiosa que tenha sido realizada pelos budistas primitivos na Índia, quer fosse o morto um leigo, ou mesmo um membro da

[1] Comparar o *Mataka-Bhatta-Gâtaka* (n. 18), traduzido no *Buddhist Birth Stories*, vol. i. p. 226 em diante.

[2] Ver p. xlii.

p. xlv

Ordem. O *Vinaya Pitaka*, que aborda extensamente todos os detalhes da vida diária dos reclusos, não possui uma regra em relação ao modo de tratar o corpo de um *Bhikkhu* morto. Ele provavelmente era cremado, da forma como descrita no último capítulo do nosso *Sutta*, isto é, era reverentemente carregado até um local adequado, e lá simplesmente cremado em uma pira funerária, sem qualquer ritual religioso, um montículo seria, então, erigido sobre as cinzas. Embora funerais, naturalmente, sejam, freqüentemente, mencionados nos livros históricos e nos *Jâtaka*, não há qualquer referência de um modo reconhecido de realizar qualquer cerimônia religiosa[1].

A data do *Mahâparinibbâna* (*Great Decease*) não é segura. Os habitantes do Vale do Ganges, durante muitas gerações após a morte de Gotama, eram um povo feliz, que não precisava de datas, foi apenas muito tempo depois, no Ceilão, que o grande episódio foi utilizado como ponto de partida para cálculos cronológicos, como a Era Budista.

O uso mais antigo do Parinibbâna do Buda, como um Era, é atestado por uma Inscrição do rei Nissanka Malla, do século XII A.D., publicada por mim mesmo no *Journal of the Royal Asiatic Society*, de 1875. Tanto nos registros históricos do Ceilão, quanto naquelas passagens dos *Purâna* que são a abordagem mais próxima dos registros históricos da Índia, a cronologia em geral se baseia em listas de reis, da mesma forma como o Velho Testamento. Apenas ao acrescentar a duração dos reinos dos reis intermediários é possível calcular a extensão de tempo que se diz ter passado entre quaisquer eventos determinados.

Se tais listas de reis tivessem sido preservadas com exatidão, dos

[1] Comparar *Mahâvamsa*, p. 4, 125, 129, 199, 223-225, e Cap.39, verso 28; *Gâtaka* I, 166, 181, 402; II, 6; *Dasaratha Gâtaka*, p. 1, 21, 22, 26, etc.; *Dhammapada Commentary*, p. 94, 205, 206, 222, 359; *Hatthavana-galla-vihâra-vamsa*, Cap. IX; o *Eastern Monachism*, de Hardy p.322-324.

[2] As palavras *Saddham*, *Uddhadehikam*, e *Nivâpo*, apresentadas em Childers, se referem a ritos pagãos.

[3] Sobre os funerais entre budistas no Japão, ver os *Unbeaten Tracks*, da Sra. Bird vol.i.

p. xlvi

tempos de Gotama até a época em que as crônicas existentes foram compiladas, nós seríamos capazes de estabelecer a data de qualquer um dos reis e calcular a data da morte do Buda.

Essa última nós podemos fixar, pois a data de Kandragupta, e a data de seu neto Asoka, podem ser estabelecidas, com uma defasagem de alguns anos, com a ajuda dos historiadores gregos. Mas, infelizmente, as partes mais antigas das, não tão confiáveis, crônicas cingalesas são, como as partes mais antigas da, não tão confiável, *História Romana* de Lívio, repletas de incoerências e impossibilidades.

De acordo com o *Râga-paramparâ*, ou linhagem dos reis, nas crônicas cingalesas, a data do *Mahâparinibbâna (Great Decease)* seria 543 a.C., a qual se chega pela adição à data 161 a.C. (a partir da qual a parte confiável da história inicia) dois períodos de 146 e 236 anos. O primeiro pretende ser o tempo que passou entre 161 a.C. e o grande Concílio (da Igreja) Budista realizado sob os auspícios de Asoka, e nos dezoito anos do seu reinado, em Patna; e o segundo, do intervalo entre este Concílio e a morte do Buda.

O resultado do primeiro cálculo para a data da coroação de Asoka seria 325 a.C. (146+161+18). Mas se sabe que esse deve conter um erro, ou erros, pois a data da coroação de Asoka pode ser atribuída, como acima mencionado, com certeza absoluta em um ano ou dois antes ou após 267 a.C.

Pareceria, então, uma crítica aceitar o outro período anterior, de 236 anos, encontrado naquelas crônicas - um período que nós não podemos testar por intermédio da cronologia grega - e, simplesmente, acrescentar o cálculo cingalês de 236 anos à data européia para o décimo-oitavo ano de Asoka (c. 249 a.C.) para concluir que o Buda faleceu por volta de 485 a.C.?

p. xlvii

Eu acredito que não. Quanto mais vamos em direção do passado, maior é a probabilidade de erro, não menor. O exame mais superficial dos detalhes desse período antigo mostra, também, que eles não são confiáveis. Mas que tipo de segurança seria determinada corretamente sobre o total, afora os detalhes, quando a encontramos mencionada pela primeira vez numa obra, o *Dîpavamsa*, escrita oito séculos depois da data que ela se propõe estabelecer?

Se outras provas fossem necessárias, nós as teríamos, na verdade, no fato do *Dîpavamsa* conter os detalhes de outro cálculo - baseado não nas listas de reis (*Râga-paramparâ*), mas numa lista dos *Thera (Thera-paramparâ)* que vem desde a época de Asoka até o tempo do grande Mestre -, e que contradiz o cálculo de 236 anos.

O *Thera-paramparâ* fornece os nomes dos membros da Ordem Budista de Mendicantes, ou seja, o *Thera*, que ordenou Mahinda (o filho de Asoka), em seguida o nome do *Thera* que ordenou aquele *Thera*, e assim por diante. Existem apenas cinco deles de Upâli, que foi ordenado dezesseis anos depois da morte do Buda, até incluir Mahinda. Isso contaria não como 236, mas apenas cerca de 150 anos.

Deixemos que o leitor observe o caso de qualquer clérigo nos tempos atuais¹³. O Bispo que o ordena foi ordenado há trinta ou quarenta anos, e quatro intervalos como esse somariam, não 236 anos, mas cerca de um século e meio, e um argumento semelhante pode ser utilizado com razoável segurança no caso em questão.

¹³ NTP. Isto é, nos fins do século XIX.

Um exame detalhado da Lista dos *Thera*, confirma fortemente tal conclusão em cada ponto principal. Um exame também da Lista de Reis mostra que o período de 236 anos está errado por ser muito longo. O período mais curto de 150 anos entre Asoka e o *Mahâparinibbâna* (*Great Decease*) está mais de acordo com o que conhecemos da história literária do Budismo durante este intervalo. E também está de acordo com a tradição dos budistas do norte, preservada por Hiouen Thsang, também na Cachemira e no Tibete[1]. No *Questions of Milinda*, também - uma obra de data desconhecida, preservada apenas na sua versão Páli, mas

[1] Na tradução feita por Julien, de Hiouen Thsang, *Mémoires sur les contrées occidentales*, vol. i. p. 172; *Kahlana's Râga-tarangini*, Livro I; e Csoma Körösi em *Asiatic Researches*; vol. xx. p. 92, 297. Eles atribuem o *Great Decease* há 400 anos antes de Kanishka, cujo Concílio foi realizado pouco antes do início de nossa era.

p. xlviii

possivelmente proveniente de uma obra budista sânscrita do norte -, a data da morte do Buda é estabelecida em quinhentos anos antes da época de Milinda[1], que certamente reinou cerca de um século depois de Cristo. Eu, portanto, sou da opinião que a data até aqui aceita para a morte do Buda deve ser respectivamente alterada.

Isso determinaria a data do Mahâparinibbâna (*Great Decease*) por volta de 420-400 a.C. (mais possivelmente um ano ou dois mais tarde) e, portanto, a data do nascimento de Gotama, oitenta anos antes, ou, em números aproximados, 500 a.C.

Eu discuti tal questão integralmente em meu *Ancient Coins and Measures of Ceylon*, escrito em continuação a um artigo lido em 1874 para a *Royal Asiatic Society*, eu devo mencionar esse trabalho a qualquer leitor que possa ter interesse nas discussões cronológicas, para mais detalhes. Aqui eu fui capaz de apresentar apenas um resumo do argumento que até então tem pouca importância, visto que a retificação que eu me aventurei a propor somente difere em pouco mais de meio século da data mais antiga que, em qualquer caso, pode ser sugerida como aproximadamente correta (isto é, c.485 a.C.). A data de 543 a.C., infelizmente ainda aceita fora do círculo de estudantes do Budismo[2], é atualmente reconhecida como muito anterior por todos os acadêmicos que consideraram seriamente o assunto.

[1] Trenckner, p. 3. O Sr. Trenckner diz em seu prefácio que Buddhaghosa cita essa obra, mas infelizmente ele não fornece qualquer referência. Ver a nota abaixo no nosso *Sutta*, Cap. VI, § 3.

[2] Ver, por exemplo, Max Duncker, *History of Antiquity*, vol. iv. p. 364. Sobre a data do Édito, atribuído por alguns estudiosos a Asoka, ver minha nota loc. cit., e Oldenberg, *Introduction to the Mahâ-vagga*, p. xxxviii.

p. xxix

MAHÂ-PARINIBBÂNA-SUTTANTA.

SŪTRA DA TRANSCENDÊNCIA SUPREMA

p. 1

CAPÍTULO I

1[1]. Assim eu ouvi. Certa vez o Abençoado estava em Râgagaha, na colina chamada o Monte do Abutre¹⁴. Naquela época Agâtasattu, o filho da rainha-consorte de origem Videha[2], rei de Magadha, desejava atacar os Vaggi, e disse a si mesmo: ‘Eu hei de aniquilar esses Vaggi,

[1] Seções 1-10, recorrem no *Vaggi Vagga* do *Sutta Nipâta*, no *Anguttara Nikâya*, e há uma versão curiosamente incorreta do § 3 no *Fa Kheu Pi Hu*, traduzido do Chinês por S.Beal, sob o título de *O Dhammapada do Cânone Budista*, p. 165-6.

[2] Agâtasattu Vedehiputto. A primeira palavra não é um nome pessoal, mas um epíteto oficial, ‘aquele contra o qual não surgiu nenhum inimigo (de valor ou igual)’; a segunda palavra nos indica a origem do nome de família, ou clã (não pessoal), de sua mãe. Personagens de distinção raramente são mencionados pelo nome nos livros budistas indianos, tal regra aplica-se principalmente aos reis, mas se estende, certas vezes, a indivíduos comuns. Dessa forma, Upatissa, o discípulo sincero e perseverante que o próprio Buda declarou ser ‘o segundo fundador do reino da retidão’, é conhecido como Dhamma-senâpati e como Sâriputta — epítetos de origem correspondente ao que está narrado nos textos. Pelos Gain, Agâtasattu foi chamado Kûnika ou Konika, que também não é o nome que recebeu na cerimônia do arroz (que corresponde ao batismo da criança), mas provavelmente um apelido cunhado após sua morte.

p. 2

quão fortes e poderosos[1] possam eles ser, eu hei de destruir esses Vaggi, eu irei levá-los à completa ruína!’

2. Então ele falou ao Brâhman Vassakâra, o primeiro-ministro de Magadha, e disse:

‘Agora vá, ó Brâhman, até o Abençoado e, em meu nome, prostre-se a seus pés em adoração, e pergunte, em meu nome, se ele está livre de enfermidade e de sofrimento, a gozar de proteção e de conforto, com saúde vigorosa. Então, diga-lhe que Agâtasattu, filho dos Vedehi, o rei de Magadha, em sua ânsia em atacar os Vaggi, decidiu, ‘Eu hei de aniquilar esses Vaggi, quão fortes e poderosos possam eles ser, eu hei de destruir esses Vaggi, eu irei levá-los à completa ruína!’ E lembre-se com atenção do que o Abençoado possa predizer, e o repita para mim. Pois os Budas falam somente a verdade!’

3. Então o Brâhman Vassakâra ouviu atentamente as palavras do rei e disse: ‘Assim seja’. E ordenou que se preparasse um número de carruagens magníficas, subiu numa delas, deixou Râgagaha com seu séqüito e dirigiu-se ao Monte do Abutre. Ao chegar até o ponto em que o caminho era apropriado às carruagens,

[1] *Evammahiddhike evammahânubhâve*. Não há nada sobrenatural sobre o *iddhi* aqui mencionado. *Etena tesan samagga-bhâvan kathesi*, diz simplesmente o comentador, o primeiro adjetivo refere-se ao poder de união, e o segundo ao poder derivado das práticas em táticas militares (*hatthisippâdîhi*). Os epítetos são, na verdade,

¹⁴ NTP. *Gridrakuta parvata* (Cf. Rockhill, 1907, p. 27).

utilizados mais comumente para poderes sobrenaturais dos Devatás, Nâgas, e outros seres sobrenaturais, mas também são usados, algumas vezes, no sentido comum dessa passagem e ainda em outro sentido, para os Budas e outros *Arahat*. Ver *M.P.S.* 12,43; *M. Sud.* S.49-53; *Gât.* I.34,35,39,41.

p. 3

ele, então, desceu e prosseguiu a pé até o local em que o Abençoado estava. Ao chegar lá ele trocou saudações e cumprimentos de amizade e cortesia com o Abençoado, sentou-se respeitosamente ao seu lado e, então, proferiu a mensagem exatamente como o rei havia ordenado[1].

4. Naquele momento o venerável Ânanda estava em pé atrás do Abençoado e o abanava. E o Abençoado lhe disse: ‘tu ouviste Ânanda, que os Vaggi freqüentemente realizam amplas assembléias públicas?’

‘Senhor, assim eu ouvi’, ele respondeu.

‘Ânanda, enquanto’ acrescentou o Abençoado, ‘os Vaggi realizarem tais assembléias públicas amplas e freqüentes, enquanto isso ocorrer podemos esperar que eles não decaiam, mas prosperem’.

(E da mesma maneira ao questionar Ânanda e receber uma resposta semelhante, o Abençoado declarou a seguir as demais condições que assegurariam o bem-comum da confederação¹⁵ dos Vaggi[2])

‘Ânanda, enquanto os Vaggi se encontrarem unidos, em comum acordo e cuidarem de suas ocupações harmoniosamente, enquanto eles decretarem apenas o que estiver anteriormente estabelecido, não anulem nada que já tenha sido decretado e agirem de acordo com a antiga instituição dos Vaggi, conforme estabelecida em seus primórdios, enquanto eles honrarem, prezarem, reverenciarem e apoiarem os anciãos Vaggi, e conservarem, como dever, escutar suas palavras com grande atenção, enquanto nenhuma das mulheres ou meninas,

[1] § 2 repetido.

[2] No texto há uma pergunta, resposta e réplica para cada frase.

p. 4

que pertencerem aos seus clãs, forem conservadas entre eles por meio da força ou rapto, enquanto eles honrarem, estimarem, reverenciarem e sustentarem os templos de Vaggi[1], na

¹⁵ NTP. De acordo com Thapar (1966, p. 50-69), existiam por volta do ano 600 a.C. tanto monarquias quanto repúblicas distribuídas no norte da Índia. As primeiras estavam concentradas ao redor do Ganges, enquanto as repúblicas ocupavam a porção mais ao norte desses reinos, próximas aos Himalaias. Tais repúblicas podiam ser formadas por uma única tribo, como a dos Śākya, Koliya e Malla, ou por confederações como a dos Vṛjji (Vaggi) e Yādava. A autora, sem citar a fonte, diz existir um texto bramânico que descreve tais repúblicas, que teriam sido formadas por *kṣatriya degenerados* ou mesmo pelos *sūdra*, que haviam parado de reverenciar os brâmanes e realizar os rituais védicos. Assim, a passagem acima descrita, em que o Buda elogia os Vṛjji e sua forma de governar confirma que tais confederações realizavam regularmente assembléias públicas entre os representantes de cada um dos clãs. As questões políticas eram discutidas e, caso as decisões não fossem unânimes, elas eram postas em votação. Esse procedimento parece ter agradado o Buda que, como observado acima, instituiu-o entre os monges. Essas repúblicas, cujo poder político pertencia aos *kṣatriya*, não teriam adotado uma postura tão ortodoxa quanto os reinados. A respeito do desenvolvimento das cidades e estados na época do Buda histórico, ver Erdosy (1995), Alchin (1995) e Aldrovandi (2002, p. 24-29).

cidade ou no campo, e não permitirem que as oferendas e ritos apropriados, realizados anteriormente, caiam em desuso, enquanto a proteção, defesa e sustento adequados forem totalmente fornecidos aos *Arahat* que vivem entre eles, de maneira que os *Arahat* de outros lugares possam entrar em seu reino e que os *Arahat* possam ali viver protegidos, podemos esperar que os *Vaggi* não decaiam, mas prosperem’.

5. Então o Abençoado dirigiu-se ao Brâhman Vassakâra e disse:

‘Certa vez quando eu estive, ó Brâhman, em Vesâli, no Templo de Sârandada[2], eu ensinei aos *Vaggi* tais preceitos para o bem-comum, e, enquanto tais preceitos continuarem a existir entre os *Vaggi*, enquanto os *Vaggi* estiverem bem instruídos a respeito desses preceitos, podemos esperar que eles não decaiam, mas prosperem’.

‘Nós, então, podemos esperar’, respondeu o Brâhman, ‘a prosperidade e não o declínio dos *Vaggi*, enquanto eles preservarem qualquer desses preceitos para o bem-comum, quão mais ao conservar todos os sete preceitos. Então, Gotama, os *Vaggi* não podem ser derrotados pelo rei de Magadha, isso é, não em batalha, sem diplomacia ou ao quebrar suas alianças[3]. E agora, Gotama, nós temos que partir, estamos ocupados e temos muito a fazer’.

[1] *Ketiyâni*, que *Sum. Vil.* explica como *Yakkha-ketiyâni*.

[2] O comentador acrescenta que esse era um *vihâra* no local onde anteriormente havia um templo dedicado ao *Yakkha Sârandada*.

[3] ‘Derrotado’ é literalmente ‘acabado, terminado, executado’ (*akaraniyâ*), mas evidentemente a palavra tem um sentido semelhante ao que ‘acabado’ tem ocasionalmente (ver nota de rodapé p. 5) no inglês coloquial. O *Sum. Vil.* (folha f) diz *akaraniyâ, akatabbâ agahetabbâ: yadidaṇ, nipâta-mattan; yuddhassâti, karanatthe sâmi-vakanan, abhimukhena yuddhena gahetuṇ na sakkâ ti attho. Upalâpanâ*, cujo conhecimento eu somente vim a ter aqui, deve significar ‘fraude, impostor, bajulação, persuasão, diplomacia’, ver o uso do verbo *upa-lâpeti*, no *Mahâ Vagga V.2, 21; Gât. II. 266, 267; Pât. no 70° Pâk. Sum. Vil.* o explica, até certo ponto, como fazer uma aliança, por meio de presentes, com intenções hostis, o que parece ser quase a mesma coisa. A raiz, penso ser *lî*.

p. 5

‘Aquilo que vós considerardes mais adequado, ó Brâhman’, foi a resposta e o Brâhman Vassakâra, honrado e satisfeito com as palavras do Abençoado, ergueu-se de seu assento e seguiu seu caminho.

6. Assim sendo, logo após ter partido, o Abençoado se dirigiu ao venerável Ânanda e disse: ‘Vai imediatamente, Ânanda, e reúne na Sala Cerimonial aqueles entre os *bhikkhû* [monges mendicantes][1] que vivem nas redondezas de Râgagaha’.

[1] A palavra traduzida para o inglês como ‘brethren’, ‘irmão’, do original *bhikkhû* (monge mendicante), uma palavra bastante difícil de traduzir adequadamente por alguma palavra que não fosse ter, para os cristãos e na Europa, uma conotação diferente da idéia budista. Um ‘pedinte’, ‘mendicante’ literalmente, era um discípulo que se juntara à Ordem de Gotama. Mas a palavra se refere à sua renúncia às coisas mundanas, ao invés de sua conseqüente mendicância; e eles não ‘mendigavam’ no sentido moderno da palavra. Hardy usou ‘sacerdotes’; eu utilizei, em outro texto, ‘monges’, algumas vezes ‘mendicantes’ e ‘membros da Ordem’. Essa última é, eu penso, a melhor tradução, mas é muito longa para repetição constante, como nessa passagem, e muito complexa para ser realmente uma boa versão de *bhikkhû*. Os membros da Ordem não eram sacerdotes, pois não tinham poderes sacerdotais. Eles não eram monges, pois não faziam votos de obediência e podiam deixar a Ordem (e freqüentemente o faziam e ainda o fazem) a qualquer momento. Eles não eram mendicantes ou mendigos pois não tinham qualquer das qualidades mentais ou morais associadas a essa palavra. ‘Brethren’, denota muito a

posição que eles possuíam entre si, mas eu desejaria que houvesse uma palavra melhor para usar na tradução de *bhikkhū*.¹⁶

p. 6

E assim ele o fez e retornou ao Abençoado, e o informou a dizer:

‘O grupo de monges, Senhor, está reunido, possa assim o Abençoado fazer aquilo que lhe parecer adequado’

E o Abençoado se levantou e foi até a Sala Cerimonial, e após se sentar, ele se dirigiu aos monges, e disse:

‘Eu irei vos ensinar, ó mendicantes, sete preceitos para o bem-comum de uma comunidade. Ouvi e contemplai com atenção, e eu vos direi’.

‘Assim seja, Senhor’, concordaram os monges com o Abençoado, e ele falou o que segue:

‘Enquanto, ó mendicantes, os monges se reunirem em assembléias amplas e freqüentes, enquanto eles chegarem a uma decisão em comum acordo, conservarem e executarem os deveres da Ordem em comum acordo, enquanto os monges não modificarem aquilo que não tenha sido anteriormente prescrito, e não anularem nada que já tenha sido estabelecido, e agirem em conformidade com as regras da Ordem assim como foram instituídas, enquanto os monges honrarem, prezarem, reverenciarem e apoiarem os anciãos experientes, os pais e líderes da Ordem, e conservarem como dever ouvir suas palavras com grande atenção, enquanto os monges não se deixarem influenciar por aquele anseio que, ao surgir dentro de si, produziria repetidas existências[1], enquanto os monges se satisfizerem com uma vida de reclusão, enquanto a Ordem treinar suas mentes de forma que[2] homens santos e piedosos venham até eles, e aqueles que vierem possam permanecer protegidos,

[1] ‘*Ponobhavikā*’ *punabbhava-dâyikā*. (S. V. fol. rû.)

[2] ‘*Pakkattam yeva satim upathhâpessantî*’ *ti attano abbhantare satim upathhâpessanti*. (S. V. fol. rû.)

p. 7

então, pode se esperar que os monges, não decaiam, mas prosperem. Enquanto esses sete preceitos continuarem a existir entre os monges, enquanto eles estiverem corretamente instruídos nesses preceitos, então, podemos esperar que os monges não decaiam, mas prosperem’.

¹⁶ NTP. A palavra inglesa *brethren* (irmão), comentada acima na nota n.1 p.5 do texto inglês, refere-se ao *bhikkhu* (pāli) e *bhikṣu* (sânc.), um monge mendicante, e não foi utilizada na presente tradução. Na tradução para o português optamos pela utilização do termo ‘monge’ ou ‘membro da Ordem’, citadas por Rhys Davids e que nos pareceu o mais adequado atualmente, ao falarmos dos seguidores do Buda. O termo ‘irmão’, utilizado na tradução inglesa de 1881, remete ao conceito cristão que, atualmente, se associa a certas seitas do protestantismo, assim, sua utilização nos pareceu inadequada ao contexto passado, assim como o seria no presente. O mesmo vale para as palavras *brotherhood* ou *sisterhood* (irmandade), que aqui foi traduzida como Comunidade ou Ordem. Da mesma maneira, pensamos que a palavra Igreja, utilizada na introdução e ao longo da tradução inglesa, não é adequada e é mais bem traduzida por Ordem, pois a palavra tem conotação demasiado cristã. O tradutor não esclarece qual teria sido a palavra pāli original que chamou Igreja, mas acreditamos tratar-se do vocábulo *saṅgha*.

7. ‘Outros sete preceitos para o bem-comum eu vos ensinarei, ó monges. Ouvi e contemplei com atenção, e eu vos direi’.

E, ao expressar concordância, ele lhes disse o que segue:

‘Enquanto os monges não se comprometerem, ou se orgulharem, ou se associarem a negócios, enquanto os monges não tiverem o hábito, ou se orgulharem, ou compartilharem conversas fúteis, enquanto os monges não se viciarem, ou se orgulharem ou cederem à preguiça, enquanto os monges não freqüentarem, se orgulharem ou se perderem na sociedade, enquanto os monges não possuírem, nem estiverem influenciados por desejos mundanos, enquanto os monges não se tornarem amigos, companheiros ou criarem intimidade com pessoas vis (pecadores¹⁷), enquanto os monges não puserem um fim ao seu caminho (para o Nirvana[1]) por terem

[1] *'Oramattakenâ' ti avaramattakena appamattakena. 'Antarâ' ti arahattam appatvâ 'va eth' antare. 'Vosânan' ti ... osakkanam idam vuttam hoti. Yâva sîla-pârisuddhi-mattena vâ vipassanâ-mattena vâ sotâpanna-bhâva-mattena vâ sakadâgami-bhâva-mattena vâ anâgâmi-bhâva-mattena vâ 'vosânâ' na 'âpaggissanti' nâma 'vuddhi yeva bhikkhûnam pâtikamkhâ no parihâni'. S. V.(fol. tri). Esse é um análogo interessante ao Philipenses [iii. 13]: 'Irmãos, quanto a mim não julgo que o haja alcançado, mas uma coisa faço, e é que esquecendo-me das coisas que atrás ficam, avanço para as que diante de mim estão;[14] prossigo para o alvo' etc. ver também. abaixo, cap. V, § 68.*

p. 8

alcançado algo menor, então, podemos esperar que os monges não decaiam, mas prosperem.

‘Enquanto tais preceitos continuarem a existir entre os monges, enquanto eles forem instruídos em tais preceitos, então, podemos esperar que os monges não decaiam, mas prosperem’.

8. ‘Outros sete preceitos para o bem-comum eu vos ensinarei, ó monges. Ouvi e contemplei com atenção, e eu vos direi’.

E, ao expressar concordância, ele lhes disse o que segue:

‘Enquanto os monges permanecerem plenos de fé, modestos de coração, e temerem o mal[1], repletos de conhecimento, com forte energia, mente ativa, e plenos de sabedoria, então, podemos esperar que os monges não decaiam, mas prosperem’.

‘Enquanto tais preceitos continuarem a existir entre os monges, enquanto eles forem instruídos em tais preceitos, então podemos esperar que os monges não decaiam, mas prosperem’.

9. ‘Outros sete preceitos para o bem-comum eu vos ensinarei, ó monges. Ouvi e contemplei com atenção, e eu vos direi’.

¹⁷ NTP. A noção de pecado e pecador é baseada na religiosidade do tradutor inglês e, como mencionada em nossa introdução, não acreditamos que traduza com exatidão o conceito budista. Ao longo do texto, o tradutor inglês utiliza a palavra *pecado* ou *pecador* para designar, o que preferimos chamar, o ‘mal’ ou uma ‘pessoa vil’, preferimos, nestes casos manter a palavra entre parênteses, com o único intuito de evidenciar a ideologia que embasou a tradução inglesa.

E, ao expressar concordância, ele lhes disse o que segue:

[1] A distinção exata entre *hiri* e *ottappa* foi explicada por Buddhaghosa como segue: '*Hirimanâ*' *ti pâpa-gigukkha-lakkhanâya hiriya yuttakittâ*. '*Ottâpi*' *ti pâpato, bhaya-lakkhanena ottappena samannâgatâ*, ou seja, aversão ao mal (pecado) ao contrário de medo do mal. Mas se trata de um comentário mais do que uma definição exata e exclusiva. *Ahrikâ* é despudor (ausência de vergonha), *anotappam* forwardness. At *Gât. I*, 207 encontramos *hiri* descrita como subjetiva, e *ottappa* como objetiva, humildade de coração em oposição a decência no comportamento exterior.

p. 9

'Enquanto os monges se exercitarem na sabedoria sétupla, por assim dizer, na atividade mental, busca da verdade, energia, alegria, contemplação sincera e equanimidade da mente, então podemos esperar que os monges não decaiam, mas prosperem'.

'Enquanto tais preceitos continuarem a existir entre os monges, enquanto eles forem instruídos em tais preceitos, então, podemos esperar que os monges não decaiam, mas prosperem'.

10. 'Outros sete preceitos para o bem-comum eu vos ensinarei, ó monges. Ouvi e contemplai com atenção, e eu vos direi'.

E ao expressar concordância, Ele lhes disse o que segue:

'Enquanto os monges se exercitarem na percepção sétupla decorrente da reflexão sincera, por assim dizer, a percepção da transitoriedade, da não-individualidade[1], da corrupção, do perigo do mal, da santificação, da pureza de coração, do Nirvâna, então, podemos esperar que os monges não decaiam, mas prosperem.

'Enquanto tais preceitos continuarem a existir entre os monges, enquanto eles forem instruídos em tais preceitos, então, podemos esperar que os monges não decaiam, mas prosperem'.

11. 'Seis preceitos para o bem-comum eu vos ensinarei, ó monges. Ouvi e contemplai com atenção, e eu vos direi'.

E, ao expressar concordância, ele lhes disse o que segue:

[1] Para uma explicação mais detalhada sobre o significado de *anattam*¹⁸, ver o segundo discurso de Gotama no *Mahâ Vagga I*, 6: 38-47. Buddhaghosa não fez nenhum comentário específico em relação a qualquer uma das sete percepções.

p. 10

¹⁸ NTP. O Budismo nega a existência de uma entidade imortal, de um ser eterno, o *âtman*. Sobre a doutrina budista do *anatta* (sânc. *anâtman*) — não-ser ou não-existência —, que nega a existência do *âtman*, ver a interessante discussão apresentada por Rahula (1959, p. 51-66), que cita as principais fontes primárias budistas a tratar o conceito e fala das interpretações errôneas fornecidas pelos diferentes tradutores, inclusive Rhys Davids. A doutrina de *anatta* é o resultado natural, ou o corolário, para a análise dos cinco agregados e do ensinamento da gênese condicionada (*paḍiccasamuppâda*): nada no mundo é absoluto, tudo é condicionado, relativo, interdependente e transitório. Para um budista a idéia de um ser eterno, professada pelas diferentes escolas bramânicas, é uma crença imaginária e falsa, que não possui realidade correspondente, uma projeção mental, que produz pensamentos danosos e equivocados, como *eu* e *meu*, e que, portanto, impede o verdadeiro *nirvâna*.

‘Enquanto os monges preservarem sua bondade na ação, no falar, e na reflexão entre os santos, tanto em público quanto privadamente, enquanto eles dividirem imparcialmente e compartilharem, com aqueles que são corretos e sagrados, tudo aquilo que receberem de acordo com as provisões justas fornecidas pela Ordem, até mesmo o mero conteúdo da tigela de mendicante, enquanto os monges viverem entre os santos e praticarem, tanto pública quanto privadamente, estas virtudes - que (inquebrantáveis, intactas, imaculadas e puras) conduzem à liberação[1], e louvadas pelos sábios, que não estão maculados pelo desejo de uma vida futura, ou pela crença na eficácia dos atos externos[2]; e que conduzem a pensamentos elevados e sagrados, enquanto os monges viverem entre os santos, estimando-os, publica e privadamente, esta fé nobre e redentora que leva à destruição completa do sofrimento daquele que age de acordo com ela, então podemos esperar que os monges não decaiam, mas prosperem’.

‘Enquanto estes seis preceitos continuarem a

[1] Buddhaghosa interpreta essa passagem no sentido espiritual, ‘*tāni pan' etāni (sīlāni) tanhā-dāsvayato moketvā bhugissa-bhāva-karanato bhugissāni*’, isto é, ‘Tais virtudes são *bhugissāni* porque levam o indivíduo ao estado de homem liberto, ao retirá-lo da escravidão do desejo’.

[2] ‘*Tanhā-ditthīhi aparāmatthattā, idam nāma tvam āpannapubbo ti kenaki paramatthum asakkuneyyattā ka, 'aparāmatthāni*’ (S. V. fol. 116), isto é, ‘Tais virtudes são chamadas *aparāmatthāni*’, pois não são maculadas pelo desejo ou ilusão, e porque ninguém pode falar daquele que as pratica ‘você já foi culpado de tais e tais pecados’. O Desejo aqui é a esperança de uma vida futura no paraíso, e a Ilusão, a crença na eficiência dos ritos e cerimônias (os dois *nissayas*) que são condenados como influências indignas à virtude.

p. 11

existir entre os monges, enquanto eles forem instruídos nestes seis preceitos, então podemos esperar que os monges não decaiam, mas prosperem’.

12. E, durante a permanência do Abençoado em Râgagaha no Monte do Abutre, ele proferiu aquele discurso religioso coerente aos monges sobre a natureza da conduta correta, da contemplação sincera[1]¹⁹ e da inteligência. ‘Grande é o fruto, grande é a superioridade da contemplação sincera uma vez aperfeiçoada pela[2] conduta correta. Grande é o fruto, grande é a superioridade do intelecto uma vez aperfeiçoado pela contemplação sincera. A mente aperfeiçoada pela inteligência está livre dos grandes males, por assim dizer, da sensualidade, individualidade, ilusão e ignorância.

¹⁹ NTP. Cabe aqui uma observação fundamental: a palavra *samādhi* é traduzida por Rhys Davids como *contemplação sincera* e o autor a considera associada à *fé* do cristianismo. Esse, que consideramos ser um equívoco interpretativo, será perpetuado por S. Beal, na tradução do *Fo-Sho-Hin-Tsan-King* (1883, p. 268, n.1 e NTP.21). Tal conceito, fundamental na escola filosófica do Yoga, está associado à Libertação (ou à Iluminação dos budistas), trata-se, portanto, do objetivo final da busca de um *yogin*, que no Budismo recebe o nome de Nirvāṇa. A palavra *fé* do cristianismo (que alguns autores utilizam também para traduzir o *śraddhā* indiano) é um conceito totalmente distinto e não há, nesta religião, um termo adequado para traduzir o *samādhi* indiano. Os sucessivos *samādhi* que serão descritos mais a frente, no momento da Morte do Buda, dizem respeito aos diferentes graus de (hiper)consciência (ou concentração profunda) alcançados durante a meditação e que foram descritos sistematicamente nos *Yogasūtra* de Patañjali. Para uma tradução comentada desta fonte textual, ver Gulmini (2002). A tradução de Rhys Davids é um engano compreensível, dada a disponibilidade ainda restrita de material e conhecimento da filosofia indiana na época, da necessidade do tradutor encontrar conceitos paralelos nas duas crenças e, certamente, do contexto ideológico em que estive inserido o estudioso.

[1] Esse parágrafo é narrado como se fosse um resumo bastante conhecido e é repetido constantemente abaixo. A palavra que traduzi como ‘contemplação sincera’ é *samâdhi*, que ocupa nos *Pâli Pitaka* uma posição muito próxima que a fé possui no Novo Testamento; e esta passagem mostra que a importância relativa de *samâdhi*, *paññâ*, e *sîla* era parte do Budismo primitivo, assim como a distinção entre fé, razão e ações o teve, mais tarde, na Teologia ocidental. Seria difícil encontrar uma passagem, na qual a visão budista da relação dessas idéias conflituosas, seja abordada com tamanha beleza de reflexão, ou igual brevidade na forma.

[2] A expressão *set round with* (associada a) em Pâli é *paribhâvita*, que o Dr. Morris considera ser etimologicamente o paralelo exato para a nossa frase *perfected by* (aperfeiçoado por), com base em que *facio* é uma forma causativa do latim que representa a raiz sânscrita *bhû*. No *Ketokhila Sutta* do *Magghima Nikâya*, os ovos são ditos ser *paribhâvitâni* por uma galinha chocadeira. Buddhaghosa diz simplesmente *sîla-paribhâvito ti âdesu yamhi sîle thatvâ magga-samâdhim nibbattenti so tena sîlena paribhâvito*, ‘O *samâdhi* que pertence ao Caminho (Óctuplo e Nobre) é dito ser *paribhâvito* por essa virtude, em que eles (ou seja, os convertidos) permanecem inabaláveis enquanto praticam o *samâdhi*’.

p. 12

13. Então após o Abençoado ter permanecido em Râgagaha, enquanto foi de sua vontade, ele se dirigiu ao venerável Ânanda, e disse: ‘Vem, Ânanda vamos para *Ambalattthikâ*’.

