

**CURS DE ISTORIA  
RELIGIILOR  
(PARTIAL)**

**LECT. UNIV. DRD. DANIEL ALIC**

## **INTRODUCERE**

### **INDIA: CADRU GEOGRAFIC.**

Între culturile antichității cultura indiană ocupă un loc de frunte și nu poate fi comparată – ca extensiune, varietate și durată – decât cu cultura chineză. O prezentare fie ea și sintetică a culturii, a istoriei și civilizației Indiei care acoperă o perioadă imensă de aproape cinci milenii, desăvârșindu-se pe un subcontinent de patru milioane opt sute șazeci de mii de km<sup>2</sup>, unde o populație eterogenă și numeroasă (de peste 800 de milioane de locuitori, vorbitoare a peste 500 de limbi) implică nu puține dificultăți. La fel ca și China, India prezintă o neîntreruptă continuitate culturală fondată pe tradiții care urcă până în mileniul al III-lea î. e. n., tradiții care își păstrează continuitatea și azi. Zbuciumata istorie a Indiei cu invaziile, războaiele și nenumăratele ei conflicte interne și externe, bogăția și varietatea aspectelor ei culturale, diferențele enorme de nivel de civilizație și cultură dintre popoarele sale pot lăsa o impresie de adevărat haos. În realitate însă un simplu efort de sinteză poate avea ca rezultat desprinderea principalelor linii directoare ale spiritului indian în câmpul civilizației și al culturii și poate sugera, în această imensă varietate, o relativă unitate, chiar și un stil propriu. Condițiile geografice ale subcontinentului indian sunt cele care au determinat în mod evident varietatea și denivelările. Autohtonii își numeau țara „Jambudvīqa” – „insula fructului jambu” (un fruct local mic și negru asemănător ca aspect măslinii uscate). Denumirea actuală vine de la fluviul Sindhu, devenit în persană Hindhu, iar în greacă Indos. India înconjurată de trei părți de Oceanul Indian, este limitată în nord de lanțul Himalayei (cei mai înalți munți din lume atingând 8800 m), care o desparte de Podișul Tibetului, dar prin ale cărui văi și trecători invadatorii au putut pătrunde ușor în regiunile bogate ale Indusului

(azi Pachistan) și ale Gangelui, cel mai mare fluviu al subcontinentului. Câmpiile imense, fertile, ale acestor artere vitale pentru agricultura și comerț, care sunt principalele fluvii din nordul Indiei, alternează cu jungla (cu fauna sa specifică: elefanți, tigri, bizoni, rinoceri, crocodili etc.), cu stepe și deșerturi la fel de imense. Podișul Dekkan ocupă cea mai mare parte a Indiei Meridionale cu câmpii dar care are și munți înalți de până la 2500 m. În zonele deșertului și ale junglei dominată de o climă toridă pătrund și vânturile înghețate dinspre Himalaya.<sup>1</sup>

În schimb, ploile musonului permit obținerea de recolte an după an în largile bazine ale fluviilor cu cele mai vaste câmpii aluvionare ale lumii tropicale.

Într-una din regiunile de câmpie din partea nord-vestică a Indiei în zona fluviului Indus s-au descoperit în urmă cu opt decenii urmele unei civilizații istorice denumite de către arheologi civilizația Indus. Alături de manuscrisele de la Marea Moartă sau mai bine zis de la Qumran, această descoperire a fost socotită descoperirea arheologică a secolului. Pe un teritoriu de 1600 km lungime nord-sud acoperind o suprafață de aproximativ un milion km<sup>2</sup> s-au găsit urme de așezări omenești la o adâncime de până la 18 m față de nivelul actual al solului. Anul datării în urma cercetărilor efectuate cu carbon radioactiv a fost desemnat anul 2800 î. e. n. probabil că locuitorii acelor timpuri au fost autohtonii dravidieni, oameni mici de statură, cu pielea de culoare închisă, ai căror urmași numără și azi în India peste 100 de milioane de suflete. Ei erau triburi de păstori și agricultori ce creșteau vite și cultivau câmpurile, irigându-le. Foloseau unelte de piatră, de aramă și mai târziu și de bronz; făceau la roată vase de ceramică, bine are, subțiri, decorate fin cu motive geometrice ori luate din natură, vase ale căror stil arată o oarecare asemănare cu ceramica de pe platoul indian<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Doina Benea, Notă de curs la I. V. U.

<sup>2</sup> Ovidiu Drâmba, *Istoria Culturii și Civilizației*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 284.

Înainte deci de anul 2500 î. e. n. s-a constituit în valea Indusului una dintre cele mai spectaculoase civilizații ale antichității. Până în prezent au fost descoperite peste o sută de așezări proto-urbane grupate în jurul a două mari centre urbane, aflate la o depărtare de 600 km unul de altul: Mohenjo-Daro în sud, în actuala provincie Lind, și Harappa în nord în Penjab. Datele arheologice furnizate de toate localitățile explorate până azi prezintă o surprinzătoare unitate de nivel și de stil de civilizație, pe un teritoriu atât de întins.

Circumferința orașelor Mohenjo-Daro și Harappa de este 5 km, ne arată că orașele aveau în jurul anului 2500 î. e. n. Dimensiuni urbanistice incomparabil mai mari decât orice alt oraș din lume, din acel timp exceptând poate orașul Ur, căruia sigur îi erau superioare însă sub multe aspecte de civilizație. Aceste două orașe prezintă cel dintâi model de planificare urbanistică cunoscut în istorie până azi.

# **AVIDIA – KARMA – SAMSARA: DIMENSIUNE CARACTERISTICĂ A MEDIULUI RELIGIOS INDIAN**

## 1. Avidia

Această dimensiune sau mai bine zis această ecuație existențială, caracteristică mediului religios indian, enunțată în titlul acestui capitol, este foarte veche în filozofia indiană și religia indă. Ea este întâlnită în India chiar înainte de apariția upanișadelor. Ea este strâns legată de concepția indiană despre lume, despre cosmogenie. Astfel, concepția indiană despre lume se bazează pe ideea că singura realitate, sau realitatea ultimă este Brahman.

În filozofia indiană, cuvântul „Brahma” are două înțelesuri, și anume cel de zeu principal al triadei (trimurti)<sup>3</sup> adorată în „brahmanism”, în acest caz cuvântul „Brahma” fiind scris cu „a” final lung; cel de-al doilea sens al cuvântului apare atunci când este scris „Brahma” (cel mai adesea „Brahman” și desemnează substanța divină impersonală. Acest Brahman apare ca o noțiune complexă în gândirea panindiană, el fiind esența universului, simbolizată de o divinitate abstractă, impersonală, dar tot acest Brahman este și sufletul universal (paramatman) din care ia naștere totul<sup>4</sup>.

Conform concepției cosmogonice panindiene, lumea fenomenală, cu tot ceea ce implică această noțiune, nu este decât o iluzie (maya), realitatea ultimă fiind doar Brahman. Această maya este un joc cosmic al lui Brahman,

---

<sup>3</sup> Trimurti este triada brahmană compusă din Brahma, Vișnu și Siva. Trebuie remarcat că în această triadă nu avem de-a face cu trei divinități personale diferite, ci sunt trei forme de manifestare ale lui Brahman. El se manifestă ca și creator al lumii – Brahma, ca și puricator – Vișnu, iar ca distrugător – Siva. Orice încercare de apropiere între trimurti și Sf. Ztaine din creștinism este deplasată, deoarece în creștinism avem de-a face cu Dumnezeu personal unul în ființă și întreit în persoane, nu în forme de manifestare.

<sup>4</sup> Cf. V. Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, Ed. Albatros, București, 1995. p. 90-91.

iluzie ce are puterea de a crea lumi. Astfel, lumea apare ca având o existență ireală, prin aceea că maya creează o lume care în fond nu există. În gândirea indiană, lumea (și fenomenele ei) apare ca o proiecție cosmogonică iluzorie a lui Brahman, întocmai ca imaginile proiectate la cinematograful în efect tridimensional. Ele apar ca reale, dar cu toate acestea sunt lipsite de o existență reală, fiind în fond o iluzie.

Faptul că oamenii transformă această iluzie divină într-o realitate, căruia îi conferă și o logică, este rezultatul ignoranței sau neștiinței. Această ignoranță (avidya) este primul termen al ecuației existențiale enunțate mai sus. Ea este o ignoranță de ordin metafizic și se referă la faptul că datorită ei, omul nu reușește să stabilească identitatea dintre sufletul sau individual (atman) sau sinele viu (jiva-atman) și sufletul universal (paramatman) sau Brahman.

Când omul reușește să înlăture această avidya, sau mai exact atunci când își ridică vălul ignoranței de pe ochi, el realizează irealitatea lumii și poate exclama: „Tat tuam asi!” (Tu ești acesta) sau „Aham Brahman asmi!” (Eu sunt Brahman), exclamații care proclamă identitatea Brahman-atman ca realitate ultimă.

Dar până la realizarea în mod obiectiv individual al identității Brahman-atman, această avidya „este cea care creează structurile existenței omenești, deoarece ea este cea care îi face pe oameni să ignore consecințele faptelor (karma) lor și care la rândul lor generează ciclul inevitabil și infinit al transmigrărilor”<sup>5</sup>.

Acest ciclu al transmigrărilor este un cerc vicios datorat ignoranței, din care omul nu poate ieși niciodată din cauza acelei legi imuabile în care fapta este o cauză care generează un efect care la rândul său va deveni o cauză generatoare a altui efect. Ieșirea din acest cerc vicios este imposibil de realizat

---

<sup>5</sup> G. Dobromirescu, *Tehnicile Yoga și meditația budistă privite ca și căi practice pentru dobândirea desăvârșirii – Concluzii din perspectiva creștină pentru un dialog interreligios*, art. în rev. „Altarul Banatului”, an VII (XLVI), 1996, nr. 4-6, p. 45.

deoarece „datorită ignoranței omul nu intră în contact decât cu iluzia (maya) care-l face să creadă că realitatea ultimă este lumea empirică”<sup>6</sup>.

Totuși gândirea filozofică religioasă indiană nu se împacă cu ideea acestui cerc vicios fără ieșire, astfel că a început să caute diferite căi (marga) în vederea clarificării omului din acest fatalism. După cum arată M. Eliade, descoperirea suitei fatale avidya – karma – samsara și a mediului ei, dezrobirea (makṣa) prin intermediul „gnozei”, al cunoașterii de ordin metafizic (jnana, vidya), descoperire efectuată, deși imperfect sistematizată în timpul upanișadelor, constituie esențialul filozofiei indiene ulterioare<sup>7</sup>.

Actul gnozei, al cunoașterii metafizice este opus ignoranței, având meritul de a releva adevărul absolut sau realitatea ultimă. O atare „știință sfârșește prin a aneantiza literalmente „recunoașterea” (avidya)<sup>8</sup>.

Unele grupuri de iși sau de școli filozofice (dorsana) alăturau cunoașterii devoțiunea (bhakti) mistică sau diferite tehnici yogine, dar în principal difuzarea se produce prin cunoașterea metafizică, căci „înlăturarea ignoranței prin cunoașterea (jnana) conduce la evidență că întreg universul empiric este fals și că omul are contact permanent cu o iluzie (maya). Deci omul are de ales între un infinit transcendent (viața în Barahman) și un infinit empiric (eterna revenire la ciclul existențial)<sup>9</sup>.

Astfel, dacă avidya este caracteristică celui neinițiat, nașterea este caracteristică celui inițiat: Neti! Neti! Strigă înțeleptul din upanișade: Nu! Nu, tu nu ești nici acela!<sup>10</sup> – referire la neapetența omului la cosmos, la lumea iluzorie.

Deși budismul apare ca o reacție împotriva brahmanismului, care se pierdea cu sacrificii și speculații filozofice nici doctrina lui Buddha nu este străină de conceptul de avidya. În budism, avidya este tot ignoranța de ordin

---

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, ed. II, vol. I, Ed. Științifică, București, 1991, p. 240.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Titi Dincă, *Molișsa și theosis – concepția hindusă despre desăvârșire și învățătura creștină despre îndumnezeire*, art. în rev. „ST”, seria II, an XLIII (1991), nr. 4, p. 111.

<sup>10</sup> M. Eliade, *Patanjala și Yoga*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 19.

metafizic, dar ea nu mai stă în calea realizării acelei identități Brahman-atman, care denotă faptul că omul a cunoscut realitatea că ultimă este Brahman iar lumea empirică este maya, cu foc cosmic iluzoriu al lui Brahman.

În budism, avidya este cea care-l face pe om să fie atașat de dorință (tanha). Acesta se concretizează pe setea arzătoare de viață (trșna), care duce la noi fapte care inevitabil va genera o nouă naștere.

Prin învățătura propovăduită de Budha omul are posibilitatea de a strânge suferința și de a se nirvana, tocmai prin aceea că avidya este anihilată de cunoașterea Legii (Dharma) lui Buddha. Prin cunoașterea doctrinei lui Buddha, credinciosul află cele douăsprezece cauze care în același timp devin și efecte, care generează cunoașterea între care prima este chiar ignoranța (avidya), care poate fi numită și cauza cauzelor (causa causarum). Astfel, mod clar, „Buddha derivă orice proces cosmic din ignoranța (avidya) și orice mântuire din încetarea stării de ignoranță: ignoranța (nama-rupa); Numele-Forme produc cele șase organe ale simțurilor (șadatyayana); cele șase organe ale simțurilor produc contactul (spara), Contactul produce Senzația (vedana); Senzația produce Dorința (trșna); Dorința produce Atașarea (upadana); Atașarea produce Existența (bhava); Existența produce Nașterea (jati); Nașterea produce Bătrânețea și Moartea (jaramarana)<sup>11</sup>.

Înlăturând ignoranța, credinciosul percepe faptul că nu trebuie să se atașeze de nimic întrucât totul este o iluzie, totul este inconsistent și impermanent în sine, și chiar nostru interior are o existență aparentă. Practic, pentru budism, lumea este casă iluzorie a cărei arhitect este Mara și omul nu poate ieși din ea decât prin înlăturarea cauzelor generatoare de renașteri, cauze în fruntea cărora se află avidya.

## 2.Karma

Karma sau Karman, este un alt concept care intră în ecuația de bază a gândirii indiene. Cuvântul „karman” înseamnă „faptă”, „act” sau „activitate”.

---

<sup>11</sup> M. Eliade, I.P. Culianu, *Dicționar al religiilor*, ed. II, Ed. Humanitas, București 1996, p. 59.



El desemnează acea lege impersonală care, în gândirea indiană, face ca fiecare faptă să devină o cauză generatoare de efecte.

Conceptul de karman este întâlnit încă din epoca upanişadelor. Astfel, în Brahmana, prin „karman” se înţelegea activitatea rituală a brahmanului, activitate care aducea cu sine – conform legii cauză efect – consecinţe benefice, materialiste post-mortem, pentru brahmanul care avea acces în lumea zeilor<sup>12</sup>.

De aici, gândirea filozofico-religioasă indiană ajunge să se întrebe despre efectele tuturor faptelor din viaţa unui om şi nu doar despre efectele faptelor rituale. Reflectând la procesul ritual „cauză şi efect” era inevitabil să se descopere că orice acţiune, prin simplul fapt că dobânda un rezultat, se înţelegea într-o serie nelimitată de cauze şi efecte<sup>13</sup>. Se punea problema soartei lui atman după de-şi epuiza existenţa fericită post-mortem, datorată faptelor rituale. Astfel, gânditorii Brahmanelor căutau să afle din timpul vieţii, fapte care şi ele erau cauze ce trebuiau să fie urmate de efecte corespunzătoare.

Aceste fapte (karman) sunt în strânsă legătură cu avidya căci ignoranţa este cea care-i face pe oameni să ignore consecinţele faptelor. De altfel, avidya este prima cauză a lui karman, după cum spune şi M. Eliade: „După cântări pasionante, marcat uneori de iluminări neaşteptate îşi au identificat în avidya prima cauză a lui karman”<sup>14</sup>.

Altfel spus „ignoranţa este cea care generează şi amplifică în acelaşi timp inefabila lege karmică.

O altă accepţie a termenului de „karman” în afară de cea de faţă, este cea a unei materii subtile care se interpune între suflet şi trup. Această materie „se agaţă” de suflet şi îngemănându-l îl determină să se reîncarneze<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Cf. M. Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vul. I, p. 239.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>15</sup> Cf. E. Vasilescu, *Istoria religiilor*, Manual pentru Institutul Teologic, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1975, p. 213.

În budism, conceptul de karman este prezent, deși el nu se leagă de conceptul de atman. Aceasta deoarece în budism nu se recunoaște existența unui suflet eu (jiva-atman) care să supraviețuiască trupului. Deși pare paradoxal, totuși în budism deși nu „există” suflet, există reîncarnare. Conform doctrinei budiste, totul este impermanent și nu are ce să dăinuiască din el. Omul nu este altceva decât un agregat din cinci elemente sau ramuri (skandhas)<sup>16</sup>, care pierе odată cu dezmembrarea părților componente. Apare totuși întrebarea: dacă suflet nemuritor nu există. Iar omul pierе prin dezmembrare, atunci ce dănuie din el pentru a se reîncarna?

Buddha a propovăduit continuitatea faptei în această privință; ceea ce se reîncarnează este efectul faptelor omului proiectat în viitor. Pentru ilustrarea acestei concepții este relatat cazul unei fete, care la vârsta fragedă a fost logodită cu un bărbat, însă la maturitate s-a căsătorit cu un altul. Fiecare dintre cei doi bărbați pretindea dreptul dintâi. Fiind prezentată situația lui Buddha, acesta a hotărât în favoarea celui dintâi, pe motiv că, deși fata a devenit matură, deci aparența s-a schimbat, în esență a rămas aceeași, întrucât ea ține de un anumit flux de viață la baza căruia stau faptele săvârșite într-o existență anterioară<sup>17</sup>.

Astfel, cea care are continuitate este fapta, care nu este transmisibilă și totodată aduce cu sine urmări de care nimeni nu este scutit. În concepția budistă, care de altfel este comună spiritului panindian, nu există absolvire de urmările unei fapte. Dacă uneori se vorbește de locuri de răsplată sau pedeapsă post-mortem, acestea nu sunt decât stări temporare, după care urmează inevitabil, o nouă existență care la rândul ei va fi cauza unei existențe ulterioare, căci fapta (karma) este singura care ampretează viitoarea existență a omului.

Astfel, faptele sunt cele care generează o nouă renaștere, atâta timp cât omul nu reușește să se elibereze de dorință, de atașamentul față de lumea, care

---

<sup>16</sup> Cf. M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, p. 90, E. Vasilescu, op. cit. p. 226.

<sup>17</sup> Al. Stan, R. Rus, *Istoria religiilor*, Manual pentru Seminariile Teologice, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1991, p. 248-249.

nu este de fapt decât o iluzie (maya), al cărei caracter trecător (anyca) nu poate fi sesizat din cauza ignoranței (avidya).

### 3. Samsara

Termenul de „samsara” este strâns legat de noțiunile de „avidya” și „karman”. Samsara desemnează circuitul existenței în lume pe baza formulei naștere-moarte-renaștere. Potrivit faptelor din viața anterioară, omul se reîncarnată, urmând ca și după această viață să urmeze o alta. Această lege fundamentală a transmigației (samsara) este prezentă în spațiul având la bază „gândirea religioasă și filozofia indiană, atât „ortodoxă” cât și „heterodoxă” (budismul și jainismul)<sup>18</sup>.

Samsara este strâns legată de karman, întrucât acest ciclu al nașterilor și renașterilor este generat de faptele omului. Am văzut că orice faptă a omului – nu doar cele rituale – este generatoarea unui efect, care la rândul său devine o nouă cauză. Astfel, samsara este inevitabilă în virtutea faptelor omenești. M Eliade arată că „deoarece orice act (karman), religios ori profan, amplifică și perpetuează transmigația (samsara), eliberarea nu poate fi câștigată nici prin sacrificii, nici prin legături strânse cu zeii, nici chiar prin asceză ori caritate.

Din cele mai vechi timpuri, de la descoperirea legii karmice și a samsarei, pustnicii (iși) și filozofii indieni au căutat și modul de a se elibera din acest circuit existențial. Marea problemă, care stătea în calea eliberării, era aceea că orice act amplifică transmigația, fiind greu de găsit soluția eliberatoare. Un mare pas înainte s-a făcut prin descoperirea ignoranței ca principiu al samsarei. Astfel, avidya devine principala cauză care trebuie înlăturată prin gnoză (jnana, vidya). Odată cu acest pas înainte „cercul” era acum complet: ignoranța (avidya), „crea” și amplifică legea „cauzei și efectului” (karman), care la rândul său producea o serie neîntreruptă de reîncarnări (samsara).

---

<sup>18</sup> M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, p. 239.

Gândirea indiană a promovat eliberarea (makṣa) prin cunoaștere, gnoza fiind cea care înlătură vâlul ignoranței care-l face pe om să nesocotească efectele faptelor ceea ce va atrage o nouă reîncarnare.

După cum am văzut, concepția indiană despre existență (avidya-karma-samsara) nu a rămas străină nici budismului. Astfel, cel care ignoră doctrina lui Buddha, care spune că totul e suferință și impermanent, va nesocoti efectele faptelor sale și astfel se va lăsa atașat de lumea iluzorie, consecința este deci neputința ieșirii din samsara. Eliberarea în budism, sau intrarea în Nirvana, este posibilă prin asceză, meditație și alte mijloace pe care le vom analiza pe parcursul acestei lucrări.

Din punct de vedere social această concepție panindiană asupra existenței prezintă două aspecte: unul negativ și altul pozitiv. Aspectul negativ constă în aceea că omul aflat în suferință, într-o condiție deplorabilă, consideră că starea de acum se datorează karmei sale negative, adică faptelor rele săvârșite într-o viață anterioară. Aspectul pozitiv constă din faptul că omul încearcă într-o viață curată și fapte bune să-și pregătească o viitoare renaștere într-o condiție mai bună, care să-l ducă mai aproape de clipa eliberării.

## CAPITOLUL I

### 1.1.PRINCIPALELE RELIGII ALE INDIEI PÂNĂ LA APARIȚIA BUDISMULUI

Un lucru unanim acceptat de către majoritatea reprezentanților istoriei religiilor este acela că hinduismul adică „doctrina practică pe malurile Indusului și dincolo de el”<sup>19</sup>, ocupă un loc major în concertul marilor religii ale timpului nostru, fie chiar și prin numărul impresionant al adeptilor săi: în jur de patru sute de milioane, număr aflat în continuă creștere. Așadar, chiar și luând acest simplu indiciu și ținând seama de obiecția că bogăția unei religii ar trebui să fie mai degrabă calitativă, totuși trebuie să ținem seama de teologia Orientului la care Occidentul a visat atâta vreme, Orient care nu se definește atât prin geografia sa căci, unde oare întâlnim și șintoismul sau hinduismul ori confucianismul dacă nu în Japonia, în China sau în India?

Sub raport religios India într-adevăr este de o largă varietate, varietate care caracterizează în general țara și poporul indian, reflectându-se și în viața religioasă. De aceea nu putem vorbi despre religia Indiei deci la modul singular, ci despre religiile Indiei, fiecare fază de dezvoltare a religiei indiene va deveni apoi o altă religie, aceasta la rândul ei având variate forme sau sisteme și tot atât de multe secte. În ordine cronologică aceste religii sunt: vedismul, brahmanismul, jainismul, budismul și hinduismul. Concret, jainismul și budismul sunt mai degrabă două mari secte sau două mari diviziuni ivite aproape concomitent în sânul brahmanismului în secolul VI î. Hr., iar cât privește hinduismul despre care am amintit în trecut mai sus acesta este vechea vedică, sistematizată în perioada brahmană și adaptată la noile împrejurări create de cele două mari secte ivite în cadrul ei anume budismul și jainismul. Iată de ce vom trata foarte succint despre hinduism

---

<sup>19</sup> Marie-Madeleine Davy, *Enciclopedia doctinelor mistice*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1999, p. 111.

(vedism) și jainism și vom aduce câteva precizări în plus referitoare la brahmanism, religie din care se va ivi budismul.

a) Chiar dacă putem fi derutați de numărul mare de adepți ai hinduismului, totuși trebuie precizat din capul locului că hinduismul nu acoperă întreaga indianitate. Pe de altă parte nu trebuie uitat că foarte mulți hinduși (în jur de cincizeci de milioane) sunt cetățeni ai Pakistanului, Nepalului, Bangladeshului și Indochinei, iar ca o precizare suplimentară vom aminti că foarte mulți emigranți hinduși trăiesc în Africa, în Azie și în tot sud-estul Asiei. În plus, literatura, artele plastice și muzica sunt toate impregnate de hinduism, chiar și atunci când emană din comunități nehinduse, și de aici poate și tendința foarte clară a hindușilor de a revendica întreaga indianitate și de a favoriza implicit confuzia foarte prezentă în Occident, aceea de hindus/indian.

Textele sacre hinduse spun că pământul stăpânit de hinduși este țara aflată la dreapta când de pe culmea cea mai înaltă a Himalayei privești soarele care răsare, deci hinduismul își revendică de la origini naționalitatea lui și de aici vedem că dacă ar fi să-i credem pe ei ar fi suficient să te fi născut într-o familie împământănită din totdeauna pe acest teritoriu pentru a fi considerat în mod automat hindus. Dar brahmanii nu recunosc nici convertirea străinilor la hinduism dar nici apostazia: brahmanii nu recunosc aderarea indienilor la Islam, creștinism, buddhism și nici respingerea oricărei forme de religie pentru că acestea nu pot fi decât aberații trecătoare datorate vremurilor tulburi pe care le trăim și slăbiciunii naturii umane prea înclinată să se lase sedusă de prestigiul celor puternici, de aceea India a suportat dominația suveranilor musulmani timp de șapte secole și pe a împăraților creștini timp de o sută cincizeci de ani. În ceea ce-i privește pe aceia care se amăgesc că au fost acceptați ca hinduși, deziluzia lor este cruntă dacă se vor aventura în India pe Pământ Sfânt: nefiind născuți din părinți indieni ei rămân în mod necesar „în afara castelor”, iar statutul lor social este deci inferior celui al unui paria.

Demnă de remarcat este aluzia precedentă referitoare la caste componente principale ale ideologiei hinduse care ne permite să dobândim o imagine mai cuprinzătoare a acestui hinduism a cărui definiție pare a fi atât de greu de formulat: religie fără întemeietor, dar având reputația de tradițională, iată că ea implică adeziunea la un tip original de societate în care indivizii sunt repartizați în grupuri autonome și ierarhizate. Este cunoscut faptul că brahmanii se află în vârful scării, iar Paria în partea cea mai de jos. De fapt acesta este un fenomen comparabil cu acela ce caracteriza societatea antică (greacă sau romană) în care o elită de cetățeni trăia din munca unei mase de sclavi. Apare totuși observația că aceste caste nu au în prezent nimic de a face cu clasele sociale: brahmanii sunt adesea foarte săraci, pe când oamenii din castele de jos exercită în cea mai mare parte profesii foarte lucrative, mulți dintre marii industriași ai Indiei sunt paria. Și aceasta pentru că sistemul castelor ține în mod exclusiv de religie: apartenența unui individ anume la un grup social sau altul depinde numai și numai de nașterea sa, iar aceasta se știe, este determinată de meritele acumulate în viețile anterioare. Situată prezentă într-un loc sau în altul în ierarhia ființelor, apărută ca o consecință a binelui respectiv răului făcut de-a lungul nesfârșitului șir al renașterii, poate fi mai apropiată sau mai îndepărtată de puritatea absolută. Brahmanii sunt considerați cei mai imaculați, pe când paria, aflați la antipodul primilor, sunt considerați de cea mai mare impuritate posibilă pentru induși<sup>20</sup>.

Trebuie precizată, referitor la caste, și poziția marelui reformator Gandhi, căruia, la fel ca și multor altor maestri din trecut și din prezent nu le-a fost prea greu să vadă în „ierarhia castelor” o formă de superstiție: dacă o castă se câștigă prin merite nu prea se înțelege cum prin simpla atingere a unui inferior ar putea să-l facă pe cineva să decadă la nivelul de paria așa cum susțineau brahmanii. Totuși Gandhi nu recuza principiul însuși al castelor: luptând pentru a promova social castele inferioare, străduindu-se să-i scoată

---

<sup>20</sup> Mai rău decât paria sunt considerați cei numiți intușabili, adică cei neoriginari din India, sau anumite corpuri de animale, ibidem, p. 113.

din ghetourile lor, el totodată lupta împotriva unor forme degenerate ale lui Dharma<sup>21</sup>, și nu împotriva acestuia. Hinduismul nu este o religie egalitară, cel puțin nu în plan cultic, pentru că nu există o liturghie unică, făcută pentru toți, ci o cantitate considerabilă de ceremonii adaptate atât destinatarilor (zei sau zeițe), cât și officianților (anumite ritualuri sunt rezervate doar femeilor, altele sunt destinate doar brahmanilor, precum și alte ritualuri care pot fi îndeplinite doar de paria).

Pe aceeași linie și căsătoria este minuțios reglementată. Norma sau cutuma cea mai răspândită este cea a căsătoriei în interiorul aceleiași caste. Incestul este prohibit și se dă atenție gradului de rudenie al tinerilor, căsătoriți și bineînțeles pe lângă acestea se ține seama de chestiunea interesului material.

Hinduismul este o Ordine sau mai bine zis este o Tradiție, orice atingere a acestei ordini sau al unui element al acesteia poate să ducă la prăbușirea întregului edificiu. Ori, nici o autoritate nu veghează la menținerea lui Dharma, adică nu putem vorbi de o biserică indusă și implicit nu există conducător religios și nici păzitori ai dogmelor și nici măcar preoți în sensul propriu al termenului, pentru că orice hindus poate și chiar trebuie să îndeplinească ceremoniile cultului. Astfel că hinduismul este mai degrabă o Ortopraxie decât o ortodoxie, recunoașterea unui hindus se face după faptul că acționează ca atare. În această ordine de idei Gandhi a spus, definind hinduismul: hinduismul înseamnă „respectul acordat vacii”, dar tot el a completat formula continuând prin adaosul „și venerarea textelor sacre”<sup>22</sup>. Privind în esență vom vedea că ceea ce caută hindușii este eliberarea de orice formă de existență (inclusiv de cea paradisiacă), el fiind în același timp Tradiție, Practică și Scriptură, toate acestea legate în mod armonios.

În concret, prima fază a hinduismului se numește vedism, de la denumirea cărții sfinte indiene, Veda<sup>23</sup>. Acest cuvânt desemnează trei mari

---

<sup>21</sup>Sanatana Dharma (sanscrita), desemnează Lege Eternă sau Tradiția Primordială, *ibidem*, p. 111.

<sup>22</sup>*Ibidem*, p. 116.

<sup>23</sup>Veda înseamnă știință, cunoaștere, apud. Emilian Vasilescu, *Istoria Religiiilor*, p. 100.



categorii de scrieri: Vedele propriu-zise, care sunt în număr de patru, Brahmanele, castele comentarii la Vede și Sutras, culegeri de precepte și reguli cu privire la ritualul cultului oficial și particular. Conform cercetătorilor sanscritologi aceste Vede au fost scrise aproximativ între anii 1800 și 800 î. d. Hr. împărțirea Vedelor este următoarea:

a<sub>1</sub>)Rig-Veda sau Veda Imnurilor de laudă, care cuprinde imnuri și rugăciuni de invocare către zei mai ales cu prilejul sacrificiilor, cuprinde 1020 de imnuri în 10 cărți. Sunt celebre îndeosebi „Imnul Creației” și „Poemul filosofic” în care se vorbește despre originea lucrurilor. Valoarea imnurilor este foarte mare pentru că cuprinde caracterizări ale zeilor principali și date cu privire la modul în care se executa sacrificiul.

a<sub>2</sub>)Sama-Veda sau „Veda Cântecelor”, în care sunt cuprinse textele cântecelor executate cu prilejul aducerii de sacrificii. Melodiile acestor cântece au fost transmise prin viu grai și foarte târziu au fost puse pe note muzicale.

a<sub>3</sub>)Yajur-Veda (Veda formulelor sacrificiale) este un fel de manual sau de ghid mai bine zis care conține formule și instrucțiuni pentru săvârșirea sacrificiului. Redactarea este în ce mai mare parte în proză.

a<sub>4</sub>)Atharva-Veda este denumirea folosită pentru a desemna Veda preoților mistici ai focului care, conform tradiției, ar fi compus această carte. Ea cuprinde formule magice, exorcisme, descântece compuse pentru a servi diferitele nevoi ale credincioșilor. Cartea este redactată mai târziu decât Rig-Veda și conține fragmente din aceasta. Importanța ei este imensă pentru cunoașterea vieții sociale a indienilor cuprinzând ritualuri săvârșite la naștere, la moarte sau la sacrificiile particulare. Fiecare din aceste ansambluri are o destinație particulară precisă, în sensul că este apanajul unuia dintre cei patru preoți principali, necesari pentru celebrarea sacrificiilor solemne: invocatorul care recită texte din Rig-Veda, diaconul care utilizează Yajur-Veda, cantorul ale cărui cântări sunt consemnate în Sama-Veda și supraveghetorul liturghiei (preotul brahman) a cărui știință se întemeiază pe Atharva-Veda. Trebuie spus

totuși că nenumărate sunt pasajele comune celor patru Veda și că cele rămase „originale” se completează unele pe altele. Tot o precizare importantă este și aceea că brahmanii fac deosebire clară între versuri și proză, versurile fiind Sacrul prin excelență (întruparea în limbaj uman a lui brahman)<sup>24</sup>, deținând esențialul eficacității magice a Vedei, considerată a fi partea cea mai bună a puterii sale mistice. Iar proza este un comentariu, o exegeză a versurilor sau o hermeneutică a Sacrului, deci poezia este mai încărcată de eficacitate magică decât proza.

b) Brahmanele și Sutras, deși sunt posterioare Vedelor, ne ajută să înțelegem mai bine religia vedică. Ele sunt foarte voluminoase, comentând fiecare gest, nu doar ritualul propriu-zis, ci și cuvintele pronunțate în cursul ceremoniilor. De asemenea Avesta, cartea sacră a iranienilor, aruncă lumină asupra unor locuri din Vede, deoarece strămoșii iranienilor și ai indienilor au trăit multă vreme împreună<sup>25</sup>.

