

Barbara Marczuk

Uniwersytet Jagielloński, Kraków
marczukb@o2.pl

La Judit Guillaume’a du Bartasa (1574) oraz jej parafraza autorstwa Rafała Leszczyńskiego (po 1620): kształt gatunkowy i konteksty ideologiczne

Abstract

***La Judit* by Guillaume du Bartas (1574) and a Paraphrase by Rafał Leszczyński (1620): Genre form and Ideological Contexts**

The objective of the article is a comparative analysis of the biblical epic *La Judit* (1574) by Calvinistic poet Guillaume Salluste Du Bartas and the Polish paraphrase written by Rafał Leszczyński (1620), who was the leader of Polish Protestants in Greater Poland. The current state of research on both poems is very modest: the works were discussed exclusively in introductions to the critical editions cited above. In the present article, the two versions have been compared on three aspects: epic poetics, confessional tinge and references to regicide, which was a contemporary issue in both countries in those times. The French poem is composed of six books and comprises 2,837 lines of 12 syllables each, rhyming AABB. The biblical narration was enriched with numerous allusions to contemporary events as well as digressions on both moral and political issues. It is written in a high style enriched with Homeric comparisons, characters’ speeches, descriptions and erudite catalogues. Leszczyński’s adaptation is shorter than the French original: it is composed of five books comprising 1,640 lines of 13 syllables each, rhyming AABB. This reduction owes to the removal of the digressions and contemporary allusions, without touching the qualities of the epic style.

The present analysis highlights the great independence of Leszczyński as a translator, in comparison to the original text, as well as du Bartas’ ideological intentions.

The French oeuvre is an epic poem of high literary ambition as well as an expression of the author's irenic views with regard to France's destructive religious wars and his distance in relation to regicide concepts. Leszczyński moves away from the epic convention to the benefit of the genre form called biblical poetic tale. He coloured his version Polish, and due to the more condensed narration, he emphasizes the theological message of the poem and its Calvinistic character. The question of regicide is effaced in his paraphrase and replaced with a patriotic message. Due to its liberal attitude towards the French text, Leszczyński's version may be classified as imitation rather than a translation of the French original.

Key words: Book of Judith, Old Polish translations, biblical narrative, regicide, Calvinism

Pośród wartościowych literacko, ale bardzo nielicznych śladów przyswajania polskiemu czytelnikowi utworów francuskich¹ w epoce wczesnonowożytnej szczególne miejsce zajmuje przekład eposu *La Judith* protestanckiego poety Guillaume'a Salluste'a du Bartasa (1544–1590) dokonany przez wybitnego dyplomatę, mecenasa kultury i przywódcę wielkopolskich różnowierców, Rafała Leszczyńskiego (1579–1636).

Obydwa poematy, reprezentatywne dla gustu i zainteresowań intelektualnych swojej epoki, nie przetrwały próby czasu. Cały dorobek du Bartasa padł ofiarą klasycystycznej reformy poezji przeprowadzonej w wieku XVII², *Judith* Leszczyńskiego, choć dwukrotnie

¹ Przed sprowadzeniem się do Warszawy w roku 1645 francuskiego dworu Marii Ludwiki Gonzagi (żony Władysława IV, a potem Jana Kazimierza) francuskie wpływy literackie ograniczały się wyłącznie do środowiska kalwińskiego (por. *Psalmy Dawidowe przekładania X. Macieja Rybińskiego. Na melodie Psalmów Francuskich urobione* (1605), rękopiśmienna anonimowa adaptacja *Cent Emblemes ou Devises Chrestiennes* kalwińskiej poetki Georgette de Montenay (ok. 1600), tłumaczenie *Triomphe de la Foi* du Bartasa, autorstwa Daniela Naborowskiego (ok. 1630). Zob. J. Sokołowska, *Francusko-polskie związki literackie*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław 1990, s. 226–230.

² Termin „ofiary Boileau” („victimes de Boileau”) jest powszechnie przyjęty przez historyków literatury francuskiej dla określenia poetów przełomu XVI i XVII

drukowana, zniknęła z obiegu literackiego, jak wiele innych dzieł staropolskich poetów amatorów, traktujących poezję jako *otium* pośród istotniejszych zatrudnień. Także w kręgach badaczy literatury dawnej obie wersje nie znalazły wielu entuzjastów: *La Judit* doczekała się zaledwie jednej edycji krytycznej³, *Judith* zaś omówiona została dwa razy: we wstępie Marii Sipayłówny do wydania tego utworu⁴ oraz w eseju Weroniki Wodzińskiej⁵.

