



Piotr Goniszewski

Uniwersytet Szczeciński, Szczecin | Instytut Nauk Teologicznych
ORCID: 0000-0002-1090-9846, e-mail: piotr.goniszewski@usz.edu.pl

KSIĘGA KOHELETA 1,1–11 Z BUDDYJSKIEJ PERSPEKTYWY. PRZYCZYNEK DO PRZEKŁADU I KOMENTARZA MIĘDZYRELIGIJNEGO

Streszczenie

W niniejszym artykule zaproponowano alternatywny, międzyreligijny przekład oraz komentarz Koh 1,1–11 dokonany z perspektywy filozofii buddyjskiej. Przekładając i komentując Koh 1,1–11, nie bazowano na filozofii jednego określonego nurtu buddyzmu. Odwołano się do idei, które są obecne zarówno w buddyzmie therawada, jak i w mahajanie, pamiętając, że w poszczególnych odłamach tej religii akcentują one specyficzne aspekty i czasami pełnią nieco inną rolę.

Zaproponowany przekład skłania do dwóch ważnych wniosków związanych z procesem międzyreligijnego dialogu. Po pierwsze, w utworach literackich reprezentujących odmienne systemy religijne i kulturowe można odnaleźć idee, które są podobne do siebie. Z jednej strony ułatwia to proces przekładu, ponieważ niejako wprowadzamy jedne podobne koncepcje w miejsce innych. Musimy jednak pamiętać, że nawet te na pierwszy rzut oka podobne idee funkcjonują w zupełnie odmiennych kontekstach społecznych, historycznych, kulturowych i religijnych. W przypadku Koh 1,1–11 takim pojęciem, które od razu nasuwa pewne skojarzenia z filozofią buddyjską, jest koheletowe *hābel/hebel* („ulotność”, „marność”), które postanowiono oddać przez dwa podobne pojęcia, czyli sanskrycki termin *śūnyatā* („pustka”) oraz palijski *dukkha* („coś niesatysfakcjonującego”, „cierpienie”). Po drugie, wyzwaniem dla tego rodzaju przekładu i komentarza stanowi znalezienie adekwatnych idei, które pełnią analogiczną funkcję w dwóch zestawianych ze sobą systemach religijnych, ale jednocześnie radykalnie mogą różnić się między sobą. W związku z tym tłumacz musi odnaleźć i uchwycić specyfikę różnych koncepcji religijnych wraz z ich miejscem w danym systemie, a następnie znaleźć strukturalne ekwiwalenty w tekście źródłowym i doktrynie, z perspektywy której interpretuje ten tekst. W Koh 1,1–11 przykładem tego typu zjawiska były te fragmenty, w których pojawiają się wątki eschatologiczne. Kohelet jest reprezentan-

tem tradycyjnej semickiej idei, która ogranicza autentycznie ludzkie życie jedynie do świata doczesnego. Po śmierci cień człowieka znajduje się w otchłani, zwanej Szeolem, w której jedynie wegetuje. Z kolei buddyzm naucza o niekończącym się cyklu kolejnych żywotów. Oczywiście buddyzm, na podstawie doktryny braku samo-bytu (skr. *anātman*; pali *anattā*), odrzuca koncepcję nieśmiertelnej, wędrującej duszy czy jaźni.

Słowa kluczowe: Księga Koheleta, buddyzm, dialog międzyreligijny, przekład alternatywny, dialog chrześcijańsko-buddyjskim

Abstract

THE BOOK OF KOHELET 1:1–11 FROM A BUDDHIST PERSPECTIVE. CONTRIBUTION TO TRANSLATION AND INTERRELIGIOUS COMMENTARY

In this article, we have proposed an alternative, interreligious translation and commentary on Ecclesiastes 1:1–11 from the perspective of Buddhist philosophy. When translating and commenting on Ecclesiastes 1:1–11, we did not base ourselves on the philosophy of one particular branch of Buddhism. Reference was made to ideas that are present in both Theravada Buddhism and Mahayana, bearing in mind that in individual branches of this religion they have specific accents and sometimes play a slightly different role.

The proposed translation leads to two important conclusions related to the process of interreligious dialogue. First, in literary works representing different religious and cultural systems, one can find ideas that are similar to each other. On the one hand, it facilitates the translation process, because we introduce some similar concepts in place of others. However, we must remember that even these seemingly similar ideas function in completely different social, historical, cultural and religious contexts. In the case of Ecclesiastes 1:1–11, such a concept that immediately evokes certain associations with Buddhist philosophy is the Kohelet *hābel/hebel* (“evanescence”, “vanity”), which we decided to render by two similar concepts, i.e. the Sanskrit term *śūnyatā* (“emptiness”) and the Pali *dukkha* (“something unsatisfactory”, “suffering”). Secondly, the challenge for this kind of translation and commentary is to find adequate ideas that perform an analogous function in the two juxtaposed religious systems, but at the same time they may radically differ from each other. In this case, the translator must find and grasp the specificity of various religious concepts and their place in a given system, and then find structural equivalents in the source text and doctrine from the perspective of which he interprets this text. In Ecclesiastes 1:1–11, an example of this type of phenomenon were those fragments in which eschatological threads appear. Ecclesiastes is a representative of the traditional Semitic idea, which limits authentic human life to the temporal world only. After death, the shadow of man is in the abyss called Sheol, where he only vegetates. Buddhism, on the other hand, teaches about the endless cycle of successive lives. Of course, Buddhism, based on the doctrine of non-self (*anātman*, Pali *anattā*), rejects the concept of an immortal, wandering soul or self.

Keywords: the Book of Kohelet, Buddhism, interreligious dialogue, alternative translation, Christian-Buddhist dialogue

Wstęp

Księga Koheleta (dalej Koh) jest chyba najbardziej oryginalną i kontrowersyjną z ksiąg biblijnych. Jej pesymistyczny ton i tezy, które bardzo często stoją w opozycji do powszechnie wyznawanych w starożytnym Izraelu poglądów, zaskakiwały już w starożytności i zaskakują również współczesnych czytelników i komentatorów. Księga ta jest utworem pseudoepigraficznym, którego domniemanym autorem ma być król Salomon, uchodzący w tradycji biblijnej i żydowskiej za symbol mędrca i filozofa. Badania językowe, literackie i teologiczne pokazują jednak, że tekst księgi powstał ok. III wieku po Chrystusie. Świadczy o tym m.in. późny biblijny język hebrajski z licznymi wpływami aramejskiego. Ponadto w tekście można zauważyć odniesienia do kontekstu społeczno-historycznego charakteryzującego judaizm okresu perskiego i hellenistycznego. Z jednej strony Kohelet, podobnie jak Księga Hioba, podejmuje dyskusję z wieloma tradycyjnymi poglądami mądrościowymi i religijnymi. Z drugiej wydaje się, że w jego dziele widać również pewne wpływy myśli hellenistycznej¹. Oryginalność księgi sprzyjała w ciągu wieków różnym formom jej recepcji w kulturze światowej². Nie zabrakło również odniesień do filozofii wywodzących się z dalekiej Azji, jak taoizm czy buddyzm³.

W niniejszym artykule chcemy zaproponować alternatywny, międzyreligijny przekład oraz komentarz Koh dokonany z perspektywy filozofii buddyjskiej. Określenie tego tłumaczenia jako alternatywne⁴ podkreśla zamierzone odejście od tradycyjnej polskiej praktyki translatorskiej, którą obserwujemy w głównych wydaniach Pisma św., takich jak np. *Biblia Tysiąclecia*, *Biblia Paulistów* czy *Biblia Poznańska*⁵. Zaproponowany przekład nie szuka ani literalnej wierności wobec hebrajskiego oryginału, ani nie stara się o jak najlepszą komunikatywność we współczesnym języku polskim. Jego specyfika dotyczy zamierzonego charakteru międzyreligijnego. Innymi słowy, naszym celem jest oddanie Koh 1,1–11 za pomocą pojęć mających źródło w buddyjskiej doktrynie, aby

1 Szczegółowe zagadnienia wprowadzające w Koh zobacz: Gianfranco Ravasi, *Kohelet. Najbardziej oryginalna i „skandaliczna” księga Starego Testamentu* (Kraków: Wydawnictwo Salwator, 2003), 13–54; Ronald Murphy, *Ecclesiastes* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), xix–lxix.