‘Assim seja, Senhor’, concordou Ânanda, e o Abençoado, com um grande grupo de monges, seguiu para *Ambalattthikâ*’.

14. Neste lugar, o Abençoado permaneceu no palácio do rei e proferiu aquele discurso religioso coerente aos monges sobre a natureza da conduta correta, da contemplação sincera e da inteligência. ‘Grande é o fruto, grande é a superioridade da contemplação sincera, uma vez aperfeiçoada pela conduta correta. Grande é o fruto, grande é a superioridade do intelecto, uma vez aperfeiçoado pela contemplação sincera. A mente aperfeiçoada pela inteligência está livre dos grandes males, por assim dizer, da sensualidade, individualidade, ilusão e ignorância.

15. Então após o Abençoado permanecer em *Ambalattthikâ*, enquanto lhe pareceu apropriado, ele se dirigiu ao venerável Ânanda e disse: ‘Vem, Ânanda vamos para *Nândâ*’.

‘Assim seja, Senhor’, disse Ânanda a concordar com o Abençoado.

Então o Abençoado prosseguiu, com um grande grupo de monges, para *Nândâ*; e lá em *Nândâ*, o Abençoado permaneceu no mangueiral de *Pâvârîka*’.

16. [1] Então o venerável *Sâriputta* veio ao

[1] Esse discurso aparece completo no *Sampasâdaniya Sutta* do *Dîgha Nikâya* e, também, no *Satipatthâna Vagga* do *Samyutta Nikâya*. Eu suprimi as meras repetições nos locais marcados com parênteses sempre que as passagens anteriores aparecem totalmente repetidas no texto.

p. 13

local em que o Abençoado estava, e após tê-lo reverenciado, se sentou respeitosamente ao seu lado, e disse: ‘Senhor! Tamanha fé tenho eu no Abençoado, que me parece que nunca houve,

nem haverá, nem existe agora qualquer outro, quer *Samana* ou *Brâhmana*²⁰, que seja mais poderoso ou sábio que o Abençoado, por assim dizer, em relação à sabedoria suprema’.

‘Grandiosas e destemidas são as palavras da tua boca, Sâriputta. Verdadeiramente, tu criaste um cântico de êxtase! É claro que tu conhecestes todos os Abençoados que ao longo das eras passadas foram Budas *Arahat*, que congregaram suas mentes à tua, e que tu tens consciência de como foram suas condutas, suas doutrinas, suas sabedorias, seus modos de vida e da salvação que eles alcançaram?’

‘Ó Senhor, não!’

‘É claro então que tu vislumbraste todos os Abençoados, que ao longo das eras futuras serão Budas *Arahat*, que congregaram [da mesma maneira suas mentes à vossa]?’

‘Ó Senhor, não!’

Mas, então, ao menos, ó Sâriputta, tu me conhecestes como o Buda *Arahat* vivo e adentraste minha mente [da maneira como eu mencionei]!’

‘Ó Senhor, nem mesmo isso!’

‘Tu, então compreendes, Sâriputta, que não conheces os corações dos Budas *Arahat* do passado e do futuro. Por que então tuas palavras são tão grandiosas e destemidas? Por que tu conseguiste criar um tal cântico de êxtase?’

17. ‘Ó Senhor! Eu não tenho o conhecimento dos corações dos Budas *Arahat* que se foram, daqueles que estão porvir e dos que agora o são. Eu apenas conheço a linhagem

p. 14

da fé. Da mesma forma, Senhor, que um rei deve preservar as fronteiras de sua cidade, firmes em suas fundações, em suas fortificações, seus *torana*²¹ e uma única entrada, e o rei deve ter uma guarda inteligente, experiente e sábia, para coibir os estranhos e permitir a entrada somente dos aliados. E que, ao verificar todas as entradas ao redor da cidade possa, assim, observar todas as junções e fendas nas muralhas da cidade, a fim de saber onde pode escapar até mesmo um gato. Isso poderia acontecer. No entanto, todas as coisas vivas de maior tamanho que entrassem ou deixassem a cidade, teriam que fazê-lo por meio do portão. Portanto, Senhor, eu somente conheço a linhagem da fé. Eu sei que os Budas *Arahat* do passado, deixaram de lado toda cobiça, desejos impróprios, preguiça, orgulho e dúvida, que

²⁰ NTP. (páli) *samaña*, (sânc.) *śramaṇa* — asceta, monge; (páli) *brāhmaṇa* — sacerdote brâmane. A oposição entre tais categorias de sábios é recorrente nos textos budistas e bramânicos do período. Os *śramaṇa* eram mestres heterodoxos que se opunham aos brâmanes. Os estudiosos geralmente consideram os *śramaṇa* como detentores de um conhecimento autóctone indiano que, mais tarde, se mesclou à tradição védica dos povos de língua indo-ariana e cujas bases filosóficas ressurgiram, justamente no período Bramânico, magnificamente expostas nas *Upaniṣad*, consideradas o berço das escolas filosóficas ortodoxas e heterodoxas posteriores, dentre as quais se inclui o próprio Budismo. O Buda é chamado “*Samana Gotama*” repetidas vezes ao longo do texto, ver [I.32; V.52-55, 60; VI.38,40]. Rhys Davids traduz, aqui, *samano* como “homem de grande santidade”, “santo”, pois diz não ter encontrado uma palavra mais adequada [ver V.60, n.1; V.62, n.2]. Para uma lista de seis célebres *śramaṇa* mencionados nas escrituras budistas, ver Akira (1990, p. 16-17). Para uma discussão interessante sobre a sua origem, ver Narain (1980, p. xxiii-xxviii); Gokhale (1980, p. 67-80); e uma interpretação neomarxista da tradição *śramaṇa*, em Omvedt (2003, p. 30-31).

²¹ NTP. (sânc.) *torana*. portal, passagem, arco.

conheceram todas estas imperfeições da mente, que tornam o homem fraco, que treinaram suas mentes nos quatro tipos de atividades mentais, que se exercitaram firmemente na sabedoria sétupla e atingiram a completa bem-aventurança da Iluminação. Eu sei que os Budas *Arahat* dos tempos porvir irão (fazer o mesmo). Eu sei que o Abençoado, o atual Buda *Arahat*, o fez no presente[1]’.

18. Nesse lugar, no mangueiral Pavârika, o Abençoado proferiu aquele discurso religioso coerente

[1] O *‘tertium quid’*, a natureza desconhecida da comparação, é a completude do conhecimento. Sâriputta reconheceu que estava errado ao concluir apressadamente que seu próprio mestre e senhor era o mais sábio de todos os mestres dos diferentes sistemas religiosos que ele conhecia. Então, após ser questionado pelo Buda, ele admitiu que seu conhecimento não chegava a tanto. Mas ele continuou a afirmar que conhecia o que, para ele está além das coisas principais, a saber, aquilo que todos os Budas devem ter passado durante o processo descrito para se chegar à Budeidade. Em Páli, *the full fruition of Enlightenment*’ (a completa bem-aventurança da Iluminação), é *anuttaram sammâsambodhim*, que pode ser interpretada como a Budeidade Suprema.

p. 15

aos monges sobre a natureza da conduta correta, da contemplação sincera e da inteligência. ‘Grande é o fruto, grande é a superioridade da contemplação sincera, uma vez aperfeiçoada pela conduta correta. Grande é o fruto, grande é a superioridade do intelecto, quando aperfeiçoado pela contemplação sincera. A mente aperfeiçoada pela inteligência está livre dos grandes males, por assim dizer, da sensualidade, individualidade, ilusão e ignorância’.

19. Assim sendo, após o Abençoado permanecer em Nâlandâ, enquanto lhe pareceu apropriado, ele se dirigiu ao venerável Ânanda e disse: ‘Vem, Ânanda vamos para Pâtaligâma’.

‘Assim seja, Senhor’, disse Ânanda a concordar com o Abençoado.

Então, o Abençoado prosseguiu, com um grupo numeroso de monges, para Pâtaligâma.

20.[1] Naquele momento, os discípulos em Pâtaligâma ouviram falar de sua chegada e foram até o local em que ele estava, respeitosamente, eles se sentaram ao seu lado e o convidaram a permanecer na hospedagem da cidade. O Abençoado, em silêncio, consentiu.

21. Então os discípulos de Pâtaligâma, ao verem que ele aceitou o convite, se levantaram dos assentos e partiram para a hospedagem, se prostraram diante do Abençoado e conservaram-no à sua direita enquanto passavam por ele[2]. Ao chegar ali eles prepararam a

[1] O trecho entre essa sentença até o final dos versos do capítulo II, § 3 é, com algumas alterações irrelevantes, o mesmo que o *Mahâ Vagga* VI.28,1, até VI.29,2.

[2] Teria sido muito rude deixá-lo de outra maneira. Também na Europa um costume semelhante ainda é realizado, as pessoas ao deixarem a companhia real devem partir de costas.²²

p. 16

casa adequadamente para ser ocupada[1], distribuíram assentos, arrumaram um pote d'água e acenderam uma lamparina. Então, eles retornaram ao Abençoado e, prostrando-se, permaneceram ao seu lado e disseram: 'Tudo está pronto, Senhor! É chegada a hora do Senhor fazer aquilo para o que é considerado o mais preparado'.

22. O Abençoado se cobriu com o manto, apanhou sua tigela e outros pertences, se dirigiu, com os monges, até a hospedaria, lavou seus pés, adentrou a sala e se sentou contra a coluna central, com o rosto voltado para o leste. Os monges, também, após lavar seus pés, entraram na sala e se sentaram ao redor do Abençoado, contra a parede oeste e voltados para o leste. Da mesma forma, os discípulos de Pâtaligâma, após lavar os pés, entraram na sala e sentaram-se em frente ao Abençoado, contra a parede leste e voltados para o oeste.

23.[2] Assim, o Abençoado se dirigiu aos discípulos de Pâtaligâma e disse: 'Quíntupla, ó chefes de família, é a desdita do malfeitor, que decorre de sua falta de retidão. Em primeiro lugar o malfeitor, destituído de retidão, por preguiça, é acometido de grande pobreza; em seguida, sua má reputação se espalha; em terceiro lugar, qualquer que seja a sociedade, em que ele ingressar - sejam Brâhmana, nobres, chefes de família, ou Samana -,

[1] Em relação à nota de Oldenberg no *Mahâ Vagga*, p. 384, pode-se mencionar que Buddhaghosa diz aqui, '*sabba-santharin' ti yathâ sabbam santhatam yeva.* (S.V. fol. te.)

[2] As seguintes frases contêm um resumo do que fora meramente a retidão elementar, o *Âdi-brahma-kariyam*, bastante diferente, e que não deve ser comparado em glória ao *Magga-brahma-kariyam*, o sistema desenvolvido no Caminho das Oito Nobres Verdades. Foi observado acima, § 11 que, para esse último ser perfeito, ele deve ser imaculado pelo desejo de esperança pelo paraíso ou pelo medo do inferno.

p. 17

ele entra envergonhado e confuso; quarto, ele está repleto de ansiedade quando morre; e, finalmente, durante a dissolução do corpo, após a morte, ele renasce em um estado infeliz de sofrimento ou aflição[1]. Esta, ó chefes de família, é a desdita do malfeitor!'

24. 'Quíntupla, ó chefes de família, é a bem-aventurança do benfeitor, a partir de sua prática da retidão. Em primeiro lugar o benfeitor, firme em sua retidão, adquire grande fortuna por meio de seu esforço; em seguida, sua boa fama se espalha; em terceiro lugar, qualquer que seja a sociedade em que ele ingressar, ele estará confiante e sereno; quarto, ele morre sem ansiedade e, por fim, durante a dissolução do corpo, após a morte, ele renasce em um estado de deleite no paraíso. Esta, ó chefes de família, é a bem-aventurança do benfeitor!'

25. Depois que o Abençoado instruiu os discípulos, e os despertou, e os enlevou, e os deleitou, noite a dentro com seu discurso religioso, ele os dispensou a dizer: 'A noite já quase se foi, ó chefes de família. É chegada a hora de fazer aquilo para o que vós sois considerados os mais preparados'. 'Assim seja, Senhor!' responderam os discípulos de Pâtaligâma, e eles

²² NTP. Embora o tradutor inglês não mencione a palavra, nos parece que, neste contexto, os discípulos realizaram o (páli) *padakkhiṇā*; (sânsc.) *pradakṣiṇa* [*pra* – em direção à; *dakṣiṇa* – direita], ao redor do Buda. O vocábulo refere-se ao ato de dar a volta ao redor de um indivíduo ou objeto venerados, sempre pelo lado direito, isto é, o que os tradutores geralmente descrevem como uma *circum-ambulação* no sentido horário.

se levantaram de seus assentos, se prostraram diante do Abençoado, e conservaram-no à sua direita enquanto passavam por ele e, então, dali partiram.

O Abençoado, pouco depois que os discípulos

[1] Quatro desses estados são mencionados, *apâya*, *duggati*, *vinipâto*, and *nirayo*, todos eles temporários. Os três primeiros parecem ser sinônimos. O último é uma das quatro divisões em que os primeiros são geralmente divididos, e frequentemente é traduzido por inferno. Entretanto, por não ser um estado eterno e não sendo dependente ou consequência de nenhum julgamento, não pode ser interpretado precisamente dessa forma.

p. 18

de Pâtaligâma dali partiram, se recolheu em seu cômodo privado.

26. Naquela época, Sunîdha and Vassakâra, os principais ministros de Magadha, estavam a construir uma muralha em Pâtaligâma para rechaçar os Vaggi, e havia certa quantidade de seres sobrenaturais (espíritos), que freqüentavam aos milhares os canteiros de obra daquele lugar. Então, quando a terra é ocupada dessa maneira por poderosos seres sobrenaturais, eles enternecem os corações dos reis e ministros para que ali construam suas moradas, e os seres de poder mediano ou menor, de modo semelhante, abrandam os corações de reis e ministros medianos.

27. O Abençoado, com sua visão poderosa e nítida, que supera a dos homens comuns, viu milhares desses seres a vagar por Pâtaligâma. Ele se levantou pela manhã bem cedo e disse a Ânanda: ‘Quem, então, Ânanda, está a erigir uma fortaleza em Pâtaligâma?’

‘Sunîdha e Vassakâra, Senhor, os principais ministros de Magadha, estão a construir uma fortaleza para conservar os Vaggi afastados’.

28. Eles agem, Ânanda, como se tivessem consultado os anjos de Tâvatimsa. (Contou-lhe o que havia visto, e sobre a influência desses espíritos, eles acrescentou): ‘entre lugares célebres, de visita e residência de homens de negócio, esta se tornará a principal, a cidade de Pâtaligâma, um centro de intercâmbio de todos os tipos de produto. Mas três perigos recairão sobre Pâtali-putta: o do fogo, da água e das desavenças[1].

[1] Esse parágrafo é importante para os budistas ortodoxos, como prova dos poderes da profecia do Buda e da autoridade das escrituras budistas { nota p. 19}. Para aqueles que concluem que tal passagem deve ter sido escrita após o evento profetizado, trata-se de uma referência cronológica valiosa para o *Mahâ Vagga* e o *Mahâparinibbâna Sutta*. Entretanto, essa evidência ainda não pode ser totalmente confirmada, uma vez que a época em que Pâtali-gâma cresceu e se tornou a importante cidade de Pâtali-putta ainda não é suficientemente precisa. A tradição tardia da Birmânia (Myanmar), presente na *Lenda do Buda Birmanês* de Bigandet, vol. ii, p. 183, não pode ser plenamente considerada a esse respeito, embora, sem dúvida, ela se baseie em documentos mais antigos, e também seja mencionada por Hiouen Thsang.

A curiosa crença popular em seres sobrenaturais (espíritos) bons e maus que freqüentavam as casas propiciaram a aparição de uma pseudociência, aparentada com a astrologia, chamada *vattu-viggâ*, que Buddhaghosa explica até certo ponto, e que é veementemente condenada em outra parte dos *Pâli Pitaka*. Ver, por exemplo, § 1 do *Mahâ-sîlam*, traduzida neste volume no *Tevigga Sutta*. A crença é tratada com desdém na lenda edificante - n.40, no *Buddhist Birth Stories*, p. 326-334 (trad. Rhys Davids).

p. 19

29. Assim sendo, Sunîdha e Vassakâra, os principais ministros de Magadha, se dirigiram ao local em que o Abençoado estava. Ao chegar, eles trocaram saudações e cumprimentos de amizade e cortesia com o Abençoado, e permaneceram respeitosamente de um lado. E ao

permanecer em pé, Sunîdha e Vassakâra, os principais ministros de Magadha, assim disseram ao Abençoado:

‘Possas, neste dia, o venerável Gotama nos honrar com sua presença e, acompanhado pelos monges, fazer uma refeição em nossa casa’. O Abençoado, em silêncio, consentiu.

p. 20

30. Assim, uma vez que Sunîdha e Vassakâra, os principais ministros de Magadha, perceberam que ele havia dado seu consentimento, voltaram a sua residência. E, ao chegar ali, eles prepararam pratos doces com arroz cozido e bolos, e mandaram informar o Abençoado, a dizer:

‘Ó Gotama, é chegado o momento de comer, tudo está pronto’.

E o Abençoado se vestiu bem cedo, levou sua tigela consigo, e partiu com os monges, como de costume, para a residência de Sunîdha e Vassakâra, e se sentou no assento que lhe fora preparado. E, com suas próprias mãos, eles colocaram o arroz doce e os bolos diante dos monges, com o Buda na cabeceira, e esperaram até que estivessem satisfeitos. E, assim que o Abençoado terminou sua refeição, os ministros trouxeram um assento baixo, e se sentaram respeitosamente ao seu lado.

31. E, uma vez sentados, o Abençoado lhes agradeceu com tais versos: -

‘Onde quer que o homem sensato construa sua morada
Que ele ali possa da apoio aos homens bons, corretos e equilibrados
Que ele faça oferendas a todas as divindades ali presentes.
Reverenciadas, elas o reverenciarão; veneradas, elas o venerarão mais uma vez;
Serão bondosas, qual uma mãe para o seu próprio, seu único filho.
E o homem que tem a benção dos deuses, alcança a bem-aventurança[1]’.

[1] Esse trecho trouxe muita dificuldade para Buddhaghosa, uma vez que, aparentemente, sugere oferendas aos deuses, que são contrárias não somente aos preceitos espirituais do Budismo, mas, também, à prática budista. Ele procura explicar os presentes para os deuses como apenas presentes meritórios (*patti*), isto é, o ofertante provê as quatro necessidades dos Bhikkhus e, depois, expressa o desejo que os *Devatâs* compartilhem seu *puñña* [mérito]. Eu quero crer, baseado no *Deva-dhamma Gâtaka* - n.9, no *Buddhist Birth Stories* {nota p. 21} -, que as divindades aqui tratadas são os ‘homens bons, corretos e equilibrados’, mencionados na sentença anterior. Talvez os versos não fossem originalmente budistas.

p. 21

32. E, após agradecer os ministros com tais versos, ele se levantou de seu assento e partiu daquele lugar. Eles o seguiram pelo caminho, a dizer: ‘O portão, através qual o Samana Gotama irá sair hoje, se chamará Portal de Gotama e, a embarcação, com que ele cruzar o rio, será chamada Balsa de Gotama’. O portão, através do qual ele partiu, foi chamado Portal de Gotama.

33. No entanto, o Abençoado continuou até o rio. E, naquela época, o rio Ganges estava muito cheio e transbordante[1]. A fim de atravessar até a outra margem, alguns começaram a procurar por embarcações, alguns por balsas de madeira, enquanto outros fizeram balsas de

palha[2]. Então, o Abençoado, subitamente e com a mesma desenvoltura com que um homem forte estenderia seu braço, ou o dobraria novamente após tê-lo estendido, desapareceu desta margem do rio, e surgiu na outra margem, acompanhado pelos monges.

34. E o Abençoado contemplou as pessoas que procuravam por embarcações e balsas e, enquanto as observava, ele entoou, naquele momento, tal cântico:

'Aqueles que atravessam o oceano sombrio
e criam um caminho seguro por entre as poças,

[1] *Samatittikâ kâkapeyyâ*. Ver a nota no *Tevigga Sutta* I.19, traduzido abaixo, em que ocorre a mesma expressão.

[2] *Ulumpam ti pâram gamanathâya âniyo kottetvâ katam; kullam ti valli-âdâhi bandhîtvâ katabbam*, diz Buddhaghosa. A palavra *ulumpam* corresponderia mais adequadamente à forma sânscrita *udupa* e foi escolhida por Childers, em seu dicionário, e por Oldenberg, em sua transliteração da passagem (*Mahâ Vagga* VI, 28: 11, 12).

p. 22

Enquanto o mundo ilusório segura suas balsas de palha,
Estes são os sábios, estes de fato estão salvos [1]!

Final da Primeira Porção da Recitação.

[1] Ou seja, aqueles que atravessam o *oceano sombrio* de *tanhâ*, ou desejo, evitam, por meio do dique (canal) ou da pavimentação do Caminho Nobre, as poças ou superficialidades da cobiça, ignorância e ilusão (comp. *Dhp.v.91*), enquanto o mundo ilusório procura a salvação nos ritos, cerimônias e nos deuses, esses são os sábios, esses de fato estão salvos!

De que maneira a métrica dos versos chegou até nós, confusa como se encontra atualmente, não é fácil de entender. Esperar-se-ia que:

Ye visagga pallalâni taranti annavam saram

Kullam hi gano bandhati tinnâ medhâvino ganâ.

Que um comentário possa ser incorporado ao texto, mesmo em versos, está claro no exemplo irrefutável do *Gâtaka* II.3, 5; e as palavras *setum katvâna* teriam sido uma interpretação bastante natural, se o trecho anteriormente tivesse sido como acima citado. Assim, supondo que um copista ou recitador tivesse encontrado as palavras *ye visagga pallalâni setum katvâna taranti annavam saram*, ele poderia tê-las corrigido, se tivesse achado que esta seria a ordem das palavras, a fim de evitar qualquer possibilidade de que as palavras fossem compreendidas como *setu* - a sólida pavimentação -, que foi feita sobre o *annavam saram* - o imenso abismo -, o que seria evidentemente absurdo. Buddhaghosa encontrou *setum katvâna* no texto, mas não é possível saber em que ordem ele encontrou as palavras. O MS. de Turnour no *Sumangala Vilâsinî* possui *pabandhati*, no entanto, uma cópia singalesa do *Samanta Pâsâdikâ* confirma a versão birmanesa *bandhati* no *Mahâ Vagga* VI.28,13. Eu não preciso dizer que a tradução se baseia no texto impresso. Nós sabemos muito pouco da história dos *Pâli Suttas* para sermos capazes de fazer mais que uma nota superficial sobre tais curiosidades. Sobre desaparecer de um lugar, comparar, abaixo, III.22.

p. 23

CAPÍTULO II

1. Naquele momento, o Abençoado se dirigiu ao venerável Ânanda e disse: ‘Vem, Ânanda vamos seguir para Kotigâma’.

‘Assim seja, Senhor’, disse Ânanda a concordar com o Abençoado.

O Abençoado prosseguiu, com um grande grupo de monges, para Kotigâma, e lá permaneceu na própria cidade[1].

2. E, nesse lugar, o Abençoado dirigiu-se aos monges e disse: ‘É por não compreender e realizar quatro Nobres Verdades, ó monges, que nós tivemos de vir até tão longe, percorrer por tanto tempo esse exaustivo caminho da transmigração, tanto vós, quanto eu!’

‘E quais são estas quatro?’

‘A nobre verdade sobre o sofrimento; a nobre verdade sobre a causa do sofrimento; a nobre verdade sobre a cessação do sofrimento; a nobre verdade sobre o caminho que leva a essa cessação. No entanto, uma vez que estas nobres verdades são compreendidas e conhecidas, o desejo pela existência é aniquilado, aquilo que leva à repetidas existências é destruído e, então, não há mais nascimento!’.

3. Assim falou o Abençoado, e, uma vez tendo o Bem-Aventurado assim falado, então, mais uma vez, o Mestre disse:

[1] Como será observado em passagens semelhantes, a seguir, existe uma seqüência regular de sentenças referentes à descrição dos movimentos do Buda. A última sentença deveria especificar o local ou a habitação em que o Abençoado ficou; mas também (nesse e em um ou dois outros casos) aparece regularmente, mesmo quando não acrescenta nada a esse respeito.

p. 24

“Por não compreender as Nobres Verdades, qual elas verdadeiramente o são,
Longo é o caminho, percorrido através de inúmeros nascimentos,
Uma vez realizadas, a causa do nascimento é então eliminada,
A raiz do sofrimento é aniquilada, e não há mais nascimento.”

4. Ali também, enquanto permaneceu em Kotigâma, o Abençoado proferiu aquele discurso religioso coerente aos monges, sobre a natureza da conduta correta, da contemplação sincera e da inteligência. ‘Grande é o fruto, grande é a superioridade da contemplação sincera, uma vez aperfeiçoada pela conduta correta. Grande é o fruto, grande é a superioridade do intelecto, uma vez aperfeiçoado pela contemplação sincera. A mente, aperfeiçoada pela inteligência, está livre dos grandes males, por assim dizer, da sensualidade, individualidade, ilusão e ignorância’.

5. Então, após o Abençoado permanecer o quanto julgou apropriado em Kotigâma, ele se dirigiu ao venerável Ânanda, e disse: ‘Vem, Ânanda vamos seguir as cidades de Nâdika’.

‘Assim seja, Senhor’, disse Ânanda a concordar com o Abençoado.

E o Abençoado prosseguiu para as cidades de Nâdika, acompanhado de um grupo numeroso de monges, e lá, em Nâdika, o Abençoado permaneceu no Salão dos Tijolos[1].

[1] Inicialmente Nâdika é mencionada (duas vezes) no plural, mas, então, na terceira vez, na última sentença, aparece no singular. Buddhaghosa {nota p. 25} explica isso dizendo que haviam duas cidades com o mesmo nome nas margens do mesmo rio. Sobre o local público de repouso para os viajantes que, nesse exemplo, recebeu o imponente título de ‘Sala dos Tijolos’, ver *Buddhist Birth Stories*, p. 280-285.

p. 25

6. E o venerável Ânanda aproximou-se do Abençoado, o reverenciou e sentou-se ao seu lado. E após ter se sentado, ele se dirigiu ao Abençoado e disse: ‘O monge chamado Sâlha faleceu em Nâdika, Senhor. Em que lugar ele renasceu, e qual o seu destino? A monja chamada Nandâ faleceu, Senhor, em Nâdika. Em que lugar ela renasceu, e qual o seu destino?’ E da mesma forma ele inquiriu a respeito do devoto Sudatta, e da devota Sugâtâ, dos devotos Kakudha, e Kâlinga, e Nikata, e Katissabha, e Tuttha, e Santuttha, e Bhadda, e Subhadda.

7. ‘O monge chamado Sâlha, Ânanda, por meio da destruição dos grandes males por si próprio, e nesse mundo, conheceu, realizou e atingiu o estado de *Arahat*²³, a libertação do coração e da mente. A monja chamada Nandâ, Ânanda, por meio da completa destruição dos cinco liames que conservam as pessoas aprisionadas a este mundo, tornou-se herdeira do mais elevado dos paraísos, para ali permanecer integralmente e para nunca mais retornar. O devoto Sudatta, Ânanda, por meio da destruição completa dos três liames e da redução, ao mínimo, do desejo, ódio e ilusão, tornou-se um *Sakadâgâmin*, aquele que em seu primeiro retorno a esse mundo irá por fim ao sofrimento. A devota mulher Sugâtâ, Ânanda, por meio da completa destruição dos três liames, foi convertida e não irá mais renascer num estado de sofrimento, e tem assegurada a

p. 26

salvação final[1]. O devoto Kakudha, Ânanda, por meio da completa destruição dos cinco liames que aprisionam as pessoas aos mundos inferiores do desejo, tornou-se um herdeiro do mais elevado dos paraísos, para ali permanecer por completo e nunca mais retornar. O mesmo ocorreu com Kâlinga, Nikata, Katissabha, Tuttha, Santuttha, Bhadda e Subhadda, e com mais de cinquenta devotos de Nâdika. Mais de noventa devotos de Nâdika, que faleceram, Ânanda, por meio da completa destruição dos três liames e por meio da redução do desejo, ódio e ilusão, se tornaram *Sakadâgâmin*, que em seu primeiro retorno a este mundo irão por fim ao sofrimento. Mais de quinhentos devotos de Nâdika que morreram, Ânanda, foram convertidos por meio da completa destruição dos três liames, não irão mais renascer num estado de sofrimento e têm assegurada a salvação final.

8. ‘Assim sendo não existe nada estranho nisso, Ânanda, que um ser humano venha a morrer, mas a forma como cada um deles morreu, tu não deves vir ao Buda e inquirir sobre eles dessa maneira, isso é cansativo para o Buda. Eu vou, portanto, ensinar-te um caminho da verdade, chamado o Espelho da Verdade, o qual, se alcançado por um discípulo escolhido, poderá predizer para si mesmo: “o inferno está destruído para mim, e o renascimento como um animal, ou um espírito, ou em qualquer lugar de aflição. Eu fui convertido e não irei mais renascer num estado de sofrimento, tenho assegurada a salvação final.”

²³ NTP. (páli) *arahat*, (sâns.) *arhat*: o estado daquele que atingiu a Liberação, Iluminação. Trata-se de uma figura característica do Budismo Hinayâna que, diferente de um Buda ou Bodhissatva, não permanece nesse mundo para ajudar os demais a encontrar e percorrer o mesmo caminho que ele já trilhou.

9. ‘O que então, Ânanda, é esse Espelho da Verdade? É a consciência de que o discípulo, escolhido neste mundo, está impregnado de fé no [devoção pelo] Buda,

[1] Ver *Buddhism*, p. 108-10, e abaixo, VI.9.

p. 27

acreditar que o Abençoado é o Santificado, o Iluminado, Sábio, Correto, Bem-Aventurado, Conhecedor do Mundo, Supremo, o Refreador do coração desobediente dos homens, o Mestre dos deuses e homens, o Buda Abençoado. E que ele (o discípulo) possui a fé na Verdade, acredita na verdade proclamada pelo Abençoado, com superioridade nesse mundo, aquele que não morre, que acolhe a todos, que leva à salvação, e que é alcançado pelos sábios, cada um por si próprio. E que ele (o discípulo) possui a fé na Ordem, acredita na multitude de discípulos do Abençoado, que percorrem os quatro estágios do Óctuplo Caminho Nobre, os corretos, os honestos, os justos, os que habitam a lei, acreditam que essa Ordem do Buda seja digna de honra, hospitalidade, oferendas e de reverência, que seja o campo arado do mérito supremo do mundo, que possua as virtudes amadas pelos bons, virtudes inquebrantáveis, intactas, imaculadas e puras, virtudes que tornam o homem verdadeiramente livre, virtudes louvadas pelos sábios, imaculadas pelo desejo de vidas futuras ou pela crença na eficácia dos atos externos, que conduzem a pensamentos elevados e sagrados[1]’.

10. ‘Este, Ânanda, é o caminho, o Espelho da Verdade, o qual se alcançado por um discípulo escolhido, poderá predizer para si mesmo, “O inferno está destruído para mim, assim como o renascimento como um animal ou um espírito, ou em qualquer lugar de aflição. Eu fui convertido, e não irei mais renascer num estado de sofrimento, e tenho assegurada a salvação final.”

11. Ali, também, no Salão dos Tijolos de Nândika, o

[1] Ver acima, §I, 11.

p. 28

Abençoado proferiu para os monges aquele discurso religioso coerente sobre a natureza da conduta correta, da contemplação sincera e da inteligência.

‘Grande é o fruto, grande é a superioridade da contemplação sincera, uma vez aperfeiçoada pela conduta correta. Grande é o fruto, grande é a superioridade do intelecto, uma vez aperfeiçoado pela contemplação sincera. A mente, aperfeiçoada pela inteligência, está livre dos grandes males, por assim dizer, da sensualidade, individualidade, ilusão e ignorância’.

12. Então, após o Abençoado permanecer o quanto pretendeu em Nândika, ele se dirigiu ao venerável Ânanda e disse: ‘Vem, Ânanda vamos seguir para Vesâli’.

‘Assim seja, Senhor’, disse Ânanda a concordar com o Abençoado.

E o Abençoado prosseguiu, acompanhado de um grande grupo de monges para Vesâli, e lá, em Vesâli, o Abençoado permaneceu no pomar de Ambapâli.

13. Então, ali, o Abençoado se dirigiu aos monges e disse: ‘Que um monge, ó mendicantes, possa ser perseverante e zeloso; tal é nosso ensinamento’.

14. E como um monge se torna perseverante?’

‘Para isso, ó mendicantes, possa o monge, enquanto habita em seu corpo, considerar o corpo, que ele, ao ser perseverante, diligente e atencioso, enquanto encarnado, possa superar o pesar que surge dos anseios corpóreos. Enquanto sujeito às sensações, que ele continue a considerar as sensações que, ao ser perseverante, zeloso e atencioso, enquanto no mundo, possa superar o pesar que surge dos anseios, que seguem nossa sensação e, assim também,

p. 29

enquanto pensar ou refletir ou sentir, que ele possa superar o pesar que surge dos anseios decorrentes das idéias, ou reflexão, ou sentimento’.

15. ‘E como um monge se torna zeloso?’

‘Ele age, ó mendicantes, em plena consciência, no que quer que possa fazer, ao entrar e ao sair, ao olhar e ao vigiar, ao dobrar seu braço ou esticá-lo, ao vestir seu manto ou carregar sua tigela, ao comer e ao beber, ao consumir ou experimentar, ao andar, ficar em pé ou se sentar, ao dormir ou acordar, ao falar e ao permanecer em silêncio.

‘Que um monge, ó mendicantes, possa ser perseverante e zeloso, tal é nosso ensinamento[1]’.

[1] Essa doutrina do ser ‘cuidadoso e diligente’ - *sato sampagâno* – é um dos ensinamentos repetidos com mais frequência nos *Pâli Pitaka* e é uma das *Sete Jóias da Lei*. É tratado, em toda sua extensão, em cada um dos *Nikâya*, formando o tema do *Mahâ Satipathâna Sutta*, no *Dîgha Nikâya*, do *Satipathâna Sutta*, no *Magghima Nikâya*, e do *Satipathâna Vaggo*, no *Samyutta Nikâya*, assim como de várias passagens no *Anguttara Nikâya* e do texto chamado *Vibhanga* no *Abhidhamma Pitaka*. Eu fico feliz em saber que o Dr. Morris pretende coletar e comparar todas essas passagens em seu próximo trabalho sobre as *Sete Jóias da Lei*. Esses trechos do *Mahâparinibbâna Sutta* e o tratamento no *Vibhanga* preservaram, na opinião do Dr. Morris, a forma mais antiga da doutrina. Comparar Cap. II, § 34.

Buddhaghosa não tece qualquer comentário sobre o assunto em si, e reserva o que tem a dizer para o comentário sobre os *Sutta* dedicados inteiramente a isso; mas ele observa, de passagem, que a razão pela qual o Abençoado enfatizou, nesse momento e lugar específicos, a necessidade de ser ‘cuidadoso e diligente’, era e razão da chegada eminente da cortesã, em cujo pomar eles estavam. O uso da frase *sati upatthâpetabbâ* abaixo, Cap. V, § 13 (text. p. 51), referente à forma como as mulheres devem ser tratadas, está de pleno acordo com essa explicação. Mas veja a próxima nota.

p. 30

16. [1] Naquele momento a cortesã Ambapâli soube que o Abençoado chegara a Vesâli e que estava em seu mangueiral. E, após ordenar que uma quantidade de veículos magníficos fossem preparados, prosseguiu com sua comitiva em meio ao pomar. Ela seguiu na carruagem até o local em que o caminho era apropriado às carruagens, ali ela desceu e prosseguiu a pé até o local em que o Abençoado estava, e sentou-se respeitosamente de um lado. E, após estar sentada, o Abençoado a instruiu, despertou, enlevou e deleitou com seu discurso religioso.

17. Assim ela, instruída, desperta, enlevada e deleitada com suas palavras, dirigiu-se ao Abençoado e disse:

“Que o Abençoado possa honrar-me amanhã ao fazer sua refeição, acompanhado dos monges, em minha morada’.

E o Abençoado, em silêncio, consentiu. Assim que Ambapâli, a cortesã, percebeu que o Abençoado consentiu, se levantou de seu assento e se prostrou diante dele, e conservou-o à sua direita ao passar por ele, então, ela dali partiu.

