

CONCEPTUL BUDIST DE NIRVĂŢA ŞI VIZIUNEA ÎNDUMNEZĂRII SAU A DESĂVÂRŞIRII ÎN CREŞTINISM

- THE BUDDHIST CONCEPT OF NIRVĀṆA AND THE VISION OF DEIFICATION OR PERFECTION IN CHRISTIANITY -

Pr. Conf. univ. dr. Alexandru-Corneliu ARION,
Facultatea de Teologie Ortodoxă şi Ştiinţele Educaţiei,
Universitatea „Valahia”, Târgovişte,
ROMANIA
E-mail: free99ind@yahoo.com

ABSTRACT

The present paper addresses two concepts specific to Buddhism and Christianity that may appear strikingly similar, yet are profoundly different: nirvāṇa and deification (theosis). The Buddha regards suffering as a fundamental characteristic of conditioned existence and proposes the state of bodhi (enlightenment) as the means of escaping it, culminating in the realization of nirvāṇa. Although the concept has received numerous interpretations within the Buddhist tradition, nirvāṇa broadly signifies the Absolute reality beyond all conditioned phenomena. It is sometimes described apophatically as the “nothingness” of everything that has appeared, that is, the reality which transcends everything human beings can experience, thus pointing to the Transcendent itself. Undoubtedly, nirvāṇa represents the ultimate goal toward which Buddhists strive. However, attaining nirvāṇa should not be understood as “going to heaven,” as this expression is often used in popular Christian language. By contrast, deification in Christian theology does not mean acquiring the divine nature itself – which would be impossible for a created being – but rather participating in the divine mode of existence as persons in communion. Since God’s way of being has been revealed and introduced into humanity through Jesus Christ, deification becomes possible through sacramental union with Him. The idea of salvation as communion finds its most profound and luminous expression in the doctrine of theosis, the deification of the human person. In this sense, deification may also be described as “Christification,” the progressive transformation of the human person into the likeness of Christ. From a Christian perspective, the eternity associated with nirvāṇa differs fundamentally from the eternity of communion in Christian theology. The nirvāṇic state is often understood as beyond relational content, whereas the Christian vision of eternal life is the fullness of personal communion and love. Consequently, the anonymity of being implied in the states of mokṣa or nirvāṇa appears incompatible with the Christian understanding of the perfection of the human person, which is fulfilled precisely in personal communion with God through deification.

Keywords: Buddhism, Christianity, nirvāṇa, deification, Absolute, Nothing, Jesus Christ, being, heaven, nature, person;

INTRODUCERE

Problemele care au preocupat în mod constant reflecția umană au fost cele ale răului și ale suferinței, fie privite ca o pereche conceptuală, fie analizate separat. Probabil că, în cadrul mai larg al manifestărilor sacrului, nicio altă mare religie nu a acordat o importanță atât de covârșitoare acestei problematici precum buddhismul. Buddha afirmă caracterul universal al suferinței și o consideră o realitate constitutivă a vieții. Tot ceea ce există este marcat de suferință, motiv pentru care întreaga doctrină budistă se concentrează asupra depășirii acesteia, indiferent de forma sub care se manifestă. Aceasta este prima dintre Cele Patru Adevăruri Nobile formulate de Buddha, din care derivă celelalte trei, care explică atât cauzele suferinței, cât și modalitățile prin care aceasta poate fi înlăturată.

În primul rând, prin idealul pe care îl propune, acela de a suprima suferința tuturor creaturilor, buddhismul este o religie care fascinează. „Proiectul” în sine este cât se poate de tentant, mai ales pentru omul contemporan, angajat pe toate coordonatele în căutarea unei fericiri cu totul iminente și imanente, *hic et nunc*. Fericirea, acest cuvânt atât de des invocat în lumea modernă (aproape până la banalizare), are un sens clar în buddhism. Întregul „eșafodaj” al gândirii budiste este construit pe o intuiție axiomatică care se pretinde a fi un „corolar” al aspirațiilor umane dintotdeauna: această idee este în esență o constatare potrivit căreia „fiecare om dorește instinctiv să atingă fericirea, plinătatea, desăvârșirea și să evite suferința în viața sa. Acest sentiment nu este rodul educației, culturii sau obișnuinței; el este mai degrabă intrinsec ființei umane”.¹

Astăzi, când Occidentul și Orientul nu mai sunt atât de îndepărtate și nu mai formează două lumi atât de distincte, este firesc să existe o cunoaștere reciprocă cât mai strânsă. În plus, este o realitate a zilelor noastre că trăim într-o lume caracterizată mai ales prin pluralism și sincretism, din punct de vedere religios.²

Datoria unui creștin rămâne astăzi, ca întotdeauna, aceea de a-și cunoaște în primul rând propria credință, propriile valori religioase, de a le cultiva și mai ales de a le împărtăși cu ceilalți. Dar, în contextul pluralismului religios contemporan, el trebuie să pătrundă mai adânc în peisajul multicolor creat de religiile și credințele religioase ale lumii. De aceea, considerăm că studiul comparat al religiilor trebuie, în primul rând, să evidențieze ceea ce este distinctiv și, în al doilea rând, să caute indicii posibile pentru un dialog interreligios fertil, lipsit de intenții prozelitiste.³

În adâncul ființei sale, fiecare om posedă dorința de Absolut. El nu poate fi altfel. Căci, pe baza propriei sale naturi și datorită calității sale de „chip al lui Dumnezeu”, el este obligat să tindă spre Absolut și să caute unirea cu El. În această privință, budistul este asemenea creștinului.

Dacă tot ceea ce se știe, mai ales, despre buddhism este legat de concepțiile despre starea de iluminare (*bodhi*) și despre *Nirvāṇa*, este atunci firesc să încercăm să înțelegem de unde vine fascinația față de mesajul acestei religii pentru omul occidental, care are, la rândul său, un set de valori creștine, din care nu lipsesc starea de îndumnezeire (*theosis*) și cea de *rai*. Prin urmare, lucrarea de față va dezbate aceste două credințe fundamentale ale acestor religii emblematice: *Nirvāṇa*, cea mai înaltă stare pe care o poate atinge cineva *versus* raiul și starea ontologică a celui care intră în el.

¹ Geshe TASHI TSERING, *Foundation of Buddhist Thought*, vol. I, *The Four Noble Truths*, Wisdom Publications, Somerville, 2005, p. 9.

² Pr. Prof. Dr. Nicolae ACHIMESCU, *Religii în dialog*, Editura Trinitas, Iași, 2006, pp. 13 sq.

³ Constantin CREȚU, *Problema suferinței în buddhism. O evaluare creștină*, teză de doctorat în Teologie, (rezumat), Universitatea din București, 2013, p. 5.

1. PRINCIPIILE METAFIZICE BUDISTE ȘI TĂCEREA LUI BUDDHA

Cu aproximativ douăzeci și cinci de secole în urmă, în nordul Indiei, Siddhārtha Gautama a atins nirvāṇa. Acest eveniment a schimbat în cele din urmă caracterul spiritual al unei mari părți a Asiei și, mai recent, al unei părți a Occidentului. Faptul că s-a întâmplat într-adevăr ceva este un fapt incontestabil. Ce s-a întâmplat exact a făcut obiectul speculațiilor, analizelor și dezbaterilor până în zilele noastre.

S-a spus că Buddha însuși nu s-a gândit, poate, să nege o realitate ultimă și necondiționată, ajunsă dincolo de cursul procesului cosmic și al fenomenelor spirituale⁴, ci doar a evitat să vorbească despre aceasta. În plus, Nirvāṇa reprezintă pur și simplu Absolutul; este „Nimicul” a tot ceea ce a apărut, s-a constituit sau se reconstituie; este ceea ce transcende tot ceea ce omul poate experimenta, este deci, Transcendentul însuși.⁵

Buddha nu a consimțit niciodată să dea învățaturii sale structura unui sistem. Nu numai că a refuzat să discute probleme filosofice, dar nici măcar nu s-a pronunțat asupra mai multor puncte esențiale ale doctrinei sale, de exemplu, asupra stării omului sfânt în nirvāṇa. Această tăcere timpurie a făcut posibile opinii diferite și, în cele din urmă, a dat naștere la diverse școli și secte. Transmiterea orală a învățaturii lui Buddha și alcătuirea canonului ridică numeroase probleme și ar fi inutil să presupunem că acestea vor fi într-o zi rezolvate în mod satisfăcător.

Faimosul refuz al lui Buddha de a se lăsa atras în speculații de orice fel este categoric. Acesta este ilustrat admirabil în celebrul dialog cu Mālunḡyaputta. Acest călugăr s-a plâns că *Cel Binecuvântat* nu a dat niciun răspuns la întrebări precum: Este universul etern sau neetern? Finit sau infinit? Este sufletul același lucru cu trupul sau este diferit? Și așa mai departe. „Există”, a spus Mālunḡyaputta, „întrebări pe care Buddha le-a lăsat nesoluționate, le-a lăsat deoparte și le-a respins. ... dacă sufletul și trupul sunt identice; dacă sufletul este un lucru și trupul altul; dacă un sfânt există după moarte; dacă un sfânt nu există după moarte; dacă un sfânt există și nu există după moarte; dacă un sfânt nici nu există și nici nu există după moarte. ... Faptul că Buddha nu rezolvă aceste întrebări nu mă mulțumește. Voi întreba. Dacă el nu răspunde, în acest caz voi abandona viața religioasă sub conducerea lui Buddha”.⁶

Buddha îi spune apoi povestea omului lovit de o săgeată otrăvită. Prietenii și rudele sale aduc un chirurg, dar omul exclamă:

„Nu voi lăsa această săgeată să fie scoasă până nu voi ști cine m-a lovit; de asemenea, dacă este un kṣatriya sau un brahman ..., din ce familie face parte; dacă este înalt, scund sau de înălțime medie; din ce sat sau oraș provine. Nu voi lăsa această săgeată să fie scoasă înainte de a ști ce fel de arc a fost tras împotriva mea, ... ce coardă a fost folosită la arc, ... ce pană a fost folosită la săgeată ..., cum a fost făcută vârful săgeții.”⁷

Omul a murit fără să știe aceste lucruri, a continuat Cel Binecuvântat, exact ca unul care ar refuza să urmeze calea sfințeniei înainte de a rezolva una sau alta dintre problemele filosofice. De ce a refuzat Buddha să discute despre aceste lucruri?

⁴ Cf. G. SIEGMUND, *Buddhismus und Christentum. Vorbereitung eines Dialogs*, 2.Aufl., Steyler Verlag - Sankt Augustin, 1983, pp. 215 sq.

⁵ Nicolae ACHIMESCU, *Budism și creștinism. Considerații privind desăvârșirea omului*, Junimea, Editura Tehnopress, Iași, 1999, p. 230.

