

Constantin Crețu

# SUFERINȚA ÎN BUDISM ȘI CREȘTINISM

**Coordonatele unui dialog interreligios**

Carte tipărită cu binecuvântarea  
Înaltpreasfințitului  
**TEOFAN**  
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

Editura Doxologia  
2018

# Cuprins

Abrevieri .....	11
Prefață .....	13
Câteva precizări privind modul citării izvoarelor budiste .....	17
Introducere .....	19
1. Argumentul, actualitatea temei și obiectivele lucrării de față .....	19
2. Metodele științifice utilizate în elaborarea lucrării .....	24
3. Stadiul actual al cercetării în domeniu .....	26
4. Scurt cadru al lucrării .....	29
<b>I. Considerații privitoare la principalele învățături ale budismului timpuriu și implicațiile lor în problema suferinței (<i>dukkha</i>) .....</b>	<b>34</b>
I.1. Preliminarii la problema suferinței în budism. Cele patru Nobile Adevăruri (sanscr., <i>ārya-satyas</i> , pali, <i>ariya-saccas</i> ) .....	34
I.2. Suferința și lumea impermanenței. Doctrina cauzalității .....	39
I.3. Considerații generale privind problema budistă a „non-eului” ( <i>anattā</i> ) .....	52
I.3.1. Agregatele ( <i>skandha</i> ) și persoana ( <i>pudgala</i> ) .....	58
I.3.2. Doctrina „non-eului” – câteva repere critice .....	61
I.3.2.1. Refuzul existenței inerente a „sinelui” .....	63
I.3.2.2. Reducționismul budist .....	63
I.3.2.3. Vacuitatea „sinelui” .....	65
I.4. <i>Karma</i> și <i>saṃsāra</i> – particularități și delimitări conceptuale în budism .....	67
I.4.1. Karma – între intenție și acțiune .....	71
I.4.2. Determinismul <i>karmic</i> .....	75
I.4.3. <i>Karma</i> și „non-eul” ( <i>anattā</i> ) .....	81
<b>II. Cauzele și morfologia suferinței în budism .....</b>	<b>86</b>
II.1. „Rădăcinile” suferinței ( <i>dukkha</i> ): impuritățile mentale ( <i>kleśas</i> ) și faptele nevirtuoase ( <i>akusala</i> ) .....	86
II.1.1. Cele trei „rădăcini” ale faptelor rele ( <i>akusalamūla</i> ) .....	88
II.1.2. Faptele nevirtuoase ( <i>akusala</i> ) și cele virtuozose ( <i>kusala</i> ): consecințele lor în generarea suferinței/ eliberarea de suferință. Câteva aspecte de etică budistă .....	92
II.1.3. Cum poate fi păzită mintea de impuritățile mentale? .....	102
II.2. Suferința și atașamentul .....	108
II.2.1. Setea ( <i>taṇhā</i> ) .....	108

II.2.2. Alipirea/agățarea/atașamentul ( <i>upādāna</i> ), „combustibil” al suferinței .....	116
II.2.3. Impermanența și <i>saṅkhāra</i> (sanscr. <i>samskāra</i> ) .....	118
II.2.4. Voința ( <i>cetanā</i> ) și rolul ei în controlarea factorilor generatori de suferință .....	120
II.2.5. „Eul”, marcă a atașamentului: între <i>identificare</i> și <i>posesiune</i> .....	124
II.2.5.1. Negarea „eului” – cale de suprimare a egoismului și egocentrismului .....	124
II.2.5.2. Dualitatea subiect („eu”) - obiect, ca sursă a suferinței .....	127
II.2.5.3. Cultivarea vacuității „sinelui”, ca modalitate de suprimare a suferinței.....	128
II.2.6. <i>Non-atașamentul</i> – izvor al compasiunii ( <i>karuṇā</i> ) .....	129
II.2.7. Între <i>non-atașament</i> și detașare: câteva concluzii .....	132
<b>III. „Soluționarea” filosofică a problemei suferinței sau implicațiile soterio- logice ale principalelor școli de gândire budiste .....</b>	<b>135</b>
III.1. Suferința ( <i>dukkha</i> ), ca necunoaștere a lucrurilor <i>așa cum sunt</i> ( <i>yathābhūta</i> ) .....	135
III.1.1. Viziunea dreaptă ( <i>sammā-ditṭhi</i> ) și viziunea greșită ( <i>micchā-ditṭhi</i> ) .....	139
III.1.2. Viziunea greșită și ignoranța ( <i>avidyā/avijjā</i> ) .....	140
III.1.3. Viziunea dreaptă ( <i>sammā-ditṭhi</i> ) și cunoașterea lucrurilor „așa cum sunt” ( <i>yathābhūta</i> ) .....	143
III.2. Școala <i>Abhidharma</i> – o analitică a fenomenelor și a mecanismelor ce stau la baza suferinței.....	148
III.2.1. <i>Abhidharma</i> și <i>dharma</i> , în general .....	148
III.2.2. Sensurile lui <i>dharma</i> .....	150
III.2.3. <i>Dharma</i> ca „element” sau „factor ultim” al existenței .....	153
III.3. Școala <i>Mādhyamika</i> și implicațiile soteriologice ale „filosofiei” vacuității....	160
III.3.1. „Filosofia” vacuității ( <i>śūnyatā</i> ) – câteva precizări lămuritoare ....	165
III.3.2. Vacuitate ( <i>śūnyatā</i> ) <i>sive</i> dependență cauzală ( <i>pratītyasamutpāda</i> ) .....	167
III.3.3. Vacuitatea ca formă de suprimare a opiniilor greșite ( <i>ditṭhi</i> ) și a gândirii eronate ( <i>prapañcopsāma</i> ) .....	172
III.3.4. Absența existenței inerente. Conceptul de <i>svabhāva</i> .....	176
III.3.5. Cele două adevăruri (convențional ( <i>saṃvṛti</i> ) și ultim ( <i>paramārtha</i> )) și importanța lor pentru înțelegerea corectă a vacuității.....	182
III.3.6. „Adevăr absolut” sau „Absolut” pur și simplu? .....	193
III.3.7. Vacuitatea, atașamentul, „non-eul” și suferința – câteva concluzii în sens soteriologic .....	197
III.4. „Rezolvarea” dualității <i>subiect-obiect</i> în școala <i>Yogācāra</i> .....	200
III.4.1. Doctrina „doar mintea” ( <i>cittamātra</i> ) ca expresie a non-dualității.....	200
III.4.2. Cele trei naturi ( <i>trisvabhāva</i> ) ca „schemă” soteriologică în vederea suprimării suferinței.....	205