[1] Desse ponto até as palavras ‘ele se levantou de seu assento’, no § II, 24, tratam-se, com poucas variações sem importância, das mesmas palavras do *Mahâ Vagga* VI.30,1, ao VI.30,6. Mas nele a passagem segue imediatamente após os versos traduzidos acima, § I.34, de forma que os eventos, que aqui (no §§ 16-22) ocorrem em Vesâli, lá aparecem em Kotigâma. Esse trecho II.5 aparece inserido entre nossos trechos II.22 e II.23; e o nosso trecho II.12 não aparece no texto, o Abençoado somente chega ao pomar de Ambapâli quando vai (como em nosso trecho II.23) fazer a refeição para qual fora convidado. Buddhaghosa ignora essa discrepância.

p. 31

18. Naquele momento, os *Likkhavi* de Vesâli souberam que o Abençoado chegara a Vesâli e que estava pomar de Ambapâli. E ordenaram que se preparasse um grande número de carruagens magníficas, subiram em uma delas e prosseguiram com sua comitiva até Vesâli. Alguns deles eram morenos, de cor escura, e vestiam trajes e ornamentos escuros; alguns deles eram castanhos, de cor clara, e vestiam trajes e ornamentos claros; alguns deles eram ruivos (vermelhos), de cor rosada, e vestiam trajes e ornamentos vermelhos; alguns deles eram louros (brancos), de cor pálida, e vestiam trajes e ornamentos brancos.

19. E Ambapâli se dirigiu de encontro aos jovens *Likkhavi* (sem se desviar), eixo contra eixo, roda contra roda, parelha contra parelha, e os *Likkhavi* disseram a Ambapâli, a cortesã, ‘Por que razão, Ambapâli, tu te diriges contra nós dessa maneira?’

‘Meus senhores, eu acabo que convidar o Abençoado e seus monges para a refeição de amanhã’, disse ela.

‘Ambapâli! Desistas dessa refeição em nosso favor por cem mil’, disseram eles.

‘Meus senhores, mesmo que vocês oferecessem toda Vesâli e seus territórios conquistados, eu não abriria mão de tão honroso banquete!’

‘Então os *Likkhavi* elevaram suas mãos[2] e exclamaram, ‘Nós fomos sobrepujados por essa moça das mangas! Nós fomos derrotados por essa moça das mangas[3]!’ E eles seguiram para o pomar de Ambapâli.

20. No momento em que o Abençoado viu os *Likkhavi*

[1] *Sahâran ti sa-ganapadan.* (S. V. tau.)

[2] *Angulî pothesum.* Childers traduziu essa frase como ‘estalar os dedos como sinal de prazer’, mas Buddhaghosa diz, *angulî pothesun ti agulî kâlesum.* (S. V. tau.)

[3] *Ambapâli* significa plantadora de mangas, aquela que cuida das mangas.

p. 32

se aproximarem ao longe, ele se dirigiu aos monges e disse:

‘Ó monges, aqueles que entre vós nunca tiverdes visto os deuses de Tâvatimsa, olhai atentamente esse grupo dos *Likkhavi*, contemplai esse grupo dos *Likkhavi*, comparaí esse grupo dos *Likkhavi* – exatamente como um grupo de deuses Tâvatimsa[1]’.

21. E quando eles chegaram até o local em que o caminho era apropriado para carruagens, os *Likkhavi* ali desceram e, então seguiram a pé até o lugar em que o Abençoado estava, e se sentaram respeitosamente ao seu lado. E uma vez que eles estavam sentados, o Abençoado, então, os instruiu, e despertou, e enlevou, e deleitou com o discurso religioso[2].

22. Assim, uma vez instruídos, e despertados, e enlevados, e deleitados com suas palavras, eles se dirigiram ao Abençoado e disseram, ‘Possas o Abençoado nos honrar ao fazer sua refeição, acompanhado dos monges, amanhã em nossa morada?’

‘Ó *Likkhavi*, eu prometi fazer minha refeição amanhã com Ambapâli, a cortesã’, foi a resposta.

[1] Os *Tâvatimsa-devâ* são os deuses do paraíso dos Supremos Trinta-e-Três, as divindades principais do panteão védico. Buddhaghosa diz, *‘Imam Likkhavi-parisam tumhâkam kittena Tâvatimsa-parisam upasamharatha upanetha alliyâpetha: Yath’ eva hi Tâvatimsâ abhirûpa pâsâdikâ nîlâdi-nâna-vannâ evañ k’ ime Likkhavi-râgâno pîti. Tâvatimsehi samake katvâ passathâ ti attho’*.

[2] O *Mâlâlankâra-vatthu* fornece o tema do discurso nessa ocasião. ‘Os príncipes vieram em seus trajes mais belos e luxuosos, em sua aparência eles se igualavam aos *nat* (ou anjos). Mas ao antever a ruína e miséria que logo recairia sobre todos eles, o Buda incitou seus discípulos a considerar completamente desprezíveis as coisas que são deslumbrantes aos olhos, mas de natureza essencialmente corrompível e ilusória’. - Bigandet, 2ª ed. p. 260.

p. 33

‘Então os *Likkhavi* elevaram suas mãos e exclamaram, ‘Nós fomos sobrepujados por essa moça das mangas! Nós fomos derrotados por essa moça das mangas!’ E após expressar seus agradecimentos e apreciação pelas palavras do Abençoado, eles se levantaram de seus assentos e se prostraram diante do Abençoado, e conservando-o à sua direita, ao passar por ele, eles dali partiram.

23. E no final da noite Ambapâli preparou arroz doce e bolos em sua luxuosa morada, e avisou o momento ao Abençoado, ao dizer, ‘o momento chegou, Senhor, e a vossa refeição está pronta!’

E o Abençoado se vestiu pela manhã bem cedo, levou sua tigela consigo e partiu com os monges para o lugar em que a morada de Ambapâli ficava e, ao chegar ali, se sentou no assento que lhe fora preparado. E Ambapâli, a cortesã, colocou o arroz doce e bolos diante da Ordem, com o Buda na cabeceira, e serviu-os até recusarem algo mais.

24. E, no momento em que o Abençoado havia quase terminado sua refeição, a cortesã ordenou que um banco baixo fosse trazido, se sentou ao seu lado, e se dirigiu ao Abençoado a dizer: ‘Senhor, eu ofereço esta morada à Ordem de mendicantes, da qual o Buda é o líder’. E o Abençoado aceitou a oferenda, após a instruir, despertar, enlevar e deleitar com o discurso religioso, ele se levantou e dali partiu[1].

[1] Bispo Bigandet diz: ‘ao registrar a conversão de uma cortesã chamada Apapalika, sua generosidade e oferendas para o Buda e seus discípulos, bem como, a clara preferência dada a ela em detrimento dos príncipes e

nobres, que, humanamente falando, pareceriam, sob todas as formas mais aptos a receber atenções, qualquer um poderia quase se lembrar da { nota p. 34 } conversão da “mulher pecadora”, mencionada nos Evangelhos’ (*Legend of the Burmese Budha*, 2ª ed. p. 258).

p. 34

25. Enquanto estava no mangueiral de Ambapâli, o Abençoado proferiu aquele discurso religioso coerente aos discípulos, sobre a natureza da conduta correta, da contemplação sincera e da inteligência.

‘Grande é o fruto, grande é a superioridade da contemplação sincera, uma vez aperfeiçoada pela conduta correta. Grande é o fruto, grande é a superioridade do intelecto, uma vez aperfeiçoado pela contemplação sincera. A mente, aperfeiçoada pela inteligência, está livre dos grandes males, por assim dizer, da sensualidade, individualidade, ilusão e ignorância.

12. Então, após o Abençoado permanecer o quanto pretendeu no pomar de Ambapâli, se dirigiu ao venerável Ânanda e disse: ‘Vem, Ânanda vamos seguir para Beluva[1]’.

‘Assim seja, Senhor’, disse Ânanda a concordar com o Abençoado.

E o Abençoado prosseguiu, acompanhado de um grupo numeroso de monges, para Beluva, e lá, o Abençoado ficou na própria cidade.

27. Então ali, o Abençoado se dirigiu aos monges, e disse: ‘Ó mendicantes, façam sua morada próxima a Vesâli, cada qual de acordo com o lugar que seus amigos íntimos e companheiros próximos vivem durante a estação chuvosa de *vassa*. Eu irei passar a estação chuvosa aqui em Beluva’.

[1] *Beluva-gâmako ti Vesâli-samîpe pâda-gâmako*, ‘uma vila num declive aos pés de uma montanha perto de Vesâli’, diz Buddhaghosa. (S. V. tau.)

p. 35

‘Assim seja, Senhor!’ disseram aqueles monges, a concordar com o Abençoado. E eles passaram a estação chuvosa próximos a Vesâli, cada qual de acordo com o lugar em que seus amigos, ou familiares, ou companheiros próximos moravam, enquanto o Abençoado permaneceu em Beluva.

28. Assim sendo, enquanto o Abençoado ali esteve durante a estação chuvosa, ele foi abatido por uma enfermidade terrível e dores agudas o perturbaram, até mesmo a morte. No entanto, o Abençoado concentrado e imperturbável, as suportou sem queixa.

29. Então tal pensamento ocorreu ao Abençoado: ‘Não seria correto de minha parte deixar esta existência sem instruir os discípulos, sem me despedir da Ordem. Deixe-me, então, por meio de uma grande força de vontade, subjugar novamente essa enfermidade e conservar-me vivo até que o tempo determinado chegue[1]’.

30. E o Abençoado, por meio de uma enorme força de vontade, subjugou novamente aquela enfermidade e se conservou vivo até que o tempo, por ele determinado, chegasse. E a enfermidade foi, por ele, mitigada.

31. Então, logo após o Abençoado começar a se recuperar, já havendo quase se desvencilhado da enfermidade, ele partiu para o monastério e se sentou atrás do monastério, em um assento ali disposto. E o venerável Ânanda foi ao local em que o Abençoado estava e o reverenciou, ele se sentou respeitosamente de um lado e se dirigiu ao

[1] O comentário sobre *gîvita-saṅkhâram adhitthâya vihareyyan* não é muito claro, mas o significado geral das palavras não podem ser muito diferentes da versão apresentada no texto.

p. 36

Abençoado, e disse: ‘Eu havia notado, Senhor, como o Abençoado se encontrava de saúde, e eu havia observado como o Abençoado teve que sofrer. E, embora ao presenciar a enfermidade do Abençoado meu corpo tenha se tornado fraco como o de um rastejante, o horizonte tenha se tornado sombrio aos meus olhos, e minhas faculdades não estivessem mais nítidas[1], não obstante eu me conformei, em certa medida, com a idéia de que o Abençoado não partiria dessa existência sem ao menos ter deixado instruções em relação à Ordem’.

32. ‘O que é isso, então, Ânanda? A Ordem espera isso de mim? Eu tenho pregado a verdade sem fazer qualquer distinção entre a doutrina esotérica e esotérica²⁴, pois em relação às verdades, Ânanda, o Tathâgata não tem o punho fechado, qual um professor que guarda algumas coisas para si mesmo[2]. Certamente, Ânanda, se houver qualquer um que nutra o pensamento: “Sou eu quem irá liderar a Ordem”, ou, “A Ordem depende de mim”, é ele quem

[1] *Madhuraka-gâto viyâ ti saṅgâta-garubhâvo saṅgâtatthabhâvo* (sic) *sûle uttâsita-sadiso: na pakkhâyantî ti na pakâsenti nânâkâranâ na upatthahanti: Dhammâ pi mam na ppatibhantî ti sati-ppatthânâ dhammâ mayham pâkatâ na honti.* (S. V. fol. tâm.). Como a primeira sentença está alterada, eu traduzi *madhuraka-gâto* independente dela. A leitura de Childers, *nam na ppatibhanti*, está claramente incorreta. Meu próprio MS., do *Dîgha Nikâya*, e o MS. de Turnour, do *Samyutta Nikâya*, estão de acordo com Buddhaghosa.

[2] *Na tath' Ânanda Tathâgatassa dhammesu âkariya-mutthi.* Sobre o que Buddhaghosa diz: *Âkariya-mutthî* (MS. *vutthî*) *ti yathâ bâhirakânam âkariya-mutthî nâma hoti: daharakâle kassaki akathetvâ pakkhima-kâle marana-mañke nipannâ piya-manâpassa antevâsikassa kathenti: evam Tathâgatassa idam mahallaka-kâle pakkhima-tthâne kathessâmî ti mutthim* (MS. *vutthim*) *katvâ pariharitvâ thapitam kiñki n'atthî ti.* (S. V, tâm.). Comparar, *Gâtaka* II.221,250.

p. 37

deveria dar instruções sobre todo assunto que diga respeito à Ordem. Assim sendo, o Tathâgata, Ânanda, não pensa ser ele que deveria liderar a Ordem, ou que a Ordem depende dele. Por que, então, ele deveria dar instruções sobre qualquer assunto que diga respeito à

²⁴ NTP. No caso, Doutrina exotérica: 1. passível de ser ministrada ao grande público e não somente a um grupo seleto de discípulos; 2. que pode ser compreendida pelo público; 3. comum, vulgar, trivial. Doutrina esotérica: 1. diz-se de todo ensinamento ministrado a círculo restrito e fechado de ouvintes; compreendida por apenas poucos escolhidos, como num pequeno grupo de discípulos e iniciados; que está além da compreensão ou conhecimento da maior parte das pessoas; 2. diz-se da ciência, doutrina ou prática fundamentada em conhecimentos de ordem sobrenatural; compreensível apenas por poucos; 3. hermética, confidencial, privada (Houaiss 2002; Webster 1991).

Ordem? Eu também, Ânanda, estou idoso e com muitos anos, minha jornada está prestes a terminar, eu alcancei a soma total dos meus dias, eu estou com oitenta anos de idade e, assim como um carro desgastado, Ânanda, só pode se mover com muito esforço adicional, da mesma forma, me parece que, o corpo do Tathâgata só pode continuar a funcionar com muito esforço adicional[1]. É apenas, Ânanda, no momento em que

[1] *Vegha-missakena*, seu significado não é claro. O *Mâlâlankâra-vatthu*, traduzido por Bigandet, usa ‘reparos’. O *Sumangala Vilâsinî* diz: *Veghamissakenâ ti bâha-bandhanakakka-bandhanâdinâ patisaṅkharanena veghamissakena*; portanto, dá o mesmo significado, mas de tal forma que não esclarece a derivação da palavra. Todo o episódio do § II.27, até o final do capítulo, aparece com as mesmas palavras no *Satipatthâna Vagga* do *Samyutta Nikâya* e, no *MS*. birmanês de Phayre aparece como *vekhamissakena*, assim como o *MS*. birmanês apresenta aqui. Meu *Dîgha Nikâya* confirma a versão de Childers, que sem dúvida representa corretamente a tradição uniforme do *MSS* do Ceilão. O *Sumangala Vilâsinî* vai mais adiante, *maññe ti gara-sakatam viya meghamissakena maññe yâpeti arahatta-phalaveghanena katu-iriyâpatha-kappanam Tathâgatassa hoti nidasseti*. Aqui o termo *megha* do *MS*. de Turnour deve ser um deslize da caneta do copista para *vegga*, e *veghanena* não é mais claro que *vegghamissakena*. Sobre o uso da palavra *missaka* no final do trecho ver *Gâtaka* II, 8, 420, 433. Eu traduzi da forma que me pareceu a única solução possível no momento, a saber, que um *a* inicial tenha se perdido, e que *veghâ* ou *vekhâ* = *avekshâ*, ‘atenção, precaução, cuidado’. Da mesma maneira, embora *avalañgeti* apareça (*Gâtaka* I, 111), a forma mais usual do *pâli*, e a única apresentada por Childers, é *valañgeti*.

p. 38

o Tathâgata, deixar de tomar parte em tudo que possa existir exteriormente, ou experienciar qualquer sensação e se tornar imerso naquela meditação devotada do coração, que não se ocupa com nenhum objeto material, é apenas, então, que o corpo do Tathâgata alcança a quietude.

33. ‘Portanto, Ânanda, que vós monges sejais qual lamparinas²⁵ para vós mesmos. Que vós sejais o refúgio para vós mesmos. Não ide a nenhum refúgio externo. Vos dediqueis firmemente à verdade, qual uma lamparina. Vos dediqueis firmemente, qual um refúgio da verdade. Não procureis por refúgio em ninguém, a não ser em vós mesmos. E de que forma, Ânanda, pode um monge ser uma lamparina para si mesmo, um refúgio para si mesmo? Ao

²⁵ NTP. Sobre a tradução da palavra *lamparina*, ver Rahula (1959, p. 59-60). Esse estudioso discorda dessa e de outras interpretações de conceitos budistas, ele cita a passagem do *MPB* presente no *Dîghanikâya* II: *attadîpa viharatha, attasaraṇā anaññasaraṇā*; ele traduz *dîpa* como ilha e não lamparina: “Permaneça qual uma ilha (amparo) para vós mesmos, fazei de vós mesmos vosso refúgio e ninguém mais o vosso refúgio”. Segundo Rahula, alguns autores (como Rhys Davids), que desejavam encontrar um “self” (si-mesmo) no Budismo, interpretaram as palavras *attadîpa* e *attasaraṇā* como: “ao tomar o ser como lamparina, ao tomar o ser como refúgio”, mas a palavra *dîpa* aqui não significa lamparina, e sim ilha. Ele acrescenta, que no comentário do *DGN* é dito: “permaneçam como uma ilha para si mesmos, um apoio (lugar de repouso), assim como uma ilha no grande oceano”. O *samsâra*, a continuidade da existência, é geralmente comparado ao oceano - *samsârasâgara* -, e o que se precisa no meio do oceano é uma ilha, não uma lamparina. O pesquisador observou que não podemos entender o significado exato desse conselho do Buda para Ânanda, a menos que consideremos o contexto em que as palavras foram professadas, o Buda encontrava-se, então, em Beluva, três meses antes de sua morte, com oitenta anos e muito enfermo, quase a morrer (*mâraṇantika*); por compaixão pelos discípulos ele se recuperou e disse a Ânanda que ensinou o Dhamma (Dharma), que está velho e não pode mais dar instruções ao *saṅgha*, e termina com a frase acima: “portanto, Ânanda, permaneça qual uma ilha (amparo) para vós mesmos, fazei de vós mesmos, e ninguém mais, o vosso refúgio, fazei o Dhamma vossa ilha (amparo), o Dhamma o vosso refúgio e, nada mais, o vosso refúgio”. Ânanda estava triste e deprimido, ele pensava que todos ficariam sós e desamparados, sem refúgio, sem um líder após a morte do grande mestre. O Buda o consolou e o encorajou a confiar em si mesmo e no Dhamma que ele havia ensinado. Para o autor, o tema de um *âtman* metafísico aqui está fora de questão, além disso, em seguida, o Buda não fala do *âtman* ou *ser eterno*, mas do cultivo da atenção ou consciência do corpo, sensações, mente e objetos mentais (os 4 *satipatthana*). Ver também o *Fo-sho-hing-tsan-king* (Beal 1883:272, nota 4 e NTP.23).

não te deixares levar por nenhum refúgio externo, te dedicares firmemente à verdade, qual uma lamparina, te dedicares firmemente, qual um refúgio da verdade, e, não procurares por refúgio em ninguém, a não ser em ti mesmo?

34. ‘Para isso, ó Ânanda, que o monge, enquanto permanece em seu corpo, possa ver o corpo que ele, ao ser perseverante, diligente e zeloso, enquanto encarnado, possa superar o pesar que surge dos anseios corpóreos, enquanto sujeito às sensações, que ele continue a ver as sensações que ele, ao ser perseverante, zeloso e atencioso, enquanto no mundo, possa superar o pesar que surge dos anseios, que seguem nossa sensação, e, assim, também enquanto pensar ou refletir ou sentir, que ele possa superar o pesar que surge dos anseios decorrentes das idéias, ou reflexões, ou sentimento’.

p. 39

35. ‘E todos aqueles que, Ânanda, agora ou após a minha morte, se tornarem a lamparina de si mesmos, e o refúgio de si mesmos, não se deixarem levar por nenhum refúgio externo, mas ao se dedicarem firmemente à verdade, qual suas lamparinas, e se dedicarem firmemente, qual seus refúgios da verdade, não deverão procurar por refúgio em ninguém, a não ser neles mesmos. São eles, Ânanda, entre meus *bhikkus*, que irão alcançar as alturas mais elevadas! Mas eles devem estar ansiosos por instrução[1]’.

Final da Segunda Porção da Recitação.

[1] *Tamatagge me te Ânanda bhikkhûbhavissanti yekeki sikkhâkâmâ*. No MSS. birmanês, para mim *te se lê p'ete*, que é um pouco mais fácil. Buddhaghosa diz: *Tamatagge ti tamagge. Magghe takâro padasandhivasena vutto. Idam vuttam hoti ime aggamâ ime aggamâ ti: evam sabbam tamayogam khinditvâ ativiya agge uttama-bhâve te Ânanda mamam bhikkhû bhavissanti. Kesam ati-agge bhavissanti? Ye keki sikkhâkâmâ sabbesam te katu-satippatthâna-gokarâ ka bhikkhû agge bhavissantî ti. Arahatta-tikûtena desanam ganhati, ‘Tamatagge’ é para ‘tamagge’*. O ‘t’ no meio é utilizado para eufonia. Essa palavra significa: “esses são os mais importantes, o verdadeiros líderes.” Após, como mencionado acima, quebrar todos os liames da obscuridade (*tama*) aqueles meus *bhikkhu*, Ânanda, estarão no topo, na mais elevada condição. Eles estarão no mais elevado topo do que? Aqueles *bhikkhu*, que desejam aprender e, aqueles que se exercitam nos quatro caminhos, a fim de se tornarem perseverantes e zelosos, eles deverão estar acima de todos (do resto). Dessa forma ele torna o estado de *Arahat* o ‘three-peaked height’ (o ápice) do seu discurso’ (comparar com essa última frase *Nibbâna desanâkûtam ganhati, Gâtaka* I.275, 393, 401; e ver também I.114). *Uttama*, o mais elevado (*scil. bhâva*, condição) é utilizado apenas para o estado de *Arahat* ou *Nirvâna*, no *Gâtaka* I.96; *Aggaphala* aparece com o mesmo sentido no *Gâtaka* I.114; é mesmo *Phalagga* no *Mah.*102. As últimas palavras: ‘mas eles devem estar ansiosos por instrução’, me parecem ser uma reflexão posterior. Somente aqueles que estão firmemente determinados a alcançar sua própria salvação, sem procurar segurança em outrem, nem mesmo no próprio Buda, irão, enquanto no mundo, adentrar e experimentar o *Nirvâna*. Mas, é claro, se não houver erro, renunciar meramente às futilidades das superstições existentes não é o suficiente. Há muito que aprender e conquistar, sobre o que se falou o bastante em outro lugar. Sobre *aggamâ*, no comentário, devemos ler *aggatamâ*. Se pudéssemos ler *amatagge* no texto, toda dificuldade desapareceria; mas isso seria muito pretensioso e eu também não vejo como o uso de *amatagge* pode nos ajudar.

p. 40

CAPÍTULO III.

1[1]. Assim sendo, o Abençoado se vestiu pela manhã bem cedo e, ao levar sua tigela em seu manto, partiu para Vesâli para pedir por alimento e, ao retornar, se sentou no assento que lhe

fora preparado, após terminar de comer o arroz ele se dirigiu a Ânanda e disse: ‘Pegues a esteira Ânanda; eu irei passar o dia no Kâpâla Ketiya’.²⁶

‘Assim seja, Senhor’, disse o venerável Ânanda a concordar com o Abençoado. E, ao pegar a esteira, ele seguiu, passo a passo, atrás do Abençoado.

2. Então, o Abençoado prosseguiu para o Kâpâla Ketiya e, ao chegar, ele se sentou sobre a esteira, que havia sido estendida para si e o venerável Ânanda se sentou, respeitosamente, ao seu lado. Então, o Abençoado se dirigiu ao venerável Ânanda e disse: ‘Que lugar aprazível, Ânanda, é Vesâli, e o Udena Ketiya, e o Gotamaka Ketiya, e o Sattambaka Ketiya, e o Bahuputta Ketiya, e o Sârandada Ketiya, e o Kâpâla Ketiya.

3. ‘Ânanda! Todo aquele que pensou, desenvolveu, praticou, cresceu e ascendeu às alturas, por meio dos quatro caminhos para o Iddhi[2] e, assim,

[1] Toda essa passagem até o final do § 10 recorre no *Iddhipâda Vagga* do *Samyutta Nikâya*.

[2] *Iddhi* (sâns. *siddhi*). Os quatro caminhos são, 1. vontade, 2. esforço, 3. reflexão, e 4. investigação, cada um unido à reflexão sincera e ao esforço contra o mal. O *Iddhi* alcançado por eles é, de acordo com estudos sobre o Budismo, supostamente uma condição corpórea (poder de voar, etc.), pela qual o corpo tornou-se superior a todas as limitações normais da { nota p. 41 } matéria – uma condição corpórea correspondente à condição mental de exaltação e poder por meio da qual foi alcançada. Sobre esse curiosamente grande exagero a respeito da influência real da mente sobre o corpo ver, mais adiante, o *Buddhism*, p. 174-7, do tradutor. Duas das formas do particípio - *yânikatâ*, que possivelmente significa ‘utilizado como um veículo’, e *susamâraddhâ*, ‘mais perfeitamente ascendido a’, podem aludir ao *Iddhi* como poder de voar corporeamente pelo ar. Mas o conjunto todo de particípios é usado em outro lugar como condições da mente, altamente estimadas entre os budistas e, incapazes de sustentar qualquer dessas alusões. Assim, por exemplo, para o amor universal (*mettâ*), ver *Gâtaka* II.61.

p. 41

os dominou, de forma a poder utilizá-los como um meio de progresso (mental) e como base para o aprimoramento, ele, se assim o desejasse, poderia permanecer no mesmo nascimento por um *kalpa*, ou pela porção do *kalpa* que ainda houvesse para transcorrer. Assim sendo, o Tathâgata os adquiriu, os praticou e desenvolveu por completo (de todas as maneiras como já melhor descritas) e, ele poderia, portanto, se assim o desejasse, viver ainda por um *kalpa*, ou pela porção do *kalpa* que ainda houvesse para transcorrer’.

4. Muito embora uma sugestão tão evidente e uma alusão tão clara tenham, então, sido proferidas pelo Abençoado, o venerável Ânanda foi incapaz de compreendê-las, e ele não suplicou ao Abençoado, a dizer: ‘Vos digneis, Senhor, a permanecer durante o *kalpa*! Viva por todo o *kalpa*, ó Abençoado! Pelo bem e pela felicidade das grandes multidões, por compaixão pelo mundo, para o bem, o benefício e a prosperidade dos deuses e homens!’ A tal ponto esteve este coração possuído pelo Mal[1].

[1] *Yathâ tam Mârena pariyutthitakitto*. Aqui *tam* é a partícula sem declinação, *yathâ tam* introduz uma explicação. Em meu MS. do *Dîgha Nikâya* e no MS. de Turnour de Sumangala Vilasinî se lê *parivutthita*, as duas formas estão corretas. O { nota p. 42 } fato é que o *y* ou *v* nesses casos são ainda menos eufônico; trata-se de uma ajuda, não ao narrador, mas tão somente ao escritor. Assim, no singalês *duwanawâ* é ‘correr’, a palavra falada é *duanawâ*, e o *w* é escrito apenas para evitar o uso deselegante, no meio de uma palavra, do sinal inicial para o som de *a*. Que os oradores Páli não encontravam dificuldade em pronunciar duas vogais juntas, está generosamente comprovado por numerosos exemplos. Os escritores Páli, nos casos em que a segunda vogal

²⁶ NTP. (sâns.) *caitya*.

inicia uma palavra, usam sem hesitação o sinal inicial; mas no meio da palavra, isso seria de tal forma embaraçoso, que eles naturalmente preferem inserir um sinal consonântico para conduzir o sinal da vogal. A variação, nas leituras que eu evidenciei, são uma forte confirmação da pronúncia correta dos acadêmicos nativos modernos, e nós podemos adotar prontamente isto, uma vez que a questão não trata propriamente da pronúncia do Páli, mas sim do uso que os copistas nativos modernos fazem de seu próprio alfabeto. Portanto, eu pronunciaria *pari-utthita-kitto*.

p. 42

5. Uma segunda e terceira vez o Abençoado (repetiu as mesmas frases, e uma segunda e uma terceira vez o coração de Ânanda permaneceu indiferente).

6. Então, o Abençoado se dirigiu ao venerável Ânanda e disse: ‘Tu podes me deixar, Ânanda, por algum tempo, e fazer aquilo que te parecer apropriado’.

‘Assim seja, Senhor!’ respondeu o venerável Ânanda a concordar com o Abençoado e, ao se levantar do assento, reverenciou o Abençoado e, ao passar por ele pela direita, se sentou aos pés de uma certa árvore, não muito longe dali.

7. Assim sendo, não muito depois do venerável Ânanda ter partido, Mãra, o Maligno, se aproximou do Abençoado e permaneceu em pé ao seu lado. E, assim de pé, ele se dirigiu ao Abençoado com tais palavras:

‘Deixai agora, Senhor, esta existência, que o Abençoado possa, nesse momento, morrer. Agora é o momento para o Abençoado partir, conforme as

p. 43

palavras que o Abençoado proferiu ao dizer[1]: “Eu não morrerei, ó Maligno! Até que os monges e monjas da Ordem, até que os discípulos leigos de ambos os sexos[2] tenham se tornado verdadeiros ouvintes, sábios e bem treinados, prontos e instruídos, versados nas Escrituras, cumpridores dos deveres maiores e menores, corretos na vida, que caminhem de acordo com os preceitos; até que eles, após terem aprendido a doutrina possam, assim, ser capazes de ensinar aos outros sobre ela, pregá-la, difundi-la, torná-la estabelecida e exposta, explicá-la e torná-la clara a cada minuto, de modo que eles, quando outros instituírem doutrinas vãs, possam ser capazes, por intermédio da verdade, de subjugar, de refutá-las e, assim, difundir amplamente a admirável verdade!”

8. ‘E agora, Senhor, os monges e monjas da Ordem e os discípulos leigos de ambos os sexos se tornaram (tudo isso), e são capazes de fazer (tudo isso). Portanto, deixai nesse momento, a existência. Que o Abençoado possa morrer neste momento! É chegada a hora do Abençoado partir, conforme as palavras que ele proferiu quando disse, ‘Eu não morrerei, ó Maligno! Até que esta minha religião pura possa se tornar bem sucedida, próspera, difundida e popular em toda sua amplitude, até que, em uma palavra, possa ser devidamente proclamada ao homem’’. E agora, Senhor, esta vossa religião pura se tornou (tudo isso). Portanto, deixai, agora, Senhor, a

[1] As palavras, aqui citadas, foram ditas pelo Buda, depois que ele esteve deleitado no primeiro êxtase do Nirvâna, sob a árvore Nigrodha dos pastores (ver meu *Buddhist Birth Stories*, p. 109-11). Ali também, o Maligno o instigou a morrer (ver abaixo, parágrafo III, 43) e essa foi sua resposta.

[2] Todo o parágrafo está repetido, aqui e abaixo, para cada uma das classes de pessoas.

p. 44

existência. Que o Abençoado possa morrer nesse momento! É chegada a hora do Abençoado partir!’

9. E, após ter assim falado, o Abençoado de dirigiu a Mâra, o Maligno, e disse: “Ó Maligno! Torna-te feliz, a extinção completa do Tathâgata terá lugar em breve. Ao final de três meses, a partir deste momento, o Tathâgata irá morrer!”

10. Dessa forma, enquanto o Abençoado estava no *Kâpâla Ketiya*, deliberada e conscientemente, ele renunciou ao restante da soma de vida que lhe fora destinada.²⁷ E ao renunciar, dessa forma, ali surgiu um poderoso terremoto, impressionante e terrível, enquanto os trovões celestiais ecoavam. E, quando o Abençoado os observou, pronunciou, naquele momento, tal hino triunfal:

‘O sábio renunciou à soma de sua vida,
A causa da vida imensurável ou ínfima;
Ele destruiu, com deleite e serenidade interior,
Qual malha de metal [armadura], a própria causa de sua vida!’

11. Assim sendo, o seguinte pensamento ocorreu ao venerável *Ânanda*: ‘Realmente, é admirável e maravilhoso que esse poderoso terremoto tenha surgido, impressionante e terrível, enquanto os trovões celestiais ecoavam! Qual pode ser a [causa] imediata, qual a causa remota para o surgimento desse terremoto?’

p. 45

12. Então, o venerável *Ânanda* se dirigiu ao local em que o Abençoado estava, reverenciou o Abençoado, e se sentou, respeitosamente, de um lado e disse: ‘É realmente admirável e maravilhoso que esse poderoso terremoto tenha surgido, impressionante e terrível, enquanto os trovões celestiais ecoavam! Qual seria a [causa] imediata, qual a causa remota para o surgimento desse terremoto?’

13. ‘Oito são as causas imediatas, oito as causas remotas, *Ânanda*, para o surgimento de um terremoto. Quais são as oito? A vasta terra, *Ânanda*, está estabelecida sobre a água, a água no vento e o vento repousa sobre o espaço. E, num momento assim, *Ânanda*, quando os ventos poderosos sopram, as águas são agitadas pelos ventos poderosos, enquanto sopram e, pelo movimento da água, a terra estremece. Tal é a primeira causa, imediata e remota, para o surgimento de um poderoso terremoto’.

²⁷ NTP. Frola (1967) não traduziu o termo “soma de vida”, mas manteve o termo páli original: *sañkhāra*. Por outro lado, o tradutor utiliza a palavra tûmulo para traduzir *cetyia*, assim temos o tûmulo de *Câpâla*, entre outros.

14. ‘Mais uma vez, Ânanda, um Samana ou um Brâhmana de grande poder (intelectual), que tenha os sentimentos de seu coração sob perfeito controle, ou um deus, ou ser celestial²⁸ (devatâ[1]) de grande força e poder, quando esse

[1] *Devatâ* é um espírito, deus, gênio, ou anjo. Eu estou sem saber como traduzir essa palavra sem dar uma impressão errônea àqueles não familiarizados com idéias antigas e, especialmente, com as idéias budistas antigas, do mundo dos espíritos. Ela inclui deuses de todos os tipos; ninfas das árvores e aquáticas; os espíritos bons ou fantasmas, que assombram casas (ver meu *Buddhist Birth Stories*, conto n.40); os espíritos no solo (ver acima, § I.26); os anjos, que acompanham a Grande Renúncia, a Tentação e a Morte do Buda; os anjos da guarda que cuidam dos homens, cidades e países, e outros seres semelhantes. ‘Ser Celestial’ seria totalmente inapropriado, por exemplo, às criaturas citadas na curiosa passagem acima (§ I.26). ‘Seres sobrehumanos’, seria uma tradução imprecisa para todas essas formas leves e etéreas que vêm abaixo e acima do homem, na ordem de precedência budista. ‘Espírito’ por ser usado para alma dentro do corpo humano, para alma humana após ter deixado o corpo e, figurativamente, para as faculdades mentais, nenhuma das quais estão incluídas entre *devatâ*, sugeriria idéias inconsistentes com aquela expressa pela palavra *pâli*. Como não há, portanto, uma palavra geral apropriada, eu escolhi, para cada passagem em que a expressão aparece, a palavra usada em inglês do tipo específico {nota p. 46}, mais particularmente adequada à passagem do texto. Aqui como todos os tipos de *devatâ* estão sendo mencionados e não havendo palavra em inglês para todos eles, eu preferi deixar a palavra *devatâ* na minha versão, e importunar o leitor com essa nota.

p. 46

ser, por meio da meditação intensa na idéia finita da terra ou na idéia finita da água (consegue realizar o valor relativo das coisas[1]), ele pode, então, fazer a terra se mover, estremecer e ser violentamente agitada. Tal é a segunda causa, imediata e remota, para o surgimento de um poderoso terremoto’.

15. ‘Mais uma vez, Ânanda, no momento em que um *Bodhisatta*, consciente e deliberadamente, deixa sua forma temporária, no paraíso do deleite, e desce para o ventre de sua mãe, é que a terra, então, se move, estremece e se agita violentamente. Tal é a terceira causa, imediata e remota, para o surgimento de um poderoso terremoto[2]’.

