

Czytelnika zainteresowanego tematem staropolskich wierszowanych parafraz biblijnych odsyłam do mojej książki pt. *Od Biblii do literatury. Siedemnastowieczne dzieła literackie z ksiąg Starego Testamentu*, Kraków 2003.

Małgorzata Krzysztofik: *XVII-wieczne parafrazy wierszowane Starego Testamentu jako przykład literackiej interpretacji biblijnego Słowa.*

Obecność *Biblii* w literaturze staropolskiej jest wieloraka. Fascynował się *Pismem świętym* Mikołaj Rej, który: „gawędzi o *Starym Testamencie* z specjalnym upodobaniem. Przez karty *Zwierciadła* przesuwa się niezwykle bogata galeria postaci biblijnych (...). Rej, komentując na swój sposób *Biblię*, ciągle myśli o współczesnej szlachcie”¹.

Pod urokiem Księgi Ksiąg pozostawał Jan Kochanowski parafrazujący psalmy i historię Zuzanny, piszący pieśń *Czego chcesz od nas Panie...*, czy wreszcie szukający w *Trenach* odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia i śmierci. Ale dopiero barok przyniósł swego rodzaju „modę na *Biblię*”, przejawiającą się w wielorakich literackich nawiązaniach i kontynuacjach. Powołajmy się na tym miejscu na opinie historyków literatury: „Nawet dla początkowych dziesięcioleci polskiego baroku charakterystyczne jest ujmowanie *Pisma świętego* jako zbioru wciąż aktualnych wzorów osobowości i zachowań. Umożliwiła to figuralna interpretacja zdarzeń w odniesieniu zarówno do jednostki, jak i do całych społeczeństw. *Biblia* staje się tekstem służącym do wszechstronnego wykorzystywania w literaturze, do najrozmaitszych przeróbek, stylizacji i przekształceń. Pod koniec XVI i w pierwszych dziesięcioleciach XVII wieku można w literaturze znaleźć przykłady swoistego zafascynowania *Biblią*, wnikliwego rozumienia słowa Bożego, odczytywania go jako paradygmatu dla duchowych doświadczeń i dla indywidualnej biografii” (Jadwiga Sokołowska²).

„Sięgnięcie do *Biblii* jako źródła moralistyki (również i społecznej, nie tylko religijnej) i ornamentyki literackiej, źródła nie kolidującego w praktyce z antykiem, choć bardziej niż on czcigodnego i wiarygodnego, dokonało się na wielką skalę w wieku XVII” (Tadeusz Bieńkowski³); „modę i zapotrzebowanie na biblijne tematy, symbole i cytaty przyniesie dopiero wiek XVII”⁴.

„Barokowe zainteresowanie *Biblią* zaznaczało się w literaturze w różny sposób. Przede wszystkim pojawiło się więcej utworów poświęconych postaciom i wydarzeniom biblijnym. W poezji i w prozie rozpowszechniły się cytaty z *Biblii* i symbole biblijne”⁵.

W XVII wieku rynek czytelniczy był tak nasycony przekładami *Pisma świętego*, że tłumacze *Biblii* zamilkli na ponad trzy stulecia⁶. Zaistniało zaś zapotrzebowanie na inny rodzaj pobożnej lektury, jaki stanowiły wszelkiego rodzaju przeróbki motywów i wątków biblijnych, co zaowocowało dziełami rodzajowo i gatunkowo bardzo różnymi. Ich stopień wierności wobec oryginału bywał rozmaity. Otwartość *Biblii* na wielorakie możliwości kontynuacji i nawiązań literackich ujawniała się chociażby w biegunowo różnych adaptacjach tej samej księgi, czego przyczyn należy szukać w specyfice tego okresu dziejów kultury. Każda epoka rozumie i komentuje *Pismo święte* przez kontekst własnej odrębności. I tak na

¹ Wilhelm Fallek, *Szkice i studia o wpływie Biblii na literaturę polską*, Warszawa 1931, s. 7 - 8.

² Jadwiga Sokołowska, *Od renesansu do baroku. Swoistość przełomu barokowego w Polsce* [w:] *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Czesław Hernas, Mirosława Hanusiewicz, KUL, Lublin 1995, s. 24.

³ Tadeusz Bieńkowski, *Antyk – Biblia – literatura* [w:] *Problemy literatury staropolskiej*, S. I. Red. Janusz Pelc, Wrocław 1972, s. 340.

⁴ *Ibidem*, s. 335.

⁵ *Ibidem*, s. 338.

⁶ Por. na ten temat: Maria Kossowska, *Biblia w języku polskim*, Tom II, Poznań 1969, rozdz. X: *Próba wyjaśnienia, dlaczego w ciągu trzech wieków nie było nowego przekładu Pisma św.*, s. 288-323.

przykład podczas gdy wiek XVI pozostawił czytelnikowi *Psalterz Dawidowy* Jana Kochanowskiego, stulecie kolejne oferowało mu *Psalmodię polską* Wespazjana Kochowskiego – parafrazę *Księgi psalmów* krańcowo różną od poprzedniej.

Charakter obecności Księgi Ksiąg w literaturze XVII wieku to zagadnienie zarówno złożone, jak i bogate.⁷ Sposoby nawiązywania do *Biblii* można pogrupować wedle podziału zaproponowanego przez Tadeusza Bieńkowskiego (pisze on o *Starym Testamencie*, ale klasyfikacja ta jest aktualna również i dla *Nowego Testamentu*): „Reminiscencje z ksiąg *Starego Testamentu* spotyka się w literaturze staropolskiej w postaci utworów opartych w całości na tematach biblijnych, drobnych motywów wplatanych w utwory o różnej tematyce, symboli, porównań i cytatów”⁸.

Na specyfikę XVII-wiecznej recepcji *Biblii* decydujący wpływ miały przemiany kulturowe okresu renesansu. Postępy reformacji, masowo wykorzystującej przekłady *Pisma świętego* w językach narodowych, wywołały obawy Kościoła katolickiego przed celowym zniekształceniem słowa Bożego przez tłumaczenia *Biblii* niezgodne z doktryną katolicką, czego owocem było wydanie przez Sobór Trydencki *Indeksu ksiąg zakazanych* (1564). Istotna część indeksu poświęcona została problemowi przekładów i czytania *Pisma świętego* – zakazano wiernym czytania *Biblii* w języku narodowym bez szczególnego zezwolenia władz duchownych, co dla katolików stało się powodem całkowitej zmiany nastawienia do *Pisma świętego* w wieku XVII – zamilkli tłumacze, a zapotrzebowanie czytelnicze na literaturę religijną było kompensowane bujnym rozwojem tekstów parafrazujących *Pismo święte*.