Încă din timpuri străvechi indienii aveau divinități distincte, grupate pe categorii, dar prezentarea panteonului vedic este un lucru anevoios, deoarece în literatura vedică nu există istorisiri amănunțite despre zei din care să putem deduce limpede fizionomia acestora. Apoi, lungă perioadă temporală în care s-au format Vedele a făcut ca fizionomia zeilor să se schimbe de la o epocă la alta. Însăși natura ca și atributele fiecărui zeu în parte nu sunt bine definite, atribuindu-se deseori unui zeu însușirile altui zeu. La modul general însă zeii sunt concepuți ca și personificări ale forțelor naturii. Vorbim deci despre o religie cosmică în care funcționează principiul analogiei: „ceea ce se află jos este la fel cu ceea ce se află sus”. Nu este vorba de o identitate în sensul propriu al cuvântului, ci mai degrabă de o reflectare, de o imagine: societatea umană trebuie să fie organizată „la fel” cu aceea a zeilor: omul poartă chipul divinității și totodată structura intimă Substanței primordiale. Astfel, liturghia celebrată pe pământ este justificată prin cea pe care zeii o celebrează în lumea

---

<sup>24</sup> Brahman este identicul „Absolutului” din filozofia clasică.

<sup>25</sup> Emilian Vasilescu, *Istoria Religiiilor*, p. 183.

cea de sus. Sacrificiul divin și sacrificiul terestru își răspund, sunt ca două fețe ale unui singur și unic cult celebrat în mod etern (pentru indieni *etern* înseamnă pe durata ciclului cosmic). Astfel, ideea predominantă care domină viața religioasă vedică este cea că universul apare în ansamblul său ca o alcătuire bine organizată a elementelor care desigur sunt autonome, însă neavând o altă rațiune de a fi decât aceea a rolului jucat în interiorul acestei structuri fundamentale.

Ordinea universală este percepută de brahmani atât ca energie ce acționează, cât și ca rezultat al acestei acțiuni. Există imnuri din Rig-Veda care merg chiar până la a vorbi de un Artizan Universal (Visvakarman: „cel ce a făcut totul”), dar această viziune este doar în aparență monoteistă pentru că zeul despre care vorbesc imnurile și anume Varuna corespunde mai curând lui Vulcan/Hefaistos, funcția sa principală fiind aceea de a făuri armele pentru ceilalți zei sau de a le construi vehicule. El este un făurar, un rotar eventual dulgher (el cioplește stâlpul cosmic ce împiedică Cerul să se prăbușească) mai degrabă decât un demiurg. Rig-Veda împarte zeii principali în trei grupe de câte unsprezece zei, prin urmare fiind în total treizeci și trei de zei principali. Împărțirea aceasta în grupe este făcută după locul în care se consideră că se află sediul fiecărui zeu: în cer, în atmosferă sau pe pământ, și deci vor fi zei cerești, zei atmosferici și zei pământești. Vom indica numai câțiva dintre cei mai importanți: ca zei cerești primul era Dyaus, cerul însuși și tatăl întregului univers. Personificări sau închipuiri ale acestuia sunt două: uneori era prezentat a un taur roșu care muncește, iar alteori ca un cal negru acoperit cu mărgăritare și reprezentând cerul nocturn acoperit cu stele. Însă importanța lui în cult era una secundară. Mult mai important era Varuna, zeul ordinii universale, prințul zeilor, printre calitățile lui enumerăm atotștiința, providența, pedepsea pe cei păcătoși, dar era milostiv cu cei ce se pocăiesc. Ca zeu al mărilor și apelor în general Varuna era reprezentat cu o ghirlandă de flori de lotus pe cap, cu un bici în mână și călărind pe un crocodil care ieșea

dintr-o apă în fundul căreia păcătoșii pedepsiți erau legați strâns cu ajutorul unor șerpi lungi.

Împreună cu Varuna era invocat zeul Mitra, zeul strălucitor al luminii de zi, uneori soarele însuși. Apoi un alt zeu era Vișnu sau zeul soare care străbate zilnic bolta cerească făcând numai trei pași, acesta era un zeu de o importanță secundară, iar ca zei atmosferici amintim pe Indra, zeu al furtunii, violent și războinic încă de la nașterea sa. Indra era eroul unor mari isprăvi care-l făceau iubit de către popor, adesea el bea multă Soma<sup>26</sup>, se îmbăta, devenea imoral și furios.

Tot un zeu al furtunii era și Rudra, divinitate rea, primejdioasă, ce-și avea locuința în munții și pădurile din nordul țării de unde năvălea împreună cu bandele sale asupra oamenilor producându-le acestora tot felul de nenorociri.

Printre zeii pământești se numără Prithini sau pământul mamă cu o importanță mică în vedism. În schimb, zeul Agni zeu al focului socotit cel mai de seamă dintre zeii pământești era reprezentat ca un zeu frumos, strălucitor ca soarele, cu barba roșie și cu părul arzând în flăcări ce se înalță până la cer. Ca o importanță a acestui zeu amintim că în Rig-Veda îi sunt închinete două sute de imnuri între care primul și ultimul imn.

Considerând că am atins punctele esențiale ale vedismului, vom enumera foarte pe scurt câteva repere ale Jainismului urmând a încheia cu Brahmanismul.

b) Jainismul își revendică numele de la rădăcina jina care înseamnă învingător. Întemeietorul acestei secte este Vardhamana, supranumit și Mahavira (marele erou) care a trăit între anii 549-477 î. Hr., fiind bogat la treizeci de ani pierzându-și părinții, renunță la avere și începu a se supune la aspre mortificări. Rătăci prin Bengalul Occidental căutând prin asceză și meditație marea taină a atotștiinței și eliberării. După doisprezece ani de trudă aflat sub un arbore el își atinge scopul și începe propovăduirea noii învățături.

---

<sup>26</sup> Soma – băutura sfântă indiană... Emilian Vasilescu, *op. cit.* p 203.

După aproape treizeci de ani de propovăduire Mahavira moare în cancelaria regelui Hastipala, întrând, după tradiție, în Nirvana

Mahavira predicând gol arăta că sunt trei condiții pentru a ajunge la eliberarea finală: dreapta credință, dreapta cunoaștere, dreapta purtare, acestea fiind cele trei giuvaere ale Jainismului.

Dreapta credință se referă la cunoașterea lui Mahavira ca învățător și la recunoașterea învățăturii lui ce a biruit piedicile care stau în calea eliberării finale. Dreapta cunoaștere fiind de două feluri, directă și indirectă, ne înfățișează un întreg sistem de metafizică ale cărui rădăcini sunt înfipte adânc în cugetarea indiană. Iar dreapta purtare cea care rezumă morala jainistă are la temelie ideea de Karman, care împiedică sufletul să cunoască adevărul, fiind o substanță materială fluidică. Deci viața pentru o e o continuă suferință care se sfârșește odată cu eliberarea de karman. Pentru a te elibera de karman trebuie urmate cinci comandamente morale: abținerea de la omorârea cu intenție a oricărui fel de ființă vie<sup>27</sup>, abținerea de la minciună, abținerea de la furt, castitatea și dezlipirea sau mai bine zis neatașarea de bunurile materiale. Aceste precepte morale sunt însoțite de tot felul de mortificări mai ales în rândul călugărilor jainiști.

c) Brahmanismul reprezintă a doua fază a religiei indiene, fiindu-i alocat intervalul de timp dintre epoca vedică și apariția budismului. Brahmanismul este o creație a preoților ce-i poartă numele și care au căutat să sistematizeze religia vedică. Prin urmare el nu este o religie nouă, ci doar aceeași religie vedică ajunsă la concepții religioase noi și deosebite de cele din vedism. Originea lui izvorăște din credința că jertfele sunt absolut necesare, că ele trebuie săvârșite într-un ciclu recurent pentru a se menține ordinea din univers și din sânul societății. Întreaga ideologie a hinduismului sacerdotal este cuprinsă în textele Brahmanas (explicații, texte ce sunt comentarii la cel patru

---

<sup>27</sup> Explicația acestui prim comandament al moralei jainiste stă în concepția panvitalistă a jainismului. Urmând acest comandament, jainiștii sunt cei mai severei vegetarieni. De asemenea pentru a nu omorî vreo vietate care s-ar afla în apă sau pe pământ, jainiștii beau întotdeauna apa strecurată printr-o cârpă și nu lucrează pământul, ci au tot felul de alte ocupații, între care în primul rând comerțul. Tot ca o consecință a acestui comandament moral au apărut la jainiști și spitalele pentru animale.

Vede). Vedele nu cuprindeau explicații de natură să lămurească legătura dintre imnurile cântate de preoți sau formulele pronunțate de ei și diferitele gesturi rânduite de ritualul sacrificiilor. Trebuie spus că brahmanii vin să precizeze toate acestea dar în plus speculează și asupra fiecărui verset din Vede, folosindu-se de interpretări alegorice și mistice. Ecourile amețitoarelor speculații filosofico-religioase ale preoților și ale reprezentanților nobilimii indiene din acea vreme se resimt la fiecare pas în filozofia religioasă a Budismului.

În vastele comentarii ale Vedelor numite Brahmane și mai precis sau cu precădere în părțile acestor comentarii numite Upanișade preoții indieni, brahmanii și reprezentanții castei regilor și războinicilor au dezbătut cu îndrăzneală dificilele probleme privind ființa și originea zeilor, originea lumii, natura sufletului omenesc și raporturile acestuia cu materia și mai ales problema ființei absolute și a mântuirii. „Brahmanele conțin fiecare câte o secție numită Aranyakas”<sup>28</sup> (cugetări în pădure), cugetări ale credincioșilor retrași în pădure pentru o meditație solitară. Această secție Aranyakas dezvoltă spiritul mistic din Brahmanas și tratează despre înțelesul mistic al sacrificiului și al ceremoniilor în general, despre creație etc.

La rândul ei fiecare Aranyakas are o parte numită Upanișadă sau învățătură secretă destinată să fie cunoscută numai de un număr restrâns de discipoli. Textele silvane subliniază necesitatea săvârșirii sacrificiului spiritual „printr-un act de trăire ascetică și concentrare meditativă realizându-se astfel cunoașterea adevăratului sens al vieții”<sup>29</sup>. Aici mai ales își dă frâu liber speculația teologică punându-și marile probleme filosofico-metafizico-teologice: originea lumii, ființa și atributele zeilor, natura sufletului omenesc și raporturile sale cu sufletul divin și cu materia. În ultimă instanță această speculație teologico-filosofică ajunge la un idealism pur mai precis la reducerea întregii realități la absolut.

---

<sup>28</sup> Emilian Vasilescu, *op. cit.*, p. 220.

<sup>29</sup> Pr. Conf. Dr. Alexandru Stan, Prof. Dr. Remus Rus, *Istoria Religiilor*, Ed. Institutului Biblic, București, 1991, p. 220

Pe lângă aceste scrieri mai există o categorie de scrieri care au aproape aceeași valoare și care formează tradiția cum ar fi așa-numitele Sūtras (fir conducător), adică niște manuale ce cuprind învățămintele tradiționale cu privire la cult și la viața morală.

Panteonul Vedic rămâne, în linii mari neschimbat și în brahmanism cu precizarea că zeii iau înfățișări antropomorfe accentuate. Dacă unele divinități își pierd din importanța sau decad, altora le crește prestigiul și cultul, dar, în general, divinitățile toate pălesc în fața unei divinități noi a cărei natură pare greu de definit și care ni se înfățișează ca ființă supremă numită când Prajapati (stăpânul creaturilor), când Purușa (omul), când Brahma. În limbaj religios brahman înseamnă rugăciune, dar ce este ființa absolută Brahma? „Pentru preoții brahmani el era la început puterea sacrificială”<sup>30</sup>. Această putere n-a rămas pentru ei un simplu mijloc de comunicare cu zeii, ci având puteri extraordinare, ea a ajuns să fie considerată ca fiind însăși puterea creatoare a universului, principiul universal, absolutul în care brahmanii căutau să se cufunde prin meditații. În filozofie brahman este substratul inițial absolut, atotputernic, atotprezent și, spre deosebire de creștinism, impersonal ca însăși esența universului. După unii el ar fi „sufletul lumii în care se vor topi toate sufletele individuale”<sup>31</sup>. El rămâne singura realitate adevărată. Tot ceea ce vedem în jurul nostru nu sunt decât manifestări temporale și finite ale lui Brahma și ca atare sunt ireale. Brahma este una cu lumea care emană din el, fiind în acest caz și o divinitate personală de genul masculin care umple lumea și lumea se cuprinde în el. deși imobil el mișcă totul și se risipește în fiecare părticică a lumii. Din cele tratate mai sus este imperios necesar să facem distincția între Brahma ca principiu metafizic suprem, impersonal, de genul neutru și același Brahma de această dată însă zeu al Panteonului Vedic aflat la genul masculin, fiind ființă personală.

---

<sup>30</sup> Emilian Vasilescu, rev. „*Studii Teologice*” nr. 3-4/1974, București, p. 203.

<sup>31</sup> Pr. Conf. Dr. Alexandru Stan, *op. cit.*, p. 221.

Filozofia Brahmană a speculat în chip strălucit și stăruitor asupra originii lumii. Încă din literatura vedică apar o serie de mituri cosmogonice care l-au influențat și pe poetul Mihai Eminescu în *Scrisoarea I*<sup>32</sup>. Un astfel de mit ar fi mitul referitor la haosul primordial din care a ieșit lumea. Ființa ia naștere din neființă prin puterea căldurii ascetice însoțită de puteri magice creatoare. Legătura dintre neființă și ființă este făcută de iubire: iubirea oarbă, inconștientă stă la temelia lumii conștiente, ea fiind prima sămânță a inteligenței.

Tot o problemă importantă este aceea a originii sufletului și a mântuirii. Dacă în Brahmane ființa lumii se confundă cu Brahma (principiu unic concretizat prin rugăciunea sacrificială ridicată la rangul de principiu universal și putere creatoare a universului) în Upanișade ideea de Brahma e înlocuită cu cea de Atman. Realitatea ce ne înconjoară nu este decât un vis sau o necesară cunoaștere a adevăratei esențe a vieții (a lui Brahman) și a identității ființiale a sufletului omenesc (atman) cu această realitate ultimă. La această cunoaștere eliberatoare se ajunge printr-o serie de exerciții psiho-fizice care duc la o stare de transă în care conștiința existenței individuale este subminată prin identificarea cu Brahman. Aceste exerciții psiho-fizice poartă numele de yoga.

Practicantul cufundării în adâncul propriului său suflet, yoghinul, ajunge la cunoașterea marelui adevăr care postulează că esența ultimă a întregii existențe este de natură spirituală și implicit că propriul său sufletește de aceeași natură spirituală cu marele Tot, adică cu Atman. Acesta este singura realitate a lumii și totodată marea descoperire pe care o face yoghinul strigând plin de bucurie „tat tvam asi” (tu ești acesta, adică tu ești Atman).

În această descoperire și deci în cunoaștere constă mântuirea în Brahmanism, și cine ajunge la aceasta se eliberează de lanțurile lumii, singura lui dorință și suprema fericire fiind odihnirea în Brahma. Moartea reprezintă

---

<sup>32</sup> C. Papacostea, *Filozofia antică în opera lui Mihai Eminescu*, în „Minerva”, I, (1930), p. 16-36



aici suprema eliberare, desprinderea de ultimele legături cu lucrurile din lume și fericita cufundare definitivă în Brahma.

Din păcate nu oricine ajunge într-o singură viață la suprema fericire. Marea majoritate a oamenilor trebuie să treacă, așa cum arată cartea „legea lui Manu”, printr-un lung șir de vieți succesive în care se purifică neconținut, de la demoni, apoi animale inferioare pentru a ajunge la om. „Samsara” sau reîncarnarea face, datorită faptelor bune, posibilă înaintarea spre iluminare. Datorită karmei (faptei bune) sufletul se poate naște într-o poziție superioară celei anterioare chiar și în ordinea castelor pentru ca apoi după un popas în tagma brahmanilor să poată spune „Eu sunt brahman”.

Toate legile sociale religioase și morale sunt cuprinse în legea brahmană (Dharma). Această lege arată că dintre cele patru caste cea mai privilegiată este cea a brahmanilor, ea fiind în centrul vieții politice și religioase, economice și culturale din India. Viața brahmanului de la naștere până la mormânt trebuie să urmeze legea care prevede: studii, care se încheie cu o baie solemnă, după care tânărul aduce primul său sacrificiu, apoi se căsătorește pentru a avea urmași. El trebuie să împlinească zilnic cinci mari datorii: să ofere lui Brahma o lectură pioasă, strămoșilor apă și alimente, zeilor jertfe arse în focul domestic, animalelor hrană și oamenilor ospitalitate.

Spre sfârșitul vieții brahmanul se retrage în pădure, luând cu sine focul sacru și soția.

Când își simte aproape moartea, brahmanul trebuie să părăsească totul, să renunțe la familie, să-și petreacă ultimele zile rătăcind din loc în loc, dormind pe unde se întâmplă și cerșindu-și hrana. El nu mai aduce sacrificii acum, ci așteaptă clipa intrării în Brahma, lăsându-se practic să moară de foame și de osteneală. În felul acesta și-a împlinit complet datoria față de legea brahmană.

Cu această memorabilă descriere făcută de către diaconul profesor Emilian Vasilescu în cartea sa „Istoria Religiilor” încheiem scurta noastră disertație despre religiile premergătoare apariției budismului.

## 1.2.BUDDHA: PERSONALITATEA ȘI ACTIVITATEA LUI.

### 1.2.1.Câteva observații asupra vieții legendare a lui Buddha.

Existența întemeietorului Budismului, datorită noianului de legende țesute în jurul vieții lui Sakyamuni a ajuns să fie în timpurile moderne contestată chiar și de eminenti savanți precum Kern, Sevart și, în zilele noastre, Paul Lévy, care au mers până acolo încât au negat chiar și existența reală istorică a întemeietorului Budismului<sup>33</sup>. În cele ce urmează vom prezenta succint câteva „legende” pentru noi europenii dar adevăruri incontestabile pentru adepții Budismului.

Dacă ținem seama de tradiția budistă despre existența lui Buddha atunci trebuie să arătăm că Buddha își arogă origini și naștere supranaturală, el practic începându-și existența nu odată cu nașterea lui istorică sau cu apariția lui în istorie, adică în momentul când ia chip de om, ci apariția lui în istorie este continuarea existenței lui în altă lume. După teologia budistă „Buddha a venit pe pământ din cerul Tusita, locul desfătării, unde a locuit ca Bodhisathva (cel care aspiră să devină Buddha, iluminatul ajuns la culmea cunoașterii)”<sup>34</sup>. Dogmatica budistă învață că Buddha ajunsese în urma unei evoluții succesive (după 550 de renașteri în cursul cărora a luat nu numai forme de om în diferite situații și ocupații, ci și forme de animale) în cerul Tusita, iar potrivit teoriei reîncarnării preexistențe de felul celei a lui Buddha o mai au și alte ființe. De aici deducem că venirea lui Buddha pe pământ nu e o întrupare propriu-zisă ci numai o simplă migrare.

Un mare cunoscător al Budismului, l-am numit aici pe Monseniorul Etienne Lamotte, mărturisea: „A scrie despre Sakyamuni e o încercare de-a dreptul disperată”<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Marie Madeleine Davy, *Enciclopedia doctinelor mistice*, Ed. Amarcord, Timișoara, p. 212.

<sup>34</sup> Pr. Prof. Dr., Corneliu Sârbu, *Curs de Istoria Religiiilor*, Institutul Zeologic Universitar Sibiu, 1974, p. 58.

<sup>35</sup> Marie Madeleine Davy, *op. cit.*, p. 213.

Însuși Buddha despre care vorbim, a învățat răspicat că înainte de el au mai existat 24 de Buddha, nici cu ascetul Gautama devenit Buddha, n-a încetat seria infinită a apariției de noi Buddha. De aceea în templele budismului sudic se și adoră Buddha cel viitor, adică lângă statuia actualului Buddha este așezată o icoană albă, destinată pentru urmașul său. Prin urmare numele de Buddha nu poate fi catalogat ca nume propriu pentru că n-a existat numai o singură persoană purtătoare a acestui nume, ci mai degrabă este numai un nume generic dat tuturor acelor care se încadrează în seria infinită a celor ce dețin demnitatea celui perfect care vine în lume să-i înlesnească acesteia eliberarea de renașteri și dobândirea nirvanei. Tradiția budistă presărată de legende mărturisește că nașterea lui Buddha a fost anunțată mamei sale Maya, în împrejurări extraordinare. La fel și conceperea lui Buddha a fost tot minunată dacă nu chiar feciorelnică. În privința aceasta conștiința mitologică budistă mărturisește următoarele: „cu îngăduința soțului său, mama viitoare a lui Buddha se retrage în singurătate, unde are un vis, în care i se arată cei patru ocârmuitori divini ai lumii care o duc cu patul pe Muntele Himalaya, pământ al munților înzăpeziți și al inițiaților mistici”<sup>36</sup>, și o așează sub un arbore cu multe crengi. Soțiile celor patru o spală de toată necurăția și o îmbracă într-o haină cerească. După aceea o duc pe un munte de argint, într-un palat dintr-o peșteră de aur. Din acel moment se pornește Bodhisatva din cercul mare alai. De la dânsul iradiază o splendoare fără margini care luminează mii de lumi. Atunci când ajunge pe un deal de aur se prefacă într-un tânăr și frumos elefant alb. Apoi urcă pe muntele de argint cu o floare de lotus în bot și făcând un vuiet teribil se coboară în peștera de aur. După ce înconjoară de trei ori, în semn de reverență, palatul viitoareii sale mame, intră în coasta ei cea dreaptă. Universul participă și el la marele mister al reîncarnării lui Buddha: totul este învăluit într-o lumină strălucitoare, focul din iad se stinge, ghirlande de trandafiri atârnă libere în cer, orbii văd, cei gârbovi se fac drepti etc. Tot tradiția budistă menționează legenda potrivit

---

<sup>36</sup> *Yoga Tibetană, doctrinele secrete*, vol I, Ed. Sophia, Arad, 1993, p. 34.

căreia pe când Buddha se afla în pântecele maicii sale a fost vizitat de zeul Brahma, care i-a dat un strop de rouă care cuprindea o putere de viață extraordinară. Așa se „explică” faptul că puterea copilului s-a arătat înainte de a veni la lumina zilei prin diferite fapte extraordinare ca: abaterea stelelor din mersul lor, pregătirea pentru mama lui de frumoase palate. Aproximarea nașterii a fost vestită de 32 de semne minunate: au înflorit florile, s-au arătat spirite prin aer, s-au oprit din mersul lor soarele, luna și stelele etc. iar când s-a apropiat momentul nașterii viitoarea mamă a lui Buddha a intrat în orașul Davahrava. Soțul său i-a împodobit calea cu banane, cu vase pline cu apă și cu steaguri. Douăzeci de mii de soldați, mii de elefanți împodobiți și servitoare au plecat ca gardă de onoare. Călătoria a fost însoțită de muzică, petale de flori și cutremure de pământ. Când convoiul s-a apropiat de parcul Sumbinii, toți pomii au înflorit, iar păsările zburau ciripind. Aici s-a petrecut nașterea lui Buddha care iese din coasta dreaptă a maicii sale fără a-i prilejui acesteia vreo durere. Patru îngeri din cel mai înalt cer au culcat copilul în aur, iar zeii Brahma și Indra l-au asistat ca moașă. Din cer s-au revărsat două raze de apă ca să răcorească pe copil și pe mama lui. Când cei patru conducători ai lumii l-au luat în brațe, copilul s-a desprins, a stat în picioare și și-a îndreptat privirile spre răsărit. Atunci zeii și oamenii i-au adus omagii strigând: „Sublime, nu este altul în lume asemenea ție”. Uitându-se în toate părțile copilul a văzut că nu e nici unul ca dânsul. Făcând șapte pași spre nord a exclamat triumfal: „Eu sunt cel mai sublim din lume”. Au urmat apoi 32 de semne minunate: pământul s-a cutremurat, cerul a produs muzică, săracii s-au făcut bogați etc.

Ceea ce pare că prezintă mai mult interes este următorul episod: bătrânul ascet Asita, părăsind Muntele Himalaya, s-a dus la locul nașterii și aflând pe trupul copilului semnele lui Buddha, s-a bucurat și a prezis un viitor fericit: „Acest prinț va atinge vârful desăvârșitei iluminări”. Din cele prezentate mai sus vedem cum referatele budiste își trădează în chip vădit caracterul legendar. Tot este îmbrăcat într-o ținută așa de bombastică și de

fantastică, dându-ne reala impresie că nu avem de a face cu relatări istorice, ci cu mituri. De altfel, întreaga viață a lui Buddha este atât de întreținută cu legende încât este foarte greu dacă nu chiar imposibil să deslușești realitatea faptică de adaosul mitologic.

O altă legendă referitoare, de data aceasta, nu la nașterea, ci la iluminarea sa este episodul ispitirilor. După ce a ieșit biruitor cu spiritul rău Sara și ajuns la iluminarea supremă, Buddha n-a mâncat nimic 49 de zile. Atunci Sara îi zice: „Dulce creatură tu ești pe punctul de a muri”. Sacrifică hrană, adică încetează de a te mai lipsi de hrană pentru a-ți reface forțele. Gautama respinse acest fapt la început considerându-l pervers, pentru ca apoi să-l primească, după ce s-a convins de lipsa de însemnătate a unui post continuu. După aceea Mara încearcă să-l facă să renunțe la planul său de a răspândi printre oameni învățătura despre eliberarea din suferință. Însă Buddha rezistă, explicându-i: „Să fie deschise porțile mântuirii tuturor, care au urechi, aud învățătura, și trăiesc după ea”. A treia încercare constă în amenințarea cu dezastrul produs de o furtună năprasnică, în cursul dezlănțuirii căreia Buddha este protejat de regele șerpilor, Mercelinds. Chiar dacă ispitirea lui Buddha seamănă cu cea a lui Iisus, deși nu are aceeași intensitate, totuși viața lui Gautama a fost străbătută de zguduiri puternice, de transformări și de înfrângeri sufletești.

### **1.2.2. Buddha – personaj istoric**

Vom încerca în demersul nostru următor o separare de tradiția mistico-gnoseologică a Budismului și bazându-ne pe date filologice și arheologice vom puncta câteva repere existențiale a celui care, conform părerii majorității istoricilor budinologi, a fost întemeietorul real al Budismului un om pe nume Siddhartha Gautama.

Dintr-un început vom preciza că Gautama nu era singurul predicator în secolul al VI-lea î. Hr., pe valea Gangelui. Prin aceste locuri veneau și plecau numeroși asceți – medici, dintre care se cuvine să-l amintim pe

Vardhamana Mahavira, întemeietorul sau reformatorul jainismului. Apoi evenimente istorice datorate după unii istorici hazardului cum ar fi convertirea împăratului Așoka și a altor suverani protectori ai budismului, ca și răspândirea acestuia în afara țării de origine au contribuit în mare măsură ca strălucirea lui să ajungă până la noi. Sigur că la acești factori se mai adaugă și profunzimea și universalismul noii doctrine. Păstrând rezerva că tot ceea ce știm despre Budismul primar și deci despre viața lui Buddha însuși, ni s-a transmis prin intermediul unor documente ulterioare mai vechi cu unul până la două secole și știind că, chiar dacă redactorii Canonului aveau un spirit mai riguros și mai pozitivist decât majoritatea indienilor totuși elemente vădit simbolice sau legendare s-au amestecat cu trăsăturile probabil autentice ale prințului Sidharta.

Având permanent în atenție constatarea făcută de către Monseniorul La Motte pe care am mărturisit-o în preambulul acestui capitol vom purcede la înșiruirea unei cronologii existențiale a prințului Gautama. Cercetările literare întreprinse îndeosebi de învățatul sanscritolog H. Oldenberg precum și descoperirile arheologice ale pelerinului chinez Jliuen Țang care a descoperit în localitatea Bummindei din nord-estul Indiei în anul 636 d. Hr. o coloană îngropată pe jumătate.

Pe această coloană se află o inscripție datând din anul 249 î. Hr. dată de regele Asoka care scutea de impozite satul Sumbini în semn de cinstire a localității în care s-a născut Bidha. Cum acest sat se află în apropiere de locul unde a existat cândva orașul Kapilavastu, capitala statului în care s-a născut Buddha, se confirmă tradiția după care prințul Gautama s-ar fi născut în satul sau „parcul” Sumbini în timp ce mama sa ar fi mers cu bărbatul ei Suddhadana spre Kali ca să-și vadă rudele. De asemenea, tot cam pe unde a existat orașul Kapilavastu s-a descoperit în 1898, într-o stupa, o urnă conținând resturi de oase calcinate, pe care tradiția și o inscripție i le atribuie lui Sakyamuni. În felul acesta, se confirmă și tradiția după care la moartea lui

Buddha cenușa și resturile ar fi fost distribuite după incinerare principilor și nobililor prezenți la ceremonie.

Așadar întemeietorul Budismului, prințul Sakyamuni s-a născut pe la anul 563 î.n. Hr. din ramura Giotama a familiei princiare Sakya care conducea un mic stat situat în nord-estul Indiei cu capitala Kapilavastu. „La naștere pruncul primește numele de Siddhartha care înseamnă „cel ce și-a atins scopul”, dar avea să poarte și alte nume printre care și cel de Gotama după ramura familiei din care făcea parte, pe cel de Sakyamuni, însemnând „înțeleptul” din familia Sakya și în sfârșit numele de Buddha care înseamnă iluminatul, nume cu care a intrat în istorie”<sup>37</sup>. Un alt nume pe care îl amintește Marie - Madeleine Davy în cartea sa *Enciclopedia Doctrinelor Mistice* atribuit lui Buddha este și acela de „Tathagata (Cel ce a ajuns astfel)”<sup>38</sup>. Referitor la aceste supranume date întemeietorului Budismului precizăm că este foarte important să nu fie confundate cu numele personal sau prenumele, Siddhartha (Cel ce și-a atins țelul, și nici cu patronimicul Gautama (Cel mai bun dintre bovine).

La șapte zile de la naștere, afirmă o tradiție vrednică de crezare, mama sa Maya a murit și copilul a fost crescut de o soră a mamei sale. „La vârsta de 16 ani se căsătorește”<sup>39</sup>, și își ia de soție pe tânăra Gopa de la care avu după vreo 10 ani un copil de sex masculin numit Rahula.

Se impun deja câteva observații: eroul nostru provine dintr-o familie nobilă, deci funcția sa specifică într-o societate împărțită în caste este exercitarea puterii temporare, autoritatea spirituală aparținând brahmanilor. Din cele mai vechi Upanișade vedem că prinții din acea perioadă rivalizează cu brahmanii în întreceri sau turnire teologice și chiar triumfă obținând răsplata pusă în joc. Toate aceste fapte par să indice că avem de a face cu o societate vie în care probabil că „repartizarea competențelor fusese parțial

---

<sup>37</sup> Diacon Prof. Emilian Vasilescu, *Revista Mitropoliei Moldovei și Sucevei*, nr. 7-8/1974, p. 552.

<sup>38</sup> Marie Madeleine Davy, *op. cit.*, p. 213.

<sup>39</sup> Pr. Conf. Dr. Alexandru Stan, Prof Dr. Remus Rusu, *op. cit.*, p.242.

repusă în discuție”<sup>40</sup>. Precizăm că terminologic termenul de *arya* sau nobil este transpus în buddhism din planul social în cel interior. Astfel, *arya* sau noblețea socială devine stăpânirea de sine și iluminarea și în această ordine logică *arya* din sensul de nobil dobândește sensul de sfânt.

Siddhartha a cunoscut viața plină de plăceri de la palat o povestire de un simbolism poate prea perfect pentru a nu fi în parte legendară, ni-l arată pe tânărul prinț făcând patru ieșiri din palat, unde tatăl său ar fi vrut să-l închidă, ca nu cumva să descopere și cealaltă față a lumii. Prima dată întâlnește un bătrân, apoi un bolnav, iar a treia oară un trup neînsuflețit al unui tânăr ce era dus spre a fi ars la rug. La o vreme după aceea, întâlnește în drumul său un ascet rătăcitor aș cărui chip era senin și netulburat, în ciuda a tot ce se petrecea. „Cum oare reușește?”, aceasta trebuie să fie întrebarea care a frământat sufletul și mintea prințului Siddhartha. Deși era căsătorit cu două prințese, dintre care cea de-a doua Yasadhara, avea să-i dăruiască un fiu Rahula (viitor al novicilor) se hotărăște, la vârsta de 29 de ani, să fugă în timpul nopții, părăsindu-și casa pentru o viață fără de casă, asemenea ascetului văzut de el. pleacă noaptea îmbrăcat în haina galbenă a călugărilor și se îndreaptă spre regiunea muntoasă dinspre est Vaisali unde prin niște grote ale munților trăiau numeroși eremiți care se nevoiau cu tot felul de practici. Această fugă de acasă și de grupul social este un gest decisiv, căci în afara faptului că prefigurează renunțarea la „eu”, „omul ce umblă astfel dintr-un loc în altul este peste tot străin, însă lui nu-i mai este nimeni străin”<sup>41</sup>. Așadar, primul impuls al celui care avea să fie fondatorul comunității budiste este, încă de la început de esență monastică și universală.