2 Bogata prezentacja różnych kulturowych lektur księgi przedstawia: Ravasi, *Kohelet*, 320–400.

3 Mirosław Patalon, *Kohelet Taoista. Przyczynek do dialogu międzykulturowego* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2017).

4 Przykładem alternowanego podejścia do tłumaczenia Ewangelii Mateuszowej zawierają artykuły: Krzysztof Bardski, „Mateuszowa Ewangelia cudów (Mt 8–9) – przekład alternatywny”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 31, 1 (2018): 60–76; Krzysztof Bardski, „Być uczniem Jezusa – alternatywna parafraza Mt 10–12” *Warszawskie Studia Teologiczne* 31, 4 (2018): 106–130.

5 Na temat tradycyjnej translatoryki biblijnej zob. szerzej: Stanisław Koziara, *Tradycyjne biblizmy a nowe polskie przekłady Pisma Świętego* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2009); Marek Piela, *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003).

pokazać otwartość i elastyczność tekstu biblijnego na nowe poziomy i zakresy rozumienia oraz jego międzykulturową adaptatywność. W takim ujęciu przekład może stać się płaszczyzną dla dialogu międzyreligijnego pomiędzy chrześcijanami i buddystami⁶. Komentarze towarzyszące tłumaczeniu starają się ukazać znaczenie hebrajskiego tekstu Koh i wyjaśnić konkretne wybory translatorskie autora.

Przekładając i komentując Koh 1,1–11 z buddyjskiej perspektywy, autor nie bazuje na filozofii jednego określonego nurtu buddyzmu. Odwołuje się do idei, które są obecne zarówno w buddyzmie therawada, jak i w mahajanie, choć w poszczególnych odłamach tej religii akcentują specyficzne aspekty i czasami pełnią nieco inną rolę.

Artykuł ten stanowi przyczynek do bardziej szczegółowej refleksji nad Koh z perspektywy filozofii buddyjskiej. Prace takich badaczy jak J.P. Keenan, który dokonał m.in. interpretacji Ewangelii według św. Marka z punktu widzenia filozofii mahajany, pokazują wartość tego typu badawczych przedsięwzięć i eksperymentów⁷.

1. Koh 1,1–2

1 Słowa Koheleta, syna Dawida, króla w Jeruzalem,

2 Niesatysfakcjonujące (pali *dukkha*), jakże niesatysfakcjonujące, powiedział Kohelet, niesatysfakcjonujące, jakże niesatysfakcjonujące, wszystko jest niesatysfakcjonujące

1 Słowa Kohelete, syna Dawida króla w Jeruzalem,

2 Puste (skr. *śūnyatā*), absolutnie puste, powiedział Kohelet, Puste, absolutnie puste, wszystko jest puste

Pierwsze dwa wersety stanowią redakcyjny prolog całej Koh. W wersecie 1 przedstawiono domniemanego autora księgi, którym jest król Salomon, patron mądrościowej tradycji starożytnego Izraela (1 Krl 5,9–14) i rzekomy autor innych biblijnych ksiąg, tj. Księgi Przysłów (Prz 1,1), Pieśni nad Pieśniami (Pnp 1) oraz deuterokanonicznej Księgi Mądrości Salomona. Oczywiście jest to zamierzony zabieg literacki i w przypadku Koh występuje z utworem pseudoepigraficznym. Z kolei werse 2 można uznać za swoiste streszczenie przesłania całej księgi. Kluczowym dla werse 2 jest rzeczownik *hābel*, będący wariantem *hebel*, który w Koh pojawia się 38 razy, podczas gdy w całej Biblii hebrajskiej 70 razy. Już ten statystyczny fakt obrazuje, przekładająca hebrajski *hebel*

6 Szerzej na temat dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego zobacz m.in.: John B. Cobb Jr., *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism* (Philadelphia: Wipf & Stock Pub., 1982); Whalen Lai, Michael von Brück, *Christianity and Buddhism: A Multicultural History of Their Dialogue* (Maryknoll: Orbis Books, 2001); Aelred Graham, *Conversations. Christian and Buddhist* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968); Buddhadasa, *Christianity and Buddhism* (Bangkok: Thammasapha & Bunluentham Institution, 2009); Deisetz T. Suzuki, *Mysticism. Christian and Buddhist* (New York: Routledge, 2002); Paul O. Ingram, *The Modern Buddhist-Christian Dialogue. Two Universalistic Religions in Transformation* (New York: Edwin Mellen, 1988); Paul O. Ingram, *Buddhist-Christian Dialogue in an Age of Science* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007); Thich Nhat Hanh, *Żywy Budda, żywy Chrystus* (Warszawa: Zysk i S-ska, 1998).

7 John P. Keenan, *The Gospel of Mark. A Mahayana Reading* (Eugene: Wipf & Stock Pub., 1995).

przez polskie słowo „marność”⁸. Taki sposób tłumaczenia pojawia się już w *Biblii gdańskiej* i *Biblii Jakuba Wujka*, podobnie jak w wielu współczesnych przekładach takich jak *Biblia Tysiąclecia*, *Biblia warszawska*, *Biblia poznańska*, *Biblia warszawsko-praska*, *Biblia paulistów*. Jego źródłem jest łacińska *Vulgata*, która oddaje *hābel/hebel* przez rzeczownik *vanitas*, czyli „marność” właśnie. Jednak zakres semantyczny hebrajskiego pierwowzoru jest dużo bardziej szeroki. G. Ravasi, w swoim komentarzu do Koh, przedstawia listę znaczeń hebrajskiego i jego semickich odpowiedników: „- późny hebrajski i późny aramejski: ciepły powiew, para, dym, oddech, nicość; - syryjski: proch; - arabski: para, dym, wiatr; - późny egipski i etiopski: wiatr; - mandyjski: oddech, powiew, para, dym”⁹.

Rzeczownik ten wskazuje więc na coś nietrwałego, nie do końca uchwytnego i przemijającego. W wersecie 2 podkreślone zostało, że bycie *hābel/hebel* charakteryzuje całą rzeczywistość. Każdy byt we wszechświecie jest naznaczony nietrwałością i przemijalnością. Żaden byt nie może też zostać ostatecznie uchwycony i pochwycony przez człowieka. Nic w kosmosie nie może stanowić dla ludzkiej egzystencji oparcia czy też fundamentu, ponieważ jest tak kruche i delikatne jak unosząca się para czy mgła. Kohelet wzmacnia tę fundamentalną charakterystykę rzeczywistości poprzez zastosowanie konstrukcji *hābel hābālīm*, która wyraża stopień najwyższy. Innymi słowy, ulotność, nietrwałość wszystkich rzeczy jest całkowita, absolutna.

Słowa z wersetu 2 brzmią bardzo buddyjsko. Jednak przy głębszym namyśle okazuje się, że hebrajski termin *hābel/hebel* można w tłumaczeniu międzyreligijnym przełożyć na dwa sposoby, akcentując tym samym nieco inne aspekty buddyjskiej filozofii i nawiązując do różnych odłamów buddyzmu¹⁰.

Niektórzy komentatorzy, tacy jak N. Frye¹¹, zasugerowali istnienie analogii pomiędzy koheletowym *hābel/hebel* a buddyjskim pojęciem *śūnyatā* (pali *suññatā*; ch. *kōng*; jap. *kū*), które najczęściej jest przekładane jako „pustka”¹². Jak wskazuje J.P. Keenan, również w przekładach biblijnych Koh na język japoński czasami wykorzystano chiński ideogram odczytywany po japońsku jako *kū*, będący odpowiednikiem sanskryckiego *śūnyatā*, oddając hebrajskie *hābel/hebel*¹³. Koncepcja pustki jest obecna już w buddyzmie therawada (pali *suññatā*), jednak dopiero w mahajanie zaczęła ona odgrywać rolę jednego

8 W niniejszym artykule korzystamy z następujących słowników języka hebrajskiego: Piotr Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Warszawa: Vocatio, 2000); Markus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature* (London–New York: Luzac G.P. Putnam’s Son, 1903); Ernst Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for readers of English* (Jerusalem: Carta, 1987); Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, Johann J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Warszawa: Vacatio, 2008).