Jednym z XVII-wiecznych sposobów nawiązywania do *Biblii* było parafrazowanie wierszem c a ł y c h k s i ą g *Starego Testamentu*. Teoria literacka epoki poprzedniej wyróżniała trzy sposoby recepcji dzieła starożytnego: *translatio* czyli tłumaczenie, *imitatio* czyli naśladowanie oraz *aemulatio* – wyższy stopień imitacji, twórczą rywalizację z pierwowzorem. Próbuąc odpowiedzieć na pytanie o genezę barokowych parafraz *Starego Testamentu*, należy wykluczyć chęć „twórczej rywalizacji” z *Biblią*, bo nie o to autorom chodziło – barokowa teoria imitacji *Biblii* wykluczała postulaty *imitatio* (naśladowanie sugerowałoby, że imitator jest pod Bożym natchnieniem⁹) oraz *aemulatio*, co dla chrześcijanina wiązałoby się z religijną uzurpacją¹⁰ (wszak tekst uznany za Słowo Boga nie mógł być przez człowieka parafrazowany na zasadzie twórczej rywalizacji z natchnionym autorem). U podstaw XVII-wiecznej imitacji *Pisma świętego* stała teoria wyższości *Biblii* nad mitologią, dzięki czemu imitację tę cechował charakter religijny, zagadnienia piękna stylu stawiający na planie dalszym, zgodnie z myślą głoszącą, że: „W *Piśmie świętym* należy szukać prawdy, a nie wymowy. Każdą księgę świętą powinno się czytać w takim duchu, w jakim została napisana. Mamy szukać w *Piśmie świętym* raczej pożytku niż subtelności stylu”.¹¹

⁷Zainteresowanego czytelnika odsyłam do bogatej literatury poruszającej omawiane treści – por. min.: seria *Religijne Tradycje Literatury Polskiej* red. Stefan Sawicki, Piotr Nowaczyński, Lublin; Jerzy Starnawski, *Nurt katolicki w literaturze polskiej* [w:] *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, cz. II Kościół a nauka i sztuka, Lublin 1969; *Biblia a literatura* red. Stefan Sawicki, Jan Gotfryd, Lublin 1986; Tadeusz Bieńkowski, *Antyk – Biblia – literatura* [w:] *Problemy literatury staropolskiej*, S. I. Red. Janusz Pelc, Wrocław 1972; Martin Bocian, *Leksykon postaci biblijnych. Ich dalsze losy w judaizmie, chrześcijaństwie, islamie oraz w literaturze, muzyce i sztukach plastycznych*, przekł. Juliusz Zychowicz, Kraków 2000.

⁸Tadeusz Bieńkowski, *op. cit.*, s. 335.

⁹Por. wypowiedź Krzysztofa Obremskiego: „Bierne naśladowanie (...) sugerowałoby, że podobnie jak biblijny autor także imitator pozostaje w zasięgu Bożego natchnienia. Takiej sugestii sprzeciwiłaby się teologia łaski. Natomiast twórcza rywalizacja porównałaby do myśli o przewyższeniu <<Księgi Ksiąg>>” [w:] Krzysztof Obremski, „*Psalmodia polska*”. *Trzy studia nad poematem*, Toruń 1995, s. 14.

¹⁰Por. wypowiedź Krzysztofa Obremskiego: „Emulacja jako postawa imitatora *Biblii* jest dla chrześcijanina nie do przyjęcia, bowiem staje się bluźnierstwem”, *Ibidem*, s. 38.

¹¹Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, Kraków 1981, s. 22.

Autorzy XVII-wieczni nie rywalizowali więc z literą *Pisma*, ale ją przewierszowywali – z kilku powodów. Przede wszystkim chcieli wyjść naprzeciw potrzebom czytelnika swojej epoki, który nie był już renesansowym humanistą i filologiem, ale pragnął w sposób łatwy i przystępny poznać najważniejszą przecież dla chrześcijanina Księgę. O genezie tych utworów decydowała również religijność pisarzy, ich osobisty, często głęboko emocjonalny stosunek do *Pisma świętego* oraz ich świadomość odpowiedzialności za losy ojczyzny. Parafrazowanie Księgi świętej stawało się doskonałą okazją do pouczenia czytelnika.

Sam zaś wybór formy wierszowanej był motywowany kilkoma względami. Przede wszystkim dlatego, że w opinii odbiorców tekst wierszowany miał wysoką rangę („Zastanawiali się tłumacze nad tym, czy lepiej przekładać prozą, czy wierszem. Forma poetycka niewątpliwie uznawana była za bardziej wyszukaną, <<ówczesne poglądy estetyczne stawiały niemal znak równości między literaturą a poezją>>”¹²); także i ze względów mnemotechnicznych – utwór wierszowany jest łatwiej zapamiętać czy nawet po dobraniu odpowiedniej melodii zaśpiewać, jak to w wieku XVI stało się z *Psalterzem* Jana Kochanowskiego. O wyborze formy zdecydowały więc poglądy estetyczne epoki i przyczyny praktyczne.

Do takiego rodzaju parafraz zaliczyć można *Judytę* Wacława Potockiego, *Tobiasza wyzwolonego* i *Eklezjastes*a Stanisława Herakliusza Lubomirskiego, *Joba cierpiącego* i *Treny Hieremiaszowe* Wojciecha Stanisława Chrościńskiego oraz *Daniela proroka* Józefa Jana Wadowskiego¹³. Interpretacja tych tekstów prowadzi do odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób epoka potrydencka odczytywała biblijne Słowo w literackiej parafrazie i jaka była granica swobody autora w twórczym nawiązywaniu do *Pisma świętego* oraz jak ta granica przebiegała w porównaniu z teorią wyznaczoną przez Antonio Possevino czy Macieja Kazimierza Sarbiewskiego.

W literaturze pięknej omawianego okresu znajduje odzwierciedlenie fakt interpretacji przekazu biblijnego przez kontekst kulturowy epoki – *Biblii* nie czyta się w oderwaniu od życia, ale wręcz przeciwnie – czyta się ją w kontekście problemów teraźniejszości oraz interpretuje na różnych poziomach. Zdaniem biblistów można wyróżnić dwa rodzaje sensu *Pisma świętego*: dosłowny i duchowy; sens duchowy dzieli się jeszcze na sens alegoryczny, moralny i anagogiczny. XVII – wieczna wierszowana parafraza starotestamentalna odkrywa bogactwo *Pisma świętego* na wszystkich tych poziomach.

Przykładem dosłownego odczytania litery *Pisma* jest *Eklezjastes* Stanisława Herakliusza Lubomirskiego (wydany w 1702 r., data powstania utworu sporna – najprawdopodobniej lata osiemdziesiąte XVII w.). Zarówno podobieństwa, jak i różnice *Eklezjastes*a wobec kanonicznego wzorca rozpatrywane na płaszczyźnie ideologicznej oraz formalnej prowadzą do następujących wniosków: w aspekcie teologii, kosmologii, antropologii oraz eschatologii Stanisław Herakliusz Lubomirski wiernie podążył za *Księgą Koheleta*, jak zapowiedział w wierszowanej przedmowie. Jego koncepcja makrokosmosu, mikrokosmosu oraz obraz Boga (*Deus absconditus*) całkowicie odpowiadają wizji ukazanej w pierwowzorze. Przyczyn takiego podejścia do litery *Pisma* należy szukać zarówno w szacunku wobec kanonicznego wzorca, jak i hermetyczności samej *Księgi Koheleta*, która ze względu na swą specyfikę gatunkową broni się przed dodatkami czy zmianami. Również chęć zachowania uniwersalnego charakteru przesłania biblijnego mędrca sprawiła, że polski autor nie

¹² R. Ociecek, *Siedemnastowieczni tłumacze dzieł literackich o swym warsztacie twórczym* [w:] *Literatura staropolska i jej związki europejskie*, red. Janusz Pelc, Warszawa 1993, s. 288; autorka cytuje wypowiedź Janusza Pelca.