Cauzele renunțării la lume a prințului au fost aprig discutate de către istorici. Pentru noi ca și europeni se ridică întrebarea dacă nu cumva, privită în context indian, renunțarea la lume nu se explică prin mizeria materială. Dar Marie-Madelleine este de părere că nu aceasta este cauza principală a

---

<sup>40</sup> Marei Madeleine Davy, *op. cit.*, p. 213.

<sup>41</sup> *Ibidem.* p 214.



renunțării la lume a prințului, ea presupune „conștiința unei suferințe mai radicale fără de care nu am putea înțelege fenomenul buddhism”<sup>42</sup>.

Căutând în zadar la Vaisali un învățător care să-l mulțumească dar nefiind deplin satisfăcut de nici unul se hotărăște să caute singur adevărul eliberator. Se prefigurează astfel una din trăsăturile caracteristice ale legii buddhiste: nimic nu poate înlocui efortul de înțelegere personală al celor cărora le este predicată doctrina. Însoțit de cinci călugări care nădăjduiau că prin el vor ajunge și ei la cunoașterea deplină, după ce rătăci mai multă vreme Buddha se opri într-un sat numit Uruvela, situat la nord de Patva, unde timp de șase ani s-a supus la cele mai grele mortificări<sup>43</sup>. Dându-și seama însă că nu ajunge la rezultatul dorit își schimbă felul de viață, începe să se hrănească în chip moderat și își reia pelerinajul. Hotărâre capitală, căci budismul de-a lungul numeroaselor sale metamorfoze nu va înceta să fie o cale de mijloc între extreme.

Cei cinci monahi însoțitori nu aprobă această comportare și-l părăsără mergând pe altă cale. Siddhartha nu se descurajă, ci caută cu ardoare să afle, prin meditație ceea ce nu izbutise să găsească prin asceză. În sfârșit în al VII-lea an de la fuga din casa părintească într-o noapte, relatează tradiția, pe când sta cufundat în meditație sub un smochin (ficus religiosa) care mai târziu va fi cunoscut sub numele de arborele lui Bodhi Siddhartha a devenit un iluminat (Buddha), reușind să se trezească din visul vieții. Am dori desigur să aflăm conținutul acestei treziri, dar fără îndoială că după cât ne putem de seama din interpretările ulterioare, în ea nu există nici conținut, nici conținător: o intuiție eliberatoare ce nu mai era a cuiva sau a ceva. Marea taină a existenței omenești fu dezlegată: viața înseamnă suferință și eliberarea de acea suferință se obține prin suprimarea dorinței de viață. După iluminare rămâne în meditație profundă apoi caută pe cei 5 însoțitori ai săi pe care îi găsește aproape de Benares unde ține faimoasa predică în care își expune esențialul

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p 215.

<sup>43</sup> Emilian Vasilescu, *op. cit.*, p. 224.

învățăturii sale. de acum înainte începe apostolatul lui Buddha care străbate bazinul mijlociu al Gangelui, colindă predicând în regiunile Mogadha și Kosala și Benares cu singura întrerupere în sezonul ploilor (de la mijlocul lunii iunie până la sfârșitul lui octombrie când drumurile Indiei deveneau impracticabile). Dar și în aceste luni își continuă propovăduirea în câte o colibă la marginea satelor unde poposea. Începe astfel organizarea comunității budiste fără a ține seama de caste: singurele criterii de ierarhizare erau vechimea și înaintarea pe calea budistă. Numărul discipolilor crescuse, fu convertit regele de Mogadha, Bimbisara cu numeroși supuși ai săi și îi dăruie o grădină lui Buddha, alături de cea primită de acesta de la un negustor bogat pe nume Sudatta.

Ca discipoli ai lui Buddha s-au remarcat doi tineri brahmani care fuseseră înainte adepții unui filosof sceptic. Dintre membrii familiei Saky care la început se arătaseră sceptici doctrinei budiste se convertiră .... Cel dintâi deveni discipolul cel mai iubit al maestrului, iar cel de-al doilea provocă, din invidie, prima schismă în sânul budismului. În sânul familiei Buddha a convertit pe fratele său Nanda și chiar pe propriul său tată Suddhadana, iar printre călugări a luat și pe propriul său fiu Rahula, în vârstă de șapte ani.

Comunitatea budistă s-a mărit foarte mult prin admiterea femeilor, deși Buddha nu privea cu ochi buni acest lucru, căci el socotea femeia o piedică foarte serioasă în calea eliberării și desăvârșirii.

Ultimele luni ale vieții sale Buddha și le-a petrecut în apropiere de Vaisali, unde se retrăsese pentru sezonul ploilor. Apoi se îmbolnăvi. Când se simți mai bine porni spre nord, probabil spre orașul său natal, Kapilavastu.

Ajuns în satul Pava de lângă orașul Kusinagara, primi invitația la cină, lansată lui de către fierarul Cunda, care dădu o masă în cinstea sa. Mâncând aici carne de porc, sărată sau ciuperci otrăvitoare, i s-a făcut rău și cu multă greutate se târî până într-o suburbie a orașului Kusinagara, unde muri în preajma anului 483 î. Hr., la vârsta de 80 ani și înconjurat de discipoli și plâns îndeosebi de discipolul său iubit Ananda. Se spune că în ultimele clipe

ale vieții Buddha ar fi găsit puterea să convertească un monah eretic și pentru a da ultimele învățături discipolilor cu privire la respectarea doctrinei și a legii. Ultimele cuvinte ale maestrului ar fi fost: „Da, eu vă spun: totul trece. Aveți grijă de mântuirea voastră”<sup>44</sup>. Se spune că în ultimele clipe Buddha a avut cuvinte de laudă mai degrabă pentru unul dintre discipoli, care medita, stând deoparte, asupra legii budiste, decât pentru cei care erau la căpătâiul său.

Trupul neînsuflețit al lui Buddha a fost incinerat, iar cenușa și resturile de oase calcinate au fost împărțite și așezate în diferite stupa, monumente funerare, care au fost restaurate de generațiile următoare de credincioși. Moartea lui Buddha a fost simplă, dar incinerarea vrednică de un prinț.

Credincioși budiști numără anii erei budiste începând cu anul intrării lui Buddha în Nirvana, adică anul morții acestuia.

Ținând seama că textele mai vechi cuprind foarte puține date și indicații biografice despre viața lui Buddha și că textele mai noi presar tot felul de legende în jurul vieții istorice a lui Buddha, cam atât se poate considera ca istorie cronologică a vieții prințului Siddhartha.

---

<sup>44</sup> Emilian Vasilescu, revista „*Studii Teologice*”, nr. 3-4/1974, p. 208.

### 1.3.(C).ATITUDINEA LUI BUDHA FAȚĂ DE BRAHMANISM

Marea majoritate a cercetătorilor budinologi au căzut de acord asupra faptului că apariția Buddhismului, în jurul anului 500 î. Hr., a fost o reacție la vechea religie brahmană. Lucrul acesta este firesc dacă ținem seama de faptul că brahmanismul se încurcase în nenumărate acte ritualice, iar ca o consecință a acestora și filozofia brahmană se pierdea în nenumărate speculații de ordin metafizic. O altă trăsătură percepută negativ a societății indiene cu nefaste repercusiuni mai ales asupra vieții sociale din India, și care se datorează tot brahmanismului, a fost și împărțirea socială pe caste.

Consecințele acestei împărțiri sociale pe caste se reflecta și în problemele religioase: spre exemplu brahmanii, doar ei, aveau voie să citească și să interpreteze cărțile revelate (sruti), pe când cei din casta ksatriya aveau voie să citească Vedele, însă nu le era îngăduit să le și interpreteze. Totuși, din casta kșatriya s-au ridicat filozofi și literați de mare valoare<sup>45</sup>. De amintit aici sunt Buddha și, de asemenea, întemeietorul jainismului, Vardhamana, numit de adepții săi și Mahavira (marele erou)<sup>46</sup>. Lucrul firesc este ca acești mari întemeietori de noi religii, socotite ca eretice de către brahmani, să se ridice împotriva unor soluții propuse de brahmanism sau mai bine zis a unor învățături brahmanice, căutând și oferind la rândul lor o soluție eliberatoare care să fie accesibilă tuturor oamenilor și care, ca o consecință a ei, să aibă un lucru dorit de majoritatea populației indiene și anume desființarea sistemului de caste.

În cele urmează vom purcede la analiza, în linii generale, a atitudinii lui Buddha față de brahmanism, urmărind să subliniem diferențele sau ceea ce Buddha a respins din brahmanism, dar și similitudinile sau acele învățături pe care le-a păstrat și le-a indus în doctrina sa.

---

<sup>45</sup> Emilian Vasilescu, *Istoria Religiilor*, p. 214.

<sup>46</sup> Cf. Alexandru Stan, Remus Rus, *Istoria Religiilor*, p. 223.

În linii mari Buddha a păstrat caracteristicile gândirii filosofico-religioase panindiene „pentru Buddha, ca și pentru majoritatea gânditorilor religioși indieni de după Upanișade, totul este suferință”<sup>47</sup>. Din capul locului însă trebuie să aducem următoarea precizare: Budismul nu recunoaște autoritatea sacră a Vedelor, substituindu-i acesteia o bază spirituală nouă care totuși este influențată de contextul spiritual în care a apărut<sup>48</sup>.

Am arătat mai sus că și Buddha acceptă ideea că totul este suferință (dukkha), iar această suferință este datorată implacabilei legi a karmei. La fel putem arăta că și în buddhism întâlnim ideea că ignoranța (avidya) este prima cauză ca trebuie înlăturată în vederea ieșirii din ciclul reîncarnărilor (samsara). Diferența însă apare în momentul în care ajunge la modul înlăturării acestei ignoranțe. Astfel, în brahmanism avidya îl împiedică pe om să-și cunoască identitatea divină Brahman-atman și poate fi înlăturată prin două lucruri și anume prin cunoaștere și prin tehnicile yoga. În buddhism însă ignoranța este înlăturată doar prin dreapta cunoaștere, iar aceasta este obținută din învățătura lui Buddha, învățătură care-l face pe om să descopere faptul că detașarea de setea de viață duce la eliberarea de suferință.

Nimic nu este permanent, pentru Buddha totul fiind impermanent (anicca), deci nu există un suflet (jiva sau atman) care să se reîncarneze. Ceea ce rămâne din om, după dezagregarea celor cinci skandhas (cele cinci componente ale omului), este continuitatea faptei. Așa se ajunge la negarea unei identități Brahman-atman cu valoare soteriologică. Pentru Buddha eliberarea din samsara nu înseamnă contopirea cu brahman (căci acesta practic nici nu există), ci semnifică nirvanizarea. Tot într-o cuvântare a sa, Buddha arată clar aceste lucruri declarând ca „total absurdă” doctrina care afirmă că „acest univers este acest atman; după moarte voi fi acela care este permanent, care durează, care nu se schimbă, și voi exista ca atare în vecii

---

<sup>47</sup> M. Eliade, *op. cit.*, p. 68.

<sup>48</sup> E Valea, *Creștinismul și spiritualitatea indiană*, Ed. Ariel, Timișoara, 1996, p. 133.

vecilor”<sup>49</sup>. Astfel, singurele realități sunt suferința și Nirvana, după cum spune un text celebru:

„Nu există decât suferință  
nu mai există cel care suferă,  
Nu există agent, numai actul există.  
Nirvana există, nu și cel  
sau aceea care o caută.  
Drumul există, nu însă și cel  
sau cea care-l străbate.”

(Vishuddi Magga 16)<sup>50</sup>

Promovarea eliberării din samsara sau din această viață rea este făcută conform filozofiei budiste prin propriile eforturi, pentru Gautama zeii care conform legendelor budiste sunt inferiori celui iluminat, nu joacă nici un rol în procesul soteriologic, ei dealtfel având o „existență” ireală. Din aceste motive budismul, nu de puține ori, a fost catalogat drept un sistem filozofic sau moral ateu.

Pentru buddhism, sacrificiile și complicatele ritualuri brahmanice nu-și au rostul, ele nefiind decât o sursă generatoare de încărcătură karmică. În pofida anumitor interpretări occidentale, estetizante sau chietiste, budismul e întâi de toate o doctrină a acțiunii și responsabilității personale<sup>51</sup>. Înfruntând brahmanismul, el denunță ca iluzoriu atașamentul excesiv față de practicile ritualice. În viața prezentă și în cele viitoare devenim ceea ce noi înșine facem din noi: propriile roade date de faptele noastre, în conformitate cu o lege necesară, ce nu e alta decât legea lui karman. Într-o viziune foarte realistă și rațională pe această temă, departe de orice imprecizie și facilitate, budismul postulează rolul important al faptelor în cadrul predestinării spre o viață viitoare. Rolul proeminent al acțiunii face ca morala să ocupe un loc însemnat în cadrul budismului, în așa măsură încât suntem tentați uneori să credem că

---

<sup>49</sup> M. Eliade, *op. cit.*, vol II, p. 91.

<sup>50</sup> M. Eliade, I.P. Culianu, *Dicționar al religiilor*, ediția a II-a, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 59.

<sup>51</sup> Marie Madeleine Davy, *op. cit.*, p. 218.

budismul nu ar fi decât o morală, lucru întru totul neadevărat. Această reglementare a vieții cu totul indispensabilă și promovată mai ales în budismul Mahayana nu este nicidecum un scop în sine. Ea însăși se subordonează altor două obiective considerate superioare ei și care au ca finalitate dobândirea nirvanei. Am amintit aici de samadhi, acea disciplină psihosomatică ca pune în practică o anumită psihologie a subconștientului și a inconștientului în relație cu conștientul având ca finalitate redresarea și remodelarea compusului psihosomatic uman. Iar prajna sau înțelepciunea este cea care, jucând un rol esențial în cugetarea și tehnicile yogăi budiste, duce la nirvanizare.

Și în complicatele probleme filozofice referitoare la cosmogonie, dar mai ales în nesfârșitele speculații proprii cugetării mistice brahmanice Buddha a luat aceeași atitudine de nepăsare: el refuză să se lase antrenat în polemizarea unor discuții fără rost, fiindcă după el singurul adevăr care merită și trebuie să fie cunoscut este realitatea suferinței, exersarea învingerii ei și dobândirea Nirvanei. Grăitor în această direcție este dialogul lui Buddha cu călugărul „Malunkyaputta” cunoscut și descris de Mircea Eliade ca „omul rănit de o săgeată otrăvită”<sup>52</sup>.

Acest călugăr se plângea de faptul că Preafericitul a lăsat fără răspuns probleme numeroase cum ar fi: cum este universul, etern sau neetern? Finit sau infinit? Sufletul este de aceeași natură cu corpul sau e deosebit? Există Tathagata după moarte sau nu? etc. Malunkyaputta îi cere maestrului să-și precizeze gândirea sau, dacă nu poate, să recunoască că nu știe să răspundă. Buddha îi istorisește atunci povestea cu omul rănit de o săgeată otrăvită. Prietenii și părinții aduc un doctor, dar omul strigă: „Nu voi lăsa să mi se smulgă din trup această săgeată înainte de a ști cine m-a lovit, dacă e un ksatriya sau un brahman..., care este familia sa, dacă e înalt, scund sau de statură potrivită, din ce oraș sau din ce sat se trage; nu voi lăsa să mi se scoată această săgeată înainte de a ști cu ce fel de arc s-a tras asupra mea...ce coardă

---

<sup>52</sup> M. Eliade, *op. cit.*, vol. II, p. 92.

avea arcul..., ce fel de pană s-a întrebuințat pentru facerea săgeții..., cum era făcut vârful săgeții”. Un asemenea om în mod sigur ar muri înainte de a cunoaște toate aceste lucruri, a continuat Preafericitul, tot astfel e și cu soarta celui care ar refuza să urmeze calea sfințeniei înainte de a fi rezolvat cutare ori cutare chestiune filozofică. De ce oare a refuzat Buddha însă discute acele probleme filozofice? Din pildă avem răspunsul: pentru că toate acestea nu sunt utile, nefiind legate de viața sfântă și spirituală, neaducându-și contribuția la dezgustul pentru lume la detașare, la încetarea dorinței, la pace, la pătrunderea profundă ce duce la iluminare, la starea de bodhi.

Se vede deci că Buddha opune speculațiilor brahmanice doctrina sa simplă conform căreia lumea nu este creația zeilor sau a vreunui zeu suprem ca în creștinism sau islamism, ci este creată continuu de forțele (karman) oamenilor, iar eliberarea constă în încetarea suferinței tocmai prin detașarea de dorințe. Cu tot noianul de idei noi reformatoare aduse de Buddha totuși yoga budistă a preluat anumite tehnici de meditație din yoga existentă până în zilele acelea. Această preluare s-a făcut în scopul folosirii lor pentru a obține starea de necondiționat de a renaște la o viață mistică făcând posibil accesul la Nirvana<sup>53</sup>.

Explicația acestui fapt se vedește din aceea că Buddha a avut contact cu unul din marii învățați ai vremii sale ce practica Samkhya-yoga<sup>54</sup>, lucru care-l face pe Mircea Eliade să afirme că „Buddha s-a înălțat pe terenul yogăi; gândirea i s-a format în lumea yogăi, oricâte noutăți ar fi putut absorbi”<sup>55</sup>.

Dacă Buddha preia partea practică din Samkhya-yoga, totuși el refuză să accepte speculațiile lor teoretice, dintre care ideea de *purușā* și cea de *ișvara*<sup>56</sup> (denumire dată Dumnezeuului yoghin).

Încheind principalele opoziții ivite între buddhism și brahmanism, vom conchide cu ipoteza lansată de E. Valea în lucrarea „Creștinismul și

---

<sup>53</sup> M. Eliade, *Patanjali și Yoga*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 163.

<sup>54</sup> M. Eliade, *Istoria ...*, vol II, p. 96.

<sup>55</sup> M. Eliade, *Patanjali...*, p. 158.

<sup>56</sup> M. Carrithers, *Buddha*, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 55.



spiritualitatea indiană”, care, referitor la anumite episoade asemănătoare din viața lui Buddha și cea a lui Iisus, are o interesantă teorie după care aghiografii budiști, inspirați din mesajul Evangheliei aduse de primii misionari creștini în India, ar fi inserat aceste episoade în biografia lui Buddha. Făcând precizarea că primele biografii ale lui Buddha au fost scrise abia prin secolul IV d. Hr., încheiem aici disertația noastră făcută la asemănările și deosebirile existente între buddhism și brahmanism.

## CAPITOLUL II

### CELE PATRU ADEVĂRURI NOBILE. DOCTRINA ESEŢIALĂ A ÎNVĂŢĂTURII BUDDHISTE.

#### **2.1. Iluminarea și promulgarea doctrinei prin predica de la Benares.**

Pornit în căutarea adevărului suprem, eliberator prințul devenit ascet, Sakyamuni, după ce a încercat mai multe căi de extremă în felul lor se oprește la calea de mijloc dintre cele două extreme ale vieții. Sakyamuni atinge iluminarea sau trezirea (boddhi) prin meditație asupra problemei arzătoare a eliberării de suferință. Știut este faptul că mentalitatea orientală încearcă, în general, să-l transpună pe om într-un spațiu în care acest se află într-o luptă continuă sau permanentă cu realitatea universului. Prin urmare suferința apare ca o expresie a însăși existenței lumii, lume care structural este încărcată așa cum am precizat mai sus doar de suferință. Eliberarea din această suferință a lumii este tocmai motivul și scopul suprem la care visa prințul Sakyamuni.

După ce rămâne nemulțumit în urma tehnicilor de Samkhya-Yoga, tehnici pe care le studiasse anterior și care nu-i dădeau decât o eliberare parțială, condiționată în timp, deci mărginită, Gautama își continuă prin meditație dorința arzătoare de a afla remediu final suferinței. Pentru el eliberarea de suferință trebuie să corespundă unei anihilări totale, sau mai precis unei deconșionări față de legea Karmei. Nemulțumirea lui Buddha față de tehnicile meditative practicate în Samkhya-Yoga rezultau din aceea că în cele din urmă trezindu-te din meditație îți dai seama că ai rămas neschimbat<sup>57</sup>.

Astfel, Sakyamuni caută adevărul eliberator concentrându-și, prin meditație, toate puterile asupra acestei probleme. După cum am văzut în capitolul anterior se pare că trezirea a avut loc într-o singură noapte cu lună

---

<sup>57</sup> M. Carrithers, *Buddha*, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 55.

plină, în timp ce Sakyamuni medita sub un smochin. Tradiția buddhistă spune că acea noapte a trezirii era în luna „Vesakha” (potrivit calendarului lunar – aprilie-mai în calendarul nostru)<sup>58</sup>.

După îndelungi căutări în care s-a supus unui regim ascetic sever și după ce parcurge filozofiile Samkhya-Yoga, prințul Siddhartha va medita asupra tainei vieții și a morții, meditație care-l va conduce la obținerea iluminării și la descoperirea Legii. Așezându-se sub un smochin, Sakyamuni hotărăște să nu se mai ridice până nu dobândește Trezirea. El suportă asaltul lui Mara, în a cărui persoană se conjugă Moartea și Cel Rău<sup>59</sup>.

După cum arată Mircea Eliade, în prima veghe a nopții prințul din clanul Sakya vede, cu ajutorul ochiului divin, totalitatea lumilor și eterna lor devenire, adică ciclul teribil al nașterilor și renașterilor determinat de karma<sup>60</sup>. În continuare, adâncit în meditație, Siddhartha își trece în revistă viețile anterioare, contemplând totodată și nesfârșitele existențe ale celorlalți oameni, iar în veghea a treia atinge starea de bodhi sau iluminarea.

Această stare de bodhi se caracterizează prin aceea că cel care a reușit să o atingă a sfâșiat vălul iluziei și astfel a izbutit să se elibereze de determinismul karmic pentru el ne mai existând o altă sau o următoare viață. Sakyamuni atinge această stare și de acum va fi cunoscut sub numele de Buddha care se traduce prin Iluminatul sau Trezitul. După cum afirmă despre *trezire* și M. Carrithers, care subliniază că iluminarea a însemnat pentru Buddha în primul rând dobândirea acelei cunoașteri a naturii condiției umane în stare să conducă la izbăvire și, în al doilea rând, dobândirea certitudinii că el însuși a obținut eliberarea de suferințele acestei condiții<sup>61</sup>. Buddha descoperă mecanismul infernal al nașterilor și renașterilor, găsind totodată și modul prin care omul să se elibereze de acest calvar. Practic prin eliberarea de acest calvar Buddha încearcă să dobândească suprema fericire, fericire care în

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>59</sup> Eliade, Culianu, *op. cit.*, p. 66.

<sup>60</sup> M. Eliade, *Istoria...*, vol. II, p. 72.

<sup>61</sup> M. Carrithers, *op. cit.*, p. 77.

opinia sa trebuie să fie una constantă, necondiționată și să manifeste o libertate permanentă față de orice suferință. Cu această concepție despre lume (suferință) și eliberarea din ea (fericirea veșnică) Buddha, prin iluminare, descoperă cele patru adevăruri nobile care duc la oprirea transmigației. Siddhartha era convins de faptul că în viața omului suferința depășește atât de mult bucuriile și satisfacțiile încât ar fi fost cu mult mai bine pentru om să nu se fi născut, de altfel supremul rău care ni se poarte întâmpla, în concepția budistă, este tocmai renașterea sau reîncarnarea într-o treaptă inferioară celei precedente.

Cele patru adevăruri nobile (ariya-sacca) în care este vorba despre suferință (dukkha), apariția suferinței, înlăturarea suferinței și calea ce duce la înlăturarea acesteia sunt enunțate de cel Prea Fericit în faimoasa sa predică de la Benares, cuvântare care va pune în mișcare Roata Legii. Demn totuși de amintit este și episodul dialogului ispititor dintre Buddha și acel spirit rău numit Mara. Buddha rămâne după iluminare, timp de șase săptămâni în Lumea Trezirii. Aflat la intrarea în Parinirvana, Buddha este ispitit să intre în aceasta fără a mai proclama doctrina salvării pe care tocmai o descoperise. Dar Buddha răspunde ispititorului că nu va intra în Parinirvana decât după ce va fi întemeiat o comunitate instruită și bine organizată. Totuși Mara a reușit prin această ispitire să trezească în Buddha îndoiala propovăduirii noii doctrine care era atât de grea. Intervenția lui Brahma și mai ales certitudinea că există un anumit număr de oameni care pot fi salvați îl fac să se hotărască. El pleacă spre Benares unde, grație ochiului său divin, vede pe cei cinci discipoli care îl abandonaseră. El îi găsește într-o mănăstire, pe locul actualului Sarnath, și îi anunță că a devenit Buddha. Astfel le expune cele patru adevăruri nobile, devenite doctrine fundamentale ale budismului. Vom reda în continuare predica de la Benares<sup>62</sup>, așa cum este ea redată de către Nicolae Achimescu în cartea sa „Buddhism și Creștinism”<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> Cf. lui Alexandru Stan și Remus Rus, Buddha ar fi ținut celebra sa predică care în centru cele 4 Adevăruri Nobile la Samath, în apropiere de Benares..

<sup>63</sup> N. Achimescu, *Budism și Creștinism*, Junimea, Iași, 1999, p. 26.

„- Iată, o monahi, adevărul sfânt despre suferință: nașterea este suferință, bătrânețea este suferință, boala este suferință, moartea este suferință, îngrijorarea, plângerea, durerea, tristețea și disperarea sunt suferințe, unirea cu ceea ce nu iubești înseamnă suferință, despărțirea de ceea ce iubești înseamnă suferință, a nu obține ceea ce dorești este suferință. Pe scurt, cele cinci elemente ale ființei umane, care provoacă atașarea de existență sunt suferință.

- Iată, o monahi, adevărul sfânt despre originea suferinței: este setea (de existență) care duce din renaștere în renaștere, însoțită de plăcere și de pofta lacomă care-și găsește ici și colea plăcerea: setea de plăcere, setea de existență și setea de impermanență.

- Iată, o monahi, adevărul sfânt despre suprimarea suferinței: stingerea setei acesteia, prin nimicirea totală a dorinței, părăsind dorința, renunțând la ea, eliberându-te de ea, nelăsându-i nici un loc.

- Iată, o monahi, adevărul sfânt care duce la suprimarea suferinței: este acel drum sfânt cu opt cărări care se unesc: credința dreaptă, hotărâre dreaptă, cuvânt drept, faptă dreaptă, mijloace corecte de existență, efort drept, cugetare dreaptă și meditație dreaptă.”

Buddha leagă indiscutabil, până la ale confunda, existența de suferință, deoarece, după cum am văzut, toate cele cinci scandas (elemente constitutive ale omului) sunt suferință. Problema căreia trebuie să-oi găsească omul soluția este eliberarea de suferință, căci aceasta echivalează cu oprirea ciclului renașterilor. Din acest prim adevăr nobil se deduce cel de-al doilea, care arată că la originea suferinței stă dorința (tanha) sau setea arzătoare de viață. Din cauza dorințelor omul nu se poate elibera de suferință și implicit din samsara, deoarece chiar a obține ceea ce dorești e suferință pentru că totul este trecător. Plăcerea este ceva de moment, căci și ea se supune caducității, devenind în final ea însăși suferință. Tot din cauza dorinței, omul săvârșește fapte care generează anumite efecte, corespunzătoare cauzei lor, dar, la rândul lor, aceste efecte, care au cauze, vor deveni la rândul lor cauze. De menționat este ideea

că în buddhism prin Karma se înțelege și simpla intenție de a săvârși o faptă, nu doar actul propriu-zis. Nesuprimând dorința, omul nu va putea niciodată să scape de samsara, căci orice activitate umană devine o condiție care generează o viitoare existență. Această abolire sau nimicire a dorinței este eliberarea de suferință, ea echivalează cu Nirvana. Într-adevăr unul din numele Nirvanei este „stingerea setei”. Ori, tocmai această suprimare a suferinței, prin stingerea dorinței constituie cel de-al treilea adevăr nobil. Ultimul adevăr nobil, cel de-al patrulea, ne arată mijlocul prin care se poate atinge starea de stingere a setei și anume Calea de Mijloc sau Cărarea Nobilă înoptită.

Înainte de analiza fiecare adevăr nobil în parte, este interesant de urmărit modul în care Buddha le-a formulat. Potrivit medicinei indiene din timpul său Prea Fericitul formulează cel patru adevăruri nobile după modelul unui diagnostic medical. Astfel, el definește întâi boala: totul este suferință; apoi descoperă cauza care generează boala: dorința sau setea arzătoare de viață; în continuare, stabilește că boala este curabilă, arătând că pentru vindecare trebuie suprimată cauza, iar în final prezintă tratamentul sau mijloacele prin care poate fi suprimată cauza bolii.<sup>64</sup>

Pentru a înțelege mai bine cele exprimate mai sus vom reproduce comparația pe care Buddha o face între eliberarea din samsara și durerea de dinți. El susține că tocmai omul care-și caută eliberarea din samsara se aseamănă cu cineva care suferă de o durere de dinți. Dacă el va merge la un vraci sau un șarlatan, cerând ca în locul durerii să simtă plăcere, aceștia îi vor asigura doar un confort de moment – ajutându-l să nu mai sufere – dar întrucât ei nu cunosc cauza durerii și nefiind capabili să o suprimă după o vreme omul va avea de suferit din nou. Un om sănătos la minte zice Buddha va merge la doctor și îi va cere acestuia să-l vindece, iar doctorul, cunoscând cauza bolii o va înlătura. Astfel, durerea nu va mai reapare deoarece răul a fost înlăturat din rădăcină.

---

<sup>64</sup> M. Eliade, *Istoria...*, vol. II, p. 89.

### 2.1.1. Primul Adevăr Nobil - sarvam dukkham

Trecând să luăm fiecare adevăr nobil în parte vom începe prin a analiza adevărul nobil despre suferință, care ne spune că totul este suferință (sarovam dukkham).

M. Eliade spune că „la curtea regelui bolnav totul este în suferință” în cartea sa despre yoga, iar noi credem că acest „secretar al spiritului”<sup>65</sup> a surprins foarte bine prin această sintagmă viața prințului Svidharta.

Sentimentul durerii existenței e comun spiritualității indiene, e fundamentul speculației și mediul său pragmatic<sup>66</sup>. Temenul de „suferință” în limba sanskrită este „dukkha”. El este tradus prin suferință (termen din pali), dar sensul său este mult mai amplu, el nereferindu-se doar la o senzație neplăcută. Buddha, ca de altfel întreaga gândire indiană, e tributar ideii că totul este suferință. Tot ceea ce are legătură cu cele cinci skandhas, care alcătuiesc omul, este suferință. Buddha arată că întreaga existență, chiar dacă pe moment este marcată de bucurii, în cea mai mare parte ea este suferință. Faptul că nașterea este primul pas înspre moarte ilustrează în mod relevant acest adevăr.

Altă accepție a termenului „dukkha” este aceea de *neliniște* sau de *nemulțumire*, ceea ce îi conferă o sferă de cuprindere mult mai largă.

Totul este durere, spune Predica de la Benares: nașterea, bătrânețea, boala, moartea; unirea cu cele neplăcute, despărțirea de cele îndrăgite, neobținerea celor dorite. Pe scurt, cele cinci agregate de apropiere ce alcătuiesc compusul nostru psihosomatic, în unitatea și substanțialitatea căreia ne încredem în mod amăgitor, el neposedând aceste calități mai mult decât orice car alcătuit din diverse piese dispersate, toate sunt, în fond, numai durere<sup>67</sup>.

Revenind la termenul de „dukkha”, trebuie precizat că scolastica budistă îl împarte în trei categorii: dukkha, prezentat ca suferință obișnuită,

---

<sup>65</sup> M. Eliade, *Yoga*, prefață de C. Noica, Ed. Mariana, Craiova, 1991, p. 8.

<sup>66</sup> M. Eliade, *Yoga*, p. 35.

<sup>67</sup> Marie Madeleine Davy, *op. cit.*, p. 216.

dukkha, suferința având drept cauză schimbarea și dukkha ca stare condiționată. Dar, deoarece totul este condiționat, totul este dukkha<sup>68</sup>. Acest de-al treilea aspect, de „stare condiționată”, pe care îl desemnează termenul „dukkha”, este și cel mai important, dar, totodată, și cel mai greu de deslușit. El ne face să cugetăm asupra modului în care budismul concepe ceea ce noi numim „individ”: o combinație de energii fizice și mentale, în veșnică mișcare, energii sau forțe repartizate în cinci agregate: materia, senzațiile, percepțiile, formațiunile mentale și conștiința. Astfel, materia include tot ceea ce este material în univers; cele patru elemente tradiționale – pământ, apă, foc și aer – simbolizând respectiv starea solidă, starea lichidă, căldura și mișcarea, organele de simț, facultățile lor și obiectele corespunzătoare lor, cum ar fi gândurile, care țin de domeniul obiectelor mentale. Numărul senzațiilor simțite prin contactul organelor fizice și al organului mintal cu lumea exterioară este variabil, conform diverselor școli. Întrucât budismul nu opune spiritul materiei subliniem că sunt incluse și senzațiile de ordin mental.