9 Ravasi, *Kohelet*, 21.

10 Egzegeza wersetów 1–2 w: Murphy, *Ecclesiastes*, 1–4; Ravasi, *Kohelet*, 57–64 (Ravasi omawia łącznie wersety 1–3).

11 Northrop Frey, *Il grande codice*, (Turyn: Einaudi, 1986), 168.

12 W odniesieniu do buddyjskiego rozumienia terminów w sanskrycie i języku palijskim korzystamy z: Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1980).

13 Keenan, *Gospel of Mark*, 25.

z centralnych elementów filozofii buddyjskiej¹⁴. Szczególne miejsce zajmuje w tradycji sutr pradžniaparamity (san. *prajñāpāramitā*)¹⁵ oraz w nurcie filozoficznym madhjamiki, której najważniejszym przedstawicielem jest Nagardżuna (150–250 po Chrystusie), a fundamentalnym dziełem jego praca *Mūlamadhyamakakārikā*¹⁶. Pojęcie pustki bywało i bywa mylnie interpretowane przez zachodnich komentatorów i interpretatorów buddyzmu mahajany. Bardzo często rozumiane jest w duchu nihilizmu, jakoby pustka oznaczała nicość. Jednak z perspektywy buddyzmu mahajany pustka wszelkich bytów wskazuje, że nie charakteryzują się one samo-bytem (skr. *svabhāva*; ch. *zìxìng*), czyli nieuwarunkowaną i niezależną egzystencją. Z perspektywy prawdy konwencjonalnej każdy byt we wszechświecie podlega prawu przyczyny i skutku oraz jest częścią łańcucha współzależnego powstawania (san. *pratītyasamutpāda*; pali *paṭiccasamuppāda*)¹⁷. Innymi słowy, idea pustki jest logicznym rozwinięciem podstawowej dla buddyzmu doktryny nie-ja (skr. *anātman*; pali. *anattā*)¹⁸. Nie tylko podmiot poznający nie ma żadnej trwałej istoty czy też substancji, ale ta charakterystyka obejmuje wszystkie byty. Gdyby byty nie cechowały się pustką, to *de facto* byłyby niezależnymi quasi-absolutnymi statycznymi monadami. To, że wszystkie elementy we wszechświecie nie mają stałej natury, owego samo-bytu, umożliwia ich powstawanie, rozwój i przemijanie. Pustka to zatem swoista potencjalność wszelkich bytów.

Przekład międzyreligijny pojęcia *hābel/hebel* na *śūnyatā* podkreślałby zatem aspekt nietrwałości wszelkich bytów, rozumiany jako brak stałej istoty, brak samo-bytu. Ponadto pustka wszystkich rzeczy implikuje to, że nic we wszechświecie nie może stanowić dla człowieka ostatecznie punktu oparcia. Skoro rzeczy są puste, a co za tym idzie – uwarunkowane, nie mogą stanowić trwałego fundamentu, na którym istota ludzka mogłaby polegać. Konstrukcję wyrażającą stopień najwyższy (*hābel hābālīm*) przełożono za pomocą zwrotu „absolutna pustka”, aby podkreślić, że mamy do czynienia z fundamentalną i powszechną cechą wszelkich bytów. Warto jednak zaznaczyć, że zastosowanie terminu *śūnyatā* pozbawia tekst Koh jego pesymistycznego tonu. Hebrajski rzeczownik *hābel/hebel* i jego zwielokrotnienie w wersecie 2 niesie ze sobą pewną nutę pesymizmu i melancholii nad nietrwałością i ulotnością wszelkich rzeczy, z czym koresponduje dalsza treść całej księgi. Buddyjska idea pustki natomiast, wbrew niektórym zachodnim

14 Szczegółowa analiza doktryny pustki jest zawarta w monografii: Artur Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009).

15 Na temat tego nurtu w filozofii mahajany: Wiesław Krupiewski, *Filozofia pradžniaparamita. Droga bodhisattwy* (Kraków: Wydawnictwo A, 2010).

16 Prezentację filozofii Nagardżuny zawierają monografie: Volker Zolt, *Historia filozofii buddyjskiej* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007), 119–132; Krzysztof Jakubczak, *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2010).

17 Bardzo szczegółowe omówienie doktryny współzależnego powstawania zawiera polski przekład sutr kanonu palijskiego Piotra Jagodzińskiego: *Majjhima Nikaya. Zbiór mów średniej długości* (Warszawa: Fundacja „Theravada”, 2021), 84–268. Tzw. modernistyczny wykład tej koncepcji zawierają prace: Buddhadasa, *Under the Bodhi Tree: Buddha's Original Vision of Dependent Co-Arising* (Somerville: Wisdom Pub., 2017); Nanavira Thera, *Seeking The Path 1960–1965* (Path Press., 2012), 11–32.

18 Na temat koncepcji nie-ja (*anātman/anattā*) zobacz: Dalajlama, Tubten Cziedryn, *Buddyzm. Jeden nauczyciel, wiele tradycji* (Poznań: Rebis, 2015), 189–219; Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, 12–14.

interpretacjom, nie jest naznaczona tak pesymistycznym odcieniem. Zasadniczo *śūnyatā* to po prostu powszechna cecha całej rzeczywistości, niezależna od emocjonalnego nastawienia podmiotu.

Wydaje się więc, że druga propozycja przekładu *hābel/hebel* za pomocą palijskiego terminu *dukkha* może być bliższa przesłaniu hebrajskiego Koheleta. Palijski rzeczownik *dukkha* (skr. *duḥkha*) bardzo często przekładany jest na język polski za pomocą słowa „cierpienie”. Jednakże termin *dukkha* ma dużo szerszy zakres znaczeniowy obejmujący nie tylko cierpienie fizyczne, ale także cierpienie psychiczne, rozczarowanie czy też odczucie braku satysfakcji¹⁹. Widać więc, że *dukkha* opisuje doświadczenia bardzo mocne, silnie oddziałujące na podmiot, ale również te bardziej subtelne i błahe. Doskonałą definicję tego, jak buddyzm rozumie pojęcie *dukkha*, przedstawia Budda w pierwszym swoim kazaniu wygłoszonym po doświadczeniu przebudzenia, które zawarte jest w kanonie palijskim²⁰, w *Dhammacakkappavattana Sutta* (SN 56.11): „A to jest, o wy mnisi, szlachetna prawda o cierpieniu [*dukkha* – P.G.]: cierpieniem są narodziny, cierpieniem jest starość, cierpieniem jest choroba, cierpieniem śmierć, cierpieniem jest obcowanie z tym, kogo nie miłujemy, cierpieniem jest rozłąka z tym, kogo miłujemy, cierpieniem jest nieosiągnięcie życzeń; słowem, cierpieniem jest pięć kategorii elementów, zasilających żądzę bytowania”²¹.

Fragment ten zawiera nauczanie Buddy na temat pierwszej z czterech szlachetnych prawd (skr. *catvāri āryasatyāni*; pali *cattāri ariyasaccāni*)²². Widać, że *dukkha* charakteryzuje całą egzystencję człowieka. W rzeczywistości nie tylko te wydarzenia i doświadczenia, które klasyfikujemy jako negatywne, ale również te, które oceniamy jako pozytywne, są naznaczone *dukkha*. W związku z tym, że bardzo trudno przełożyć ten palijski termin na język polski, nie można w pełni oddać jego retorycznej siły, jaką ma w oryginalnym kontekście językowo-kulturowym. To, co jest przez człowieka odbierane i przeżywane jako negatywne, wiąże się z różnymi odcieniami cierpienia. W tym miejscu takie przełożenie palijskiego *dukkha* jest w stanie oddać jeszcze sens oryginału. Kiedy jednak mówi się o tym, że to, co jest dla człowieka pozytywne, to również *dukkha*, to w tym przypadku polskie słowo „cierpienie” nie jest w pełni adekwatne. Rzeczownik *dukkha* może być jednak przełożony na „nieusatisfakcjonowanie”. W takim znaczeniu żadna rzecz czy żadne wydarzenie, nawet pozytywne, nie jest w stanie zaspokoić ludzkich pragnień i pożądań (skr. *tṛṣṇā*; pali *taṇhā*)²³, które są przedmiotem drugiej szlachetnej

19 Omówienie tego kluczowego dla buddyzmu terminu: William Hart, *Sztuka życia. Medytacja vipassana według nauki S.N. Goenki* (Warszawa: Anicca, 2019), 49–51; Nayantiloka, *Buddhist Dictionary*, 54–55; Marek Mejer, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach* (Warszawa: Pruszyński i S-ka, 2001), 86–87; Dalajlama, Cziedryn, *Buddyzm. Wybór tekstów z kanonu palijskiego poświęcony kondycji człowieka*: Bhikkhu Bodhi, *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pali Canon* (Rooksley: Ingram Publisher Services, 2005), 26–40.