¹³ W artykule omawiam teksty XVII-wieczne (ewentualnie wydane na początku wieku osiemnastego), ale warto na tym miejscu zauważyć, że stulecie kolejne kontynuuje tradycję wierszowania tekstów kanonicznych, a nawet powstają trzy rymowane całe *Biblie*: Stanisława Leszczyńskiego *Historia Starego i Nowego Testamentu* (wyd. 1761 r.), Marcina Kurzenieckiego *Wykład Pisma świętego Starego i Nowego Testamentu* (wyd. 1769 r.) i Rafała Gurowskiego *Dzieje Pisma świętego* (wyd. 1782).

umieszczał w tekście własnych dygresji, a pragnienie oddania dramatycznego napięcia utworu nie pozwoliło na rozwiązanie problemów Koheleta przez wprowadzenie nowotestamentalnej nauki o zbawieniu i retribucji pośmiertnej. W aspekcie formalnym zbieżność utworu Lubomirskiego z *Księgą Koheleta* jest uderzająca. Zarówno kompozycja, gatunek literacki, jak i narracja prawie nie odbiegają od pierwowzoru. Polski pisarz sparafrazował tekst przekładu księgi pióra ks. Jakuba Wujka (zarówno na poziomie słownictwa, jak i składni, nie rozszerzając jednocześnie pojemności wersetu biblijnego)¹⁴. W efekcie czytelnik polski otrzymał utwór wyjątkowy, bardzo wysoko oceniany przez historyków literatury.

Podobną techniką, charakteryzującą się wiernością wobec oryginału biblijnego, napisane zostały *Treny Hieremiaszowe* Wojciecha Stanisława Chróścińskiego (utwór wydany wraz z *Jobem cierpiącym* tegoż autora w 1705 r.¹⁵). Jest to parafraza *Księgi Lamentacji*, która w aspekcie kompozycji, konstrukcji podmiotów lirycznych oraz wymowy nie zmienia zasadniczo pierwowzoru literackiego. Różnice wobec księgi *Lamentacji Jeremiasza* widzimy natomiast na poziomie słownictwa i składni. Chróściński rozszerza pojemność wersetu biblijnego poprzez stosowanie licznych określeń synonimicznych, zwrotów, zdań i grup zdań, co często jest konsekwencją pisania strofą sześciowersową. Ze względu na zawartość treściową innowacje polskiego autora można podzielić na trzy rodzaje: wyjaśniające sens pierwowzoru, dopowiadające inne myśli do utworu oraz modyfikujące myśl oryginału. Tego typu wstawki nie zmieniają wymowy biblijnego tekstu - są próbą upoetyzowania parafrazy, a nie przekształcenia znaczeń. Niestety, powaga ascetycznej litery *Pisma* ginie często w niepotrzebnym wielosłowniu.

Wydany wraz z *Trenami Hieremiaszowymi Job cierpiący* Wojciecha Stanisława Chróścińskiego to swobodna parafraza wierszowana *Księgi Hioba*.¹⁶ W porównaniu z biblijnym pierwowzorem autor znacznie zmienił wymowę utworu, wychodząc naprzeciw oczekiwaniom odbiorcy, któremu chciał ułatwić zrozumienie starotestamentalnej księgi. Dowolnie także traktował warstwę językową pierwowzoru, rozbudowując ją lub skracając wedle własnego uznania. Chróściński pragnął wyjaśnić wszelkie dylematy biblijnego bohatera, a zwłaszcza rozwiązać jego największy problem – tajemnicę niezawinionego cierpienia, dlatego dostosował utwór do teologii nowotestamentalnej, przez co zmienił zarówno kreację Hioba, jak i pierwotne przesłanie dzieła¹⁷. *Job cierpiący* stanowi zatem typ parafrazy interpretacyjno – wyjaśniającej, zrodzonej z potrzeby przybliżenia czytelnikowi trudnych wersetów *Biblii*.

Podobną metodę twórczą przyjął Stanisław Herakliusz Lubomirski w parafrazie *Księgi Tobiasza - Tobiaszu wyzwolonym* (wyd. w 1683 roku). Autor co prawda podążył za pierwowzorem biblijnym, z którego zaczerpnął fabułę, akcję, kreację bohaterów, angelologię, demonologię, wymowę społeczną i moralną dzieła, ale przybliżając polskiemu czytelnikowi *Księgę Tobiasza*, wzbogacił utwór o nowotestamentalną teologię oraz dodał krytyczne uwagi o sobie współczesnych. Wykreował wyrazistą postać narratora pełniącego funkcję XVII-wiecznego obserwatora, krytyka i moralisty, pouczającego polską szlachtę oraz głęboko

¹⁴ Warto na tym miejscu zauważyć, że analiza językowa omawianych parafraz prowadzi do wniosku, iż ich wzorcem był przekład *Biblii* pióra ks. Jakuba Wujka (choć sami autorzy powołują się na tłumaczenie św. Hieronima). Przyczyn popularności tegoż przekładu można upatrywać przede wszystkim w tym, że uważano go za najlepsze katolickie tłumaczenie *Pisma świętego*.

¹⁵ Pomimo że data wydania utworów wykracza poza wiek XVII, teksty te zostały włączone do artykułu, ponieważ *Job cierpiący* powstał w 1700r., jest to więc data graniczna następnego stulecia; o włączeniu ich do głównego nurtu moich rozważań decydują nie tylko względy chronologiczne, ale przede wszystkim językowo – stylistyczne: obie parafrazy należą w tym aspekcie do stulecia poprzedniego.

¹⁶ Dwie kolejne parafrazy wierszowane tegoż autora: *Józef do Egiptu od braci przedany...* oraz *Aman...* wydane w 1745 roku to swobodne parafrazy wątku patriarchy Józefa oraz *Księgi Estery*.

¹⁷ Szeroko zagadnienie to omawiam w artykule: *Moralny aspekt cierpienia w barokowym przewierszowaniu biblijnej Księgi Hioba – „Jobie cierpiącym...”* Wojciecha Stanisława Chróścińskiego, [w:] *Ruch Literacki*, R. XL, 1999, Z. 4 (235), strony: 457 – 468.

rozczarowanego zaistniałą rzeczywistością społeczno – polityczną. Stąd w utworze pobrzmiewa nostalgiczna nuta chęci powrotu do czasów minionych, które zostały wyidealizowane, np.:

„Och, gdyby takie lata się wróciły,
Gdy więcej było cnoty niżli stroju (...)
Kiedy się oczom mniej blaszki świeciły,
A ręce miały większą korzyść z znoju;”¹⁸

Parafraza *Księgi Tobiasza* nawiązuje tym samym zarówno do sensu alegorycznego *Biblii*, jak i moralnego¹⁹.