⁶ *Buddhist Scriptures*, în Louis de la Vallée POUSSIN, *The Way to Nirvāṇa. Six lectures on ancient Buddhism as a discipline of salvation*, Cambridge: at the University Press, 1917, pp. 128-129. V. https://www.sacred-texts.com/bud/w2n/w2n07.htm#fn_71

⁷ *Majjhima Nikāya*, 1, în: *Dialogues of the Buddha (The Dīgha-Nikāya)*, traduse din Pāli de T.W. Rhys Davids, Londra, H. Frowde, Oxford University Press, 1899. V. <https://www.sacred-texts.com/bud/dob/index.htm>

„Pentru că nu este util, pentru că nu are legătură cu viața sfântă și spirituală și nu contribuie la dezgustul față de lume, la detașare, la încetarea dorinței, la liniște, la penetrare profundă, la iluminare, la Nirvāṇa!”⁸

Și Buddha i-a reamintit lui Mālunḡyaputta că a învățat un singur lucru, și anume: *cele patru Adevăruri Nobile*⁹.

În buddhism, cele patru nobile adevăruri (skr. *catvāri āryasatyāni*) sunt „adevărurile celor nobili”, adevărurile sau realitățile pentru „cei demni din punct de vedere spiritual”. Adevărurile sunt:

- *dukkha* (suferință, incapabil de satisfacție, dureros) este o caracteristică înăscută a existenței cu fiecare renaștere.
- *samudaya* (originea, cauza) acestei *dukkha* este „pofa, dorința sau atașamentul”.
- *nirodha* (încetarea, sfârșitul) acestei *dukkha* poate fi atinsă prin eliminarea tuturor „pofelor, dorințelor și atașamentelor”.
- *magga* (cale, Nobila Cale Octuplă) este mijlocul de a pune capăt acestei *dukkha*.¹⁰

Al treilea Nobil Adevăr proclamă că eliberarea de durere (*dukkha*) constă în abolirea pofelor (*taṇhā*). Ea este echivalentă cu nirvāṇa. Interesant este că unul dintre numele nirvāṇa este „stingerea setei” (*taṇhākkaya*).

Ultimele două adevăruri trebuie să fie meditate împreună. Mai întâi, se afirmă că oprirea durerii se obține prin încetarea totală a setei (*taṇhā*), adică „actul de a se îndepărta de ea (de această sete), de a renunța la ea, de a o respinge, de a se elibera de ea, de a nu se atașa de ea” (*Majjhima* N. 1. 141). Se afirmă atunci că, în fapt, căile care duc la oprirea durerii sunt cele enunțate în Calea Octuplă. Ultimele două adevăruri afirmă în mod explicit: (1) că nirvāṇa există, dar (2) că ea poate fi obținută numai prin tehnici speciale de concentrare și meditație. Implicit, aceasta înseamnă, de asemenea, că orice discuție privind natura nirvāṇa și modalitatea existențială a celui care a atins-o nu are niciun sens pentru cel care nu a atins nici măcar pragul acestei stări inexprimabile.¹¹

2. CONCEPTUL BUDIST DE NIRVĀṆA/ NIBĀNNA

Studiul Nirvāṇa a ocupat atenția cercetătorilor încă de când literatura budistă a devenit cunoscută în Occident; dar este probabil adevărat că, în momentul de față, noțiunea generală și populară a semnificației cuvântului este încă vagă și inexactă. Cel mai simplu mod de a aborda subiectul este prin etimologie. Nirvāṇa este derivat din rădăcini sanscrite, care înseamnă „stins” sau „stins în legătură cu o flacără”. Prin urmare, trebuie să ne întrebăm cum s-a ajuns ca această anumită simbologie a focului să fie adoptată de Buddha pentru a exprima o stare spirituală. Dar ne putem întreba ce este Nirvāṇa? Ce este ceea ce este stins? Răspunsul la această întrebare este dat în celebra „Predică a focului” a lui Buddha, ținută la

⁸ *Majjhima Nikāya* 1. 426.

⁹ Mircea ELIADE, *A History of Religious Ideas*, Volume 2: *From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*, Traducere din franceză de Willard R. Trask, The University of Chicago Press, Chicago și Londra, 1984, p. 132.

¹⁰ Carol ANDERSON (2004), Robert E. BUSWELL Jr. (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, MacMillan Reference, Thomson Gale. pp. 295-297. „Acesta, bhikkhus, este nobilul adevăr care este calea care duce la sfârșitul suferinței. Aceasta este calea cu opt părți a celor nobili: vederea corectă, intenția corectă, vorbirea corectă, acțiunea corectă, traiul corect, efortul corect, atenția corectă și concentrarea corectă.[...] Buddha a predat al patrulea adevăr, marga (pali, *magga*), calea care are opt părți, ca mijloc de a pune capăt suferinței.”

¹¹ Mircea ELIADE, *A History of Religious Ideas*, volumul 2, p. 141.

Gaya în fața unei mari adunări de discipoli. Într-un cuvânt, întreaga existență sensibilă este explicată ca „o ardere”. Dacă *Idealismul* de atunci ar fi spus că există o Realitate Spirituală permanentă indestructibilă în spatele spectacolului lucrurilor; sau dacă, dimpotrivă, *Materialismul* din acea vreme ar fi declarat că toate fenomenele au cauze materiale, formula budistă răspunde în acești termeni: Totul arde; totul este o forță înflăcărată, o formă de energie, clamantă, afirmativă, într-o stare de perpetuă schimbare și combustie; este un foc menținut aprins prin adăugarea continuă de combustibil.¹²

În unele texte importante, precum *Mahavagga*¹³, nu se afirmă că viața este o ardere, iar moartea este stingerea ei; mai degrabă viața și moartea sunt un foc; din foc ies mizeria și suferința. Nirvāṇa este stingerea flăcărilor, atenuarea mizeriei. Există deja o analiză atentă a conștiinței în diferite forme: ochiul, atingerea, mintea etc. și o analiză timidă a pasiunilor.

Un pasaj din *Jātakas*¹⁴ ne duce un pas mai departe.

„În ce constă Nirvāṇa?” Pentru cel a cărui minte era deja potrivnică pasiunii, răspunsul a venit: «Când focul poftei este stins, aceasta este Nirvāṇa; când focurile urii și infatuării sunt stinse, aceasta este Nirvāṇa; când mândria, falsa credință și toate celelalte pasiuni și chinuri sunt stinse, aceasta este Nirvāṇa. Ea mi-a dat o lecție bună. Cu siguranță, Nirvāṇa este ceea ce caut.»¹⁵

Trebuie remarcat faptul că pasajul din *Jātakas* se referă în mod specific la cel puțin cinci focuri și ne face să credem că există multe altele; dar pe măsură ce doctrina a devenit mai definită și mai formală, aflăm că focurile au fost reduse la trei în număr, și anume (1) cel care se referă la toate gradele de poftă sau atașament pofta, infatuarea și lăcomia; (2) cel care se referă la toate gradele de antipatie – ură, mânie, vexare sau repulsie; și (3) cel care se referă la toate gradele de ignoranță – iluzie, plictiseală și prostie.¹⁶

Din punctul de vedere al *teoriei epistemologice*, o încetare (*nirvāṇa*) a *dukkha* (suferinței) este posibilă prin trezirea (*bodhi*) la natura realității, implicând o înțelegere și un angajament direct cu realitatea - incluzând atât obiectele noastre, cât și pe noi înșine ca subiecți - ca fiind impermanentă, interdependentă și lipsită de orice realitate intrinsecă. Termenul *nibbāna* (Pāli)/*nirvāṇa* este ales cu grijă și este adesea înțeles greșit de consumatorii occidentali de literatură budistă. Este în esență un termen negativ și figurează într-o metaforă elaborată bazată pe foc.¹⁷

Ideea de „*trezire*” este un aspect esențial al buddhismului. Trezirea este scopul buddhismului și marchează sfârșitul ciclului karma-renaștere. Pe măsură ce citim modul în care diverși budiști definesc acest termen, îl putem asocia cu credințe din alte tradiții

¹² În timp ce Buddha își predica „Predica focului” în India, Herakleitos din Efes rostea celebra sa formulă „*panta rei*”, „totul curge”; nimic nu este permanent. Și el a redus toate lucrurile la focul primordial. Cf. William Loftus HARE, *Mysticism of East and West Studies in Mystical and Moral Philosophy*, With an Introduction by J. Estlin Carpenter, D. Litt., Jonathan Cape Eleven Gower Street, London, 1923, pp. 175-176.

¹³ *Mahavagga* include mai multe texte de tip sutta, inclusiv o relatare a perioadei imediat următoare Trezirii lui Buddha, primele sale predici către grupul de cinci călugări și povestiri despre modul în care unii dintre marii săi discipoli s-au alăturat Samgha și au atins ei înșiși Trezirea. A se vedea *The Book of the Discipline, partea I*, de I.B. Horner, Londra: Pali Text Society, 1982, pp. 36-37.

¹⁴ Poveștile *Jātaka* sunt un corpus voluminos de literatură originală din India referitoare la nașterile anterioare ale lui Gautama Buddha atât sub formă umană, cât și animală. Viitorul Buddha poate apărea ca un rege, un proscris, un zeu, un elefant - dar, indiferent de formă, el prezintă o anumită virtute pe care povestirea o inculcă astfel. V. „*Jātaka*”, în: *Encyclopædia Britannica*, Retrieved 2011-12-04.

¹⁵ *Introducere în Jātakas*, i. 58, în: *Buddhism in Translations*, trad. de Henry Clarke Warren, Motilal Banarsidass Publishers, Private Limited, Delhi, 2002.

¹⁶ William Loftus HARE, *Mysticism of East and West Studies in Mystical and Moral Philosophy*, p. 178.

¹⁷ R. GOMBRICH, R., *What the Buddha Thought*, Londra: Equinox, 2009.

religioase, și pe bună dreptate, deoarece s-ar putea argumenta că ideea hindusă de *mokṣa*, ideea taoistă de realizare a *Tao-ului* sau chiar descrierile misticilor creștini, musulmani sau evrei par similare. Așadar, deși se poate susține că punctul final budist sau soluția la dilemele vieții nu este unic pentru buddhism, acesta este o parte esențială a credinței budiste.