Zarówno poemat francuski, jak i jego polska parafraza warte są przypomnienia. *La Judit* du Bartasa to pierwszy francuskojęzyczny epos biblijny, a jego adaptacja dokonana przez Leszczyńskiego odegrała pionierską rolę w recepcji epiki francuskiej na gruncie staropolskim. Kolejny powód to bardzo silne osadzenie poematów w politycznym kontekście epoki (dla Francji jest to okres tuż po nocy św. Bartłomieja, dla Rzeczypospolitej lata wojen z trzema zewnętrznymi wrogami). Interesujące jest także odniesienie obu dzieł do dyskusji wyznaniowych między katolikami a zwolennikami Kalwina.

wieku. Pochodzi od tytułu eseju, który Philarète Chasles opublikował w „Revue des Deux Mondes” (t. 18, 1839).

³ G. Salluste du Bartas, *La Judit* [1579], wyd. krytyczne A. Baïche, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Toulouse 1971 (wszystkie cytaty w artykule na podstawie tego wydania w tłumaczeniu własnym autorki, z zachowaniem emfaticznego użycia wielkich liter; to samo dotyczy tłumaczenia pozostałych francuskojęzycznych tekstów źródłowych cytowanych w artykule). W pracach krytycznych na temat twórczości du Bartasa badacze koncentrują się na jego *opus magnum*: *La Sepmaine*, zaledwie wspominając o *La Judit* – por. bibliografia zawarta w najnowszej trzutomowej edycji *La Sepmaine ou Création du monde*, red. J. Céard, Paris 2011, t. I, s. 491–496.

⁴ R. Leszczyński, *Judith* [1620], Biblioteka Zapomnianych Poetów i Prozaików Polskich XVI–XVIII w., seria II, z. 3, Warszawa 1936 (wszystkie cytaty na podstawie tego wydania). M. Krzysztofik, autorka najnowszej monografii na temat staropolskiej epiki biblijnej (*Od Biblii do literatury: siedemnastowieczne dzieła literackie z ksiąg Starego Testamentu*, Kraków 2013) wyłącza *Judith* Leszczyńskiego z obszaru swoich badań, uzasadniając tę decyzję nieoryginalnym statusem parafrazy (s. 48).

⁵ W. Wodzińska, *Judyta i Holofernes*, „Konalikus. Biuletyn Koła Naukowego Literatury i Kultury Staropolskiej” 2015, nr 4 (czerwiec), s. 3–7, <http://staropolanie.uni.lodz.pl/wp-content/uploads/2015/06/Konalikus-czerwiec-2015.pdf> (dostęp: 1.01.2016).

Te trzy zagadnienia stanowić będą oś proponowanej refleksji nad francuską i polską wersją *Judyty*.

1. *La Judit du Bartasa* – pierwszy francuski epos biblijny

Inspiratorka dzieła, „tresillustre et tresvertueuse Princesse Jane, royne de Navarre” („najznamienitsza i najzacniejsza Księżniczka Joanna, królowa Nawarry” – s. 7)⁶ poddała około roku 1564 pomysł jego napisania dwudziestoletniemu poecie, studiującemu podówczas prawo w Tuluzie i świeżo nawróconemu na wiarę kalwińską⁷. Wybór tematu nie mógł być przypadkowy. Joanna d’Albret, pierwsza księżniczka francuska, która nie tylko sama w roku 1560 przyjęła wyznanie kalwińskie, ale zaprowadziła je jako religię panującą w podległym jej królestwie Nawarry⁸, dostrzegła niewątpliwie w deuterokanonicznej *Księdze Judyty* zwierciadło losu swojego i swych współczesników.

W roku 1564 Joanna była, podobnie jak bohaterka biblijna, wdową (jej mąż Antoine de Burbon, który powrócił do religii katolickiej, zginął w 1562 podczas oblężenia Rouen). Przeczuwała, że pokój w Amboise, który zamknął pierwszą wojnę religijną (1562–1563)

⁶ G. Salluste du Bartas, *Avertissement aux Lecteurs* [w:] idem, *La Judit...* W dalszej części artykułu podaję w nawiasie po cytacie numer strony (w wypadku wstępu i dedykacji odautorskiej) lub cyfrą rzymską księgę i cyfrą arabską wers (w wypadku poematu).