20 Wprowadzenie do problematyki kanonu palijskiego: Mejer, *Buddyzm*, 131–141; Oscar von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature* (Berlin: Walter de Gruyter, 2000); *An Analysis of the Pali Canon*, red. Russel Webb (Kandy: Buddhist Publication Society, 2008).

21 Polski przekład za: Mejer, *Buddyzm*, 240.

22 Mejer, *Buddyzm*, 80–81.

23 Nayantiloka, *Buddhist Dictionary*, 177–178.

prawdy. Innymi słowy, człowiek nieustannie poszukuje nowych doznań w nadziei, że w końcu osiągnie stan pełnej satysfakcji i szczęścia, w tym celu pożąda kolejnych rzeczy i doznań, a unika nieprzyjemnych doświadczeń. Jednak wszystko, z czym człowiek wiąże swoje oczekiwania, na końcu okazuje się rozczarowujące i właśnie niesatysfakcjonujące. To właśnie jest buddyjska *dukkha*.

Palijski termin *dukkha* pozwala więc oddać dużo więcej znaczenia, jakie niesie ze sobą hebrajski rzeczownik *hābel/hebel* niż termin *sūnyatā*. Ulotność wszystkiego we wszechświecie, na co wskazuje *hābel/hebel*, wiąże się nie tylko z przemijalnością bytów, ale również z tym, że nie są one w stanie zaspokoić pragnień człowieka. Kolejne rozdziały Koh pokazują, jak bohater księgi podejmuje różne ludzkie aktywności, pozwalając sobie na doświadczanie najbardziej wyszukanych rozkoszy (Koh 2,1–11), ale ostatecznie żadna z nich nie daje mu szczęścia i spełnienia, zostawiając tylko rozczarowanie (zob. Koh 2,11). Buddyjski termin *dukkha* w bardzo podobny sposób charakteryzuje świat doświadczany przez podmiot. Ponadto w buddyjskiej filozofii i praktyce medytacyjnej doświadczenie wglądu w *dukkha* wszechświata pociąga za sobą pogląd, że wszystko jest również nietrwałe (skr. *anityja*; pali *anicca*)²⁴ i nie ma samo-bytu (skr. *anātman*; pali *anattā*)²⁵. Tak więc *dukkha* wiąże się również z nietrwałością rzeczy, podobnie jak hebrajski *hābel/hebel*. W przekładzie międzyreligijnym konstrukcję *hābel hābālīm* oddano przez zwrot „jakoż niesatysfakcjonujące”, traktując stopień najwyższy jako środek do emfaticznego podkreślenia, że wszystko w kosmosie naznaczone jest *dukkha*.

2. Koh 1,3–11

3 Jaki owoc (skr. i pali *vipāka*) dla człowieka w całym jego działaniu (skr. *karma*; pali *kamma*), które wykonuje w sansarze (skr. i pali *samsāra*)?

Werset 3 rozpoczyna nową jednostkę literacką, która obejmuje wersety 3–11²⁶. Polskiemu terminowi „owoc” odpowiada w tekście hebrajskim słowo *yitrôn*. Jest to rzeczownik, który pojawia się w Biblii hebrajskiej 10 razy i tylko w Koh. Oznacza „korzyść”, „pożytek”, „zysk”, „wynik działania”, „coś, co przewyższa”. W przekładzie międzyreligijnym oddano *yitrôn* za pomocą palijskiego terminu *vipāka*, który w buddyzmie therawada wskazuje na konsekwencje karmiczne, jakie rodzi ludzkie postępowanie, niezależnie od tego, czy mówi się o czynach korzystnych (pali *kusala*), czy niekorzystnych (pali *akusala*). Z kolei słowo „działanie”, któremu w hebrajskim Koh odpowiada rzeczownik *āmāl*, przełożono przez palijski termin *kamma*, czyli „czyn”, „działanie”. Hebrajski termin *āmāl* oznacza „to, co zdobywane z trudem”, „trud”, „udręka” i ma zdecydowanie bardziej negatywne zabarwienie niż zaproponowany buddyjski odpowiednik.

24 Na temat koncepcji nietrwałości zobacz: Nanavira Thera, *Seeking The Path*, 47–48; Nayantiloka, *Buddhist Dictionary*, 14–15.

25 Trzy cechy rzeczywistości wyjaśnia m.in. Hart, *Sztuka życia*, 95–96.

26 Szczegółowa egzegeza wersetów 3–13 w: Murphy, *Ecclesiastes*, 5–10; Ravasi, *Kohelet*, 65–82 (Ravasi zaczyna tę perykopę od w. 4).

W przekładzie międzyreligijnym autor chciał jednak odczytać stwierdzenie z wersetu 3 w świetle buddyjskiej doktryny prawa karmana, stąd taka propozycja przekładu. Szczegółowe omówienie prawa karmana, zwanego też prawem przyczyny i skutku (*kamma-vipakā*)²⁷, przekracza ramy niniejszego artykułu, zwłaszcza kiedy uwzględni się drobiazgowo analizy obecne w therawadyjskiej *abhidhamma*²⁸. W tym miejscu wystarczy mieć świadomość, że dla konsekwencji (pali *vipakā*) ludzkiego czynu, określanego w języku palijskim terminem *kamma*, fundamentalne znaczenie ma intencja działającego podmiotu (pali *cetanā*)²⁹. Jeżeli wola jest kierowana poprzez złe intencje, oczywiście będzie to prowadzić do negatywnych, niekorzystnych skutków. Analogicznie czyny warunkowane poprzez dobrą intencję prowadzą do korzystnych skutków. *Vipakā* może być doświadczana przez podmiot zarówno w tym życiu, jak i w kolejnych egzystencjach. W związku z tym, że buddyzm zakłada istnienie ciągu kolejnych egzystencji, nasze obecne życie jest z kolei owocem czynów popełnianych w poprzednich egzystencjach. Oczywiście w buddyzmie, w odróżnieniu od hinduizmu, nie ma żadnego podmiotu, który podlega procesowi transmigracji. Doktryna braku jaźni (pali *anattā*) wyklucza istnienie takiego trwałego podmiotu, mówi się natomiast o następstwie kolejnych egzystencji.

Wybór rzeczownika *vipakā* jako odpowiednika dla hebrajskiego terminu *yitrôn* pozwala na uchwycenie zasadniczego przesłania wersetu 3 z Koh. Hebrajski mędrzec pragnie podkreślić, że jakiegokolwiek ludzkie działania nie są w stanie zapewnić człowiekowi trwałego szczęścia. Podobnie w buddyzmie lgnięcie do przyjemności i unikanie nieprzyjemności nie są w stanie wyrwać człowieka z ciągu kolejnych egzystencji. Wiele korzystnych czynów może skutkować tym, że kolejna egzystencja będzie przeżywana jako istota boska (skr. i pali *deva*), ale i w tym przypadku kiedyś, po wielu eonach, nastąpi jednak koniec takiej formy istnienia. Jedynym wyjściem, w ujęciu buddyzmu therawada, jest osiągnięcie przebudzenia (skr. *nirvāṇa*, pali *nibbāna*), do którego może przygotować praktykowanie pewnej grupy korzystnych czynów, a zwłaszcza szlachetna ośmiostopniowa ścieżka (pali *ariya aṭṭhaṅgika magga*). W tym miejscu więc perspektywa buddyjska jest nieco bardziej optymistyczna, ponieważ autor Koh wydaje się być nieco bardziej sceptyczny i pesymistyczny. Być może mądrość daje jakąś przewagę nad głupotą, ale ostatecznie wszystko jest *hābel/hebel* (Koh 2,11–17), a na człowieka, podobnie jak na zwierzęta, czeka jedynie śmierć (Koh 3,18–21).