Trezirea budistă este adesea menționată prin termeni diferiți, inclusiv nirvāṇa, iluminare și *satori*. Ca și în cazul termenului karma, nirvāṇa a ajuns să fie utilizat pe scară largă în cultura populară americană. A existat, desigur, o trupă rock celebră cu acest nume, dar se găsește, de asemenea, termenul folosit în ziare și reviste populare pentru a conota ceva mistic sau o *experiență de vârf* (o „experiență asemănătoare cu nirvāṇa”).¹⁸ Nirvāṇa este definită într-un dicționar după cum urmează:

1) În hinduism, stingerea sau extincția flăcării vieții prin reunirea cu Brahman. 2) În buddhism, starea de fericire perfectă obținută prin stingerea existenței individuale și prin absorbția sufletului în spiritul suprem, sau prin eliminarea tuturor dorințelor și patimilor. 3) Orice loc sau stare de mare pace ori fericire.¹⁹

A treia definiție este cea care se aplică probabil la utilizarea populară a termenului nirvāṇa. Definiția atribuită buddhismului (#2) este o confuzie de idei hinduse și budiste. Doi dintre termeni, și anume „sufletul” și „spiritul suprem”, nu își găsesc locul în buddhism, deși ar fi traduceri acceptabile pentru conceptele hinduse de Atman și, respectiv, Brahman. Așadar, primul lucru pe care îl putem învăța din această definiție este importanța de a solicita sfatul unui expert și de a verifica de două ori acuratețea a tot ceea ce citiți despre buddhism! Cu toate acestea, restul definiției²⁰ oferă o idee provizorie adecvată a ceea ce înseamnă nirvāṇa pentru un budist.²¹

Toți budiștii se străduiesc să atingă nirvāṇa, dacă nu în această viață, atunci în viața lor viitoare. Buddhismul diferă de acele religii care plasează rezolvarea dramei vieții post-mortem; insistă asupra faptului că nirvāṇa poate fi atins înainte de moarte. Cu toate acestea, nirvāṇa poate fi atins doar de o ființă umană. Ea nu poate fi atinsă nici de pe un tărâm de existență subuman, nici de pe unul suprauman. Buddhismul încurajează puternic credincioșii să se străduiască să obțină nirvāṇa chiar în această viață. La urma urmei, din cauza efectelor karmei de renaștere, cineva s-ar putea să nu se nască om în viața următoare sau, chiar dacă se naște om, s-ar putea să nu ajungă să întâlnească gândirea budistă deloc.²²

În *Sutta focului*, Siddhartha Gautama este reprezentat ca spunând că viața noastră este condusă ca și cum am fi în flăcări. Suntem arși de *dukkha*, consumați de forțe aflate în afara controlului nostru și suntem epuizați tot timpul de aceste forțe. Nibāṇa este, de asemenea, un termen cu un înțeles de bază foarte specific - stingerea unei flăcări, ca în stingerea unei lumânări sau a unei lămpi. Nibāṇa, sau nirvāṇa, deci, nu este o realizare

¹⁸ Termenul budist japonez „Zen” este utilizat aproape în același mod și cu un sens similar în publicațiile populare.

¹⁹ Webster's New World College Dictionary, ediția a patra, SUA, Macmillan, 1999, p. 976.

²⁰ „Starea de binecuvântare perfectă obținută prin stingerea existenței individuale ... sau prin stingerea tuturor dorințelor și pasiunilor”.

²¹ S. COLLINS, *Nirvāṇa and other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire*, New York, 1998.

²² Deși toți budiștii se străduiesc să ajungă la nirvāṇa, ei fac acest lucru în moduri diferite. Unele forme de buddhism învață că doar călugării pot spera să ajungă la nirvāṇa. Laicii încearcă să acumuleze cât mai multă karma pozitivă în această viață, în așteptarea unei vieți viitoare în care ar putea fi mai bine plasați pentru a urma practica monahală. Alți budiști cred că prin devotamentul față de un Buddha se poate ajunge la moarte într-un „tărâm pur” al trezirii. Alte forme de buddhism învață că chiar și laicii care lucrează cu sârguință pot experimenta trezirea înainte de moarte. A se vedea, printre altele, Leslie D. ALLDRITT, *Religions of the World. Buddhism*, Chelsea House Publishers, Philadelphia, 2005, p. 16.

pozitivă sau o stare de a fi. Nu este nici o stare de neîntâlnire completă, de anihilare. În schimb, este starea de a nu mai fi condus, consumat și chinuit (oricât de înconștient) de dukkha.²³

O dificultate cu textele sacre budiste timpurii este că acestea nu au fost întotdeauna clare sau neechivoce cu privire la ceea ce a fost *stins* și de ce a fost eliberat cineva. O tendință proeminentă a fost aceea de a înțelege nirvâna ca o eliberare din *samsāra*, lumea dureroasă a nașterii și morții alimentată de pasiune, ură și ignoranță. Conform textelor timpurii, Calea Octuplă care duce la nirvâna este singura cale de a ne elibera de acest ciclu și de a elimina pofta insatiable de la rădăcina sa. Calea nu este doar un set de îndemnuri morale, ci mai degrabă, un program de recondiționare spirituală care eliberează de durerea *samsāra*.²⁴

Textele Pali disting „nirvâna cu rest” de „nirvâna fără rest”, sau chiar mai simplu, iluminarea (*nibbāna*) de iluminarea completă (*parinibbāna*; Skt., *parinirvāna*). Tradițiile *Abhidharma*²⁵ au interpretat distincția în felul următor. După multe vieți de efort și o îmbunătățire generală a circumstanțelor renașterii, persoana care întreprinde Calea ajunge în cele din urmă la stadiul în care pofta și efectele negative aferente acesteia nu mai sunt generate. Aceasta este starea de „nirvâna cu rest” deoarece reziduul efectelor karmice negative din acțiunile anterioare continuă. Persoana iluminată încă experimentează durere fizică, de exemplu, ca o consecință a simplului fapt al corporalității, el însuși un „fruct” karmic. Odată ce aceste reziduuri sunt arse, ca să spunem așa, persoana va muri și va atinge „nirvâna fără rest” perfectă.²⁶

Un lucru este indubitabil: nirvâna este scopul pentru care luptă budiștii. Paradoxal, și acesta poate deveni un obiect al poftelor. În acest caz, pofta pentru nirvâna este un obstacol care trebuie depășit *Buddhismul Theravada*²⁷ distinge două forme de nirvâna. Acestea sunt numite nirvâna cu și nirvâna fără „substrat” (aproximativ o bază formată din elemente mentale și fizice). „Nirvâna cu substrat” este nirvâna persoanei ale cărei pasiuni au fost

²³ Dukkha este cauzată de un proces perceptiv. Nu ne implicăm în lume sau ne contemplăm pe noi înșine și deducem sau decidem că noi sau lucrurile din jurul nostru suntem permanenți, independenți și avem naturi intrinseci identificabile. Mai degrabă, luăm lumea și pe noi înșine ca fiind astfel în angajamentul nostru perceptiv imediat - vedem lumea ca fiind constituită din entități cu această natură. V. Jay L. GARFIELD, *Engaging Buddhism. Why It Matters to Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2015, pp. 12-13.

²⁴ Thomas P. KASULIS (1987), Bibliografie revizuită, „Nirvâna”, în: *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Lindsay JONES, redactor șef, vol. 10: Necromancy-Pindar, Thomson Gale, Macmillan Reference USA, p. 6628.

²⁵ Abhidharma (sau Abhidhamma, în pali) sunt texte budiste vechi (secolul al III-lea î.Hr. și mai târziu) care conțin prelucrări scolastice detaliate ale materialului doctrinar care apare în sutrele budiste, conform unor clasificări schematice. Lucrările Abhidharma nu conțin tratate filosofice sistematice, ci rezumate sau liste abstracte și sistematice. Cf. „Abhidhamma Pitaka”, în: *Encyclopædia Britannica*. Ultimate Reference Suite, Chicago, Encyclopædia Britannica, 2008.

²⁶ Thomas P. KASULIS, „Nirvâna”, în: *Buddhism and Asian History*, editat de Joseph Mitsuo Kitagawa și Mark D. Cummings, New York, 1989, pp. 395-408. O bună introducere la punctul de vedere modern al nirvâna din punctul de vedere al singurei tradiții vii a Abhidharma, Theravāda, este: Walpola RAHULA, *What the Buddha Taught*, ed. rev., Bedford, U.K., 1967, cap. 4. Această mică lucrare este foarte apreciată pentru capacitatea sa de a explica esența secolelor de analiză abhidharmică într-o manieră directă, precisă și totuși non-tehnică.

²⁷ Alături de buddhismul Mahayana, este una dintre cele două forme principale de buddhism. *Buddhismul Theravada* este practicat mai ales în sud-estul Asiei: Sri Lanka, Myanmar (Birmania), Thailanda, Laos și Cambodgia. *Theravada* este un termen Pali care înseamnă „calea bătrânilor”, iar adepții consideră că școala este mult mai apropiată decât Mahayana de buddhismul predat și practicat de Buddha original și de primii săi adepți, deși, istoric, Theravada a fost doar o școală printre multe altele. Adepții preferă acest nume în locul Hinayana, care înseamnă „vehicul mai mic” și este folosit în mod depreciativ de către budiștii Mahayana („vehicul mai mare”) cu referire la școala Theravada. Cf. Jeff HAY, *Greenhaven Encyclopedia of World Religions*, Gale, Cengage Learning, Detroit - New York - San Francisco - London, 2007, pp. 316 sq.

spulberate, dar care rămâne în corp până când consecințele acțiunii anterioare motivate de pofte (karma) se rezolvă. Ea este descrisă ca o beatitudine calmă, rece, dincolo de fericire și tristețe. Atunci când ultimele palpări ale karmei se sting, se intră în parinirvāṇa, adică nirvāṇa supremă, „nirvāṇa fără substrat”. Buddhismul Theravada învață că nu există un sine permanent, iar acest lucru conduce la o întrebare foarte punctuală: O persoană continuă să existe după ce intră în parinirvāṇa?²⁸

Secole mai târziu, când buddhismul s-a confruntat cu divizarea în curentele Mahāyāna și Hināyāna, primul a minimizat opoziția dintre nirvāṇa și saṃsāra, renunțând la sugestia că nirvāṇa era o evadare din lumea suferinței. În schimb, ei au gândit iluminarea ca un mod înțelept și plin de compasiune de a trăi în acea lume, susținând în general că toate distincțiile sunt în cele din urmă goale, inclusiv distincția dintre nirvāṇa și saṃsāra. Aceasta înseamnă că nirvāṇa nu este o stare separată de existență în care cineva intră; este pur și simplu perceperea lumii așa cum este, în afara apucăturilor și atașamentelor noastre.²⁹

Adeptii celor două mari ramuri indiene ale filosofiei Mahāyāna, și anume Mādhyamika și Yogācāra, și-au dezvoltat fiecare propriul mod de a respinge escapismul la care, se credea, ducea interpretarea Abhidharma. O strategie Mahāyāna a fost de a submina bazele epistemologice și logice ale distincției clare dintre conceptele de nirvāṇa și saṃsāra. Fără nirvāṇa nu există saṃsāra, și viceversa. Cum ar putea atunci unul să fie absolut și celălalt relativ?³⁰

De fapt, gândirea Mādhyamika a radicalizat tăcerea inițială a lui Buddha cu privire la această problemă critică, încercând să demonstreze că orice încercare filosofică de a caracteriza realitatea este limitată de interdependența logică a cuvintelor sau conceptelor. Presupunând o relație izomorfă între cuvinte și referenți nonlingvistici, Nāgārjuna a argumentat că caracterul interdependent al cuvintelor exclude referirea lor la orice realități absolute, nondependente. În măsura în care se poate vorbi sau raționa despre nirvāṇa și saṃsāra, prin urmare, acestea trebuie să depindă una de cealaltă. Niciuna nu poate fi absolută în sine.³¹

Discuția poate merge mult mai departe deoarece nu există o singură viziune budistă asupra Nirvāṇa. În afară de cele văzute mai sus, există și punctele de vedere ale școlilor chineze Tiantai și Huayan, ale școlii Chan (Zen), ale tradițiilor Țării Pure sau ale tradițiilor esoterice. Totuși, găsim în noțiunile budiste de nirvāṇa ceea ce Ludwig Wittgenstein ar fi numit o „asemănare de familie”, adică un grup de caracteristici pe care niciun membru al familiei nu le posedă în întregime, dar pe care toți membrii le împărtășesc într-o asemenea

²⁸ Așa cum am subliniat deja, Buddha a refuzat să răspundă la această întrebare. El a spus că aceasta „nu duce la edificare”. Pur și simplu îl distrăgea pe cel care a pus întrebarea de la căutarea nirvāṇa.