⁷ Zmianę wyznania przez du Bartasa André Baïche wiąże z kontaktami poety z dworem Joanny d’Albret, a także z atmosferą panującą wówczas na fakultecie prawa Uniwersytetu w Tuluzie (z powodu zamieszek protestanckich został on czasowo zamknięty przy końcu roku 1567). Konwersja poety była ewenementem w rodzinie, która pozostała katolicka (A. Baïche, *Introduction*, [w:] G. Salluste du Bartas, *La Judit...*, s. LX–LXI).

⁸ Nawarra francuska była w tym czasie niezależnym królestwem obejmującym dzisiejszy region Pyrenées Atlantiques. Francja decyzyj wuja Joanny d’Albret, Franciszka I pozostała wierna Rzymowi.

i przyznał protestantom pewien zakres swobód, nie będzie trwały i że jej oraz jej małoletniemu synowi Henrykowi, przypadnie misja zjednoczenia Francji protestanckiej i obowiązek odpowiedzialności za powierzony im „lud wybrany”.

Odwaga, determinacja, przekonanie, że z boską pomocą można wszystko, to cechy, które Joanna konsekwentnie w sobie kształtowała – na wzór Judyty, ideału niewiasty mężnej. „Królowa zamówiła i przewidziała swój pomnik zanim na niego zasłużyła”, pisze André Baïche⁹.

Drugim powodem podjęcia przez du Bartasa tematu oblężenia Betulii i zabójstwa dowódcy nieprzyjaciół mógł być decydujący epizod z I wojny religijnej. Niespodziewany ratunek Izraelitów w momencie, gdy klęska wydawała się przesądzona, nasuwał nieodparcie analogię do nagłej śmierci znienawidzonego przez protestantów Franciszka Gwizjusza. Sprawca rzezi w Vassy zginął, robiąc wieczorny obchód w czasie (prawie zwycięskiego dla jego armii) oblężenia Orleanu (18 II 1563). Protestanci uznali to wydarzenie za cud, który w konsekwencji doprowadził do pokoju w Amboise i ustępstw na rzecz religii reformowanej. W kręgach hugenockich podobieństwo między oblężeniem Betulii i Orleanu było w roku 1564 oczywiste. Dlatego du Bartas nie zawahał się konsekwentnie nazywać w swym utworze Holofernesa wicekrólem („vis-roy”), używając tytułu nadanego Franciszkowi Gwizjuszowi przez Henryka II.

Ale podjęcie pracy nad poematem nie było jedynie wynikiem zamówienia Joanny d'Albret i presji aktualnych wydarzeń. W *Avertissement aux Lecteurs* du Bartas przedstawia siebie jako pierwszego, który „w stosownym poemacie uświetnił w naszym języku Pismo Święte”, podkreślając swoje zasługi dla pojawienia się we Francji eposu biblijnego. I choć deklaruje dydaktyczne intencje swojego dzieła: „moje cne wysiłki i święte pragnienie by ujrzeć [...] francuską młodź zajęta tak świętym ćwiczeniem”, nie ukrywa chęci zadowolenia estetycznych oczekiwania czytelników: „naśladować Homera i jego *Iliadę*,

⁹ *Ibidem*, s. XXXIII.

Wergiliusza i jego *Eneidę*, Ariosta i jego *Rolanda* oraz innych, którzy pozostawili nam dzieła podobnego kroju, a to aby uczynić mój poemat jeszcze bardziej przyjemnym” (s. 8)¹⁰.

Pracując przez dziesięć lat nad *Judytą*, du Bartas podjął się zadania godnego księcia poetów – jego mistrz, Ronsard, redagował w tym samym czasie *La Franciade*, opublikowaną dwa lata wcześniej niż *La Judit*¹¹. W przedsięwzięciu du Bartasa dostrzec można wyraźne pragnienie poetyckiej *aemulatio*: zmierzenia się z gatunkiem, który autorzy poetyk uznali za najwyższą, syntetyczną formę poematu: „Dzieło heroiczne daje zaszczyt i prawdziwy tytuł Poety. [...] Można powiedzieć, że inne gatunki pisarstwa to rzeki i strumienie, a poemat heroiczny jest niczym morze lub też forma i obraz wszechświata”¹².