Percepțiile sunt de șase feluri și le corespund șase facultăți interioare și șase feluri de obiecte exterioare. Fiind fenomene cognitive, în timp ce senzațiile aparțin domeniului afectiv, percepțiile recunosc obiectele fizice sau mentale. Agregatul formațiunilor mentale cuprinde atât actele voluntare, cât și intențiile. O altă precizare care trebuie făcută este aceea de act deliberat care poate să fie rău sau bun și în funcție de aceste calități el produce roade sau mai bine zis produce o consecință karmică cunoscută în mod frecvent sub forma vocabulei „karma”. Pentru a evita o confuzie curentă, distingem actul însuși „karma” de consecința sa, rodul „phala”. Vom menționa de asemenea că teoria budistă a karmei este produsul unei legi naturale a cauzelor și efectelor și nu trebuie nicidecum asimilată cu vreo justiție divină, care ar implica noțiunile de *răsplată* sau *pedeapsă* și implicit existența unui judecător suprem.

---

<sup>68</sup> M. Eliade, *Istoria...*, vol. II, p. 88, nota 1.



Budismul definește deci ceea ce s-a stabilit să se numească „individ” prin combinarea acestor cinci agregate care au ca atribute continua schimbare și deci nepermanența. Raționamentul său nu-i permite să descopere existența unui principiu permanent, imuabil, cum ar fi „sinele” sau „sufletul”. Moartea este în acest caz concepută ca o dezagregare a acestor cinci elemente care nu dispar odată cu corpul fizic, ci își continuă existența sub o altă formă. Urmând această optică, budismul acceptă pe deplin noțiunea de samsara, preferând traducerea „renaștere” în loc de „reîncarnare”<sup>69</sup>. Întreaga existență umană este impregnată, așadar de suferință, întrucât la tot pasul întâlnim suferința obișnuită, dar și suferința care are drept cauză schimbarea, deoarece totul este efemer. De asemenea, existența umană, marcată de nașteri și renașteri, deci de samsara, este un întreg lanț sau șir de cauze și efecte, în care orice acțiune umană este condiționată de o alta precedentă. Așa cum am arătat mai sus, pentru Buddha ciclul nașterilor și al renașterilor, al existenței în totalitatea ei este o suferință care are la bază doisprezece cauze diferite, dintre care prima este ignoranța. Acest fapt prevalează dar că totul se supune legii producerii condiționate<sup>70</sup>. Nu trebuie trecut cu vederea nici faptul că Buddha cataloghează drept suferință și stările meditative ale omului, deși Iluminatul se folosește de ele pentru a atinge Nirvana, arătând totuși că suferința lor provine din faptul că ele sunt vremelnice, impermanente și supuse schimbării, ultima consecință directă a celei de-a doua<sup>71</sup>.

Încercând o analiză a primului adevăr nobil vom preciza că suferința oricărei ființe existente, așa cum ne-o revelează Iluminatul, începe practic cu nașterea ei.

Nașterea oricărei făpturi reprezintă premisa și baza pentru însăși existența ulterioară a acesteia, deci este suferință. Poetul Mihai Eminescu definește foarte frumos și pătrunzător această idee în poezia sa „Luceafărul” unde spune în cadrul strofei optzeci: „Toți se nasc spre a muri, și mor spre a

---

<sup>69</sup> M. Eliade, *Marile Religii*, p. 364.

<sup>70</sup> M. Eliade, I. P. Culiianu, *Dicționar...*, p. 58.

<sup>71</sup> M. Eliade, *Istoria...*, vol. II, p.88.

se naște”, iar înaintând pe firul civilizației până în epoca antică vom reproduce retoricele versuri ale lui Euripide redată după Dialogurile lui Platon: „Cine mai știe de nu e viața o moarte aieva / Moartea la rându-i de nu e viață”<sup>72</sup>.

În concret este vorba de suferință cauzată de dureri, suferința cauzată de schimbare, suferința cauzată de imaginea creată despre existență, suferința ascunsă și cea a vizibilă, suferința indirectă și directă<sup>73</sup>.

Durerea, după Tudor Vianu este înfrângerea subiectivă a răului, iar răul este cauza obiectă a durerii<sup>74</sup>, iar Franz Muller-Lejer autorul cărții „Sociologia durerii” arată un aspect „pozitiv” al durerii și anume acela că aceasta sporește vitalitatea. Și tot el arată și soluțiile sau pozițiile omului față de durere. O primă soluție este cea activistă care recomandă hotărârea de a cunoaște, prin inteligență, și de a elimina prin faptă, răul și durerea din lume. Cea de-a doua soluție ar fi resemnarea pesimistă în care aflăm retragerea consimțământului nostru la viață, iar ca ultimă soluție amintește resemnarea fatalistă în care nu există un radicalism al soluției. În cea fatalistă omul e convins că nici un fel de putere omenească nu poate să schimbe cursul implacabil al lucrurilor menite să ne aducă durerea<sup>75</sup>. Pe această linie precizăm că budismul nu este fatalist deși încearcă o suprimare a simțurilor și deci o suprimare a durerii care ne parvine prin ele. Răul dăinuind în existență se cuvine îndepărtată dorința de a trăi. Se cuvine să scapi de această existență, refuzând-o și sfărâmând legăturile dinafară ce ne țin aproape de lume „căci cei mai mulți dintre oameni sunt răi”<sup>76</sup>, și numai rupând legăturile cu lumea și reprezentanții ei (oamenii răi) vom putea pătrunde în cele din urmă în Nirvana iar existența noastră relativă va fi înglobată în cele din urmă în absolut<sup>77</sup>.

---

<sup>72</sup> Platon, *Dialoguri*, Ed. Pt. Literatură Universală, București, 1968, p. 192.

<sup>73</sup> N. Achimescu, *op. cit.*, p. 28.

<sup>74</sup> Tudor Vianu, *Studii de filosofie culturii*, Ed. Eminescu, București, 1982, p. 341.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 343.

<sup>76</sup> Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, ...

<sup>77</sup> Ioan C. Nicola, *Originea religioasă a pesimismului eminescian*, Caransebeș, 1944, Tiparul Tipografiei Diecezane Caransebeș, p. 7.

Într-o strânsă relație cu suferința nașterii se află și suferința bătrâneții. Procesul îmbătrânirii implică nu numai pierderea tinereții manifestată printr-o marcantă stare de slăbiciune ci și, înainte de orice ironia la care sunt supuși uneori cei bătrâni<sup>78</sup>.

Moartea înseamnă și ea suferință. Semne ale morții nu sunt doar decăderea trupului la care se referă Buddha în reflecțiile sale ci în primul rând însăși „existența spre moarte”, respectiv permanenta teamă de moarte și iminenta despărțire de cei apropiați. Moartea reprezintă un exemplu , o ilustrare a suferinței. De aceea poate și ultimul cuvânt al eticii lui Schopenhauer este „negarea voinței de viață”. În fenomenul morții – după cum și în bătrânețe și boală – se relevă suferința universală: „Omul luptă să mențină ceva ce-i aduce numai suferință și nu se satură de viață ce-l aduce la moarte”<sup>79</sup>. În moarte se vedește mizeria a tot ceea ce este corporal: cadavrul celui decedat cade descompunerii. Prin moarte se relevă deșertăciunea a tot ceea ce există. Și zeii, la chiar Buddha însuși sunt supuși morții<sup>80</sup>.

Pe lângă toate acestea mai există și alte forme de manifestare a suferinței pe care ni le relevă primul Adevăr Nobil. Astfel, îngrijorarea (soka) înseamnă și ea suferință, pentru că ea exprimă un supliciu interior , o adevărată tortură a inimii. Suferința este starea de lamentare, de jeluire experimentată de cineva la pierderea rudelor, iar durerea înseamnă dukkha în toate chinurile fizice, care provoacă chinuri sufletești, ea semnifică pur și simplu împovărarea și oprimarea ființei.

Disperarea ca formă de suferință înseamnă furie iar ca și caracteristică a ei mocnește în inimă, având drept conținut geamătul iar ca formă de manifestare neliniștea. Amintim în trecut doar faptul că celebrul danez Søren Kirkegaard consideră disperarea o maladie mortală în cartea sa ce poartă chiar acest titlu: „Disperarea, maladia mortală”.

---

<sup>78</sup> N. Achimescu, *op. cit.*, p. 28.

<sup>79</sup> I. Culiianu, *Antropologie filozofică*, p. 225, Biblioteca de filozofie și sociologie, Ed. Politică, București, 1972.

<sup>80</sup> N. Achimescu, *op. cit.*, p. 28.

Suferința „unirii cu ceea ce nu iubești”<sup>81</sup>, înseamnă, propriu-zis, întâlnirea cu persoane și lucruri neagreate, întâlnire în urma căreia pot apare dezavantaje de o natură sau alta, iar suferința „despărțirii de ceea ce iubești”<sup>82</sup> înseamnă despărțirea de lucrurile pe care ți le dorești sau de ființele pe care le iubești. Debutul acestei suferințe îl face îngrijorarea, iar sfârșitul îl constituie suferința provocată de pierderea în sine. Această suferință poate duce, conform unei vaste literaturi europene și nu numai până la anihilarea propriului eu sau cu alte cuvinte la suicid. Este celebrul caz al celor doi îndrăgostiți din opera „Romeo și Julieta” de W. Shakespeare. Însă tot ca o suferință sunt experiate și lucrurile, formele și imaginile care stăpânesc ciclul reîncarnărilor și care se schimbă dintr-un moment în altul, înlănțuindu-se imprevizibil pe parcursul veacurilor. Mai precis, ele constituie premisele și condițiile pentru suferința ființelor prin faptul că ele generează atașament, iar acesta declanșează ciclul reîncarnărilor.

Atât în budismul Hinayana cât și în Mahayana existența individuală este socotită ca suferință întrucât individul empiric nu este nimic altceva decât sinteza unor factori impersonali și impermanenți supuși pieirii. Majoritatea oamenilor se identifică în ceea ce este schimbabil și fluctuant și nu recunosc Absolutul material și veșnic ca propria lor natură sau altfel spus cele cinci „agregate” ale puterilor fizice și psihice, despre care am amintit în debutul tratării acestui prim Adevăr Nobil, sunt cauzele suferințelor ce apar în viața și în cursul reîncarnărilor. Ele sunt deci cauzele îmbătrânirii și morții, durerilor, tânguiriilor, grijilor și disperărilor pe cale le experiază toți oamenii<sup>83</sup>.

Ca atare cele cinci „modalități de aderență” sau „atașare” îl descriu pe om în relația sa cu lumea. Precizăm că ele sunt stimulate de dorință și instinct. Prin acestea ele schițează permanenta succesiune de acte, în baza căreia toate impresiile simțurilor ajung și se centralizează în conștiință, care la rândul ei

---

<sup>81</sup> „Ceea ce nu iubești” reprezintă toate lucrurile nedorite și neplăcut pentru cineva, forme, tonuri, mirosuri, gusturi, contacte, gânduri sau chiar ființele care îți fac rău sau te prejudiciază în vreun fel. Ibidem, p. 29.

<sup>82</sup> „Ceea ce iubești (piya) reprezintă lucrurile dorite, formele, tonurile, mirosurile, gusturile plăcute etc. sau chiar ființele care îți doresc binele”. Ibidem.

<sup>83</sup> N. Achimesci, *op. cit.*, p. 30.

reacționează în funcție de situație. Așa fiind suferința înseamnă impermanța și instabilitatea întregii lumi experiabile, în sensul că noi „aderăm” și ne „atașăm” de aceasta (lumea experiabilă), stând vis-à-vis de ea ca dorință și voință, pentru a o contacta. Această voință și dorință este generatorul de contactare și atașare de lumea noastră exterioară și interioară.

Omul este prins asemenea unui pește în năvod de suferință<sup>84</sup>. Ca atare, suferința prezentată în Adevărurile nobile desemnează abandonarea omului în torentul înșelător al actualităților pure. El alunecă în conștient în acest torent numit naștere-bătrânețe-moarte și acest lucru înseamnă suferință. Dar, un lucru este clar: suferința este excepțional de dinamică, fiindcă ea se bazează pe instinct, pe voință, pe contact, pe atașament.

Într-un cuvânt pe acea sete sau dorință existențială numit tanha<sup>85</sup>, care ne este altceva decât conținutul celui de-al doilea Adevăr Nobil despre care vom trata în continuare.

### **2.1.2. Al doilea adevăr nobil**

Aplecându-ne atenția asupra celui de-al doilea adevăr mobil anunțat de Buddha, trebuie să analizăm cauza suferinței care este nimic altceva decât pofta (tantra) sau setea (trșna) de viață. Acest adevăr, al nașterii suferinței, care este pofta sau setea de viață conține în el sau mai bine zis dă speranța eliberării din Samsara întrucât îl descoperă cauzele suferinței, și nu în ultimul rând descoperind cauzele ei relevă faptul că suferința poate fi înlăturată. Se spune că la descoperirea acestui adevăr Buddha ar fi rostit următoarele versuri:

„Căutându-l pe ziditorul casei neaflându-l,  
Au trecut dintr-o viață în alta.  
Câtă durere să te naști iar și iar!  
Ziditorule, acum ai fost aflat

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>85</sup> E. Vasilescu, *Marile religii necreștine actuale. II. Budismul*, în rev. „Studii Teologice”, nr. 3-4/1974, p. 210.

Și nu vei mai zidi casa din nou.”

(Dhammpada 153-4)<sup>86</sup>

Este interesant de făcut o analiză a acestor versuri, din perspectiva acestui adevăr al nașterii suferinței, reflectând la „tantra” și „trșna”. În enunțarea acestui adevăr, Buddha arată că această poftă (tantra) este o sete aprigă (trșna) de existență, sete care-și caută împlinirea în această viață sau în altele ce vor urma. Această poftă se manifestă prin dorința de satisfacție a plăcerilor senzitive, care culminează cu dorința sexuală, care devine originea unei noi existențe, marcată de la bun început de suferință. Așadar setea este înțeleasă ca un prototip al dorinței. Ea este triplă: setea de plăcere în special plăceri sexuale (pe care am amintit-o mai sus), apoi este setea de a exista și a dăinui, adică nimic altceva decât ceea ce psihologia numește „instinctul de conservare”. Un ultim fel de sete este și setea de a nu mai exista”, tentația suicidului pasional și depresiv. Toate varietățile setei de condamnă să trecem de la un obiect la altul, pe măsură ce satisfacerea dorinței se schimbă, așa cum știm, în insatisfacție, făcând să apară o nouă dorință, și de aici, o nouă faptuire, și tot așa la nesfârșit. Este legea lui karman surprinsă în esența sa, împreună cu corolarul său, fluxul existențelor, samsara sau transmigrația<sup>87</sup>.

Trebuie ținut seama, așa cum pe bună dreptate subliniază însăși venerabilul Rahula Walpola, că în perspectivă tendința budistă nu e loc pentru ideea unei cauze prime, oricare ar fi acestea. Iar aceasta e adevărat nu numai în cazul unui Dumnezeu creator, ci chiar pentru o concepție ce ar face din dorință cauza primă a suferinței umane într-un sens aritmetic și absolut. În buddhism nu există un adevăr prim. Totul este relativ, formând o înlănțuire circulară. De pildă, pentru ca să-ți fie sete, e necesar să fi produs anterior în tine o schimbare. Căutând să-ți astâmperi setea, cauți de fapt să elimini această schimbare, adică să compensezi o modificare prealabilă a organismului printr-o alta. Dar și din ea se vor naște în curând noi nevoi. Prin

---

<sup>86</sup> M. Carrithers, *op. cit.*, p. 87.

<sup>87</sup> Marie-Madeleine Davy, *op. cit.*, p. 216.

urmare existând constatarea de mai sus la totalitatea dorințelor noastre, am putea rezuma condiția umană, în termeni psihologiei moderne, spunând că tindem să ne eliberăm de o alienare printr-o alta sau altfel spus defulându-ne în altă alienare. Un exemplu în acest sens este cel al tinerilor din societățile noastre care simt că se sufocă în sânul propriei familii dar ard de nerăbdare să-și întemeieze o alta. Deci oricum, afirmația că durerea își are originea în dorință este adevărată doar într-un sens relativ. Precizăm ca un simplu paralelism ce merită totuși făcut că și mistica ortodoxă vede în dorință o cauză care poate duce la efecte neplăcute. Dar nu în dorința spre bine, spre frumos, spre absolut, spre Dumnezeu.

Revenind la mistica budistă vom spune că schimbarea și instabilitatea precedă și urmează dorinței, ca într-un cerc vicios, și în acord cu precizarea anterioară despre spiritualitatea răsăriteană vom reproduce și cuvintele lui Lama Kasa Dawa Samdup care spune că „durerea fiind un mijloc de a te convinge de necesitatea unei vieți religioase, este un învățător”<sup>88</sup>.

Un alt învățat budist pe numele lui Milarepa ne predica neatașarea de toate posesiunile lumești, de cămin, de cei apropiați, ca și neatașarea de tirania relațiilor și obiceiurilor sociale care, în mod obișnuit macină viața în ceea ce acest guru numește „uneltirile fără valoare ale lumii”, și despre care spunea atât de înțelept: „toate țelurile pământești n-au decât un sfârșit inevitabil: suferința. Câștigurile sfârșesc în risipire, construcțiile în ruine, întâlnirile în despărțiri, nașterile în moarte. Toți marii înțelepți au traversat grădina existenței umane, au cules și gustat roadele multicolore și variate ale „copacului vieții” ce crește în centrul său și au atins drept rezultat deziluzia lumii prin care omul percepe pentru prima oară această viziune divină care, singură poate să-i confere o mulțumire nepieritoare acum și-n clipa morții lui. În Ecleziast, înțeleptul rege al lui Israel ne spune într-un limbaj foarte

---

<sup>88</sup> *Yoga Tibetană, Doctrinile secrete*, p. 104.

asemănător celui al Milarepa: „am văzut tot ce se face sub soare, și iată că totul este deșertăciune și goană după vânt”<sup>89</sup>.

Revenind, în urma acestei scurte digresiuni asupra celor trei categorii de suferință și mai precis asupra ultimei dintre ele vom spune că Buddha și adepții doctrinei sale se pare că nu ar fi promovat o dorință de auto-anihilare, „o invitație” spre sinucidere lentă. Dorința aceasta de extincție este și ea condamnată de Buddha, căci el o cataloghează ca o tantra care îndeamnă la sinucidere. Deci, dacă ea însăși este o poftă, dorința de extincție nu poate fi o soluție cu valoare soteriologică pentru om, deoarece nu oprește circuitul etern al transmigrărilor<sup>90</sup>. Pe scurt am putea spune că o dorință poate fi complet caracterizată ca „setea de existență”<sup>91</sup>. Este vorba mi precis de „setea de existență” care dă naștere existenței repetate: poate că e mai potrivită ne-o închipuim ca dorință de a deveni altceva decât ne este dat să fim în experiența prezentă<sup>92</sup>.

Acum putem face, cu ajutorul versurilor anterior precizate o apropiere între acest adevăr al nașterii suferinței și biografia mitică a lui Buddha. În acele versuri se vorbește despre suferința de a te naște și a te renaște la infinit. Cauza ce generează acest cilcu naștere-renăștere este zadarnica căutare a ziditorului casei. „Casa”<sup>93</sup> este lumea iluzorie (maya). Cel care zidește această casă iluzorie este dorința (tanha), care-l face pe om sclavul suferinței prin aceea că-l face să se atașeze, să se agațe (upadan), de iluzia acestei lumi. Această upanada este produsul dorinței care are ca efect renaștere într-o nouă

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>90</sup> M. Eliade, *Istoria...*, vol. II, p. 88 și M. Carrithers, *op. cit.*, p. 90

<sup>91</sup> M. Eliade, I: P: Culiianu, *op. cit.*, p. 66.

<sup>92</sup> M Carrithers, *op. cit.*, p. 91.

<sup>93</sup> Asupra simbolismului casei și gândirea lui Buddha trebuie să facem o remarcă privitoare la analogia „casă-cosmos-corp omenesc”, care este caracteristică pentru gândirea lui Buddha, dar și pentru gândirea arhaică în general. Astfel în plan metafizic casa, acoperișul simbolizează Cosmosul, lumea condiționată. A demola casa sau a sparge acoperișul casei înseamnă a te decondiționa, a decondiționa, a ieși din ciclul existențial. Mircea Eliade arată că acest simbolism al spargerii acoperișului pe „plan metafizic este vorba de o abolire a lumii condiționate. Casa fiind echivalentul Universului, a sfârâma acoperișul casei înseamnă (...) a transcede lumea și a se înălța în sus”. (Eliade „Eseuri”, p. 207). De asemenea originalitatea mesajului lui Buddha constă în asumarea unui ideal de către om. Dacă pentru gândirea indiană arhaică idealul constă în asumarea unei existențe fericite într-un cosmos perfect, pentru Buddha idealul este exact universul, adică aneantizarea lumii și transcenderea stării condiționate. Astfel, a găsi pe ziditorul casei și al împiedica să-și construiască casa din nou, înseamnă a atinge starea incondiționatului. (cf. M. Eliade, „Istoria...”, vol. II, p. 99-100).



formă existențială. Dar dacă luăm noțiunea de tantra și în sensul său acceptul de dorință sexuală, putem face o echivalare a ei cu Erosul (Kamma), Eros care în gândirea indiană este complementar morții, adică nimic altceva decât viața (sau existența) în ansamblul ei. Astfel, Kamma este de fapt Mara, cel care vine și-l ispitește pe Sakyamuni.

Așadar, Mara este ziditorul casei pe care Sakyamuni nu l-a găsit în existențele anterioare, simplist spunând Mara este o iluzie sau casa este o iluzie, ziditorul este o iluzie la fel ca și casa, iar singurele realități sunt suferința și Nirvana, însuși cel care caută Nirvana ne fiind decât o iluzie. Pe aceeași linie Mircea Eliade ne spune că întregul complex al lumii fenomenale e considerat drept real atât timp cât ne se ivește cunoașterea lui Brahman și Atman, după fantezmele unui vis sunt considerate reale până ce omul se deșteaptă<sup>94</sup>.

Pentru că am amintit de Mircea Eliade nu putem să nu redăm concluzia părintelui Nicolae Steinhardt din celebra sa carte „Jurnalul fericirii”<sup>95</sup>, concluzie pe care o emite cu privire la romanul „Nopti la Serapore” care susține teza că lumea aceasta este cu adevărat așa cum ne învață hinduismul și budismul: o maza, o iluzie, o vrajă. Dar, subliniază părintele Steinhardt, procedeele fakiriste, oculte, tantra, yoghine sau magice tot iluzii și magii lucrează și ele. Procedeele acestea nu duc, întunecând aparențele și rupând legăturile senzoriale cu lumea, la realitatea absolută și esențială, ci numai la alte iluzii.

Puternic influențat de filozofia lui Schopenhauer, cel mai mare poet român, l-am numit pe Mihai Eminescu despre care Eliade spunea că reprezintă însăși structura omului universal, are în opera sa și poezii care arată instabilitatea și chiar iluzia vieții. Exemplu poate fi poezia: „Mortua est”:

„O moartea-i un haos, o mare de stele,  
Când viața-i o baltă de vise rebele;

---

<sup>94</sup> M. Eliade, *Yoga*, p. 47.

<sup>95</sup> N. Steinhardt, *Jurnalul Fericirii*, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 2000, p. 368.

O, moartea-i un secol cu zori înflorit,  
Când viața-i un basm pustiu și urât.  
...  
Ș-apoi... cine știe de este mai bine:  
A fi sau a nu fi!... Dar ști oricine,  
Că ceea ce nu e, nu simte dureri-  
Și multe dureri-s, puține plăceri.  
A fi? Nebunie și tristă și goală:  
Urechea te minte și ochiul te-nșală  
Ce-un secol ne zice, ceilalți o deszic,  
Decât un vis searbăt, mai bine nimic...”<sup>96</sup>.

Nu puțini dintre filozofii germani printre care la loc de frunte se situează Hegel, au susținut iluzia, zădărnicia, înșelăciunea lumii. Față de agnosticismul kantian, față de idealismul subiectiv al lui Fichte, față de identitatea moartă la care se reduce existența pentru Schelling, Hegel deviază spre materialism, spre cunoașterea obiectivă a fenomenelor iar teza lui fundamentală se poate reduce la propoziția „întreaga esență a existenței se reduce la spirit, iar auto-realizarea spiritului se face prin cunoașterea filozofică și realizarea etică a libertății”. Ca o consecință a acestei teze Hegel lansează teoria idealismului subiectiv: „lumea e o simplă reprezentare, un produs al conștiinței mele”<sup>97</sup>.

Cât privește relația cu absolutul Schelling, acesta, nu trebuie înțeles ci simțit (o nouă asemănare cu doctrina budistă), iar frumosul, sacrul, veșnicul, religia și dragostea sunt momeala care se cere pentru a trezi pofta de a mânca<sup>98</sup>.

Poate că toți acești filozofi au văzut suferința ca o cauză a vieții așa cum o spune și S.G. Seidl „după găleți se măsoară nenorocirea, după picături se determină fericirea”, și cum o susține budismul care totuși mai vede o

---

<sup>96</sup> M. Eminescu, *Poezii*, Ed. Garamond, București, 1990, p. 72.

<sup>97</sup> G. I. Culiianu, *Metodă și sistem la Hegel*, Ed. Academiei Republicii Populare Române, p. 239.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 262.

cauză a suferinței și anume ignoranța. Aceasta este prima dintre cele douăsprezece verigi care alcătuiesc lanțul „producției condiționate”. Pe scurt ignoranța condiționează apariția actelor voluntare, producătoare de roade, fie bune fie rele. Acte care, la rândul lor, condiționează conștiința renașterii, care determină apariția complexului celor cinci agregate „despre care am tratat într-un capitol anterior). Urmează o înlănțuire logică: am tratat existența a șase facultăți senzoriale care determină contactul organului cu obiectul, din care se va naște senzația, apoi dorința, luarea în posesiune, nașterea, bătrânețea, decrepitudinea, suferința și moartea, în virtutea faptului că „tot ce se trezește la viață este sortit morții”. Deci un ciclu etern în lumea tibetană<sup>99</sup>.

Pentru a înțelege mai bine această înlănțuire redată mai sus vom reda un pasaj din Lalitevistara reprodus după Mircea Eliade și a lui carte „Yoga”: „Vai! Acestui mare, vast depozit de durere care rezultă din boală, bătrânețe și moarte, nu se află mijloc de a-i pune capăt. Atunci Bodhisttra astfel gândi: ce e bătrânețea și moartea? Pe temeiul cărei condiții e bătrânețea și moartea? Și el astfel gândi: când e naștere, e bătrânețe și moarte, pentru că bătrânețea și moartea au temeiul în naștere”. Continuând analiza Bodhisttra află că existența putea naște oameni noi, deoarece dacă alți oameni n-ar exista nu s-ar putea naște oameni noi. Iar existența e susținută de upadana (atașare), căci oamenii nu s-ar atașa de viață, acestea ar fi de mult distrusă în univers. Iar upadana e pricinuită de sete iar setea de senzație care la rândul ei e posibilă prin contact, iar contactul se realizează prin intermediul celor șase organe care se leagă de individ, individul fiind condiționat de conștiință, iar aceasta este pricinuită de samshara (predispoziții) predispozițiile vieților precedente se datorează ignoranței (avidia). Astfel, printr-o riguroasă, și genială analiză referitoare la roata existenței Buddha descoperă că la temelia durerii se află ignoranța. Concluzia lui e justă prin distrugerea ignoranței, cele unsprezece cauze se distrug automatic<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> Cf. *Marile Religii*, Ed. Orizonturi, 1998, p. 365.

<sup>100</sup> M. Eliade, *Yoga*, p. 53.

Un filozof antic pe numele lui Ariston spunea: „bunul suprem este indiferența; ea este ceea ce-i indiferent ca indiferent”, sau cu alte cuvinte spus bunul suprem este ignoranța. Pe aceeași linie se înscrie și teoria stoicismului care se cheamă „ataraxie”, teorie care alături de teze precum inacceptarea realității sau lupta contra efectelor, și tema virtuții ca depășire printr-un efort extrem a posibilului uman pot fi foarte asemănătoare cu ignoranța budistă<sup>101</sup>.

O altă cauză subiacentă celor două prezentate mai sus ar fi impermanența tuturor lucrurilor. Potrivit învățăturii budiste, noi suferim din cauza instabilității și impermanenței existenței noastre umane. Referitor la lume aceasta se vedește ca un proces de viață continuă, care nu cunoaște un început, un proces care apare și mereu reapare, atâta timp cât există o tensiune contrastantă și care încetează să mai fie experiat atunci când această tensiune antipodică dispare<sup>102</sup>.

Din cauza deșertăciunilor noi suntem predispuși spre boală și moarte. Speranțele și visele noastre, dorințele și pretențiile noastre toate vor fi uitate, ca și cum n-ar fi existat niciodată. Moartea este necesară și neînduplecată față de tot ceea ce apare și se naște. Deosebirile în această privință sunt sesizabile în durata existenței. Unele pot supraviețui ani îndelungați, altele sau alții doar o foarte scurtă perioadă de timp, însă toți și toate sunt sortiți pieirii. De aceea grația impermanenței și relativității lucrurilor dorințele cauzează de fiecare dată tristețe și dezamăgire. Ne cunoscând adevărata noastră natură și pe cea a universului în care trăim, singura cale de eliberare din această ignoranță, în viziune budistă este urmarea căii celei adevărate arătate de Buddha. Conform acesteia adevărata fericire rezidă în convingerea că toate lucrurile sunt trecătoare și că noi nu trebuie să ne atașăm de nimic prin dorință. Tocmai de aceea, înainte de a muri, Buddha l-a chemat pe discipolul său Ananda și i-a spus că nu este posibil ca ceea ce a fost născut, adus la existență să nu dispară.

---

<sup>101</sup> G. I. Culiianu, *Antropologie filozofică*, p. 199.

<sup>102</sup> N. Achimescu, *op. cit.*, p. 32.

Mai mult decât atât, spune el, nimic din acestea nu poate exista, pentru că totul în această lume este doar pur fenomen, simplă aparență<sup>103</sup>.

Adevărata fericire, apreciază doctrina budistă poate fi experimentată de fiecare om în viața lui obișnuită cu condiția ca acesta să înțeleagă și să experimenteze formele de existență și manifestare a acestei lumi, așa cum sunt ele în realitate respectiv să înțeleagă iluzia și apartenența lumii care-l înconjoară<sup>104</sup>, dar simultan să reușească, să simtă o stare de bucurie interioară oricând și în orice situație chiar și atunci când suferă.

Individul trebuie să înțeleagă că lucrurile nu sunt veșnice, că nu trebuie să le dorească ci să se bucure doar dacă ele există, dar fără a se atașa de ele. Și din această perspectivă, nu impermanența și deșertăciunea este cauza suferinței sale, ci atașamentul său, dorința sa, voința sa posesivă, setea sa existențială. Pentru a înțelege mai bine acest lucru vom trata semantic noțiunea budistă de „anicca” (în sanscrită anitya), noțiune care a fost interpretată totdeauna ca un factor negativ, pentru că acest cuvânt a fost tradus în limbile europene cu impermanent și trecător. Anicca însă nu semnifică doar starea de efemeritate de impermanență și deșertăciune, ci și apariția, începutul nou, creștere. Anicca înseamnă „veșnic, peren” iar aricca „preveșni, preperen” nu de durată sau altfel spus temporal. Întrucât noi privim veșnicia spune Gama Angarika Govinda, ca pe un ideal al nostru, desigur că ne atașăm de această noțiune și interpretăm orice transformare ca deșertăciune și distrugere. Schimbarea însă, ca orice transformare, nu înseamnă doar pieire ci la fel de bine și devenire, naștere sau renaștere. Dacă nu ar fi înlăturate premisele, condițiile vechi, n-ar putea apărea ceva nou. Dacă suferința ar fi veșnică, nu ar exista eliberare, nu ar exista depășirea suferinței. Prin urmare, nu impermanența sau deșertăciunea în sine este cauza suferinței ci voința posesivă<sup>105</sup>. În această viață plină de dorințe și pofte lumești e un lucru

---

<sup>103</sup> În momentul morții, Buddha își avertizează adepții cu aceste cuvinte: „Toate lucrurile constituite (fenomenele) sunt efemere. Mântuiți-vă cu grijă” apud N. Achimescu, *op. cit.*, 34.

<sup>104</sup> Rev. „Studii Teologice”, nr. 3-4/1974, art. lui Emilian Vasilescu, *Marile Religii Necreștine Actuale. Budismul*, p. 209.

<sup>105</sup> N. Achimescu, *op. cit.*, p. 35.

aproape imposibil să găsim adevărata fericire pentru că ne atașăm de propria noastră fericire și de ceea ce ne-o procură (bani, avere etc), deși înțelegem perfect deșertăciunea și lipsa lor de importanță. Aceia însă care cunosc efemeritatea vieții și văd că toate formele de existență și manifestare a acestei lumi sunt fără nici o substanță pot privi moartea (apreciată în general ca cel mai mare rău din viața omului) drept o aparență a acestei lumi impermanente. Spiritul budist de gândire recunoaște că în starea generală de vremelnicie, de anicca a lumii, totul devine ceea ce este în realitate. În acest caz atmosfera de vremelnicie a tot ce e pământesc arată faptul că existența întregă se contopește și se corelează cu ea așa încât o asemenea atmosferă și vremelnicie în sine sunt în realitate același lucru, atmosfera aceasta vizează însăși manifestarea sau reflectarea întregii existențe<sup>106</sup>.