Hebrajski tekst Koheleta arenę doczesnych zmagania człowieka określa za pomocą zwrotu *taḥat hašāmmes*, czyli „pod słońcem”. W naszym przekładzie międzyreligijnym uznano, że adekwatnym odpowiednikiem będzie tu zwrot „w sansarze”. Pojęcie sansary (skr. i pali *saṃsāra*) odnosi się bowiem do całego wszechświata, w którym trwa proces następujących po sobie egzystencji. W buddyjskiej filozofii, zwłaszcza w tradycyjnej wykładni therawady, proces ten wyjaśnia doktryna współzależnego powstawania

27 Prawo karmana w ujęciu theravady omawia Nanavira Thera, *Seeking The Path*, 49–50.

28 Bardzo dobre wprowadzenie do therawadyjskiej *abidhammy* zawiera monografia: Yakupitiyage Karunadasa, *The Theravada Abhidhamma: Inquiry into the Nature of Conditioned Reality* (Somerville: Wisdom Pub., 2019).

29 Zobacz więcej: Nanavira Thera, *Seeking The Path*, 53–56; Nayantiloka, *Buddhist Dictionary*, 39.

(skr. *pratītyasamutpāda*; pali *paṭiccasamuppāda*). Większość religijnych systemów wywodzących się z subkontynentu indyjskiego, takich jak hinduizm czy buddyzm, poszukuje drogi wyzwolenia się z sansary. Niezależnie od filozoficznych różnic dotyczących statusu podmiotu w większości przypadków zwykli wyznawcy hinduizmu i buddyzmu starają się poprzez dobre uczynki zdobywać zasługi, które umożliwią im korzystne narodziny w kolejnych żywotach. W tym ujęciu sansara jest areną zmagania, w ramach których człowiek trzyma się i pracuje na swoją przyszłość, w tym życiu i następnym. Z perspektywy buddyjskiej jednak zasługi same w sobie nie są w stanie uwolnić istoty ludzkiej z sansary. To jest możliwe jedynie poprzez osiągnięcie przebudzenia i osiągnięcie stanu nirwany (skr. *nirvāṇa*; pali *nibbāna*; ch. *nièpán*; jap. *nehan*)³⁰.

4 Czujące istoty przychodzą i czujące istoty odchodzą,
a proces sansary (skr. i pali *samsāra*) trwa w niezliczonych kalpach (skr. *kalpa*; pali *kappa*)

W wersecie 4 Koh mówi o następstwie kolejnych pokoleń. Terminem określającym pokolenie jest *dôr*, hebrajski rzeczownik w liczbie pojedynczej o znaczeniu kolektywnym. Ciągłość tego procesu autor książki podkreśla poprzez zastosowanie imiesłowu do rdzeni *hlk* („chodzić”, „odchodzić”) i *bw'* („przychodzić”, „przybywać”). Pierwsza część tego wersetu ukazuje charakterystyczny dla starożytnej kultury izraelskiej kolektywny sposób patrzenia na dzieje ludzkości. Człowiek jako jednostka jest zawsze częścią większej społeczności, najpierw domu, potem klanu, na narodzie kończąc. Ponadto eschatologia Koh nie uwzględnia jakichś bardziej rozwiniętych koncepcji dotyczących życia pozagrobowego. Wydaje się, że Kohelet jest w tej materii wierny tradycyjnej hebrajskiej idei ograniczającej prawdziwe życie człowieka do doczesności. To, co czeka istotę ludzką po śmierci, to jedynie quasi-egzystencja w Szeolu (Koh 3,18–21). Kohelet opisuje więc ciągły proces następujących po sobie generacji, w którym giną indywidualne historie poszczególnych ludzi.

Jako buddyjski odpowiednik dla hebrajskiego *dôr* wybrano zwrot „czujące istoty”. Zgodnie z prawem karmana oraz koncepcją sansary każda istota może narodzić w sześciu sferach istnienia (skr. *śaḍgati*): jako istota boska (skr. i pali *deva*), jako półboska (skr. i pali *asura*), jako człowiek (skr. *manuṣya*; pali. *manussa*), jako zwierzęta (pali *tira-acchanā*), jako głodne duchy (skr. *preta*; pali *peta*) oraz jako istoty piekielne (skr. *naraka*). W buddyzmie uważa się, że narodziny jako istota boska są uznawane za korzystne. Jednak to ludzka egzystencja jest ceniona najwyżej, ponieważ umożliwia osiągnięcie przebudzenia i tym samym wyzwolenie się z sansary³¹.

30 Therawadyjskie rozumienie tej idei zobacz: Nanavira Thera, *Seeking The Path*, 66–69; Nayantiloka, *Buddhist Dictionary*, 105–107. Zestawienie koncepcji therawadyjskich i mahajanistycznych przedstawia: Dalajlama, Cziedryn, *Buddyzm*, 341–354. W filozofii buddyzmu mahajany postuluje się doktrynę, w ramach której uznaje się, że samsara jest tożsama z nirwaną. Natomiast stan niewiedzy nie pozwala na doświadczenie tego wglądu. Na temat podłoża tej idei w filozofii mahajany: Zolt, *Historia filozofii buddyjskiej*, 77–100, 119–147; Krzysztof Jakubczak, *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i jogaczara*, w: *Filozofia wschodu*, red. Barbara Szymańska (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2001), 207–244.

31 Prezentację buddyjskiej kosmologii zawiera monografia: Akira Sadakata, *Góra Sumeru i kraina Sukhawati. Zarys kosmologii buddyjskiej* (Warszawa: Moderski i S-ka, 2000).

Ostatnia część wersetu 4 w tekście hebrajskim mówi o wiecznym trwaniu ziemi (hbr. *'ereš*). Terminem oznaczającym wieczność jest *'ólām*, czyli „długi czas trwania”, „pradawne czasy”. Aspekt wiecznego trwania podkreśla również imiesłów oparty na rdzeniu *'md*, czyli „stać”, „trwać nieruchomo”, „ustanowić”. W przekładzie międzyreligijnym autora rzeczownik *'ereš* („ziemia”) oddano za pomocą zwrotu „proces sansary”. Całość wersetu 4 opisuje ciągły proces następujących po sobie generacji, który dokonuje się w tym doczesnym świecie. Idea sansary, w której trwa proces ciągłych ponownych narodzin, naszkicowany powyżej, adekwatnie wyraża zamysł tekstu hebrajskiego w kategoriach światopoglądu buddyjskiego. Z kolei rzeczownik *'ólām* przełożono za pomocą terminu sanskryckiego *kalpa* (pali *kappa*). *Kalpa* w religiach i filozofiach indyjskich oznacza ogromny przedział czasu, a w liczbie mnogiej staje się niemal synonimem wieczności³². Werset 4 obrazuje bardzo charakterystyczną dla Koheleta koncepcję czasu, która z jednej strony zakłada przemijalność, ulotność i nietrwałość wszystkiego we wszechświecie, a z drugiej ukazuje swoistą cykliczność (Koh 3,1–17). Analogiczną ideę odnajdujemy również w religiach wywodzących się z subkontynentu indyjskiego, zwłaszcza w buddyzmie. Buddyzm podkreśla nietrwałość wszystkiego (skr. *anityja*; pali *anicca*), ale jednocześnie przejmując z mitologii i filozofii indyjskiej koncepcję cykliczności świata, która wyraża pojęcie kalpy.