III.4.3. Puritya originară și impuritățile mentale .....	214
III.4.4. Conștiința tripartită. Conceptul de <i>ālaya-vijñāna</i> .....	218
III.5. <i>Tathāgatagarbha</i> – un ultim răspuns la problema „non-eului” .	
Natura de Buddha și impuritățile mentale.....	225
<b>IV. Eliberarea din lumea suferinței</b> .....	236
IV.1. <i>Nirvāna</i> – extincție a suferinței generate de patimi .....	239
IV.2. Idealul de <i>bodhisattva</i> și compasiunea ( <i>karuṇā</i> ) față de toate ființele aflate în suferință .....	250
<b>V. Evaluarea din perspectivă creștină a problemei suferinței budiste</b> .....	259
V.1. Cauzele suferinței. Câteva convergențe și deosebiri.....	259
V.1.1. Realitatea suferinței în creștinism. Scurt cadru general.....	259
V.1.2. Starea primordială a omului și cauzele suferinței: păcatul, ca rupere a relației omului cu Dumnezeu – „Izvorul bucuriei” vs. ne-cunoașterea lucrurilor <i>așa cum sunt</i> și consecințele în problema suferinței .....	262
V.1.3. Este suferința văzută în creștinism întotdeauna ca o consecință a păcatelor?.....	273
V.2. Suferința generată de atașamentul față de lucrurile efemere .....	277
V.2.1. Este pesimismul consecința reflecției asupra efemerității lucrurilor? .....	277
V.2.2. Aspectul pozitiv al efemerității: „gândul la moarte”, cale de suprimare a suferinței/ patimilor, în budism și creștinism.....	281
V.3. Suferința generată de patimi: câteva convergențe.....	283
V.4. „Non-eul budist” și conceptul creștin de „persoană”. <i>Negarea „sinelui”</i> în creștinism – o perspectivă comparativă .....	289
V.4.1. Premisele unui dialog .....	290
V.4.2. <i>Persoana</i> , ca depășire a granițelor impuse de „eu” .....	293
V.4.3. Exercițiul ascetic al <i>negării „sinelui”</i> în creștinism .....	296
V.4.4. Dragostea – forma supremă a <i>negării „sinelui”</i> .....	301
V.4.5. Concluzii în perspectiva unui dialog.....	304
V.5. Valorificarea sau suprimarea suferinței? .....	306
<b>Concluzii</b> .....	312
<b>Bibliografie</b> .....	316
I. Dicționare, lexicoane, enciclopedii .....	316
II. Izvoare .....	318
A. Budiste .....	318
a) Hīnayāniste .....	318
b) Mahāyāniste.....	319
B. Creștine.....	321
III. Cărți.....	323
IV. Studii și articole .....	331