Efemeritatea mea privită chiar și doar ca pe un sentiment al meu, pe care eu însumi îl impun lucrurilor, este cea care mă face pe mine să înțeleg acea vremelnicie și impermanență a lumii în întregul ei, a întregului Cosmos și a întregii existențe.

Dincolo de ființe nu există nimic substanțial, nici o entitate, ființele și lucrurile sunt simple fenomene și deci ireale. Cât privește procesul plin de suferință al reîncarnării el realizează în singura lume existentă, respectiv în această lume fenomenală, mereu în schimbare. Tocmai această transformare și schimbare continuă constituie viața, fiindcă viața nu este existentă, ci o permanentă devenire și transformare în altceva, sau altfel spus, ea este o succesiune de fenomene, constând din apariții și dispariții succesive, un proces în permanentă devenire.

Numeroși scriitori influențați poate și de doctrină și de o oarecare morală cu tendințe budiste au susținut chiar dacă și într-un mod figurat impermanența lucrurilor. Așa de exemplu J. Burne spunea: „Există o anumită

---

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 36.

melancolie care te duce la a medita asupra instabilității cosmice”, groază provocată se pare de continuul proces de transformare a lumii<sup>107</sup>.

Astfel privite, lucrurile se ajunge la o nouă consecință a acestui de-al doilea adevăr nobil , sau la un nou postulat doctrină budist, și anume inexistența unui „eu” (anatta)<sup>108</sup>. Omul nu face excepție în Univers, el însuși are o existență înșelătoare fiind un agregat de elemente care la un moment dat se risipesc ne mai rămânând nimic din el, un car spre exemplu este un car atâta timp cât elementul lui constructive (roțile, osiile, loitrele etc) formează un tot. când acestea s-au desprins unele de altele carul nu mai există; așa este și omul.

Astfel, budismul evită raționamentul amăgitor al credinței populare creștine ce afirmă că un lucru ca sufletul poate, fără să fi existat înainte, să-și aibă expresia într-un trup omenesc, să continue să existe după disoluția corpului fie într-o stare de fericire, fie într-o stare de suferință, ne spune Gama Kasi Dawa Samdup<sup>109</sup>.

An-atta înseamnă literal „non-eu” fiind chiar prescurtarea cuvintelor: „acesta nu îmi aparține, aceasta nu sunt eu, aceasta nu este eul meu”. Dacă doar permanent, constantul, stabilul ar putea fi numit „eu” sau „atman” (lucru imposibil din perspectiva budistă, totul devine impermanent și instabil), înseamnă că nu poate fi vorba de nici un „eu” înțeles ca entitate cu caracter veșnic. Cele 5 elemente care constituie omul: corp, sentiment, percepție, activități psihice și conștiință, sunt suferință și sunt „non-eu”. Nici un individ nu poate exista fără o alcătuire din părți componente, adică fără devenire. Apoi nu putem vorbi de nici un proces de devenire fără ca acesta să aibă ca rezultat transformarea în altceva, iar această transformare are în ea drept consecință o distrugere a ceva ce fost precedent. Pentru înțelegerea conceptului budist de anatta una exemplu interesant îl oferă discuția regelui

---

<sup>107</sup> I. Bâțlan, *Dialectică și antidialectică la primii filosofi greci (peroadă preclasică)*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 124.

<sup>108</sup> Emilian Vasilescu, „*Studii Teologice*”, nr. 3-4/1974, p. 208.

<sup>109</sup> *Yoga tibetană. Doctrinile secrete*, p. 35.

grec Menandros (100 î.d.H.) cu înțeleptul budist Nagasena, care seamănă individul cu un car<sup>110</sup>.

În acest context într-o predică ținută la Benares, în fața celor 5 asceți, care-l însoțeau, Buddha evidențiază imperceptibilitatea unui suflet. El subliniază că trupul, sentimentele, percepțiile, imaginile, cunoașterea sunt supuse schimbării și nu pot constitui suflet veșnic, și tot la fel trebuie privite toate formele fizice fie ele trecute, prezente sau viitoare, subiective sau obiective. Existența noastră nu implică o entitate permanentă caracterizată printr-un suflet destinat veșniciei.

În Mahavagga I, 2 se spune „trupul nu poate fi veșnic fiindcă el năzuiește după distrugere, la fel sentimentul, percepție imaginea”<sup>111</sup>.

Pentru marea majoritate a europenilor și americanilor, credința în nemurire se bazează pe o veche teorie animistă a sufletului și deci afirmația budistă despre anatta I se pare de neconceput ea părând a fi echivalentul negației absolute a unei existențe conștiente. Totuși de la tinerețe la bătrânețe și invers, apoi de la bătrânețe la moarte și de-a lungul stării de după moarte până la renaștere (tot în această lume), există un proces cauzal, o continuitate în transformări veșnice. Spre exemplu continuitatea de memorie care există între copil-adolescent-om matur. Însă acest principiu al conștiinței impersonale conform doctrinei budiste nu trebuie identificat cu o personalitate reprezentată printr-un nume sau formă corporală sau sangvinică acestea ne fiind decât iluzii. Când ignoranța și dorința sunt depășite și când Nirvana este atinsă acest spirit samsaric care și-a continuat ciclul său de renașteri până în

---

<sup>110</sup> Înțeleptul Nagasena a spus regelui grec când acesta l-a întrebat cine este. După nume sunt cunoscut ca Nagasena, însă acesta este doar un nume, o determinare obișnuită întrucât prin aceasta nu e înțeleasă o persoană. La aceasta regele a spus: „Dacă nu există nici o persoană atunci cine este cel ce vă dă vouă îmbrăcăminte și mâncare sau cine este cel ce se folosește de ele? Apoi, cine este cel care vede, fără sau trăiește în virtute? Aceasta înseamnă că nu mai există fapte bune și fapte rele după cum nici răsplătă carmică pentru ele cine este deci acest Nagasena? Sânt oare Nagasena părul dinții, oasele etc sau sunt sentimentul percepția, puterile instinctuale, conștiința? Sau sunt Nagasena toate acestea la un loc? ori, poate există un Nagasena în afara celor 5 grupe de factori existențiali (respectiv un suflet care să fie posesorul acestor lucruri?) în timp ce înțeleptul a răspuns cu nu la toate aceste întrebări, regele în final l-a zis. Înseamnă deci că nu există nici un Nagasena” atunci filosoful l-a întrebat pe rege „sunt cumva oiștea, axul, roțile etc, carul constituie toate laolaltă carul, ori există un car în afara părților sale componente? Nu există deci nici un car!” Astfel regele a înțeles independența de oiște, ax, roți etc, apare numele, denumirea, noțiunea de „car” („eu”). Apud. M Achimescu, op. cit. p. 38

<sup>111</sup> N. Achimescu, op. cit., p. 39.



acel moment și acre poate fi identificat cu conștiința personală este recunoscut ca ne fiind decât o entitate relativă și nu absolută, având de fapt aceleași atribute ca și timpul și spațiul în doctrina budistă.

Însuși Buddha spunea despre eliberarea permanentă și imateriabilă a spiritului: „Pentru voi o discipoli, țelurile vieții sfinte nu sunt milosteniile, onoarea, renumele, nici virtuțile ordinului sau fericirea stării Samadhi, ori claritatea viziunii lăuntrice, ci eliberarea permanentă și inalterabilă a spiritului. Aceasta, o, discipoli este rațiunea vieții sfinte, este punctul său central, este țelul său<sup>112</sup>.

Prin ideea negării lui Buddha de fapt ia atitudine față de ideea tradițională de atman. Aceasta pentru că în timp, și mai ales datorită interpretării mistico-simbolice făcută acestei noțiuni de către casta brahmanilor, atmanul își pierde semnificația sa primordială și dinamică și degenerare într-o abstracțiune metafizică rigidă. Tocmai de aceea înlocuiește Buddha noțiunea de atman cu aceea de anatta, pornind de la două premize foarte clare. Prima ar fi concluzia pe care o trage Iluminatul cum că nu ar exista nici o realitate în forma vreunui „sine” sau „eu”, iar cea de-a doua pornește de la premiza că în lume nu ar exista absolut nimic care să-și aibă în sine însuși cauza apariției sau să existe prin sine însuși, sau simplu spus, în termeni dogmatici ortodocși să aibă acel principiu al „aseității”. Toate formele de viață, lucrurile și fenomenele se află într-o totală relație de interdependență reciprocă, așa încât punctul de intersecție a tuturor liniilor de forță ale universului devine individul<sup>113</sup>.

Se naște întrebarea firească referitoare la ce cunoaștem noi atunci când ne analizăm pe noi înșine, sau atunci când analizăm individul? Răspunsul, în viziune budistă ar fi că noi experiem de fapt tot ceea ce are o formă „materialitatea, senzațiile, percepțiile, activitățile voite și nevoite ca și conștiința. Nici unele dintre acestea nu pot fi considerate „eu”. Trupul nu

---

<sup>112</sup> *Yoga tibetană. Doctrinile secrete*, p. 37.

<sup>113</sup> N. Achimescu, *op. cit.*, p. 41.

poate fi considerat „eu” pentru că dacă ar fi să ne pierdem mâinile și picioarele cu greu am putea trăi cu sentimentul că am pierdut ceva din substanța eu-lui. La fel nici senzațiile, conștiința, percepțiile și nici activitățile spirituale nu pot fi considerate suflet căci ele nu sunt decât un proces neîntrerupt de apariții și dispariții. Totuși dacă desemnăm ca cu continuitatea elementelor personalității într-o conlucrare și interacțiune cauzală condiționată rămânem încă departe de acel eu ca entitate transcendentă, ca realitate existentă eus a se. Acea continuitate a elementelor personalității se cheamă „sine”, și uneori e conceput ca o unitate permanentă și neschimbată care transmigrează trăind atâtea vieți până când se purifică definitiv. Acest „sine” este primit ca un subiect al sentimentelor, al trăirilor, al gândurilor și al percepțiilor. Noi credem că ar exista două lucruri distincte, potrivit modului obișnuit de gândire, și anume: subiectul care vede și obiectul văzut, subiectul care gândește și gândul propriu-zis, însă care ar fi obiectul și care ar fi subiectul în formularea „eu sunt eu”? Neputând da un răspuns satisfăcător la această întrebare budinologia afirmă că de fapt ar fi greșit pusă. De fapt noi nu avem voie să întrebăm de un subiect cu caracter permanent, care s-ar afla în apropierea unui obiect schimbabil, efemer, ci doar de condițiile din care izvorăsc atât subiectul cunoscător cât și obiectul cunoscut, atât ceea ce este subiectiv cât și ceea ce este obiectiv. În principiu ambele, (subiectul și obiectul) se află în relație de interdependență reciprocă, ambele sunt condiționate, ambele sunt dependente de o mulțime de factori<sup>114</sup>.

După cum am văzut ceea ce noi determinăm ca ființă vie, ca „sine”, ca „eu” nu e decât o verigă, o singularitate în marele imperiu al acestui proces evenimential, !o flacără în această mare de foc”. Astfel, „a fi” înseamnă procesul determinat de legea cauzalității a unui așa-numit „eveniment” care dispare și reapare în tot momentul. Nu există nimic cu caracter veșnic, nimic neschimbabil, totul este fără substanță și toate acestea dintr-un singur motiv: existența suferinței. Căci ceea ce are caracter de suferință și e supus

---

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 43.

transformării și schimbării nu poate avea un „eu” destinat veșniciei, care să supraviețuiască suferinței, existenței și eternei deveniri, păstrându-și identitatea proprie.

Negarea unui „eu” nu vrea să însemne în viziunea budinologilor nici pe departe nihilism. Buddha învață clar ceea ce „eul” nu este (a-natta), dar nu dă informații despre ceea ce el este. Toate sistemele indice de gândire, cu excepția budismului atribuie sufletelor sau divinităților substanțialitate și individualitate neschimbabilă. Cu toate acestea pentru că Buddha nu accepta nici un fel de ființe supranaturale sau entități cu caracter veșnic, modul tradițional de gândire a fost contestat și eliminat, noua învățătură fiind implantată într-o manieră rațională de argumente<sup>115</sup>. Chiar Buddha fiind întrebat de către ascetul Vaccagotta dacă există un eu sau dacă nu există, al a tăcut. Mai târziu când a fost întrebat de ce a tăcut Buddha a răspuns: dacă aș fi răspuns nu exista nici eu aș fi confirmat doctrina nihilistă. Deci, Buddha nici nu afirmă dar nici nu neagă existența atman-ului, chiar dacă a arătat ceea ce sinele sau sufletul nu este.

O consecință care se leagă indiscutabil de teoria inexistenței unui suflet este și „nașterea condiționată”, sau teoria nașterii oricărei ființe vii din condițiile create de cea care tocmai a decedat. Această învățătură poartă diferite denumiri: „naștere condiționată”, învățătura despre reincarnare”, „legea cauzelor sau efectelor”, „lanțul cauzal” sau „condiționism”<sup>116</sup>.

Teoria cauzalității veșnice susține că nimic nu poate apărea din sine și prin sine însuși (cum ar fi printr-o desfășurare sau derulare), dintr-un și printr-un alt „sine” sau „eu” (cum ar fi de pildă prin acțiune a lui Dumnezeu supranatural) după cum nici dintr-o simplă întâmplare sau coincidență. Absolut toți factorii efemeri ai existenței sau „capacitatea germinativă a acțiunilor”<sup>117</sup> apar după ce în prealabil nu au existat, într-o totală dependență funcțională față de ceilalți. Lanțul cauzal este pus în legătură cu seria celor

---

<sup>115</sup> M. Eliade, *Istoria*, II, p. 212

<sup>116</sup> N. Achimescu, *op.cit.*, p. 49

<sup>117</sup> M. Eliade, „Yoga”, p. 45

cinci „moduri” sau grupe de aderență” ce reprezintă părțile componente ale ființei omului. Nașterea condiționată trebuie să evidențieze unitatea succesiunii reîncarnării, care se află dincolo de individ și tot această învățătură despre reîncarnare completează concepția despre „non-eu”. Se naște întrebarea dacă ființele moștenesc într-o nouă viață faptele lor anterioare atunci cine este propriu-zis acest moștenitor?. Este el același cu cel care a săvârșit faptele respective sau este un altul care moștenește fapte străine de el? Buddha găsește în această situație o cale de mijloc explicând această problemă în mod antonimic: moștenitorul faptelor nu este nici același, dar nici un altul străin de el. astfel, în eventualitatea în care autorul ar moșteni propriile sale fapte, ar trebui să existe în mod inevitabil o parte componentă a persoanei umane care să supraviețuiască existenței anterioare, primind una nouă. Dacă, dimpotrivă, cel care ar moșteni faptele anterioare ar fi cu totul altul decât săvârșitorul lor atunci înseamnă că autorul lor real a dispărut, a intrat în neființă prin moarte. Explicația budistă ne arată că fiecare condiționează prin faptele sau intențiile sale renașterea sa viitoare, însă fără a se identifica completamente cu ființa nouă care va apare prin aceasta. Deci, din acest punct de vedere, excludem o gândire de felul următor: „eu mă voi reîncarna” și vom explica continuitatea faptelor (Karma)<sup>118</sup>. Toți indivizii empirici care rezultă din aceasta trăiesc din nou experiența eu-lui fără ca acest eu empiric să fie ceva veșnic, un suflet, sau ceva permanent într-o preexistență și post-existență. „Eul” reprezintă doar un fenomen experimental nimic substanțial, nici o entitate. Interesantă, referitoare la eu, este și teoria lansată de Mircea Eliade despre motivele sau premisele care l-au îndemnat pe Buddha să dezvolte teoria anatta. Acestea ar fi: paradoxul eternității sufletului și ciudatul lui destin al transmigrărilor, falsa disociație între substanță și absolut, caracterul nou necesar, gratuit superstițios al sufletului, substrat animic. Nu există un agent substanțial (atman) în afara conglomeratului psihic, sufletul, eul sunt înlocuite prin Santana (succesiune intim înlănțuită)

---

<sup>118</sup> N. Achimescu, *op.cit.*, p. 51

compusă dintr-o serie de cinci agregate (Skandas). Când cineva pomenește de eu înțelege unul sau mai multe din cele cinci agregate: trupul, simțurile, ideile concepute, senzațiile și conștiințe<sup>119</sup>, cu precizarea că Eliade susține ideea conform căreia în știința modernă și în buddhism sufletul e negat pentru că el este dincolo de orice experiență<sup>120</sup> vom reveni la nașterea condiționată sau la ciclul reîncarnărilor.

Budiștii văd nașterea condiționată pretutindeni în cosmos. Ea est legea care guvernează totul. Nimic nu există fără o cauză, dar în același timp, nimic nu-și are temeiul și originea doar într-o singură cauză, ci întotdeauna într-o succesiune de cauze, în care ceea ce există se încorporează ca efect și simultan ca o nouă cauză<sup>121</sup>. Noi ne mișcăm și trăim într-o lume constituită doar din convenții care determină gândurile, sentimentele și faptele noastre, iar noi suntem încătușați ca într-o mreajă. Ele își au rădăcină în conștiința și faptele noastre, iar noi suntem prizonierii lor fiindcă le considerăm ca pe ceva real. Datorită acestor păreri false și iluzii apare dorința sau pofta necesară care operează permanent. Eroarea cu privire la adevărata ființă a realității cauza tuturor suferințelor care ne afectează viața. Din necunoaștere sau neștiință izvorăsc dorințe sau revendicări false. În momentul în care se dobândește cunoașterea sfârșește suferința<sup>122</sup>.

Legea karmică condiționează și dirijează cu științifică precizie fructificare actelor. Orice acțiune e o cauză și trebuie să aibă un efect, în aceeași existență sau într-una viitoare. Înțelegem astfel raportul strâns între activitate karmică și reîncarnările metempsihozice. Viața e consumarea potențialelor adunate de actele existenței precedente, și în același timp însămânțarea unei alte serii de acte, care necesită realizarea, fructificarea și anihilarea într-o existență. Astfel ca orice viață implică o viață precedentă și angajează o viață viitoare<sup>123</sup>.

---

<sup>119</sup> M. Eliade „Yoga”, p. 52

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 49

<sup>121</sup> N. Achimescu, *op.cit.*, p. 52

<sup>122</sup> Maria Madelaine, *op.cit.* p. 217

<sup>123</sup> M. Eliade, „Yoga”, pag. 46

Cel mai mare filozof al antichității, Platon, susține ideea metempsomatozei (a trecerii sufletului dintr-un corp în altul). El susține că sufletele celor păcătoși ajung în trupuri de animale, iar filozofia privește sufletul înlănțuit de animale, iar filozofia privește sufletul înlănțuit de trup și are datoria de al elibera din trup ca dintr-o închisoare. Am fi părținitori dacă nu am reda și proba metafizică a nemuririi sufletului pe care o susține marele filozof moarte nu-i altceva decât o descompunere, sufletul este simplu; ceea ce e simplu nu se poate descompune și nu piere, deci sufletul este nemuritor. Platon aseamănă sufletul cu tot ceea ce este inteligibil, simplu, indisolubil, veșnic, identic cu sine și este aflat la antipodul trupului care este muritor, mereu supus descompunerii<sup>124</sup>.

Învățătura despre nașterea condiționată este susținută de ideea de reîncarnare la care am făcut aluzie mai sus, referindu-ne la Platon. Însăși termenul Samsara implică semnificații variate: literal Samsara înseamnă „mergând” sau „continuând”, sau „a fi constrâns la a exista continuu”, ca într-o roată a nașterilor și a morților. Referindu-se la existență sau la ființa condiționată din universul fenomenal Samsara contrastează cu Nirvana, care este dincolo de existența condiționată, dincolo de natură și de oceanul samsarei. Uneori, după cum este întrebuințată și aici, Samsara indică cosmosul material sau regatul fenomenelor, sau ceea ce este pământesc, lumesc, condiționat de karma, raportându-se la existență<sup>125</sup>.

Pentru că fiecare existență este condiționată de cea anterioară se pune desigur întrebarea cu privire la începutul acestui ciclu de reîncarnări. Dar la această întrebare nici Gotama nu a putut să dea un răspuns<sup>126</sup>.

Nu vom insista prea mult asupra Samsarei pentru că am făcut-o în alt loc și vom încheia prelegerea referitoare la cel de-al doilea adevăr nobil cu o

---

<sup>124</sup> Platon, „*Dialoguri*”, Ed. Pt Literatura Universală, Buc. 1968, p. 343

<sup>125</sup> „*Yoga tibetană, doctrine secrete*”, p. 85

<sup>126</sup> „O monarhilor, migrarea nu are început. Nu se întrevede un început, de când ființele, stăpânite de neștiință, înlănțuite de poftă, rătăcesc și migrează. Ce socotiți voi o monarhilor, că este mai mult apa din cele patru mari mări sau lacrimile vărsate de voi rătăcind pe acest drum lung, călătorind, jelindu-vă și plângând, întrucât ați avut parte de ceea ce urați și de ceea ce nu îubeați? Apud N. Achimescu op. cit., p. 56

interesantă reformulare a acestuia prezentată de M. Carrithers: „Cuprins de lăcomie, arzând de ură, amăgit de iluzii, copleșit de toate acestea, pradă obsesiei, omul alege suferința pentru sine, pentru celălalt, pentru amândoi, făcând astfel experiența durerii și mâhnirii. (Anguttara-Nikhaya, III, 53)<sup>127</sup>.

### 2.1.3. Al treilea adevăr nobil

Al treilea adevăr nobil, descoperit și propovăduit de Buddha face referire la suprimarea suferinței<sup>128</sup>. Odată descoperit faptul că totul este suferință și că originea suferinței este în dorință Buddha proclamă adevărul suprimării suferinței, enunț care arată că suferința poate fi curmată prin abolirea sau stingerea poftelor. Privind formularea acestor adevăruri după metoda practică de medicină indiană, acest al treilea adevăr, Buddha arată care este soluția pentru a te vindeca de boala suferinței: după opinia lui Carrithers, Buddha ar fi formulat acest enunț adresându-se unui curent „de opinie, reprezentat de secta Ajivika, după care „destinul” este atotputernic<sup>129</sup>.

În mare, doctrina acestei secte se poate caracteriza prin faptul – paradoxal pentru spațiul indian – că neagă învățătura despre Karman. Astfel, destinul sau fatalitatea (niyati) devine atotputernic: „nu există acțiune înfăptuită de tine însuși, nu există acțiune înfăptuită de altul, nu există acțiune omenească;... toate ființele, toți indivizii, toate făpturile... sunt fără voință, fără putere, fără energie, ele se manifestă prin efortul destinului, prin jocul contingentelor, prin însăși starea lor... (Samannaphalasutta, 54)”<sup>130</sup>.

De aici se deduce că, indiferent de faptul că omul depune eforturi pentru eliberarea sa, ori, dimpotrivă nu depune nici un efort, în final, oricum fiecare om se va elibera. Acest curent al sectei Ajinika, promova deci un fel de apokatastază în mediul religios indian. Buddha arată că această doctrină

---

<sup>127</sup> M. Carrithers, op. cit., p. 91.

<sup>128</sup> N. Băcilă, *Istoria religiilor*, Ed. Niculescu, București, 2001, p. 120.

<sup>129</sup> M. Eliade, „Istoria”, vol II, p. 84

<sup>130</sup> M. Eliade, „Istoria”, vol II, p. 84

este dăunătoare și o combate prin formularea celui de-al treilea adevăr sfânt care face referire la curmarea suferinței.

După Buddha „deși înzestrările și aptitudinile sunt determinate de circumstanțe ale vieții anterioare, în limitele vieții prezente omul are totuși capacitatea să-și schimbe în chip voluntar comportamentul. El poate risipi ignoranțe, privind lumea așa cum este descrisă în cele patru adevăruri nobile și poate controla dorința prin exercițiile ascetice măsurate, promovate de Buddha<sup>131</sup>.

Această abolire a poftelor stă în puterea omului și are ca rezultat suprimarea suferinței. Stingerea (nirodhah) setei de existență echivalează cu Marea Stingere (Mahanirodhah) cu Nirvana, care mai poartă și numele de „Stingerea setei”. Apare prima undă de optimism, pentru că diagnosticul deși părea fatalist, iată că prognosticul ne dă o undă de speranță să ajungem la oprirea durerii și a setei (Tanha)<sup>132</sup>.

Cu acest de-al treilea adevăr Buddha oferă speranța eliberării: afirmarea Nirvanei. Această Nirvană atât de străină modului nostru de gândire și atât de maltratată în vocabularul nostru, așa cum sus-ine Philippe Gaudin, coordonatorul cărții „Marile Religii”<sup>133</sup>.

Acest concept cvasi-indefinitul și pe bună dreptate, pentru că limbajul uman, creat de oameni, pentru a exprima lucruri și idei ce aparțin experienței umane, este prea sărac pentru a putea traduce natura acestei experiențe „mai presus de ceea ce este omenesc”, cum este Nirvana. Sensul fundamental al termenului este de „dispariție”. Dispariția nu a sinelui despre care nu se spune că este iluzoriu, ci dispariția iluziei acestui „sine” permanent și dispariția dorințelor<sup>134</sup>.

În sanscrită termenul Nirvana vrea să însemne literalmente: ceea ce se duce, sau ceea ce se stinge, ca focul ce se stinge sau flacăra pe care o sufli. El

---

<sup>131</sup> M Carrithers, op. cit., p. 100

<sup>132</sup> Maria Madelaine, op. cit., p. 217

<sup>133</sup> cf. autori „Marile Religii”, p. 365

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 366



mai înseamnă de asemenea: a se răci sau să devină rece, aplicându-se astfel la existența senzuală. Occidentalii care n-au înțeles decât aspectul ezoteric al acestor semnificații sunt responsabili de opinia eronată, atât de larg răspândită acum, că Nirvana, *summum bonum*, al budismului, este sinonimă cu adevăratul sens Nirvana, implică extincția, răcirea celor trei focuri ale dorinței: dorința de posesiune, reaua voință și prostia<sup>135</sup>. Când acestea sunt stinse, sau răcite, sau ezoteric vorbind, ele sunt transmutate în puritate, bunăvoință și înțelepciune (dispersând astfel ignoranța), conștiința pură a stării de Buddha. Marii erudiți ai Indiei budiste care au supravegheat tălmăcirea scrierilor religioase cuprinse acum în cărțile canonice tibetane, au înțeles sensul subtil al „morții Nirvana” și l-au transpus în tibetană: „stare-de-dincolo-de-suferință”(Nuya-nan-med)<sup>136</sup>.

Cercetând mai în amănunt semnificația etimologică a cuvântului Nirvana, cei mai mulți autori propun două variante:

a) potrivit primei variante cuvântul Nirvana ar deriva din etimonul „*nayati*” care înseamnă literal „a adia, a sufla”. Conform acestei păreri Nirvana ar însemna „fără adiere, fără vânt, nemișcată”.

Cea mai cunoscută traducere a sanscritului „*vā*” a devenit aceea de a sufla, care combinat cu „*nir*” înseamnă „lipsă, pierdere, încetare, stingere”<sup>137</sup>.

Se poate afirma că în sensul de a sufla „*vā*” reliefează faptul că cel desăvârșit se apropie de descompunerea sau dezagregarea elementelor care-l constituie. Termenul mai poate însemna încetarea sau stingerea dorinței și a ciclului reîncarnărilor, stingerea faptelor rele, a factorilor existențiali, a celor trei surse păgubitoare (poftă, ură și iluzie), a celor trei caracteristici fundamentale ale existenței (non-eu, impermanența sau transformarea și suferința).

b) a doua variantă o constituie etimologicul „*ur*”, rădăcină sanscrită. Astfel, prefixul „*nī*” nu mai are sensul de „*nir*” (fără), ci un sens activ, de „în

---

<sup>135</sup> „Yoga tibetană, doctrine secrete” p. 39

<sup>136</sup> *Ibidem*

N. Achimescu, *op.cit.*, p. 149

jos”. „Ni-urta” înseamnă „a acoperi în jos, a arunca în jos” adică „a stinge” și anume în mod special focul; așadar, stingerea unei combustii, a nu mai arde<sup>138</sup>.

Pentru vechii indieni o flacără stinsă nu era una distrusă, desființată sau nimicită ci era una transformată; flacără vizibilă devine una invizibilă, iar budiștii, spun într-adevăr stingere, dar se gândesc la rezultatul acestei stingeri, la liniștea și indiferența veșnică. Nirvana astfel e percepută ca stingerea iluziei<sup>139</sup>, stingerea focului instinctelor și înseamnă că cel desăvârșit, cel nirvanizat a devenit, chiar din timpul vieții, indiferent și „stins”, a încetat să mai existe<sup>140</sup>.

Totuși această etimologie nu identifică Nirvana cu neantul sau cu vidul, așa cum susține școala Madhjamika<sup>141</sup>. Nirvana nu este neant pentru că dispăre iluzia realității, iar viața devine incapabilă să producă noi nuclee potențiale, adică noi vieți. Nirvana nu este nici, așa cum se crede adesea o stare ce nu poate fi atinsă decât după moarte; orice patimă, orice iluzie poate fi înăbușită chiar în timpul vieții<sup>142</sup>, iar renunțarea la valorile lumesti nu constituie așadar o viziune pesimistă. Atâta timp cât există o soluție, atâta timp cât conștiința păstrează nădejdea completei emancipări de iluzorie construcție a vieții mentale, atât timp cât conștiința durerii și a mijloacelor de

---

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 150

<sup>139</sup> Marile religii p. 366

<sup>140</sup> N. Achimescu, *op.cit.*, p. 150

<sup>141</sup> „Yoga tibetană, doctrine secrete”, p. 191. Conform școlii Madhyanika starea fericită a Nirvanei este echivalentul celei mai înalte stări a Realității, Sunyata sau Vidul. Această școală spune că Sunyata nu este nici o stare de non-entitate sau de nihilism, nici o stare de existență individualizată, ci ceva aparte de cele două stări, o condiție indescriptibilă în termenii limbajului cunoscut deoarece limbajul nu traduce decât experiențe ale universului simțurilor pe când Realitatea este non-senzorială. Gurus al Marelui Simbol acceptă argumente al Madhzanikăi. În consecință, ei spun că nu trebuie să fie considerată ca o stare finală în care acela care a realizat-o rămâne în mod egoist într-un repaus absolut de fericire. Adică, Nirvana nu este o stare care trebui realizată doar pentru propriul său bine, ci faptul de a fi realizat-o este întru cel mai mare bine al tuturor ființelor. Astfel, în Tibet, toți aspiranții la Divina Înțelepciune a Iluminării perfecte, numită Nirvana, doresc să atingă starea de Bodhisava sau de Mare Instructor. Această dorință implică faptul acela care a avut-o, nu va intra în mod definitiv în starea de Nirvana, atâta timp cât toate ființele, din cele mai joase regate subumane ale acestei planete și din altele, până la cele mai înalte, ale zeilor lumii cerurilor și de la cel mai de jos din locuitorii infernelor, nu vor fi traversat în siguranță oceanul Sangsarei până la celălalt mal.

Budhiștii de Sud sunt înclinați să considere Nirvana atinsă de către Buddhas Pratyeka (ne-învățătorii) drept o stare finală. Mahayaniștii spun că Nirvana este o stare de spirit ce rezultă dintr-o ecloziune spirituală evolutivă și deci ea nu poate fi iconsiderabilă drept o stare finală, o evoluție neavând sfârșit conceptualizabil și fiind într-o progresi veșnică

<sup>142</sup> „Marile Religii”, p. 366

dezrobire stăruie în om, nu poate fi vorba de pesimism. E numai o viziune sobră a existenței, luminată de nădejdea depășirii ei într-o existență pur spirituală sau în Nirvana<sup>143</sup>.

Nirvana nu poate fi realizată prin folosirea legii karmice sau a „capacității germinative a acțiunilor”<sup>144</sup>, ea nu reprezintă o stație pe drumul karmic, ci rezidă tocmai din eliberarea de determinismul karmic. Nirvana nu este realizabilă prin acte intenționale, ea înseamnă eliberarea de orice apariție, dispariție sau transformare.

Potrivit învățaturii budiste avem a vorbi de două feluri de Nirvana:

a. Nirvana vizibilă;

b. Nirvana transcendențială, esatologică, nevăzută<sup>145</sup>.

Nirvana vizibilă este starea realizată de cel desăvârșit deja în cursul existenței actuale, în cazul său, cele cinci componente ale persoanei sale sunt încă prezente, dar el s-a eliberat deja de orice puteri instinctuale, el nu mai realizează nici un fel de Karma, generatoare de noi reîncarnări, ci așteaptă doar pentru a se stinge în mod desăvârșit prin moarte<sup>146</sup>.

Literatura budistă înzestrea pe un astfel de om cu puteri supranaturale cum ar fi cunoașterea regresivă a existențelor anterioare, puterea de a cunoaște gândul semenilor, etc.<sup>147</sup> în momentul morții pentru un astfel de om care dispune practic de un mod de existență similar energiei cinetice, nu mai rămâne nimic în genul unei semințe sau rădăcini care să poată duce la o nouă naștere sau apariție. Chiar dacă viața lui curge mai departe progresiv, instinctele și dorința sa de viață sunt stinse. Un astfel de om eliberat și sfânt este mult timp urmat de adepți ca un ideal. Nirvana sa este totuși incompletă, pentru că deși, orice iluzie este înlăturată, el rămâne în corp fizic și va trăi timpul necesar epuizării totale a rodului actelor sale. La dispariția acestui corp fizic se folosește expresia „parinibhuto” (suflat până la capăt), conform

---

<sup>143</sup> M. Eliade, „Yoga”, p. 45

<sup>144</sup> Ibidem,

<sup>145</sup> N. Achimescu, *op. cit.*, p. 150.