²⁹ În plus, budiștii Mahāyāna resping în general ideea că nirvāṇa este un scop pe care indivizii îl urmăresc pentru ei înșiși. Mai degrabă, motivați de compasiune, ei subliniază aspectul comunitar al nirvāṇa. În cuvintele unui jurământ Bodhisattva: „Eu nu pot fi fericit decât dacă toate ființele simțitoare sunt fericite”. V. “Nirvāṇa”, în: *The Encyclopedia of World Religions*, Revised Edition, Robert S. Ellwood, gen. edit., Gregory D. Alles. assoc. edit., Facts On File, Inc., New York, 2007, p. 325.

³⁰ Această problemă a fost cel mai clar ridicată de literatura Perfecțiunea înțelepciunii (Prajñāpāramitā) și analizată filosofic în școala Mādhyamika fondată de Nāgārjuna (c. 150-250 d.Hr.). A se vedea: David J. KALUPAHANA, *Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Albany, N.Y., 1985. O bună discuție a poziției de bază a lui Nāgārjuna cu privire la nirvāṇa apare și în Frederick J. STRENG, *Emptiness: A Study in Religious Meaning*, New York, 1967, pp. 69-81.

³¹ Thomas P. KASULIS (1987), Bibliografie revizuită, “Nirvāṇa”, p. 6629.

măsură încât membrii unei familii sunt diferențiabili de membrii alteia.³² În acest caz, concepțiile budiste despre *Nirvāṇa* împărtășesc un set de calități care pot fi rezumate după cum urmează.

1. *Nirvāṇa* este eliberarea de ignoranță cu privire la modul în care este lumea. Deoarece cineva nu înțelege natura existenței umane și legile care afectează viața umană, trăiește fie într-o stare de suferință evidentă, fie într-o stare de dizarmonie. *Nirvāṇa* este, în cele din urmă, recunoașterea și trăirea prin adevărurile lumii. În acest sens, orientarea sa este aceasta lumească.
2. Cunoașterea realizată de *Nirvāṇa* nu este doar intelectuală sau spirituală. *Nirvāṇa* este obținută printr-un proces de condiționare psihologică și fizică menit să reorienteze și să inverseze formele de gândire și de comportament centrate pe ego. *Nirvāṇa* este atins prin și cu corpul, nu în ciuda corpului.
3. *Nirvāṇa* are un caracter intrinsec moral. Prin eliminarea tuturor ideilor, emoțiilor și acțiunilor egocentrice, persoana iluminată se apropie de ceilalți fie cu o deplină echilibrare sufletească (în care sinele și ceilalți sunt tratați exact în același mod), fie cu o implicare plină de compasiune în alinarea suferinței altora (în care sinele este subordonat nevoilor celor mai puțin norocoși). Astfel, moralitatea poate fi considerată alfa și omega nirvānei.³³
4. Deși în orice context dat, un punct de vedere este accentuat în detrimentul celui alt, în general, nirvāṇa poate fi înțeleasă dintr-o perspectivă psihologică sau ontologică. Din punct de vedere psihologic, nirvāṇa este o schimbare radicală de atitudine, astfel încât cineva nu mai simte influența negativă a gândirii egocentrice. Cu toate acestea, dacă această perspectivă este înțeleasă greșit și accentuată excesiv, se ajunge la un psihologism care susține că adevărul se află pur și simplu în minte, fără nicio legătură cu o realitate externă. Remediul pentru această distorsiune este de a afirma aspectul ontologic al nirvāṇa.³⁴

Ontologic vorbind, nirvāṇa este afirmarea bunătății inerente a lumii și chiar a naturii umane. În acest sens, nu este doar un tip de experiență (așa cum este descris de viziunea psihologică), ci este, de asemenea, conținutul sau chiar temeiul unei experiențe. Pe de altă parte, dacă acest punct de vedere ontologic este exagerat de accentuat, poate duce la ideea distorsionată că diligența și practica sunt arbitrare sau chiar inutile.³⁵ Remediul este, dimpotrivă, neutralizarea acestei distorsiuni cu mai mult accent pe latura psihologică a nirvāṇa.

³² Vezi Guy R. WELBON, *The Buddhist Nirvāṇa and Its Western Interpreters*, Chicago, 1968; K. SUKLA, *Nagarjuna Buddha Pratisthanam, Nature of Bondage and Liberation in Buddhist Systems: Proceedings of Seminar Held in 1984*, Gorakhpur, India, 1988.

³³ Adică, Calea începe cu acceptarea diferitelor reguli și precepte de comportament, în timp ce nirvāṇa culminează cu tratamentul deschis, moral al altor oameni și lucruri.

³⁴ Atât punctul de vedere psihologic, cât și cel ontologic conțin adevăruri despre natura nirvāṇa, dar dacă oricare dintre poziții este dezvoltată astfel încât să o excludă pe cealaltă, rezultatul este o denaturare a Căii budiste. Din acest motiv, cele două viziuni coexistă de-a lungul istoriei budiste, o viziune completând-o întotdeauna pe cealaltă și verificând orice distorsiuni care ar putea apărea dintr-o perspectivă unilaterală. V. Thomas P. KASULIS (1987), *Bibliografie revizuită*, "Nirvāṇa", p. 6633.

³⁵ A se vedea David J. KALUPAHANA, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, prefață de G. P. Malalasekera, Honolulu: University Press of Hawaii, 1976, cap. 7. D. Kalupahana susține că buddhismul timpuriu a susținut în mod constant că realizarea nirvāṇa nu necesită sau nu implică nicio formă transempirică de percepție. În această privință, Kalupahana extinde teoria conform căreia buddhismul timpuriu era în primul rând empiric în perspectivă, o interpretare dezvoltată pentru prima dată pe deplin de K. N. JAYATILLEKE, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, George Allen & Unwin Ltd, Londra, 1963.

Ce este, la urma urmei, nirvāṇa? Este o răcire, o stingere a focului de *tanhā*: dar mai presus de toate este eliberarea. Este *jīvanmukti* și *mokṣa* din tradiția budistă. Dar cu privire la eliberare trebuie să ne întrebăm: De la ce și către ce? Cu privire la acest din urmă punct, „la ce”, se poate spune că școala Theravada păstrează o tăcere stânjenitoare, până când vom înțelege punctul: la aceasta voi veni puțin mai târziu. Dar în ceea ce privește „de la ce”, există o bogăție stânjenitoare de descrieri. Luați în considerare întreaga noțiune de *dukkha*, teoria impermanenței, marea panoramă a renașterii, psihologia buddhismului și așa mai departe. Totuși, toate acestea pot fi reduse dintr-un anumit unghi la un singur gând: *impermanența*. Se evidențiază astfel o dialectică între condiția existenței impermanente și căutarea eliberării din această stare. În acest sens, împărtășim opinia lui *Ninian Smart*, potrivit căreia analiza impermanenței reprezintă contribuția centrală a învățăturii lui Buddha.³⁶

3. NIRVĀṆA ȘI CALEA CREȘTINĂ SPRE DESĂVÂRȘIRE (ÎNDUMNEZEIRE)

Locul buddhismului printre religii a fost adesea dezbătut, iar definițiile religiei au fost lărgite pentru a include acele sisteme care par să nu aibă nicio divinitate, dar care au în mod clar o cultură religioasă lungă și puternică. Cel puțin buddhismul timpuriu părea să fie agnostic în privința lui Dumnezeu, la fel ca jainii, dar și în privința sufletului și, prin urmare, unii au susținut că buddhismul a început ca o filosofie sau o etică și a degenerat într-o religie. Alții, însă, susțin că buddhismul a fost religios de la început și mult mai bogat decât ar putea presupune studiul critic.³⁷

Dar, atingerea nirvāṇa nu este ca „a merge în rai”, așa cum o înțeleg adesea creștinii. Nu am putut defini nirvāṇa deoarece cuvintele și conceptele noastre sunt legate de lumea sensului și a fluxului. Experiența era singura dovadă de încredere. Discipolii săi ar fi știut că nirvāṇa exista pur și simplu pentru că practica lor a vieții bune le-ar fi permis să o întrevadă.

„Există, călugări, un nenăscut, un ne-devenit, un nefăcut, un necompus. Dacă, călugări, nu ar exista acest nenăscut, ne-devenit, nefăcut și necompus, nu s-ar putea vorbi despre o eliberare din ceea ce este născut, devenit, făcut și compus. Dar, pentru că există un nenăscut, un ne-devenit, un nefăcut și un necompus, există și o scăpare din ceea ce este născut, devenit, făcut și compus.”³⁸

Tot ce putea face Buddha era să le ofere o plută care să îi ducă pe „țărmlul cel mai îndepărtat”. Când a fost întrebat dacă un Buddha care a atins nirvāṇa trăiește după moarte, el a respins întrebarea ca fiind „improprie”. Era ca și cum ai întreba în ce direcție merge o flacăra atunci când se „stinge”. Era la fel de greșit să spui că un Buddha a existat în nirvāṇa ca și că el nu a existat: cuvântul „a exista” nu avea nicio legătură cu vreo stare pe care o putem înțelege. Vom constata că, de-a lungul secolelor, evreii, creștinii și musulmanii au dat același răspuns la întrebarea privind „existența” lui Dumnezeu.³⁹

³⁶ Ninian SMART, *Concept and Empathy. Essays in the Study of Religion*, editat de Donald Wiebe, Library of Philosophy and Religion, General Editor: John Hick, Macmillan Press LTD, cap. 11: *Nirvāṇa and Timelessness*, 1986, p. 119.

³⁷ În primul rând, pentru că unele dintre noțiunile susținute despre buddhism nu sunt caracteristice acestuia și, în al doilea rând, pentru că alte doctrine sunt respinse sau ignorate de credincioși. Astfel că „studiile asupra buddhismului viu au arătat că budiștii diferă foarte puțin de oameni în general”. V. M. SPIRO, *Buddhism and Society*, 1971, p. 10 sq.; Oamenii cred în Buddha și în zei, îi adoră și se roagă la ei, vorbesc despre sufletele lor și speră într-o renaștere personală, meditează puțin și consideră Nirvāṇa drept un obiectiv foarte îndepărtat. Cf. Geoffrey PARRINDER, *Mysticism in the World's Religions*, Oneworld Publications, Oxford, 1995, pp 54-55.

³⁸ *Udana* 8.13, citat și tradus, în Paul STEINTHA, *Udanan*, Londra 1885, p. 81; 26.

³⁹ Buddha încerca să arate că limbajul nu era echipat pentru a face față unei realități care se afla dincolo de concepte și rațiune. Singurul lucru care conta era viața bună; dacă ar fi încercat, budiștii ar fi descoperit că

Dar când vorbim despre rai sau paradis, ca un loc care definește atingerea scopului creștin - în comparație cu nirvâna budistă - trebuie să spunem că nu se poate discuta despre paradis singur, ci împreună cu doctrina perfecțiunii omului.