## Prefață

Nici una dintre marile religii ale umanității nu a pus un atât de mare accent asupra suferinței în planul existenței așa cum a făcut-o budismul. Buddha era convins de faptul că întreaga existență este impregnată de suferință, că suferința depășește atât de mult bucuriile și satisfacțiile efemere din viața omului încât ar fi fost cu mult mai bine pentru acesta să nu se fi născut. Desigur, pentru noi creștinii și nu numai, cuvintele lui Buddha au un ecou foarte pesimist și deprimant, deși în viziunea sa mesajul pe care dorește să îl transmită semenilor săi pare a fi unul realist și foarte convingător. În contextul budist, lucrul acesta devine explicabil dacă avem în vedere faptul că termenul de *dukkha* (suferință) are o semnificație cu mult mai largă decât noțiunea tradițională de suferință. *Dukkha* înseamnă tot ceea ce-i încatușează și-i leagă pe oameni de condițiile de viață și existență din această viață efemeră, tot ceea ce-i face sclavii propriilor lor dorințe și nostalgii trecătoare, ceea ce-i face să trăiască dezamăgiri, ceea ce-i înstrăinează de ei înșiși și de semenii lor, ceea ce-i determină să sufere din cauza faptului că nu se pot identifica niciodată cu ei înșiși. Prin urmare, *dukkha* înseamnă aproximativ neîmplinire, imperfecțiune, irealitate, deșertăciune.

În viziunea lui Buddha care dorea să descopere tuturor oamenilor esența relativității și finitudinii lor proprii, suferința comportă cel puțin trei aspecte sau dimensiuni: fizică, inclusiv boala și moartea, psihică, incluzând aici toate eșecurile și dezamăgirile din viață, ca și imposibilitatea de a-și îndeplini toate dorințele; în fine, suferința existențială, constând în aceea că permanent ne simțim și suntem dependenți de tot ceea ce cunoaștem, casă, prieteni, propria noastră personalitate etc., și nu îndrăznim să înfruntăm necunoscutul. Anumiți oameni nu experimentează niciodată această a treia formă a suferinței, însă alții fac experiența celor trei deopotrivă.

Desigur, tema analizată în această carte reprezintă o noutate nu doar în literatura teologică românească, ținând seama de complexitatea și dimensiunile ei, cât mai ales în domeniul Istoriei și Filosofiei Religiiilor din România. Dacă este actuală sau nu, având în vedere agresiunea atât de variată a hedonismului sau hedonismelor din societatea de azi, o reflecție dintr-o perspectivă mai ales religioasă asupra suferinței, și ea atotprezentă, este

binevenită. Pe de altă parte, așa cum subliniază autorul, o cercetare atentă asupra problemei suferinței în budism făcută de cineva aflat în afara budismului este utilă budismului însuși, pentru că demonstrează că această problemă, ca și rezolvarea ei comportă un interes și o atenție deosebită mai ales în perspectiva realizării unui dialog interreligios.

**În accepțiunea lui Buddha, principala cauză a suferinței este ignoranța, necunoașterea (*avidyā*),** care conduce la credința iluzorie în existența unui „eu”, a unui „sine” al ființelor și lucrurilor și implicit la atașamentul față de ele. Datorită faptului că totul este efemer, impermanent (*annica*), trecător, fără a exista un „eu” substanțial, ca entitate de sine destinată veșniciei, atașamentul față de ceva sau cineva conduce la suferință. Autorul insistă cu precădere asupra valențelor spirituale, mentale și psihologice ale realității suferinței, evidențiind mai cu seamă acei factori spirituali care declanșează suferința și care se combină și interacționează într-un mod asemănător patimilor descrise în literatura duhovnicească creștină. Sunt descrise amănunțit mecanismele psihologice ale dorinței și poftei, ale setei nestăvilite (*taṇhā*) care stă la baza atașamentului față de ființe și lucruri, acesta fiind la rândul său generator de suferință.

Autorul analizează cu minuțiozitate doctrinele principalelor școli de gândire budiste care descriu mecanismele cele mai fine prin care se declanșează suferința și totodată căile de urmat pe care trebuie să le parcurgă practicantul budist în vederea eradicării totale a suferinței. Este vorba de doctrine filosofice precum *Abhidharma*, *Mādhyamika*, care se centrează pe doctrina vacuității universale (*śūnyatā*), încercând astfel să se detașeze de cele mai subtile forme de atașament care stau la originea suferinței. Școala *Yogācāra*, pornind de la paradigma iluzie-existență, ajunge la concluzia că dualitatea subiect-obiect reprezintă singura sursă a suferinței. Conform tuturor acestor doctrine, suferința (*dukkha*) este o problemă mentală, o problemă care ține de modul în care ne raportăm la lumea din jurul nostru. Tocmai de aceea o paradigmă comună tuturor acestor doctrine constă în distincția dintre modul în care lucrurile apar sau ne apar și modul în care ele sunt, așa cum sunt, adică modul în care ele există în realitate.