<sup>146</sup> Ibidem, p. 151.

<sup>147</sup> Marie Madeleine Davy, *op. cit.*, p. 238-239.

imaginii care evocă lampa cu ulei. Fără ulei roade karmice, nu mai există flacără, dacă nu mai poate mări rezerva de roade individul se va stinge definitiv<sup>148</sup>.

Pe de altă parte Nirvana transcendențială apare ca o consecință a acestei Nirvana vizibile, pământești, în momentul în care survine moarte unui desăvârșit. Prin dezagregarea celor cinci părți componente ale celui desăvârșit se termină procesul nirvanizării, iar cel aflat în starea de bodhi intră în parinirvana<sup>149</sup>, care nu este altceva decât stingerea definitivă a tuturor componentelor lui anatta. Cu precizarea că vom reveni asupra Nirvanei vom purcede la tratarea celui de-al patrulea adevăr nobil, care ne prezintă tratamentul pe care Buddha îl prescrie pentru vindecarea de suferință, adevăr cărui i-am rezervat subcapitolul următor.

#### **2.1.4.Cel de-al patrulea adevăr nobil.**

##### **Calea de mijloc sau cărarea nobilă înoptită.**

După cum am văzut, în primele trei adevăruri nobile Buddha, aplicând metoda medicinei indiene, arată că totul este suferință<sup>150</sup>, definind astfel boala care este prezentă pretutindeni. Apoi, el arată cauza acestei boli în cel de-al doilea adevăr nobil, care spune că originea suferinței se află în dorință (tanha), în setea de existență (trsnā)<sup>151</sup>. Al treilea adevăr nobil este diagnosticul: boala poate fi vindecată, iar aceasta se poate realiza prin înlăturarea cauzei, adică suprimarea suferinței se face doar prin stingerea poftelor<sup>152</sup>. Cel de-al patrulea adevăr nobil este tratamentul pe care Buddha îl prescrie pentru vindecarea de suferință: el este Calea nobilă înoptită. În predica de la Benarea, Buddha

---

<sup>148</sup> *Marile Religii*, p. 366.

<sup>149</sup> N. Achimescu, *op. cit.*, p. 152.

<sup>150</sup> M. Eliade, I. P. Culianu, *Dicționar al religiilor*, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 66.

<sup>151</sup> C. F. Potter, *Fondatori de mari religii*, Ed. Prietenii Cărții, București, 1998, p. 133.

<sup>152</sup> Pr. conf. dr. Alexandru Stan, prof. dr. Remus Rus, *Istoria Religiilor*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B. O. R., București, 1991, p. 844.

enunță astfel acest adevăr: „Iată, o monahi, adevărul sfânt despre calea care duce la suprimarea suferinței; este acel drum, cu opt cărări care se numește: credință dreaptă, hotărâre dreaptă, cuvânt drept, faptă dreaptă, mijloace de existență drepte, efortare dreaptă, cugetare dreaptă, meditație dreaptă”<sup>153</sup>.

Buddha învață deci că omul este făuritorul și stăpânul destinului său, că modul în care el își folosește viața sa prezentă va determina viața sa viitoare în această stare sau în stări diferite de existență.

După cum spune și Apostolul Neamurilor (Sfântul Apostol Pavel), multe secole mai târziu „ceea ce seamănă omul, aceea va și culege” (Epistola Către Galateni VI, 7), ceea ce în mod logic ar trebui să implice pentru creștinii de azi, așa după cum o înțelegeau și creștinii gnostici, și cum o înțeleg și budiștii, o nouă naștere, pe pământul unde semănăturile au fost făcute, trebuie să fie urmată de seceriș.

Omul, conform budismului, nu se expune unui blestem divin și nu poartă povara nici unui păcat original, altul decât acela pe care l-a creat el însuși.

Ca într-o universitate, asigurând o mulțime de diplome, omul se înscrie în registrele acesteia născându-se și profită de lungile vacanțe ale morții, atunci când el trece grad după grad, de la început până la cea mai înaltă perfecțiune. După ce a atins supremul grad al stării de Buddha, el părăsește locul de învățatură pământească pentru a merge să-și împlinească misiunea în lumea cosmică pentru care el a devenit o parte spirituală conștientă, un Iluminat, în virtutea perfecte sale științe<sup>154</sup>.

Această Cale nobilă înopțită sau Cărarea cu opt ramuri (astapada) conține opt reguli de conduită pentru credinciosul budist, comandamente menite să suprimă suferința prin abolirea poftelor. Cel care reușește să parcurgă această astapada, stinge în el toate poftele, nimic nu-l mai leagă de existența iluzorie – atât din punct de vedere material, cât și psihic – astfel

---

<sup>153</sup> Mircea Eliade, I. P. Culianu, *op. cit.*, p. 97.

<sup>154</sup> Lama Kasī Dawa Samdup, *Yoga Tibetană și Doctrinile Secrete*, Ed. Solhia, Arad, 1993, vol. I, p. 44-45.

încât el intră în Nirvana încă din timpul vieții. El devine astfel impasibil la orice dorință, căci știe că orice obiect al dorinței nu este decât o iluzie. Din punctul de vedere al acestei impasibilități, cel nirvanizat se aseamănă cu eliberatorul în viață (jivan -mukti) din brahmanism.

Această Cale nobilă înopțită se mai numește și Calea de mijloc (Magghimapada). Denumirea vine de la faptul că Buddha era adeptul eliberării din samsara fără a se supune la regimuri de viață aflate la extreme. El însuși probase extrema plăcerilor și pe cea a ascezei riguroase și văzuse că nici una și nici cealaltă nu au dat rezultatul scontat. Buddha ne propune deci Calea de mijloc, cea care evită extremele ca metodă pentru eliberarea din infernalul ciclu al nașterilor și renașterilor. La prima vedere, aceste trepte ne apar ca fiind ceva obișnuit, normal sau foarte recomandabil din punct de vedere moral, ba chiar deloc dificil sau de natură mistică. Totuși, dacă cineva își propune, realmente, să le experimenteze, acest lucru presupune un devotament deosebit, care-l poate conduce spre o eliminare a suferinței din viața sa.

Scrierile budiste consemnează sute de cuvântări ținute de Buddha în timpul lungii sale activități predicatoriale; aproape toate se axează pe una sau alta dintre aceste opt trepte ale desăvârșirii, Buddha încercând să-și adapteze explicațiile respective capacității de înțelegere și receptare a ascultătorilor săi, fiindcă aceste trepte angajează întreaga natură umană. Ele pot fi însușite și receptate de către „credincios” indiferent de nivelul său de cultură și pregătire etc., și întrucât nu este necesară respectarea stricto sensu a ordinii lor menționate, fiecare dintre ele poate constitui punctul de plecare spre desăvârșire a celui ce încearcă să realizeze acest lucru.

Buddha viza cu aceste trepte pe toți oamenii și nu doar pe cei învățați. Tocmai de aceea în mesajul său, el afirma totdeauna că există anumite fapte, clar exprimate, care pot fi întreprinse oricând și de către oricine, începând cu „cel mai de pe urmă exilat și până la cel mai mare împărat”<sup>155</sup>. Este evident faptul că aceste trepte reprezintă trepte ale desăvârșirii omului, dar în același

---

<sup>155</sup> Nicolae Achimescu, *Budism și creștinism*, p. 64.

timp ele pot fi socotite premise sau condiții ale desăvârșirii acestuia. În budismul Hinayana, monahul se desăvârșește atunci când realizează aceste trepte sau condiții. Însă, cu toate acestea, marele cercetător german în probleme de buddhism, Fr. Heiler, consideră că această formulă a treptelor desăvârșirii nu este decât o concepție popular-poetică, incompletă și inexactă a drumului spre desăvârșire și eliberare din buddhism<sup>156</sup>.

Aceste opt brațe sau reguli de conduită au fost, încă de timpuriu, grupate în trei secțiuni, sau trei rubrici, în funcție de ceea ce cereau ele. Astfel un text din Majjhina-ni-Khaya (I, 301) definește învățătura budistă drept: 1. conduită etică (sila); 2. disciplină mentală (samadhi); 3. înțelepciune (panna, skr. prajna)<sup>157</sup>.

În prima grupă, cea care se referă la etică, moralitate, sunt cuprinse regulile 3-5 ale căii nobile înopțite și anume: vorbirea (dreaptă), acțiunea (karmanta) și trăirea (ajiva).

În buddhism viața morală este considerată premisa unei vieți mai fericite în cadrul succesiunii de reîncarnări, deci în cadrul realității vieții pământești, primită din punct de vedere religios ca fiind lipsită de „mântuire”. Ca atare prin viața morală se poate dobândi realmente o viață mai bună de existență, dar, cu toate acestea, „mântuirea” nu poate fi realizată prin fapta morală<sup>158</sup>.

Etica budistă cunoaște o gradație care se referă nu la proveniența socială sau economică ci la stadiul corespunzător de desăvârșire pe care un om îl poate realiza. Binele reprezintă ceea ce presupune mântuirea, iar răul ceea ce împiedică mântuirea și desăvârșirea. În consecință, în buddhism binele și răul nu constituie două entități morale diametral opuse, ci doar deosebiri sau distincții graduale. Binele înseamnă diminuarea și atenuarea puterilor contrare acelor dharmas. Această diminuare se realizează în diferite stadii de desăvârșire. Din acest motiv budismul cunoaște o etică monahală

---

<sup>156</sup> *Ibidem.*

<sup>157</sup> M. Eliade, *Istoria...*, vol. II, p. 89.

<sup>158</sup> Nicolae Achimescu, *op. cit.*, p. 64.

care o completează și o reîntregește pe cea a mirenilor sau a laicilor. De aceea, poruncile morale nu sunt obligatorii pentru toți oamenii, ci doar pentru anumite trepte spirituale.

Nicolae Achimescu explica morala budistă ca având un caracter dublu: ea este pe de o parte ascetică și dușmănoasă față de lume și viață, dar pe de altă parte manifestă interes pentru ele. Această logică antinomică poate fi explicată dacă se are în vedere faptul că Buddha viza prin aceasta diferitele stadii de desăvârșire a omului. Astfel, pentru cei aflați în pragul desăvârșirii finale, această lume și întreaga viață pământească înseamnă suferință, lipsă de mântuire și de desăvârșire, lumea este fără substanță, efemeră și de aceea fără valoare; pentru cei aflați însă încă din plin în stadiul acestei vieți pământești, este necesar să-și îndeplinească obligațiile față de părinți, prieteni, stat, societate. Concret budismul cunoaște zece porunci morale, primele cinci sunt valabile și pentru mireni, iar ultimele cinci sunt valabile doar pentru monahi. Primele patru porunci vizează moralitatea naturală: a nu ucide, a nu fura, a nu fi desfrânat și a nu minți. Cea de-a cincia poruncă privind abținerea de la consumul de alcool, vizează în mod special viața monahală, căreia i se adresează expres și următoarele cinci porunci. Monahii, potrivit acestor ultime porunci trebuie să nu mai mănânce nimic după amiază, să nu participe la dans sau spectacole, să nu folosească coroane, arome, farduri și podoabe, să nu doarmă în paturi înalte și mari, să nu atingă absolut deloc aurul și argintul.

Prin toate acestea se schițează o anumită distanță a drumului spre desăvârșire care începe cu intrarea în viața religioasă și se sfârșește înainte de meditație, înainte de acel exercițiu pentru controlul și stăpânirea simțurilor. Această conduită etică se bazează pe noțiunea fundamentală de dragoste și de compasiune față de ființe<sup>159</sup>.

Prin vorbirea dreaptă sau corectă, în buddhism se înțelege abținerea de la minciună, de la injurii, de la calomnii și de la orice vorbe fără rost. Pe de altă parte evitarea minciunii înseamnă a spune adevărul, a nu-l denatura sau

---

<sup>159</sup> M. Eliade, I. P. Culianu, *op. cit.*, p. 366.



falsifica, a fi credincios lui, a-l respecta și a ține la el, a fi demn de încredere, a nu-i înșela și amăgi pe oameni. Evitarea calomniei înseamnă concilierea celor aflați în conflict sau stimularea consensului, a unității, înseamnă a iubi armonia și buna înțelegere. A evita injuriile înseamnă a folosi cuvinte plăcute, care să meargă la inima aproapelui, iar nu în ultimul rând cuvântul drept evită vorbele goale, flecăreala și demagogia<sup>160</sup>.

Prin acțiunea sau activitatea dreaptă se oprește săvârșirea de acte violente, cum ar fi uciderea, furtul, după cum se interzic și relațiile adultere (în cazul călugărilor se cere abstenență sexuală totală). Prin mijloace de existență noi înțelegem acele îndeletniciri pe care omul le poate practica fără a cauza vreun rău lui sau altuia. Astfel, ucenicul nobil se dezice de mijloacele necinstite de existență pentru ca apoi să adopte un stil de viață corect și cinstit. El nu-și poate asigura existența ca negustor de arme, de animale, vânător, măcelar, negustor de băuturi alcoolice și otrăvuri. Atunci când sunt descoperite înclinații și tensiuni spre fapta rea, ele nu mai trebuie proiectate spre lumea exterioară, ci trebuie învățată toleranța și iubirea față de toți oamenii, care în mod participativ conduce spre o societate armonioasă și implicit spre desăvârșirea proprie. Astfel, moralitatea budistă constă într-un mod de viață liniștit, închinat adevărului, integru și profund disciplinat, astfel încât să nu fie vătămător nici pentru sine și nici pentru alții<sup>161</sup>.

Etica și moralitatea budistă reprezintă, în principiu, respectarea vechilor porunci morale ale brahmanismului în faptă, cuvânt și ținută morală. Aici apare noțiunea de nonviolență (ahimsa), adică datoria omului de a se comporta astfel încât să nu cauzeze vreun rău nici unei ființe, ahimsa fiind corelată cu noțiunea de karmasta. Ahimsa cuprinde în sine și sentimentele de maitri (dragostea) și karuna (compasiunea). Dacă între ramurile budismului au apărut diferite opinii cu privire la înțelegerea acestor noțiuni și a valorilor lor

---

<sup>160</sup> Nicolae Achimescu, *op. cit.*, p. 67.

<sup>161</sup> M. Carrithers, *op. cit.*, p. 100-101.

soteriologice<sup>162</sup>, cu toate acestea „toți buddhiști sunt de acord că virtutea karuna are o mare importanță ca ideal practic și moral și, simultan, ca o condiție spre desăvârșire”<sup>163</sup>. Oricum, indiferent de controversele apărute de-a lungul timpului în perceperea anumitor sentimente ce se încadrează în noțiunea de nonviolență, aceasta din urmă se află la mare preț pentru credinciosul buddhist, dar și pentru alții, cum ar fi spre exemplu jainiștii<sup>164</sup>. De altfel, Buddha folosește ideea de ahimsa întocmai ca și mahavira, deoarece „insistența specifică cuprinsă în această virtute de a demola răul față de ființele vii, ar fi fost fără îndoială o reacție împotriva violenței acerbe care caracterizează relațiile dintre oameni în urma descoperirii bronzului și a fierului. În India, această reacție nu era dirijată numai împotriva masacrelor ce însoțeau războaiele dintre triburi, ci și contra numeroaselor sacrificări de animale prevăzute de ritualul vedic, precum și, într-o oarecare măsură, contra cruzimii arătată de țărani față de animale”<sup>165</sup>. Acesta ar fi și unul din motivele pentru care budiștii sunt vegetarieni, deoarece nu poți consuma carnea unei ființe vii fără a o ucide.

Pentru Buddha *sīla* nu reprezintă un scop în sine, ci doar un mijloc de realizare a unui scop mai înalt. Ea trebuie înțeleasă ca un mijloc de realizare a treptei numite *samādhi*, și trebuie integrată în aceasta. Fără a ajunge la contemplarea „adevărului” ultim, așa cum se întâmplă în *samādhi*, *sīla* ar fi inutilă<sup>166</sup>.

Nu putem să nu amintim, cu privire la morala budistă și părerea reputatului cercetător H. Oldenberg care remarcă „răceala” moralei budiste. În morala budistă fapta bună nu este izvorâtă din iubire față de Dumnezeu și de aproape, ca în morala creștină, ci din dorința de eliberare personală de balastul

---

<sup>162</sup> Pentru aceste noțiuni și valoarea lor soteriologică, precum și pentru diferențele apărute între ramurile budismului (în special între Hinayana și Mahayana) se poate vedea N. Achimescu, *Iubirea ca temei al slujirii oamenilor din perspectiva fenomenologiei buddhiste. Concluzii pentru un dialog interreligios*, în articol, în revista T. V., serie nouă, anul III, 1993, nr. 1-3.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>164</sup> M. Eliade, I. P. Culianu, *op. cit.*, p. 367.

<sup>165</sup> E. Roman, *Ideea de ahimsa în cugetarea religioasă indiană și iubirea creștină*, art. în rev. Studii Teologice, seria a II-a, an XVI (1964), nr. 9-10, p. 573, nota 4.

<sup>166</sup> Emilian Vasilescu, *Istoria Religiiilor*, p. 228; N. Achimescu, *op. cit.*, p. 68-69.

reîncarnărilor succesive. Sfântul budist nu face din iubire un scop în sine, idealul lui este acela de a atinge liniștea sufletească desăvârșită. Pentru aceea în raporturile cu oamenii Sfântul budist preferă „egalitatea sufletească” în locul iubirii. Chiar Buddha exclamă: „față de cei care mă fac să sufăr, ca și față de cei care îmi provoacă bucurie eu sunt același; eu nu cunosc nici simpatie, nici ură. În bucurie și-n durere eu rămân impasibil, în onoare și-n lipsă de onoare, peste tot eu rămân același. În aceasta stă perfecțiunea egalității mele sufletești”<sup>167</sup>.

În cea de-a doua grupă, cea care se referă la disciplina mentală, la meditație (samādhi) sunt incluse ultimele trei reguli din astapada. Aceste reguli sunt: efortul sau sfortarea (niyayāna), atenția sau cugetarea (smṛti) și contemplarea sau meditația (samādhi). Există o strânsă legătură între moralitate (sīla) și disciplina mentală (samādhi). Dacă prin moralitate credinciosul budist încearcă să evite tot ceea ce ar produce atașarea simțurilor de ceva, sau mai degrabă încearcă să aibă un comportament de așa natură încât să evite imoralul, prin disciplina mentală se încearcă și evitarea acelor stări mentale care-l pot conduce pe om la acțiuni rele.

Aceste stări rele provoacă iluzia că lumea este permanentă și reală, de aici rezultând nesocotirea consecințelor, faptelor omului. Această disciplină mentală este reluată în Mayyehima-nikhāya unde se spune: „(călugărul) nu făurește-n cuget și nici nu dorește să creeze vreo stare a cugetului sau a trupului, și nici curmarea unei asemenea stări. Nedorind astfel nimic pe lume, el nu aspiră la nimic, neaspirând e netemător; așadar e calm înlăuntrul său (Mayyehima-nikhāya III, 244)”<sup>168</sup>.

Aceste prime două grupe, din Calea nobilă înoptită (sīla și samādhi) pot fi comparate cu primele două anga (membre) din practica Yoga. Astfel, prin sila credinciosul buddhist urmărește să atingă o stare de curățenie preliminară, întocmai ca în Yoga prin yama (înfrânare), care să-i permită evoluția spre

---

<sup>167</sup> Emilian Vasilescu, *op. cit.*, p.230.

<sup>168</sup> M. Carrithers, *op. cit.*, p. 102-103.

Nirvana. Prin samādhi se urmărește disciplina mentală, asemănător cu nyiāma (disciplinele) din Yoga. Dacă în acest fel, în Yoga se urmărea înlăturarea ignoranței care-l împiedică pe om să realizeze identitatea Brahman-atman, în buddhism se urmărea obținerea conștiinței că totul este o iluzie, nimic nu este permanent, iar astfel se ajunge la eliberare. „Această libertate era cucerită cu prețul unei negări totale a vieții și personalității umane. O negare tot atât de radicală cerea Buddha pentru a se atinge Nirvana”<sup>169</sup>.

În cadrul disciplinei mentale (samādhi), se încearcă educarea efortului care are rolul de a evita acțiunile care produc efecte negative, totodată producând și o stare mentală corectă, mai ales dacă avem în vedere că prin karma, Buddha nu înțelegea doar fapta în sine, ci și intenția de a o săvârși.

Prin atenție sau cugetare (smṛti), se urmărește conștientizarea proceselor psihico-fizice prin meditație. „Aceste exerciții preliminare cu scopul de a conștientiza automatismele au ca rezultat înțelegerea trupului și a activității mentale pentru ca ascetul să-și de seama de inconștiența materiei și de irealitatea sufletului”<sup>170</sup>.

Aceste tehnici ale meditației pot fi numite „cufundări” sau „coborâri” ale spiritului uman în sine însuși, prin care se încearcă nu un simplu act pur mistic sau parapsihologic, ci se încearcă o uniformizare, o unificare sau mai bine zis o simplificare în gânduri, realizată în lumina limpede a conștiinței proprii. Nu se încearcă altceva nimic decât interiorizarea și anularea conștiinței empirice.

Meditația e pregătită de o liniște interioară impecabilă și o izolare imperturbabilă, iar prin controlul atent și conștient asupra inspirației și expirației călugărul așezat în poziție ghemuită a trupului își poate contempla „vacuumul propriu” sau propria conștiință<sup>171</sup>.

---

<sup>169</sup> M. Eliade, *Istoria...*, vol. II, p.67.

<sup>170</sup> G. Dobromirescu, *Tehnicile Yoga și meditația buddhistă privite ca ș căi practice pentru dobândirea desăvârșirii. Concluzii în perspectiva unui dialog interreligios*, art. în rev. Altarul Banatului, serie nouă, an VII.

<sup>171</sup> N. Achimescu, Iop. Cit.I, p. 71.

Această meditație dreaptă, enunțată în Calea nobilă înoptită, începe practic cu experimentarea celor patru stări numite dhyāna (palii yhāna). De fapt în buddhism sunt cunoscute trei stări meditative deosebite și anume: meditățile (dhyāna), reculegerile (samāpatti) și concentrările (samādhi)<sup>172</sup>.

Principalul obiect al meditației buddhiste și a celor patru dhyāna îl constituie scurtimea și caducitatea vieții (anicca), nimicnicia și insubstanțialitatea existenței (anātta), cât și existența suferinței universale<sup>173</sup>. Acum meditatorul s-a eliberat de lumea sumțurilor și de implicațiile acesteia, persistând într-o stare de contemplație pură, fără o participare interioară și dincolo de orice legături cu lumea exterioară. Cel ce meditează este plin de bucurie și fericire; dorințele și patimile simțuale au fost înlăturate, realitatea pentru el este o fantasmagorie și deci meditatorul simte dispreț profund față de lume, față de orice poftă și dorință pentru această lume efemeră. Păstrează totuși reflecția și gândirea discursivă sau chibzuirea pe care însă le va înlătura în etapa următoare în care încetează absolut orice raționament, orice gândire sau reflexie, spiritul se reculege, iar cel ce meditează experimentează fericirea păcii interioare. De fapt, prin dreapta concentrare se urmărește ca plecând de la înlăturarea influenței agenților externi asupra conștiinței, să se ajungă în final la starea de fericire netulburată de nici o idee, a conștiinței pure<sup>174</sup>. Această stare se realizează prin treapta a treia și a patra a dhyānei când spiritul realizează o stare de indiferență totală. Starea aceasta nu reprezintă nimic altceva decât „trezirea” sau vigilența conștiinței. Aceasta este considerată mult mai superioară bucuriei. Plăcerea experimentată acum este una netransparentă, ea nu e o profundă satisfacție sufletească, ci este trăită ca o dispoziție fizică apăsătoare și confuză. Apare așa plăcerea eliberată de bucurie, asemenea unei grupe de flori albastre, albe sau roșii de lotus, care cresc în totalitate sub apă, fiind udate, înconjurată și înmuiată de apă de la rădăcină până la vârf. Prinzând rădăcină pe fundul lacului și deschizându-se la

---

<sup>172</sup> M. Eliade, *Istoria...*, vol. II, p. 94.

<sup>173</sup> N. Achimescu, *op. cit.*, p. 73.

<sup>174</sup> G. Dobromirescu, *op. cit.*, p. 51-52.

suprafața apei ele oferă o legătură trainică între adâncuri și suprafața apei, între interiorul ascetului și lumea înconjurătoare<sup>175</sup>.

Reculegerile reprezintă în opinia lui Fr. Heiler „o gradație pur intelectuală a meditației” care constă într-o abstractizare progresivă a imaginației care să ducă în final la anihilarea tuturor funcțiilor vieții conștiente. Aceste exerciții de reculegere constă în concentrare atenției proprii, în mod deplin și nedivizat, asupra unui anumit obiect, cum ar fi de pildă un disc multicolor (kasina), până când, într-un final, se constată formarea unui reflex așa numita imagine concepută. Consecința acestei reculegeri este anihilarea oricărei activități senzitive, în care nu mai există văz și auz și nici un fel de impresii corporale.

Aceste exerciții au ca scop eliminarea succesivă a oricăror conținuturi ale capacității de percepție și imaginație a individului, în consecință, crearea de spațiu pentru o experiență abstractă a infinitudinii. Acum infinitudinea spațiului și a conștiinței sunt identice, căci pentru buddhiști spațiul este universul și principiul unității. Natura s este vacuumul și pentru că el este gol, poate cuprinde și conține totul și orice, și nimic nu poate exista fără spațiu, adică fără vacuum, așadar se realizează starea de „nihil”, starea de inexistență a ceva<sup>176</sup>.

În sfârșit, înțelepciunea (prajna), constă în îndeplinirea primelor două reguli, adică a opiniei (drepte), a punctului de vedere sau a credinței (drsti) și a gândirii (samkalpa). Prin opinia dreaptă sau credința dreaptă se desemnează înțelegerea naturii impermanente a fiecărui fenomen, ceea ce se realizează prin cunoașterea și încrederea în cele patru adevăruri nobile, iar gândirea dreaptă are ca scop obținerea impasibilității în gândire și detașarea mentală de tot ceea ce este trecător<sup>177</sup>.

Cuvântul sancrit „samkalpa” este foarte greu de tradus într-o limbă europeană, el amintește că orice act este precedat de un proces mintal și că,

---

<sup>175</sup> N. Achimescu, *op. cit.*, p. 76.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 79-80.

<sup>177</sup> E. Valea, *op. cit.*, p. 146 și E. Vasilescu, *op. cit.*, p. 228.

pentru buddhism, numai actul deliberat aduce roade. Căderea arătată de Buddha poate fi urmată de toți, dar numai viața monastică era socotită cu adevărat compatibilă cu disciplina impusă de căutarea Nirvanei și astfel călugărul este idealul de conduită a buddhismului antic. Apare dezvoltarea sinelui prin sine „omul este propriul său refugiu”: Buddha este un mântuitor în sensul că arată o cale, dar fiecare rămâne liber să o urmeze sau nu. linia de conduită este propusă, nu impusă și drumul este lung și solitar<sup>178</sup>.

În acest fel, pornind pe Calea nobilă înoptită, pe drumul Nirvanei, omul trece prin moralitate (*sīla*), curățindu-se de tot ceea ce înseamnă atitudine negativă față de sine și ceilalți. Al doilea pas este disciplina mentală (*samādhi*), prin care după ce a renunțat la atitudinile negative, omul renunță și la orice stare mentală, care ar putea fi izvorul vreunei fapte rele. Finalul este obținerea înțelepciunii, a cunoașterii depline (*prajna*), prin care omul cunoaște că totul este iluzoriu și impermanent, iar singura realitate este Nirvana; rezultatul este stingerea oricărei poftă și suprimarea suferinței<sup>179</sup>.

Cele patru adevăruri nobile constituie moștenirea inestimabilă lăsată de Buddha. Și niciodată, de-a lungul istoriei sale, indiferent de îmbogățirile și de transformările sale, buddhismul nu va lepăda nici cea mai mică parte din această învățătură inițială<sup>180</sup>.

---

<sup>178</sup> M. Eliade, I. P. Culianu, *op. cit.*, p. 368.

<sup>179</sup> G. Dobromirescu, *op. cit.*, p. 8.

<sup>180</sup> M. Eliade, I. P. Culianu, *op. cit.*, p. 368.

## CAPITOLUL III ELIBERAREA SAU ATINGEREA NIRVANEI

### 3.1.NONSUBSTANȚIALITATEA LUCRURILOR ȘI ELIBERAREA DIN SAMSARA

În această secțiune a capitolului care se va referi la eliberarea din samsara și atingerea Nirvanei, vom încerca să facem o conexiune între această samsara sau rătăcire prin lumea iluzorie și doctrina care proclamă nonsubstanțialitatea lucrurilor.

Am văzut că totul este suferință, iar eliberarea de suferință se realizează prin abolirea poftelor, prin stingerea setei de existență. În această lume existența este marcată de suferință (dukkha), deoarece totul are un caracter trecător (anicca). Chiar și plăcerea este ceva de moment, indiferent dacă e vorba de plăcerea obișnuită sau de ceva produsă de diferitele stări meditative. Chiar și aceste stări sunt dukkha pentru că ele sunt trecătoare, ele fiind doar niște „evadări” scurte din condiția existenței contingente.

Pe de altă parte, am văzut că teribilul ciclu al samsarei este generat de karman, legea faptelor a căror consecințe le ignoră omul datorită ignoranței (avidya), care construiește iluzia că există o realitate pe ceea ce omul numește lume. Astfel, omul cade victimă ignoranței și se atașează, se agață (upadana), de diferitele lucruri cărora nu le percepe caracterul efemer (anicca) și iluzoriu. Această upadana este datorită dorinței (tanha), setei de existență (trșna), iar „ici” și „acolo” ceea ce-l va duce din „renaștere în renaștere”<sup>181</sup>.

Astfel, doctrina despre impermanența lucrurilor pe care o promovează Buddha este fundamentală în procesul soteriologic. După Buddha „inconsistența (anatta), aceasta este caracterul fundamental a tot ce ni se pare

---

<sup>181</sup> E. Valea, *op. cit.*, p. 147.



nouă că există, neființa, iluzia că ar exista ceva, când de fapt nu există nimic. (...) fără să ne dăm seama, vedem în realitatea lucrurilor din lume, dorim să le avem, ne atașăm de ele”<sup>182</sup>. Această atașare a omului de iluzie, datorită ignorării caracterului ireal al existenței, face ca întreaga existență să fie marcată de suferință, căci atâta timp cât omul se atașează de ceva prin poftă se va renaște. Apare astfel imposibilitatea ieșirii din samsara, care este concepută ca un cerc vicios. De altfel, în iconografia budistă existența este redată prin celebra „Roată a existenței” (Bhava Calera), roată care este datorată de un idol înspăimântător ce reprezintă caducitatea lucrurilor. Această concepție este strâns legată de teoria producerii condiționate (pratitya samutpada)<sup>183</sup>, conform căreia totul este produsul a 12 cauze în fruntea cărora se află avidya, care atribuie o realitate lumii.

Buddha nu este original în această enunțare a legii producerii condiționate. El o preia din Samkhya-Yoga modelând-o și adoptând-o doctrinei sale, căci „încă din epoca post-vedică, dorința și ignoranța erau enunțate drept cauze prime ale suferinței și transmigrației”<sup>184</sup>. Reducând aceste 12 cauze, observăm că ignoranța (avidya), dorința (tanha) și existența (bhava) sunt interdependente, ele fiind generatoarele samsarei<sup>185</sup>. Pornind de la această reprezentare a existenței marcată de dukkha și aflată sub imperiul impermanenței, vom încerca să arătăm geneza doctrinei anatta și rolul ei în mesajul lui Buddha

În doctrina sa Buddha arată că ființa umană este produsul a cinci „agregate”, care odată cu moartea omului se destramă. Astfel, ceea ce dăinuie

---

<sup>182</sup> E. Vasilescu, *op. cit.*, p. 227.

<sup>183</sup> Titi Dincă, *Mokṣa și Theosis-concepția hindusă despre desăvârșire și învățătura creștină despre îndumnezeire*, art. în rev. S.T., seria a II-a, anul XLIII, 1992, nr. 4, p. 111.

<sup>184</sup> Mircea Eliade, *Istoria...*, vol II, p. 91.

<sup>185</sup> Cf. *ibidem*, p. 90; asupra impermanenței lucrurilor și a persoanei umane, impermanență care are la bază producerea condiționată, insistă și un învățat budist într-un dialog cu regele grec Meandru, care a domnit peste nord-vestul Indiei în jurul anului 100 î.Hr.: „-Când, măritw rege, un om aprinde o făclie, nu va arde făclia noaptea întregă?

-Da, domnule, va arde noaptea întregă.

-Ei, atunci, mărite rege, este flacăra din timpul primei străji a nopții, aceeași cu cea din straja a doua?

-Nu, domnule...însă făclia a ars toată noaptea, în virtutea aceleiași materii.

-La fel este alcătuit, mărite rege, și lanțul elementelor. Un element vine mereu la viață, un altul încetează mereu și dispăre. Fără început, fără sfârșit, lanțul continuă să se alcătuiască (M. Oldenberg, „India – ființa și religiile ei”, Ed. Enciclopedică, București, 1995, p. 92.)

din om și intră într-o altă existență este continuitatea faptei sale, Buddha nefiind partizan al ideii de atman sau purușa<sup>186</sup>, în acest fel Cel Preafericit negând și realitatea persoanei umane (pudgala)<sup>187</sup>.