Znaczne różnice wobec pierwowzoru biblijnego widoczne są również w parafrazie *Księgi Daniela - Daniela proroka* ks. Józefa Jana Wadowskiego. Autor do litery *Pisma* dodał różnorodne uwagi dotyczące wielu sfer życia ludzkiego oraz problemów politycznych Rzeczypospolitej u schyłku XVII wieku. Śmiało łączył teologię starotestamentalną z przesłaniem *Nowego Testamentu* oraz dał własne interpretacje wizji prorockich. Pisarz zrezygnował z obcego naszej literaturze wersetu biblijnego na rzecz rymowanej oktawy²⁰; rozbudował utwór, wplatał w tok narracji porównania homeryckie i wstawki mitologiczne. Zachował trzon kompozycyjny pierwowzoru, dodając do niego wstęp, przedmowę i *Komplementa*. Graficznie wyróżniał w tekście własne dodatki, ale był niekonsekwentny. Podobieństwa *Księgi Daniela* i *Daniela proroka* są zauważalne w następujących aspektach: z *Biblii* czerpał autor gatunki literackie, układ części narracyjnej, wizyjnej oraz charakterystykę bohaterów. Ks. Józef Jan Wadowski stworzył parafrazę wychodzącą naprzeciw potrzebom czytelnika, dla którego obcowanie z tekstem biblijnym nie było łatwe – próba wyjaśniania miejsc trudnych zdecydowała o znacznym rozszerzeniu tekstu pierwowzoru, czego owocem jest przytłaczające wielosłowie. *Daniel prorok* tym samym stanowi typ parafrazy interpretacyjno – wyjaśniającej, której głównym celem jest dydaktyzm.

Zamiar nawiązania do sytuacji politycznej w Rzeczypospolitej towarzyszył Wacławowi Potockiemu, który zrymował *Księgę Judyty*. Jego *Judyta* (wyd. w 1652 roku) nawiązuje do pierwowzoru zarówno w budowie akcji, kreacji postaci, wymowie, jak i zastosowanym obrazowaniu poetyckim; różnice widzimy natomiast w warstwie językowo – stylistycznej (utwór pisany jest jedenastozgłoskowcem) oraz w uaktualnieniu wymowy starotestamentalnej księgi przez odwołanie do wydarzeń historycznych.

Świat XVII-wiecznej wierszowanej parafrazy starotestamentalnej to świat XVII-wiecznego czytelnika i pisarza; ta perspektywa czasowa jest wyjątkowo silnie zaznaczona przede wszystkim przez wyeksponowanie osoby narratora, a jednocześnie liczne wstawki i komentarze natury społecznej, politycznej, obyczajowej. Nowy historyczny kontekst odczytania *Biblii* wychodzi naprzeciw nowym problemom tejże historii, a dzięki biblijnemu uniwersalizmowi dzieje narodu otrzymują swój archetypowy wzorzec w losach starożytnego Izraela.

Całą historię Rzeczypospolitej ocenia się i interpretuje przez przekaz biblijny – tak czyni Wacław Potocki parafrazujący *Księgę Judyty* pod wpływem haniebnej klęski wojsk polskich w walce z Kozakami. *Judyta* została napisana przed zgonem Chmielnickiego (w roku 1652), w chwili, gdy panował powszechny strach przed jego osobą. Tchórzliwa postawa

¹⁸ Stanisław Herakliusz Lubomirski, *Tobiasz wyzwolony* [w:] Stanisław Herakliusz Lubomirski, *Poezje zebrane*, Tom I Teksty, wyd. Adam Karpiński, Warszawa 1995, s. 65.

¹⁹ Zainteresowanego czytelnika odsyłam do artykułu: *Tobiasz wyzwolony Stanisława Herakliusza Lubomirskiego wobec biblijnej księgi Tobiasza* [w:] *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace Historycznoliterackie*, z.95-96, s.21-46, gdzie dokładnie omawiam podobieństwa i różnice utworu wobec biblijnej księgi.

²⁰ Rezygnacja z wersetu biblijnego jest powszechnie stosowaną metodą twórczą w XVII-wiecznych parafrazach *Biblii*. Wyjątek stanowi oczywiście *Psalmidia polska* Wespazjana Kochowskiego.

polskiej szlachty, przypominająca zachowanie uciekających w popłochu wojsk Holoferesa, skłoniła autora do gorzkich i ironicznych refleksji skierowanych pod adresem rodaków:

„Daj też, o Panie, z miłosierdzia twego,
Aby się jaka matrona obrała
A zbawiła nas złego Chmielnickiego.”²¹

Szukanie tego typu analogii w losach Rzeczypospolitej i starożytnego Izraela głęboko zakorzenione było w sarmackiej ideologii przedmurza chrześcijaństwa, poczuciu szczególnego wybrania przez Boga i przeświadczeniu o dziejowej misji, którą nasz naród miał spełnić wobec całej Europy²². Konsekwencją tak pojmowanej historiozofii było komentowanie klęsk politycznych jako wyniku odwrócenia się narodu od przykazań Boskich oraz budowanie poetyckich obrazów rychłego upadku ojczyzny, będącego efektem bezbożności. Dominantę kompozycyjną *Do uciśnionej ojczyzny apostrofy* (tekst ten Wojciech Stanisław Chrościński umieścił po parafrazie *Księgi Hioba*) stanowi paralelizm losów biblijnego Hioba i naszego narodu:

„Co ran co wrzodów mogło być w Jobie,
Wszystkie w tych czasach świat widzi w Tobie.
Korono Polska; żeć już i kopce
Na grób twój sypią narody obce.”²³

Tekst ten jest podsumowaniem przesłania *Joba cierpiącego* i zapowiedzią wymowy kolejnej wierszowanej parafrazy *Starego Testamentu – Trenów Hieremiaszowych*. Czytelna aluzja do sytuacji politycznej Rzeczypospolitej (brak stabilizacji na arenie europejskiej, ingerencja państw ościennych w naszą politykę wewnętrzną) łączy się z przeświadczeniem o rychłym upadku kraju – tym bardziej gorzkim, że autor ma świadomość win narodu polskiego. Dlatego zasada paralelizmu z losami biblijnego Hioba ustępuje zasadzie kontrastu – nasza ojczyzna, tak jak kiedyś Jeruzalem, poniesie zasłużoną karę:

„Jęczysz i stękasz, a nie masz miary,
I żadnej folgi dla Boskiej kary.
Bo za twym grzechem i twym nierządem
Sprawiedliwym cię dotyka sądem.
Kaj się przynajmniej, gdyż tu rzecz inna,
Nie jesteś jako Job, tak niewinna.”²⁴

Po tak tragicznym, pulsującym emocjami zwrocie do ojczyzny wypadało już tylko opisać wizję zagłady miasta i narodu, co czyni pisarz w *Trenach Hieremiaszowych*.

Podobnie zagadnienie historiozofii ujęte zostało w parafrazie księgi proroka Daniela – *Danielu proroku* pióra ks. Józefa Jana Wadowskiego (wyd. w 1699 r.). Utwór opatrzony przez autora licznymi komentarzami (obyczajowymi, teologicznymi, politycznymi, społecznymi), przyczyny słabości politycznej tłumaczy karą Boską za grzechy narodu, który zostaje powierzony Bogu w poetyckiej modlitwie:

„Czarta i z kraju wypędź sarmackiego
Niechaj postronne królestwa poznają,
Że nas w łasce swej chowasz”²⁵

²¹ Wacław Potocki, *Judyta* [w:] J. T. Trembecki, *Wirydarz poetycki*, tom 2, wyd. Aleksander Bruckner, Lwów 1911, s. 93.

²² Szerzej zagadnienie świadomości polityczno – religijnej XVII-wiecznej szlachty zostało omówione przez Janusza Tazbira w *Kulturze polskiego baroku*, Warszawa 1986.