Lucrarea de față a fost elaborată cu multă acrivie științifică, dispunând de un aparat critic dens, în care se regăsesc utilizate lucrări și nume de autori dintre cele mai competente în domeniile respective. Apreciem în egală măsură metodele științifice utilizate în elaborarea lucrării, fapt ce confirmă deopotrivă caracterul științific al acestei cărți. Alături de metoda *analizei sistematice*, în baza căreia autorul utilizează și analizează cele mai importante izvoare *hīnayāniste* și *mahāyāniste*, pe care le interpretează într-o

formă critică, folosindu-se de o bogată literatură secundară de specialitate, e folosită de asemenea metoda *comparativă*. Această a doua metodă e folosită cu precădere atunci când prezintă doctrinele principalelor **școli budiste privind problema suferinței, ca și în ultimul capitol mare al acestei cărți unde autorul face o evaluare din perspectivă creștină a problemei suferinței**. Aici sunt scoase în evidență o serie de convergențe și divergențe între budism și creștinism pe această temă. Abordarea autorului se înscrie cu certitudine pe linia unui dialog interreligios absolut necesar și responsabil în societatea de astăzi atât de multi-formă, multi-etnică, multi-religioasă și multi-culturală. Cartea de față aduce un aport considerabil în clarificarea diferențelor dintre tradițiile spirituale și practicile proprii acestora, indicând cu claritate limitele în care pot fi făcute apropieri și comparații. Uneori capcanele de limbaj sunt la originea falsei impresii că relativ aceleași afirmații sunt făcute peste tot în cele mai diverse religii. De aceea, precizarea particularităților și contextului lingvistic în care este făcută o afirmație este extrem de importantă, căci o simplă traducere în altă limbă a unor sintagme lasă impresia existenței unui fel de adevăr comun ori a unei informații comune ce ar transcende toate religiile.

Consider că autorul cărții de față a reușit să surprindă pertinent și argumentat specificul temei suferinței în cele două mari religii, ambele având un mesaj universal, unul ce vizează umanul în datele sale ultime.

**Prof. Dr. Pr. Nicolae Achimescu**

## Câteva precizări privind modul citării izvoarelor budiste

Am utilizat, în general, pentru izvoarele budiste cunoscute ca *Tipiṭaka*, edițiile PTS traduse în limba engleză (în unele cazuri, când am considerat că un text este mai relevant, am redat și textul pāli romanizat). De asemenea, am utilizat unele traduceri englezești mai noi, atât pentru *sutte* (e.g., la *Majjhima Nikāya* [trad. Bhikkhu ÑĀNAMOLI, Bhikkhu BODHI, 1995], *Dīgha Nikāya* [trad. Maurice WALSHE, 1995] ș.a.), cât și pentru comentarii (e.g. *Vissuddhimagga* [trad. Bhikkhu ÑĀNAMOLI] ș.a.). De obicei ne referim și la alte traduceri atunci când textul este mai relevant sau când apar într-adevăr deosebiri de nuanță, însă și în funcție de materialul care ne-a fost accesibil pentru consultare.

În general, traducерile mai noi fac trimitere la edițiile PTS, care sunt oarecum standardizate. Acesta este și motivul pentru care majoritatea cercetătorilor preferă să redea o sursă citând volumul și pagina(ile) din PTS (e.g. S. V. 420-423, adică *Samyutta Nikāya*, vol V. ed. PTS, pp. 420-423) decât să redea *sutta* și paragraful sau versetul (e.g., echivalentul *suttei* citate anterior este S. 56.11, *sutta* cunoscută ca *Dhammacakkapavattanasutta*). Când am avut pentru consultare și alte ediții în afară de PTS, am redat între paranteze pătrate traducerea respectivă, indicând paginile (e.g. D. III. 217 [trad. Maurice WALSHE, p. 484], adică *Dīgha Nikāya*, vol. III, ed. PTS, p. 217, cât și traducerea lui Maurice WALSHE, p. 484). Dacă nu apar indicații suplimentare între paranteze pătrate, înseamnă că singura ediție citată se referă la PTS,<sup>1</sup> motiv pentru care nu indicăm de fiecare dată acest fapt.

În unele cazuri, trimiterea la izvor nu este urmată de precizări, fapt ce arată un acces nemijlocit la acel izvor. În alte cazuri, trimiterea la izvor este urmată de precizarea *cf.*, fapt ce arată că indicația izvorului ne-a parvenit dintr-o sursă secundară, carte sau studiu de specialitate (e.g. A. I. 263; *cf.*

---

<sup>1</sup> Canonul *Tipiṭaka* (*Vinaya-*, *Sutta-* și *Abhidhamma-Piṭaka*) poate fi consultat (aproape integral) și on-line, atât textul pali romanizat cât și diverse traduceri (în mare parte în limba engleză): < <http://www.palikanon.org/> >, <<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka>>; v. și ed. citate în **Bibliografie**.