După Buddha – așa cum am arătat mai sus – omul este un compus din cinci agregate (skandhas; pali; kandas). Aceste elemente sunt: materia sau corporalitatea (rupa), senzațiile sau sentimentul (vedana), percepția (smjna), activitățile psihice sau informațiile înnăscute (samskara) și conștiința (vijnana)<sup>188</sup>. În acest mod, mesajul lui Buddha nega realitatea unui Sine supus legii teribile a transmigrației căci (maestrul declară drept total absurdă doctrina care afirmă: „acest univers este atman; după moarte voi fi acela care este permanent, care rămâne, care durează, care nu se schimbă și voi exista ca atare în vecii vecilor (Majjhima-nikhaya, I, 138)”<sup>189</sup>. În legătură cu cele cinci skandhas, un text din Samyutta-nikhaya (V, 10, 6) relatează spusele călugăriței Vajira, care arată că „după cum pentru unitatea anumitor părți componente este folosit cuvântul „car”, tot astfel pentru unitatea celor cinci grupe de factori inițiali este folosită denumirea convențională de „persoană”<sup>190</sup>. Astfel se neagă realitatea persoanei umane în ansamblul structurii sale psiho-somatice căci trupul este considerat un nume care se dă unui sistem de funcții fizice, iar sufletul este un nume folosit pentru un ansamblu de stări psihice<sup>191</sup>.

Totuși, vorbind de o continuitate a faptei, Buddha nu se situează pe o poziție radicală în negarea unui „eu”, unui suflet care să fie subiectul transmigrării. De altfel Buddha a lăsat oarecum în suspensie această problemă, el nefiind categoric nici pro nici contra existenței unui „eu”. Ascetul Vacchagotta l-a întrebat pe Buddha despre poziția sa în această problemă, dar acesta a preferat să nu-i dea nici un răspuns. Ulterior Buddha îi

---

<sup>186</sup> Mircea Eliade, *Istoria...*, vol. II, p. 90-91.

<sup>187</sup> *Ibidem*

<sup>188</sup> N. Achimescu, *op. cit.*, p. 6, nota 18.

<sup>189</sup> Mircea Eliade, *Istoria...*, vol. II, p.91.

<sup>190</sup> N. Achimescu, *op. cit.*, p. 7, nota 20.

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 8.

explică poziția sa ucenicului său preferat Ananda: „Dacă ar fi răspuns că există un „Sine” ar fi mințit și în plus Vacchagotta l-ar fi catalogat pe Preafericit printre partizanii, „teoriei eternaliste” (adică ar fi făcut din el un „filozof” ca atâția alții. Dacă ar fi negat existența sinelui, Vacchagotta l-ar fi socotit partizanul „teoriei nihiliste” și pe deasupra, Buddha i-ar agravat acestuia confuzia: „căci el ar fi gândit: înainte aveam într-adevăr un atman, dar acum nu-l mai am. (samyutta-nikhaya, IV, 400)”<sup>192</sup>.

Apare astfel un paradox pe care-l subliniază și M. Eliade când arată că prin exaltarea importanței faptei și a răsplatei, dar a negării agentului, se ajunge la situația în care există actele, dar lipsește actorul sau citând un text din lucrarea „Nirvana” a lui L de la Valer Poussin: Cel care consumă fructul faptei dintr-o existență anumită nu este cel care a săvârșit fapta într-o existență anterioară, dar el nu este nici altul”<sup>193</sup>.

Deși această doctrină anatta pare paradoxală, totuși Buddha nu este un nihilist. În fond, el nu spune nimic despre ceea ce este „binele”, ci arată doar ceea ce nu este „sinele”<sup>194</sup>. Această precizare a lui Buddha asupra ceea ce nu este „binele” se poate constata și din etimologia cuvântului „anatta”. Astfel, „atta” este forma pali a cuvântului snascrit „atman” (eu, sine, suflet), iar „anatta” înseamnă literal „non-eu” și este chiar prescurtarea cuvintelor „acesta nu-mi aparține, aceasta nu sunt eu (aham=, aceasta nu este eul (sinele) meu). De altfel, acest lucru este exprimat în mod clar în literatura budistă: „Ceea ce este efemer, are caracter de suferință; ceea ce are caracter de suferință anatta; ceea ce este anatta, înseamnă: aceasta nu-mi aparține, aceasta nu sunt eu (aham=, acesata nu este eul (meatta) meu ...”<sup>195</sup>.

Astfel, Buddha nu acceptă „eul” ca o entitate metafizică, așa cum îl concepem în sens creștin, ci mai degrabă ca un postulat practic, eul fiind prezent doar în fapta morală<sup>196</sup>.

---

<sup>192</sup> Mircea Eliade, *Istoria...*, vol. II, p.91.

<sup>193</sup> *Ibidem*, p.92.

<sup>194</sup> N. Achimescu, *op. cit.*, p. 5.

<sup>195</sup> Idem, nota 12.

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 9.

Faptul că Buddha recunoaște totuși existența unui eu în fapta morală, se vede din aceea că una din capacitățile paranormale dobândite de cel aflat pe drumul spre Nirvana și pe care Buddha le recunoaște este aceea de a cunoaște existențele anterioare ale subiectului și ale celorlalți. Aceasta denotă existența unui element care transmigrează. Tot pe această linie comentează și M. Eliade episodul mitic al nașterii lui Buddha; „Cum am putea înțelege cuvintele pe care le rostește Siddhartha, abia născut „aceasta este ultima mea naștere”, dacă se neagă continuitatea „persoanei adevărate” (chiar dacă budismul evită să o numească „sinele” sau „pudgala”)?<sup>197</sup>

Deci negarea realității eului, are rolul de a suprima tendințele egocentrice ale omului, tendință care generează poftă ce provoacă atașarea de lume. Negând realitatea, omul nu se va mai atașa de ea, nu va mai dori plăcerile efemere pe care eu le poate oferi, negând însă și realitatea eului (anatta), omul scapă, în mod practic și de reminiscență egocentrică, căci nu poți fi egoist din moment ce ego-ul nu este real, din moment de dispar orice diferențe de genul „eu” și „tu”, iar oamenii sunt astfel aceeași în sine<sup>198</sup>.

Ajungând la perceperea și înțelegerea impermanenței lucrurilor și a propriei persoane, omul nu se mai atașează de nimic. Realizând aceasta, omul este pregătit pentru întâlnirea cu incondiționatul, cu Nirvama sau Marea Stingere, singura care este neconstituită și inclasabilă între skandhas<sup>199</sup>.

---

<sup>197</sup> Mircea Eliade, *Istoria...*, vol. II, p. 93.

<sup>198</sup> A se vedea în acest sens Nicolae Achimescu, *op. cit.*, p. 9. Aurorul citat arată de asemenea că Buddha nu contesta „eul”, ci-l privea doar ca ceva care transcede oricărui categorie în planul eternității, ca pe ceva cu caracter apofatic, ca pe un adevăr ce ar exista și s-ar manifesta prin sine însuși. La fel M. Eliade arată că nenumăratele controverse în jurul „sinelui și a naturii Nirvanei își aflau soluția în experiența trezirii: ele erau insolubile prin gândire și la nivelul verbalizării” (M. Eliade, *Istoria...*, vol. II, p. 92).

<sup>199</sup> M. Eliade, *Istoria...*, vol. II, p. 90.

### 3.2. NIRVANA SAU MAREA STINGERE

*Moto:*

*„Când cunoști chinurile fericirii,  
Zărești netulburată pace fără hotar”<sup>200</sup>*

Am văzut că marea problemă a cugetării indiene este cea a eliberării din teribilul ciclu al samsarei. Această problemă a fost preluată și de Buddha care a căutat și el asemenea atâtor gânditori anteriori lui, răspunsul eliberator. Pentru Buddha, ca și pentru majoritatea gânditorilor care l-au precedat, existența este marcată de suferința provocată de atașarea de iluzia acestei lumi. În epoca Upanișadelor, idealul ascetului era eliberarea (makṣa) din iluzia lumii fenomenale, cunoașterea faptului că totul este maya, e jocul divin a lui Brahman: nimic nu e real, doar Brahman există cu adevărat. În momentul în care ascetul, prin diferite mijloace, reușește să înlăture rolul ignoranței (avidya) poate să exclame: „Tot tuam asi!” devenind eliberat în viață, iar după moarte sufletul său (atman) se contopește universal (paramatman), pentru el ne mai urmând o nouă existență.

Buddha, deși s-a ridicat de pe terenul yogăi și a preluat anumite puncte din gândirea indiană, totuși a arătat că adevărata eliberare a omului din samsara nu constă în recunoașterea unei identități Brahman-atman, deoarece omul nu poate ieși din samsara decât atunci când stinge (nirodhah) în el orice poftă care ar putea determina fapte generatoare de noi nașteri. Astfel, țelul ultim al credinciosului budist este stingerea, intrarea în starea de Nirvana. Pentru o mai bună înțelegere a acestui concept, această stare în care intră omul care a împlinit preceptele budiste, îi vom rezerva acest subcapitol. Vom analiza conceptul de Nirvana, raportarea la lumea contingentă și starea omului desăvârșit care o atinge.

---

<sup>200</sup> Marie-Madeleine Davy, *Enciclopedia doctinelor mistice*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1999, p. 216

Despre Nirvana, ca stare incondiționată, absolută, și mai ales ca punct terminus în procesul de desăvârșire al credinciosului budist este dificil de vorbit. Problema constă în aceea că până și Buddha, cel care propovăduia, a refuzat s-o definească, el ne făcând altceva decât să unele din atributele acesteia<sup>201</sup>. Buddha vorbește despre Nirvana, mai precis despre atributele ei în mod indirect, prin raportarea omului la această stare; el arată că, oameni numiți arhat (sfînți, eliberați) – corespondent al lui jivan-mukti (n.n.) – au atins fericirea de neclintit (Udana, VIII, 10), că Nirvana „este beatitudine” (Anguttara, IV, 414)<sup>202</sup>.

De asemenea, Buddha arată că starea arhatului se poate descrie astfel; „Despre călugărul acesta îți pot spune că nu o va lua nici la răsărit, nici la miazăzi, nici la apus (...); încă din viața aceasta el e dezlegat, intrat în Nirvana, răcorit, identificat cu Brahman (Brahmibutta)<sup>203</sup>, prin expresiile stării în care este stinsă setea (trșna), iar omul nu mai este condiționat de nimic.

Din cauza acestei poziții a lui Buddha în explicarea noțiunii de Nirvana ea a fost văzută de unii ca ceva pozitiv, iar de alții ca ceva negativ – respectiv ca o realitate ce transcede formele și categoriile materiale o realitate apofatică experimentală, sau ... o nouă existență, ca un „Nimic absolut”<sup>204</sup>.

Vom încerca să explicăm conceptul de Nirvana pornind de la etimologia acestui cuvânt, etimologie care propune dacă variante pentru explicarea acestui termen. Astfel, mai mulți cercetători afirmă că acest cuvânt „ar deriva din etimonul „va”, „vayatti” (pali: nibatti), care înseamnă „a adia”, „a sufla” și atunci ar avea sensul „fără adiere”, fără vânt”, „nemișcatul”<sup>205</sup>.

Altă opinie în această problemă spune că acest etimon ar avea sensul de „a înceta de a mai sufla”, „a se stinge”, de unde sensul literal de „stingere”<sup>206</sup>.

---

<sup>201</sup> M. Eliade, *Istoria...*, vol. II, p. 93.

<sup>202</sup> *Ibidem*.

<sup>203</sup> A se vedea nota 6.

<sup>204</sup> N. Achimescu, *Atitudini mai noi cu privire la interpretarea conceptului de Nirvana. Concluzii în perspectiva unui dialog inter-religios*, art. în rev. M. B., anul XXXIX, nr. 1, p. 43.

<sup>205</sup> *Ibidem*.

<sup>206</sup> *Ibidem*.

Totuși N. Achimescu arată că cea mai cunoscută traducere a sanscritului „va” este „a sufla”, care combinat cu „nir”, înseamnă „lipsă”, „pierdere”, „încetare”, „stingere”<sup>207</sup>.

Alți cercetători, propun însă o a doua variantă în etimologia termenului de Nirvana. Astfel, ei pleacă ce la etimonul „vr”, „vattati” (pali: nibbuta). De data aceasta prefixul „ni” pierde sensul de „nir” (fără) și primește unul activ de „în jos”<sup>208</sup>.

În cazul acesta „ni-vrtta” (pali:nibbuta) ar însemna „a acoperi în jos”, „a arunca în jos”, adică „a stinge” în special focul deci stingerea unei combustii, sau a nu mai arde<sup>209</sup>.

Din aceste două explicații etimologice, Nirvana ne apare ca o stare care se caracterizează prin stingerea (nirodhah) dorinței (tanha) care produce și întreține teribilul ciclu al samsarei.

Totodată, Nirvana poate fi caracterizată ca o stingere a faptelor rele și a instinctelor generatoare de efecte ce vor deveni cauzele unei viitoare existențe, cel nirvanat devenind „stins”, adică a încetat încă din această viață să mai existe<sup>210</sup>.

Apare acum o problemă asupra Nirvanei ca „Nimic” absolut, ca neantizare totală. E. Valea apreciază că „odată cu intrarea în Nirvana (sau mai exact Parinirvana, odată cu moartea fizică), cele cinci agregate ce formează ființa umană se risipesc, fără a mai forma vreodată o altă combinație. Este probabil cea mai sumbră viziune asupra destinului omului din câte au fost vreodată formulate în religiile lumii, motiv pentru care Nirvana este cea mai criticată doctrină a budismului”<sup>211</sup>.

Avem rezerve asupra acestui mod de a cataloga starea de Nirvana, îndoindu-ne de faptul că Buddha ar fi înțeles astfel soarta celui nirvanat. Aplecându-ne asupra sensului de „stingere” a acestui cuvânt, trebuie să

---

<sup>207</sup> *Ibidem*.

<sup>208</sup> Cf. *Ibidem*, p. 44.

<sup>209</sup> *Ibidem*.

<sup>210</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>211</sup> E. Valea, *op. cit.*, p. 150-151.

arătam că stingere nu înseamnă – raportându-ne la modul indian de gândire – distrugere, aneantizare totală. De altfel, Buddha însuși a comparat atingerea stării de nirvana cu stingerea unei flăcări, dar el – ca și toți cei din timpul său – nu înțelegea prin aceasta o distrugere. Astfel, indienii au un mod deosebit de a gândi, mod ilustrat prin aceea că pentru ei flacăra odată stinsă nu este nimicită, desființată, ea suferind doar o mutație în planul existențial: dintr-o flăcără vizibilă, devine una invizibilă<sup>212</sup>. Flacăra devenită invizibilă prin stingere (nirodhah), suferă o regresie la o stare virtuală, ea existând în fapt, dar nemanifestându-se<sup>213</sup>.

Această trecere la o stare virtuală, prin stingere este caracterizată prin aceea că, după gândirea indiană, „focul nu este distrus atunci când de exemplu, un incendiu de pădure este stins, întrucât el poate oricând să reapară. El a devenit doar imperceptibil”<sup>214</sup>.

Această posibilitate de reapariție a focului se bazează pe aceea că el se va reaprinde dacă i se creează condițiile necesare, dacă reapare o cauză; prin analogie cu focul, cel nirvanat este stins, dar în starea de Nirvana nu mai apare nici o cauză care să genereze o nouă existență; stingând dorințele, focul instinctelor, el este eliberat în viață, pentru el nu mai urmând o nouă existență în samsara.

Buddha a lăsat fără să definească această stare, întrucât starea celui nirvanat este dincolo de orice construcție verbală, acolo unde în structurile gândirii sunt abolite. Nirvana este obiectul unei cunoașteri, atât în ceea ce privește natura cât și activitatea sa, dar este vorba de o cunoaștere apofatică experimentală. Această cunoaștere prin negație afirmarea existenței prin negație, este caracteristică indienilor<sup>215</sup> și totodată cea mai potrivită pentru a vorbi de Nirvana. Astfel, Nirvana este obiectul unei cunoașteri experimentale

---

<sup>212</sup> Cf. N. Achimescu, *Atitudini...*, p. 44.

<sup>213</sup> A se vedea în acest sens M. Eliade, *Istoria...*, vol. II, p. 99.

<sup>214</sup> N. Achimescu, *Atitudini...*, p. 51, nota 14.

<sup>215</sup> N. Nakamura arată că „Probabil acest lucru se datorează modului tradițional de a gândi al indienilor, care preferă forma negativă de exprimare. Astfel indienii spun, de exemplu << nu unul >> în loc de << mulți >>, << nu bun >>, în loc de << rău >>...” citat din Nicolae Achimescu în *Atitudini...*, p. 51, nota 14.



de ordin apofatic: ea nu este, nu există, prin raportarea la ceea ce cunoaștem noi despre existență, dar ea există, este, dar într-un mod în care tot ceea ce cunoaștem noi în mod obișnuit este depășit. Deci starea de Nirvana este ceva care, deși are un caracter imanent – ea fiind atinsă în timpul vieții – totuși nu poate fi descrisă sau definită prin cuvinte căci cel mult ele pot reda o imagine palidă a experiențelor mântuirii<sup>216</sup>. M. Eliade arată că „se poate afirma că „nirvanatul nu mai există (dacă se înțelege existența ca mod de a fi în lume), dar se poate afirma că el „există” în Nirvana, în incondiționat, dar într-o modalitate de existență imposibil de imaginat”<sup>217</sup>. Recurgând la imaginea, atât de folosită de Buddha, a „demolării casei” sau a „acoperișului spart”, pentru a arăta că cel nirvanat a transcens modul obișnuit de a exista, modul procedurii condiționate (pratitya samutpada), el ieșind încă din această viață din samsara; o nouă existență pentru el nu mai este posibilă.

Caracterul acesta de cunoaștere experimentală – și nu speculativ teoretică – a Nirvanei este revelat de cei care s-au angajat pe Calea NOBILĂ ÎNOPTITĂ; Yoginul intrat în meditație în conștiință cu Nirvana, (...). Când iese din contemplație el strigă: „O Nirvana, distrugere, calea minunat, poartă de salvare”<sup>218</sup>. Faptul că Nirvana nu poate fi cunoscută și teoretic, prin mijloace directe, nu înseamnă că ea există, după cum nu s-ar putea spune de către cei nevăzători că nu există culori, doar din cauză că ei nu le pot percepe<sup>219</sup>.

Raportând deci starea de Nirvana la lumea supusă contingentei, putem spune că ea este într-un fel imanentă, dar totodată este și transcendentă acestei lumi. Nirvana este imanentă în sensul că ea se atinge în această viață „este vizibilă aici”, „manifest”, „actuală” sau din „lumea aceasta” – după cum afirmă Buddha<sup>220</sup>. Dat tot Buddha spune că el și cei care-i urmează metoda

---

<sup>216</sup> A se vedea în acest sens M. Eliade, *Istoria...* vol. II, p. 96-97 și N. Achimescu, *Atitudini...*, p. 47

<sup>217</sup> M. Eliade, *Istoria...*, vol. II, p. 97.

<sup>218</sup> *Ibidem*.

<sup>219</sup> Cf. *Ibidem*; un text din Vissuddhimaya arată că: „nu se poate afirma că un lucru nu există doar pentru că cei nătângi nu-l văd” (Idem, nota 14).

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 94.

sunt singurii care „văd” și „posedă” Nirvana, această viziune fiind ochiul sfințitor (ariya cakku) care permite contactul cu Nirvana, cu incondiționatul<sup>221</sup>. Astfel, apare un paradox prin afirmarea unui caracter imanent și transcendent al Nirvanei. Ea este transcendentă în măsura în care ea depășește orice noțiune cunoscută aici și acum, orice posibilitate de definire. Acest aspect se revelează plenar în starea transcendentală completă și total indescriptibilă, stare în care ajunge omul după moartea fizică. Această stare este Nirvana Eshatologică sau Parinirvana. „Această Parinirvana, ca realitate necondiționată, care transcede cursul veșnic al fenomenelor cosmice și psiho-mentale”, este propriu-zis absolutul prin excelență, asamkrita, respectiv ceea ce nu e măsurat, transcendentul, ceea ce se află dincolo de orice experiență umană<sup>222</sup>.

Odată cu intrarea în Parinirvana, prin descompunerea celor cinci agregate (skandhas) care alcătuiesc ființa umană, omul nu se aneantizează, el „intră în legătură cu întreg universul ca parte esențială a structurii acesteia”<sup>223</sup>, iar personalitatea umană nu e nimicită, ci intră în imposibilitate și indiferență. Numai exegeții budiști nu sunt de acord cu ideea ca Nirvana eshatologică sau Parinirvana ar fi o non-existență, subliniind că „budismul a respins categoric aspirația după stingere în sensul de anihilare sau non-existență vibhava-tanha)<sup>224</sup>, ori acest lucru este confirmat atunci când ne amintim că Buddha a condamnat atât setea de existență cât și setea de non-existență. Putem spune mai degrabă că Parinirvana este un mod de a exista fără „eu”, o existență atemporală și nicidecum acel „nihil” absolut<sup>225</sup>.

Cel care a dobândit starea de Nirvana, cel nirvanat, numit în budism arhat, în învățătura propovăduită de Buddha este privit ca un sinonim al lui jivan-mukti (echivalentul în viață din brahmanism). Buddha nu discută asupra

---

<sup>221</sup> Cf. idem.

<sup>222</sup> N. Achimescu, *Atitudini...*, p.47; a se vedea și M: Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 147.

<sup>223</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 52.

stării sale, nu o definește, așa după cum nu definește nici Nirvana. Motivele sunt aceleași: cel nirvanat este asemănător stării în care a intrat (Nirvana); el este mai presus de posibilitățile gândirii și ale construcțiilor verbale. Tot ceea ce s-ar putea spune despre arhat este că el nu mai aparține acestei lumi, nu că nu ar exista în realitate. Iar despre atingerea beatitudinii Nirvanei Filozoful antic Hesiod spune: „Fericirea nu poate fi atinsă”<sup>226</sup>, iar Milton reducea la nivelul conștiinței toată goana după fericire: „Viața își este sieși lume. Și într-una poate să facă cer din iad și Iad din Ceruri”<sup>227</sup>.

Chiar de budiștii dobândesc Nirvana prin autonomia egocentrică a unei individualități închise asupra ei însăși, acest lucru nu l-a împiedicat pe pr. N. Steinhardt să compare Marea Stingere cu demnitatea antologică, iar neajunsurile budismului față de creștinism, și inferioritatea acestuia o vede părintele nu prin doctrina Nirvanei ci prin alte cauze: ignorarea Satanei și neputința de a percepe simțul teologic al existenței<sup>228</sup>. Un text budist afirmă că „Tathagata nu mai poate fi desemnat ca fiind materie, senzații, idei, volițiuni, cunoaștere, el se află deasupra acestor specificații; este profund, nemăsurabil, insondabil, asemenea marelui ocean. Nu se poate spune: „este, nu este, este și nu este, nici este, nici nu este” (Samyatta- nikhaya, IV, 374) iar M. Eliade adaugă: „Este chiar limbajul misticii și al teologiei negative, faimosul neti! neti! din Upanișade”<sup>229</sup>.

Am încheia acest subcapitol cu sfatul dat de marele filozof Nae Ionescu care ne îndeamnă: „Mântuirea (implicit, în cazul nostru Nirvanizarea) stă la noi în evaziunea din noi înșine, din forma aceasta coruptă”<sup>230</sup>.

---

<sup>226</sup> G.I. Culian, *Antologie filozofică, Biblioteca de Filozofie, Sociologie*, Ed. Politică, București, 1972.

<sup>227</sup> Milton, *Paradisul pierdut*, Ed. Nemira, București, 1998, p. 367.

<sup>228</sup> N Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 2000, p. 382.

<sup>229</sup> M. Eliade, *Patanjali...*, p. 162.

<sup>230</sup> Nae Ionescu, *Prelegeri de filozofie religiei*, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj Napoca, 1994, p. 23.

## CAPITOLUL IV

### BUDISM ȘI CREȘTINISM

#### 4.1. SCURTĂ PRIVIRE COMPARATIVĂ ASUPRA VIETII ȘI ACTIVITĂȚII MÂNTUITORULUI IISUS HRISTOS ȘI A LUI BUDDHA

Nu au fost puține și nici lipsite de stăruință încercările de a pune în comparație pe Iisus cu Buddha. Astfel, ca să dăm doar câteva exemple, englezul J.N. Robenson îl așează pe Iisus în paralel cu Buddha, iar A. Drews îl pune pe Mântuitorul pe același plan cu Buddha și stăruie foarte mult asupra asemănării dintre, „mitul lui Hristos” și cel al lui Buddha. Tot așa Renan este de părere că Iisus poate fi comparat cu Buddha, dar din aceste comparații au ieșit aprecieri negative asupra operei răscumpărătoare a Mântuitorului, religia creștină fiind apreciată ca o religie pur naturală, iar accentul căzând pe dimensiunile pur umane ale „Fiului Omului”<sup>231</sup>.

În acest subcapitol, plecând de la naștere și până la moarte vom analiza activitatea celor doi întemeietori de religii. Ținând seama de tradiția budistă vom spune că Buddha nu și-a început existența odată cu apariția lui în altă lume și în alt timp. Și unul și altul au preexistat și au pășit în arena istoriei dar nu ca apariții cu totul noi, ci ca unii care, existând mai dinainte, s-au coborât pe pământ ca să mântuiască lumea. Potrivit concepției creștine Iisus este fiul lui Dumnezeu, sau Logosul divin, născut din veșnicie din Tatăl și deținătorul nu numai a unei existențe absolute, ci și al tuturor deplinătăților divine. El își împropriază firea omenească prin întruparea din Fecioara Maria pentru a izbăvi lumea de păcat și moarte și a deschide și arăta calea spre fericirea eternă<sup>232</sup>.

---

<sup>231</sup> Pr. Prof. Dr. Corneliu Sirbu, *Curs de Istoria religiilor*, Sibiu, 1974, p. 58.

<sup>232</sup> Sebastian Ardelean, *Note de curs la Teologie Dogmatică*.

După teologia budistă, Iluminatul vine pe pământ din cerul tusita (locul celor deplin iluminați numiți arahat). El ajunsese acolo după cinci sute de renașteri în cursul cărora a luat diferite forme (om, animale, plante). Venirea lui pe pământ nu este o întrupare propriu-zisă ci numai o simplă migrare și de aceea pe când Iisus este unic în felul său Buddha nu pentru că înainte ca ascetul Gotama să devină Buddha, au mai existat în lume 24 de Buddha. De aceea în templele budiste lângă statuia actualului Buddha este așezată o icoană albă pentru urmașul său numele de Buddha fiind un nume generic și desemnând pe toți cei ce se încadrează în seria infinită a celor ce dețin renașteri celui perfect, care vine în lume să o elibereze de renașteri și dureri<sup>233</sup>.

Trecând acum la momentul nașterii celor doi cum spune acestea sunt întretesute cu elemente miraculoase: nașterea lui Iisus e prevestită Fecioarei Maria de îngerul Gavril, iar nașterea lui Buddha e anunțată mamei sale, Maza în împrejurări extraordinare. Apoi zămislirea pruncului Iisus ș-a făcut în condiții suprafirești, dar și conceperea lui Buddha a fost tot o minunăție dacă nu chiar feciorelnică. Referatele budiste cu referire la nașterea lui Buddha<sup>234</sup>, își trădează în chip vădit caracterul lor de legendă, întreaga viață a Iluminatului este de fapt întretesută cu legende și stă la antipodul relatărilor evanghelice despre nașterea lui Iisus care sunt de o simplitate și o frumusețe covârșitoare<sup>235</sup>.

Cu privire la proveniența socială Mântuitorul se trage după trup, dintr-o familie săracă și modestă, lipsită de avuție și renume (pruncul Iisus a avut ca prim loc de sălășluire în lumea aceasta ieslea vitelor, dintr-o peșteră de la marginea Vifleemului), copilăria este modestă în casa unui teslar din Galileea. Odată cu începerea activității publice au început și necazurile și lipsurile vieții lui Iisus. De la început până la sfârșit viața Sa a fost o dăruire totală pentru binele omenirii. Nici osteneala, nici lipsurile de tot felul, nici asperitățile

---

<sup>233</sup> Corneliu Sîrbu, *op. cit.*, p. 59.

<sup>234</sup> Vezi capitolul I despre Viața lui Buddha din opera citată anterior.

<sup>235</sup> Vezi capitolele I al Sfințelor Evanghelii după Matei, Marcu și Luca.

vremii, nici suferințele cele mai grele și nici ura oamenilor nu l-au putut face să se abată de la ținuta sublimă a misiunii sale: Mântuirea Lumii. Astfel Iisus Hristos este, ca prim născut dintre toate făpturile, predicator, mediator și Mesia<sup>236</sup>.

Cu totul altfel se prezintă condițiile de viață ale lui Buddha. Născut pe la anul 560 îd. H. (cam în același timp cu Confucius) Gotama era vlăstar de neam nobil de cavaler, familia lui fiind bogată din Capilavastu și astfel el nu cunoaște deloc lipsurile și nici mizeria.

În locul acestora el a avut parte de confort, belșug și desfătări. Începând de la 16 ani petrecea anual cele 3 sezoane în 3 palate superbe, în lux înconjurat de cele mai frumoase și tinere femei, în lux și dezmierdări. A trăit în jocuri, vânători și alte petreceri, până în momentul critic: primul contact cu mizeria care i-a schimbat cu totul orientarea în viață<sup>237</sup>.

Un punct de asemănare în viața celor doi bărbați pare să-l constituie episodul ispitirilor. După 49 de zile de post Buddha este ispășit cu pofta mâncării de spiritul rău Mara. Acesta refuză la început apoi acceptă convingându-se de neînsemnătatea unui post continuu. Apoi Mara încearcă să-l facă a renunța la propovăduirea adevărului suferinței, dar eșuează.

A treia încercare constă în amenințarea produsă de o furtună năpraznică în cursul căreia Buddha e protejat de Mucalinda, regele șerpilor. Chiar de ar fi verosimilă (lucru puțin probabil) ispitirea lui Buddha nu poate sta alături de ceea ce a lui Iisus, în ce privește nu doar intensitatea ei ci și felul cum a fost biruită. De altfel pe când viața lui Buddha a fost străbătută de zguduirii puternice, de transformări și de înfrângeri sufletești, viața lui Iisus s-a scurs fără crize și fără sucombări sufletești.

„În fața vieții” Buddha și Iisus apar într-o ținută cu totul deosebită una de alta. Sănătos, plin de vigoare, temperament de luptător ce contează mereu cu realitatea dată, Iisus manifestă o atitudine pozitivă în fața vieții, afirmând-o

---

<sup>236</sup> Lect. Dr. Remus Rus, *Iisus Hristos în gândirea indiană, în S.T.*, seria II, anul XXXIII, nr. 5-6, mai-iunie. 1981, București.

<sup>237</sup> Emilain Vasilescu, *Istoria Religiiilor*, p. 233.

și ducând-o la suprema ei împlinire. Destrămat lăuntric, cu forțe slăbite și cu temperament melancolic și pesimist, Buddha fuge de lume și de viață, retrăgându-se pe o poziție negativă. Fără spirit realist și căzut pradă unei metafizici fantastice, el neagă viața, afirmând un ideal potrivit ei: nimicirea voinței de a trăi pentru a pune capăt nesfârșitului șir al metempsihozelor<sup>238</sup>.

La fel diferă și motivele pentru care cei doi și-au desfășurat activitatea lor publică: motivul venirii în lume al lui Iisus este iubirea față de omul căzut prin păcat și abătut de la destinația lui primă (îndumnezeirea)<sup>239</sup>, iar motivul care determină lucrarea publică a lui Buddha este produsul incidental al experienței sale de viață. Predica sa publică prin propovăduirea mântuirii ca eliberare de suferință, n-are la bază iubirea față de semenii, ci dezgustul amar ce l-a produs plăcerile vieții (sale) și contactul cu realitatea cotidiană<sup>240</sup>.

Dacă Iisus folosește predica simplă de parabole, care cucerește inimile prin Duhul Sfânt, Buddha folosește o obositoare metodă scolastică. Minunile săvârșite de Iisus și confirmate de urmași sunt de o sublimitate uimitoare, iar cele ale lui Buddha sunt grotești, neatestate de martori contemporani lui și relatate mult mai târziu. Iisus și-a îndreptat propovăduirea în primul rând către cei săraci și cuprinși de necazuri, iar Buddha către cei avuți și puternici (primii aderenți ai lui Buddha au fost tineri din familii de nobili). Pe când Iisus s-a tălmăduit și a alinat suferințele, Buddha s-a mulțumit să compătimizească pe cei în suferință, fără să-i ajute efectiv să scape de acestea<sup>241</sup>.

Iisus mântuiește lumea de păcat și de toate consecințele lui, înfrângând puterea stăpânitoare a răului și făcând din moarte o punte de trecere spre viața veșnică, pe când Buddha a fost el însuși biruit de rău și-a crezut că poate elibera de moarte prin eliberarea de viață. Astfel el a rupt legătura cu cele două idealuri de viață reprezentate până atunci în istoria Indiei: gustarea din plăcerile vieții și aspra asceză externă. Despărțindu-se de aceste două extreme

---

<sup>238</sup> Corneliu Sîrbu, *Curs de Istoria Religiiilor*, p. 63.