[1] *Yassa parittâ pathavi-sañña bhâvitâ hoti appamânâ âposañña*, sobre o que Buddhaghosa simplesmente diz, *Parittâ ti dubbalâ: appamânâ ti balavâ* e, então continua, numa nota a *kampeti*, para contar a longa história de como Sangharakkhita Sâmanera, o sobrinho de Nâga Thera, atingiu o estado de *Arahat* no dia de sua admissão na Ordem; e, de uma só vez, prosseguiu para o paraíso e, em pé no pináculo do palácio do rei dos deuses, balançou todo o lugar com seu dedão do pé, para grande desgosto e perturbação dos elevados habitantes dali! Não há dúvida de que há uma verdade real na idéia de que a reflexão profunda pode agitar o universo e fazer o palácio dos deuses estremecer, assim como se diz, em Mateus xxi.21, que a fé pode remover montanhas, e fazê-las se lançar ao mar. No entanto, tais expressões figuradas se tornaram, no Budismo, um solo fértil para o crescimento de superstições e equívocos; e uma série de especulações budistas nesse campo ainda deve ser elucidada. Existe muito material a esse respeito no *Mahâ Padhâna Sutta* do *Dîgha Nikâya*, no qual o cap. III, §§ 11-20 recorre.

[2] A encarnação voluntária de um *Bodhisatta* é considerada pelos budistas como um grande ato de renúncia, lendas curiosas foram reunidas a esse respeito {nota p. 47}. Uma delas conta que, na noite em que concebeu, a mãe do Buda sonhou que um elefante branco entrava pela lateral de seu ventre. A narrativa completa pode ser encontrada no meu *Buddhist Birth Stories* (p. 62-64), o terremoto é mencionado de maneira idêntica àquela do texto. O episódio sagrado também aparece representado nos antigos baixo-relevos ao redor do *Thûpa* [estupa] de Bharhut - uma descrição completa pode ser encontrada no interessante trabalho do General Cunningham, *The Stupa of Bharhut*. A respeito da inscrição acima da escultura, o General Cunningham diz: ‘Acima dela em letras

²⁸ NTP. Apesar da longa nota do tradutor inglês considerar o uso do termo *ser celestial* e divindade inadequados, nós os escolhemos por julgá-los os mais apropriados e considerar que a palavra *espírito*, utilizada pelo mesmo, possui conotações ainda mais impróprias para a presente tradução. A palavra *divindade* aparece tanto no dicionário *pâli* (Cf. MAHATHERA, 1997, p. 130), quanto no sânscrito (MONIER-WILLIAMS, 1999, p. 492,495), nos quais encontramos: *devâ*, celestial, divino, divindade, deus; e *devatâ*, divindade.

grandes está inscrito *Bhagavato rûkdanta*, que pode talvez ser traduzido como, “Buddha as the sounding elephant”, (Buda como o elefante retumbante), do verbo *ru*, soar, fazer um tipo específico de som’. Assim sendo, a primeira palavra da inscrição está no caso genitivo, de forma que, se a segunda palavra pudesse significar um elefante, o todo significaria, ‘The Buddha’s, elephant’. (O elefante do Buda). Mas os caracteres que o General Cunningham lê como *rûkdanta* são, eu me atrevo a dizer, *okkanti* (? *ûkkanti*), e a inscrição simplesmente diz, ‘The descent of the Blessed One’ (A Descida do Abençoado). Como eu observei no *Buddhism* (p. 184), a lenda do elefante branco é uma daquelas histórias solares consagradas, por meio das quais os hindus, parcialmente convertidos[*sic*], se empenharam em enfeitar a história da vida do Mestre, do qual eles tinham se tornado seguidores. No *Lalita Vistara* (Calcutta ed., p. 63) a entrada do elefante dentro de Mâyâ precede o sonho, mas, embora os ignorantes possam ter desse modo aceitado isso como um fato, é claro que se trata de uma figura de linguagem, e eu ousou pensar que, do ponto de vista hindu, uma bela figura de linguagem – para expressar a encarnação da misericórdia e grandiosidade divina em uma forma humana. O uso dessa figura não se restringe à Índia. No mais antigo dos Evangelhos Apócrifos - o evangelho dos hebreus-, a encarnação da bondade e amor divinos é expressa por meio de um pombo dos céus que ‘tomou’ a forma humana.

p. 47

16. ‘Mais uma vez, Ânanda, no momento em que um Bodhisatta, deliberada e conscientemente, deixa o ventre de sua mãe, a terra, então, se move, estremece e se agita violentamente. Tal é a quarta causa, imediata e remota, para o surgimento de um poderoso terremoto’.

p. 48

17. ‘Mais uma vez, Ânanda, no momento em que um Tathâgata atinge a Iluminação Suprema e Perfeita, a terra, então, se move, estremece e se agita violentamente. Tal é a quinta causa, imediata e remota, para o surgimento de um poderoso terremoto’.

18. ‘Mais uma vez, Ânanda, no momento em que um Tathâgata encontra o sublime reino da retidão, a terra, então, se move, estremece e se agita violentamente. Tal é a sexta causa, imediata e remota, para o surgimento de um poderoso terremoto’.

19. ‘Mais uma vez, Ânanda, no momento em que um Tathâgata, consciente e deliberadamente, renuncia ao que lhe resta da vida, a terra, então, se move, estremece e se agita violentamente. Tal é a sétima causa, imediata e remota, para o surgimento de um poderoso terremoto’.

20. ‘Mais uma vez, Ânanda, no momento em que um Tathâgata se vai para sempre, de forma que, com sua completa partida, não deixa nada para trás, a terra, então, se move, estremece e se agita violentamente. Essa é a oitava, causa, imediata e remota, para o surgimento de um poderoso terremoto.

21. ‘Assim sendo, Ânanda, oito são os tipos de assembléias. Quais são as oito[1]? Assembléias dos nobres, dos Brâhmanas, dos chefes de família, dos Samanas, dos anjos anfitriões dos Anjos da Guarda, dos Trinta-e-três [deuses] Supremos, de Mâra, e de Brahma’.

22. ‘Então eu peço que tu relembres, Ânanda, o modo como eu costumava adentrar uma assembléia de muitas centenas de nobres, antes de me sentar ali, ou lhes falar, ou iniciar uma conversa com eles, que eu costumava me tornar da mesma cor que eles, e ter a mesma voz que eles. Assim, por meio do discurso religioso,

[1] A ligação, ou mais apropriadamente, o desejo de ligação, entre esse e o último parágrafo me parece ser muito sugestivo em relação à forma como o *Sutta* foi composto. A narrativa termina no parágrafo III.43. A respeito de desaparecer, comparar I.33.

p. 49

eu costumava os instruir, despertar, enlevar e os encher de leite. No entanto, eles não me conheciam quando eu falava, e diziam: “Quem pode ser esse que nos fala desse modo? Um homem ou um deus?” Assim, após tê-los instruído, desperto, enlevado e os deleitado com o discurso religioso, eu desaparecia. Entretanto, eles não me conheciam mesmo após eu ter desaparecido, e diziam: “Quem pode ser esse que desapareceu desse modo? Um homem ou um deus?”

23. [E, com as mesmas palavras, o Abençoado contou a forma como ele costumava adentrar as assembléias de cada um dos oito tipos e como ele não se tornou conhecido deles, nem ao falar ou desaparecer]. ‘Assim sendo, Ânanda, Tais são as oito assembléias’.

24. ‘Assim sendo, Ânanda, tais são as oito formas de controle (sobre a ilusão que surge da aparente permanência das coisas externas[1]). Quais são as oito?’

[1] *Abhibhâyatani ti abhibhavanakâranâni. Kim abhibhavanti? Pakkanîka-dhamme pi ârammanâni pi: tâni hi patipakkha-bhâvena pakkaniika-dhamme abhibhavanti puggalassa nânuttaritâya ârammanâni*, diz Buddhaghosa. (*Sum. Vil. thî.*)

Esse e o próximo parágrafo são baseados na crença budista sobre a longa e controversa questão existente entre as escolas indianas que representam, até certo ponto, os Idealistas e os Realistas europeus. Uma vez que reduzida, por meio das muitas repetições inseridas para facilitar os oradores e recitadores, a idéia fundamental parece ser que a grande necessidade é se livrar da ilusão de que aquilo que um vê e sente é real e permanente. Nada é real e permanente, a não ser o caráter.

As chamadas oito Posições de Controle são meramente uma expansão dos dois primeiros, dos seguintes oito Estágios de Libertação e, todo o argumento é expresso de outra forma na {nota p. 50} passagem sobre as nove 'Cessações' sucessivas, a respeito das quais um resumo pode ser encontrado em Childers, *sub voce: nirodha*. As duas listas foram traduzidas e comentadas por Burnouf (*Lotus de la Bonne Loi*, p. 543, 824-32), que utilizou os textos do *Mahânidâna Sutta* e do *Sangîti Sutta*, respectivamente. O primeiro foi reimpresso no *Sept Suttas Pâlis*, de Grimblot, cuja passagem pode ser encontrada nas p. 261, 262. Eu lamento que na minha interpretação, eu tenha sido levado a diferir de tal maneira de Burnouf. Embora eu tenha dedicado muita atenção e cuidado ao assunto, eu não suponho tê-lo entendido melhor do que ele. Nós não podemos esperar chegar à essência do que esses budistas antigos pensaram sobre a matéria e a mente a partir de uma passagem tão curta como essa.

p. 50

25. ‘Quando um homem que possui a idéia subjetiva da forma vê formas externas que são finitas, agradáveis ou desagradáveis ao olhar, e, ao obter domínio sobre elas, está consciente do que ele conhece e vê, tal é a primeira forma (posição) de controle’.

26. ‘Quando um homem que possui a idéia subjetiva da forma vê formas externas que são ilimitadas, agradáveis ou desagradáveis ao olhar, e, ao obter domínio sobre elas, está consciente do que ele conhece e vê, tal é a segunda forma de controle’.

27. ‘Quando um homem que não possui a idéia subjetiva da forma vê formas externas que são finitas, agradáveis ou desagradáveis ao olhar, e, ao obter domínio sobre elas, está consciente do que ele conhece e vê, tal é a terceira forma de controle’.

28. ‘Quando um homem que não possui a idéia subjetiva da forma vê formas externas que são ilimitadas, agradáveis ou desagradáveis ao olhar, e, ao obter domínio sobre elas, está consciente do que ele conhece e vê, tal é a quarta forma de controle’.

p. 51

28. ‘Quando um homem que não possui a idéia subjetiva da forma vê formas externas que são de cor azul, de aparência azul, e refletem azul, - assim como, por exemplo, a flor Ummâ tem cor azul, aparência azul, e reflete azul, ou ainda, assim como aquela musseline fina de Benares, que, de qualquer lado que você olhar, é de cor azul, aparência azul, e reflete azul -, quando um homem que não possui a idéia subjetiva da forma vê formas externas que, apenas dessa maneira, são azuis, de cor azul, de aparência azul, e refletem azul, e, ao obter domínio sobre elas, está consciente do que ele conhece e vê, tal é a quinta forma de controle’.

32. (A sexta, sétima e oitava formas de controle são explicadas em palavras idênticas àquelas usadas para explicar a quinta; salvo que as cores amarelo, vermelho e branco substituem respectivamente o azul ao longo do texto; e a flor Kanikâra, a flor Bandhu-gîvaka, e a Estrela da Manhã substituem respectivamente a flor Ummâ, no primeiro dos dois objetos dados como exemplo).

33. ‘Assim sendo, as etapas da libertação, Ânanda (a partir da restrição ao pensamento que surge das sensações e idéias decorrentes das formas externas[1]), são oito em número. Quais são as oito?’

34. ‘Um homem que possui a idéia da forma vê formas. Esse é o primeiro estágio da libertação’.

35. ‘Sem possuir a idéia subjetiva da forma, ele vê formas exteriores. Esse é o segundo estágio da libertação’.

[1] Esses são os *Attha Vimokkhâ*. Buddhaghosa não tece comentário algum sobre eles. Diz, meramente, ‘a passagem a respeito dos *Vimokkhas* é de fácil compreensão’, o que é um infortúnio. Os cinco últimos *Vimokkha* aparecem novamente abaixo, no cap. VI, §§ 11-13, em que fica claro que eles são utilizados para expressar o progresso por meio da meditação profunda, da ausência de atividade mental, abstração e imersão na reflexão, até que finalmente o meditador entra em êxtase verdadeiro.

p. 52

36. ‘Com o pensamento “está bem”, ele se torna concentrado (naquilo que ele vê). Esse é o terceiro estágio da libertação’.

37. ‘Ao ir muito além de toda idéia de forma, ao por um fim a toda idéia de resistência, ao não prestar atenção à idéia de distinção, ele, ao pensar “é tudo espaço infinito”, atinge (mentalmente) e permanece num estado mental em que a idéia de infinitude do espaço é a única idéia presente . Esse é o quarto estágio de libertação’.

38. ‘Ao ir muito além de toda idéia de espaço como base infinita, ele, ao pensar “é tudo razão infinita”, atinge (mentalmente) e permanece num estado mental em que a infinitude da razão está unicamente presente. Esse é o quinto estágio de libertação’.

39. ‘Ao ir muito além da mera consciência da infinitude da razão, ele, ao pensar “nada realmente existe”, atinge (mentalmente) e permanece num estado mental em que nada está particularmente presente. Esse é o sexto estágio de libertação’.

40. ‘Ao ir muito além de toda idéia de vacuidade, ele atinge (mentalmente) e permanece num estado mental em que nem as idéias nem a ausência de idéias estão particularmente presente. Esse é o sétimo estágio de libertação’.

40. ‘Ao ir muito além do estado “nem de idéias, nem de ausência de idéias”, ele atinge (mentalmente) e permanece num estado mental em que tanto as sensações, quanto as idéias, cessaram de existir. Esse é o oitavo estágio de libertação’.

42. ‘Assim sendo, Ânanda, tais são os oito estágios da libertação’.

p. 53

43. ‘Em certa ocasião, Ânanda, eu estava descansando sob a árvore Nigrodha dos pastores, na beira do rio Nerañgarâ, logo após ter alcançado a grande Iluminação. Então Mâra, o Maligno, veio, Ânanda, ao local em que eu estava e, em pé ao meu lado, ele se dirigiu a mim com essas palavras: “Deixai agora, Senhor, a existência! Que o Abençoado possa morrer nesse momento! É chegada a hora do Abençoado partir!”

44. ‘E uma vez tendo assim falado, Ânanda, eu me dirigi a Mâra, o Maligno, e disse: “Eu não morrerei, ó Maligno! Até que, não apenas os monges e monjas da Ordem, mas também os discípulos leigos de ambos os sexos tenham se tornado verdadeiros ouvintes, sábios e bem treinados, prontos e instruídos, versados nas Escrituras, cumpridores dos deveres maiores e menores, corretos na vida e que caminhem de acordo com os preceitos; até que eles, ao ter aprendido a doutrina, possam, dessa forma, ser capazes de ensinar aos outros sobre ela, pregá-la, difundi-la, torná-la estabelecida e exposta, explicá-la e torná-la clara a cada minuto, de modo que eles, quando outros instituírem doutrinas vãs, possam ser capazes, por meio da verdade, de subjugar, refutá-las e, assim, difundir amplamente a admirável verdade!”

45. ‘Eu não morrerei até que essa minha religião pura possa ter se tornado bem sucedida, próspera, difundida e popular em toda sua vastidão; até que, em uma palavra, possa ter sido devidamente proclamada entre os homens!’

46. ‘E então hoje, novamente, Ânanda, no Kâpâla Ketiya, Mâra, o Maligno, veio ao local em que eu estava, e em pé do meu lado ele se dirigiu a mim (com as mesmas palavras)’.

p. 54

47. ‘E após ele ter falado desse modo, Ânanda, eu lhe respondi e disse: “Torna-te feliz, a extinção completa do Tathâgata terá lugar em breve. Ao final de três meses, a partir deste momento, o Tathâgata irá morrer!’

48. ‘Assim, Ânanda, o Tathâgata hoje, no Kâpâla Ketiya, consciente e deliberadamente, renunciou ao que restava de seu tempo determinado de vida’.

49. ‘E após ter falado desse modo, o venerável Ânanda se dirigiu ao Abençoado e disse: “Vos digneis, Senhor, a permanecer durante o *kalpa*! Viva por todo o *kalpa*, ó Abençoado! Pelo bem e para felicidade das grandes multidões, por compaixão pelo mundo, para o bem e o benefício e a prosperidade dos deuses e homens!’

50. ‘Agora basta, Ânanda, não supliqueis ao Tathâgata!’ foi a resposta. ‘O tempo para esse pedido já se foi’.

51. E, mais uma vez, pela segunda vez, o venerável Ânanda suplicou ao Abençoado (com as mesmas palavras. E recebeu do Abençoado a mesma resposta).

52. E, novamente, pela terceira vez, o venerável Ânanda suplicou ao Abençoado (com as mesmas palavras).

53. ‘Tu tens fé, Ânanda, na sabedoria do Tathâgata?’

‘Certamente que sim, Senhor!’

‘Assim sendo, por que, então, Ânanda, tu importunaste o Tathâgata repetidamente por três vezes?’

p. 55

54. ‘De seus próprios lábios eu ouvi o Abençoado, de seus próprios lábios eu recebi tais dizeres: “Todo aquele que pensou, Ânanda, desenvolveu, praticou, cresceu e ascendeu às alturas dos quatro caminhos da santidade, e, assim, os dominou de forma a poder utilizá-los como um meio de progresso (mental) e como base para edificação, ele, se assim o desejasse, poderia permanecer no mesmo nascimento por um *kalpa*, ou pela porção do *kalpa* que ainda houvesse para transcorrer.” Assim sendo, o Tathâgata os adquiriu, os praticou por completo [de todas as maneiras até aqui descritas], e poderia, portanto, se assim o desejasse, permanecer vivo por um *kalpa*, ou pela porção do *kalpa* que ainda houvesse para transcorrer’.

55. ‘Tu tens fé, Ânanda?’

‘Certamente que sim, Senhor!’

‘Assim sendo, tua é a falta, tua é a ofensa, pois que no momento em que uma sugestão tão evidente e uma alusão tão clara foi concedida, desse modo, pelo Abençoado, ainda assim, tu foste incapaz de compreendê-las; e tu não suplicaste ao Abençoado, a dizer: “Vos digneis, Senhor, a permanecer durante o *kalpa*! Viva por todo o *kalpa*, ó Abençoado! Pelo bem e para a felicidade das grandes multidões, por compaixão pelo mundo, para o bem, o benefício e a prosperidade dos deuses e homens!”, se, naquele instante, tu tivesses suplicado desse modo ao Tathâgata, o Tathâgata poderia ter realmente rejeitado a súplica pela segunda vez, mas na terceira vez ele a teria concedido. Tua, portanto, ó Ânanda, é a falta, tua é a ofensa!’

p. 56

56. ‘Em certa ocasião, Ânanda, eu permaneci em Râgagaha, na colina chamada o Monte do Abutre. Então ali, Ânanda, eu me dirigi a ti, e disse: “Quão aprazível é esse lugar, Ânanda, Râgagaha; quão aprazível é esse Monte do Abutre. Todo aquele que pensou, Ânanda, desenvolveu, praticou, cresceu e ascendeu às alturas dos quatro caminhos da santidade, e,

assim, os dominou, de modo a poder utilizá-los como um meio de progresso (mental), e, como base para edificação, ele, se assim o desejasse, poderia permanecer no mesmo nascimento por um *kalpa*, ou pela porção do *kalpa* que ainda houvesse para percorrer.” No entanto, mesmo quando uma sugestão tão evidente e uma alusão tão clara foram, assim, concedidas pelo Abençoado, tu não foste ainda capaz de compreendê-las; e tu não suplicaste ao Abençoado, dizendo: ‘Vos digneis, Senhor, a permanecer durante o *kalpa*! Viva por todo o *kalpa*, ó Abençoado! Pelo bem e pela felicidade das grandes multidões, por compaixão pelo mundo, para o bem e o benefício e a prosperidade dos deuses e homens!’, se tu tivesses, naquele instante, suplicado desse modo ao Tathâgata, o Tathâgata poderia ter rejeitado a súplica pela segunda vez, mas na terceira vez ele a teria concedido. Tua, portanto, ó Ânanda, é a falta, tua é a ofensa!’

57. 'Em certa ocasião, Ânanda, eu permaneci naquela mesma Râgagaha, no Bosque Banyan; em certa ocasião, na mesma Râgagaha, no Penhasco dos Ladrões; em certa ocasião, na mesma Râgagaha, na caverna Sattapanni, na encosta do Monte Vebhâra; em certa ocasião, na mesma Râgagaha, na Pedra Negra, na subida do Monte Isigili; em certa ocasião, na mesma Râgagaha, no Bosque Sîtavana, da caverna da montanha Sappasondika; em certa ocasião, na mesma Râgagaha, no Bosque Tapoda; em certa ocasião, na mesma Râgagaha, no Bosque dos Bambus, no Campo de Alimentar Esquilos, em certa ocasião, na mesma Râgagaha no Mangueiral Gîvaka; em certa ocasião, na mesma Râgagaha, na Floresta dos Cervos em Maddakukki’.

p. 57

58. 'Então ali também, Ânanda, eu me dirigi a ti, e disse: "Quão aprazível, Ânanda, é Râgagaha; quão aprazível é o Monte do Abutre; quão aprazível a árvore Banyan de Gotama; quão aprazível é o Penhasco dos Ladrões; quão aprazível é a caverna Sattapanni, na encosta do Monte Vebhâra; quão aprazível é a Pedra Negra, na subida do Monte Isigili; quão aprazível é a caverna na montanha Sappasondika, no Bosque Sîtavana; quão aprazível é o Bosque Tapoda; quão aprazível é o Bosque dos Bambus, no Campo de Alimentar Esquilos; quão aprazível é o Mangueiral Gîvaka; quão aprazível é o a Floresta dos Cervos, em Maddakukki!'

59. “‘Todo aquele, Ânanda, que pensou, desenvolveu, praticou, cresceu e ascendeu às alturas dos quatro caminhos da santidade, e, assim, os dominou, de forma a poder utilizá-los como um meio de progresso (mental) e como base para edificação, ele, se assim o desejasse, poderia permanecer no mesmo nascimento por um *kalpa*, ou pela porção do *kalpa* que ainda houvesse para transcorrer.” Assim sendo, o Tathâgata os adquiriu, e os praticou por completo (de todas as maneiras aqui já descritas) e poderia, portanto, se assim o desejasse, permanecer vivo por um *kalpa*, ou pela porção do *kalpa* que ainda houvesse para transcorrer’.

p. 58

60. ‘Em certa ocasião, Ânanda, eu residia aqui em Vesâli no Udena Ketiya. E, ali também, Ânanda, eu me dirigi a ti, e disse: “Quão aprazível, Ânanda, é Vesâli; quão aprazível é o Udena Ketiya. Todo aquele, Ânanda, que pensou, desenvolveu, praticou, cresceu e ascendeu às alturas dos quatro caminhos da santidade e, assim, os dominou, de forma a poder utilizá-los como um meio de progresso (mental) e como base para a edificação, ele, se assim o desejasse, poderia permanecer no mesmo nascimento por um *kalpa*, ou pela porção do *kalpa* que ainda houvesse para transcorrer.” Assim sendo, o Tathâgata os adquiriu e os praticou por completo

(de todas as maneiras até aqui descritas) e poderia, portanto, se assim o desejasse, permanecer vivo por um *kalpa*, ou pela porção do *kalpa* que ainda houvesse para transcorrer’.

61. ‘Em certa ocasião, Ânanda, eu residia aqui em Vesâli no Gotamaka *Ketiya*; em certa ocasião, aqui em Vesâli, no Sattamba *Ketiya*; em certa ocasião, aqui em Vesâli, no Bahuputta *Ketiya*; em certa ocasião, aqui em Vesâli, no Sârândada *Ketiya* (e em cada ocasião eu me dirigi a ti, Ânanda, com as mesmas palavras).

62. ‘E então, hoje, Ânanda, no Kâpâla *Ketiya*, eu me dirigi a ti, e disse: “Quão aprazível, Ânanda, é Vesâli; quão aprazível é o Udena *Ketiya*; quão aprazível é o Gotamaka *Ketiya*; quão aprazível é o Sattamba *Ketiya*; quão aprazível é o Bahuputta *Ketiya*; quão aprazível é o Sârândada *Ketiya*. Todo aquele, Ânanda, que pensou, desenvolveu, praticou, cresceu e ascendeu às alturas dos quatro caminhos da santidade, e, assim, os dominou, de forma a poder utilizá-los como um meio de progresso (mental) e como base para edificação, ele, se assim o desejasse, poderia permanecer no mesmo nascimento por um *kalpa*, ou pela porção do *kalpa* que ainda houvesse para transcorrer.” Assim sendo, o Tathâgata os adquiriu e os praticou por completo (de todas as maneiras até aqui descritas) e poderia, portanto, se assim o desejasse, permanecer vivo por um *kalpa*, ou pela porção do *kalpa* que ainda houvesse para transcorrer’.

63. ‘No entanto, Ânanda, não tivesse eu declarado anteriormente[1]

[1] Que *patigakk' eva* significa ‘anteriormente, antes’ está claro pelo *Mahâ Vagga* I.7,1; X.2,3, embora sua derivação parecesse ter o sentido mais natural de ‘freqüentemente, recorrentemente’. A {nota p. 59} frase aparece várias vezes. Trenckner (*milinda-pañham*, p. 422) propôs uma conexão com *patikakk' eva. Paluggiti*, logo abaixo, merece atenção como uma contração inusual de *palugge iti*.

p. 59

a ti que é da própria natureza de todas as coisas, que nos são próximas e amadas, que nós devamos nos separar delas, deixá-las, e romper com elas? Então como, Ânanda, pode isso ser possível, se considerarmos que qualquer coisa que nasça, cresça e se estruture, contém dentro de si a necessidade inerente de dissolução, então como pode ser possível que esse ser não deva se extinguir? Tal condição não pode existir! E, esse ser mortal, Ânanda, foi desamparado, renegado, renunciado, rejeitado e abandonado pelo Tathâgata. A soma restante de vida foi cedida por ele. Verdadeiramente, a palavra partiu do Tathâgata, que disse, “A extinção final do Tathâgata deve acontecer em breve. Ao final de três meses, a partir desse momento, o Tathâgata irá morrer!” Que o Tathâgata, para poder viver deva, mais uma vez, se arrepender do que foi dito, isso não seria sábio[1]!’

64. ‘Vem Ânanda, vamos ao Salão Kûrâgâra, dos Mahâvana’.

‘Assim seja, Senhor’, disse o venerável Ânanda a concordar com o Abençoado.

Então o Abençoado prosseguiu com Ânanda,

[1] Eu não compreendo a conexão das idéias desse parágrafo e a idéia repetida de forma tão redundante nos parágrafos anteriores. As duas parecem ser marcadamente opostas, se não absolutamente contraditórias. Talvez nós tenhamos aqui a antiga tradição e certamente a expressão posterior das duas está mais de acordo com a impressão geral do personagem e com os outros dizeres de Gotama, da forma como aparecem nos *Pâli Pitakas*.

p. 60

ao Salão Kûrâgâra, dos Mahavâna e, ao chegar ali, ele se dirigiu ao venerável Ânanda e disse:

‘Agora vai, Ânanda, e reúne, no Salão Cerimonial, aqueles entre os monges que residem nas vizinhanças de Vesâli’.

‘Assim seja, Senhor’, disse o venerável Ânanda a concordar com o Abençoado. E após reunir, no Salão Cerimonial, aqueles entre os monges que residiam nas vizinhanças de Vesâli, ele foi até o Abençoado, o reverenciou e permaneceu ao seu lado. E, em pé ao seu lado, ele se dirigiu ao Abençoado e disse:

‘Senhor! A assembléia dos monges se reuniu. Que o Abençoado possa fazer aquilo que considerar mais apropriado’.

65. Assim sendo, o Abençoado se dirigiu ao Salão Cerimonial e se sentou sobre a esteira disposta para si. E, uma vez sentado, o Abençoado se dirigiu aos monges e disse:

‘Por isso, ó monges, vós a quem a verdade, que eu realizei, foi instruída por meu intermédio, ao ter firmemente se tornado mestres delas, praticado-as, meditado sobre elas e as difundido, de forma que a religião pura pudesse durar e ser perpetuada, de forma que ela pudesse perseverar para o bem e felicidade das grandes multidões, por compaixão pelo mundo, para o bem, o proveito e a prosperidade dos deuses e homens!’

p. 61

‘Então quais, ó monges, são as verdades que, após tê-las realizado, eu vos instruí, aquelas que, após controladas, coube a vós praticar, meditar sobre elas e difundi-las, de forma que a religião pura pudesse durar e ser perpetuada, de forma que ela pudesse perseverar para o bem e felicidade das grandes multidões, por compaixão pelo mundo, para o bem, o proveito e a prosperidade dos deuses e homens!’

Tais são:

As quatro meditações sinceras
O grande esforço quádruplo contra o mal.
Os quatro caminhos para a santidade.
Os cinco poderes morais.
Os cinco órgãos espirituais dos sentidos.
Os sete tipos de sabedoria, e
O nobre caminho óctuplo.

Tais são, ó monges, as verdades que, após tê-las realizado, eu vos instruí, aquelas que, após controladas, coube a vós praticar, meditar sobre elas e difundi-las, de forma que a religião pura pudesse durar e ser perpetuada, de forma que ela pudesse perseverar, para o bem e felicidade das grandes multidões, por compaixão pelo mundo, para o bem, o proveito e a prosperidade dos deuses e homens!

66. E o Abençoado exortou os monges, e disse:

‘Assim sendo contemplai, ó monges, eu vos exorto, e digo: ‘Todas as coisas constituídas devem envelhecer. Trabalhem por sua salvação com perseverança. A extinção final do Tathâgata terá lugar em breve. Ao findar de três meses, a partir desse momento, o Tathâgata irá morrer!’

‘Minha idade demasiado avançada no presente, minha vida se encaminha para o fim: Eu os deixo, eu parto e confio somente em mim!
Sede sinceros, então, ó monges! Santos e plenos de contemplação! p. 62
Sede perseverantes nas decisões! Protejam vossos próprios corações!
Aqueles que não se cansarem, mas se conservarem leais a tais verdades e doutrinas[1],
Irão atravessar o oceano da vida, irão pôr fim ao sofrimento’.

Final da Terceira Porção da Recitação

p. 64

[1] *Dhamma e vinaya*. A religião budista, como resumida aqui, e as regulamentações da Ordem.

É muito interessante notar quais são os pontos sobre os quais ficou registrado que Gotama, nesse último discurso para seus discípulos e num momento solene, em que a morte estava tão próxima, teria dado maior ênfase. Infelizmente, só restou um fragmento do discurso, e, como parece ser pelo seu início, apenas a porção final. Esse, no entanto, está na forma de um resumo e consiste da enumeração de certos agregados, os detalhes dos quais deveriam ser tão familiares aos budistas primitivos quanto os detalhes de termos numéricos semelhantes – como os dez mandamentos, as doze tribos, os sete pecados capitais, os quatro evangelhos e assim por diante -, seriam depois para os cristãos. Esse resumo do último discurso do Buda pode certamente ser tomado como uma síntese do Budismo que, dessa forma, parece ser um simples sistema de auto-aperfeiçoamento e autocontrole sinceros.

A seguir estão os detalhes dos termos técnicos agregados usados acima do resumo, mas devemos considerar que os equivalentes em inglês utilizados dão uma impressão geral, mais do que a exata representação das idéias expressadas nos termos *pâli*. Uma tentativa mais séria, demandaria um tratado, e não uma nota, e me deu profunda satisfação saber, enquanto essas folhas eram impressas, que o meu amigo Dr. Morris pretende dedicar um livro ao estudo dessas “Jóias da Doutrina”, como são chamadas no *Kulla Vagga* (IX.1,4), e que formam, quando reunidas, o diadema luminoso do Nirvâna.

As quatro Meditações Sinceras (*kattâro satipathânâ*) são:

1. Meditação sobre o corpo.
2. Meditação sobre as sensações [sentidos].
3. Meditação sobre as idéias.
4. Meditação sobre a razão e o caráter.

{ nota p. 63 }

O Grande Esforço quádruplo contra o mal é dividido em *kattâro samappadhânâ*, que são:

1. O esforço para evitar o surgimento do mal.
2. O esforço para dirimir estados maléficis que surgiram.
3. O esforço para produzir a bondade que não existia previamente.
4. O esforço para ampliar a bondade já existente.

Os quatro Caminhos para a Santidade são quatro meios pelos quais os *iddhî* (ver anteriormente, § 3, nota) devem ser adquiridos. Eles são os *kattâro iddhipâdâ*:

1. O desejo de adquiri-los unido à meditação sincera e ao esforço contra o mal.
2. O empenho necessário unido à meditação sincera e ao esforço contra o mal.
3. A preparação necessária do coração unida à meditação sincera e ao esforço contra o mal.
4. A investigação unida à meditação sincera e ao esforço contra o mal.

Os cinco poderes morais (*pañka Balâni*) são ditos serem os mesmos que a próxima classe, chamados órgãos (*Indriyâni*). É, sem dúvida, extraordinário que em um resumo como esse, duas classes, em sete, sejam absolutamente idênticas exceto pelo nome. A diferença dos nomes é, em si, de pouca importância para ser considerada por si só, na diferença existente. Ou a explicação aceita na época de um dos dois termos agregados estaria incorreta, ou nós devemos procurar alguma outra explicação para a repetição, que o mero desejo de

registrar o título duplo. Será impossível que uma classe tenha sido dividida em duas, com a intenção de fazer o número de classes chegar ao número sagrado sete, que corresponde aos sete *ratanas* de um *Kakkavatti*?

Os detalhes de ambas as classes são:

1. Fé. 2. Energia. 3. Reflexão. 4. Contemplação. 5. Sabedoria.

Os sete tipos de Sabedoria (*satta bogghangâ*) são:

1. Energia. 2. Reflexão. 3. Contemplação. 4. Investigação (das escrituras). 5. Contentamento. 6. Repouso. 7. Serenidade.

O Nobre Caminho Ócuplo (*ariyo atthangiko maggo*) forma o tema do *Dhamma-kakka-ppavattana-Sutta*, traduzido neste mesmo volume, e consiste em:

1. Percepção correta. 2. Propósitos elevados. 3. Fala correta. 4. Conduta correta. 5. Meio de vida correto (inofensivo) 6. Perseverança no bem. 7. Atividade intelectual. 8. Reflexão sincera.²⁹

CAPÍTULO IV.

1. Assim sendo, o Abençoado se vestiu bem cedo pela manhã e, com sua tigela, partiu para Vesâli para pedir por alimento. Ao passar por Vesâli, após se alimentar e retornar de sua mendicância, ele contemplou Vesâli com um olhar de elefante[1], dirigiu-se ao venerável Ânanda, e disse: ‘Essa será a última vez, Ânanda, que o Tathâgata irá contemplar Vesâli. Vem, Ânanda, vamos seguir para Bhandâ-gâma’.

‘Assim seja, Senhor’, disse o venerável Ânanda a concordar com o Abençoado.

E o Abençoado prosseguiu com um grande grupo de monges para Bhandâ-gâma e, ali, o Abençoado permaneceu no próprio vilarejo.

2. Ali, o Abençoado se dirigiu aos monges e disse: ‘É por não compreender e realizar quatro verdades[2], ó monges, que nós tivemos de vir até tão longe, percorrer por tanto tempo esse exaustivo caminho da transmigração, tanto vós quanto eu!’

‘E quais são essas quatro? A nobre conduta de vida, a nobre sinceridade na meditação, a nobre forma de sabedoria e a nobre salvação da liberdade. No entanto, uma vez que a nobre conduta é compreendida e conhecida, uma vez que a nobre meditação é compreendida e conhecida, uma vez que a nobre sabedoria é compreendida e conhecida, uma vez que a nobre

[1] *Nâgapolokitam Vesâliyam apaloketvâ*. Os Budas tinham o costume, de acordo com Buddhaghosa, de, ao olhar para trás, girar todo o corpo como faz o elefante, porque os ossos de seu pescoço eram extremamente rígidos, mais do que aqueles dos homens normais!

[2] Ou Preceitos (*Dhammâ*). Eles devem, é claro, ser cuidadosamente distinguidos das conhecidas Quatro Nobres Verdades (*Sakkâni*) acima, Cap. II, § 2.

p. 65

liberdade é compreendida e conhecida, então o desejo pela existência é aniquilado, aquilo que leva a repetidas existências é destruído e, então, não há mais nascimento!’.