5 Wschodzi słońce i zachodzi słońce,
i swojego miejsca pragnie (pali. *taṇhā*), wschodząc znowu,

6 Idzie na południe i krąży na północ,
krąży idąc wiatr i na szlak swojego krążenia wraca wiatr

7 Wszystkie potoki idą do morza a morze nie jest wypełnione,
do miejsca, do którego potoki idą, tam one wracają idąc.

Wersety 5–8 przełożono, pozostając wiernym oryginałowi hebrajskiemu Koh. Ogólne przesłanie tych wersetów wskazuje na omówioną już wyżej specyficzną dla Koh koncepcję czasu łączącą przemijalność wszystkich rzeczy z cyklicznością, która jest bardzo podobna do buddyjskiego rozumienia temporalności. Niektórzy komentatorzy wskazują, że w wersety od 4 do 8 autor księgi wykorzystuje motyw czterech pierwiastków, z których zbudowany jest wszechświat. Werset 4 mówi bowiem o ziemi, werset 5 o słońcu, które wskazywałoby na żywioł ognia, werset 6 o wietrze, co stanowić może aluzję do powietrza, natomiast werset 7 opisuje rzeki i morza, czyli żywioł wody. Motyw czterech pierwiastków, z których zbudowany jest cały wszechświat, obecny jest w filozofii greckiej, skąd pod wpływem ekspansji hellenizmu, począwszy od drugiej połowy IV wieku p.n.e., mógł dotrzeć do ziemi Izraela³³.

Motyw czterech żywiołów–fundamentów kosmosu jest obecny również w kulturze subkontynentu indyjskiego, w tym w buddyzmie. Są to tzw. wielkie elementy (skr. i pali *mahābhūta*), na które składa się: ziemia (skr. *pruṭhavī-dhātu*), woda (skr. *āpa-dhātu*),

32 Szczegółowa prezentacja koncepcji kalpy: Sadakata, *Góra sumeru i kraina Sukhawati*, 97–104.

33 Ravasi, *Kohelet*, 66–67.

ogień (skr. *teja-dhātu*) oraz powietrze (skr. *vāyu-dhātu*). Bardzo trudno orzec, czy koncepcja czterech żywiołów rozwinęła się w kulturze greckiej i indyjskiej, niezależnie, czy może doszło do jakiejś wymiany idei pomiędzy nimi³⁴.

Jedyna międzyreligijna modyfikacja w przekładzie pojawia się w wersecie 5, w którym imiesłów oparty na rdzeniu *ś'p* („wzdychać”, „dyszeć”, „zмагаć się”, „dążyć do celu”) oddano przez czasownik „pragnąć”, nawiązujący do palijskiego terminu *taṇhā* („pragnienie”, „pożądanie”). Rzeczownik *taṇhā* stanowi treść drugiej szlachetnej prawdy ukazującej przyczynę *dukkha*, czyli „cierpienia”, „braku satysfakcji”. Jak mówi *Dhammacakkappavattana Sutta* (SN 56.11): „A to jest, o wy mnisi, szlachetna prawda o powstawaniu cierpienia: źródłem cierpienia jest pragnienie [*taṇhā* – P. G.], które stwarza nowe wcielenia, któremu towarzyszy rozkosz i namiętność, które zaspokojone bywa to tu, to tam – pragnienie uciech, pragnienie istnienia i pragnienie nieistnienia”³⁵.

Taṇhā jest motorem napędowym *dukkha*, ponieważ człowiek wciąż lgnie do różnych rzeczy, osób czy sytuacji w nadziei, że w nich znajdzie ostateczne trwałe spełnienie³⁶. Jednak wszechświat charakteryzuje się nietrwałością (skr. *anityja*; pali *anicca*), jest pusty (skr. *sūnyatā*; pali *suññatā*), czyli pozbawiony samo-bytu (skr. *anātman*; pali *anattā*), a to prowadzi do doświadczania *dukkha*. *Taṇhā* charakteryzuje przede wszystkim działania czujących istot, ale w związku z tym, że w hebrajskim tekście Koh występuje z personifikacją słońca, pozwolono na wprowadzenie takiego ekwiwalentu międzyreligijnego w przekładzie autora.

8 Wszystkie rzeczy (skr. *dharma*; pali *dhamma*) są niesatysfakcjonujące (pali *dukkha*),
nie może ich człowiek wypowiedzieć,
nie zaspokoi swojego pragnienia (pali. *taṇhā*) oko patrząc,
nie zostanie wypełnione ucho słuchając

Początek wersetu 8 w hebrajskim tekście Koh pozwala interpretować i tłumaczyć rzeczownik *ḍ̣bārīm* na dwa sposoby. *Ḍ̣bārīm* może oznaczać „słowa” i wtedy jest następujące brzmienie wersetu 8: „wszystkie słowa są męczące, nie może człowiek (ich) wypowiedzieć”. Ten hebrajski rzeczownik można też przełożyć jako „rzeczy”, „sprawy” i mamy wtedy „wszystkie rzeczy/sprawy są męczące, nie może człowiek (ich) wypowiedzieć”. Niektórzy komentatorzy preferują pierwszy sposób rozumienia, podkreślając, że wtedy jest dużo bardziej wyakcentowane paralelne zestawienie trzech funkcji zmysłów, czyli mówienia, patrzenia oraz słuchania. Jednak zakres semantyczny terminu *ḍ̣bārīm* pozwala również na drugi sposób rozumienia i w przekładzie międzyreligijnym autor poszedł właśnie w tym kierunku, wprowadzając sanskrycki rzeczownik *dharma* (pali *dhamma*). Jest to bardzo pojemny znaczeniowo rzeczownik i można za jego pomocą oddać takie pojęcia jak: „nauka”, „prawo”, „nauczanie i ścieżka Buddy”, „porządek”, „natura”, „rzeczy”, „sprawy”, „najmniejsze elementy budowy materii”. Tłumaczenie

34 Nayantiloka, *Buddhist Dictionary*, 48–49.

35 Mejer, *Buddyzm*, 80–81.

36 Szczegółowe omówienie buddyjskiego rozumienia pragnienia przedstawia Piotr Jagodziński w wydaniu przekładów tekstów kanonu palijskiego: *Majjhima Nikaya*, 130–143.

autora początku wersetu 8 oddaje *dharma* jako „rzecz” i „sprawa”, „zdarzenie”, zbliżając się do drugiego znaczenia rzeczownika *d°bārîm*.

Owe „słowa” lub „rzeczy/sprawy” są w tekście hebrajskim scharakteryzowane jako *y°gē'îm*, czyli „męczące”, „niepokojące”. W tym miejscu ponownie wprowadzono buddyjski termin *dukkha* jako międzyreligijny ekwiwalent dla *y°gē'îm*. Zarówno tekst hebrajski, jak i jego buddyjskie odczytanie podkreślają, że wszystkie rzeczy i sprawy w kosmosie są ostatecznie niesatysfakcjonujące, pozostawiające człowieka w poczuciu niespełnienia, rozczarowania i zmęczenia wkładanym w nie trudem. Niemożność wypowiedzenia ich wszystkich oznacza niemożność ich pełnego zrozumienia, uchwycenia i tym samym opanowania. W tekście Koheleta wynika to z ogólnej charakterystyki wszystkiego jako *hābel/hebel*, czyli „ulotnego”, niedającego trwałego szczęścia i oparcia. Buddyizm, przede wszystkim w tradycji mahajany i nurcie madhjamiki, podkreśla z kolei, że ludzkie słowa i bazujące na nich doktryny oraz koncepcje tworzą jedynie prawdę konwencjonalną (skr. *paramārtha staya*) i nie są w stanie opisać rzeczywistości w sposób ostateczny i definitywny. Prawda ostateczna/absolutna (skr. *samvṛtti satya*) nie może być rozumiana natomiast jako prosta antyteza prawdy konwencjonalnej³⁷. Innymi słowy, skoro prawda konwencjonalna nie może opisać istoty rzeczywistości, to uchwycenie tej istoty jest możliwe dzięki prawdzie absolutnej, uchwyconej w doświadczeniu wglądu. Doświadczenie prawdy ostatecznej jest bowiem doświadczeniem pustki wszelkich rzeczy. Niekiedy takie koncepcje, jak doktryna prawdy ostatecznej czy doktryna natur Buddy/tathagatagarbhy (san. *tathāgatagarbha*; ch. *fóxiàng*; jap. *bussō*), są rozumiane esencjalistycznie, zarówno przez samych buddystów, jak i zachodnich interpretatorów³⁸. Jest to jednak nie do końca zgodne i koherentne z takimi doktrynami buddyzmu, jak doktryna braku samo-bytu czy pustki. Paradoksalnie już samo sformułowanie i próba definicji prawdy absolutnej jest wyrazem prawdy konwencjonalnej.

