

augustyńskiej. Upatruje w niej nawet pewne szanse odnowy chrześcijaństwa. Jest ona bardziej przystająca do ogólnych trendów kulturowych i cywilizacyjnych współczesności, choćby w dziedzinie większej koncentracji na sferze psychiczno-duchowej człowieka.

Jednocześnie B.J. Groeschel wyraźnie wskazuje także na coraz większe znaczenie myśli augustyńskiej dla teologii i filozofii. Zauważalny jest dziś swego rodzaju renesans całego stylu myślenia i uprawiania teologii, który w formie najbardziej zwartej zaproponował Biskup z Hippony: po okresie większej koncentracji na opcji arystotelesowsko-tomistycznej, dziś dochodzi do głosu coraz bardziej myśl platońsko-augustyńska, ujmując procesy te w formie dość schematycznej. Proponowana książka nie jest studium naukowym, jednak w swej propozycji łączy w sobie takie właśnie głębokie podstawy i zapewne dzięki temu jest popularnym i chętnie czytany opracowaniem. Św. Augustyn zdaje się w niej przemawiać swoim życiem, działalnością oraz nauczaniem, i to w formie w miarę autentycznej.

Ks. Andrzej F. Dziuba – Warszawa

DHAMMAPADA Ścieżka Mądrości Buddy, przekład na podstawie tłumaczenia z palijskiego na angielski Acharya Buddharakkhity – Zbigniew Becker, wprowadzenie Bhikkhu Bodhi, przedmowa Krzysztof Kosiorek, Szczecin 1997, Misja Buddyjska „Trzy Schronienia”, ss. I-XIV+49.

Polskiego przekładu *Dhammapady* dokonano z angielskiego tłumaczenia palijskiego oryginału: jest on złożony z 423 sentencji uporządkowanych w 26 rozdziałów i zawiera obszerne wprowadzenie w tradycję buddyjską autorstwa współczesnego mnicha Bhikkhu Bodhi. Sam tytuł „Dhammapada” oznacza podążanie drogą prawdy, prawa, mądrości i świętości. Dzieło to powstało ok. 2000-2500 lat temu, a jego autor jest anonimowy. *Dhammapada* nie jest jakimś przedstawieniem doktryny, a tylko zbiorem aforyzmów. Prezentowanemu przekładowi brak momentami pełnej wierności w stosunku do tekstu palijskiego. Przykładem tego może być przetłumaczenie terminów „mana” i „citta” jako umysł, podczas gdy „mana” oznacza umysł w swym funkcjonowaniu związany z procesami myślowymi zachodzącymi w stanie jawy (sent. 1, 2, 96, 221, 281, 284), a „citta” oznacza świadomość, która jest odpowiednikiem umysłu w szerszym znaczeniu, obejmującym także wyższe etapy poznania (36-38, 89, 116, 326, 327). Podobnie termin „rāga” tłumaczony jest jako żądza (202, 251, 347, 369), oraz „kāma” również jako żądza (215), przyjemność (83), pożądanie zmysłowe (383), pragnienie (383), a „tanhā” jako pożądanie (251), pragnienie (154, 216, 352). W języku polskim są to wyrazy bliskoznaczne, natomiast w palijskim są bardziej zróżnicowane znaczeniowo. Podobnych

przykładów można odnaleźć więcej. Wynika to z tego, że dla niektórych terminów trudno jest znaleźć odpowiedniki w języku polskim lub nie można podać ich jednoznacznej definicji (m.in. świadomość, medytacja, pożądanie, niebo, Bóg). Jednakże należy uznać, że te drobne uchybienia nie wpływają zasadniczo ma wymowę tekstu i nie utrudniają jego zrozumienia. Także przypisy do przekładu wydają się być zbyt skromne jak na potrzeby czytelnika nie obeznanego z buddyzmem; braki te jednak przynajmniej częściowo wyrównuje rozbudowane wprowadzenie.

W krajach, w których wyznaje się buddyzm Therawada (Sri Lanka, Birma, Tajlandia) *Dhammapada* jest źródłem inspiracji, dyskusji i kazań oraz materiałem do duchowych pouczeń dla klasztornych nowicjuszy. Początkującemu czytelnikowi zaleca się codzienne staranne (a nawet wielokrotne) czytanie mniejszych lub większych jej fragmentów. Powinno temu towarzyszyć wnikliwe rozważanie każdego wersetu i odnoszenie go do własnego życia. W ten sposób dla buddysty *Dhammapada* jest przewodnikiem także w rozwiązywaniu jego codziennych problemów. Szczegółowa analiza zawartości poszczególnych rozdziałów może doprowadzić czytelnika do wniosku, że pierwotnie w taki właśnie stopniowy sposób przedstawiono drogę wiodącą do doskonałości.