În primul rând, paradisul poate desemna spațiul de deasupra pământului; locul de locuit al ființelor angelice, al zeilor sau al Dumnezeuului suprem; și locul de locuit al celor care vor locui în eternitate cu divinul. Acest lucru rămâne valabil pentru înțelegerea biblică a cerului, deși cu unele modificări. Israelii nu i-au atribuit lui Dumnezeu un loc definit. Cerul era pur și simplu o parte a Creației, deosebindu-se de pământ prin faptul că era întins deasupra acestuia. Unele pasaje identifică cerul ca fiind domeniul din care Dumnezeu coboară și la care se întoarce ulterior (Deut 26,15), iar altele îl descriu pe Dumnezeu ca transcendând atât cerul, cât și pământul.⁴⁰

Identificarea cerului cu Dumnezeu devine evidentă în Noul Testament cu „împărăția cerurilor”: Iisus îi învață pe ucenicii săi să se roage „Tatălui nostru care este în ceruri” (Mt 6,9); Cel înviat este înălțat spre cer (Fapte 1,10); Hristos „este la dreapta lui Dumnezeu” (Rm 8,34); Pavel ne asigură că avem „o casă nefăcută de mâini, veșnică în ceruri” (2 Co 5,1).

Primii creștini susțineau în mod obișnuit că Iisus a redeschis paradisul pământesc care fusese închis încă de la cădere. Promisiunea lui Hristos către criminalul de pe cruce pare să implice o astfel de restaurare (cf. Lc 23,43). Sfinții Ioan Hrisostom și Ioan Damaschin au susținut această concepție. Cu toate acestea, Teofilact (1050-1108), arhiepiscop de Ohrida, a fost precaut cu privire la o astfel de confuzie:

„Nimeni să nu-mi spună că paradisul și împărăția sunt unul și același lucru. Căci ochiul nu a văzut, nici urechea nu a auzit, nici nu s-au suit în inima omului bunătățile împărăției” (cf. Lc 23,43).⁴¹

Mai degrabă decât o întoarcere la început, o viziune ciclică a timpului, împărăția cerurilor este împlinire și finalizare. Cum va fi existența în această nouă creație, chiar și Pavel nu poate exprima decât prin negarea experienței prezente (1 Co 15, 42). Va exista o existență neîngrădită, continuă, în prezența lui Dumnezeu. Va exista o existență neîngrădită, continuă în prezența lui Dumnezeu. A respinge această imagine ca pe un vis utopic înseamnă a uita că Iisus Hristos a atins această împlinire prin moartea și învierea sa. Dorința noastră immanentă și perpetuă de autotranscendență, îndumnezeire, desăvârșire și eliminarea morții va fi împlinită în viața veșnică.⁴²

În creștinism, finitudinea omului este realizată față în față cu dreptatea și iubirea divină. „Nicio ființă umană nu va fi justificată în ochii Lui [ai lui Dumnezeu] prin faptele legii. Ele sunt îndreptățite prin harul Său, ca un dar, prin răscumpărarea care este în Iisus Cristos, pe care Dumnezeu l-a prezentat ca o ispășire prin sângele Său, pentru a fi primit prin credință” (Rm 3,20; 24-25).

Dharma era adevărată, chiar dacă nu puteau exprima acest adevăr în termeni logici. Cf. Karen ARMSTRONG, *The History of God; from Abraham to the Present : The 4000-year Quest for God*, publicat de Vintage Books, Londra, 1999, p. 58.

⁴⁰ „Va locui Dumnezeu într-adevăr pe pământ? Nici cerul și cel mai înalt cer nu te pot cuprinde, cu atât mai puțin casa aceasta pe care am zidit-o eu!” (1 Regi 8:27).

⁴¹ Hans SCHWARZ, “Heaven”, în *The Cambridge dictionary of Christian Theology*, Edited by Ian A. MCFARLAND, David A. S. FERGUSON, Karen KILBY, Iain R. TORRANCE, Cambridge University Press, 2011, p. 206.

⁴² *Catehismul Bisericii Catolice* declară: „Raiul este scopul final și împlinirea celor mai profunde dorințe umane, starea de fericire supremă și definitivă” (§1,024). Apud H. SCHWARZ, *Eschatology*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company/Cambridge, UK, 2000.

Finitudinea omului este realizată în lumina dreptății lui Dumnezeu ca moarte, care este „plata păcatului” (Rm 6,23). În consecință, credința implică moartea „omului vechi”, precum și nașterea „omului nou” în Hristos. În măsura în care moartea ego-ului uman este esențială pentru mântuire, nu se poate face nicio distincție între convertirea creștină și *trezirea budistă*. Cu toate acestea, în *creștinism*, deoarece moartea este „plata păcatului”, ea este înțeleasă în contextul relației personaliste și responsabile a omului cu Dumnezeu; din cauza nedreptății și a păcatului său, omul nu poate fi salvat niciodată prin propriile sale eforturi, ci numai prin credința în Hristos ca răscumpărător, adică întruparea lui Dumnezeu. Relația divin-uman în creștinism este astfel în esență verticală, Hristos, mediatorul, provenind din Dumnezeu ca realitate transcendentă sau supranaturală. Astfel, în ultimă analiză, este o relație ireversibil verticală, cu Dumnezeu ca superior.⁴³

Este clar că *buddhismul*, în special forma sa originală, nu admitea supranaturalul sub forma lui Dumnezeu ca creator, judecător sau conducător al universului. Acest lucru se întâmplă tocmai pentru că buddhismul este convins că finitudinea omului este atât de profundă încât nu poate fi depășită nici măcar de supranatural. Or, această convingere este un punct central pentru buddhism. Și, în această privință, budiștii ar pune această întrebare creștinismului: Este finitudinea omului un tip de finitudine care poate fi depășită prin credința în Dumnezeu? Care este temeiul pentru o astfel de credință? Originea dependentă, o idee de bază în buddhism, indică faptul că nu există o relație ireversibilă nici măcar între om și „Dumnezeu”, natură și supranatural, secular și sfânt.⁴⁴

Creștinismul îl transcende pe om și natura în „Dumnezeu”, care, fiind Dumnezeu iubirii și al dreptății, este înțeles ca realitate supranaturală. Creștinul își iubește aproapele ca pe sine însuși, în armonie cu prima poruncă de a-L iubi pe Dumnezeu, Mântuitorul său de păcat, din toată inima. Buddhismul, pe de altă parte, îl transcende pe om și natura în direcția „naturalității” sau *jinen*, care este identică cu natura de Buddha sau cu „așa-cum-este”. Astfel, „direcția” sau „locul” transcendenței nu este același în creștinism și în buddhism, deși moartea ego-ului uman și realizarea omului nou sunt, în ambele cazuri, esențiale pentru transcendere.⁴⁵

Îndumnezeirea. Pentru a înțelege diferența privind natura umană și escatologia dintre buddhism și creștinism, trebuie să ne întoarcem la învățătura creștină orientală privind desăvârșirea sau îndumnezeirea omului. Și pentru a înțelege punctul de plecare al acestui concept de o îndrăzneală emoționantă trebuie să ne referim la un alt concept principal, și anume cel al *contemplației*.

Ar trebui să distingem două tipuri diferite de elemente care constituie conceptul de *contemplatio*: pe de o parte, definițiile platonice și aristotelice, pe de altă parte, un element biblic din Vechiul Testament (în esență în figurile lui Moise și Ilie), precum și din Noul Testament – Marta și Maria (Lc 10,38-42) și extazul lui Pavel (Fapte 9,3-9; 22,6-11).

⁴³ Chiar și *unio mystica*, în care sufletul omului se unește cu Dumnezeu într-o experiență de nedescris, nu este cu totul o excepție. Iar această relație ireversibilă dintre om și Dumnezeu este inseparabil legată de conștientizarea profundă de către om a propriei sale finitudini. Cf. *Ochiul lui Buddha: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, ediție revizuită, Spiritual Classics Series, Frederick FRANCK, ed., World Wisdom, Inc., 2004, p. 154.

⁴⁴ Acest lucru este deosebit de clar în buddhismul Mahāyāna, care subliniază relația de soku, așa cum se vede în formula sa familiară „saṃsāra-soku-nirvāṇa” (saṃsāra așa cum este, este nirvāṇa). În consecință, „naturalitatea” sau *jinen* nu este ceva doar immanent, nici un contraconcept al supranaturalului, ci implică negarea totală a supranaturalului sau a transcendentului. Cf. A. MASAO, „Dōgen on Buddha-nature”, *The Eastern Buddhist*, IV/1, 1971, pp. 28-71.

⁴⁵ Frederick FRANCK, ed., *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, p. 155.

Definițiile platonice și aristotelice ale contemplației (*theoria*) nu coincid. Pentru Platon, *theoria* era punctul culminant al cunoașterii care livrează tot ce are mai bun ființa umană (*Rep.* VII 532 c.) Ea este exercitată de *nous* (*Phaedrus* 247 c) și se raportează la iubire (*Symposium* 192 c) prin faptul că face parte din Bine, un bine care este dincolo de ființă (*Republica* 509 b). Această definiție deschide pentru Părinții greci posibilitatea îndumnezeirii prin *theoria*.⁴⁶

La Aristotel, pe de altă parte, *theoria* este definită ca punctul culminant al vieții virtuoză, „viața prin intelect” (*Etica nicomahică* X, 7), care deschide calea „divinizării intelectului”. Pentru Platon, *theoria* este ceva misterios (*Symposium* 209 e), o revelație a Frumosului care este inaccesibil oricărei concepții (*Symp.* 211 a), o știință extatică a Frumosului însuși (*Symp.* 211 c) – într-un cuvânt, o cunoaștere intuitivă a absolutului.⁴⁷

Dacă Occidentul este preocupat de păcat și de căderea din har, „simplitatea” antropologică a Orientului se concentrează asupra consecinței sale crude, moartea. Sfântul Atanasie cel Mare, de exemplu, învață că „omul este muritor prin natură, întrucât a ieșit din neant” (PG 25, 104 C). Păcatul ne rupe de Dumnezeu și reînnoiește amenințarea morții. Sufletul nu este nemuritor în mod intrinsec, ci la fel de amenințat de întoarcerea la neant, deoarece și el este creat. Tendința occidentală de a distinge trupul muritor și sufletul nemuritor este astfel depășită: trupul și sufletul, „amândouă împreună”, sunt cele care au fost create după chipul lui Dumnezeu.⁴⁸

Chipul tinde spre asemănare, care este îndumnezeire: „chipul îl predestinează pe om la theosis”⁴⁹. Grigorie de Nazianz se face ecoul cuvintelor Sfântului Vasile, potrivit cărora omul este o creatură care a „primit porunca de a deveni dumnezeu” (PG 36, 560 A), deși distincția dintre esență și energii se regăsește mai clar la Vasile (PG 32, 869 A-B) decât la Grigorie (PG 36, 317 B-C). Euharistia realizează în special această îndumnezeire (PG 35, 1200 B). Grigorie de Nyssa corectează impresia că drumul către Dumnezeu are un sfârșit într-o „viziune” statică atunci când învață că, chiar și în lumea viitoare, vom urca „de la început la început, printr-o serie de începuturi care nu se termină niciodată” (PG 44, 941 C). El adaugă că „creștinismul este imitarea naturii divine” (PG 46, 244 C)⁵⁰, clarificând astfel că creșterea în asemănarea cu Dumnezeu (pentru care este necesară cooperarea liberă, sinergia, cu harul său) este creșterea spre a fi o persoană care întruchipează plinătatea naturii umane, la fel cum, în Dumnezeu, fiecare persoană poartă totalitatea naturii divine.