P. HARVEY, *An Introduction to Buddhist Ethics...*, p. 44, înseamnă că am consultat trimiterea la *Aṅguttara Nikāya*, vol. I (ed. PTS), p. 263, după ce am găsit referința în cartea citată). Precizăm că în proporție de peste 90% izvoarele au fost verificate în conformitate cu edițiile citate în **Bibliografie**.

Pentru alte scrieri, cum ar fi *Dhammapada*, *Dhammasaṅgaṇī*, *Sutta-nipāta* etc., citările se referă doar la paragraf, capitol sau verset, fără a mai da și pagina. Pentru scrierile pe care le cităm în acest mod, facem precizarea, în secțiunea **Bibliografie**, prin indicația „(după versete/după paragraf)”. Acest mod de citare îl folosim, de asemenea, pentru aproape toate izvoarele Mahāyāna, fără a mai face precizarea „(versete)”. Acest mod de citare este mult mai practic, în primul rând datorită faptului că am consultat mai multe traduceri pentru aceste izvoare, atât tipărite cât și on-line, acestea din urmă putând fi accesate doar în funcție de capitol, verset etc., nu și de pagină. În al doilea rând, așa cum am mai amintit, majoritatea cercetărilor procedează în acest mod. Însă aceasta nu este întotdeauna o regulă, în unele din cazurile menționate fiind totuși precizate și paginile unei ediții tipărite.

# Introducere

## 1. Argumentul, actualitatea temei și obiectivele lucrării de față

Una dintre cele mai provocatoare (și incomode) probleme asupra căreia omul a meditat în toate momentele istoriei este, fără doar și poate, problema suferinței. Întotdeauna oamenii de pretutindeni au căutat un răspuns cu privire la originea celei mai pregnante realități, prezentă, de altfel, la toate nivelurile vieții. Poate că alături de întrebări referitoare la originea vieții și a lumii, la faptul dacă există sau nu o divinitate, un absolut, o viață de după moarte etc., suferința este realitatea asupra căreia omul s-a întrebat cel mai mult.<sup>2</sup> Însă dacă asupra celorlalte probleme ale omenirii omul s-a întrebat cumva din afară, în urma observării universului încercând să stabilească o logică după care lucrurile se petrec, la interogațiile asupra problemei suferinței a fost condus de propria experiență, de aceea nevoia de răspuns în această problemă a fost mai stringentă decât în celelalte.

Suferința este un fenomen care este legat în mod inextricabil de viața umană. De aceea ea poate fi definită doar subiectiv și, datorită implicațiilor majore pe care le are asupra individului, ea provoacă întrebări și reflecții asupra înțelesului vieții în ansamblul ei.<sup>3</sup> Întrebările asupra suferinței nu se nasc, firește, doar datorită experienței personale. Ele se nasc și din simpla observare a realității exterioare. Astfel, la tot pasul vedem oameni care suferă, care se luptă cu mizeriile vieții, oameni care caută să depășească suferința din viața lor sau care, dimpotrivă, au pierdut orice nădejde a fericirii. Prin suferință, unii ajung să perceapă doar cenușiul cotidian al existenței, văd lumea înconjurătoare ca pe o realitate angoasantă, ca pe un univers atroce și al ostilităților de tot felul, iar întrebarea care se pune cu privire la propria

---

<sup>2</sup> Andrei Pleșu vorbește în introducerea cărții sale despre parabolele Domnului Hristos despre acele întrebări ultime sau „rusești” (dostoievskiene), cum le numește el, care nu sunt neapărat întrebări fără răspuns, cât întrebări care se hrănesc din propria „substanță interogativă”, care „refuză monotonia răspunsului gata făcut”. A. PLEȘU, *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, Ed. Humanitas, București, 2012, pp. 11-12.

<sup>3</sup> Jack BEMPORAD, „Suffering”, în *The Encyclopedia of Religion*, Mircea ELIADE, (ed. in chief), vol. 14, Macmillan Library Reference USA, Simon&Schuster Macmillan, New York, 1995, p. 88.

existență pare a fi lipsită de sens. Altoră, dimpotrivă, prin suferință li se acutizează simțul apartenenței la o altă lume, care devine dezirabilă în detrimentul acesteia, caduce și efemere. Suferința, pentru cel ce o percepe ca fiind un soi de „deficit” al ontosului uman, devine „o pregustare a morții”<sup>4</sup> și îi poate induce repulsie și chiar revoltă față de lume și chiar față de propria viață. Însă pentru cel care îi dă un sens, ea este mijloc prin care își sporește capacitatea de percepere a unei realități transcendente, iar în acest caz întrebările capătă o coloratură ce ține de sfera interogației religioase.