Cechą wczesnego buddyzmu ukazanego w *Dhammapadzie* jest rygorystyczne wręcz przestrzeganie zasad moralnych, nieustanne ćwiczenie się w medytacji i samokontroli słów, myśli i czynów, ustawiczne pogłębianie poznania prowadzącego do wglądu w złożoną i nietrwałą strukturę człowieka, jak i otaczającego świata, okazywanie miłosierdzia i współczucia połączonego z zasadą niekrzywdzenia w stosunku do wszystkich istot żywych. Żółta szata mnicha i mniszki stała się symbolem wyrzeczenia się przywiązania do siebie samego, porzucenia żądz, nienawiści, gniewu, dumy, chciwości i nigdy niemożliwego do zaspokojenia w pełni pragnienia. Naczelnym moralnym wskazaniem zawartym w *Dhammapadzie* jest pokonywanie nienawiści nie-nienawiścią, gniewu nie-gniewem, zła dobrocią, skąpstwa szczodrobliwością. O losie każdego człowieka decyduje powszechne i bezosobowe prawo przyczyny i skutku, które doprowadza konsekwentnie do odpłaty za wszystkie popełnione czyny. Buddyzmowi znane są różne niebiańskie i piekielne światy zamieszkałe przez demoniczne i anielskie istoty, szatan zwany Marą czyli nękające człowieka pragnienia i żądze jako uosobione zło, a także różne formy bogów (m.in. osobowe wszechmocne wszechwiedzące bóstwo Brahma). Ortodoksyjny buddysta dostrzegając nieuchronność śmierci porzuca wszystko to, co go wiąże z jego ziemską egzystencją i z istnieniem w nawet najbardziej rajskim świecie. Do poznawanych zjawisk podchodzi z jednakowym dystansem jako do przeszkód na drodze do wolności człowieka, rozpoznając je jako nietrwałe, puste, nieczyste, będące tylko uciążliwością oraz tym, co nie jest jaźnią, co jest różne od absolutnej rzeczywistości. Niemożliwe jest jednak pełne i prawidłowe interpretowanie nauk buddyjskich wyłącznie w oparciu o filologiczną interpre-

tację zachowanych tekstów. Niezbędna jest jeszcze do tego praktyczna ich realizacja poprzez medytację, której winna towarzyszyć stopniowa analiza coraz bardziej subtelnych stanów świadomości. Tradycja buddyjska odrzuca istnienie trwałego i substancjalnego „Ja”, rozumianego jako niezależny podmiot poznania i osobowości, a także niezienne i wieczne trwanie (eternalizm) duszy lub jej całkowite zniszczenie (nihilizm) z chwilą śmierci. Wszystko to, co składa się na człowieka, jak też nie mający początku ani końca (w czasie) ciągle ewoluujący świat, podlega ciągłej przemianie, mając tylko chwilowe istnienie pojmowane jako zjawisko świadomości. Ostateczna rzeczywistość znajduje się jednak poza świadomością i tym wszystkim, co jest uchwytnie dla świadomości, w trudnym do określenia stanie, znajdującym się poza życiem i śmiercią (wygaśnięcia – nibbany). Zachowało się dzisiaj bogate piśmiennictwo buddyjskiej szkoły Therawada w języku palijskim – *Dhammapada* jest do tej pory jedynym dziełem przełożonym w całości na język polski. Pierwotne poglądy buddyjskie uległy przez stulecia licznym modyfikacjom podczas swego rozwoju w różnych krajach i są obecnie kulturowane wyłącznie w szkole Therawada, w przeciwieństwie do szeroko rozpowszechnionych w kulturze zachodniej (powstałych w średniowieczu) chińsko-japońskiego Zen i indyjsko-tybetańskiej Wadźrajany.