²⁹ NTP. Ou: 1. percepção correta. 2. pensamento correto. 3. fala correta. 4. comportamento correto. 5. meio de vida correto. 6. esforço correto. 7. atenção correta. 8. concentração correta. Ver a nota de Rhys Davids, p.107, n.1.

3. Assim falou o Abençoado. E, uma vez tendo o Bem-Aventurado assim dito, então, mais uma vez, o Mestre disse[1]:

'Retidão, reflexão sincera, sabedoria e liberdade sublime,
Essas são as tão célebres verdades realizadas por Gotama.
Ao conhecê-las, ele, o conhecedor, proclamou a verdade aos monges.
O mestre com olho divino, o apaziguador dos sofrimentos, deve morrer!'

4. Ali também, enquanto estava em *Bhanda-gâma*, o Abençoado proferiu aquele discurso religioso coerente aos monges sobre a natureza da conduta correta, da contemplação sincera e da inteligência. 'Grande é o fruto, grande é a superioridade da contemplação sincera, uma vez aperfeiçoada pela conduta correta. Grande é o fruto, grande é a superioridade do intelecto, uma vez aperfeiçoado pela contemplação sincera.

[1] Essa é apenas uma frase padronizada para apresentar os versos que repetem a idéia da frase precedente (ver acima, parágrafo 32). Trata-se de um sinal instrutivo do estado de espírito em que tais registros foram compilados, para que tais versos pudessem ser atribuídos ao próprio Gotama sem envolver qualquer sentimento de incongruência. As últimas palavras significam *partir completamente*, que aqui se refere à extinção de *kilesa* e *tanhâ*, que incorrerão, inevitavelmente, na extinção do ser. Comparar a passagem citada por Burnouf no *Lotus de la Bonne Loi*, p. 376. Provavelmente toda a estrofe possuía anteriormente alguma outra conexão, na qual a palavra *parinibbuto* tinham seu significado mais usual. Ver a nota de Buddhaghosa em IV.23.

p. 66

A mente, aperfeiçoada pela inteligência, está livre dos grandes males, por assim dizer, da sensualidade, da individualidade, da ilusão e da ignorância'.

5. Então, após o Abençoado ter permanecido em *Bhanda-gâma* enquanto foi de sua vontade, ele se dirigiu ao venerável *Ânanda* e disse: 'Vem, *Ânanda* vamos seguir para *Hatthi-gâma*'.

'Assim seja, Senhor', disse *Ânanda*, a concordar com o Abençoado.

Dessa forma, o Abençoado prosseguiu com um grupo numeroso de monges para *Hatthi-gâma*'.

6. (E com palavras semelhantes é então narrado como o Abençoado seguiu para *Amba-gâma*, para *Gambu-gâma*, e para *Bhoga-nagara*.)

7. E ali, em *Bhoga-nagara*, o Abençoado permaneceu no *Ânanda Ketiya*.

Então, o Abençoado se dirigiu aos monges e disse: 'Eu irei vos ensinar, ó monges, essas quatro Grandes Recomendações[1]. Dessa forma ouvi e dai bons ouvidos, e eu vos direi'.

'Assim seja, Senhor!' disseram os monges a concordar[2] com

[1] O significado de *mahâpadesa* não é muito claro. Talvez deva ser traduzido por 'true authorities' (autoridade verdadeira). Eu segui Buddhaghosa ao considerar *apadesa* como a última parte do composto. Ele diz *mahâpadesâ ti mahâ-okâse mahâ-apadese vâ. Buddhâdayo mahante mahante apadisitivâ vuttâni mahâkaranâni ti atho*, 'as causas (autoridades) mencionadas quando se referem ao Buda e outros grandes homens'.

[2] Eu talvez devesse ter explicado a razão porque eu preferi me arriscar a discordar de Childers ao traduzir a palavra habitual *pāti-sunāti*. A raiz *sru* parece ter significado 'to sound' (soar) antes de significar 'to hear' (ouvir), e, embora possa ou não ser, *pāti-sunāti* não significa apenas 'to consent' (consentir, concordar), mas 'to answer (assentingly)', 'responder (afirmativamente)'. Me foi {nota p. 67} dito que 'answer' (responder) era anteriormente 'and-swerian', em que 'swerian' estava provavelmente relacionada à raiz *sva*, 'to sound'. (soar).

p. 67

o Abençoado, e o Abençoado falou o que segue:

8. Em primeiro lugar, monges, um membro da Ordem pode assim dizer: “Dos lábios do próprio Abençoado eu ouvi, de seus próprios lábios eu recebi isso. Essa é a verdade, essa é a doutrina, esse é o ensinamento do Mestre.” A palavra dita, ó monges, por esse membro da Ordem não deve ser recebida com louvor e nem tratada com desprezo. Sem louvor e sem desprezo cada palavra e sílaba deveria ser cuidadosamente compreendida e, então, posta ao lado da escritura e comparada às regras da Ordem[1]. Se, depois de comparadas, elas não se harmonizarem com as escrituras e não estiverem de acordo com as regras da Ordem, então vós podeis concluir: “Verdadeiramente, essa não é a palavra do Abençoado e foi incorretamente compreendida por esse membro da Ordem?”. Assim sendo, ó monges, vocês devem rejeitá-la. Mas, se elas se harmonizarem com as escrituras e estiverem de acordo com as regras da Ordem, então, vocês podem concluir: “Verdadeiramente, essa é a palavra do Abençoado e foi bem compreendida pelo membro da Ordem”. Essa, monges, vós deveis considerar como a primeira Grande Recomendação’.

9. ‘Novamente, monges, um membro da Ordem pode assim dizer: “Em determinado local de morada existe um grupo de monges com seus anciãos e líderes. Dos lábios desse grupo eu ouvi,

[1] *Sutte otāretabbāni vinaye sandassetabbāni*. Nesse trecho seria de se esperar encontrar a palavra *pitaka*, se estivesse em uso na época em que essa passagem foi escrita ou composta pela primeira vez.

p. 68

deles diretamente, eu as recebi. Essa é a verdade, essa é a doutrina, esse é o ensinamento do Mestre.” A palavra dita, ó monges, por esse membro da Ordem não deve ser recebida com louvor e nem tratada com desprezo. Sem louvor e sem desprezo cada palavra e sílaba deveria ser cuidadosamente compreendida e, então, posta ao lado da escritura e comparada às regras da Ordem. Se, depois de comparadas, elas não se harmonizarem com as escrituras e não estiverem de acordo com as regras da Ordem, então vós podeis concluir: “Verdadeiramente, essa não é a palavra do Abençoado e foi incorretamente compreendida por aquele grupo de monges”. Assim sendo, ó monges, vós deveis rejeitá-la. Mas, se elas se harmonizarem com as escrituras e estiverem de acordo com as regras da Ordem, então vós podeis concluir: “Verdadeiramente, essa é a palavra do Abençoado e foi bem compreendida por aquele grupo de monges”. Essa, monges, vós deveis considerar como a segunda Grande Recomendação’.

p. 69

10. ‘Novamente, monges, um membro da Ordem pode assim dizer: “Em determinado local de moradia existem muitos anciãos da Ordem, profundos eruditos, que conservam a fé qual transmitida pela tradição, versados nas verdades, instruídos nas regras da Ordem, conhecedores das epítomes das doutrinas e da lei. Dos lábios desses anciãos eu ouvi, dos seus lábios eu recebi isso. Essa é a verdade, essa é a doutrina, esse é o ensinamento do Mestre”. A

palavra dita, ó monges, por esse membro da Ordem não deve ser recebida com louvor e nem tratada com desprezo. Sem louvor e sem desprezo cada palavra e sílaba deveria ser cuidadosamente compreendida e, então, posta ao lado da escritura e comparada às regras da Ordem. Se, depois de comparadas, elas não se harmonizarem com as escrituras e não estiverem de acordo com as regras da Ordem, então, vós podeis concluir: “Verdadeiramente, essa não é a palavra do Abençoado e foi incorretamente compreendida por aqueles anciãos”. Assim sendo, ó monges, vós deveis rejeitá-la. Mas, se elas se harmonizarem com as escrituras e estiverem de acordo com as regras da Ordem, então vós podeis concluir: “Verdadeiramente, essa é a palavra do Abençoado, e foi bem compreendida por aqueles anciãos”. Essa, monges, vós deveis considerar como a terceira Grande Recomendação’.

p. 70

11. ‘Novamente, monges, um membro da Ordem pode assim dizer: “Em determinado local de moradia existe um monge ainda vivo, profundo erudito, conserva a fé como transmitida pela tradição, versado nas verdades, instruído nas regras da Ordem, conhecedor das epítomes das doutrinas e da lei. Dos lábios desse ancião eu ouvi, dos seus lábios eu recebi isso. Essa é a verdade, essa é a doutrina, esse é o ensinamento do Mestre”. A palavra dita, ó monges, por esse membro da Ordem não deve ser recebida com louvor e nem tratada com desprezo. Sem louvor e sem desprezo cada palavra e sílaba deveria ser cuidadosamente compreendida e, então, posta ao lado da escritura e comparada às regras da Ordem. Se, depois de comparadas, elas não se harmonizarem com as escrituras e não estiverem de acordo com as regras da Ordem, então, vós podeis concluir, “Verdadeiramente, essa não é a palavra do Abençoado e foi incorretamente compreendida por aquele monge”. Assim sendo, ó monges, vocês devem rejeitá-la. Mas, se elas se harmonizarem com as escrituras e estiverem de acordo com as regras da Ordem, então vós podeis concluir, “Verdadeiramente, essa é a palavra do Abençoado e foi bem compreendida por aquele monge”. Essa, monges, vós deveis considerar como a quarta Grande Recomendação’.

‘Essas, monges, são as Quatro Grandes recomendações’.

12. Ali, também, o Abençoado proferiu aquele discurso religioso coerente aos monges sobre a natureza da conduta correta, da contemplação sincera e da inteligência. ‘Grande é o fruto, grande é a superioridade da contemplação sincera, uma vez aperfeiçoada pela conduta correta. Grande é o fruto, grande é a superioridade do intelecto, uma vez aperfeiçoado pela contemplação sincera. A mente, aperfeiçoada pela inteligência, está livre dos grandes males, por assim dizer, da sensualidade, individualidade, ilusão e ignorância’.

13. Assim sendo, após o Abençoado ter permanecido, enquanto foi de sua vontade, em Bhoga-gâma, ele se dirigiu ao venerável Ânanda e disse: ‘Vem, Ânanda vamos seguir para Pâvâ’.

‘Assim seja, Senhor’, disse Ânanda a concordar com o Abençoado. E o Abençoado prosseguiu com um grupo numeroso de monges para Pâvâ.

E, ali em Pâvâ, o Abençoado permaneceu no Mangueiral de *Kunda*, que era de uma família de ferreiros.

p. 71

14. Então *Kunda*, o artífice dos metais, soube que o Abençoado viera a Pâvâ e estava ali em seu Mangueiral.

E *Kunda*, o artífice dos metais, foi até o lugar em que o Abençoado estava e, após saudá-lo, sentou-se respeitosamente de um lado. E, então, depois de ter se sentado, o Abençoado o instruiu, despertou, enlevou, e deleitou com seu discurso religioso.

15. Assim ele, instruído, desperto, enlevado e deleitado pelo discurso religioso, dirigiu-se ao Abençoado e disse: “Que o Abençoado possa me honrar ao fazer sua refeição, acompanhado dos monges, em minha casa amanhã’.

E o Abençoado, em silêncio, consentiu.

16. Assim, ao perceber que o Abençoado consentira, *Kunda*, o artífice dos metais, se levantou de seu assento e se prostrou diante do Abençoado, conservou-o à sua direita ao passar por ele e dali partiu.

17. Então no final da noite, *Kunda*, o artífice dos metais, preparou em sua morada arroz doce, bolos, e uma porção de carne seca de porco-do-mato³⁰. E ele avisou ao Abençoado a dizer, ‘O momento, Senhor, chegou, e a refeição está pronta!’

E o Abençoado se vestiu bem cedo pela manhã e levou sua tigela consigo, partiu com os monges para a morada de *Kunda*, o artífice dos metais. Ao chegar ali, se sentou no assento que lhe fora preparado. E, após ter se sentado, ele se dirigiu a *Kunda*, o artífice dos metais e disse: ‘Sirva-me da carne de porco que preparaste, *Kunda*, e sirva aos monges os outros alimentos, arroz doce e bolos.

p. 72

‘Assim seja, Senhor!’ disse *Kunda*, o artífice dos metais, a concordar com o Abençoado. E a carne de porco que ele havia preparado, ele serviu o Abençoado, e os outros alimentos, arroz doce e bolos, ele serviu aos membros da Ordem.

³⁰ NTP. No sânscrito, *sūkaramaddava*, a esse respeito ver Thomas (1949, p. 149) e Schweitzer (1952, p. 94). Existem dúvidas em relação à tradução da palavra que, em alguns casos, foi traduzida como carne de porco. Thomas observa que a palavra correta para carne de porco deveria ser *sūkaramaṃṣa*, mas que Buddhaghōṣa teria considerado o termo presente no *sutta* como tal, bem como o *Grande Comentário do Udāna* [I.399], que menciona carne de porco tenra. No entanto, alguns estudiosos acreditam tratar-se de uma espécie de trufa que os porcos comem; ou de um cogumelo (*ahicchattaka*) que cresce em lugares em que os porcos vivem; ou, simplesmente, um alimento saboroso. Por ser uma discussão mais recente, Rhys Davids não fez qualquer menção à questão em sua versão inglesa. A versão encontrada em Rokhill (1907, p. 133), embora não mencione o tipo de alimento oferecido, possui uma passagem curiosa, em que um monge de caráter fraco tomou para si a primeira tigela de alimento que *Kunda* (Cuṇḍa) havia preparado para o Buda.

19. Então o Abençoado se dirigiu a *Kunda*, o artífice dos metais, e disse: ‘Toda carne de porco, *Kunda*, que houver restado para ti, enterre-a em uma cova. Eu não conheço ninguém, *Kunda*, na terra nem no paraíso de *Mâra*, nem no paraíso de *Brahma*, nem entre os *Samanas* e *Brâhmanas*, entre deuses e homens, que, após ter dela se alimentado, possa assimilar esse alimento, exceto o *Tathâgata*’.

‘Assim seja, Senhor!’ disse *Kunda*, o artífice dos metais, a concordar com o Abençoado. E toda carne de porco que havia restado, ele enterrou em uma cova.

20. E ele foi até o lugar em que o Abençoado estava. Após haver chegado ali, se sentou respeitosamente de um lado. E após estar sentado, o Abençoado instruiu, despertou, enlevou e deleitou *Kunda*, o artífice dos metais, com seu discurso religioso. E o Abençoado se levantou de seu assento e dali partiu.

21. Então, após o Abençoado ter ingerido o alimento preparado por *Kunda*, o artífice dos metais, abateu-lhe uma enfermidade terrível, o mal de disenteria, e dores agudas o perturbaram até sua morte. No entanto, o Abençoado concentrado e imperturbável, as suportou sem queixa.

p. 73

22. E o Abençoado se dirigiu ao venerável *Ânanda* e disse: ‘Vem, *Ânanda* vamos seguir para *Kusinârâ*’.

‘Assim seja, Senhor’, disse *Ânanda* a concordar com o Abençoado.

23. Após ter ingerido o alimento de *Kunda*,
O artífice do cobre – assim eu ouvi –
Ele suportou bravamente a dor,
A dor aguda até a morte!

E a carne seca de porco, tão logo ele a ingeriu,
Uma enfermidade terrível abateu o mestre,
Então, após a natureza ter se abrandado,
o Abençoado manifestou-se e disse:
Eu parto nesse momento para *Kusinârâ*[1]’.

24. Então, o Abençoado desviou-se do caminho até o pé de uma certa árvore e, ao chegar ali, ele se dirigiu ao venerável *Ânanda* e disse: ‘Dobre, eu te peço *Ânanda*, o manto e o estendas para mim. Eu estou exausto, *Ânanda*, e preciso descansar um pouco!’

‘Assim seja, Senhor!’ disse o venerável *Ânanda*, a concordar com o Abençoado, e estendeu o manto dobrado em quatro.

25. E o Abençoado se sentou no local preparado para si, e, após se sentar, ele se dirigiu ao venerável *Ânanda* e disse: ‘Traga-me, eu te peço *Ânanda*, um pouco d’água. Eu estou sedento, *Ânanda*, e gostaria de beber’.

26. Uma vez dito isso, o venerável Ânanda disse ao Abençoado: ‘Mas nesse instante,

[1] Devemos compreender, diz Buddhaghosa, que esses são versos dos Thera que se reuniram no Concílio. E ele repete isso nos §§ 52, 56.

p. 74

Senhor, cerca de quinhentas carroças acabam de passar. Aquela água agitada pelas rodas se tornou rasa e corre lamacenta e turva. Esse rio Kakutthâ, Senhor, não muito longe daqui, é puro e aprazível, fresco e transparente, fácil de entrar e delicioso. Ali o Abençoado poderá tanto beber a água, quanto refrescar suas pernas[1]’.

27. Mais uma segunda vez, o Abençoado se dirigiu ao venerável Ânanda e disse: ‘Traga-me, eu te peço Ânanda, um pouco d’água. Eu estou sedento, Ânanda, e gostaria de beber’.

28. E mais uma segunda vez, o venerável Ânanda disse ao Abençoado: ‘Mas nesse instante, Senhor, cerca de quinhentas carroças acabaram de passar. Aquela água agitada pelas rodas se tornou rasa e corre lamacenta e turva. Esse rio Kakutthâ, Senhor, não muito longe daqui, é puro e aprazível, fresco e transparente, fácil de entrar e delicioso. Ali o Abençoado poderá tanto beber a água, quanto refrescar suas pernas[1]’.

29. Mais uma terceira vez, o Abençoado se dirigiu ao venerável Ânanda e disse: ‘Traga-me, eu te peço Ânanda, um pouco d’água. Eu estou sedento, Ânanda, e gostaria de beber’.

30. ‘Assim seja, Senhor!’ disse o venerável Ânanda, a concordar com o Abençoado e, com uma tigela, desceu até o riacho. E vejam! O riacho que, agitado pelas rodas, havia naquele instante se tornado raso, e corria lamacento e turvo, começara, no momento em que o venerável Ânanda ali chegara, a correr claro, límpido e livre de toda impureza’.

[1] *Akkhodikâ ti pasannodikâ: sâtodikâ ti madhurodhikâ sîtîtodika ti tanu-sîtala-salilâ: setakâ ti nikkaddamâ: supatitthâ ti sundara-titthâ.* (S.V. *thri.*) Comparar IV.56.

p. 75

31. Assim sendo, Ânanda refletiu: ‘Quão admirável, quão maravilhoso é o grande poder e força do Tathâgata! Pois o riacho que, agitado pelas rodas, havia naquele instante se tornado raso, e corria lamacento e turvo, no momento em que eu cheguei aqui, corre claro e límpido, livre de toda impureza’.

32. E após recolher água na tigela ele retornou ao Abençoado e, ao chegar no local em que o Abençoado estava, ele lhe disse: ‘Quão admirável, quão maravilhoso é o grande poder e força do Tathâgata! Pois esse riacho que, agitado pelas rodas, havia naquele instante se tornado raso, e corria lamacento e turvo, no momento em que eu ali cheguei, estava correndo claro e límpido, livre de toda impureza. Possa o Abençoado beber desta água! Possa o Bem-Aventurado beber desta água!’

Então, o Abençoado bebeu da água.

33. Naquele momento um homem chamado Pukkusa[1], um jovem Malla, um discípulo de Âlâra Kâlâma, passava pela estrada de Kusinârâ a Pâvâ.

34. E Pukkusa, o jovem Malla, viu o Abençoado sentado ao pé de uma árvore. Ao vê-lo, ele subiu até o lugar em que o Abençoado estava e, ao chegar ali, ele reverenciou o Abençoado e, respeitadamente, repousou de um lado. E após se sentar

[1] A casta Pukkusa era uma das mais baixas castas dos Sûdras. Comparar *Assâlâyana Sutta* (Pischel) p. 13, 35; a Introdução de Burnouf, etc., p. 144, 208; *Lalita Vistara* XXI.17. Mas Buddhaghosa comenta que Pukkusa nesse caso deve ser simplesmente um prenome, uma vez que os Malla eram da casta Khattiya [*ksatriya*]. Ele acrescenta que esse Pukkusa era o dono das quinhentas carroças que haviam acabado de passar e que Âlâra Kâlâma era chamado *Âlâra* porque ele era *Dîgha-pîngalo*. Kâlâma era seu nome de família.

p. 76

Pukkusa, o jovem Malla, disse ao Abençoado: ‘Quão maravilhoso é isto, Senhor! E quão admirável que aqueles que transcenderam o mundo possam passar seu tempo em um estado mental tão sereno!’

35. ‘No passado, Senhor, Âlâra Kâlâma estivera certa vez a caminhar pela estrada e, ao sair da estrada, ele se sentara sob uma certa árvore para descansar durante o calor do dia. Naquele momento, Senhor, quinhentas carroças passaram, uma após a outra, bem perto de Âlâra Kâlâma. E um certo homem, que seguia de perto a caravana de veículos, foi até o lugar em que Âlâra Kâlâma estava, e após ter ali chegado ele falou o que segue a Âlâra Kâlâma:

“Mas, Senhor, vós vistes aquelas quinhentas carroças passarem?”

“Não, na verdade, senhor, eu não as vi.”

“Mas, Senhor, vós ouvistes o ruído delas?”

“Não, na verdade, senhor, eu não as ouvi.”

“Mas, Senhor, vós estivestes adormecido?”

“Não, senhor, eu não estive adormecido.”

“Mas, Senhor, vós estivestes consciente?”

“Sim, eu estive consciente, senhor.”

“Dessa forma, Senhor, embora vós estivésseis consciente e desperto, não vistes, nem ouvistes o ruído das quinhentas carruagens que passavam, uma após a outra, bem perto do senhor. Como pode ser, Senhor, se até mesmo seu manto está manchado com a poeira delas!”

“É certo que sim, senhor.”

p. 77

36. ‘Então aquele homem pensou: “Quão maravilhoso é isto, e quão admirável, que aqueles que transcenderam o mundo possam passar seu tempo em um estado mental tão sereno! De tal maneira que um homem embora consciente e desperto, não veja, nem ouça o ruído de quinhentas carroças passarem, uma após a outra, bem perto dele.”

‘E, após ter expressado sua fé profunda em Âlâra Kâlâma, ele dali partiu’.

37. ‘Assim sendo, o que tu acreditas ser, Pukkusa, a coisa mais difícil de conceber ou encontrar, um homem consciente e desperto, que não veja, nem ouça o ruído de quinhentas carroças passarem, uma após a outra, perto dele, ou um homem, consciente e desperto, que não veja, nem ouça o som que a chuva faz ao se precipitar, molhar e respingar, enquanto os raios estão a relampejar e os trovões a ecoar’.

38. “Qual comparação, Senhor, pode haver entre quinhentas carroças, ou seiscentas, setecentas, oitocentas, novecentas ou mil, até mesmo centenas e milhares de carroças. Certamente é mais difícil conceber e encontrar, tal homem que mesmo consciente e desperto ainda assim não veja, nem ouça o som que a chuva faz ao se precipitar, molhar e respingar, enquanto os raios estão a relampejar, e os trovões a ecoar’.

39. ‘Assim sendo, em certa ocasião, Pukkusa, eu residia em Âtumâ e estava no piso do Abrigo[1]. E naquele momento a chuva que caía começou a molhar e respingar, os raios a relampejar e os trovões a ecoar, e dois camponeses, monges e quatro bois foram mortos. Então, Pukkusa, uma enorme multidão de pessoas partiu de Âtumâ e subiu até o lugar em que os dois camponeses, os monges e os quatro bois se encontravam mortos.

[1] *Bhusâgâre ti khalu-sâlâyam. (S. V. thri.)*³¹

p. 78

40. ‘Naquele momento, Pukkusa, eu saíra do piso do Abrigo e estava a caminhar de um lado a outro, da entrada até o piso do Abrigo. E um certo homem, Pukkusa, dentre aquela enorme multidão de pessoas, veio até o local em que eu estava e, ao chegar, ele me reverenciou e respeitosa e se sentou de um lado.

41. ‘E, enquanto ele estava ali, Pukkusa, eu disse a esse homem:

“Por que razão, senhor, essa enorme multidão de pessoas está reunida?”

“Agora há pouco, a chuva que caía começou a molhar e respingar, os raios a relampejar e os trovões a ecoar, e dois camponeses, monges e quatro bois foram mortos. Por essa razão, essa enorme multidão de pessoas se reuniu. Mas onde, Senhor, vós estivestes?”

“Eu, senhor, estive aqui o tempo todo.”

“Mas, senhor, vós a vistes?”

“Eu, senhor, nada vi.”

“Mas, senhor, vós a ouvistes?”

“Eu, senhor, nada ouvi.”

“Estivestes, então, o Senhor adormecido?”

“Eu, senhor, não estive adormecido.”

“Estivestes, então, o Senhor consciente?”

“Certamente que sim, senhor.”

³¹ NTP. *khalu*: de fato, certamente; *sâlâ*: sala, abrigo, (Cf. MAHATHERA, 1997, p. 280).

“Dessa forma, Senhor, embora vós estivésseis consciente e desperto, não viu, nem ouviu o som da chuva que caía e começava a molhar e respingar, os raios que relampejavam e os trovões que ecoavam?”

“É verdade, senhor.”

p. 79

42. ‘Então, Pukkusa, um pensamento ocorreu àquele homem: “Quão maravilhoso e admirável é isto, que aqueles que transcenderam o mundo possam passar seu tempo em um estado mental tão sereno! De tal maneira que um homem embora consciente e desperto, não veja, nem ouça o som da chuva que cai, começa a molhar e respingar, os raios a relampejar e os trovões a ecoar”. E após ter expressado sua fé profunda por mim, ele me deixou com as demonstrações de respeito costumeiras’.

43. E, uma vez dito isso, Pukkusa, o jovem Malla, se dirigiu ao Abençoado com as seguintes palavras: ‘Assim sendo, Senhor, em relação à fé que eu tinha em Âlâra Kâlâma, eu me desfaço dela como num vento forte e a purifico como em um riacho que corre veloz. Mais elevadas, Senhor, são as palavras proferidas por vossos lábios, mais elevadas! Assim como se um homem fosse consertar aquilo que está jogado ao chão, ou fosse revelar aquilo que está oculto, ou fosse indicar a estrada certa para aquele que se desviou, ou fosse trazer uma lamparina para dentro da escuridão, de modo que aqueles que tem olhos possam ver as formas externas, dessa mesma maneira, Senhor, a verdade me foi revelada, de muitas formas, pelo Abençoado. E eu, até mesmo eu, me entrego, Senhor, ao Abençoado, como meu refúgio, à Verdade [Doutrina] e à Ordem. Que o Abençoado possa me aceitar como discípulo, como um devoto verdadeiro, desse dia em diante, enquanto durar a vida[1]!’

[1] Esta é uma frase padronizada que constitui a resposta final de um homem até então não convertido no final de um desses diálogos argumentativos, pelos quais Gotama vencida a oposição ou expunha a verdade. Após uma discussão de temas elevados ela se encaixa perfeitamente. Aqui e em outros momentos ela é inadequada e forçada. Ver abaixo, V.50.

p. 80

44. Assim sendo, Pukkusa, o jovem Malla, se dirigiu a um certo homem e disse: ‘Traga-me, eu lhe peço, meu bom homem, um par de mantos de tecido de ouro, lustrados e prontos para vestir’.

‘Assim seja, senhor!’ disse o homem a concordar com Pukkusa, o jovem Malla, e ele trouxe um par de mantos de tecido de ouro, lustrados e prontos para vestir’.

45. E o Malla Pukkusa ofereceu o par de mantos de tecido de ouro, lustrados e prontos para vestir, ao Abençoado, a dizer : ‘Senhor, esse par de mantos, lustrados estão prontos para vestir. Que o Abençoado possa fazer-me o obséquio de aceitá-los das minhas mãos!’

‘Neste caso, Pukkusa, traja-me com um deles e Ânanda com o outro’.

‘Assim seja, Senhor!’ disse Pukkusa a concordar com o Abençoado, e trajou o Abençoado com um e Ânanda com o outro.

46. Então o Abençoado instruiu, despertou, enlevou e deleitou Pukkusa, o jovem Malla, com o discurso religioso. E Pukkusa, o jovem Malla, após ser instruído, desperto, enlevado e deleitado pelo Abençoado com o discurso religioso, levantou-se de seu assento, se prostrou diante do Abençoado, conservou-o à sua direita enquanto o deixava, e dali partiu.

p. 81

47. Assim sendo, não muito depois que o Malla Pukkusa fez Ânanda colocar aquele par de mantos de tecido de ouro, lustrados e prontos para vestir, no corpo do Abençoado, após ter sido disposto sobre o corpo do Abençoado eles pareceram perder o esplendor[1]³²

48. E o venerável Ânanda disse ao Abençoado: ‘Quão admirável é isso, Senhor, e quão maravilhoso, que a cor da pele do Abençoado seja tão clara, tão extremamente luminosa! Que ao colocar até mesmo esse par de mantos de tecido de ouro lustrado e prontos para vestir no corpo do Abençoado, veja! Parecem ter perdido todo seu esplendor!’

49. ‘Certamente que sim, Ânanda. Ânanda, existem duas ocasiões em que a cor da pele do Tathâgata se torna clara e extremamente luminosa. Quais são as duas?’

50. ‘Na noite, Ânanda, em que o Tathâgata atinge a compreensão suprema e perfeita [Iluminação], e na noite em que ele finalmente parte, de forma que, com sua completa partida não deixe nada para trás. Nessas duas ocasiões a cor da pele do Tathâgata se torna clara e extremamente luminosa.

51. ‘E assim sendo, neste dia, Ânanda, no terceiro turno da noite, no Upavattana de Kusinârâ, no Bosque Sâla dos Malla, entre as árvores Sâla gêmeas,

[1] O comentador diz, *Bhagavato kâyam upanâmitan ti nivâsana-pârûpana-vasena alliyâpitam: Bhagavâ pi tato ekam nivâsesi ekam pârûpi. Vîtakkikam* (MS. kkh) *vîyâ ti yathâ* (MS. tathâ) *vitakkiko angâro antanten' eva goîti bahi pan' assa pabhâ n' atthi, evam bahi pakkhinna-* (MS. pakkhinna-) *pabhâ hutvâ khâyâtî ti*. Em meu MS. do texto lê-se *vîtâsikam* (como no MS. de Yâtrâmulle, e um MS. de Fausböll's em Gâtaka I.153,154). Ali a palavra é usada para brasas nas quais o alimento é cozido, sem chammas ‘= incandescente, em brasa’. *Vitakkhikâ*, ‘uma erupção da pele’, pertence à raiz *kark*.

p. 82

³² NTP. Parece haver, aqui, um pequeno erro de continuidade pois no trecho anterior Buda e Ânanda receberam, cada um, um manto, mas em seguida o Buda está com ambos. Encontramos em Thomas (1949, p. 150) a observação de que Buddhaghôsa diz, em seu comentário, que o Buda utilizou um manto na parte inferior do corpo e o outro na superior. A versão de Rokchill (1907:134-5) menciona apenas um manto de chintz (sânc. *citra*) dourado, e o Buda pede a Ânanda para cortar suas franjas antes de vesti-lo. Mas é em Przulski (1918:514; 1919) que encontramos as observações mais pertinentes pois o estudioso realizou um estudo minucioso sobre o assunto: enquanto as partes em verso do *Avâdanaśataka* e o *Vinaya* dos Mūlasarvâstivâdin mencionam que o corpo do Buda foi envolto em uma mortalha religiosa (sânc. *cîvara*; tib. *šhos gos*: ‘manto da Lei’); os textos em prosa do *Vinaya* dos Mūlasarvâstivâdin, do *Mahâparinibbânasutta* pâli e do *Dulva* tibetano dizem que o corpo foi envolto em tiras de algodão de modo a formar mil tecidos. Para este estudioso a primeira versão é a mais antiga, em que o Buda recebeu um funeral de um monge (amortalhado no *cîvara*), e foi substituída, gradualmente, pela segunda versão, na qual o Buda, já divinizado e de importância superior a qualquer grande monarca na terra, recebeu os funerais de um *cakravartin*. Essa é uma observação extremamente importante, pois o ideal do *cakravatin*, como vimos no Capítulo IV desta pesquisa, não influenciou apenas a épica bramânica, mas também teve uma grande repercussão no desenvolvimento da narrativa lendária da Vida do Buda.

a partida completa do Tathâgata se realizará³³. Venha, Ânanda! Vamos até o rio Kakutthâ’.

‘Assim seja, Senhor!’ disse o venerável Ânanda a concordar com o Abençoado.

52. O par de mantos em tecido de ouro,
 Todos lustrados, Pukkusa havia trazido,
 Vestiram-nos no Mestre que, então,
 Brilhou em cor tal qual o ouro[1]!

53. Assim sendo, o Abençoado acompanhado de um grupo numeroso de monges, seguiu para o rio Kakutthâ e, ao chegar ali, ele entrou na água, se banhou, e saciou a sede. E, ao sair dali pela outra margem, foi até o mangueiral.

54. E ao chegar ali ele se dirigiu ao venerável Kundaka e disse: ‘Dobra, eu te peço, Kundaka, um manto em quatro e o estenda no chão. Eu estou exausto, Kundaka, e gostaria de me deitar’.

‘Assim seja, Senhor!’ respondeu o venerável Kundaka, a concordar com o Abençoado. E ele dobrou um manto em quatro e o estendeu.

[1] Nós encontramos aqui o princípio da lenda que posteriormente se ampliou em um conto sobre uma ‘transfiguração’ real do Buda. É muito curioso que ela tenha ocorrido pouco depois do Buda ter renunciado sua morte a Ânanda, e que, nos *Buddhist Sutta*, ela esteja tão proximamente associada a esse episódio, pois uma observação semelhante também pode ser encontrada sobre a Transfiguração mencionada nas Escrituras. O *Mâlânkâra-vatthu*, por exemplo, diz, ‘Seu corpo surgiu brilhando como uma chama. Ânanda ficou extremamente surpreso. Nada desse tipo havia, até então, ocorrido. “Sua aparência exterior”, disse ele ao Buda, “é ao mesmo tempo branca, brilhante e bela, acima de toda manifestação”. “O que dizes, ó Ânanda, é a perfeita verdade. Há duas ocasiões (ec., como acima). A luz brilhante que emana de meu corpo é certamente um presságio desse grande evento (seu *Parinibbâna*)”.

p. 83

55. E o Abençoado se deitou sobre seu lado direito, com um pé apoiado sobre o outro, sereno e imperturbável, ele meditou sobre a idéia de ascender novamente no momento certo. E o venerável Kundaka se sentou ali, de frente para o Abençoado.

56. O Buda veio até o rio Kakutthâ,
 Cujas águas claras e aprazíveis fluem límpidas,
 Ele mergulhou no riacho exausto e debilitado,
 O Buda, sem igual em todo mundo!
 Após ter se banhado e saciado a sede, o mestre, então,
 Atravessou-o; os monges se aglomeraram ao redor dos seus passos;
 O Abençoado Mestre, enquanto pregava a verdade,
 O Poderoso Sábio chegou ao Mangueiral.
 Ali ele falou ao monge Kundaka:
 ‘Estende-me o manto dobrado em quatro qual um leito’.

³³ NTP. O termo *watch* (turno) utilizado pelo tradutor inglês, se refere aos vários períodos de tempo em que a noite era dividida na antiguidade (WEBSTER, 1991). A partida completa “que não deixa nada para trás” é explicada por Thomas (1949:150) como algo “que não deixa lembrança de *upâdi*, os constituintes do ser que permanecem até finalmente se dispersarem na morte daquele que alcançou o Nirvãna”.

Enlevado pelo Santificado, ele rapidamente estendeu
 O manto dobrado em quatro, arrumado sobre o solo.
 O Mestre se deitou, exausto e debilitado,
 E ali, diante dele, *Kunda* se sentou.