²³ Wojciech Stanisław Chrościński, *Job cierpiący, z dóbr i fortun wyzuty, na dzieciach i zdrowiu dotknięty, przez łaskę i miłosierdzie Boskie, nad wszelkie mniemanie przyjacioł swoich, usprawiedliwiony, i wszystkim we dwoj nasob nadany. Według kommentu S. Grzegorza, Wielkiego Kościelnego Doktora, wierszem przełożony, w Roku Pańskim 1705*, Warszawa, s. 172.

²⁴ *Ibidem*, s.172.

Konsekwencją tak rozumianej historii jest współistnienie w wierszowanej parafrazie XVII-wiecznej idei providencjalizmu wraz z ideą nowego Jeruzalem i przedmurza chrześcijaństwa, które współtworzą sarmacką mozaikę szlacheckiego światopoglądu omawianej epoki.

Analiza sposobu lektury *Pisma świętego* przez autorów parafraz nasuwa ważne spostrzeżenia – w *Biblii* pisarze XVII-wieczni poszukują własnej tożsamości; tu sięgają, przeżywając bolesne doświadczenia i tu szukają zrozumienia tych doświadczeń. Tu także dostrzegają całą galerię postaci, w przeżyciach których odnajdują sens własnego losu. Na podkreślenie zasługuje osobisty, na wskroś subiektywny kontekst czytania *Pisma świętego*, sygnalizowany świadomie przez autorów przede wszystkim we wstępach i zwrotach do czytelnika. Wojciech Stanisław Chróściński przed parafrazą *Księgi Hioba* zamieszcza takie słowa: „Z okazji nieszczęścia i przypadku mego przed lat pięć, umacniając się w cierpliwości; przełożyłem umyślnie tę Historią Joba Sprawiedliwego, wielki pochop z niej biorąc w statku; w wierze, i providencyej Boskiej nad nami (...); lubo też Historia i niniejszemu czasowi do uwag służy, i bardzo jest podobna w utrapieniu”²⁶.

Recepcja *Biblii* w tym aspekcie charakteryzuje się jeszcze jedną istotną cechą – *Stary Testament* czyta się i interpretuje w kontekście objawienia nowotestamentalnego, zgodnie z maksymą głoszącą, że w *Starym Testamencie* ukryty jest *Nowy Testament*, a w *Nowym Testamencie* objawiony jest *Stary Testament*. W tym duchu Stanisław Herakliusz Lubomirski pisze parafrazę *Księgi Tobiasza* – w *Tobiaszu wyzwolonym* wydarzenia starotestamentalne zostały skontaminowane z paralelnymi wydarzeniami ewangelicznymi, dzięki czemu utwór mówi o podstawowych założeniach chrześcijańskiej ontologii i eschatologii – o wcieleniu Syna Bożego i odkupieniu człowieka. Ukazanie się Anioła Rafała w ludzkim ciele jest pretekstem do przypomnienia czytelnikowi cudu bardziej doniosłego – przybrania ciała ludzkiego przez samego Boga:

„Wysyłasz nawet i anioły w ciele.
Lecz gdy Tve sobie przypomnię wcielenie,
Nie dziwuję się; owszem, śmiem rzec śmieie,
Że się już temu zdumiewać nie trzeba,
Gdyś i sam w ciele dla nas zstąpił z nieba”²⁷.

W kontekście nowotestamentalnym również Wojciech Stanisław Chróściński komentuje dla czytelnika XVII-wiecznego dylematy Hioba. Nauka o zmartwychwstaniu jest w *Jobie cierpiącym* ukazana wprost i nie pozostawia żadnych wątpliwości. Autor, interpretując sporny dla egzegetów fragment *Księgi Hioba* 19,25-27, pisze:

„(...) moj Odkupiciel żyje,
I na Sąd jego mej podniosę szyje
Powstawszy z grobu; i znowu tym ciałem
Odziany będę, które przedtym miałem,
I w nimże ujrzę Stworcę Boga mego
Ja sam, nie różny w niczym od pierwszego”²⁸

Ta powszechnie stosowana w parafrazie wierszowanej XVII-wieku metoda twórcza, polegająca na łączeniu teologii *Starego Testamentu* z objawieniem nowotestamentalnym,

²⁵ Józef Jan Wadowski, *Daniel prorok, Księżę Assyryjskie na pierwszą audiencją wprowadzony w dom nieśmiertelnej sławy Jaśnie Oświeconej Księżny Państwa Rzymskiego Jejmości Paniej Elżbiety Hrabinej na Wiśniczu i Jarosławiu Lubomirskiej, Marszałkowej Wielkiej Koronnej, Spiskiej c. Starościnej. A potym całemu światu Polskiemu oddany przez księdza Józefa z Wadowa Wadowskiego, Kantora Katedralnego Łuckiego, Kanonika Warszawskiego, Sochaczewskiego, Pęcickiego Proboszcza D. S. Th.*; w Warszawie, w Drukarni OO. Scholarum Piarum Roku Pańskiego 1699, s. 192.

²⁶ Wojciech Stanisław Chróściński, *op. cit.*, s. 2.

²⁷ Stanisław Herakliusz Lubomirski, *op. cit.*, s. 48-49.

²⁸ Wojciech Stanisław Chróściński, *op. cit.*, s. 70.

oddala przesłanie utworów od ich biblijnego wzorca, ale wychodzi naprzeciw potrzebom czytelnika swojej epoki, któremu pomaga w zrozumieniu sensu *Bibii*.

Takie podejście do kanonicznego pierwowzoru łączy się w świadomości autorów z kolejną istotną funkcją literatury: pisarze sięgający do *Bibii* biorą na siebie obowiązek wychowywania narodu, a tym samym stają się nauczycielami, przewodnikami, mentorami, filozofami, moralistami i surowymi krytykami własnego społeczeństwa. Dostosowując parafrazę do horyzontu czytelniczych oczekiwań, pomijają lub polonizują niejasne realia obyczajowe czy kulturowe, dają własne interpretacje perykop biblijnych, piszą liczne komentarze. Używając tu terminu „komentarze” mam na myśli te wypowiedzi odautorskie wplecione w tok rymowanej narracji biblijnej, które nie mają odpowiednika w literze *Pisma*. Tego typu wstawki w przywoływanych tekstach są bardzo różnorodne – od drobnych uwag aż po ogromnych rozmiarów przemowy do czytelnika (i tak np. w *Eklezjastyce* Stanisław Herakliusz Lubomirski w ogóle ich nie stosuje, w *Danielu proroku* natomiast uwagi ks. Józefa Jana Wadowskiego kilkakrotnie przekraczają objętością tekst parafrazowanej księgi). Znajdują się one w różnych miejscach tekstów – zarówno rozpoczynają poszczególne rozdziały parafraz, kończą je, jak i przerywają tok akcji. Ze względu na tematykę komentarze te można podzielić na obyczajowe, religijno – moralne, polityczne oraz teologiczne. Łączy je jedna charakterystyczna cecha – wszystkie mają podobny wydźwięk, nad wszystkimi panuje ton lamentu, skargi, groźby i przestrogi przed zbliżającym się i nieuniknionym upadkiem ojczyzny.