Astfel, îndumnezeirea constă în dobândirea, nu a naturii divine, care este imposibilă, ci a modului divin de a fi, ca persoane în comuniune. Deoarece modul de a fi al lui

⁴⁶ Pentru detalii: Frédéric NEF, “Contemplation”, în Jean-Yves LACOSTE, editor, *Encyclopedia of Christian Theology*, vol. 2: G-M, Routledge, Madison Avenue, New York - Londra, 2005, pp. 353-360; Guigues du PONT, *Traité sur la contemplation*, Analecta Cartusiana 72, 2 vols, Salzburg, 1985; R. ARNOU, *Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez saint Augustin*, Roma, 1932; H. U. von BALTHASAR, *Schwern im Geist: Therese von Lisieux und Elizabeth von Dijon*, Einsiedeln, 1970; F. NEF, “Caritas dat caritatem: la métaphysique de la charité dans les sermons sur le Cantique des Cantiques et l’ontologie de la contemplation”, în R. BRAGUE (Ed.), *Saint Bernard et la philosophie*, Paris, 1993, pp. 87-109.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 353. Ideile aristotelice și platonice de *theoria* au suferit o încercare de unificare, pe de o parte, în cadrul neoplatonismului păgân și posibil anticreștin (Plotin și Proclus) și, pe de altă parte, în cadrul platonismului creștin al Părinților greci (Origen, Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul), inclusiv și mai ales în cele mai radicale încercări de teologie negativă (Pseudo-Dionisie).

⁴⁸ Sfântul ATANASIE, PG 150, 1361 C, apud Paul MCPARTLAN, “Holiness”, în: Jean-Yves LACOSTE, ed., *Encyclopedia of Christian Theology*, p. 715.

⁴⁹ Paul EVDOKIMOV, *L’Orthodoxie*, Desclée deBrouwer, Paris, 1979.

⁵⁰ Paul MCPARTLAN, “Holiness”, în: Jean-Yves LACOSTE, *Enciclopedia de teologie creștină*, p. 715.

Dumnezeu a fost introdus în umanitate de Iisus Hristos, îndumnezeirea se găsește prin unirea sacramentală cu El, întărită de Rugăciunea lui Iisus în *isihasm*. Mitropolitul Ioannis Zizioulas consideră că, din cauza priorității pe care o acordă în mod tradițional naturii asupra persoanei în teologia sa trinitară, Occidentul nu a acceptat niciodată cu adevărat *theosis*, deoarece omul nu poate dobândi niciodată natura lui Dumnezeu⁵¹. Cu toate acestea, restabilirea priorității persoanei permite îmbrățișarea deplină a conceptului.

Ideea mântuirii ca *unire* nu este nicăieri împlinită mai complet sau mai orbitor decât în doctrina *theosis*. Părinții au învățat că asemănarea divină este ceva spre care tindem; este realizarea darului și vocației implantate în noi cu chipul divin. Dictonul des repetat al Sfântului Atanasie, „El [Cuvântul lui Dumnezeu] a devenit om pentru ca noi să putem deveni divini”, este doar o iterație a unei învățături care rezonază în toți Părinții.⁵² Deși nici îndumnezeirea, nici viața însăși nu ne aparține de drept - este un dar al harului lui Dumnezeu - Părinții au văzut-o ca pe împlinirea naturală a ființei umane: „Viața care se aseamănă cu cea divină este complet în acord cu natura umană”.⁵³ Dar oricât de uimitoare și inimaginabil de misterioasă ar putea (și ar trebui) să sune această doctrină, ea are și o dimensiune morală concretă. Sf. Grigorie Palama a echivalat energiile divine cu voința divină: participarea la energii înseamnă participarea la voința lui Dumnezeu, împlinirea poruncilor sale. În mod natural, devenim din ce în ce mai „asemenea lui Dumnezeu” cu cât ne armonizăm mai mult voința proprie cu a Sa. Ca și în cazul tuturor lucrurilor sfinte, bune și mântuitoare, exemplul nostru suprem de îndumnezeire este Hristos însuși, care unește umanul și divinul în persoana sa, la toate nivelurile, inclusiv cel al voinței. Îndumnezeirea poate fi înțeleasă, prin urmare, ca „*hristificare*” sau devenirea tot mai asemănătoare lui Hristos.⁵⁴

Vocația umană este de a deveni prin har tot ceea ce Hristos este prin natură. Cu alte cuvinte, lucrarea noastră este de a participa la lucrarea lui Dumnezeu și la voința Sa, la lumina și slava Sa, până în punctul în care, rămânând persoane umane create, devenim, de asemenea, părtași caracteristicilor divinității însăși⁵⁵. În această ascensiune - și prin toate „crucile” pe care le implică - ne alăturăm Celui care a coborât de dragul nostru, care, rămânând necreat și divin, a devenit, de asemenea, părtaș la caracteristicile umanității.

Îndumnezeirea merge dincolo de desăvârșire a naturală, pentru că dacă ar perfecționa pur și simplu creatura rațională *qua* creatură rațională, deificat nu ar fi „născut din Dumnezeu”, așa cum subliniază Grigorie Palama, în faimoasele sale Triade.⁵⁶ Toți oamenii, împreună cu îngerii, ar fi fost dumnezei în virtutea raționalității lor. Îndumnezeirea este mai mult decât atingerea excelenței morale. Este un dar supranatural care transformă atât mintea, cât și trupul, făcând vizibilă divinitatea (*Triada* 3.1.33). Căci ceea ce Hristos este prin natură, creștinul poate deveni prin har:

⁵¹ J. D. ZIZIOULAS, „Human Capacity and Human Incapacity: O explorare teologică a personalității”, în: *Scottish Journal of Theology*, (SJTh) 28, Edinburgh, 1975, pp. 401-48.

⁵² Peter BOUTENEFF, „Christ and salvation”, în *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Edited by Mary B. CUNNINGHAM and Elizabeth THEOKRITOFF, Cambridge University Press, 2009, p. 104.

⁵³ Sfântul GRIGORIE de Nyssa, *Omilia I la Ecclesiastul*, în: PSB, vol. 29: Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, Partea I, trad. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae și Pr. Ioan Buga, EIBMBOR, București, 1982.

⁵⁴ A se vedea Panayotis NELLAS, *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, Crestwood, NY: SVS Press, 1987, pp. 115-159.

⁵⁵ Conform II Petru (1,4): „prin care ne-au fost date făgăduințe nespuse de mari și de preț, ca prin ele să fiți părtași naturii divine, scăpând de stricăciunea care este în lume prin pofte.”

⁵⁶ Sf. GRIGORIE Palamas, *Triada* 3.1.30, în: *Triadele*, texte selectate Nicholas Gendle, CWS. Londra, SPCK, 1983.

Astfel, când sfinții contemplă această lumină divină în ei înșiși, văzând-o prin comuniunea îndumnezeitoare a Duhului, prin vizita tainică a iluminărilor desăvârșitoare – atunci ei văd veșmântul divinizării lor, mintea lor fiind slăvită și umplută de harul Cuvântului, frumoasă peste măsură în splendoarea sa; la fel cum divinitatea Cuvântului pe munte a slăvit cu lumină divină trupul unit cu el. Căci „slava pe care I-a dat-o Tatăl”, El însuși a dat-o celor ascultători de El, după cum spune Evanghelia, și „a vrut ca ei să fie cu El și să contemple slava Lui” (In 17, 22, 24) (Triada 1. 3. 5).⁵⁷

Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog, Grigorie din Sinai și Grigorie Palama figurează în mod proeminent în faimoasa colecție orientală *Filocalia*. Învățătura lor despre îndumnezeire prin participarea la lumina divină a devenit familiară unui larg public monahal. Sfântul Serafim de Sarov, cel mai cunoscut dintre misticii ruși ai secolului al XIX-lea, a fost văzut de mai mulți dintre ucenicii săi transfigurat de o lumină intensă. „Adu-ți aminte de transfigurarea Domnului pe Muntele Tabor”, ar fi spus *starețul*.

„Atunci, când Moise și Ilie au venit la El, pentru a ascunde lumina strălucitoare a harului divin care îi orbea pe ucenici, un nor, se spune, i-a umbrit. În acest fel, harul Duhului Atotputernic al lui Dumnezeu se manifestă într-o lumină de nedescris pentru toți cei în care Dumnezeu își manifestă acțiunea”.⁵⁸

În vremuri mai recente, o mărturie remarcabilă a continuității aceleiași învățături și experiențe a transfigurării a fost adusă de Sf. Siluan de la Muntele Athos și de ucenicul său, arhimandritul, astăzi, Cuviosul Sofronie.⁵⁹ Dacă păcătosul pocăit perseverează și „rămâne conștient în Duhul Sfânt”, spune Sf. Sofronie, „viziunea slavei nemuritoare și a luminii nepieritoare îi este garantată” și el devine participant la viața lui Hristos, devenind „fără început” (nu în esență, ci prin har).⁶⁰ O astfel de perseverență nu este îndreptată spre căutarea experienței mistice, ci spre a-L face pe Hristos pe deplin eficient în viața creștinului.⁶¹

CONCLUZII

Creștinismul și buddhismul pot fi ambele numite „religii ale mântuirii”, chiar dacă expresia sună mai mult creștin decât budist. În ambele, există un scop suprem care trebuie atins, care, în termeni creștini, este uneori numit „pacea lui Dumnezeu, care întrece înțelegerea”. Budiștii ar omite cuvintele „a lui Dumnezeu”, dar restul este poate o expresie la fel de bună pe care o putem găsi pentru a descrie, sau mai degrabă desemna, Nirvâna. Ambele religii ar fi de acord că misteriosul, chiar incomprehensibilul „Născut” (pentru a

⁵⁷ Apud Norman RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford Early Christian Studies, General Editors: Gillian Clark & Andrew Louth, Oxford University Press Inc., New York, 2004, p. 306. A se vedea, de asemenea, traducerea românească a acestei capodopere de Dragoș Dâscă: *Învățătura despre îndumnezeire în tradiția patristică greacă*, Colecția „Patristica”, Doxologia, Iași, 2015.

⁵⁸ Sergius BOLSHAKOFF, *Mistica rusă*, CSS 26. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1977, p. 135.