Zainteresowani myślą patrystyczną na pewno zauważą w *Dhammapadzie* wspólne elementy z chrześcijaństwem, szczególnie w dziedzinie etyki i postrzeganiu nietrwałości świata, a także w pragnieniu człowieka wyzwolenia się od lęku przed nieuchronną śmiercią. Z tego też powodu warto wzbogacić swą wiedzę o poglądy na analogiczny temat i tej starożytnej religii. Metody, jakimi posługują się te religie, są często odmienne w swych założeniach. Główną różnicą w porównaniu z chrześcijaństwem jest dążenie do wyzwolenia i doskonałości przez ortodoksyjnego buddystę własnym wysiłkiem, bez pomocy (łaski) Boga, co jednak nie jest równoznaczne z nihilizmem lub ateizmem. O tych różnicach w ascezie i mistyce chrześcijaństwa i buddyzmu wypowiadał się również papież Jan Paweł II: „Pośród religii, na które wskazuje dokument „*Nostra aetate*”, należy zwrócić szczególną uwagę na *buddyzm*, który jest w pewnym sensie, podobnie jak chrześcijaństwo, religią zbawienia. Trzeba jednakże zaraz dodać, że soteriologia buddyzmu stanowi poniekąd odwrotność tego, co jest istotne dla chrześcijaństwa [...]. *Soteriologia buddyzmu* stanowi punkt centralny i w pewnym sensie punkt jedyny tego systemu. Jednakże zarówno tradycja buddyjska, jak i metody z niej wynikające znają prawie wyłącznie „soteriologię negatywną” [...]. Nieraz próbuje się tu nawiązać do mistyków chrześcijańskich czy to z Europy północnej [...], czy też późniejszej mistyki hiszpańskiej (św. Teresa z Avila i św. Jan od Krzyża). Jeżeli jednak św. Jan od Krzyża w swojej *Drodze na Górę Karmel* oraz w *Nocy ciemnej* mówi o potrzebie oczyszczenia, oderwania się od świata zmysłowego, to jednak to oderwanie nie jest celem samym w sobie [...] te klasyczne teksty Jana od

Krzyża bywają nieraz rozumiane na azjatyckim Wschodzie jako potwierdzenie dla tamtejszych metod ascetycznych. Jednakże Doktor Kościoła nie proponuje samego tylko oderwania się od świata. Proponuje oderwanie się od świata dla zjednoczenia z tym, co jest poza-światowe, a to, co jest poza-światowe, nie jest „nirwaną”, ale jest Osobą, jest Bogiem. Zjednoczenie z Nim urzeczywistnia się nie na drodze samego oczyszczenia, ale poprzez miłość. Mistyka karmelitańska zaczyna się w tym miejscu, gdzie kończą się rozważania Buddy i jego wskazówki co do życia duchowego [...]. Tak więc przy zbieżności jest tu zasadnicza rozbieżność. *Mistyka chrześcijańska* poprzez wszystkie wieki, poczynając od epoki Ojców Kościoła na Wschodzie i Zachodzie, a potem mistyka wielkich teologów scholastyki [...], a wreszcie ta karmelitańska, nie wyrasta z czysto negatywnego „oświecenia”, które uświadamia człowiekowi zło, jakim jest przywiązanie do świata poprzez zmysły, poprzez intelekt i poprzez ducha. Mistyka ta rodzi się z Objawienia Boga Żywego. Ten Bóg otwiera się na zjednoczenie z człowiekiem i ten Bóg otwiera też w człowieku zdolność jednoczenia się z Nim. [...]. Widać z tego, że religie dalekiego Wschodu, a zwłaszcza buddyzm, w rozumieniu świata różnią się zasadniczo od chrześcijaństwa. Świat jest bowiem stworzeniem Bożym, jest odkupiony przez Chrystusa. Człowiek spotyka Boga w świecie i nie potrzebuje tak bezwzględного oderwania od świata [...]. W tym momencie wypada chyba przestrzec tych chrześcijan, którzy z entuzjazmem otwierają się na rozmaite propozycje pochodzące z tradycji religijnych Dalekiego Wschodu, a dotyczące na przykład technik i metod medytacji oraz ascezy. W pewnych środowiskach stało się to wręcz rodzajem mody, którą przejmuje się dość bezkrytycznie. Trzeba, żeby najpierw dobrze poznali własne duchowe dziedzictwo, żeby także zastanowili się, czy mogą się tego dziedzictwa ze spokojnym sumieniem wyrzekać” (*Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1995, ss. 81-84)*. Szerzej na temat różnic i podobieństw chrześcijaństwa i buddyzmu Therawada zainteresowany czytelnik może znaleźć w wielu innych, także polskich, publikacjach, jak na przykład: ks. Tadeusz Dajczer, *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993; ks. A. Zwoliński, *Na zachód od Gangesu*, Kraków 1998 (ss. 155-185, 209-228, 233-234, 283), czy też w charakterze uzupełnienia: ks. F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej. Kwestie wybrane*, t. 1, Lublin 1990 (ss. 106-133), t. 2, Lublin 1985 (ss. 16-18, 35-39).

Andrzej Gorycki – Lublin

* Całą tą długą wypowiedź papieża, ukazującą stosunek chrześcijaństwa do ascezy i mistyki buddyzmu, dołączyła za zgodą autora do recenzji redakcja.