Opisując niemożność zaspokojenia pragnienia wrażeń wzrokowych, tekst hebrajski używa partykuły negacji (hbr. *lō'*) z czasownikiem opartym na rdzeniu *śb'*, który oznacza „nasyć się”, „napić/najeść się do syta”, „być zaspokojonym”. W przekładzie międzyreligijnym autora oddano zwrot „nie nasyci się oko patrzeniem” przez „nie zaspokoi swojego pragnienia oko patrząc”. Wprowadzono zatem pojęcie *tanhā*, pragnienia/pożądania jako źródła egzystencjalnej *dukkha* człowieka, aby podkreślić i niejako wzmocnić przesłanie tekstu oryginalnego. Rdzeń *śb'* sugeruje bowiem stan nasycenia, czyli pełnego zaspokojenia ludzkich pragnień, w tym przypadku tych związanych ze zmysłem wzroku. To właśnie pragnienie/pożądanie, na które zwraca uwagę tradycja buddyjska za pomocą terminy *tanhā*, jest przyczyną tego niezaspokojonego i niezaspokajalnego poszukiwania różnych wrażeń zmysłowych.

37 Bardzo trafne omówienie koncepcji dwóch prawd, podkreślające zwłaszcza uchwycenie poprawnego rozmiernia prawdy absolutnej, zawiera monografia: Keenan, *The Gospel of Mark*, 30–38.

38 Prezentacja idei tathagatagarbhy znajduje się w dziele: Jarosław Zapart, *Tathagatagarbha. U źródeł koncepcji natury Buddy* (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2017).

9 Co było to będzie, co zostało uczynione (skr. *karma*; pali *kamma*) to będzie czynione (skr. *karma*; pali *kamma*),

nie ma niczego nowego w sansarze (skr. i pali *samsāra*)

10 Oto jest rzecz (skr. *dharma*; pali *dhamma*), o której mówi „Patrzcie, to jest coś nowego!”, to już było w kalpach (skr. *kalpa*; pali *kappa*), które były przed nami

Wersety 9–10 ponownie przywołują charakterystyczną dla Koheleta koncepcję czasu, w której występuje cykliczne przemijanie i powstawanie wszystkiego w kosmosie. Pierwsza część wersetu 9 operuje dwoma rdzeniami: *hyh* („być”, „stać się”, „wydarzyć się”) oraz *’sh* („uczynić”, „zrobić”, „stworzyć”, „przygotować”), które pojawiają się w czasownikach w dwóch formach gramatycznych, z przyrostkami (dawne *perfectum*) i przedrostkami (dawne *imperfectum*). Formy z przedrostkami odnoszą się do przyszłości, natomiast formy z przyrostkami mogą opisywać przeszłość lub teraźniejszość. Wykorzystując specyfikę czasownika hebrajskiego, autor Koh ukazuje dynamikę cykliczności, która charakteryzuje świat doczesny. Rdzeń *’sh* oddano za pomocą czasownika sanskryckiego *karoti*, który jest związany z bardzo ważnym dla doktryny buddyjskiej i hinduistycznej rzeczownikiem *karma* („czyn”), omówionym już wyżej. Podobnie jak w wersecie 3 zwrot *taḥat hašāmmēš* („pod słońcem”) przełożono przez konstrukcję „w sansarze”.

W wersecie 10 rzeczownik *dābār* („rzecz”, „wydarzenie”, „słowo”, „mowa”), który pojawił się już w wersecie 8 w liczbie mnogiej, oznacza w tym miejscu po prostu konkretną rzecz lub wydarzenie. Analogicznie jak w wersecie 8 przełożono go za pomocą rzeczownika sanskryckiego *dharma*. Z kolei termin *’ōlāmīm* („długi czas trwania”, „pradawne czasy”) analogicznie jak w wersecie 4 oddano przez pojęcie *kalp*.

11 Nie ma pamięci po poprzednich egzystencjach,
i również po przyszłych egzystencjach, które nadejdą, nie będzie pamięci u tych
które nadejdą później

Ostatni werset analizowanej perykopy mówi o procesie nieustannego zaniku pamięci o kolejnych pokoleniach istot ludzkich. Kohelet w sposób bardzo szokujący i kontrowersyjny posługuje się rzeczownikiem *zīkrôn* („pamięć”), bazującym na rdzeniu *zkr*, który w tradycji biblijnej bardzo często wskazywał na pamięć związaną z dziejami patriarchów i przodków (zob. np. Wj 13,3; Pwt 7,18n)³⁹. Kohelet w całym swoim dziele podkreśla, że również a-koncepcją eschatologii indywidualnej, w której prawdziwie ludzka egzystencja kończy się wraz ze śmiercią, a jedynie bliżej nieokreślony cień człowieka wegetuje w Szeolu.

W międzyreligijnym przekładzie autora kwestie eschatologiczne z Koh są przedmiotem dosyć istotnej reinterpretacji. Podobnie jak w wersecie 4 autor nie tyle stara się odnaleźć w doktrynie buddyjskiej ideę wykazującą pewien stopień podobieństwa do tej hebrajskiej, ile znaleźć koncepcję analogiczną z perspektywy strukturalnej. Innymi

39 Piotr Goniszewski, „Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej... (Pwt 5,15). Judaizm i filozofia pamięci”, w: *Adlojada. Pamięć i kultura*, red. Jaromir Brejda, Dariusz Kacprzak, Beata Małgorzata Wolska (Szczecin: Muzeum Narodowe w Szczecinie, 2017), 15–24.

słowy, w miejsce semickiej eschatologii indywidualnej, która ogranicza ludzkie życie do doczesności, wprowadza się buddyjskie wyobrażenia dotyczące następujących po sobie kolejnych żywotów. W buddyzmie, podobnie jak w hinduizmie, możliwość znajomości wcześniejszych egzystencji jest możliwa, ale jest owocem znaczącego postępu na drodze praktyki medytacyjnej. W sanskrycie takie nadnaturalne zdolności są określane mianem *siddhi* i zalicza się do nich również zdolność do zmniejszenia swojego ciała do rozmiaru atomu, zdolność do rozszerzania swojego ciała w nieskończoność, zdolność do lewitacji, zdolność do bilokacji, zdolność do czytania w umysłach innych czy właśnie zdolność do pamiętania poprzednich egzystencji. Jednocześnie buddyzm przestrzega, aby nie przywiązywać się do tego typu zdolności, gdyż stać się mogą one przeszkodą na drodze osiągnięcia doświadczenia wglądu. Większość ludzi pozbawiona jest więc możliwości dostępu do wspomnień związanych z poprzednimi żywotami, na co wskazuje propozycja międzyreligijnego przekładu autora. Należy jednak pamiętać, że w ludowych formach buddyzmu czy hinduizmu pojawiają się opowiadania o osobach, które nie będąc zaawansowanymi joginami, pamiętali wcześniejsze egzystencje.

Zakończenie

W niniejszym artykule zaproponowano alternatywny, międzyreligijny przekład i komentarz do Koh 1,1–11. Oryginalne przesłanie tego tekstu, patrząc z perspektywy całej Biblii hebrajskiej, już przy pierwszej lekturze sugeruje pewne wspólne lub podobne motywy z buddyzmem czy taoizmem. W związku z tym księga ta okazała się bardzo dobrym źródłem do próby dokonania przekładu i komentarza o charakterze międzyreligijnym, patrzącym na tekst biblijny oczami filozofii buddyjskiej. Nasze prace translatorskie i komentatorskie wskazują na dwa ważne aspekty tego typu międzyreligijnego odczytania tekstu biblijnego.

Po pierwsze, w utworach literackich reprezentujących odmienne systemy religijne i kulturowe można odnaleźć idee, które są podobne do siebie. Z jednej strony ułatwia to proces przekładu, ponieważ niejako wprowadza się jedne podobne koncepcje w miejsce innych. Należy jednak pamiętać, że nawet te na pierwszy rzut oka podobne idee funkcjonują w zupełnie odmiennych kontekstach społecznych, historycznych, kulturowych i religijnych. Przekład międzyreligijny musi być wrażliwy na tego typu sytuacje, aby jak najlepiej uchwycić dynamikę relacji pomiędzy oryginalnym tekstem źródłowym a jego wersją alternatywną. W przypadku Koh 1,1–11 takim pojęciem, które od razu nasuwa pewne skojarzenia z filozofią buddyjską, jest koheletowe *hābel/hebel* („uloćność”, „marność”), które autor postanowił oddać przez dwa podobne pojęcia, czyli sanskrycki termin *śūnyatā* („pustka”) oraz palijski *dukkha* („coś niesatysfakcjonującego”, „cierpienie”).