⁵⁹ Arhimandritul Sofronie Saharov – canonizat la sfârșitul anului 2019 de Patriarhia Ecumenică – a venit în Anglia în 1959 și a fondat o mănăstire ortodoxă la Tolleshunt Knights în Essex. Cărțile sale despre Sfântul Siluan au circulat pe scară largă. Mai puțin cunoscută este mărturia sa duhovnicească (Sophrony 1988), în care descrie în mod viu propria sa experiență a luminii necreate. În mod interesant, aceasta este echilibrată de experiența la fel de puternică a coborârii minții în iad.

⁶⁰ Arhimandritul SOFRONIE (Sakharov), *We Shall See Him as He Is*, trad. Rosemary Edmonds, Tolleshunt Knights: Stavropegic Monastery of St John the Baptist, 1988, p. 45.

⁶¹ O curioasă aberație de la începutul secolului al XX-lea în dezvoltarea tradiției hesychastice poate fi menționată aici, erezia închinătorilor la nume, care a apărut din tratarea numelui în sine al lui Dumnezeu ca un ipostas separat. Faptul că Biserica Ortodoxă a declarat-o erezie subliniază opoziția sa față de multiplicarea ipostasurilor în Divinitate. Norman RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, p. 311.

folosi termenul budist) este garanția eliberării. Cum poate avea loc această eliberare este o altă chestiune cu privire la care, într-adevăr, creștinii diferă între ei. Dar, atunci când analizăm diferențele dintre buddhism și creștinism, nu trebuie să pierdem din vedere acordul fundamental la un nivel foarte profund - atât de profund încât poate fi prea ușor trecut cu vederea sau negat. Putem exprima acest acord schematic astfel:

Nenăscut

Nirvāṇa budistă
(impersonală)

Dumnezeu creștin
(personal)

Astfel, fără a discuta cine are dreptate, putem spune că termenii „Nirvāṇa” și „Dumnezeu” se referă amândoi la Cel nenăscut care, fiind de neînțeles pentru mintea obișnuită, este interpretat diferit. Se poate obiecta că cei doi termeni „Nirvāṇa” și „Dumnezeu” nu sunt strict paraleli, deoarece Nirvāṇa corespunde nu atât lui Dumnezeu ca atare, cât „păcii lui Dumnezeu”. Cu toate acestea, luarea în considerare a cel puțin unor tipuri de misticism creștin poate sugera că aceasta este posibil să fie „o distincție fără diferență”.⁶²

Nenăscutul nu poate fi definit, nici imaginat și nici atins prin vreun proces rațional (adică printr-un raționament subtil, pedant). El poate însă fi realizat. Cu mult înainte de această realizare deplină, poate fi totuși intuit mai mult sau mai puțin vag. Pentru o asemenea intuiție, el este „simțit” ca un refugiu ultim într-o lume aflată într-o continuă schimbare. Creștinii îl numesc „Dumnezeu” și îi atribuie trăsăturile unui Tată iubitor. Pentru budiști însă acest lucru este nelegitim: Ultimul este „fără semn”. Aceasta i-a condus, în mod absurd, pe unii erudiți budiști preocupați mai ales de studiu livresc să considere, neaflând nimic „aprehensibil” în legătură cu el, că Nirvāṇa ar fi o extincție totală, indistinctă de cea postulată de materialști, doar amânată, în mod improbabil, până la moartea arahant-ului. Ei ar trebui să știe mai bine. Dar și creștinii știu că nu ar trebui să încerce să-L imagineze pe Dumnezeu.⁶³

Textele budiste timpurii au abordat în primul rând *Nirvāṇa* ca o soluție practică la problema existențială a angoasei umane. Mai exact, acestea susțineau că, prin întreprinderea unei praxis disciplinate, practicantul budist poate obține o trezire nediscursivă (*bodhi*) la non-substanțialitatea interdependentă a realității, în special a sinelui. Cu această înțelegere, se credea că cineva poate fi eliberat din ghearele poftelor nesățioase și ale suferinței care rezultă din aceasta.⁶⁴

Concepția budistă a Nirvāṇa prezintă cel mai radical contrast cu escatologia creștină. Creștinul speră într-o continuare infinită a întregii sale personalități, nu numai a sufletului său, ci și a trupului său înviat din țărână pentru o nouă viață. Budistul, însă, dorește să se stingă complet, astfel încât toți factorii mentali și corporali care formează individul să dispară fără rest. Nirvāṇa este opusul direct a tot ceea ce constituie existența pământească. Este un Nimic relativ în măsura în care nu conține nici conștiința, nici vreun alt factor care apare în această lume a schimbării sau care ar putea contribui la formarea sa. Nu în mod greșit, prin

⁶² M. O' C. WALSHE, „*Buddhism and Christianity: A Positive Approach*” (With Some Notes on Judaism), *Buddhist Publication Society*, Kandy - Sri Lanka, 1986, p. 5.

⁶³ Așa cum spunea cuiva un preot român (Bătrânul Cleopa de la Sihastria o.n.), vorbind despre „Rugăciunea lui Iisus” ortodoxă: „Prima lege, când începem să ne rugăm, este să nu «fantazăm» nimic și să nu ne imaginăm nimic, pentru că Dumnezeu Însuși nu intră sub influența imaginației. Fantezia este o piatră de poticnire pentru unirea noastră cu Dumnezeu”. Ronald EYRE în *The Long Search*, Collins 1979, p. 162.

⁶⁴ Pentru detalii: Dr. Remus RUS, „Concepția despre om în marile religii”, în: *Glasul Bisericii*, București: EIBMBOR., 1978, nr. 7-8, pp. 832-835.

urmare, Nirvāṇa a fost comparată cu spațiul gol în care nu mai există diferențieri și care nu se agață de nimic. În cel mai puternic contrast cu lumea care este impermanentă, fără o natură de sine permanentă și supusă suferinței, Nirvāṇa este cea mai înaltă fericire, dar o fericire care nu este simțită, adică dincolo de fericirea senzației.⁶⁵

În concepția scopului final al eliberării este exprimat contrastul ultim și cel mai decisiv dintre abnegația creștină și cea budistă față de lume. Creștinul renunță la lume pentru că este imperfectă prin păcat și speră la o viață personală, activă și eternă dincolo, într-o lume care, prin puterea lui Dumnezeu, a fost eliberată de păcat și purificată până la desăvârșire. Dar budistul crede că o existență individuală fără devenire și fără încetare, și deci fără suferință, este de neconceput. El crede totuși că, în viitor, în timpul schimbărilor ciclice mereu recurente ale epocilor bune și rele, o epocă fericită va răsări din nou peste omenire. Dar această epocă fericită nu va fi mai puțin trecătoare decât au fost cele anterioare. Procesul cosmic nu își va găsi niciodată încununarea într-un final binecuvântat. Prin urmare, nu există mântuire colectivă, ci doar o eliberare individuală. În timp ce procesul cosmic care urmează legi inalterabile își continuă cursul, doar un sfânt care a devenit matur pentru Nirvāṇa se va stinge ca o flacără fără combustibil, în mijlocul unui mediu care, cu combustibilul neepuizat, încă arde.⁶⁶

În majoritatea cazurilor, *Nirvāṇa* este descris în termeni negativi, cum ar fi „încetarea” (*nirodha*), „absența poftelor”, „detașarea”, „absența iluziei” și „necondiționatul”. Deși în *nikayas* și în comentariile ulterioare ale Școlii Abhidharma există referințe pozitive dispersate, de exemplu, la fericire (*sukha*), pace și beatitudine și la metafore ale transcendenței precum „țărâmul îndepărtat”, predomină imaginile negative. Într-adevăr, cuvântul *Nirvāṇa* însuși înseamnă „extincție”, iar alte cuvinte folosite ca sinonime cu acesta, cum ar fi *mokṣa* și *mukti*, se referă la emancipare. Cu toate acestea, o dificultate a textelor timpurii este că acestea nu au fost întotdeauna clare sau neechivoce cu privire la *ceea ce* a fost stins și *de ce* a fost emancipat cineva. O tendință proeminentă a fost de a înțelege *Nirvāṇa* ca o eliberare din *samsara*, lumea dureroasă a nașterii și a morții alimentată de pasiune, ură și ignoranță.⁶⁷

Unirea cu Dumnezeu nu transcende, în niciun caz, limita naturală a creației; ea nu înseamnă „dizolvarea” omului în Dumnezeu, respectiv „Nimic”, așa cum susțin reprezentanții Kyoto⁶⁸, ci este o lucrare a harului lui Dumnezeu, ancorată în planul moral și corespunzătoare naturii umane. Unirea lui Dumnezeu cu omul nu se realizează în ființa divină, ci în energiile divine necreate, care izvorăsc din ființa divină și se dezvăluie în

⁶⁵ Helmuth Von GLASENAPP, “Buddhism and Christianity and Buddhism and the Vital Problems of our Time”. Two Essays, *Buddhist Publication Society*, Kandy - Sri Lanka, 1963, p. 12.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 12. Atitudinea diferită față de lume și față de istoria sa se potrivește, de asemenea, cu evaluarea diferită acordată altor religii de către creștini și, respectiv, de către budiști. Creștinismul, fiind convins de superioritatea absolută a propriei credințe, a pus întotdeauna la îndoială justificarea altor forme de credință. Buddhismul, însă, nu crede că omul trebuie să decidă în această privință în cadrul unei singure vieți pe pământ. Prin urmare, budistul privește toate celelalte religii ca pe primii pași către propria sa religie. În consecință, în țările în care buddhismul s-a răspândit, acesta nu a luptat împotriva religiilor originale găsite acolo, ci a încercat să le înmoaie cu propriul său spirit. De aceea, buddhismul nu și-a revendicat niciodată autoritatea exclusivă, absolută sau totalitară.

⁶⁷ Alexandru-Corneliu ARION, “The metaphysical frameworks of Buddhism. Premises of the dialogue between Buddhism and Christianity”, în *International Journal of Orthodox Theology* (IJOT), Daniel Munteanu (edit.), 6:2 (2015), p. 170.

⁶⁸ Școala de la Kyoto (*Kyōto-gakuha*) este un grup de gânditori japonezi din secolul al XX-lea, care au dezvoltat filosofii originale, bazându-se în mod creativ pe tradițiile intelectuale și spirituale din Asia de Est, cele ale buddhismului Mahāyāna în special, precum și pe metodele și conținutul filosofiei occidentale.

exterior. Este evident că atât Părinții Bisericii, cât și budiștii afirmă că, pe această ultimă treaptă a căii spre desăvârșire, cel îndumnezeit și, respectiv, cel nirvānizat au devenit „fără început” și „fără sfârșit”. Cu toate acestea, trebuie avut în vedere că afirmația Părinților Bisericii nu se referă la o pierdere, la o disoluție a omului, la „cosmicizarea” sa, ca în buddhism, ci la faptul că omul se împărtășește din harul divin și astfel „se revarsă” din ființa Sa, în sensul că devine nemuritor din muritor, curat din necurat, din trecător un veșnic, iar din om, Dumnezeu absolut”.⁶⁹

În sens creștin, sfințenia omului se realizează numai prin întâlnirea cu Persoana absolută. În fața unui „Absolut” impersonal, cum ar fi „Nimicul absolut” budist, nu se poate simți nevoia de puritate, sinceritate și transparență absolute, și aceasta pentru că numai o Persoană absolută te poate întâmpina cu puritate și putere absolute.⁷⁰ Din perspectiva creștină, unui „Absolut” impersonal, precum cel din sūnyatā al lui Nāgārjuna, nu i se poate atribui puritate în sensul său propriu, deoarece puritatea în adevăratul său sens este o chestiune de intenție, de gânduri, de interioritate subiectivă, în cadrul actelor conștiente. Numai Absolutul ca persoană poate fi în întregime curat prin el însuși, prin ființa sa, dar nu în sensul limitat.⁷¹

Eternitatea nirvānică este întotdeauna în contradicție cu eternitatea comuniunii creștine, deoarece este goală de conținut și, prin urmare, monotonă. Este, de fapt, un timp golit de substanță, întrucât nu se mai așteaptă nimic, nu se mai face nimic din el. Așa cum susține Părintele Stăniloae, un astfel de timp – pe care îl identificăm cu cel nirvānic – este „o stare unică fără sfârșit... imposibilitatea sau eternitatea neagră, cel mai întunecat exterior al existenței, absența vieții”⁷².