57. E, o Abençoado se dirigiu ao venerável *Ânanda* e disse: ‘assim sendo, pode ocorrer *Ânanda*, que alguém venha a imputar culpa em *Kunda*, o ferreiro, ao dizer: “Isso foi desprezível, *Kunda*, e uma imprudência de tua parte, pois após o *Tathâgata* ter feito sua última refeição, por ti ofertada, ele, então, faleceu.” Qualquer sentimento de remorso, *Ânanda*, por *Kunda*, o ferreiro, deve ser refreado ao dizer, “Isso foi bondoso de tua parte, *Kunda*, e um benefício, pois após

p. 84

o *Tathâgata* ter feito sua última refeição por ti ofertada, ele, então, faleceu. Dos próprios lábios do Abençoado, *Kunda*, eu escutei, de seus próprios lábios eu recebi tais dizeres: ‘Essas duas oferendas de alimento possuem o mesmo provento e o mesmo benefício, e de provento ainda maior e benefício ainda maior que quaisquer outras, quais são as duas? A oferenda de alimento que, após ter sido ingerida pelo *Tathâgata*, propicia a obtenção da compreensão suprema e perfeita, e a oferenda de alimento que, após ter sido ingerida pelo *Tathâgata*, faz com que ele parta, de forma que com sua completa partida não deixe nada para trás. Essas duas oferendas de alimento possuem o mesmo provento e o mesmo benefício, e de provento ainda maior e benefício ainda maior que quaisquer outras. Assim, foi concedido a *Kunda*, o ferreiro, um karma que resultará na extensão da vida, resultará em bom nascimento, resultará em boa sorte, resultará em boa reputação, resultará na herança do paraíso e do poder soberano’. “Desse modo, *Ânanda*, deve ser refreado qualquer remorso por *Kunda*, o ferreiro’.

58. Assim sendo, o Abençoado, ao perceber o modo como o assunto havia sido tratado, proferiu, mesmo naquele momento, tal hino de louvor:

Para aquele que oferece, a virtude se ampliará,
 Naquele que se controla, nenhuma ira pode surgir,
 O homem correto abandona todos os males,
 E pela extinção do desejo, do sofrimento
 e de toda ilusão, por fim, o *Nirvâna* alcança!

Final da Quarta Porção da Recitação, que contém o Episódio de *Âlâra*.

p. 85

CAPÍTULO V.

1. Assim sendo, o Abençoado se dirigiu ao venerável *Ânanda* e disse: ‘Vem *Ânanda*, vamos seguir para o bosque de árvores *Sâla* dos *Mallas*, o *Upavattana* de *Kusinârâ*, do lado mais distante do rio *Hiranyavatî*’.

‘Assim seja, Senhor’, disse o venerável Ânanda a concordar com o Abençoado.

2. Então o Abençoado prosseguiu, com um grande grupo de monges, até o bosque de árvores Sâla dos Mallas, o Upavattana de Kusinârâ, do lado mais distante do rio Hiranyavatî e, ao chegar ali, ele se dirigiu ao venerável Ânanda e disse:

“Estende para mim, eu te peço, Ânanda, o leito com a cabeceira para o norte, entre as árvores Sâla gêmeas[1]. Eu estou exausto, Ânanda, e gostaria de me deitar”.

‘Assim seja, Senhor!’, disse o venerável Ânanda a concordar com o Abençoado. E ele estendeu uma

[1] De acordo com o comentador ‘a tradição diz que havia um fileira de árvores Sâla na cabeceira (sîsa) desse leito (*mañka*) e outra aos pés do leito; uma árvore nova Sâla bastante perto da cabeceira e outra perto dos pés. As árvores Sâla gêmeas são chamadas desse modo porque ambas tinham crescido por igual em relação às raízes, tronco, galhos e folhas. Havia um leito ali no parque para uso especial do *râga* dos Malla (eleito periodicamente) e foi este o leito que o Abençoado pediu para Ânanda preparar’. Não há mais nenhuma explicação sobre o termo *uttara-sîsakam*, que deve ter sido o nome para uma estrutura de madeira ou pedra reservada em ocasiões especiais para o uso dos líderes das repúblicas vizinhas, mas disponível em outras ocasiões aos viajantes.³⁴

p. 86

colcha sobre o leito com a cabeceira para o norte, entre as árvores Sâla gêmeas. E o Abençoado se deitou sobre seu lado direito, com uma perna apoiada sobre a outra, ele estava sereno e imperturbável.

4. Naquele momento, as árvores Sâla gêmeas começaram a florescer fora da estação[1], e por todo o corpo do Tathâgata essas flores caíram, se espalharam e o recobriram, em reverência ao sucessor dos antigos Budas. E flores celestiais Mandârava, e sândalo celestial em pó, também foram espargidos pelos céus, e por todo o corpo do Tathâgata eles caíram, se espalharam e o recobriram, em reverência ao sucessor dos antigos Budas. E música celestial foi tocada nos céus, em reverência ao sucessor dos antigos Budas. E cânticos celestiais foram entoados pelos céus, em reverência ao sucessor dos antigos Budas!

5. Então, o Abençoado se dirigiu ao venerável Ânanda e disse: ‘As árvores Sâla gêmeas começaram a florescer fora da estação, e por todo o corpo do Tathâgata essas flores caem, se espalham e o recobrem, em reverência ao sucessor dos antigos Budas. E flores celestiais Mandârava, e sândalo celestial em pó, também foram espargidos pelos céus, e por todo o corpo do Tathâgata eles caem, se espalham e o recobrem, em reverência

³⁴ NTP. A observação do tradutor sobre os comentários de Buddhaghôsa a respeito da existência prévia de um leito entre as árvores *sâl* é especialmente relevante na análise iconográfica da presente pesquisa. No dicionário pâli (MAHATHERA, 1997, p. 54,284) temos: *uttara*. mais alto, mais além, ao norte, em cima; *sîsa*. a cabeça, o ponto mais elevado. Não fica claro, infelizmente, porque o tradutor associou o termo *uttarasîsakam* a um leito de madeira ou pedra, quando ele parece se referir ao fato da cabeça do Buda ficar voltada para o norte. Seria necessário, sem dúvida, recorrer à fonte textual original para compreender mais profundamente o trecho. Até por que, na primeira frase o tradutor inglês utilizou o termo “estender (*spread*) o leito”, e na frase seguinte ele usou “estendeu uma colcha sobre o leito”(possivelmente o manto utilizado antes em IV.54). Nenhuma das outras versões menciona qualquer leito preexistente no local. O termo traduzido como leito (*couch*), no *Dulva* tibetano, por Rokchill (1907, p. 135) é *khri tchos*. A postura em que o Buda se deita é mencionada por Thomas (1949, p. 151) como a “atitude do leão”. Przulski (1918, p. 498-499) analisou esse episódio presente em extratos de dois *Nirvânasûtra* dos *Samyuttâgama* chineses e no *Samgîti* do *Avâdanaśataka*, ele menciona que a palavra sânscrita para leito seria *mañca*, plataforma, mas traduz os ideogramas presentes nas passagens chinesas como *hamac* (cama suspensa, rede) e *siège* (cadeira).

[1] *Sabbaphâiphullâ ti sabbe samantato pupphitâ mûlato patthâya yâva aggâ ekakkhannâ ahesum.* (S.V. thlu.) Comparar *ekaphâiphullam vanam* no *Gâtaka* I.52.

p. 87

ao sucessor dos antigos Budas. E música celestial soa nos céus, em reverência ao sucessor dos antigos Budas. E cânticos celestiais foram entoados pelos céus, em reverência ao sucessor dos antigos Budas!

6. ‘No entanto, não é assim, Ânanda, que o Tathâgata é corretamente honrado, reverenciado, venerado, considerado sagrado ou adorado. Mas, sim, o monge ou monja, o devoto ou a devota, que continuamente cumpre todos os deveres maiores e menores, correto na vida e caminha de acordo com os preceitos, é ele que honra corretamente, reverencia, venera, considera sagrado e adora o Tathâgata com a mais valiosa deferência. Assim sendo, Ânanda, sê constante no cumprimento dos deveres maiores e menores, sê correto na vida, caminha de acordo com os preceitos, e assim, Ânanda, é que deve ser ensinado’.

7. Então, naquele momento, o venerável Upâvana estava sentado na frente do Abençoado, abanando-o. E o abençoado não estava satisfeito com Upâvana e ele lhe disse: ‘Fica em pé ao lado, ó monge, não fiques em pé na minha frente!’

8. Então, tal pensamento surgiu na mente do venerável Ânanda: ‘O venerável Upâvana há muito tempo esteve a acompanhar e servir de perto e pessoalmente o Abençoado. E agora, no momento final, o Abençoado não está satisfeito com Upâvana e lhe diz: “Fica em pé ao lado, ó monge, não fiques em pé na minha frente!” Qual pode ser a causa e qual a razão pelas quais o Abençoado não está satisfeito com Upâvana e lhe fala dessa maneira?’

p. 88

9. E o venerável Ânanda disse ao Abençoado: ‘O venerável Upâvana há muito tempo esteve a acompanhar e servir de perto e pessoalmente o Abençoado. E agora, no momento final, o Abençoado não está satisfeito com Upâvana, e lhe disse: “Fica em pé ao lado, ó monge, não fiques em pé na minha frente!” Qual pode ser a causa e qual a razão pelas quais o Abençoado não está satisfeito com Upâvana e lhe fala dessa maneira?’

10. ‘Grande é o número, Ânanda, de divindades dos dez sistemas mundiais reunidos para contemplar o Tathâgata. Por doze léguas, Ânanda, ao redor do bosque de árvores Sâla dos Malla, o Upavattana de Kusinârâ, não há sequer um pequeno lugar, nem mesmo do tamanho de um furo de uma ponta de fio de cabelo, que não esteja permeado de seres celestiais (espirituais) poderosos[1]. E os seres, Ânanda, sussurram e dizem: “De longe nós viemos para contemplar o Tathâgata. Poucos e demasiado raros são os Tathâgatas, os Budas *Arahat*, que surgem no mundo, e, neste dia, no último turno da noite, se dará a morte do Tathâgata, e esse eminente monge permanece de pé na

[1] Buddhaghosa explica que mesmo vinte ou sessenta anjos ou deuses (*devatâyo*) podiam permanecer *âragga-koti-nittûdana-* (*MS. nittadana-*) *matte pi*, ‘on a point pricked by the extreme point of a gimlet’ (em um ponto perfurado pela ponta inferior de uma verruma) sem perturbar uns aos outros (*aññam aññam avyâbâdheti*). É curioso encontrar essa analogia exata à notória discussão sobre qual a quantidade de anjos poderia permanecer na ponta de uma agulha, em um comentário escrito em tal período da história budista e que corresponda à Idade Média do Cristianismo. A passagem no texto, na verdade, não deduz nem sugere tal doutrina, embora todo o

episódio seja tão absurdo que o autor do texto não poderia ter hesitado em dizê-lo, se tal idéia fosse uma crença popular entre os budistas primitivos. A essas passagens devem ser comparadas as passagens semelhantes no Capítulo VI, das quais essas talvez sejam meramente uma repetição.

Não há qualquer comentário sobre *nittûdana*, mas não pode haver muita dúvida de que a leitura proposta por Childers esteja correta.

p. 89

frente do Tathâgata, a escondê-lo, e nessa hora final nós somos impedidos de contemplar o Tathâgata”, desse modo, Ânanda, os seres espirituais sussurram’.

11. ‘Mas de que tipo de seres espirituais o Abençoado está a falar?’

12. ‘Existem seres celestiais, Ânanda, que mesmo no céu, possuem uma mente mundana, que arrepelem seus cabelos e lastimam, que estendem seus braços para o alto e lamentam, que se atiram no solo e rolam, de um lado para outro, desesperados com o pensamento: “Demasiado depressa o Abençoado irá morrer! Demasiado depressa o Bem-Aventurado irá partir! Demasiado depressa a Luz do mundo irá desaparecer[1]!”

13. ‘Existem seres celestiais na terra, Ânanda, que possuem uma mente mundana, que arrepelem seus cabelos e lastimam, que estendem seus braços para o alto e lamentam, que se atiram no solo e rolam, de um lado para outro, desesperados com o pensamento: “Demasiado depressa o Abençoado irá morrer! Demasiado depressa o Bem-Aventurado irá partir! Demasiado depressa a Luz do mundo irá desaparecer!”

14. ‘No entanto, os seres celestiais que estão livres do desejo suportam-no, serenos e imperturbáveis, concentrados nos dizeres que principiam: “Transitório, na verdade, é tudo aquilo que existe. Então como, pode ser possível (se considerarmos que qualquer coisa que nasça, cresça e

[1] *Kakkumloke antaradhâyissati*, sobre o que não há qualquer comentário. Significa literalmente ‘the Eye in the world will vanish away’ (o Olho do mundo irá desaparecer), no qual Olho é claramente utilizado de forma figurativa para indicar aquele, por meio da ajuda do qual, as verdades espirituais podem ser vislumbradas, que corresponde exatamente ao uso equivalente na Europa da palavra Luz. O Mestre é frequentemente chamado *Kakkhumâ*, ‘He with the Eye’ (Aquele com o Olho), ‘He of the spiritual Eye’ (Aquele com o Olho espiritual) (ver, por exemplo, os últimos versos deste *Sutta*) e, aqui, pelo uso de uma figura de linguagem ousada, ele é chamado do próprio Olho, que brevemente iria desaparecer do mundo, o meio pelo qual a compreensão espiritual chegava ao mundo, e que não estaria mais ao alcance de todos os homens. No entanto, como veremos, esse é o lamento apenas dos insensatos e ignorantes.

p. 90

se estructure, contém dentro de si a necessidade inerente de dissolução, então, como pode ser possível que esse ser não deva se extinguir? Tal condição não pode existir!”)[1]

15. ‘No passado, Senhor, os monges, após terem passado a estação chuvosa em diferentes províncias, costumavam vir contemplar o Tathâgata, e nós costumávamos receber aqueles monges extremamente reverentes em assembléia, e servir ao Abençoado. No entanto, Senhor, após a extinção do Abençoado, nós não seremos capazes de receber aqueles monges, tão reverentes, em assembléia, e servir ao Abençoado’.

16. ‘Existem quatro lugares, Ânanda, que aquele que tem fé deve visitar com sentimentos de reverência e louvor. Quais são os quatro?’
17. ‘O lugar, Ânanda, em que aquele que tem fé pode dizer, “Aqui o Tathâgata nasceu!”, é um local a ser visitado com sentimentos de reverência e louvor.
18. ‘O lugar, Ânanda, em que aquele que tem fé pode dizer, “Aqui o Tathâgata alcançou a compreensão suprema e perfeita [Iluminação]!”, é um local a ser visitado com sentimentos de reverência e louvor.
19. ‘O lugar, Ânanda, em que aquele que tem fé pode dizer, “Aqui o reino da retidão foi estabelecido pelo Tathâgata!”, é um local a ser visitado com sentimentos de reverência e louvor.
20. ‘O lugar, Ânanda, em que aquele que tem fé pode dizer, “Aqui o Tathâgata finalmente partiu, de forma que com sua completa partida não deixou nada para trás!”, é um local a ser visitado com sentimentos de reverência e louvor.

[1] As palavras entre parênteses foram inseridas do par. III.63 acima. Ver. par. VI.39 abaixo.

p. 91

21. ‘E virão, Ânanda, a tais lugares, aqueles que têm fé, monges e monjas da Ordem, ou devotos e devotas, e eles dirão: “Aqui o Tathâgata nasceu!”, ou “Aqui o Tathâgata alcançou a compreensão suprema e perfeita!”, ou “Aqui o reino da retidão foi estabelecido pelo Tathâgata!”, ou “Aqui o Tathâgata finalmente partiu, de forma que com sua completa partida não deixou nada para trás!”’
22. ‘E aqueles, Ânanda, que vierem a falecer enquanto, com os corações cheios de fé, estiverem a fazer tal peregrinação, deverão renascer após a morte, quando o corpo se extinguir, nos venturosos reinos celestiais’.³⁵

23. ‘Como deve ser nossa conduta, Senhor, em relação às mulheres?’
- ‘Não as olheis, Ânanda’.
- ‘Mas se nós as virmos, o que devemos fazer?’
- ‘Abstenhai-vos de falar, Ânanda’.
- ‘Mas se elas nos dirigirem a palavra, Senhor, o que devemos fazer?’
- ‘Conservai-vos completamente despertos, Ânanda’.

24. ‘O que nós devemos fazer, Senhor, com os restos mortais do Tathâgata?’

³⁵ NTP. Os quatro locais de peregrinação são respectivamente: Lumbinī (Nascimento); Bodh-Gayā (Iluminação); Sārṇāth (Pregação da Doutrina); e Kuśinagara (*Parinirvāṇa*).

‘Não vos incomodeis, Ânanda, em reverenciar os restos mortais do Tathâgata. Sede zelosos, eu vos peço, Ânanda, para vosso próprio bem! Vos devoteis ao vosso próprio bem! Sede honestos, sede zelosos, sede perseverantes no vosso próprio bem! Existem homens sábios, Ânanda, entre os nobres, entre os Brâhmanas, entre os chefes de família, que são plenos de fé no Tathâgata e eles irão prestar as devidas honras aos restos mortais do Tathâgata’.

p. 92

25.[1] ‘O que deve ser feito, Senhor, com os restos mortais do Tathâgata?’

‘Da mesma forma que os homens tratam os restos mortais de um Monarca Universal, assim, Ânanda, eles devem tratar os vestígios de um Tathâgata’.

‘E como, Senhor, eles tratam os vestígios de um Monarca Universal (Rei dos reis)[2]?’

26. ‘Eles envolvem o corpo de um Monarca Universal, Ânanda, em um tecido novo. Após isso ser feito, eles o envolvem num tecido de lã de algodão penteada[3]. Depois que isso é feito, eles o envolvem em um tecido novo, e assim sucessivamente, até que eles tenham envolvido o corpo em quinhentas camadas consecutivas de tecido de ambos os tipos. Depois disso eles depositam o corpo em uma urna de ferro, repleta de óleo[4], e a recobrem com outra

[1] Esse diálogo também se dá mais adiante (VI.33) e a tradição mais antiga provavelmente apenas o tinha nesta conexão.

[2] ‘King of kings’ (Rei dos reis)³⁶ é uma tradução inadequada de *Kakkavatti Râgâ*. Trata-se de um rei cujo poder não pode ser superado por nenhum outro rei, que é reconhecido como o senhor supremo na Índia. Essa idéia dificilmente poderia ter existido antes de *Kandragupta* (Chandragupta Maurya), o primeiro *Kakravarti* a ter tomado o poder. Esta passagem, portanto, é um indício da data em que o *Mahâ-parinibbâna Sutta* atingiu sua forma atual.

[3] *Vihatena kappâsenâ ti suphotitena kappâsenâ: Kâsika-vattham hi sukhumattâ telam na ganhati, tasmâ vihatena kappâsenâ ti âha*. ‘Uma vez que o tecido de Benâres, em razão da sua textura muito fina e delicada, não retém o óleo, ele então diz: “with *vihata* cotton wool” (com lã de algodão *vihata*), ou seja, com lã de algodão que tenha sido bem rasgado em tiras (pedaços)’. Esse *photita* é, nesse caso, o particípio do verbo causal e não do verbo simples, devido à necessidade de ser utilizado como uma explicação de *vihata*, ‘rasgado em pedaços’. O uso técnico da palavra, quando utilizada para lã de algodão, só foi encontrado nesta passagem. Seu significado usual quer dizer ‘dilacerado pelo sofrimento’.

[4] *Ayasâya tela-doniyâ*, no qual se esperaria *âyasâya*, mas meu MS. do *Dîgha Nikâya* confirma duas vezes aqui, e duas vezes mais abaixo, § VI.33,35, a leitura feita por Childers. *Buddhaghosa* diz, *Âyasan ti suvannam, suvannamhi idha âyasan ti adhippeto*, mas aqui também nós deveríamos esperar encontrar pela segunda vez *ayo* ou *ayasam*. O significado da palavra também não é muito claro {note p. 93}. Sem dúvida, foi originalmente utilizado para bronze e, somente mais tarde, também para ferro e, por fim, exclusivamente para ferro. Como *kamsa* já era uma palavra comum para designar bronze nos textos pâli budistas mais antigos, eu penso que *âyasa* ou *ayasa* deve nesse caso se referir a ‘de ferro’. Quando *Buddhaghosa* diz que, nesse caso, é um nome para ouro, nós podemos apenas concluir que o ferro havia, naquela época, se tornado um metal que ele possivelmente considerava muito comum para o propósito indicado.

p. 93

urna de ferro, repleta de óleo. Assim sendo, eles constroem uma pira funerária com todos os tipos de perfumes, e cremam o corpo do Monarca Universal. E, então, nas quatro

³⁶ NTP. (sânc.) *cakravartinrâja*. Monarca Universal, Soberano Supremo, Grande Rei. Ver NTP.10.

encruzilhadas eles erigem um *dâgaba*[2] para o Monarca Universal. Esse, Ânanda, é o modo pelo qual eles tratam os restos mortais de um Monarca Universal.³⁷

‘E do mesmo modo que eles tratam os restos mortais de um Monarca Universal, assim, Ânanda, eles devem tratar os restos mortais do Tathâgata. Nas quatro encruzilhadas um *dâgaba* deve ser erigido para o Tathâgata. E todo aquele, que ali depositar guirlandas ou perfumes ou tinta, ou ali fizer demonstrações de louvor, ou na sua presença aquietar seu coração, aquilo deverá ser por longo tempo um benefício e deleite para eles.

27. ‘Esses homens, Ânanda, dignos de um *dâgaba*[2], são em número de quatro. Quais são os quatro?’

‘Um Tathâgata, ou Buda-*Arahat*, é digno de um *dâgaba*. Um Buda-Pakkeka é digno de um *dâgaba*[3].

[1] Buddhaghosa não fez nenhuma nota sobre *patikuggetvâ*; mas a partir do seu uso nos *Gâtaka* I.50.29; 69.23, eu acredito que ele deve ter esse significado. Eu não tenho certeza da raiz a que ele deve se referir. Eu devo mencionar que *pakkhipati* me parece não significar em pâli, ‘lançar-se de encontro, atirar-se a’, mas sim ‘colocar (lenta e cuidadosamente) em’.

[2] Um montículo sólido ou túmulo, dentro do qual os ossos e cinzas devem ser colocados. A *Saint Paul’s Cathedral* vista da margem do Tâmis, dá uma boa idéia de um dos *dâgaba* budistas mais tardios. A palavra pâli aqui e mais abaixo é Thûpa.³⁸

[3] Um Buda-Pakkeka, aquele que alcançou a compreensão suprema e perfeita; mas morre sem proclamar a verdade para o mundo.

p. 94

Um verdadeiro ouvinte do Tathâgata é digno de um *dâgaba*. Um Monarca Universal é digno de um *dâgaba*.

³⁷ NTP. De acordo com Przyluski (1918, p. 515-516) o termo pâli para ‘tecido novo’ é *ahata* (novo ou não lavado); o ‘algodão penteado’ é *vihata*; a ‘urna de ferro’ é *teladoṇi* e, em tibetano, a urna é descrita como um caixão de madeira forrado de couro e recoberta por duas camadas de ferro também preenchido de óleo. Os textos em prosa do *Mahāparinibbānasutta* pâli, do *Vinaya* dos Mūlasarvāstivādin e do *Dulva* tibetano são semelhantes na descrição desse episódio. Ver, antes, a nota NTP.32. No *Dulva* e no *Vinaya* Mūlasarvāstivādin, entretanto, a urna é de ouro e no *FSH* em que é descrito como um leito de ouro e prata cravejado de pedras preciosas. A esse respeito Foucher (1905, p. 576) já havia observado que a modificação servia para *satisfazer o gosto mais pretensioso dos fiéis*.

Mantivemos a palavra *perfumes* da tradução inglesa, mas provavelmente tratava-se de madeiras perfumadas, como o sândalo, incenso ou óleos perfumados. Ver no *Fo-sho-hing-tsan-king* (BEAL, 1883, p. 323, 369; e também NTP.36) a versão chinesa, a menção à madeira perfumada (sândalo, etc).

³⁸ NTP. A comparação do estupa a uma catedral é no mínimo curiosa. Parece refletir, mais uma vez, a necessidade do tradutor em encontrar semelhanças e paralelos entre conceitos e elementos de duas culturas tão distantes. Existe uma série de exemplares da arquitetura primitiva budista talhada na rocha, no Deccan, costa oeste da Índia, que se preservou até os nossos dias. As formas arquitetônicas dessas grutas foram originalmente emprestadas da arquitetura em tijolos e madeira, mais utilizada no norte e noroeste da Índia, e que não se conservou. Eles são salões amplos com tetos abobadados — chamados *caityagṛha* —, que abrigam ou abrigaram uma relíquia consagrada num estupa, e, cujas dimensões vultuosas poderiam ser comparadas às catedrais ocidentais. Para um estudo detalhado desta arquitetura budista talhada na rocha, ver o capítulo I no Apêndice desta pesquisa.

28. ‘E decorrente de que circunstância, Ânanda, um Tathâgata, um Buda-Arahat, é digno de um *dâgaba*?’

‘A partir do pensamento, Ânanda: “Este é o *dâgaba* do Abençoado, daquele Buda-Arahat”, os corações de muitos deverão se tornar serenos e deleitados, e uma vez que, ali, eles serenaram e deleitaram seus corações, eles irão renascer após a morte, após o corpo ter se extinto, nos reinos venturosos celestiais. É devido a tal circunstância, Ânanda, que um Tathâgata, um Buda-Arahat, é digno de um *dâgaba*.

29. ‘E decorrente de que circunstância, Ânanda, um Buda-Pakkeka é digno de um *dâgaba*?’

‘A partir do pensamento, Ânanda: “Esse é o *dâgaba* do Abençoado, daquele Buda-Pakkeka”, os corações de muitos deverão se tornar serenos e deleitados, e uma vez que, ali, eles serenaram e deleitaram seus corações, eles irão renascer após a morte, após o corpo ter se extinto, nos reinos venturosos celestiais. É devido a tal circunstância, Ânanda, que um Buda-Pakkeka é digno de um *dâgaba*.

p. 95

30. ‘E decorrente de que circunstância, Ânanda, um verdadeiro ouvinte do Abençoado, o Buda-Arahat, é digno de um *dâgaba*?’

‘A partir do pensamento, Ânanda, “Esse é o *dâgaba* do verdadeiro ouvinte do Abençoado, o Buda-Arahat”, os corações de muitos deverão se tornar serenos e deleitados, e uma vez que, ali, eles serenaram e deleitaram seus corações, eles irão renascer após a morte, após o corpo ter se extinto, nos reinos venturosos celestiais. É devido a tal circunstância, Ânanda, que um verdadeiro ouvinte do Abençoado, o Buda-Arahat, é digno de um *dâgaba*.

31. ‘E decorrente de que circunstância, Ânanda, um Monarca Universal é digno de um *dâgaba*?’

‘A partir do pensamento, Ânanda: “Esse é o *dâgaba* do honrado monarca que governou com justiça”, os corações de muitos deverão se tornar serenos e deleitados, e uma vez que, ali, eles serenaram e deleitaram seus corações, eles irão renascer após a morte, após o corpo ter se extinto, nos reinos venturosos celestiais. É devido a tal circunstância, Ânanda, que um Monarca Universal é digno de um *dâgaba*.

32. ‘Então, o venerável Ânanda foi até o *Vihâra* e, em pé, encostado no umbral da porta[1], lamentou a pensar: ‘Ai de mim! Eu ainda não sou mais que um aprendiz, alguém que ainda deve se empenhar em sua própria perfeição[2]. E o Mestre está prestes a me abandonar – ele, que é tão benevolente!’”

33. Assim sendo, o Abençoado chamou os monges e disse: ‘Então, monges, onde se encontra Ânanda?’

O venerável Ânanda, Senhor, foi até o

[1] *Kapisísam*. Buddhaghosa diz, *Kapisísakan ti dvâra-bâha-kotiyam thitam aggala-rukkham*, ‘um pedaço de madeira fixado como um pino no topo dos batentes da porta’. Os léxicos sânscritos apresentam *kapi-sîrsha* com o sentido de ‘coping of a wall’ (parte superior de um muro). Comparar *Pâtimokkha*, *Pâkittiya*, n.19. A expressão que Ânanda foi ‘até o *Vihâra*’, no final do diálogo e descrita como tendo ocorrido no Bosque Sâla, pareceria indicar que esse episódio originalmente teve outra posição. Buddhaghosa procurou justificar a discrepância ao dizer que aqui o *Vihâra* significa *Mandala*.

[2] Ânanda havia percorrido o Caminho Nobre, mas ainda não havia alcançado o seu fim. Ele não havia atingido o Nirvâna.

p. 96

Vihâra e, em pé, encostado no umbral da porta[1], está a lamentar e pensar: ‘Ai de mim! Eu ainda não sou mais que um aprendiz, alguém que ainda deve se empenhar em sua própria perfeição[2]. E o Mestre está prestes a me deixar – ele, que é tão benevolente!’”

34. E o Abençoado chamou um determinado monge e disse: ‘Vai agora mesmo, monge, chama Ânanda, e em meu nome lhe diga, “Monge Ânanda, o Mestre vos chama”’.

‘Assim seja, Senhor!’ Disse o monge, a concordar com o Abençoado. E ele subiu até o local em que o Abençoado estava³⁹ e, ao chegar ali, ele disse ao venerável Ânanda, ‘Monge Ânanda, o Mestre vos chama’.

‘Muito bem, monge’, disse o venerável Ânanda, a concordar com aquele monge. E ele subiu até o local em que o Abençoado estava, e, ao chegar ali, ele se prostrou diante do Abençoado e se sentou respeitosamente de um lado.

p. 97

35. Dessa maneira, o Abençoado disse ao venerável Ânanda, enquanto ele se sentava ao seu lado: ‘Basta, Ânanda! Não te deixes afligir, não lamente! Eu já não lhe disse, em ocasiões anteriores, que é da própria natureza de todas as coisas que nos são mais próximas e amadas, que nós devamos nos separar delas, deixá-las, e romper com elas? Então como, Ânanda, pode isso ser possível, se considerarmos que qualquer coisa que nasça, cresça e se estruture, contém dentro de si a necessidade inerente de dissolução, então, como pode ser possível que esse ser não deva se extinguir? Tal condição não pode existir! Durante um longo tempo, Ânanda, tu estivestes muito próximo de mim, por meio de atos de amor, afetuoso e benevolente, que nunca mudaram e estão além de qualquer limite. Durante um longo tempo, Ânanda, tu estivestes muito próximo de mim, por meio de palavras de amor, afetuoso e benevolente, que nunca mudaram e estão além de qualquer limite. Durante um longo tempo, Ânanda, tu estivestes muito próximo de mim, por meio de pensamentos de amor, afetuoso e benevolente, que nunca mudaram[1] e estão além de qualquer limite. Tu tens ido muito bem, Ânanda! Sê sincero em teu esforço, e em breve tu deverás estar livre dos grandes males, da sensualidade, da individualidade, da ilusão e da ignorância[2]!!

36.[3] Então o Abençoado dirigiu aos monges e disse: ‘Todos aqueles, monges, que foram Budas-*Arahat* ao longo das distantes eras passadas, tiveram discípulos tão devotados àqueles Abençoados quanto Ânanda o foi para mim. E todos aqueles, monges, que vierem a se tornar

³⁹ NTP. Não fica claro se esse é um erro do texto original ou da tradução, mas o monge nesse momento se dirigiu até o local em que Ânanda estava, e não o Abençoado, como está repetido na frase seguinte.

Budas-*Arahat*, nas distantes eras futuras, virão a ter discípulos tão devotados aos Abençoados quanto Ânanda o foi a mim.

37. ‘Ele é um homem sábio, monges, Ânanda o é.

[1] *Advayena*, que Buddhaghosa explica como não sendo aquele tipo de amor que ora é uma coisa ora outra, ou que se modifica na presença ou na ausência do objeto amado. Quando o Buda é chamado no *Amara Kosha* I.1,1,9, *advayavâdin*, isso deve significar de forma semelhante, ‘Aquele cujo ensinamento não se modifica’.

[2] Literalmente, ‘thou shalt become an *Anâsava*’ (Vós vos tornareis um *Anâsava*), ou seja, aquele que está livre dos quatro *Âsava*, os quais estão todos descritos acima no § I.12, e dos quais eu retirei os detalhes sugeridos a um budista pela palavra utilizada. O estado mental que um *Anâsava* atingiu é exatamente o mesmo, embora observado de um outro ponto de vista, que o estado mental expressado pela melhor conhecida palavra *Nirvâna*.

[3] O que segue é repetido no *Satipathâna Vagga* do *Samyutta Nikâya*; mas em relação a Sâriputta (Upatissa) e Moggallâna, em que se lê *sâvaka-yugam* ao invés de *upâtthâko*.

p. 98

Ele sabe o momento certo de vir e visitar o Tathâgata, e o momento certo para os monges e monjas da Ordem, para os devotos e devotas, para um rei, ou um ministro do rei, para cada mestre ou seus discípulos, virem visitar o Tathâgata.

38. ‘Monges, existem quatro qualidades maravilhosas e admiráveis em Ânanda. Quais são as quatro?’

‘Monges, se um grupo de monges da Ordem vier visitar Ânanda, eles se tornam plenos de deleite ao contemplá-lo; e se Ânanda, então, lhes pregar a verdade [Dharma], eles se tornam plenos de deleite com o discurso; enquanto o grupo de monges está irrequieto, monges, Ânanda está em silêncio.

‘Monges, se um grupo de monjas da Ordem, ou devotos, ou devotas, vier visitar Ânanda, eles se tornam plenos de deleite ao contemplá-lo; e se Ânanda, então, lhes pregar a verdade, eles se tornam plenos de deleite com o discurso; enquanto o grupo de monjas está irrequieto, monges, Ânanda está em silêncio.

39. ‘Monges, existem quatro qualidades excelentes e admiráveis em um Monarca Universal. Quais são as quatro?’

‘Monges, se um grupo de nobres, ou Brâhmanas, ou chefes de família, ou *Samanas*, vier visitar um Monarca Universal, eles se tornam plenos de deleite ao contemplá-lo; e se o Monarca Universal, então, lhes dirigir a palavra, eles se tornam plenos de deleite com aquilo que for dito; enquanto eles estão hesitantes, monges, o Monarca Universal está em silêncio.

40. ‘Assim, monges, tais são as quatro qualidades maravilhosas e admiráveis em Ânanda.

‘Monges, se um grupo de monges da

p. 99

Ordem, ou de monjas da Ordem, ou de devotos, ou de devotas, vier visitar Ânanda, eles se tornam plenos de deleite ao contemplá-lo; e se Ânanda, então, lhes pregar a verdade, eles se

tornam plenos de leite com o discurso; enquanto o grupo de monges está irrequieto, monges, Ânanda está em silêncio.

‘Assim sendo, monges, tais são as quatro qualidades maravilhosas e admiráveis que são encontradas em Ânanda’.

41. Uma vez tendo ele assim falado[1], o venerável Anânda disse ao Abençoado:

‘Não permitamos que o Abençoado faleça nesse pequeno vilarejo de palhoças de barro mal cuidadas, nesse vilarejo no meio da floresta, nessa vila de taperas[2]. Pois, Senhor, existem outras grandes cidades, como Kampâ, Râgagaha, Sâvatthi, Sâketa, Kosambi e Benâres. Que o Abençoado venha a falecer numa delas. Nelas há muitos nobres abastados, brâmanes e chefes de família, plenos de fé no Tathâgata, que irão honrar de modo apropriado os restos mortais do Tathâgata[3]’.

[1] Desse ponto até o final da passagem 44 também pode ser encontrado, quase que palavra por palavra, no início do *Mahâ-Sudassana Sutta*, traduzido neste mesmo livro, comparar também *Mahâ-Sudassana Gâtaka*, n.95.

[2] *Kudda-nagarake ti patirûpake sambâdhe khuddakanagare: Uggangala-nagarake ti visama-nagarake*. (S.V. fol. *thau*.) *Kudda*. Se essa explicação estiver correta, parece ser meramente uma antiga e inusual forma para *kshudra*, e a correção Birmanesa para *khudda* seria desnecessária. No entanto, eu sugeriria ser, mais precisamente, = *kudya*, cujo significado seria uma parede erguida com barro e galhos, ou o que na Índia é chamado de ‘wattel and daub’ (palhoça). Quando Buddhaghosa explica *uggangala* como ‘sem lei’, ele está querendo dizer que um vilarejo na floresta provavelmente seria um local quente e pagão [*sic*].