Komentarz obyczajowy dotyczy przede wszystkim zauważalnej przez autorów korupcji, chciwości, pogoni za przemijającymi dobrami materialnymi, zepsucia wśród najwyższych warstw społecznych oraz wad narodowych – głównie pijaństwa i obżarstwa. I tak np. opis uczyty Baltazara, na której sam władca daje zły przykład poddanym, staje się pretekstem do takiej refleksji:

„Pijaństwo różne w ludziach ma brzydkości,
Jednych do buntów, do kradzieży wiedzie,
Drugich do sprośnej skłania cielesności,
Tych z mądrych czynni głupcami w biesiedzie”²⁹

Wraz z krytyką obyczajów Rzeczypospolitej szlacheckiej pojawia się również zachęta do pogłębienia życia duchowego przez posty, modlitwy i jałmużnę, które umacniają człowieka wewnątrz i pomagają w walce z pokusami, np.:

„Dopieroż silna moc wewnętrznego ducha
Gdy jak prosięcia, nie nadziejesz brzucha.”³⁰

Wystawne życie możnych przyczynia się do ubożenia kościołów, upadku znaczenia naszej ojczyzny na arenie międzynarodowej oraz szerzenia się biedy wśród najniższych warstw. Ten nurt krytyki obyczajowości Polaków nie jest na tle epoki odosobniony, ale wpisuje się w bogaty cykl utworów o podobnej wymowie (mam na myśli chociażby *Satyry* Krzysztofa Opalińskiego czy *Moralia* Wacława Potockiego), a jego kontynuację stanowi reformatorska myśl oświeceniowa stanisławowska.

Komentarz obyczajowy splata się z religijno - moralnym, którego myśl przewodnia dotyczy bezcennej wartości życia pobożnego oraz przestrzeżenia czytelnika przed hańbą i odrazą grzechu. Zarzuty kierowane pod adresem odbiorców dotyczą przede wszystkim wielorakich przejawów bezbożności, między innymi braku szacunku dla niedzieli. Stanisław Herakliusz Lubomirski, stosując stylistyczną figurę kontrastu, zestawia postawę przodków ze współczesnymi i wyciąga gorzkie wnioski dotyczące świętowania Dnia Pańskiego:

„Och z jakim niegdy najpierwsi ojcowie
Nasi sercem go sobie poważali! (...)

²⁹ Józef Jan Wadowski, *op. cit.*, s. 116.

³⁰ *Ibidem*, s.15.

Teraz wyrodni jakoby synowie
I ozięblejsi im dalej, tym dalej;
Každy się – widzę - bardziej po zysk spieszy
I z cudzej szkody aniż z święta cieszy”³¹

Stąd w parafrazach biblijnych liczne nawoływania do wewnętrznej przemiany - tym bardziej aktualne, że przesycone świadomością krótkości ludzkiego żywota i nieuchronności śmierci, np.:

„Takci nas łowi śmierć i stąd wymyka (...)
W tym srodze grzeszni zuchwale stawają,
Że na śmierć, na sąd do zgonu nie dbają.”³²

Równie negatywny wydźwięk ma w omawianych parafrazach komentarz polityczny, poruszający najbardziej bolesne problemy Rzeczypospolitej. Autorzy mają świadomość słabości kraju, który w wieku XVI był przecież liczącym się mocarstwem europejskim, a w stuleciu kolejnym, nękany licznymi, wyniszczającymi wojnami, chylił się ku upadkowi. Grozę sytuacji potęguje fakt niefrasobliwości polskiej szlachty, która nie docenia powagi chwili - ojczyzna osaczona przez licznych i potężnych wrogów (Rosję, Szwecję, powstanie Chmielnickiego), jest osamotniona i bezbronna, ale największe niebezpieczeństwo grozi jej ze strony pogańskiej Turcji (symbolizuje ją księżyc):

„Miesiąć przemaga słońce Panie drogi
Skąd ta w pogaństwie moc? A czyż nowina,
Że i na Kościół bije piorun srogi.”³³

Problemy wewnętrzne kraju również opisywane są z głębokim pesymizmem – rozpasana wolność szlachecka wiedzie Rzeczpospolitą ku ruinie, nie funkcjonują sejmy, skarb jest pusty, wojsko niepłatne, chłopcy wykorzystywani ponad ludzką miarę. Autorzy parafraz nie widzą łatwego wyjścia z tej sytuacji; świadomi zagrożeń, powierzają naszą ojczyznę Boskiej opiece.

Komentarzy politycznych, religijno – moralnych i obyczajowych dopełniają wstawki autorów dotyczące teologii biblijnej, które koncentrują się na objaśnianiu *Starego Testamentu* wydarzeniami nowotestamentalnymi (o czym już była mowa).

XVII-wieczna parafraza starotestamentalna w nowym świetle stawia problem wierności wobec kanonicznego wzorca poruszony także obrazowo przez Jana Kochanowskiego w trakcie pracy nad *Psalterzem Dawidowym*. Poeta czarnoleski w 1571 roku pisał do Stanisława Fogelwedera (sekretarza Zygmunta Augusta): „Co się tycze reguły, którąś mi W. M. napisał, abych jej strzegł *in vertendo*, jest barzo dobra i pewna. Jeno ja miewam czasem, pisząc, wizyję; ukazują mi się dwie boginie: jedna jest *necessitas clavos trabales et cuneos manu gestans ahena*, a druga *poetica, nescio quid blandum spirans*. Te dwie, kiedy mię obstaiają, nie wiem, co z nimi czynić”³⁴.

Wizja „bogini konieczności” i „bogini poezji” dotyczy samej istoty dylematów twórczych pisarza świadomie nawiązującego do tekstu sakralnego – jest bowiem granica parafrazowania *Biblii*, której Kochanowskiemu – chrześcijaninowi przekroczyć nie wolno (i nie jest to tylko granica dobrego smaku); ale to ograniczenie współlistnieje w zamyśle twórczym poety wraz z całą potęgą i pięknem skali jego talentu. Najtrudniejszym zadaniem okazało się więc znalezienie idealnych proporcji między wiernością wobec kanonicznego wzorca a porywami natchnienia. Dzięki celowemu założeniu autorskiemu Jana z Czarnolasu

³¹ Stanisław Herakliusz Lubomirski, *op. cit.*, s. 31.

³² Józef Jan Wadowski, *op. cit.*, s.127.

³³ *Ibidem*, s. 191.

³⁴ Jan Kochanowski, *Dziela polskie*, oprac. Julian Krzyżanowski, Warszawa 1980, s. 751-752. W tłumaczeniu Juliana Krzyżanowskiego: *necessitas...ahena* – konieczność (Ananke) w ręce spiżowej niosąca haki i kliny; *poetica...spirans* – poezja tchnąca niewysłowionym czarem (*op. cit.* s.852).

czytelnik nie otrzymał literalnego przekładu *Księgi psalmów*, ale jej parafrazę, co w poetyckiej praktyce XVI wieku było zjawiskiem powszechnie aprobowanym.

W stuleciu kolejnym problem wierności wobec oryginału był równie aktualny, ale nabrał innego znaczenia - dotyczył nie wierności literalnej, ale teologicznej; nie był to problem oddania słowa słowem, ale zachowania depozytu wiary. Granice swobody pisarza ograniczała także cenzura³⁵. Pierwszy dokument Kościoła katolickiego w Polsce dotyczący prohibitów to wydane w 1420 r. *Statuty Mikołaja Trąby* (walka z husytyzmem). Później zagadnienie to poruszały kolejne bulle papieskie (w 1515 r. na soborze laterańskim uchwalono konieczność cenzury prewencyjnej; bulla Leona X *Exurge Domine* z 1520 r. dotyczyła polemiki z Lutrem i nakazywała palenie jego pism).