<sup>239</sup> *Că Dumnezeu așa de mult a iubit lumea, încât a dat pe Fiul Său Unul Născut, pentru ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică*, Evanghelia după Ioan, cap. 3, vers. 16.

<sup>240</sup> Marie-Madeleine Davy, *op.cit.* p. 214

<sup>241</sup> Corneliu Sîrbu, *Creștinism și Budism*, p 285.

nu mai puțin se îndepărtează el și de cugetarea filozofică asupra problemelor metafizicii esențiale (problema ființei lumii și a morții, dar și cunoașterea naturii și cunoașterea istorică)<sup>242</sup>.

Pe cât de puțin îl interesează lumea și ontologicul ca obiect de cercetare științifico-mistică tot atât de puțin cultivă Buddha relația religioasă cu divinitatea și astfel se deosebește cu totul de Iisus, pentru care vorbirea cu Tatăl (Dumnezeu) înseamnă pentru suflet același lucru care respirația pentru trup.

Zei sunt inferiori lui Buddha, el fiind ateist, pentru el Dumnezeu, ca putere supraordonată lui și de care el depinde n-a existat niciodată. De fapt caracteristica proprie a spiritului de viață a lui Buddha este deplina indiferență față de orice activitate în cadrul lumii și față de orice manifestare socială, de orice știință, de orice filozofie a explicării metafizice a lumii și împotriva religiei înțeleasă ca relație cu o putere divină promițătoare.

Chamberlain spune că „Buddha înseamnă sfârșitul scurt al unei culturi ce și-a sleit forțele vitale, care a apucat pe ci greșite; Hristos, dimpotrivă, înseamnă dimineața unei zile noi” și budismul este ultimul cuvânt al înțelepciunii grandioase a Indiei, iar Hristos este începutul unei lumi noi de dezvoltare, din Golgota strălucește lumină călăuzitoare și se varsă puterea și curajul în suflete care au știut să învingă oboseala și voința spre neființă<sup>243</sup>.

Felul morții celor doi aruncă o lumină puternică nu doar asupra personalității lor ci și în ce privește caracterul operei lor. Hristos moare ca jertfă de bunăvoie prin moarte cruntă și rușinoasă pentru a ne mântui și a ne deschide drumul spre fericirea veșnică. Moarte lui este indisolubil legată de opera sa și are însemnătate universală, pentru că roadele ei se revarsă asupra tuturor oamenilor. Moartea lui Iisus este culmea iubirii divine și ne dă curajul necesar în lupta cu păcatul. Hristos triumfă asupra morții prin învierea de-a dreapta Tatălui.

---

<sup>242</sup> Corneliu Sîrbu, *Curs de Istoria Religiilor*, p. 66.

<sup>243</sup> *Ibidem*, p. 67.



Cu totul altfel se prezintă moartea lui Buddha, care după o viață plină de onoruri moare la 80 de ani în urma unei intoxicații<sup>244</sup>.

Moartea lui Buddha survine deci ca o necesitate naturală a bătrâneții sale înaintată, având la bază o cauză imediată (intoxicația) atât de prozaică. Ea nu are nici o legătură cu mântuirea omenirii și nici cu ființa sau dezvoltarea ulterioară a budismului. Iisus, dându-și duhul în urma răstignirii a exprimat cuvintele celei mai desăvârșite activități: „săvârșitu-s-a!”, pe când Buddha resemnat mângâie pe ucenicii săi asupra apropiatei sale apuneri” stă în natua lucrurilor, că trebuie să te desparți chiar și de aceia care stau mai aproape de noi și care ne sunt cei mai iubiți. Și cum ar fi asta altfel cu puțință, fiindcă tot ceea ce se naște și intră în viață, poartă în sine sâmburele putrezirii!”. După moarte Buddha nu mai e decât aceea a amintirii sau a învățaturii sale, pe când Iisus este pururi viu, El este prezent în istorie prin acțiune neîncetată din centrul Bisericii sale, dar mai presus de cugetarea necurilor, El este viața totdeauna prezentă<sup>245</sup>.

Întruparea fidelă a poporului și a spiritului Indiei din vremea când a trăit Buddha este expresia fidelă a vremii sale și a spiritului asiatic. Deși s-a născut după trup dintr-un popor și-a activat (ad terran) într-un anumit timp, Iisus depășește umanul cu toate contingentele lui. El are în sine ceva unic și universal și este situat dincolo de spațiu și de timp, El nu este numai Omul prin excelență și prototipul neamului omenesc și Fiul lui Dumnezeu în sen absolut, adică după ființă, deci Dumnezeu adevărat<sup>246</sup>.

Persoana lui Iisus Hristos constituie baza și centrul religiei întemeiate de El, între persoană și opera sa este o legătură indisolubilă. În schimb despre o legătură esențială între Buddha și religia budistă nu poate fi vorba căci așa

---

<sup>244</sup> Emilian Vasilescu, *Viața Domnului Nostru Iisus Hristos și viața altor întemeietori de religii*, în rev. „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, anul L, nr. 7-8, iulie-august, 1974, p. 552.

<sup>245</sup> Remus Rus, *Iisus Hristos în gândirea indiană*, p. 439.

<sup>246</sup> Vezi Mărturiile Sfinților Evangheliști și a Sfântului Apostol Pavel în Epistolele sale (vezi I Corinteni cap. 1, vers. 1-8 și locurile paralele)

cum remarca și Oldenberg, dacă persoana lui Buddha ar fi eliminată din centru religiei budiste, aceasta ar rămâne neschimbată în esența ei.<sup>247</sup>

Paralela comparativă pe care am făcut-o până aici între cei doi bărbați, ne duce în mod firesc la următoare concluzie: între persoana și opera lui Iisus și persoana și opera lui Buddha există – alături de unele asemănări – deosebiri esențiale și fundamentale. Iisus se deosebește de uman, căci prin Buddha (spre deosebire de Iisus) nu se realizează nici u spor al revelației divine și nici o apropiere mai mare între Dumnezeu și om. De aceea, comunitatea întemeiată de el nu satisface necesitățile religioase ale spiritului uman<sup>248</sup>.

În schimb Iisus reprezintă nu numai culmea și încheierea revelației divine, ci este și întemeietorul prin excelență a religiei depline, care oferă – prin Biserica sa – posibilitatea satisfacerii la maximum a necesității și aspirațiilor religioase ale omenirii<sup>249</sup>.

Iisus Hristos este fără seamăn, datorită dumnezeirii Sale, între întemeietorii de religii. El ocupă un loc cu totul nou și unic în cadrul istoriei religiilor, un loc propriu numai Lui.

#### **4.2.POSIBILE LEGĂTURI (DESPĂRȚITURI) ÎNTRE MENTALITATEA OCCIDENTALĂ ȘI CEA ORIENTALĂ**

Datorită contactelor avute cu cultura și spiritualitate indiană a numeroșilor occidentali vrăjiți de mirajul orientului, de o filozofie nouă în întreaga lume au fost împrimate anumite „practici” orientale precum meditația, yoga sau chiar credința în reîncarnare, tehnici care au asupra omului occidental destule însușiri. În felul acesta budismul poate chiar să retrezească în Occident preocuparea față de spiritualitate și să favorizeze un gen de reflecție care să determine redescoperirea spiritualităților deja

---

<sup>247</sup> Corneliu Sîrbu, *Curs de Istoria religiilor*, p. 69.

<sup>248</sup> Corneliu Sîrbu, *Creștinism și Budism*, p. 289.

<sup>249</sup> A se vedea *Dogmatica Ortodoxă* precum toate tratatele referitoare la opera răscumpărătoare efectuată de Mântuitor.

practicată în Occident<sup>250</sup>. Sigur că acum se ivesc mai multe probleme care creează o prăpastie de netrecut deoarece ea delimitează și separă mentalitatea hindusă de mentalitatea occidentală. Pentru a da un exemplu concret vom prezenta pe scurt opoziția între ideea de atman (anatta) care este de fapt o problemă fundamentală a „realității ultime” pe care o constituie ființele vii.

Mentalitatea Occidentului este dominată de noțiunea de individualitate și persoană. Chiar înainte de a fi înscris la starea civilă și înainte de a exista și de a acționa, el este conștient în jurul acestui pol: încă de la naștere, părinții nu pregetă să așeze pe un pedestal această mică ființă care le este dată și care se afirmă. Societatea îi recunoaște anumite drepturi. Filozofia pune stăpânire pe aceasta noțiune de individualitate ca s-o prelungească printr-o meditație asupra identității, a permanenței eu-lui, și în conivență cu religia sau religiile Cuvântului lui Dumnezeu, asupra persoanei umane, prenumele primit de copil, urmat de numele tatălui sau al mamei, creează în mentalitatea fiecăruia convingerea că orice ființă este originală și că este o persoană<sup>251</sup>.

Din punct de vedere etimologic „persoană” vine din grecescul *prosopon* care înseamnă „mască” purtată de către actori, deci o altă persoană<sup>252</sup>. Un alt înțeles este acela de „rol” care poate desemna tot ceea ce e mai bun dar și tot ceea ce afirmă el într-un mod legitim despre el însuși, ceea ce pretinde că este și ceea ce ascunde.

Teologia Ortodoxă insistă asupra diferenței dintre individ și persoană asupra faptului că individul dorește să acapareze o cât mai mare parte a ființei umane ceea ce una, în mod egoist, și într-o luptă continuă cu ceilalți semeni, închis asupra propriei individualități, pe când persoana este prin definiție deschisă spre participare în iubire la ființa cea una, persoana presupune și cere împărtășirea în iubire și comuniune, fără posedarea egoistă a ființei cea una. Numai ca persoană, și nu ca individ omul se poate deschide, din carapacea

---

<sup>250</sup> *Yoga Tibetană, Doctrinile Secrete*, vol I, p. 69-70.

<sup>251</sup> Philippe Gaudin, *Marile religii*, p. 353.

<sup>252</sup> Ardelean Sebastian, *Note de curs la Teologie Dogmatică*.

propriului egoism și poate accede prin participare la infinitatea iubirii divine<sup>253</sup>.

Gândirea occidentală, deschisă problemei transcendentului, nu vede nici un inconvenient în a transfera și asupra lui Dumnezeu această noțiune de persoană, demers facilitat, dacă este vorba de gândirea religioasă, de Revelația indeo-creștină și musulmană<sup>254</sup>.

Despre o situație total diferită, aflată la polul opus, în problema sufletului, se poate vorbi în hinduism și budism. Nici la nivelul Absolutului și nici la nivelul indivizilor (căci n poate fi vorba de persoane) nu putem vorbi despre existența unui eu personal. Ființa vie este atman întrupat, adică o parte din divin legată de un trup și deci de materie. Atunci când, conform hinduismului un individ se consideră pe sine însuși independent de atman, care este sursa sa, el o face din dispreț sau iluzie. Pentru el nu există nici e mijloc între totul căruia îi aparține în fondul său și-n care va trebui să se contopească și nimicul căruia crede că îi aparține și pe care-l desemnează, ca în toate limbile cu cuvântul „aham” adică eu. Acesta este „unicul eu” care trebuie să dispară într-o zi pentru a se realiza eliberare<sup>255</sup>.

Pentru hinduism, divinul este inefabil și infinit prin esență. El nu poate fi considerat o persoană, fiindcă prin definiție, orice persoană este limitată și astfel ar limita și n-ar comunica misterul atmanului. Așadar prin persoană, occidentalul, nu va desemna niciodată prin el sinele impersonal, care, conform hinduismului se află în miezul esenței sale și care constituie misterul al cărui purtător este.

Se poate ajunge oare în Occident dincolo de reprezentarea unui Dumnezeu personal, la invitația hinduismului pentru a se ajunge la vederea unui mister al divinului impersonal? Pentru a realiza acest lucru trebuie implementată convingerea că persoana este o „realitate” ce trebuie ea însăși depășită. Se vorbește astfel, în unele spiritualități împrumutate din Orient

---

<sup>253</sup> *Ibidem*.

<sup>254</sup> Philippe Gaudin, *op. cit.*, p. 354.

<sup>255</sup> Emilian Vasilescu, *Istoria Religiiilor*, p. 212-213

despre realitatea transpersonală și despre o psihologie transpersonală. Dar oare prin aceste adopții culturale nu riscă Occidentul să-și nege ceea ce conține însuși esențialul culturii sale?<sup>256</sup>

O altă prăpastie ce desparte cele două lumi este și privirea pe care, în mod diferit și opus, Occidentul și Orientul o aruncă asupra realității cotidiene, asupra realității vieții. În timp ce Orientul susține iluzia lumii (maya) și impermanența tuturor lucrurilor ca și inexistența unui eu<sup>257</sup>, Occidentul este pătruns de convingerea că adevărul este un mod al ființei noastre, iar descoperirea lui nu este posibilă decât tot printr-o ființă adevărată, nu printr-o iluzie aparentă sau goală. Noi cunoaștem adevărul și ne raportăm la el, tocmai pentru că noi înșine suntem în adevăr și nu într-o iluzie. Așadar, adevărul ca structură a însăși existenței nu se poate ascunde persoanei, pentru a-l lăsa „gol” și pentru a degenera el însuși într-o „vanitate universală”. Aflându-se în noi înșine, adevărul, își exprimă convingerea Nicola Achimescu, ne face pe toți creaturi ale aceluiași Dumnezeu și întărește convingerea că într-o zi toți necreștinii îl vor redescoperi pe Dumnezeu ca și comuniune, pe Dumnezeu ca și Adevărul absolut<sup>258</sup>.

Nu puțini au fost occidentalii care, în comparația budism-creștinism au pus pe primul pe un pedestal superior celui de-al doilea. Astfel, marele gânditor german la finele secolului XIX, cel care a susținut ideea „morții lui Dumnezeu” (der Got ist tod), nimeni altul decât Friedrich Nietzsche susținea ideea că budismul este de o sută de ori mai realist decât creștinismul, el aducând ca moștenire puțința de a ști să pună în mod obiectiv și rece problemele, el venind după o mișcare filozofică de mai multe veacuri. Budismul, după Nietzsche e singura religie cu adevărat pozitivă, căci, chiar în teoria conștiinței (un stric fenomenalism) el nu mai spune: <<lupta contra păcatului>> ci, dând drept realității, el spune: <<lupta împotriva suferinței>>.

---

<sup>256</sup> Philippe Gaudin, *op. cit.*, p. 355.

<sup>257</sup> Nicolae Achimescu, *Budism și creștinism*, p. 32 și următoarele.

<sup>258</sup> Nicolae Achimescu, *Cunoașterea apofatică în învățătura ortodoxă și budistă. Concluzii în perspectiva unui dialog inter-religios*, în M.B., anul 39 mai-iunie 1989, nr. 3, p. 46.

El depășește iluzia voluntară a concepțiilor morale, adică, se află așezat dincolo de bine și de rău, ce sunt o umflare a sensibilității, se exprimă prin puterea rafinată de a suferi, apoi o hiper-spiritualizare: o viață prea prelungită prin ideile și procedurile logice în care instinctul personal a fost jignit în favoarea impersonalității. În învățătura lui Buddha egoismul devine o datorie, „singurul lucru trebuincios”... o aspră reîntoarcere a intereselor spirituale asupra personalității. Ca țel suprem el vrea seninătatea, tăcerea, lipsa de dorințe și scopul este atins. „Dușmănia nu pun capăt vrăjmășiei” sună un refren al budismului în concepția lui Nietzsche. Pentru el Buddha nu năzuia doar la desăvârșire, perfecțiunea fiind, cel puțin, cazul normal<sup>259</sup>.

Chiar dacă Nietzsche observă, datorită moralei budista și a raportării acesteia la suferința vieții superioritatea budismului asupra creștinismului, în general, cercetătorii budismului și în primul rând H. Oldenberg remarcă, „răceala” moralei budiste. În morala budistă, fapta bună nu este izvorâtă din iubire față de Dumnezeu și față de aproapele, ca în morala creștină, ci din dorința de eliberarea personală de balastul reîncarnărilor succesive. Sfântul budist nu face din iubire un scop în sine (ca Sfântul creștin), ci idealul sfântului budist este acela de a atinge liniștea sufletească desăvârșită. În raporturile cu oamenii budistul preferă <<egalitatea sufletească>> în locul iubirii atât de frumos înfățișată de Sfântul Apostol Pavel în cap. XIII al Epistolei către Corinteni: <<Față de cei care mă fac să sufăr – spune Buddha – ca și față de cei care îmi procură bucurie, eu sunt același. Eu nu cunosc nici simpatie nici ură. Eu rămân, în bucurie și tristețe, impasibil, în onoare și în lipsă de onoare, peste tot, eu rămân același. În aceasta stă perfecțiunea egalității mele sufletești. Morala budistă pune deci accentul pe latura negativă a vieții, marea problemă în budism nu este aceea de a fixa raporturile omului cu lumea, ci aceea de a face ca omul să scape de lume<sup>260</sup>.

---

<sup>259</sup> Friedrich Nietzsche, *Anticristul*, Editura Eta, Cluj-Napoca, 1991, p. 21.

<sup>260</sup> Emilian Vasilescu, *Istoria Religiiilor*, p. 230.

Rezumând ceea ce este esențial în doctrina lui Buddha, profesorul H. von Glasenapp spunea cândva: <<Buddha nu preconiza un conducător personal al lumii, ci o lege nepersonală a lumii, nici un plan divin, care să se realizeze între creație și judecata de apoi într-o scurgere istorică unică, ci într-un progres ciclic al lumii fără început și fără sfârșit, nici o nemurire a substanței sufletești simple, imateriale, nemuritoare, ci o scurgere continuă și neîntreruptă de moarte a unor curenți de factori de existență trecători; nici o mântuire prin grație divină, ci o eliberare prin propria putere; nici o viață veșnică, ci o definitivă stingere>><sup>261</sup>.

În contemporaneitate se observă tendințe tot mai progresive a influențelor culturii orientale asupra unui Occident incapabil în a-și găsi o identitate proprie, incapabil de a găsi unitatea în diversitate. Pentru a ne rezuma doar la țara noastră vom aminti influența nefastă pe care o are asupra tineretului organizația MISA (Mișcarea Spirituală pentru integrare în Absolut), care la adăpostul sau sub perdeaua practicării anumitor căi din yoga budistă spre a ajunge la Iluminare practică anumite ritualuri întâlnite în antichitate sub numele de prostituție sacră. Datorită mediatizării influenței acestei organizații, nu vom stăruii mai mult asupra acestei organizații și a conducătorului ei Gregorian Bivolaru.

Vom stăruii însă asupra unei organizații bizare numită „Făclia lumii”. Aceasta este o organizație non-guvernamentală, non-profit, și fără scop politic (cel puțin așa susține), înființată la Cluj în urmă cu 2-3 ani și susținută financiar de o societate comercială ai cărei asociați formează și nucleul mișcării spirituale. Doi dintre conducătorii ei, Vasile Arion și Dan Săbăduș preținși ortodocși, cred în ideea budistă de reîncarnare și în crearea unui nou tip uman, un om perfect sănătos. Mișcarea pare un amalgam între doctrine orientale și științe oculte.

---

<sup>261</sup> Emilian Vasilescu, *Marile religii necreștine actual*, în S.T. seria II, anul XXVI, nr. 3-4 martie- aprilie 1974, București, pag. 211, nota 13.

Figura centrală este domnitorul Ștefan cel Mare (1457-1504) numit „Domnul Lumii”, despre care membrii mișcării cred că s-a reîncarnat într-un bărbat misterios care trăiește la Atena și care și-a luat pseudonimul de Ștefan. Convingerea celor aproximativ 200 de adepți ai „Făcliei Lumii” este că acest Ștefan are rolul de a construi noua lume care se naște odată cu intrarea planetei în Era Vărsătorului. Concret această asociație a pus bazele prin cumpărarea a o sută de hectare într-o comună lângă Sibiu, unor centre maternale în care se vor naște în apă (pentru că apa posedă memoria proprie a fostelor civilizații de pe pământ viitorii oameni noi.

Un rol central în sistemul de valori al Făcliei Lumii” îl are mănăstirea rupestră de la Țâpova, situată în Republica Moldova, unde, consideră ei, este locul în care Dumnezeu a lăsat oamenii pe pământ, odată cu ei coborând și înțelepciunea primordială. Membrii sectei sunt de părere că strămoșii dacilor, „hiperboreenii” au colonizat și civilizat lumea antică<sup>262</sup>.

Nu știm care sunt calitățile acestui om nou despre care ie vorbesc și ce ar trebui el să schimbe în viitor și mai ales modul cum ar trebui să facă aceste schimbări, și vom lăsa timpul să ne lămurească asupra acestor probleme. Cert este că această organizație, deși pretinde, nu are legături cu ortodoxia fiind pe cât de bizară în doctrină pe atât de enigmatică în manifestările ei.

## APRECIERI FINALE ȘI ÎNCERCĂRI CONCLUZIVE

Încercat-am în cursul de față să arătăm modul în care este percepută ideea de mântuire și doctrina adevărului în budism. Am pornit de la descrierea activității și a vieții prințului Sidhatha apoi am purces la descrierea atitudinii lui Buddha față de brahmanism și aceasta nu întâmplător, ci tocmai datorită faptului că budismul este o religie apărută ca o reacție împotriva brahmanismului rigid. Cu toate acestea Buddha, așa cum am văzut pe parcursul lucrării, nu neagă în bloc toate ideile receptate din brahmanism și

---

<sup>262</sup> Ziarul *Libertatea* din data de 3 mai 2004, p. 9,



din sistemele filozofice clasice, ci doar pe acelea care nu corespundeau mesajului său. El va respinge astfel ideea de atman pe care o va înlocui cu doctrina anatta, din considerentul că, negând existența unui „eu” omul se poate elibera mai ușor de egoismul său, ceea ce-l va ajuta să se elibereze din samsara (ciclul reîncarnărilor). Va respinge de asemenea și nesfârșitele speculații filozofice referitoare la Brahman, la originea lumii, deoarece mesajul său se concentrează doar pe ideea mântuirii, considerând toate celelalte idei ca neavenite și nefolositoare în drumul spre atingerea Nirvanei. Oricum Buddha rămâne tributار concepției pan-indiene referitoare la faptul că totul este suferință, totul este impermanență, el nefăcând nimic altceva decât să ne arate o nouă cale spre eliberare.

Astfel preceptele căii nobile înnoptite, împărțite în etică (sila), disciplină mentală (samadhi) și înțelepciune (prajna), precum și tehnicile meditative propuse de Buddha (amintim doar în trecere de noi), au un rol diferit de ceea ce propune brahmanismul până la el. pentru Buddha idealul nu mai este instalarea omului într-un cosmos optimizat, ci din contră, anantizarea cosmosului, a tot ceea ce este impermanent și dureros.

Chiar și ramurile ne-ortodoxe ale budismului, indiferent de noile învățături pe care le-au adus, ca o completare a acestuia, au rămas oarecum consecvente acestui deziderat.

Diferența fundamentală dintre budism și creștinism, diferența la care e raportează orice comparație între cele două religii, este ideea de Absolut, care în creștinism este un Absolut transcendent și personal, spre deosebire de Nirvana budistă care este o contopire în infinitatea impersonală.

Privite din punct de vedere creștin ortodox, toate religiile necreștine înseamnă doar încercări naturale și zadarnice ale omului aflat sub puterea păcatului adamic de refacere a comuniunii pierdute cu Dumnezeu. Deosebirea dintre mântuirea budistă și adevărata mântuire în Hristos, este și rămâne deosebirea și divergența dintre năzuința permanentă a necreștinismului după Dumnezeul pierdut, după comuniunea paradisiacă, și comuniunea reală,

absolută și deplină cu Dumnezeu prin biserică și prin mântuirea în Iisus Hristos.

Prin spirit și în spirit omul deține în sine chipul lui Dumnezeu, ceea ce definește în limbaj teologic și filozofic unicitatea și singularitatea omului în cadrul universului. Rațiunea, eul sau emblema divinului din noi ne face înrudiți cu Absolutul și capabili de legătura directă și liberă cu Dumnezeu. Omul este un microtheos, ca unul ce oglindește în ființa sa spirituală, în mod relativ și creat, în mod microcosmic, deplinătății lui Dumnezeu. Omul venit de la Dumnezeu este destinat să se întoarcă la Dumnezeu. Sensul acesta al vieții sale ni-l indică modul special în care Geneza ne arată că a fost creat și înzestrat omul de Dumnezeu. Ca dar special al lui Dumnezeu viața umană primită prin actul creației, are un rol special: preamărirea lui Dumnezeu, dobândirea desăvârșirii și fericirii veșnice, prin trăirea după voia Lui.

Omul este călător pe acest pământ, el neavând aici cetate stătătoare, ci pe lângă patria pământească, lui îi este destinată patria cerească sau paradisul: „Un cer nou și un pământ nou”. Dar în această trecere a omului prin viața pământească el nu este un osândit, un încarcerat, care-și face detenția aici jos pentru a putea intra în viața de-a pururi fericită. Viața pământească este poarta deschisă spre cucerirea celei de dincolo, ea are rolul de-a-l pregăti pe om pentru viața viitoare. Așa fiind omul poate atinge un oarecare grad de fericire și aici pe pământ, preludiul a fericirii de dincolo. Dacă însă, nu toți oamenii sunt fericiți aici, vina este a lor: d-au făcut robi păcatului, din care poți scăpa prin conlucrarea cu harul Mântuitorului.

Creștinismul nu poate împărtăși nici una dintre concepțiile laice despre viață. El deține o orientare deosebită determinată de Revelația divină, de relația cu Dumnezeu. Iată de ce în lumina concepției creștine de spre viață optimismul și pesimismul își pierd din importanță. Creștinismul este realist: pentru el omul este păcătos și de aceea stă sub cea mai gravă sentință. Dar noi știm ca și necreștini, că omul stă sub iubirea lui Dumnezeu, sub făgăduința mântuirii și fericirii veșnice. Din cauza păcatului lumea stă în cătușele răului,

dar în virtutea faptei la mântuire obiectivă a lui Hristos, ea poate participa la mântuirea și fericirea veșnică, de aceea întrebarea dacă creștinismul este optimist sau pesimist este deplasată. Desigur s-ar putea indica elemente și pesimiste dar și optimiste în creștinism, dar el depășește pe amândouă prin raportarea sensului vieții la un Dumnezeu personal transcendent și comunicabil prin energiile Sale.

Așa cum am precizat mai sus nu ne propunem să criticăm doctrina budistă, ci din contră, merită să subliniem că cel puțin sistemul moral budist (criticat de unii așa cum am văzut în ultimul subcapitol) este totuși demn de respect în ansamblu cine respectă preceptele morale nudiste, poate fi sigur că le-a respectat și pe cele creștine chiar dacă motivația este diferită.

Atâta timp cât vom considera budismul ca o valoare pregătitoare (căci reminiscențe ale Revelației primordiale se găsesc în toate religiile), pentru oamenii zonei sale de influență, în vederea receptării mesajului evanghelic, vom putea iniția un dialog rodnic între cele două religii, dialog bazat și pe ideea comună că omul nu trebuie să se cramponeze în aici și acum, ci să caute printr-o viață curată să-și asigure locul într-o entitate viitoare (indiferent de faptul că fiecare înțelege în mod diferit această noțiune).

Încheiem cu sublima comparație prezentată în Vedanta în legătură cu diferitele religii ale umanității: Așa cum diversele pâraie, care-și au izvoarele în diferite locuri, își amestecă toate apele lor în marea cea mare, tot așa, o Doamne, diferitele religii - urmate de oameni cu tendințe (sau temperamente) diferite, atât de variate încât ele pot părea întortocheate sau drepte, - toate conduc către Tine!

## BIBLIOGRAFIE

1. **Achimescu, N.**, *Budism și Creștinism*, Junimea, Iași, 1999.
2. **Achimescu, N.**, *Atitudini mai noi cu privire la interpretarea conceptului de Nirvana. Concluzii în perspectiva unui dialog inter-religios*, art. în rev. M. B. , anul XXXIX, nr. 1.
3. **Achimescu, N.**, *Iubirea ca temei al slujirii oamenilor din perspectiva fenomenologiei buddhiste. Concluzii pentru un dialog inter-religios*, în articol, în revista T. V., serie nouă, anul III, 1993, nr. 1-3.
4. **Achimescu, Nicolae**, *Cunoașterea apofatică în învățătura ortodoxă și budistă. Concluzii în perspectiva unui dialog inter-religios*, în M.B., anul 39 mai-iunie 1989, nr. 3.
5. **Ardelean, Sebastian**, *Note de curs la Teologie Dogmatică*.
6. **Bâțlan, I.**, *Dialectică și antidialectică la primii filosofi greci (perioada preclasică)*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987.
7. **Băcilă, N.**, *Istoria religiilor*, Ed. Niculescu, București, 2001.
8. **Benea, Doina**, Notă de curs la I. V. U.
9. **Carrithers, M.**, *Buddha*, Ed. Humanitas, București, 1996.
10. **Culianu, G., I.**, *Antologie filozofică, Biblioteca de Filozofie, Sociologie*, Ed. Politică, București, 1972.
11. **Culianu, G., I.**, *Metodă și sistem la Hegel*, Ed. Academiei Republicii Populare Române.
12. **Davy, Marie-Madeleine**, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1999.
13. **Dincă, Titi**, *Mokșa și Theosis-concepția hindusă despre desăvârșire și învățătura creștină despre îndumnezeire*, art. în rev. S.T., seria a II-a, anul XLIII, 1992, nr. 4
14. **Dobromirescu, G.**, *Tehnicile Yoga și meditația buddhistă privite ca și căi practice pentru dobândirea desăvârșirii. Concluzii în perspectiva*

*unui dialog interreligios*, art. înrev. Altarul Banatului, serie nouă, an VII.

15. **Drâmba, Ovidiu**, *Istoria Culturii și Civilizației*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984.
16. **Eliade, M., Culianu, I., P.**, *Dicționar al religiilor*, ediția a II-a, Ed. Humanitas, București, 1996.
17. **Eliade, M.**, *Patanjali și Yoga*, Ed. Humanitas, București, 1992.
18. **Eliade, M.**, *Yoga*, prefață de C. Noica, Ed. Mariana, Craiova, 1991.
19. **Eliade, M.**, *Yoga. Nemurire și libertate*, Ed. Humanitas, București, 1993.
20. **Eliade, M.**, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, ed. II, vol. I-II, Ed. Științifică, București, 1991.
21. **Eminescu, M.**, *Poezii*, Ed. Garamond, București, 1990.
22. **Gaudin, Philippe**, *Marile religii*, , Ed. Orizonturi, 1998.
23. **Ionescu, Nae**, *Prelegeri de filozofie religiei*, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj Napoca, 1994.
24. **Kernbach, V.**, *Dicționar de mitologie generală*, Ed. Albatros, București, 1995.
25. **Laertios, Diogene**, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, Ed. Polirom, Iași, 1997.
26. **Milton**, *Paradisul pierdut*, Ed. Nemira, București, 1998.
27. **Nicola, Ioan, C.**, *Originea religioasă a pesimismului eminescian*, Caransebeș, 1944, Tiparul Tipografiei Diecezane Caransebeș.
28. **Nietzsche, Friedrich**, *Anticristul*, Editura Eta, Cluj-Napoca, 1991.
29. **Oldenberg, M.**, *India – ființa și religiile ei*, Ed. Enciclopedică, București, 1995,
30. **Papacostea, C.**, *Filozofia antică în opera lui Mihai Eminescu*, în „Minerva”, I, (1930).
31. **Platon**, *Dialoguri*, Ed. Pt. Literatură Universală, București, 1968.

32. **Potter, C., F.**, *Fondatori de mari religii*, Ed. Prietenii Cărții, București, 1998.
33. **Roman, E.**, *Ideea de ahimsa în cugetarea religioasă indiană și iubirea creștină*, art. în rev. Studii Teologice, seria a II-a, an XVI (1964), nr. 9-10.
34. **Rus, Remus, Lect., Dr.**, *Iisus Hristos în gândirea indiană, în S.T.*, seria II, anul XXXIII, nr. 5-6, mai-iunie. 1981, București.
35. **Samdup, Dawa, Lama, Kasî**, *Yoga Tibetană și Doctrinile Secrete*, Ed. Solhia, Arad, 1993, vol. I.
36. **Sârbu Corneliu, Pr., Prof., Dr.**, , *Curs de Istoria Religiilor*, Institutul Zeologic Universitar Sibiu, 1974.
37. **Sîrbu, Corneliu**, *Creștinism și Budism*
38. **Stan, Alexandru, Pr., Conf., Dr., Rus, Remus, Prof., Dr.**, *Istoria Religiilor*, Ed. Institutului Biblic, București, 1991.
39. **Steinhardt, N.**, *Jurnalul Fericirii*, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 2000.
40. **Valea, E.**, *Creștinismul și spiritualitatea indiană*, Ed. Ariel, Timișoara, 1996.
41. **Vasilescu, E.**, *Marile religii necreștine actuale. II. Budismul*, în rev. „Studii Teologice”, nr. 3-4/1974, p. 210.
42. **Vasilescu, Emilian**, *Istoria Religiilor*, Ed. Și Tipografia Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1975.
43. **Vasilescu, Emilian**, *Viața Domnului Nostru Iisus Hristos și viața altor întemeietori de religii*, în rev. „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, anul L, nr. 7-8, iulie-august, 1974.
44. **Vianu, Tudor**, *Studii de filosofia culturii*, Ed. Eminescu, București, 1982.
45. Ziarul *Libertatea* din data de 3 mai 2004.