[3] Em relação à nota de Childers sobre *mahâsâlâ*, em seu dicionário, e com a qual todos devem concordar integralmente, a explicação de Buddhaghosa { nota p. 100 } para a palavra é interessante enquanto prova (se é que seria necessário provar) que os acadêmicos singaleses nem sempre são confiáveis. Ele diz, *Khattiya-mahâsâlâ ti khattiya-mahâsârâ sârapattâ mahâ-khattiyâ. Eso nayo sabbattha*.

p. 100

42. ‘Não digas isso, Ânanda! Não fales dessa maneira, Ânanda, que esse é apenas um pequeno vilarejo de palhoças, um vilarejo no meio da floresta, uma vila de taperas. Há muito tempo atrás, Ânanda, houve um rei, de nome Mahâ-Sudassana, um Monarca Universal, um homem honrado que governou com retidão, Senhor das quatro direções da terra, conquistador e protetor de seu povo, possuidor dos sete tesouros reais. Essa Kusinârâ, Ânanda, era a cidade real do monarca Mahâ-Sudassana, sob o nome de Kusâvatî, a leste e a oeste ela tinha doze léguas de comprimento, e a norte e a sul tinha sete léguas de largura.

43. ‘Aquele cidade real de Kusâvatî, Ânanda, era poderosa, próspera, populosa, repleta de homens e abastecida com todo tipo de alimento[1]. De mesma forma, Ânanda, que a cidade real dos deuses, de nome Âlakamandâ, é poderosa, próspera, populosa, repleta de homens e abastecida com todo tipo de alimento, assim, Ânanda, era a cidade real de Kusâvatî, poderosa, próspera, populosa, repleta de homens e abastecida com todo tipo de alimento.

44. ‘Tanto de dia, quanto de noite, Ânanda, a cidade real de Kusâvatî ressoava com os dez brados, por assim dizer, o ruído de elefantes, o relinchar dos cavalos, o ruído das carruagens, os sons do

[1] Os três primeiros desses adjetivos são utilizados no *Gâtaka* I, 29 (v. 212) à religião dos Budas; e eu acredito que a leitura correta no caso deveria ser *phîtam*, conforme as correções em dois MSS., como foi observado por Fausböll, e não *pîtam* como ele preferiu interpretar. Todo o conjunto de epítetos é freqüentemente usado para cidades.

p. 101

tambor, do tamborim e do alaúde, o soar dos cânticos, os sons do címbalo e do gongo, e, enfim, com o brado: “Comam, bebam e sejam felizes[1]!”

45. ‘Agora vai, Ânanda, adentrai Kusinârâ e informai os Malla de Kusinârâ, a lhes dizer: “Nesse dia, ó *Vâsetthas*, no último turno da noite, a partida definitiva do Tathâgata irá ocorrer. Assim, sede benévolos, ó *Vâsetthas*, sede benévolos. Não vos permitais reprovar a si mesmos daqui por diante, a dizer ‘Em nosso próprio vilarejo se deu a morte de nosso Tathâgata, e nós não tivemos a oportunidade de visitar o Tathâgata em seus momentos finais’”.

‘Assim seja, Senhor’, disse o venerável Ânanda, a concordar com o Abençoado. Ele se cobriu com o manto e, após pegar sua tigela[2], seguiu para Kusinârâ acompanhado por outro membro da Ordem.

[1] Esse registro também é encontrado no *Gâtaka*, p. 3, embora uma concha esteja acrescentada àquela lista - incorretamente, uma vez que isso totaliza onze brados. O *Mahâ-Sudassana Sutta* apresenta, na passagem correspondente, assim como o MS. Birmanês, como notado por Childers, concha ao invés de címbalo. Nesse meu MS. lê-se címbalo.

[2] *Nivâsetvâ patta-kîvaram âdâya atta-dutiyo*. Buddhaghosa não faz, como naturalmente esperado, qualquer comentário sobre essa frase deveras recorrente. Isso não significa que ele colocava apenas suas vestes de baixo, e carregava seu manto consigo, pois dessa forma seus ombros estariam descobertos, e era absolutamente contra os regulamentos ir a uma cidade sem antes ter vestido cuidadosamente todos os mantos (*Pâtimokkha*, *Sekhiya* 1-3). Eu nem mesmo compreendo como Ânanda, com a devida observância dos regulamentos da Ordem (ver *Pâtimokkha*, *Nisaggiya* 21-29), poderia ter um manto sobressalente consigo. E *patta-kîvaram* dificilmente pode significar apenas ‘tigela-manto’, ao se referir ao comprimento do tecido de algodão no qual a tigela era carregada sobre o ombro (*Buddhist Birth Stories*, p. 71). ‘With both his under-garments on, he entered Kusinârâ duly bowled and robed’ (Vestido com ambos as vestes de baixo, ele adentrou Kusinârâ devidamente trajado e com a tigela), pode ser um inglês improvável, mas possivelmente esclarece a idéia envolvida {nota p. 102}, embora esteja claro que (ao menos) um dos tecidos internos havia sido vestido muito antes. Ver p. 122. Um *Thera* nunca sai em público sozinho, ele sempre está acompanhado de um *Sâmanera*.

p. 102

46. Naquele momento, os Malla de Kusinârâ estavam reunidos na sala do conselho em razão de um assunto público[1].

E o venerável Ânanda, foi até a sala do conselho dos Malla de Kusinârâ, e após ter ali chegado, ele os informou, a dizer: ‘Nesse dia, ó *Vâsetthas*, no último turno da noite, a partida definitiva do Tathâgata irá ocorrer. Assim, sede benévolos, ó *Vâsetthas*, sede benévolos. Não vos permitais reprovar a si mesmos daqui por diante, a dizer: “Em nosso próprio vilarejo se deu a morte de nosso Tathâgata, e nós não tivemos a oportunidade de visitar o Tathâgata em seus momentos finais”’.

47. E após ouvir os dizeres do venerável Ânanda, os Malla, seus jovens e donzelas, e suas esposas ficaram apreensivos, pesarosos e com os corações aflitos. E alguns deles lastimaram,

desgrenharam seus cabelos, estenderam as mãos para o alto e lamentaram, se atiraram no solo e rolaram, de um lado a outro, desesperados com o pensamento: “Demasiado depressa o Abençoado irá morrer! Demasiado depressa o Bem-Aventurado irá partir! Demasiado depressa a Luz do mundo irá desaparecer!”

48. Então, os Malla, com seus jovens e

[1] *Ke nakid eva karanîyena*. O professor Pischel, em sua edição do *Assalâyana Sutta* (p. 1), imprime essa expressão *kenaki devakaranîyena*, e a traduz (p. 28) como ‘para algum propósito religioso’. Parece-me que ele se enganou devido ao comentário, que na verdade pressupõe a divisão mais exata adotada por Childers.

p. 103

donzelas, e suas esposas, apreensivos, pesarosos e com os corações aflitos, seguiram até o Bosque Sâla dos Malla, ao Upavattana, ao local em que o venerável Ânanda se encontrava.

49. Então o venerável Ânanda pensou: ‘Se eu permitir que os Malla de Kusinârâ, um a um, reverenciem o Abençoado, todos os Malla de Kusinârâ não terão prestado reverência ao Abençoado até que essa noite desapareça com o romper da aurora. Deixe-me, então, organizar os Malla de Kusinârâ em grupos, cada família em um grupo e, assim, apresentá-los ao Abençoado, a dizer: ‘Senhor! Um Malla de nome tal e tal, com suas crianças, suas esposas, seu séqüito e seus amigos, humildemente se prostram aos pés do Abençoado’”.

50. E o venerável Ânanda organizou os Malla de Kusinârâ em grupos, cada família em um grupo e, assim, apresentou-os ao Abençoado, a dizer: ‘Senhor! Um Malla de nome tal e tal, com suas crianças, suas esposas, seu séqüito e seus amigos, humildemente se prostram aos pés do Abençoado.’”

51. E, dessa maneira, o venerável Ânanda apresentou todos os Malla de Kusinârâ ao Abençoado, durante o primeiro turno da noite.

52. Naquele momento um mendicante [asceta] chamado Subhadda, que não era um convertido, encontrava-se em Kusinârâ. E o mendicante Subhadda ouviu a notícia: ‘Nesse mesmo dia, dizem eles, no terceiro turno da noite, ocorrerá a partida definitiva do Samana Gotama’.

p. 104

53. Então, o mendicante Subhadda pensou: ‘Isso eu ouvi de meus companheiros mendicantes, idosos e muito abatidos pelos anos, mestres e discípulos, assim eles disseram: “Por vezes e muito raramente os Tathâgatas surgem no mundo, os Buda *Arahat*”. No entanto, nesse dia, no último turno da noite, a partida definitiva do Samana Gotama irá ocorrer. Nesse momento, um certo sentimento de hesitação se apossou da minha mente e tal fé eu deposito no Samana Gotama, que ele me parece ser capaz de apresentar a verdade, de modo que eu me livre desse sentimento de hesitação’.

54. Assim, o mendicante Subhadda foi ao Bosque Sâla dos Malla, ao Upavattana de Kusinârâ, ao lugar em que o venerável Ânanda se encontrava.

55. E ao chegar ali ele disse ao venerável Ânanda: ‘Assim eu ouvi de meus companheiros mendicantes, idosos e muito abatidos pelos anos, mestres e discípulos, assim eles disseram: “Por vezes e muito raramente os Tathâgatas surgem no mundo, os Buda *Arahat*”. No entanto, nesse dia, no último turno da noite, a partida definitiva do *Samana* Gotama irá ocorrer. Nesse momento, um certo sentimento de hesitação se apossou da minha mente, e tal fé eu deposito no *Samana* Gotama, que ele me parece ser capaz de apresentar a verdade de modo que eu me livre desse sentimento de hesitação. Ó que eu, até mesmo eu, Ânanda, pudesse ter a permissão para ver o *Samana* Gotama!’

56. E após ter falado dessa maneira o venerável Ânanda disse ao mendicante Subhadda: ‘Basta! amigo Subhadda. Não incomodes o Tathâgata. O abençoado está exausto’.

57. E mais uma vez o mendicante Subhadda [fez o mesmo pedido, com as mesmas palavras, e recebeu a mesma resposta]; e uma terceira vez o mendicante Subhadda [fez o mesmo pedido, com as mesmas palavras, e recebeu a mesma resposta]

p. 105

58. Então, o Abençoado ouviu esse diálogo entre o venerável Ânanda e o mendicante Subhadda. E o Abençoado chamou o venerável Ânanda e disse: ‘É o bastante, Ânanda! Não impeças Subhadda. Subhadda, Ânanda, pode ter permissão para ver o Tathâgata. Seja o que for que Subhadda venha me perguntar, ele irá inquirir por vontade de obter conhecimento, e não para me incomodar. E, seja o que for que eu venha a dizer em resposta à sua pergunta, ele rapidamente o compreenderá’.

59. Assim sendo, o venerável Ânanda disse a Subhadda, o mendicante: ‘Aproxima-te, amigo Subhadda, pois o Abençoado te deu permissão’.

60. Então, Subhadda, o mendicante, foi até o lugar em que o Abençoado estava, o reverenciou com distinção, e, após trocar cumprimentos de estima e cordialidade, ele se sentou de um lado. E após ter se sentado, Subhadda, o mendicante, disse ao Abençoado: ‘Os Brâhmanas, por meio de uma vida santificada[1], Gotama, que

[1] *Samana-brâhmanâ*, o composto pode possivelmente significar os *Samana* e *Brahman*, como geralmente têm sido traduzido, mas eu penso que não necessariamente. Nenhum daqueles aqui mencionados eram de casta Brâhman [brâmane], como é evidente no *Sumangala Vilâsinî* no *Sâmañña Phala Sutta*, p. 114. Comparar o uso de *Kshatriya-brâhmano*, ‘a soldier priest’ [um sacerdote-soldado, ou guerreiro], um *Kshatriya* que oferecia sacrifícios, e de *Brâhmano*, certamente, um epíteto de um *Arahat*. Em relação ao uso da palavra *samana*, me parece haver uma confusão insolúvel, uma completa mistura de significados, das duas raízes *sram* e *sam* (que em pâli, se tornariam ambas *sam*). Essa raiz conota tanto asceticismo quanto paz interna, e poderia ser mais bem traduzida como ‘devoto’, não fosse pela inferioridade intelectual que essa palavra possui em nossa língua. Um *Samana Brâhman* deveria portanto significar um homem de qualquer casta, que por meio de sua vida santificada, pela sua renúncia ao mundo e pela sua reputação enquanto pensador religioso, adquiriu uma posição de um *quasi Brâhman*, e {nota p. 106} era respeitado pelas pessoas da mesma maneira com que eles consideravam um Brâhman de casta. Comparar também o *Buddhist Birth Stories*, vol. i. p. 260, e, ainda, a observação de S. Beal no *Indian Antiquary*, de maio de 1880, e a nota do professor Max Muller sobre o verso 265, do *Dhammapada*.

p. 106

são líderes de grupos de discípulos e estudantes, mestres e estudantes, bem conhecidos, renomados, fundadores de escolas da doutrina, estimados como homens de bem pelas multidões - Pûrana Kassapa, Makkhali do curral de gado, Agita do ornamento de cabelo, Kakkâyana da árvore Pakudha, Sañgaya o filho da jovem escrava Belatthi, e Nigantha do clã Nâtha - cuja sabedoria todos eles possuem, de acordo com suas próprias asseverações, a total compreensão das coisas. Ou eles não a possuem? Ou existem alguns deles que compreenderam e outros que não[1]?’

61. ‘Basta, Subhadda! Deixe esse assunto de lado, quer eles, de acordo com suas próprias asseverações, possuam a total compreensão das coisas, ou quer eles não a possuam, ou se existem alguns deles que compreenderam e outros que não! A verdade, Ânanda⁴⁰, eu te ensinarei. Ouça bem e preste muita atenção, e eu te direi’.

‘Assim seja, Senhor’, disse o mendicante Subhadda a concordar com o Abençoado.

62. E o Abençoado falou: ‘Qualquer que seja a doutrina e disciplina, Subhadda, em que o nobre caminho óctuplo não estiver presente, nem esteja presente um homem de verdadeira santidade do primeiro, ou do segundo, ou do terceiro, ou do quarto grau[2].

[1] Buddhaghosa tem uma nota exegética sobre *abbhainamsu*, mas ignora os célebres Seis Mestres. O pouco que se conhece sobre eles será discutido em outro momento.

[2] Isso se refere às quatro divisões do Nobre Caminho Óctuplo. Ver acima, cap. II, § 8, em que suas qualidades são descritas. A palavra {nota p. 107} traduzida no texto por ‘man of true saintliness’ (homem de verdadeira santidade) ou ‘true saint’ (verdadeiro santo) é *Samano*, sobre a qual ver a nota na p. 105. Eu não sei bem nesse caso como traduzir a palavra adequadamente.

p. 107

E qualquer que seja a doutrina e disciplina, Subhadda, em que o nobre caminho óctuplo estiver presente, e que esteja presente um homem de verdadeira santidade do primeiro, ou do segundo, ou do terceiro, ou do quarto grau. Então, nessa doutrina e disciplina, Subhadda, o nobre caminho óctuplo está presente, e apenas nela Subhadda, está o homem de verdadeira santidade. Vazios são os sistemas de outros mestres, vazio de santos verdadeiros. E nesse aqui, Subhadda, que os monges possam viver a Vida que é Correta, de modo que o mundo não seja privado de *Arahats*[1].

[1] *Arahat* são seres que atingiram o Nirvâna, o ‘propósito supremo’, o ‘fruto mais elevado’ do Nobre Caminho Óctuplo. Viver ‘a Vida que é Correta’ (*sammâ*) é viver no Nobre Caminho, cada uma das oito divisões das quais deve ser *sammâ*, total, correta e perfeita, normal e completa. Viver corretamente (*sammâ*) é, portanto, ter: 1. A percepção correta, livre de superstições. 2. propósitos corretos, elevados e meritórios do homem inteligente e sincero. 3. Fala correta, afetuosa, aberta e verdadeira. 4. Conduta correta, em todas as áreas da vida. 5. Meio de vida correta (inofensiva), não machucar ou por em perigo qualquer ser vivo. 6. Perseverança correta sobre todas as outras sete. 7. Atividade intelectual correta, mente atenta e ativa. 8. Contemplação correta, pensamento sincero sobre os mistérios mais profundos da vida. Em todos eles a palavra para ‘correto/a’ é *sammâ*, e uma vez que todo o parágrafo trata do Nobre Caminho, a alusão certamente é sobre essa doutrina principal do Dhamma budista.

Buddhaghosa diz que o *bhikkhu sammâ viharati*, após ter percorrido o Nobre Caminho, guia seu irmão até ele, e isso sem dúvida é o Budismo correto. No entanto, é uma aplicação prática do texto, uma exegese teológica, e não uma explicação filosófica. Ainda assim parece dar muita ênfase à ‘privação’, e muito pouca ao ‘*Arahat*’.

⁴⁰ NTP. Aqui novamente há uma troca de nomes, Ânanda por Subhadda, e da mesma forma não sabemos se é um problema no texto original ou na tradução inglesa.

Nas últimas palavras do texto em prosa, parecem haver as reminiscências do que antes foram versos, que podem ter sido,

Suññā pavâdâ samanehi aññe; {nota p. 108}
Ime ka sammâ vihareyyu bhikkhû,
Asuñño loko 'rahatehi assa.

p. 108

‘Eu tinha apenas vinte e nove quando renunciei
 ao mundo, Subhadda, em busca do bem.
 Durante cinqüenta e um anos, Subhadda,
 desde que parti, eu estive em peregrinação,
 pelos vastos reinos da virtude e da verdade,
 E, fora deles, nenhum *santo* [samana] verdadeiro pode existir[1]!’

Em verdade, nem do primeiro, nem do segundo, nem do terceiro, nem do quarto grau. Vazios são os sistemas dos outros mestres, vazios de santos verdadeiros. Entretanto, nesse aqui, Subhadda, que os monges possam viver a vida perfeita, que o mundo não seja privado daqueles que alcançaram o fruto mais elevado’.

63. E tendo ele assim falado, Subhadda, o mendicante, disse ao Abençoado: ‘Quão elevadas, Senhor, são as palavras proferidas por vossos lábios, quão elevadas! Qual um homem que fosse consertar aquilo que está jogado ao chão, ou fosse revelar aquilo que está oculto, ou fosse indicar a estrada certa para aquele que se desviou, ou fosse trazer uma lamparina para dentro da escuridão, de modo que aqueles que tem olhos possam ver as formas externas, dessa mesma maneira, Senhor, a verdade me foi revelada, de muitas formas, pelo Abençoado. E eu, até mesmo eu, me entrego, Senhor, ao Abençoado, como meu refúgio, à verdade, e à Ordem. Que o Abençoado possa me aceitar como discípulo, como um devoto verdadeiro, desse dia em diante, enquanto durar a vida!’

[1] Eu segui, embora com certa hesitação, a pontuação de Childers. Buddhaghosa utiliza *padesa-vattî* para *samano*, e *ito*, não para *padesa*, mas para *magga*, compreendido. É muito provável que esta seja a explicação correta. Sobre *samâdhikâni*, ver o comentário do *Gâtaka* II.383.

p. 109

64. ‘Todo aquele, Subhadda, que anteriormente tenha sido um seguidor de outra doutrina e, então, desejar ser acolhido no grau mais alto ou inferior desta doutrina e disciplina, deve permanecer em provação durante um período de quatro meses e, no final dos quatro meses, os monges, com o espírito elevado, o recebem no grau mais baixo ou no grau mais alto da Ordem. No entanto, nesse caso, eu reconheço a diferença entre as pessoas’.

65. ‘Senhor, se todo aquele que anteriormente tenha sido um seguidor de outra doutrina, então, desejar ser acolhido nos graus mais alto ou inferior dessa doutrina e disciplina e se, nesse caso, tal pessoa permanece em provação durante um período de quatro meses, e no final dos quatro meses, os monges, com o espírito elevado, o recebem no grau mais baixo ou mais alto da Ordem, eu também, então, vou permanecer em provação pelo período de quatro meses, e no final dos quatro meses, que os monges possam, com o espírito elevado, me receber no grau mais baixo ou mais alto da Ordem!’

66. No entanto, o Abençoado chamou o venerável Ânanda e disse: ‘Dessa forma, Ânanda, recebe Subhadda na Ordem!’

‘Assim seja, Senhor!’ , disse o venerável Ânanda a concordar com o Abençoado.

67. E Subhadda, o mendicante, disse ao venerável Ânanda: ‘Grande é sua bem-aventurança, amigo Ânanda, grande é sua boa fortuna, amigo Ânanda, que todos vós tendes sido aspergidos com a benção⁴¹ do discipulado nessa Ordem, pelas mãos do próprio Mestre!’

p. 110

68. Assim sendo, Subhadda, o mendicante, foi recebido no mais alto grau da Ordem fundada pelo Abençoado, e imediatamente após sua ordenação, o venerável Subhadda permaneceu só e separado, sincero, zeloso e resoluto. E, logo depois, ele atingiu aquele propósito supremo da vida mais elevada[1], motivo pelo qual os homens deixam todos e cada um dos benefícios e confortos domésticos para se tornar peregrinos sem lar, em verdade, ele alcançou aquele propósito supremo, por si próprio, e enquanto ainda nesse mundo visível, atingiu por si mesmo o conhecimento, e continua a compreender e a experienciá-lo face a face! Ele se tornou consciente de que o nascimento estava no final, que a vida mais elevada estava consumada, que tudo aquilo que deveria ser realizado já o fora, e que após a vida presente não haveria nenhuma além!

69. Então o venerável Subhadda se tornou mais um entre os *Arahat*, ele foi o último discípulo que o próprio Abençoado converteu[2].

Final da Parte Hiraññavatiya, que é a Quinta Porção da Recitação.

[1] Isso é, o Nirvâna. Comparar com *Mangala Sutta* V.11 e *Dhammapada*, versos 180,354, e acima, Cap. I, § 7.

[2] Buddhaghosa diz que as cinco últimas palavras no texto (as últimas doze palavras da minha tradução) foram acrescentadas pelos Thera que se reuniram no Concílio. Sobre a ordenação de Subhadda ele faz a seguinte e interessante nota: ‘O *Thero*, (isso é, Ânanda), eles dizem, o colocou de um lado, derramou água de uma vasilha sobre sua cabeça, o fez repetir a fórmula de meditação sobre a transitoriedade do corpo (*Taka-pañkaka-kammatthanam*; ver meu *Buddhist Birth Stories*, p. 161), raspou seu cabelo e barba, o vestiu com os mantos amarelos (ocres), o fez repetir os “Três Refúgios”, e o levou de volta até o Abençoado. O próprio Abençoado o recebeu, então, no mais alto grau da Ordem, e lhe recomendou um tema para meditação (*kammatthanam*; ver *Buddhist Birth Stories*, p. 147 {nota p. 111}). Ele o aceitou e ao caminhar (para cima e para baixo) em uma parte tranqüila do bosque, ele refletiu e meditou sobre aquilo, até que venceu o Ser Maligno, alcançou o estado de *Arahat*, e o conhecimento discernente de todas as Escrituras (*Patisambhidâ*). Assim, ao retornar, ele veio e se sentou ao lado do Abençoado’.

De acordo com essa passagem, nenhuma cerimônia pré-definida para a ordenação (*Sangha-kammam*), como descrita nos Vinaya, ocorreu, e é bem provável que nenhuma cerimônia desse tipo fosse habitual nos dias iniciais do Budismo.

p. 112

CAPÍTULO VI.

1. Então, o Abençoado se dirigiu ao venerável Ânanda e disse: ‘Pode ser, Ânanda, que entre alguns de vós possa surgir o pensamento: “A palavra do Mestre é finda, nós não temos mais quem nos instrua!”. No entanto, não é dessa forma, Ânanda, que isso deve ser considerado.

⁴¹ NTP. O tradutor utilizou os termos *sprinkled* e *sprinkling* que, nesse contexto, traduzimos por “aspergidos” pela “benção”, cujo sentido seria “abençoados” com o discipulado.

As verdades e regras da Ordem que eu estabeleci e enunciei a todos vós, deixem-nas, depois que eu tiver partido, ser o seu Mestre’.

2. ‘Ânanda! Depois que eu tiver partido não vos dirijais uns aos outros da maneira como os monges o fizeram no passado – com o epíteto, isso é, de “Âvuso”⁴² (amigo). Um monge mais jovem pode ser chamado por um monge mais velho pelo nome, ou pelo nome de família, ou pelo título de “amigo”. Mas um ancião deve ser chamado por um monge jovem por “Senhor” ou por “Venerável senhor”.

3. ‘Depois que eu tiver partido, Ânanda, que a Ordem, se assim o desejar, possa suprimir todos os preceitos menores e inferiores[1]’.

4. ‘Depois que eu tiver partido, Ânanda, que a penalidade mais grave seja aplicada no monge *Khanna*’.

‘Mas, Senhor, qual é a penalidade mais grave?’

[1] No *Kulla Vagga* XI.1,9,10, está narrado como a Ordem formalmente refletiu sobre a permissão que aqui lhes foi concedida e decidiu conservar todos os preceitos enunciados pelo Buda durante sua vida. Em seu comentário sobre esse trecho, Buddhaghosa se refere incidentalmente ao diálogo sobre o assunto travado entre Nâgasena e Milinda Râga, mas não faz qualquer menção à obra conhecida como *Milinda Pañha*. Comparar a edição de Trenckner desse trabalho, p. 142.

p. 113

‘Permitas que *Khanna* diga o que quiser, Ânanda, os monges não devem lhe dirigir a palavra, nem estimulá-lo, nem repreendê-lo[1]’.

5. Assim, o Abençoado se dirigiu aos monges e disse: ‘Pode ser, monges, que existam dúvidas ou apreensão na mente de alguns monges em relação ao Buda, ou à verdade, ou ao percurso, ou ao caminho. Indagai, monges, livremente. Não venhais a se arrepender mais tarde, com o pensamento: “Nosso mestre esteve diante de nós, e nós não conseguimos inquirir o Abençoado enquanto ele esteve diante de nós.”’

E, após ter falado dessa maneira, os monges permaneceram silenciosos.

6. E mais uma segunda e terceira vez, o Abençoado se dirigiu aos monges e disse: ‘Pode ser, monges, que existam dúvidas ou apreensão na mente de alguns monges em relação ao Buda,

⁴² NTP. *Āvuso*, in. (vocativo), amigo, companheiro, irmão (uma forma educada de tratamento entre os monges), ver Mahathera (1997, p. 48). A palavra sânscrita *venerável*, em Rockhill (1907, p. 140), é *bhadanta* (tib. *btsun-pa*).

O trecho aborda os preceitos e as regras dos *Vinaya*, possivelmente se trata de um acréscimo tardio, ver Thomas (1949, p. 153).

ou à verdade, ou ao percurso, ou ao caminho. Indagai, monges, livremente. Não venhais a se arrepende mais tarde, com o pensamento: “Nosso mestre esteve diante de nós, e nós não conseguimos inquirir o Abençoado enquanto ele esteve diante de nós.””

E, mesmo na terceira vez, os monges permaneceram silenciosos.

[1] Comparar Kulla Vagga I.25-31; IV.14,1: XI.1,12-14. *Khanna* é apresentado como um homem perverso e obstinado, de tal forma destituído do ‘esprit de corps’ apropriado, que ele se atreveu a ficar do lado da Ordem das monjas, contra a dos monges, em uma polêmica que surgiu entre eles. Mas depois que a penalidade social aqui referida lhe foi devidamente imposta, até mesmo seu espírito orgulhoso e independente foi domado, ele se tornou humilde, seu olhos se ‘abriram’, e ele também atingiu o ‘propósito supremo’ da fé budista.

p. 114

7. Então, o Abençoado se dirigiu aos monges e disse: ‘Pode ser, monges, que vós não indagueis por reverência ao mestre. Que um amigo possa falar ao outro’.

E, tendo assim falado, os monges permaneceram silenciosos.

8. E o venerável *Ânanda* disse ao Abençoado: ‘Quão admirável é isso, Senhor, e quão maravilhoso! Na verdade, eu acredito que em toda essa assembléia de monges não há sequer um monge que tenha qualquer dúvida ou apreensão em relação ao Buda, ou à verdade, ou ao percurso, ou ao caminho!’

9. ‘É devido à integridade de tua fé que tu assim falaste, *Ânanda*! Na verdade, *Ânanda*, o Tathâgata tem certeza que em toda essa assembléia de monges não há sequer um monge que tenha qualquer dúvida ou apreensão em relação ao Buda, ou à verdade, ou ao percurso, ou ao caminho! Pois mesmo o mais atrasado, *Ânanda*, de todos esses quinhentos monges, foi convertido e não está mais sujeito a nascer em um estado de sofrimento, e tem assegurada a salvação final[1]’.

10. Então, o Abençoado se dirigiu aos monges e disse: ‘Assim sendo, contemplai, monges, eu vos exorto e digo: “A dissolução é inerente a tudo aquilo que existe. Trabalhem com perseverança por sua salvação!”’

Tais foram as últimas palavras do Tathâgata!

11. Assim, o Abençoado alcançou o primeiro

[1] Comparar acima, Cap. II, § 7. Por ‘the most backward’ (o mais atrasado), de acordo com *Buddhaghosa*, o Abençoado se referira a *Ânanda*, e ele dissera isso para encorajá-lo.

p. 115

estágio de meditação profunda[1]. E ao superar o primeiro estágio ele passou ao segundo. E ao superar o segundo estágio ele passou ao terceiro. E ao superar o terceiro estágio ele passou ao quarto. E ao superar o quarto estágio de meditação profunda ele atingiu o estado mental em que apenas a infinitude do espaço está presente[2]. E ao superar a mera consciência de

infinitude de espaço ele atingiu o estado mental em que apenas a infinitude de pensamento está presente. E ao superar a mera consciência de infinitude de pensamento ele atingiu o estado mental em que nada em absoluto está especialmente presente. E ao superar a consciência de nenhum objeto em especial ele chegou a um estado entre consciência e inconsciência. E ao superar o estado entre consciência e inconsciência ele atingiu um estado em que a consciência tanto das sensações quanto das idéias deixou totalmente de existir.

12. Então, o venerável Ânanda disse ao venerável Anuruddha: ‘Ó meu Senhor, ó Anuruddha, o Abençoado está morto!’

‘Não! Monge Ânanda, o Abençoado não está morto. Ele atingiu aquele estado em que tanto as sensações quanto as idéias deixam de existir’.

13. Assim sendo, o Abençoado ao deixar o estado em que tanto as sensações quanto as idéias deixam de existir, atingiu o estado entre consciência e inconsciência. E ao deixar o estado entre consciência e inconsciência ele atingiu o estado mental em

[1] *Ghâna*, o texto completo e uma explicação podem ser encontrados no *Buddhism*, do tradutor [Rhys Davids] p. 174-6.

[2] Comparar acima, Cap. III, §§ 37-42.

p. 116

que nada em absoluto está especialmente presente. E ao deixar a consciência de nenhum objeto em especial ele atingiu um estado mental em que apenas a infinitude de pensamento está presente. E ao deixar a mera consciência de infinitude de pensamento ele atingiu o estado mental em que apenas a infinitude de espaço está presente. E ao deixar a mera consciência de infinitude de espaço ele chegou ao quarto estágio de meditação profunda. E ao deixar o quarto estágio ele chegou ao terceiro. E ao deixar o terceiro estágio ele chegou ao segundo. E ao deixar o segundo ele chegou ao primeiro. E ao deixar o primeiro estágio de meditação profunda ele atingiu o segundo. E ao deixar o segundo estágio ele atingiu o terceiro. E ao deixar o terceiro estágio ele atingiu o quarto estágio de meditação profunda. E ao deixar o último estágio de meditação profunda ele imediatamente se extinguiu.

14. Assim que o Abençoado faleceu, surgiu, no momento em que ele partia de sua existência, um poderoso terremoto, terrível e impressionante, e os trovões celestiais ecoaram.

15. Assim que o Abençoado faleceu, Brahmâ Sahampati, no momento em que ele partia de sua existência, professou tal estrofe:

‘Todos aqueles, todos os seres vivos [sencientes], deverão abandonar
suas formas complexas, aquele agregado
de qualidades mentais e materiais,
Que lhes propicia, quer nos céu ou na terra,
Sua individualidade transitória!
Até mesmo o mestre, apesar de ser um deles,
Único entre todos os homens que existem,
Sucessor dos sábios (profetas) do passado,

Poderoso em conhecimento e com compreensão perfeita,
Veio a falecer[1]!’

16. Assim que o Abençoado faleceu, Sakka, o rei dos deuses, no momento em que ele partia de sua existência, professou tal estrofe:

‘Todos eles são transitórios, as partes e poderes de cada ser,
Evoluem em sua natureza, e se desintegram.
Eles são produzidos, eles são novamente extintos:
E, então, é melhor, que eles se concentrem no repouso[2]!’

[1] *Brahmâ*, a causa primeira, o resultado mais elevado das especulações teológicas indianas, o Deus principal dos panteístas indianos, é representado utilizando expressões cheias de alusões profundas às doutrinas budistas mais marcantes. O *Samussaya* é o resultado da colocação temporária dos ‘agregados’ (*khandhâ*) de qualidades mentais e materiais que dão a cada ser (*bhûto*, isto é, homem, animal, deus, fantasma, espírito, ou o que for) sua forma externa e visível, sua individualidade. *Loka* nesse caso, não é um mundo no sentido em que concebemos tal palavra, mas uma ‘localidade’ no universo budista que tal indivíduo ocupa até que se extinga. (Compara Cap. II, §§ 14, 34.) *Brahmâ*, portanto, aparece como um verdadeiro *Vibhaggavâdî*.

[2] Sobre esse famoso verso ver abaixo a Introdução ao *Mahâ-Sudassana Sutta*. Deve ser o original do primeiro verso na obra chinesa, *Fa Kheu Pi Hu* (S. Beal, *Dhammapada*, p. 32), embora ali apareça tão alterado que todas as sentenças perderam seu sentido.

‘Tudo aquilo que existe não é duradouro.
E, por conseguinte, os termos “evoluir” e “desintegrar.”
Um homem nasce, e depois ele falece.
Oh a felicidade de libertar-se dessa condição!’

O significado verdadeiro, que aqui é a conotação mais essencial de *sankhârâ* está perdido na frase ‘whatever exists’ (tudo aquilo que existe). Por um equívoco na compreensão da, sem dúvida, difícil palavra *Dhamma*, que, no entanto, nunca significa ‘term’ (termo), a segunda sentença perdeu o sentido. E devido a um erro gramatical grave a terceira sentença em chinês restringe a doutrina, erroneamente, ao homem. Em um conto chinês, chamado {nota p. 118} ‘Ngan shih niu’, traduzido pelo Sr. Beal, no *Indian Antiquary*, de maio de 1880, os seguintes versos são apresentados; e eles são possivelmente outra ponderação sobre esta estrofe:

‘Todas as coisas existentes são transitórias.
Elas devem necessariamente perecer e desaparecer;
Embora unidas, deve haver separação;
Onde quer que exista vida deve existir a morte’.

p. 119

1. Assim que o Abençoado faleceu, o venerável Anuruddha, no momento em que ele partia de sua existência, professou tais estrofes:

‘Quando aquele que estava livre de todo desejo,
Alcançou o sereno estado de Nirvâna,
Quando o grande sábio concluiu seu tempo de vida,
Nenhum conflito sôfrego afligiu aquele coração inabalável!’

Totalmente determinado, e com a mente imperturbável,
Ele venceu com serenidade o sofrimento da morte.
Tal qual uma chama flamejante se extingue, assim foi
Sua libertação derradeira dos liames da vida[1]!’

16. Assim que o Abençoado faleceu, o venerável Ânanda, no momento em que ele partia de sua existência, professou tal estrofe:

'Então fez-se o terror!
Então os cabelos ficaram arrepiados!
No momento em que aquele dotado de toda benevolência,
O Buda supremo, faleceu[2]!'

[1] *Ketaso Vimokho. Kenaki dhammena anâvarana-vimokho sabbaso apaññatti-bhâvûpagamo*, diz Buddhaghosa, isto é, 'a libertação que está isenta das restrições de cada uma e de todas as qualidades mentais e desaparece completamente' (*dhammâ* aqui é = *saññâ* e *vedanâ* e *saṅkhârâ*; ver *Buddhism*, p. 91-2). Ver também abaixo, p. 153.

[2] Nestas quatro estrofes parece que temos a forma como a morte do Buda teria sido considerada, enquanto pensamento budista inicial, por quatro indivíduos representativos: o grandioso Deus dos teólogos, o Júpiter das multidões (que permite no caso de {nota p. 119} cada um deles a mudança de caráter resultante da conversão ao Budismo), o santo, perseverante Arahât, e o discípulo infantil e amoroso.

p. 119

19[1]. Na ocasião em que o Abençoado faleceu, entre aqueles monges que ainda não estavam livres dos desejos mundanos, alguns elevaram suas mãos e lamentaram, alguns se atiraram arrebatadamente no solo e rolaram, de um lado para outro, desesperados com o pensamento 'Demasiado depressa o Abençoado faleceu! Demasiado depressa o Bem-Aventurado deixou a existência! Demasiado depressa a Luz desapareceu do mundo!'