Obrady soboru trydenckiego zaowocowały, jak wspomniano, ogłoszeniem *Indeksu ksiąg zakazanych* (1564), który został zaopatrzony w *Reguły* określające sposób cenzurowania ksiąg. Był to jeden z najważniejszych dokumentów dla cenzorów w Polsce. W XVII w. kwestie prohibitów omawiali także biskupi w listach pasterskich do wiernych. Pierwszy polski *Index librorum prohibitorum* ukazał się w 1603 r., kolejny już w roku 1617. Cenzura objęła również sztukę, co przejawiało się w potępianiu nagości (za granicą już w II połowie XVI w. domalowano szaty nagim postaciom z fresku Michała Anioła *Sąd ostateczny*; podobnie postąpiono później w Rzeczypospolitej z arrasami wawelskimi przedstawiającymi Adama i Ewę, którym dotkano odzienie).

Skierowane wprost do czytelnika wypowiedzi barokowych pisarzy parafrazujących *Biblię* rzucają ciekawe światło na dylematy twórcze związane z cenzurą. Wojciech Stanisław Chróściński (którego wcześniejszy utwór *Rozmowy listowne, albo raczej wzajemna Heroin Greckich z Kawalerami Korrespondencya...* umieszczono na kościelnym indeksie ksiąg zakazanych³⁶), pisał: „Przełożyłem umyślnie tę Historią Joba Sprawiedliwego (...) c z e g o m s i ę w a ż y ć n i e ś m i a ł bez doskonałej informacji z Kommentu Świętego Grzegorza, Kościelnego Doktora”³⁷.

Powołanie się autora na znajomość komentarza św. Grzegorza usprawiedliwić miało *Joba cierpiącego* zarówno w opinii cenzora, jak i czytelnika.

Trudności wynikających z parafrazowania *Biblii* jest również świadomy Stanisław Herakliusz Lubomirski, który w przedmowie do *Eklezjastesy* zawarł podstawowe założenia towarzyszące mu w pracy nad literackim przekładem³⁸:

„Śpiewam wielkiego Salomona mowy,
On żydowskimi, ja polskimi słowy.
Trudnej się pono podejmuję rzeczy:
Mieć równo muzę i prawdę na pieczy.
Ni jej przykopicć poetyckim dymem,
Aby się o to nie poróżnić z Rzymem;”³⁹

Troska o to, „aby się nie poróżnić z Rzymem” miała iść w parze z właściwą proporcją między koniecznością wiernego tłumaczenia a porywami natchnienia poetyckiego. W *Eklezjastesie* autor zdecydowanie opowiedział się za wiernością wobec litery *Pisma*, by:

³⁵ Zagadnienie cenzury w dobie przedrozbiorowej omawia Paulina Buchwald – Pelcowa w książce *Cenzura w dawnej Polsce. Między prasą drukarską a stosem*, Warszawa 1997.

³⁶ Por. Paulina Buchwald–Pelcowa: *Cenzura w dawnej Polsce. Między prasą drukarską a stosem*, wyd. SBP, Warszawa 1997, s. 228.

³⁷ Wojciech Stanisław Chróściński, *op. cit.*, s. 2 [podkreślenia - M.K.].

³⁸ O przedmowie tej pisze Adam Karpiński – por.: Stanisław Herakliusz Lubomirski, *Poezje zebrane*, Tom II, Komentarze, wyd. Adam Karpiński, Warszawa 1996, s.54; omawia ją również Maria Adamczyk w artykule: *Stanisława Herakliusza Lubomirskiego poetycka parafraza księgi „Ecclesiastes”* [w:] Pam. Lit. LXXI, 1980, z. 1, s. 29-47.

³⁹ Stanisław Herakliusz Lubomirski, *op. cit.*, s.285.

„swoj styl stary/ Nienaruszone miało bez maskary”⁴⁰, ale pomimo że triumf świętowała „bogini konieczności”, pisarz za życia utworu tego nie opublikował.

Podobne zastrzeżenia, mające na celu uspokojenie zarówno czytelnika, jak i cenzora, czynił ks. Jan Wadowski, którego *Daniel prorok* miał oficjalne zezwolenie na druk od władz kościelnych (*imprimatur* wydał biskup Mikołaj Popławski). Pisarz w takich słowach informował swojego „czytelnika pobożnego”: „Wiele się moich własnych moralizacyi do tego *Daniela* zdało mi przydać, ale gdzie ta jest licha praca moja, jest *ad marginem* annotacya, aby dissidenci, do opaczego mię sądzienia nie mieli fundamentu. Luboć (ile mi się widzi) nic się od sensu pisma nie odstąpił o, lecz *in diverso palato* różny bywa, choć dobrej potrawy smak. (...) Przeto u mnie muza nie była Thalia, ale *talia*, takie rzeczy pisać, które są szczerym *Pisma świętego* drukiem”⁴¹. Autor pragnął w ten sposób uspokoić nie tylko czytelnika, ale także obronić siebie przed ewentualnymi atakami ze strony dysydentów.

Pomimo małej skuteczności cenzury, pisarze liczyć się z nią musieli, zwłaszcza gdy sięgali w twórczości literackiej po tekst dla chrześcijan najważniejszy, uważany za święty i natchniony – po *Biblię*, i nie chcieli z tego powodu być oskarżani o herezje. Dlatego każdy z nich, stając przed problemem wierności wobec *Pisma świętego*, musiał przyjąć określoną technikę pisania, która stanowiła wypadkową tego, co kanoniczne i tego, co dodane. Musiał wreszcie rozstrzygnąć najistotniejszy problem – co mu wolno do litery *Pisma* dodać i czy w ogóle dodawanie czegokolwiek jest stosowne i funkcjonalne.

Jak to pokazuje praktyka doby przedrozbiorowej, parafrazowanie tekstów typowo fabularnych (np. *Księga Judyty*, *Tobiasza*, dzieje Józefa, historia Zuzanny, Estery), które w efekcie dawało romans religijny, pozwalało na ominięcie problemu wierności literalnej, co przejawiało się przede wszystkim w warstwie obrazowości, fikcyjności i uporządkowania naddanego tekstów, które w stosunku do biblijnej wersji zmieniały wiele (np. *Job cierpiący* Wojciecha Stanisława Chrościńskiego, *Daniel prorok* ks. Jana Wadowskiego, *Judyta* Wacława Potockiego).

Parafrazowanie afabularnych fragmentów *Biblii* często zbliżało się do literackiego przekładu, w którym wierność wobec pierwowzoru była już znaczna (Stanisława Herakliusza Lubomirskiego *Eklezjastes* jest tego najlepszym przykładem).

Ideologicznej wierności w obu tych wypadkach pisarzom katolickim omijać nie było wolno, deklarowana zaś we wstępach wierność doktrynalna często oznaczała interpretowanie *Starego Testamentu* w sensie typicznym – obrazami i postaciami z *Nowego Testamentu*, co jednak nie stało w sprzeczności z doktryną katolicką, a jedynie z tradycyjną wymową księgi (np. Chrościńskiego *Job cierpiący*, Lubomirskiego *Tobiasz wyzwolony*).