Efectele suferinței sau modul în care este ea trăită diferă pentru fiecare om în parte. De aceea suferința cere mai întâi de toate un sens, iar oamenii au căutat dintotdeauna mai degrabă un sens, un răspuns la problema suferinței mai mult chiar decât abolirea propriu-zisă a suferinței. În fond, aflarea unui sens conduce în cele din urmă fie la acceptarea (asumarea) suferinței, fie la eradicarea ei. Suferința devine, astfel, „un semn al gândirii și al bogăției sufletești”<sup>5</sup> pentru cel care o percepe mai ales în dimensiunea ei religioasă.

Prin termenul „suferință” înțelegem îndeobște, așa cum sesizează C. S. Lewis,<sup>6</sup> două lucruri: (1) un anumit tip de senzație transmisă prin fibrele nervoase specializate, resimțită din punct de vedere fiziologic ca fiind neplăcută. În acest sens, poate fi utilizat mai degrabă termenul „durere” decât „suferință”; (2) orice experiență, fizică sau mentală, care este neplăcută, în acest caz, termenul „suferință” fiind sinonim cu „tristețe”, „chin”, „mâhnire”, „amărăciune”, „necaz” etc., și, în general, cu tot ceea ce este nesatisfăcător și neconform cu propriile noastre aspirații. Aceste înțelesuri constituie un punct de plecare în abordarea problemei suferinței în cadrul budismului. De ce în budism? Nimeni nu se îndoiește de faptul că în câmpul mai larg al religiilor lumii nici o altă mare religie nu a acordat o importanță atât de covârșitoare acestei probleme așa cum a făcut-o budismul. Buddha afirmă existența universală a suferinței și, totodată, vede suferința a fi drept o realitate caracteristică vieții în ansamblul ei. Tot ceea ce există este suferință, de aceea întreaga doctrină budistă se concentrează în vederea suprimării suferinței, în orice ipostază ar fi întâlnită aceasta. Acesta este primul Adevăr Nobil descris de Buddha, din care rezultă și celelalte trei,

<sup>4</sup> H. Tristan ENGELHARDT jr., *Fundamentele bioeticii creștine. Perspectiva ortodoxă*, trad. Mihail Neamțu, Cezar Login și diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 403.

<sup>5</sup> Mircea FLORIAN, *Arta de a suferi. Trepetic sufletesc*, Ed. Garamond, București, (fără an), p. 14.

<sup>6</sup> C. S. LEWIS, *Problem of Pain*, HarperCollins e-books, Pymble/Toronto/Auckland/London/New York, 2009, pp. 87-88. [V. trad. rom., C. S. LEWIS, *Problema durerii*, în *Despre minuni. Cele patru iubiri. Problema durerii*, trad. Vlad Russo, Ed. Humanitas, București, 2012, p. 425].

în care sunt precizate cauzele și, totodată, metodele prin care suferința poate fi eradicată.

Cauza principală a existenței suferinței este considerată de Buddha a fi setea de viață, care implică pofta, dorința de atașare de lucrurile acestei lumi. Lumea este însă, în viziunea lui Buddha, falacioasă, prin aceea că este impermanentă și iluzorie. Nimic nu are existență reală, pentru că toate lucrurile sunt supuse torentului devenirii. Așadar, dorința omului este îndreptată spre ceva ce nu are stabilitate și care în orice moment poate dispărea. Atașându-se de lucruri și de oameni, omul este supus suferinței, deoarece poate pierde foarte ușor ceea ce îi este drag. Punctul culminant atins în această direcție îl constituie afirmarea „non-eului”. Buddha consideră că nu există un sine etern și că este falsă credința în existența unei personalități, pentru că și aceasta este supusă torentului devenirii. Omul suferă pentru că, având iluzia veșniciei propriului „eu”, încearcă să-și satisfacă dorințele egoiste, neținând cont de propria efemeritate. Cu siguranță, cauzele și formele suferinței, așa cum sunt descrise în textele canonice budiste, sunt mult mai complexe și ele constituie obiectul cercetării de față. Înainte însă de a trece la dezbaterea propriu-zisă a problemei suferinței în budism, considerăm că se impun câteva precizări referitoare la importanța unei astfel de lucrări, semnalând totodată și resorturile de ordin interior care au stat la baza alcătuirii ei.

În primul rând, prin idealul pe care și-l propune, anume acela de a suprima suferința tuturor făpturilor, budismul este o religie care fascinează. „Proiectul” în sine este cât se poate de ispititor, mai ales pentru omul contemporan, angajat pe toate coordonatele în căutarea unei fericiri iminente (și imanente), hic et nunc. Fericirea, acest cuvânt atât de des invocat în lumea modernă (aproape până la bagatelizare), are un înțeles destul de limpede în budism. Întregul eșafodaj al gândirii budiste se clădește pe o intuiție axiomatică care se revendică a fi drept un „corolar” al aspirațiilor umanului dintotdeauna: această idee este în fond o constatare a faptului că „fiecare om își dorește în mod instinctiv să dobândească fericirea, plenitudinea, desăvârșirea și să evite suferința din viața sa. Acest sentiment nu este rodul educației, al culturii sau al obișnuinței; el este intrinsec ființei umane”.<sup>7</sup> Însă „soluția” budistă nu este câtuși de puțin la îndemâna oricui, așa cum poate își imagina omul de astăzi. Considerăm că o cercetare atentă a problemei suferinței în budism făcută de cineva aflat „în afara” budismului este