Po drugie, wyzwaniem dla tego rodzaju przekładu i komentarza stanowi znalezienie adekwatnych idei, które pełnią analogiczną funkcję w dwóch zestawianych ze sobą systemach religijnych, ale jednocześnie radykalnie mogą różnić się między sobą. W takim przypadku tłumacz musi odnaleźć i uchwycić specyfikę różnych koncepcji religijnych

wraz z ich miejscem w danym systemie, a następnie znaleźć strukturalne ekwiwalenty w tekście źródłowym i doktrynie, z perspektywy której interpretuje ten tekst. W Koh 1,1–11 przykładem tego typu zjawiska były te fragmenty, w których pojawiają się wątki eschatologiczne. Kohelet jest reprezentantem tradycyjnej semickiej idei, która ogranicza autentycznie ludzkie życie jedynie do świata doczesnego. Po śmierci cień człowieka znajduje się w otchłani zwanej Szeolem, w której jedynie wegetuje. Z kolei buddyzm naucza o niekończącym się cyklu kolejnych żywotów. Oczywiście buddyzm, na podstawie braku samo-bytu (skr. *anātman*; pali *anattā*), odrzuca koncepcję nieśmiertelnej, wędrującej duszy czy jaźni. Uznaje jednak, że człowiek może kształtować kolejne egzystencje poprzez dobre lub złe czyny, zgodnie z prawem karmana. Wyzwolenie z tego cyklu kolejnych narodzin i żywotów daje jedynie ostateczne przebudzenie zwane nirwaną (skr. *nirvāna*, pali *nibbāna*). Widać więc, że od strony treści eschatologia Koheleta różni się radykalnie od eschatologii buddyjskiej. Jednak obie doktryny mają podobne miejsce w całej konstrukcji religijnej czy to judaizmu czasów Koheleta, czy w buddyzmie.

Podsumowując, przekład międzyreligijny jako przekład alternatywny nie stara się zastępować klasycznych przekładów biblijnych, ale jego zadaniem jest tworzenie pewnej wspólnej dla przedstawicieli różnych religii płaszczyzny dyskusji i refleksji. Ten rodzaj przekładu pokazuje też bardzo dużą elastyczność i otwartość interpretacyjną tekstów religijnych, takich jak Biblia.

Bibliografia

- An Analysis of the Pali Canon*, red. Russel Webb. Kandy: Buddhist Publication Society, 2008.
- Bardski, Krzysztof. „Być uczniem Jezusa – alternatywna parafraza Mt 10–12”. *Warszawskie Studia Teologiczne* 31, 4 (2018): 106–130.
- Bardski, Krzysztof. „Mateuszowa Ewangelia cudów (Mt 8–9) – przekład alternatywny”. *Warszawskie Studia Teologiczne* 31, 1 (2018): 60–76.
- Bhikkhu Bodhi. *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pali Canon*. Rooksley: Ingram Publisher Services, 2005.
- Briks, Piotr. *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. Warszawa: Vocatio, 2000.
- Buddhadasa. *Christianity and Buddhism*. Bangkok: Thammasapha & Bunluentham Institution, 2009.
- Buddhadasa. *Under the Bodhi Tree: Buddha's Original Vision of Dependent Co-Arising*. Somerville: Wisdom Pub., 2017.
- Cobb Jr., John B. *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*. Philadelphia: Wipf & Stock Pub., 1982.
- Dalajlama, Cziedryn, Tubten. *Buddyzm. Jeden nauczyciel, wiele tradycji*. Poznań: Rebis, 2015.
- Frey, Northrop. *Il grande codice*. Turyn: Einaudi, 1986.

- Goniszewski, Piotr. „Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej... (Pwt 5,15). Judaizm i filozofia pamięci”. W: *Adlojada. Pamięć i kultura*, red. Jaromir Brejda, Dariusz Kacprzak, Beata Małgorzata Wolska, 15–24. Szczecin: Muzeum Narodowe w Szczecinie, 2017.
- Graham, Aelred. *Conversations. Christian and Buddhist*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968.
- Hart, William. *Sztuka życia. Medytacja vipassana według nauki S.N. Goenki*. Warszawa: Anicca, 2019.
- Hinüber, Oscar von. *A Handbook of Pāli Literature*. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.
- Ingram, Paul O. *Buddhist-Christian Dialogue in an Age of Science*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.
- Ingram, Paul O. *The Modern Buddhist-Christian Dialogue. Two Universalistic Religions in Transformation*. New York: Edwin Mellen, 1988.
- Jakubczak, Krzysztof. „Filozoficzne szkoły buddyźmu mahajany – madhjamaka i jogaczar”. W: *Filozofia wschodu*, red. Barbara Szymańska. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2001.
- Jakubczak, Krzysztof. *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2010.
- Jastrow, Markus. *A Dictionary of the Targumum, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*. London–New York: Luzac G.P. Putnam’s Son, 1903.
- Karunadasa, Yakupitiyage. *The Theravada Abhidhamma: Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*. Somerville: Wisdom Pub., 2019.
- Keenan John P. *The Gospel of Mark. A Mahayana Reading*. Eugene: Wipf & Stock Pub., 1995.
- Klein Ernst. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for readers of English*. Jerusalem: Carta, 1987.
- Koehler, Ludwig. Baumgartner, Walter. Stamm, Johann J. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. Warszawa: Vacatio, 2008.
- Koziara, Stanisław. *Tradycyjne biblizmy a nowe polskie przekłady Pisma Świętego*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, 2009.
- Krupiewski, Wiesław. *Filozofia pradźniaparamita. Droga bodhisattwy*. Kraków: Wydawnictwo A, 2010.
- Lai, Whalen, Brück, Michael, von. *Christianity and Buddhism: A Multicultural History of Their Dialogue*. Maryknoll: Orbis Books, 2001.
- Majjhima Nikaya. *Zbiór mów średniej długości*. Warszawa: Fundacja „Theravada”, 2021.
- Mejor, Marek. *Buddyżm. Zarys historii buddyźmu w Indiach*. Warszawa: Pruszyński i S-ka, 2001.
- Murphy, Ronald. *Ecclesiastes*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- Nanavira, Thera. *Seeking The Path 1960–1965*. Path Press., 2012.
- Nhat Hanh, Thich. *Żywy Budda, żywy Chrystus*. Warszawa: Zysk i S-ska, 1998.
- Nyanatiloka. *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1980.

- Patalon, Mirosław. *Kohelet Taoista. Przyczynek do dialogu międzykulturowego*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2017.
- Piela, Marek. *Grzech dosłowności we współczesnych polskich przekładach Starego Testamentu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003.
- Przybysławski, Artur. *Buddyjska filozofia pustki*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009.
- Ravasi, Gianfranco. *Kohelet. Najbardziej oryginalna i „skandaliczna” księga Starego Testamentu*. Kraków: Wydawnictwo Salwator, 2003.
- Sadakata, Akira. *Góra Sumeru i kraina Sukhawati. Zarys kosmologii buddyjskiej*. Warszawa: Moderski i S-ka, 2000.
- Suzuki, Deisetz T. *Mysticism. Christian and Buddhist*. New York: Routledge 2002.
- Zapart, Jarosław. *Tathagatagarbha. U źródeł koncepcji natury buddy*. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2017.
- Zotz, Volker. *Historia filozofii buddyjskiej*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.

Cytowanie chicagowskie:

Goniszewski, Piotr. „Księga Koheleta 1,1–11 z buddyjskiej perspektywy. Przyczynek do przekładu i komentarza międzyreligijnego”. *Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie* 30 (2023): 11–28. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-01.

Cytowanie oksfordzkie:

Goniszewski P. *Księga Koheleta 1,1–11 z buddyjskiej perspektywy. Przyczynek do przekładu i komentarza międzyreligijnego*. „*Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie*” 30 (2023), s. 11–28. DOI: 10.18276/SKK.2023.30-01.