Zrozumienie powagi i znaczenia kanonicznego tekstu, po jaki sięgali autorzy, zaowocowało więc *ś w i a d o m ą a u t o c e n z u r ą* przejawiającą się z jednej strony w chęci „nieporóżnienia się z Rzymem”, z drugiej zaś – także w wyjściu naprzeciw potrzebom czytelnika tej epoki, pragnącego poznać *Biblię* w wersji przystępnej i łatwej do zrozumienia, a jednocześnie aprobowanej przez Kościół katolicki. Znana z dylematów Kochanowskiego *Necessitas* jawi się więc w stuleciu XVII jako problem oddania przesłania *Biblii* nie słowo w słowo, ale zgodnie z oficjalnym nauczaniem Kościoła, *Poetica* natomiast, której nie trzeba poświęcać dla wierności, stanowi indywidualny przejaw wrażliwości pisarzy i ich kultury słowa. Warto na tym miejscu podkreślić, że *Necessitas* i *Poetica* nie wykluczają siebie nawzajem, ale współistnieją w poszczególnych realizacjach poetyckich w różnym stopniu.

Wypowiedzi teoretycznoliterackie epoki (nawiązujące do sporu o starszeństwo kultury grecko - rzymskiej i chrześcijańskiej) – przede wszystkim Antonia Possevina *Bibliotheca selecta de ratione studiorum* (wyd. Rzym 1593, Wenecja 1603, Kolonia 1607) i Macieja

⁴⁰ *Ibidem*, s. 285.

⁴¹ Józef Jan Wadowski, *op. cit.*, s. VIII-IX (nienumerowane) [podkreślenia - M.K.].

Kazimierza Sarbiewskiego *De perfecta poesi* (1626-1627) nie tylko zachęcały do naśladowania *Biblii*, która miała stanowić przeciwwagę dla literatury antycznej, ale także dawały dokładne wskazówki uświadamiające pisarzom, że *Pismo święte* jest doskonałym źródłem natchnienia dla poety chrześcijańskiego, zdecydowanie przewyższającym całą tradycję starożytnej kultury greckiej i rzymskiej.

Antonio Possevino – jezuicki teolog i moralista, podporządkował zdobywanie wiedzy celowi religijnemu; największą korzyścią płynącą ze studiowania różnych nauk miało być głębsze poznanie Boga oraz wzrost pobożności. Takie też zadanie stawiał literaturze, dlatego odrzucał sporą część dorobku poezji antycznej, uznając ją za gorszącą, a jednocześnie nakazywał zacieranie pogańskiego charakteru utworów przez alegoryczne tłumaczenie mitów oraz opatrywanie tekstów religijnymi komentarzami. Szeroko omawiał metody studiowania *Starego* i *Nowego Testamentu*, kładąc szczególny nacisk na obalanie argumentów innowierców, a jednocześnie zalecał pisarzom naśladowanie *Biblii*.

Najpełniej zagadnienie barokowej teorii imitacji *Pisma świętego* wyłożył Maciej Kazimierz Sarbiewski, który istotę sztuki postrzegał w poprawianiu ułomności świata, a działanie poety porównywał do działania Boga – Stwórcy. Dla postawy jezuickiego teoretyka i poety zarazem znamienne jest głębokie zafascynowanie pięknem literatury greckiej, a jednocześnie świadomość wyższości kultury chrześcijańskiej. Porównanie w dziele pt. *De perfecta poesi* przykładów mitologicznych z biblijnymi ukazywało nie tylko prawdziwość tych ostatnich, ale także i ich większe dostojęństwo, np.: „A cały mit o Palladzie, jakże równać się może z Boską Mądrością?”⁴²; „A ten Merkury, który lata na czterech skrzydłach, jakże może iść w porównanie z aniołami, którzy są naprawdę posłańcami bożymi”⁴³. Tym podobne rozważania teoretyczne miały uświadomić twórcom, że *Biblia* stanowi znacznie lepsze tworzywo literackie od mitologii, a prawdziwym pisarzem może być jedynie chrześcijanin: „naprawdę tylko chrześcijanin może być poetą, albo przynajmniej ktoś taki, kto zgodnie z poglądami religii chrześcijańskiej przedstawi czynności boże jako wsparcie czynności bohatera (...). Niezliczona bowiem jest w nim [w *Pismie świętym* – M. K.] ilość takich możliwości, urozmaiconych bardzo i efekownych, które z samej swej natury i z zewnętrznych objawów są wspaniałe i majestatyczne oraz bardziej jeszcze godne podziwu niż wszystkie w ogóle pogańskie osobliwości i opowieści”⁴⁴.

Lektura omawianych parafraz pokazuje, że antykizacja *Biblii* jest stosowana rzadko i niekonsekwentnie. Postulaty teoretyczne Antonia Possevina i Macieja Kazimierza Sarbiewskiego znajdują swą realizację w utworach, które *explicite* od greckiego antyku się odcinają – i to nie ze względów estetycznych, ale głównie konfesyjnych; odrzucenie tradycji antycznej jest przede wszystkim odrzuceniem pogaństwa i wiąże się z poczuciem wyższości z powodu posiadania prawdziwej wiary. W przedmowie do *Daniela proroka* ks. Józef Jan Wadowski pisze:

„Nie Saturnowe Synojedztwa sprosne,
Ani Bellony krwawej różne boje,
Ni Wolupiej marności rozkoszne,
Chcę przypominać. Stąd Panrasy twoje
Minę Apollo (...)
Ja światowego nie chcę słuchać brzęku,
Z Kościoła arfę Świętą, mam dziś w ręku”.⁴⁵

⁴² Maciej Kazimierz Sarbiewski, *O poezji doskonałej czyli Wergiliusz i Homer*, przeł. Marian Plezia, oprac. Stanisław Skimina, Wrocław 1954, s. 39.

⁴³ *Ibidem*, s. 41.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 38.

⁴⁵ Józef Jan Wadowski, *op. cit.*, s. XI (nienumerowana).

W sporze z antykiem pogańskim *Biblia* zwycięża więc nie tylko w teorii, ale przede wszystkim w literackiej praktyce. Temat biblijny staje się ważniejszy od mitologicznego, ponieważ jest nośnikiem nie tylko piękna, ale przede wszystkim wiary objawionej; temat antyczny, napiętnowany jako „pogański” – a więc gorszy, traci swą siłę, niezależność i odrębność⁴⁶.

Zaprezentowane teksty obrazują sposób istnienia parafrazy biblijnej w tradycji kultury staropolskiej, dla której *Pismo święte* to Księga żywa, święta i aktualna, która wrasta w historię narodu i historię jednostki, prowadząc z nimi dialog o najważniejszych, podstawowych zagadnieniach ludzkiej egzystencji. W perspektywie Objawienia zarówno jednostka jak i naród odnajdują w niespokojnym świecie swoje miejsce i tożsamość; swoją drogę do wieczności. Dlatego *Biblia*, która staropolskiego pisarza oraz czytelnika fascynuje, w wieloraki sposób zakorzenia się w literaturze przedrozbiorowej, aktualizując swoje przesłanie w konkretnym historycznym czasie i miejscu, ale w żaden sposób tego przesłania nie ograniczając. Co więcej, wrastając w tradycję literatury, w ten sposób otwiera swe bogactwo również dla pokoleń kolejnych, które znów w *Piśmie świętym* będą szukały swojej tożsamości i właśnie tam odnajdą wielki romantyczny narodowy mesjanizm.

⁴⁶ Por. na ten temat: Tadeusz Bieńkowski, *op. cit.*, s. 165.