Mokșa sau nirvāna, pe de o parte, și paradisurile descrise de tradițiile creștină sau islamică, pe de altă parte, nu desemnează aceeași realitate spirituală. Din perspectivă creștină, anonimatul ontologic al ființei, presupus de starea de mokșa sau de nirvāna, rămâne incompatibil cu desăvârșirea persoanei umane în orizontul îndumnezeirii.⁷³ În teologia creștină, destinul ultim al omului nu este dizolvarea identității personale într-un absolut impersonal, ci transfigurarea persoanei în comuniune vie cu Dumnezeu și cu ceilalți, participarea la însăși viața treimică, în lumina iubirii care nu anulează persoana, ci o desăvârșește. Și totuși, în ciuda acestor diferențe fundamentale de viziune soteriologică, întâlnirea dintre marile tradiții religioase ale lumii contemporane produce roade care nu pot fi ignorate. Dialogul, colaborarea și respectul reciproc deschid spații de înțelegere și solidaritate ce depășesc frontierele culturale și confesionale. În acest sens, rezultatele acestei întâlniri sunt nu doar încurajatoare, ci și revelatoare pentru lucrarea tainică a providenței divine în istorie. Ele ne amintesc că Dumnezeu „lucrează până acum” (Ioan 5,17) și că istoria umanității rămâne orientată către un orizont de unitate și împlinire. În lumina credinței creștine, această unitate ultimă își găsește sensul deplin în Hristos, Cel în care și prin care întreaga creație este chemată la comuniune, astfel încât, la sfârșitul veacurilor, „toți să fie una” în El, Mântuitorul lumii.

⁶⁹ Sfântul GRIGORIE de Nyssa, „Cuvântul 7 la Fericiri”, P.G. 44, col. 1280C; Sfântul VASILE cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, 15, P.G., 32, col. 132B.

⁷⁰ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMBOR, București, 1978, p. 267.

⁷¹ Nicolae ACHIMESCU, *Budism și creștinism. Considerații privind desăvârșirea umană*, p. 250.

⁷² Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, pp. 194-195.

⁷³ Remus RUS, „Conceptia despre om în marile religii”, pp. 902-903.

BIBLIOGRAFIE

- [1] ***Buddhism in Translations*, trad. de Henry Clarke Warren, Motilal Banarsidass Publishers, Private Limited, Delhi, 2002.
- [2] ***Dialogues of the Buddha (The Dîgha-Nikâya)*, tradus din Pâli de T.W. Rhys Davids, Londra, H. Frowde, Oxford University Press, 1899.
- [3] ** *Encyclopædia Britannica*. Ultimate Reference Suite, Chicago, Encyclopædia Britannica, 2008.
- [4] ***The Book of the Discipline*, Partea I, de I.B. Horner, Londra: Pali Text Society, 1982.
- [5] ***Webster's New World College Dictionary*, ediția a patra, SUA, Macmillan, 1999.
- [6] ACHIMESCU, Nicolae, *Religii în dialog*, Editura Trinitas, Iași, 2006.
- [7] ———. *Budism și creștinism. Considerații privind desăvârșirea omului (Buddhism and Christianity. Considerations regarding human perfection)*, Junimea, Editura Tehnopress, Iași, 1999.
- [8] ALLDRITT, Leslie D., *Religions of the World. Buddhism*, Chelsea House Publishers, Philadelphia.
- [9] ANDERSON, Carol; BUSWELL Jr., Robert E., ed., *Encyclopedia of Buddhism*, MacMillan Reference, Thomson Gale, 2004.
- [10] ARION, Alexandru-Corneliu, "Cadrele metafizice ale buddhismului. Premise ale dialogului dintre buddhism și creștinism", în *International Journal of Orthodox Theology (IJOT)*, Daniel Munteanu (edit.), 6:2 (2015).
- [11] ARMSTRONG, Karen, *The History of God; from Abraham to the Present : The 4000-year Quest for God*, publicat de Vintage Books, Londra, 1999.
- [12] BOLSHAKOFF, Sergius, *Mistica rusă*, CSS 26. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1977.
- [13] BOUTENEFF, Peter, "Christ and salvation", în *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Edited by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff, Cambridge University Press, 2009.
- [14] COLLINS, S., *Nirvâna și alte fericiri budiste: Utopias of the Pali Imaginaire*, New York, 1998.
- [15] CRETU, Constantin, *Problema suferinței în buddhism. O evaluare creștină (The problem of suffering in Buddhism. A Christian evaluation)*, teză de doctorat în Teologie, (rezumat), Universitatea din București, 2013.
- [16] ELIADE, Mircea, *A History of Religious Ideas*, Volume 2: *From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*, Traducere din franceză de Willard R. Trask, The University of Chicago Press, Chicago și Londra, 1984.
- [17] ELLWOOD, Robert S., gen. edit., *The Encyclopedia of World Religions*, Ediție revizuită, Gregory D. Alles. assoc. edit., Facts On File, Inc., New York, 2007.
- [18] EVDOKIMOV, Paul, *L'Orthodoxie*, Desclée deBrouwer, Paris, 1979.
- [19] FRANCK, Frederick, ed., *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, ediție revizuită, Spiritual Classics Series, World Wisdom, Inc. 2004.
- [20] GARFIELD, Jay L., *Engaging Buddhism. Why It Matters to Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2015.
- [21] GLASENAPP, Helmuth Von, "Buddhism and Christianity and Buddhism and the Vital Problems of our Time". Two Essays, *Buddhist Publication Society*, Kandy - Sri Lanka, 1963.
- [22] GOMBRICH, R., *What the Buddha Thought*, Londra: Equinox, 2009.
- [23] GRIGORIE, de Nyssa, *Scrieri*, Partea I, în: *PSB*, vol. 29, trad. de Rev. Dumitru Stăniloae și Rev. Ioan Buga, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.
- [24] GREGORY Palamas, *Triadele*, ET texte selectate Nicholas Gendle, CWS. Londra, SPCK, 1983.
- [25] HARE, William Loftus, *Mysticism of East and West Studies in Mystical and Moral Philosophy*, With an Introduction by J. Estlin Carpenter, D. Litt., Jonathan Cape Eleven Gower Street, Londra, 1923.
- [26] HAY, Jeff, *Greenhaven Encyclopedia of World Religions*, Gale, Cengage Learning, Detroit - New York - San Francisco - Londra, 2007.
- [27] JAYATILLEKE, K. N., *Early Buddhist Theory of Knowledge*, George Allen & Unwin Ltd, Londra, 1963.
- [28] KALUPAHANA, David J., *Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Albany, N.Y., 1985.
- [29] ———. *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, prefață de G. P. Malalasekera, Honolulu: University Press of Hawaii, 1976.
- [30] KASULIS, Thomas P., (1987), Bibliografie revizuită, "Nirvâna", în: *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Lindsay JONES, editor în șef, vol. 10: Necromancy-Pindar, Thomson Gale, Macmillan Reference USA.

- [31] ———. “Nirvāṇa”, în: *Buddhism and Asian History*, editat de Joseph Mitsuo Kitagawa și Mark D. Cummings, New York, 1989.
- [32] LACOSTE, Jean-Yves, editor, *Encyclopedia of Christian Theology*, vol. 2: G-M, Routledge, Madison Avenue, New York - Londra, 2005.
- [33] MASAO, A., “Dōgen on Buddha-nature”, *The Eastern Buddhist*, IV/1, 1971.
- [34] NELLAS, Panayotis, *Îndumnezeirea în Hristos: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, Crestwood, NY: SVS Press, 1987.
- [35] PARRINDER, Geoffrey, *Mysticism in the World's Religions*, Oneworld Publications, Oxford, 1995.
- [36] RUS, Dr. Remus, “Conceptia despre om în marile religii”, în: *Glasul Bisericii*, București: Institutul Biblic și de Misiune al Editurii B.O.R., 1978, nr. 7-8.
- [37] RUSSELL, Norman, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford Early Christian Studies, General Editors: Gillian Clark & Andrew Louth, Oxford University Press Inc., New York, 2004.
- [38] SCHWARZ, Hans, “Heaven”, în *The Cambridge dictionary of Christian Theology*, Edited by Ian A. Mcfarland, David A. S. Fergusson, Karen Kilby, Iain R. Torrance, Cambridge University Press, 2011.
- [39] ———. *Eschatology*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company/Cambridge, UK, 2000.
- [40] SIEGMUND, G., *Buddhismus und Christentum. Vorbereitung eines Dialogs*, 2.Aufl., Steyler Verlag - Sankt Augustin, 1983.
- [41] SMART, Ninian, *Concept și empatie. Essays in the Study of Religion*, edited by Donald Wiebe, Library of Philosophy and Religion, General Editor: John Hick, Macmillan Press LTD, 1986.
- [42] SOFRONIE, (Saharov), Arhimandrit, *Îl vom vedea așa cum este*, trad. Rosemary Edmonds, Ed. Rosemary Edmonds, Tolleshunt Knights: Stavropegic Monastery of St John the Baptist, 1988.
- [43] STĂNILOAE, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIBMBOR, București, 1978.
- [44] STRENG, Frederick J., *Emptiness: A Study in Religious Meaning*, New York, 1967.
- [45] TSERING, Geshe Tashi, *Foundation of Buddhist Thought*, vol. I, *The Four Noble Truths*, Wisdom Publications, Somerville, 2005.
- [46] VALLÉE POUSSIN, Louis de la, *Calea către Nirvāṇa. Six lectures on ancient Buddhism as a discipline of salvation*, Cambridge: at the University Press, 1917.
- [47] WALSH, M. O' C., “*Buddhism and Christianity: A Positive Approach*” (With Some Notes on Judaism), *Buddhist Publication Society*, Kandy - Sri Lanka, 1986.
- [48] WELBON, Guy R., *The Buddhist Nirvāṇa and Its Western Interpreters*, Chicago, 1968.
- [49] ZIZIOULAS, J. D., “Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood”, în: *Scottish Journal of Theology*, (SJTh) 28, Edinburgh, 1975.