No entanto, aqueles entre os monges que estavam livres dos desejos mundanos (os *Arahât*) suportaram seu sofrimento, serenos e tranquilos com o pensamento: 'Transitório é tudo aquilo que existe! Então, como pode ser possível (que eles não devam se extinguir)?'

20. Então, o venerável Anuruddha exortou os monges e disse: 'Basta, ó monges! Não sofri, nem lamentai! O Abençoado não nos instruiu anteriormente a esse respeito? Que é da própria natureza de todas as coisas, que nos são próximas e amadas, que nós devemos nos separar delas, deixá-las, e romper com elas? Então como, monges, pode isso ser possível, se considerarmos que qualquer coisa que nasça, cresça e se estruture, contém dentro de si a necessidade inerente de dissolução, então, como pode ser possível que tal ser não deva se extinguir? Tal condição não pode existir! Até mesmo os seres celestiais, monges, nos reprovarão[2]!'

[1] Quase = V.11-14; e abaixo, VI.39.

[2] *Ugghâyanti*. Eu segui o texto do meu próprio MS., que é confirmado pelo *Sumangala Vilâsinî* e o *Mâlâlankâra-vatthu. Vigghâyanti*, que Childers transliterou, seria questionável no Budismo. Os espíritos [seres celestiais] não se extinguem, isto é, não como regra geral, como seria subentendido pela afirmação categórica, {nota p. 120} 'Even the spirits, brethren, become extinct' (Até mesmo espíritos, monges se estinguem). Não há dúvida de que todos os seres celestiais, do inferior ao mais elevado, do mais insignificante espírito ao Deus das especulações teológicas, são considerados temporários. Mas quando eles deixam de existir enquanto deuses ou espíritos (*devatâ*), eles não partem, eles não se extinguem (*vigghâyanti*), eles continuam a existir sob alguma outra forma. E, embora essas outras formas sejam, do ponto de vista europeu, um ser diferente, uma vez que não há continuidade da consciência, nenhuma passagem de uma 'alma' de um para o outro, do ponto de vista budista trata-se do mesmo ser, uma vez que seria o efeito resultante do mesmo Karma. Haveria a sucessão da morte de um devatâ, não a extinção, mas uma transmutação de força, uma transmigração do caráter, uma partida, uma transmissão do Karma. Apenas no caso extremamente raro de um *anâgâmin*, sobre o qual um exemplo será encontrado acima, Cap. II, § 7, poderia ser dito que um espírito se torna extinto. A expressão 'of worldly mind' (de mente mundana) aqui e acima no V.11, em Páli é *pathavi-saññiniyo*, uma frase ambígua que só foi encontrado nessa seqüência. Buddhaghosa diz apenas 'porque eles fizeram (*mâpetvâ*) uma terra no céu'. Esse comentário pode novamente ser interpretado tanto num sentido figurativo como literal, mas, se possível, parece ao menos improvável que o bom comentador quisesse simplesmente dizer que os anjos

[seres celestiais] criaram um piso nos céus – para maior comodidade dos que ali descessem! A palavra também me parece ser antagônica a *vitarâgâ*, ‘livre do desejo’ e, portanto, eu a interpretei no sentido espiritual. Existe ainda uma terceira possibilidade, a saber, que é utilizada num sentido intelectual, ‘ao ter a idéia de mundo presente em suas mentes’, e isso estaria de acordo com o uso mais freqüente de *saññi*. Mas com que facilidade, especialmente no Budismo, o intelectual se funde ao religioso, pode ser observado numa frase como *marana-saññino*, utilizada no *Mahāvamsa* 33. Dos *bhikkhu*. Comparar também acima, III.14.

p. 120

‘Mas em que tipo de seres celestiais está o Senhor, o venerável Anuruddha, a pensar?’

p. 121

21. ‘Existem seres celestiais, monge Ânanda, que, mesmo no céu, possuem uma mente mundana, que arrepelam seus cabelos e lastimam, que estendem seus braços para o alto e lamentam, que se atiram no solo e rolam, de um lado para outro, desesperados com o pensamento: “Demasiado depressa o Abençoado morreu! Demasiado depressa o Bem-Aventurado partiu! Demasiado depressa a Luz desapareceu do mundo!”

‘Existem também seres celestiais, Ânanda, na terra, que possuem uma mente mundana, que desgrenham seus cabelos e lastimam, que estendem seus braços para o alto e lamentam, que se atiram no solo e rolam, de um lado para outro, desesperados com o pensamento: “Demasiado depressa o Abençoado morreu! Demasiado depressa o Bem-Aventurado partiu! Demasiado depressa a Luz desapareceu do mundo!”

‘No entanto, os seres celestiais que estão livres do desejo mundano, suportam-no, calmos e imperturbáveis, concentrados nos dizeres que principiam: “Transitório, verdadeiramente, é tudo aquilo que existe. Então, como pode ser possível (que eles não devam se extinguir)?”

22. Assim sendo o venerável Anuruddha e o venerável Ânanda passaram o resto da noite em discurso religioso. Então, o venerável Anuruddha disse ao venerável Ânanda: ‘Vá agora, monge Ânanda, até Kusinârâ e informe os Malla de Kusinârâ, a dizer: ‘O Abençoado, ó *Vâsetthas*, está morto! Fazei, portanto, aquilo que vos pareçais adequado!’

‘Assim seja, Senhor!’ respondeu o venerável Ânanda, a concordar com o venerável Anuruddha. E, após se vestir pela manhã bem cedo, levou sua tigela consigo, e partiu para Kusinârâ com um dos monges como acompanhante.

p. 122

23. Naquele momento os Malla de Kusinârâ estavam reunidos na sala do conselho a discutir esse mesmo assunto.

E o venerável Ânanda foi até o sala do conselho do Malla de Kusinârâ e, ao chegar ali, ele os informou, a dizer: “O Abençoado, ó *Vâsetthas*, está morto! Fazei, portanto, aquilo que vos pareçais adequado!”

24. E, após terem ouvido esses dizeres do venerável Ânanda, os Malla, e seus jovens e donzelas, e suas esposas, ficaram apreensivos, pesarosos, e com os corações aflitos. E alguns deles lastimaram, arrepelaram seus cabelos, e alguns estenderam as mãos para o alto e

lamentaram, e alguns se atiraram no solo e rolaram, de um lado a outro, desesperados com o pensamento: “Demasiado depressa o Abençoado morreu! Demasiado depressa o Bem-Aventurado partiu! Demasiado depressa a Luz desapareceu do mundo!”

25. Então, os Malla de Kusinârâ deram ordens a seu séquito, a dizer, ‘Reúnam perfumes, guirlandas e toda a música de Kusinârâ!’

26. E os Malla de Kusinârâ apanharam os perfumes, guirlandas e todos os instrumentos musicais, assim como quinhentos trajes adornados, e seguiram ao Upavattana, até o Bosque Sâla dos Malla, no qual o corpo do Abençoado jazia. Ali eles passaram o dia a louvar, reverenciar, venerar e prestar homenagens aos restos mortais do Abençoado, com danças, cânticos e música, com guirlandas e perfumes, a construir baldaquinos com seus trajes e preparar guirlandas decorativas para pendurar sobre tais estruturas[1].

[1] Os trajes dos Malla provavelmente consistiam de meras extensões de tecido de musselina ou algodão, um traje decorado consistia de dois ou, na parte externa, de três desses tecidos, um para amarrar ao redor do quadril, um para colocar sobre os ombros, e um para usar como turbante. Para fazer um baldaquino, em ocasiões de estado, eles uniam tais pedaços de tecidos. Para transformar um baldaquino em tenda eles simplesmente construía paredes do mesmo material, e a única decoração, tão simples quanto bela {nota p. 123}, seriam guirlandas de flores, ou apenas lótus, pendurados nos tetos ou distribuídos pelas laterais.

p. 123

27. Então, os Malla de Kusinârâ ponderaram:

‘É muito tarde para cremar o corpo do Abençoado nesse dia. Deixemos, então, para realizar a cremação amanhã’. E a louvar, reverenciar, venerar e prestar homenagens aos restos mortais do Abençoado, com danças, hinos e música, com guirlandas e perfumes, a construir baldaquinos com seus trajes e preparar guirlandas decorativas para pendurar sobre tais estruturas, eles passaram também o segundo dia, e depois o terceiro dia, e o quarto, e o quinto, e da mesma forma o sexto dia.

28. Então, no sétimo dia, os Malla de Kusinârâ ponderaram:

‘Vamos carregar o corpo do Abençoado, para o sul até os arredores, até um local ao sul e fora da cidade - a louvar, reverenciar, venerar e prestar homenagens, com dança, cânticos e música, com guirlandas e perfumes –, e ali, ao sul da cidade, vamos realizar a cerimônia de cremação!’

29. E por essa razão oito líderes entre os Malla lavaram suas cabeças e vestiram trajes novos com o propósito de carregar o corpo do Abençoado. No entanto, vejam, eles não puderam erguê-lo!

p. 124

30. Assim sendo, os Malla de Kusinârâ disseram ao venerável Anuruddha: ‘Qual, Senhor, pode ser a razão, qual pode ser a causa de oito líderes dos Malla, que lavaram suas cabeças e

vestiram trajes novos com o propósito de carregar o corpo do Abençoado, serem incapazes de erguê-lo?’

‘É porque vós, ó *Vâsetthas*, tendes um propósito e os seres celestiais têm outra intenção’.

31. Mas qual é, Senhor, a intenção dos seres celestiais?’

‘Vosso propósito, ó *Vâsetthas*, é o seguinte: vamos carregar o corpo do Abençoado, para o sul até os arredores, até um local ao sul e fora da cidade - a louvar, reverenciar, venerar e prestar homenagens, com dança, cânticos e música, com guirlandas e perfumes -, e ali, ao sul da cidade, vamos realizar a cerimônia de cremação!’ No entanto, o propósito dos seres celestiais, *Vâsetthas*, é o seguinte: vamos carregar o corpo do Abençoado para o norte, até o norte da cidade e, ao entrar na cidade pelo portão norte, vamos levá-lo pelo meio da cidade até o centro dela, e, mais uma vez sair pelo portão leste - a honrar, reverenciar, venerar e prestar homenagens ao corpo do Abençoado, com dança celestial, cânticos e música, com guirlandas e perfumes -, vamos transportá-lo até o templo dos Malla, chamado *Makuta-bandhana*, a leste da cidade, e ali, vamos realizar a cerimônia de cremação’.

‘Totalmente de acordo com o propósito dos seres celestiais, então, Senhor, que assim seja feito!’

p. 125

32. Assim sendo, imediatamente toda *Kusinârâ*, até mesmo os potes com poeira e os amontoados de entulho, tornou-se recoberta até a altura dos joelhos de flores *Mandârava* dos céus! E, enquanto, tanto os seres celestiais quanto os Malla de *Kusinârâ*, prestaram honras, reverências, veneraram e louvaram o corpo do Abençoado, com dança, cânticos e música, com guirlandas e perfumes, eles carregaram o corpo para o norte, até o norte da cidade, e, entraram na cidade pelo portão norte, eles o levaram pelo meio da cidade até o centro dela e, mais uma vez, saíram pelo portão leste e o carregaram até o templo dos Malla, chamado *Makuta-bandhana*, e ali, a leste da cidade, eles depuseram o corpo do Abençoado[1]’.

33.[2] Então os Malla de *Kusinârâ* disseram ao venerável *Ânanda*: ‘O que deve ser feito, Senhor, com os restos mortais do *Tathâgata*?’

‘Da mesma maneira que os homens tratam os restos mortais de um Monarca Universal, assim, *Vâsetthas*, eles devem trazar os restos mortais de um *Tathâgata*’.

‘E de que maneira, Senhor, eles tratam os restos mortais de um Monarca Universal?’

‘Eles envolvem o corpo de um Monarca Universal, *Vâsetthas*, em um tecido novo. Após isso ser feito, eles o envolvem numa lã de algodão. Depois que isso é feito, eles o envolvem em um tecido novo, e assim sucessivamente, até que eles tenham envolvido o corpo em quinhentas camadas consecutivas de ambos os tipos. Depois disso, eles depositam o corpo em uma urna de ferro, repleta de óleo, e a recobrem com outra urna de ferro, repleta de óleo. Assim, eles constroem uma pira funerária com todos os tipos de perfumes⁴³ e cremam o corpo do Monarca Universal. E, então, nas quatro encruzilhadas eles erigem um *dâgaba* para o Monarca Universal. Esse, *Vâsetthas*, é o modo pelo qual eles tratam os restos mortais de um Monarca Universal.

⁴³ NTP. Ver NTP 36.

‘E da mesma maneira que eles tratam os restos mortais de um Monarca Universal, assim, Vâsetthas, eles devem trar os restos mortais do

[1] A questão que envolve essa interessante lenda é que os habitantes das cidades indianas daqueles tempos teriam considerado uma profanação ou poluição trazer o corpo de um morto para dentro ou através da sua cidade.⁴⁴

[2] Comparar Cap.V, §§ 25-30.

p. 126

Tathâgata. Nas quatro encruzilhadas um *dâgaba* deve ser erigido para o Tathâgata. E todo aquele que ali depositar guirlandas, ou perfumes, ou tinta, ou ali fizer demonstrações de respeito, ou na sua presença aquietar seu coração, aquilo deverá ser, por longo tempo, para eles um benefício e deleite.

34. Por essa razão os Malla de Kusinârâ deram ordens a seu séquito, a dizer, ‘Reuni toda a lâ de algodão penteado dos Malla!’

35. Assim sendo, os Malla de Kusinâra envolveram o corpo do Abençoado em um tecido novo. Após isso ser feito, eles o envolveram em lâ de algodão. Depois que isso foi feito, eles o envolveram em um tecido novo, e assim sucessivamente, até que eles tivessem envolvido o corpo do Abençoado em quinhentas camadas consecutivas de ambos os tipos. Depois disso, eles depositaram o corpo em uma urna de ferro, repleta de óleo, e a recobriram com outra urna de ferro, repleta de óleo. Assim sendo, eles construíram uma pira funerária com todos os tipos de perfumes e sobre ela eles depositaram o corpo do Abençoado.

36. Então, naquela data, o venerável Mahâ Kassapa estava a peregrinar ao longo da estrada de Pâvâ a Kusinârâ acompanhado de um grande grupo de monges, com cerca de quinhentos monges. E o venerável Mahâ Kassapa deixou a estrada e se sentou sob uma certa árvore.

37. Naquele exato momento, um certo asceta desnudo, que havia colhido uma flor Mandârava em Kusinârâ, estava a passar pela estrada para Pavâ.

p. 127

38. E, então, o venerável Mahâ Kassapa viu o asceta desnudo⁴⁵ à distância e, ao vê-lo, disse ao asceta desnudo:

‘Ó amigo! Certamente vós conheceis nosso Mestre?’

‘Sim, amigo! Eu o conheço. Nesse dia faz uma semana que o Samana Gotama está morto. Foi assim que obtive esta flor Mandârava’.

⁴⁴ NTP. A observação seria pertinente se o corpo do morto fosse o de um homem comum, mas dificilmente no caso de um Buda. Pois o corpo dos homens santos era, e ainda é, considerado sagrado e livre de qualquer poluição. Sobre a questão da poluição do cadáver ver, nesta, o capítulo III, sobre o Morrer e a Morte na Índia Antiga.

⁴⁵ NTP. A versão do *Dulva* tibetano, de Rockhill (1907, p. 144), descreve esse asceta como um *ājīvika* (*hts'o-ba-chan*). Para sua representação iconográfica ver, no Banco de Dados e Imagens, a ficha MHP0001.

39. E, imediatamente, aqueles entre os monges que ainda não estavam livres dos desejos mundanos, alguns elevaram suas mãos e lamentaram, alguns se atiraram arrebatadamente no solo e alguns rolaram, de um lado para outro, desesperados com o pensamento ‘Demasiado depressa o Abençoado faleceu! Demasiado depressa o Bem-Aventurado deixou a existência! Demasiado depressa a Luz desapareceu do mundo!’

No entanto, aqueles entre os monges que estavam livres dos desejos mundanos (os *Arahat*) suportaram seu sofrimento, serenos e tranqüilos com o pensamento: ‘Transitório é tudo aquilo que existe! Então como pode ser possível que eles não devam se extinguir?’

40. Então, naquele momento, um monge de nome Subhadda, que fora recebido pela Ordem com idade avançada, estava sentado ali em sua companhia[1].

E Subhadda, o ancião, se dirigiu aos monges e disse: ‘Basta, monges! Não sofri, nem lamentai! Nós estamos livres em boa hora do grande *Samana*. Nós costumávamos ficar aborrecidos ao nos dizerem, “Isso vos é apropriado, isso não vos é apropriado”. No entanto, agora nós poderemos fazer tudo aquilo que nos agrada, e aquilo que não nos agrada, isto nós não precisaremos fazer!’

[1] Na p. xxvi da Introdução de sua edição do *Mahâ Vagga*, o Dr. Oldenberg identificou esse Subhadda com o último Subhadda a ser convertido, mencionado acima no Cap. V, §§ 52-68. Eles são pessoas diferentes, o último convertido foi representado como um jovem de caráter elevado, incapaz da conduta atribuída aqui a este Subhadda. O último convertido era um Brâhman, tradicionalmente seria o suposto irmão mais novo de *Añña Kondañña*, o primeiro convertido. Esse Subhadda foi um barbeiro no vilarejo de Âtumâ. [as narrativas do norte mencionam que ele atingiu o *nirvâna* e partiu antes da morte do Buda, não se trata do mesmo discípulo].

p. 128

41. No entanto, o venerável Mahâ Kassapa se dirigiu aos monges e disse: ‘Basta, meus monges! Não sofri, nem lamentai! O Abençoado não nos instruiu anteriormente a esse respeito, que é da própria natureza de todas as coisas, que nos são próximas e amadas, que nós devemos nos separar delas, deixá-las e romper com elas? Então como, monges, pode isso ser possível, se considerarmos que qualquer coisa que nasça, cresça e se estruture, contém dentro de si a necessidade inerente de dissolução, então, como pode ser possível que esse ser não deva se extinguir? Tal condição não pode existir!’

42. Então, naquele mesmo momento, quatro líderes dos Malla haviam lavado suas cabeças e se vestido com trajes novos com a intenção de acender a pira funerária do Abençoado. Mas, vejam, eles foram incapazes de fazê-la pegar fogo!

43. Assim sendo os Malla de Kusinarâ disseram ao venerável Anuruddha: ‘Qual, Senhor, pode ser a razão, qual pode ser a causa de quatro líderes dos Malla, que lavaram suas cabeças e vestiram trajes novos com o propósito de acender a pira funerária do Abençoado, serem incapazes de fazê-la pegar fogo?’

‘É porque vós, ó *Vâsetthas*, tendes um propósito, e os seres celestiais têm outro intuito’.

p. 129

44. Mas qual é, Senhor, o intuito dos seres celestiais?’

‘O propósito dos seres celestiais, ó *Vâsetthas*, é o seguinte: “O venerável monge Mahâ Kassapa está agora a peregrinar ao longo da estrada de Pâvâ a Kusinârâ, acompanhado de um grande grupo de monges, com cerca de quinhentos monges. A pira funerária do Abençoado não deverá pegar fogo, até que o venerável Mahâ Kassapa possa ter conseguido reverenciar com adoração os pés sagrados do Abençoado’.

‘Totalmente de acordo com o propósito dos seres celestiais, então, Senhor, que assim seja feito!’

45. Assim, o venerável Mahâ Kassapa foi ao *Makuta-bandhana* de Kusinârâ, o templo dos Malla, ao local em que a pira funerária do Abençoado estava. E, ao chegar ali, ele arrumou seu manto sobre um ombro, se prostrou com as mãos unidas e circum-ambulou a pira reverentemente por três vezes, e, então, após descobrir os pés, ele se prostrou reverentemente aos pés do Abençoado.

46. E aqueles quinhentos monges arrumaram seus mantos sobre um dos ombros, e se prostraram com as mãos unidas, três vezes eles circum-ambularam a pira e, em seguida, se prostraram reverentemente aos pés do Abençoado.

47. E, no momento em que as homenagens do venerável Mahâ Kassapa e daqueles quinhentos monges terminaram, a pira funerária do Abençoado se incendiou espontaneamente[1].

[1] É possível que nós tenhamos, aqui, a preservação de algum costume antigo. Spence Hardy adequadamente menciona uma cerimônia entre os judeus (não se refere a que lugar ou época) nos seguintes termos: ‘Logo antes de um judeu ser retirado da casa para ser enterrado, seus parentes e conhecidos ficam de pé ao redor do caixão, então os pés são descobertos, e cada um, ao dar a volta, segura o dedo grande, e pede perdão por qualquer ofensa ao falecido, e solicita uma menção favorável para si no outro mundo’ (*Manual of Buddhism*, p. 348).⁴⁶ Os *bhikkhu* budistas, no Sião [Tailândia] e a grande maioria no Ceilão [Sri Lanka] (os seguidores do *Siyam-samâgama*), sempre deixam um ombro descoberto. Parece evidente que os *bhikkhu* {nota p. 130} da Birmânia [atual Myanmar], e os do Ceilão, que pertencem ao *Amara-pura-samâgama*, estão mais de acordo com o costume antigo de usar o manto geralmente sobre os dois ombros.

p. 130

⁴⁶ NTP. Ver, antes, NTP.22. O ato de circum-ambular, em sentido horário, um indivíduo ou objeto sagrado (*pradakṣiṇa*) é um antigo ritual praticado por hindus, budista e jainistas, e, assim como a ação de se prostrar diante dos pés de um mestre (em sinal de humildade), são praticados até os dias de hoje nos templos e locais sagrados indianos. O exemplo citado pelo tradutor inglês, embora interessante, não nos parece apropriado quando comparado ao contexto aqui tratado, os monges estavam reverenciando o Buda, e não lhe pedindo favorecimentos.

No trecho do verso 45, em que é mencionado o ‘descobrir os pés’, não está claro se os pés descobertos são do Buda ou de Mahākāśyapa, caso fossem do Buda, existe um problema cronológico na narrativa, pois nesse momento o Buda já havia sido “envolvido em quinhentos pedaços de tecido e colocado em duas urnas”, e dificilmente seus pés poderiam ser ‘descobertos’. Interessante notar que o mesmo ocorre na iconografia de Gandhâra: o Buda não está envolto em tecidos quando Mahakasyapa toca seus pés. No Banco de Dados e Imagens, ver MHP0054. A versão apresentada por Rockhill (1907, p. 144-145) é curiosa pois Mahākāśyapa teria descoberto o corpo do Buda e o reverenciado, depois disso, ele - que era o maior dos quatro grandes *sthavira* e tinha guardado consigo alguns mantos, trocou a mortalha que recobria o Buda e naquele instante o fogo se ascendeu espontaneamente; depois de consumida, a pira foi extinta com leite e os restos mortais colocados em um vaso de ouro que, por sua vez, foi colocado em uma urna de ouro e levado para Kuśinâgara.

48. Dessa forma, enquanto o corpo do Abençoado era incinerado, da pele, do tegumento, da carne, dos nervos e do fluido das juntas, nenhum vestígio, nem cinza foram vistos, apenas os ossos se preservaram.

Assim como alguém não observa nenhum vestígio ou cinza quando cola ou óleo são queimados, da mesma maneira, enquanto o corpo do Abençoado era incinerado, da pele, do tegumento, da carne, dos nervos e do fluido das juntas, nenhum vestígio, nem cinza foram vistos, apenas os ossos se preservaram. E daqueles quinhentos pedaços de tecido, os mais internos e externos foram todos consumidos.

49. E, depois que o corpo do Abençoado estava totalmente cremado, foram vertidos jorros d'água dos céus que extinguiram a pira funerária do Abençoado, e brotaram torrentes d'água do reservatório das águas (embaixo da terra), que extinguiram a pira funerária do Abençoado. Os Malla de Kusinârâ trouxeram água aromatizada com todos os tipos de perfumes, e extinguiram a pira funerária do Abençoado[1].

[1] Há qualquer coisa de estranho na forma com que os devotados Malla são representados como se trouxessem carvão para Newcastle. O 'reservatório das águas' em Pâli é *udaka-sâla*, sobre o qual Buddhaghosa tem duas teorias: primeiro, que as árvores Sâla ao redor derramaram uma chuva miraculosa de seus troncos, galhos e folhas, e, em seguida, que as águas brotaram da terra e formaram como que um diadema de cristal ao redor da pira. Sobre a crença de que a água jorra da terra, dessa forma miraculosa, ver *Buddhist Birth Stories*, p. 64, 67. Se a leitura estiver correta, é muito pouco provável que *sâla* possa nesse trecho ter qualquer associação com as árvores Sâla. Mas a outra interpretação está aberta às objeções { nota p. 131 } de que *sâla* significaria uma sala aberta ao invés de um reservatório, e de que a crença no 'reservatório das águas' não foi encontrado ainda em nenhuma outra parte.

p. 131

50. Então, os Malla de Kusinârâ cercaram os ossos do Abençoado na sua sala do conselho com uma estrutura entrelaçada de lanças e com uma paliçada de arcos, e, ali, durante sete dias, eles honraram, reverenciaram, veneraram e prestaram homenagens a eles [ossos], com dança, cânticos e música, com guirlandas e perfumes.

51. Então o rei de Magadha, Agâtasattu, o filho da rainha do clã Videha, recebeu a notícia de que o Abençoado morrera em Kusinârâ.

Assim, o rei de Magadha, Agâtasattu, filho da rainha do clã Videha, enviou um mensageiro [ministro] aos Malla e disse: 'O Abençoado pertencia à casta guerreira e eu também sou da casta guerreira. Eu sou digno de receber um quinhão das relíquias do Abençoado. Sobre os restos mortais do Abençoado eu erigirei um monumento sagrado e, em sua honra, eu celebrarei com festividades[1]!'

52. Então, os *Likkhavis* de Vesâli receberam a notícia de que o Abençoado morrera em Kusinârâ. E os *Likkhavis* de Vesâli enviaram um mensageiro aos Malla e disseram: 'O Abençoado pertencia à casta guerreira e nós também somos da casta guerreira. Nós somos dignos de receber um quinhão das relíquias do Abençoado. Sobre os restos mortais do Abençoado nós erigiremos um monumento sagrado e, em sua honra, celebraremos com festividades!'

53. E os Sâkiyas de Kapila-vatthu receberam a

[1] O comentador tece uma longa consideração sobre a conduta de Agâtasattu nessa ocasião.

p. 132

notícia de que o Abençoado morrera em Kusinârâ. E os Sâkiyas de Kapila-vatthu enviaram um mensageiro aos Malla e disseram: ‘O Abençoado era o orgulho de nosso povo. Nós somos dignos de receber um quinhão das relíquias do Abençoado. Sobre os restos mortais do Abençoado nós erigiremos um monumento sagrado e, em sua honra, celebraremos com festividades!’

54. E os Buli de Allakappa receberam a notícia de que o Abençoado morrera em Kusinârâ. E os Buli de Allakappa enviaram um mensageiro aos Malla e disseram: ‘O Abençoado pertencia à casta guerreira e nós também somos da casta guerreira. Nós somos dignos de receber um quinhão das relíquias do Abençoado. Sobre os restos mortais do Abençoado nós erigiremos um monumento sagrado e, em sua honra, celebraremos com festividades!’

55. E os Koliyas de Râmagâma receberam a notícia de que o Abençoado morrera em Kusinârâ. E os Koliyas de Râmagâma enviaram um mensageiro aos Malla e disseram: ‘O Abençoado pertencia à casta guerreira e nós também somos da casta guerreira. Nós somos dignos de receber um quinhão das relíquias do Abençoado. Sobre os restos mortais do Abençoado nós erigiremos um monumento sagrado e, em sua honra, celebraremos com festividades!’

56. E o Brâhman de Vethadîpa recebeu a notícia de que o Abençoado morrera em Kusinârâ. E o Brâhman de Vethadîpa enviou um mensageiro aos Malla e disse ‘O Abençoado pertencia à casta guerreira e eu sou um Brâhman. Eu sou digno de receber um quinhão das relíquias do Abençoado. Sobre os restos mortais do Abençoado eu erigirei um monumento sagrado e, em sua honra, celebrarei com festividades!’

p. 133

55. E os Malla de Pâvâ receberam a notícia de que o Abençoado morrera em Kusinârâ. E os Malla de Pâvâ enviaram um mensageiro aos Malla e disseram ‘O Abençoado pertencia à casta guerreira e nós também somos da casta guerreira. Nós somos dignos de receber um quinhão das relíquias do Abençoado. Sobre os restos mortais do Abençoado nós erigiremos um monumento sagrado e, em sua honra, celebraremos com festividades!’

58. Ao ouvirem as mensagens, os Malla de Kusinârâ falaram aos monges ali reunidos e disseram: ‘O Abençoado morreu em uma localidade que pertence à nossa cidade. Nós não iremos ceder nem sequer uma parte dos restos mortais do Abençoado!’

59. Após eles terem dito isso, Dona o Brâhman se dirigiu aos monges⁴⁷ ali reunidos, e disse:

⁴⁷ NTP. De acordo com Thomas (1949, p. 156), Doṇa ou Droṇa (sâns.) significa *medida* e pode indicar a origem do nome do brâmane, uma vez que, em seguida, o texto descreve os locais em que os dez *doṇa* (as dez medidas) foram consagrados nos dez estupas.

É interessante notar que, embora os Malla tenham tomado posse dos restos mortais do Buda, nessa narrativa parecem ser os monges, e não os Malla, que decidem sobre seu destino, enquanto na versão chinesa do *Fo-sho-hing-tsan-king* (BEAL, 1883) foram os Malla.

‘Ouvi, veneráveis senhores, uma única palavra minha.
 Tolerância foi o que o nosso Buda quis nos ensinar.
 Seria impróprio, que em relação à divisão
 Dos restos mortais daquele que foi o melhor dos seres,
 Possam irromper disputas, ofensas e guerra!
 Que nós possamos, senhores, de comum acordo,
 Em amistosa harmonia, repartir oito porções.
 Permitam que os Thûpa sejam disseminados e erigidos em toda terra,
 Que o Iluminado possa confiar na humanidade!’

60. ‘Dessa maneira, realizai vós mesmo, ó Brâhman, a partilha dos restos mortais do Abençoado, em oito partes iguais, com divisão justa[1].

‘Que assim seja, senhores’ respondeu *Dona*, a concordar com os monges ali reunidos.

[1] Aqui, mais uma vez, o comentador amplia e acrescenta à versão comparativamente mais simples do texto.

p. 134

E ele repartiu os restos mortais do Abençoado em oito partes iguais, com divisão justa. E ele lhes disse: ‘Me dêem, senhores, este relicário, e eu elevarei sobre ele um monumento sagrado e, em sua honra, eu celebrarei com festividades.

E eles ofereceram o relicário a *Dona*, o Brâhman.

61. E os Moriya de Pippalivana receberam a notícia de que o Abençoado morrera em Kusinârâ.

Então os Moriyas de Pippalivana enviaram um mensageiro aos Malla e disseram: ‘O Abençoado pertencia à casta guerreira e nós também somos da casta guerreira. Nós somos dignos de receber um quinhão das relíquias do Abençoado. Sobre os restos mortais do Abençoado nós elevaremos um monumento sagrado e, em sua honra, celebraremos com festividades!’

E ao ouvir a resposta, que dizia: ‘Não restou mais nenhuma porção dos restos mortais do Abençoado. Os restos mortais do Abençoado foram todos distribuídos’. Eles, então, levaram as brasas⁴⁸.

62. Assim sendo, o rei de Magadha, Agâtasattu, filho da rainha do clã Videha, erigiu um monumento fúnebre, em Râgagaha, sobre os restos mortais do Abençoado e realizou festividades.

E os *Likkhavis* de Vesâli erigiram um monumento fúnebre, em Vesâli, sobre os restos mortais do Abençoado e realizaram festividades.

⁴⁸ NTP. Tratam-se das cinzas da pira funerária.

E os Bulis de Allakappa erigiram um monumento fúnebre, em Allakappa, sobre os restos mortais do Abençoado e realizaram festividades.

E os Koliyas de Râmagâma erigiram um monumento fúnebre, em Râmagâma, sobre os restos mortais do Abençoado e realizaram festividades.

p. 135

E *Vethadîpaka* o Brâhman erigiu um monumento fúnebre, em *Vethadîpa*, sobre os restos mortais do Abençoado e realizou festividades.

E os Malla de Pâvâ erigiram um monumento fúnebre, em Pâvâ, sobre os restos mortais do Abençoado e realizaram festividades.

E os Malla de Kusinârâ erigiram um monumento fúnebre, em Kusinârâ, sobre os restos mortais do Abençoado e realizaram festividades.

E *Dona*, o Brâhman, erigiu um monumento fúnebre sobre o receptáculo em que o corpo fora cremado, e realizou festividades.

E os Moriyas de Pippalivana erigiram um monumento fúnebre sobre as brasas e realizaram festividades.

Assim, foram erigidos oito monumentos fúnebres (*Thûpa*) para os restos mortais, e um para o relicário, e um para as brasas. E, assim, costumava ser[1].⁴⁹

=====

63. Oito partes das relíquias haviam, daquele cujo olho longe alcança,
Do melhor entre os melhores homens. Na Índia sete são veneradas,
E uma porção em Râmagâma, pelos reis da linhagem das serpentes.
Um dente, também, é reverenciado no céu, e um na cidade de Gandhâra,
Um no reino de Kâlinga, e um, ainda, pela linhagem dos Nâga.

⁴⁹ NTP. A última frase foi traduzida por Thomas (1949, p. 158-159, 163) como: “e assim costumava ser no passado”. Esse trecho teria sido incluído, segundo o comentário de Buddhaghosa, durante o Terceiro Concílio, ocorrido na época de Aśoka. O verso seguinte, que inclui a adoração dos dentes do Buda, pode ter sido um acréscimo dos Thera no cânone pāli mas, como observou Thomas, ela recorre na versão tibetana do *Sutta*. Outros dois pontos interessantes são citados pelo estudioso: o primeiro, que a referência a Gandhâra é uma indicação de que este seria um acréscimo tardio, uma vez que os monges budistas só teriam chegado à região durante a época de Aśoka; a segunda é que Râmāgama não ficava na Índia, o que pode ser explicado, em parte, pela lenda existente no *Mahāvamsa* que diz que a cidade foi tomada pelas águas e a urna com as relíquias foi levada para o mar e, só depois, encontrada pelos Nāga e preservada na Râmāgama dos Nāga. O autor acrescenta ainda que o dente de Gandhâra, pode ter sido aquele mencionado por Hiuen Tsiang, num estupa próximo da capital da Caxemira; e o dente do rei Kalinga foi consagrado em Dantapura, no sul da Índia, e, de acordo com o *Mahāvamsa*, levado ao Ceilão durante o reino de Meghavaṇṇa, no século IV d.C. A versão de Rockhill (1907, p. 147) também menciona, além dos dez estupas, um deles adorado pelo rei Nāga de Roruka (Râmāgama), os quatro dentes (*eye-teeth*) do Buda: um adorado no Paraíso dos trinta-e-três deuses; o segundo na cidade de Anunama (tib. *Yid-ong-ldan*); o terceiro no estado do rei Kalinga; e o quarto na cidade de Roruka pelo rei Nāga. Para mais detalhes sobre a adoração dos dentes do Buda, no presente, ver, no Banco de Dados e Imagens, a página MHP0121.

Para uma análise detalhada dos Concílios Budistas, ver Bareau (1955).

[1] Aqui termina o longo e edificante comentário de Buddhaghosa. Ele não fez nenhuma nota sobre os versos seguintes, que ele diz terem sido acrescentados pelos *Thera*, no Ceilão. O verso adicional encontrado no MS. de Phayre também foi provavelmente acrescido na Birmânia.

p. 136

Pelas suas glórias, a terra obsequiosa se faz luminosa, com oferendas livres de sofrimento,
Uma vez que nela estão as relíquias dos Grandes Mestres, mais reverenciadas por aqueles que são honrados,
Pelos deuses, pelos Nâga e reis, sim, assim como pelo mais nobre dos Monarcas,
Prostrai-vos com as mãos unidas!
Difícil, verdadeiramente difícil, é encontrar um Buda através das centenas de eras!

=====

Final do *Sutra da Transcendência Suprema*