---

<sup>7</sup> Geshe TASHI TSERING, *Foundation of Buddhist Thought*, vol. I, *The Four Noble Truths*, Wisdom Publications, Somerville, 2005 [1958<sup>1</sup>], p. 9.

utilă chiar budismului însuși, pentru că va demonstra că problema suferinței budiste (implicit rezolvarea ei) nu este deloc una superficială și nici „calea” propusă de budism nu este una tocmai facilă.

Firește, nu intenționăm prin lucrarea de față să aducem vreun serviciu budismului... Este însă necesar astăzi, când Occidentul și Orientul nu mai sunt atât de departe și nu mai formează două lumi distincte, să existe o cunoaștere reciprocă cât mai temeinică. În plus, este o realitate a zilelor noastre faptul că trăim într-o lume care din punct de vedere religios este caracterizată în principal de pluralism și sincretism.<sup>8</sup> Datoria unui creștin rămâne și astăzi, ca întotdeauna, să-și cunoască în primul rând propria credință, propriile valori religioase, să le cultive și mai ales să le împărtășească și altora. Însă în contextul pluralismului religios contemporan el trebuie să le aprofundeze cu mai multă perseverență pentru a ști să se situeze cât mai exact în acest peisaj multicolor pe care îl creează religiile și credințele religioase ale lumii. De multe ori, dacă nu cunoaște suficient de bine realitățile proprii credinței, va asimila practici și idei care sunt străine credinței sale, dar pe care le va socoti conforme cu propriile trăiri. De aceea considerăm că studiul comparativ al religiilor trebuie să scoată în evidență în primul rând ceea ce este distinctiv, și în al doilea rând să caute posibile piste pentru realizarea unui dialog interreligios fertil, lipsit de intenții prozelitiste. Acesta este și scopul lucrării de față, anume de a expune cât mai obiectiv și nepărtinitor învățătura (sau învățăturile, ținând cont de faptul că școlile budiste au un sistem doctrinar care nu este tocmai unitar în sânul budismului) budistă despre suferință și de a încerca o evaluare din perspectiva creștină a acestei probleme, în spiritul realizării unui dialog.

Foarte multe idei și practici din religiile orientale, cu precădere din hinduism și budism, sunt cunoscute mai degrabă pe filiera noilor așa-zise „mișcări religioase” – care își procură „materia primă” pentru fondul lor doctrinar din ideile religioase ale Extremului Orient – decât din sursele directe sau din textele canonice sacre. Credem că este extrem de util și necesar pentru cel ce intră în contact cu aceste „noi mișcări” să recunoască acest fond doctrinar, să știe care este sursa lor, mai ales că aceste mișcări nu își declină, de cele mai multe ori, identitatea iar scopurile adevărate sunt deghizate adesea în scopuri umaniste. Mai mult decât atât, doctrinele clasice precum reîncarnarea, legea *karmică* etc., sunt prezentate într-o manieră voit deformată, pentru a fi adaptate „cerințelor” și „nevoilor” religioase

---

<sup>8</sup> Cf. Pr. Prof. Dr. Nicolae ACHIMESCU, *Religii în dialog*, Ed. Trinitas, Iași, 2006, p. 13 sq.

ale omului de astăzi, încât nu mai rămân decât la nivel formal de proveniență orientală. Astfel, cunoașterea doctrinelor așa cum apar ele în textele canonice (budiste sau hinduse) poate fi o metodă de combatere din interior a acestor mișcări, o metodă prin care poate fi dat pe față sincretismul care uneori îmbracă forme extrem de bizare (și chiar hilare).

Cineva s-ar putea întreba mult mai pragmatic despre finalitatea unei astfel de cercetări. Cu alte cuvinte, chiar este o nevoie atât de stringentă, cel puțin la nivelul unei cercetări științifice, de a aborda problemele doctrinare ale altor religii, când sunt atâtea teme arzătoare în câmpul teologiei creștine care așteaptă o rezolvare? În fond, ce poate învăța un creștin de la un budist, sau cum se poate el îmbogăți cunoscând ideile religioase ale Extremului Orient? Referitor la prima întrebare, într-adevăr sunt numeroase problemele cu care teologia românească actuală se confruntă (și fără îndoială că este nevoie de cercetare științifică după standarde mai înalte în toate domeniile), însă nu este mai puțin adevărat că problemele ce țin de studiul comparat al religiilor sunt într-o fază incipientă la noi. Firește, nu „religia comparată” trebuie să fie preocuparea noastră principală, ci hristologia,<sup>9</sup> însă pentru a-L împărtăși pe Hristos necreștinilor trebuie ca mai întâi să cunoaștem posibilele pârghii prin care Îl putem face accesibil, așa cum Sfântul Pavel în Areopag L-a vestit pe Hristos-Dumnezeu plecând de la ceea ce grecii știau, anume „dumnezeul necunoscut al elinilor”. În mod cert cercetarea de față nu are în mod direct implicații misionare, însă ceea ce dorim să subliniem este că în activitatea misionară este nevoie de o cunoaștere reală a doctrinelor și ideilor religioase a celor cărora dorim să-L împărtășim pe Hristos. Oricum, nu considerăm că este acum cazul să expunem toate avantajele (sau poate neajunsurile) studiului comparativ al religiilor și nici nu vrem să aducem în discuție criteriile care fac ca acest studiu să fie unul cu adevărat valoros și obiectiv (*e.g.*, dacă cercetătorul trebuie să fie echidistant față de religiile pe care le compară sau dacă să aparțină uneia din religiile puse în comparație, dacă este necesară o experiențare personală a unei religii pentru a putea emite anumite judecăți de valoare sau dacă ele nu implică neapărat o trăire efectivă pentru a fi formulate etc.). Acestea în sine pot constitui teme pentru mai multe teze de doctorat (și nu doar în domeniul teologiei!).

Cât privește răspunsul la cea de-a doua întrebare, ni se pare relevant un comentariu al lui Th. Merton referitor la ceea ce poate învăța un creștin de la un budist sau hindus: „După părerea mea, spune Merton,

---

<sup>9</sup> Cf. *Ibidem*, p. 19.

deschiderea spre budism, hinduism și spre toate aceste mari tradiții asiatice ne dă o șansă admirabilă de a medita și mai mult asupra posibilităților propriilor noastre tradiții, pentru că ele au pătruns în viața spirituală, din punct de vedere natural, mult mai profund decât noi...<sup>10</sup> În mod cert un creștin nu devine neapărat un creștin mai bun dacă știe câte ceva despre religiile orientale și despre viața religioasă a oamenilor de acolo. Însă poate fi provocat, așa cum subliniază Merton, să caute mai mult în propria religie. Nu puțini sunt intelectualii care au descoperit ortodoxia (sau creștinismul, în general) după ce mai întâi au experimentat unele tehnici Yoga sau Zen sau au avut contact cu vreuna din mișcările religioase de proveniență orientală. Fără îndoială că religiile orientale deschid „apetitul” religios, stârnesc curiozitatea, provoacă la reflecție (și mai ales la autorefecție!)... Important este însă să nu se rămână doar la atât.

## 2. Metodele științifice utilizate în elaborarea lucrării

Scopul lucrării de față, așa cum am precizat de la început, este acela de a evidenția trăsăturile distinctive ale conceptului de suferință în budism. Trebuie ținut seama de faptul că particularitățile acestui concept le vom sublinia mai ales din perspectiva creștinului, fapt ce poate pune în discuție „obiectivitatea” acestei cercetări. Cu toate acestea, în abordarea comparativă vom încerca (pe cât posibil) să evităm o ierarhizare a celor două viziuni (budistă și creștină), în sensul unei argumentări *pro domo sua*.

Cu toate că ne propunem să analizăm viziunea despre suferință a mai multor școli budiste, nu intenționăm să facem o istorie a acestor școli și, cu atât mai puțin, o abordare istorică a budismului în ansamblu. Așadar, vom folosi în principal metoda *analizei sistematice*, adică vom urmări expunerea și dezbateră principalelor învățături care au legătură în mod direct sau indirect cu problema suferinței. Pentru aceasta vom utiliza o gamă largă de izvoare atât *hīnayāniste* cât și *mahāyāniste* pe care le vom interpreta critic, ajutându-ne în acest sens de o bogată literatură secundară de specialitate. Izvoarele cele mai importante, comune celor două ramuri, le constituie *sutte*-le budiste (*Sutta Piṭaka*), îndeosebi cele cinci *nikaya* (*Dīgha-*, *Āṅguttara-*, *Majjhima-*, *Samyutta-*, *Khuddaka Nikāya* (*Dhammapada*, *Itivuttaka*, *Udana* ș.a.)), însă la fel de valoroase sunt comentariile școlii *Abhidharma* (*Abhidhamma-Piṭaka* și celelalte comentarii (*bhāṣya*)), adevărate compendii

<sup>10</sup> Thomas MERTON, „Marxisme et vie monastique”, în *Rythmes du monde*, t. XVII, n. 1-2, éd. Abbaye St-André, Bruges, 1969, p. 48; *apud* Mōhan WĪJAYARATNA, „Creștinismul văzut de budism”, trad. din fr. Daniel Hoblea, în *Altarul Banatului* 10-12 (1998), p. 83, nota 27.