¹⁰ W przedmowie do drugiego wydania *La Judit* (1579) du Bartas eliminuje odwołanie do włoskiego poety, co jest podyktowane deklarowaną w tych latach przez radykalne środowiska obu wyznań niechęć wobec *Orlando furioso*. Choć jeszcze w roku 1549 Du Bellay pisał: „Włoch Ariosto, którego śmiałym porównać (gdymy nie świętość starożytnych poematów) z Homerem i Wergiliuszem” (*La Deffence et illustration de la langue francoyse*, oprac. H. Chamard, Paris 1948, ks. II, 5, s. 128), to dwie dekady później u Ronsarda w *Epître au Lecteur* poprzedzającym *La Franciade* znaleźć można stwierdzenie: „Poezja fantastyczna Ariosta, której członki są piękne, ale ciało tak udawane i monstrualne, że raczej przypomina rojenia chorego w gorączce niż pomysły człowieka przy zdrowych zmysłach” (P. Ronsard, [*Epître*] *Au lecteur* [1572] [w:] *Œuvres complètes*, oprac. J.Céard, D.Ménager, M.Simonin, Paris 1993, t. I, s. 1182). Mimo tych deprecjonujących opinii zarówno *Orlando furioso*, jak i komedie Ariosta do końca stulecia pozostały źródłem inspiracji dla autorów francuskich (por. art. *Arioste en France*, [w:] M. Simonin, *Dictionnaire des lettres françaises. Le XVI^e siècle*, Paris 2001, s. 66–68).

¹¹ Być może fakt, że epepeja Ronsarda została opublikowana kilka tygodni po nocy św. Bartłomieja, gdy umysły Francuzów zajęte były aktualnymi wydarzeniami, przyczynił się do jej porażki (*La Franciade* opowiada o pradawnych dziejach Francji, a jej bohaterem jest uratowany z trojańskiej pożogi syn Hektora, Frankus, legendarny protoplasta plemienia Franków).

¹² J. Peletier, *Art poétique* [1555], [w:] *Traité de poétique et de rhétorique de la Renaissance*, oprac. F. Goyet, Paris 1990, s. 305. Autorzy poetyk z kręgu Plejady podążają za teoretykami włoskimi, którzy jako pierwsi odeszli od tradycyjnej arystotelesowskiej hierarchii przyznającej tragedii najwyższą pozycję pośród gatunków poezji. Apologię eposu sformułował M.G. Vida (*De arte poetica* 1527),

Kształt gatunkowy swojego dzieła poeta oparł na wzorach, które wymienia w *Avertissement* (Wergiliusz, Horacy, Ariosto), oraz na przepisach normatywnych sformułowanych w kręgu Plejady (zapewne znał *Deffense et Illustration de la langue française* du Bellay'a z 1549 roku oraz *Art Poétique* Peletiera wydaną w roku 1555)¹³. Status deuterokanoniczny księgi¹⁴ pozwolił mu na dość dużą swobodę w potraktowaniu litery tekstu: „Nie podążałem ściśle za porządkiem i frazą tekstu Biblii, nie oddalając się jednak od prawdy tej historii” (*Avertissement*, s. 7). Trzeba podkreślić, że w myśl tej deklaracji poeta żadnego fragmentu nie przeinacza ani nie pomija, a jego interwencje polegają na daleko idących amplifikacjach, dzięki którym skondensowana biblijna historia może zmienić się w epos zgodny z prawidłami obowiązującymi w tym gatunku.

Poemat du Bartasa spełnia wymogi dzieła heroicznego wyłożone przez Peletiera, choć ze względu na swe rozmiary (2837 wersów wobec 5472 wersów *Francjady*) może być traktowany raczej jako epyllion, czyli krótszy poemat epicki (nazywany w aktualnych opracowaniach

a Scaliger w rozdziale XCVI księgi II swojej *Poetyki* (1561) przedstawił epos jako wzorzec pozostałych gatunków poetyckich: „Z dostojęstwa epiki będziemy zapożyczać nadrzędne reguły ogólne [...]. Po prawach powszechnych ustanawiamy przywileje poszczególnych gatunków, biorąc początek od heroiki” (*Poetyka okresu renesansu*, wybór, wstęp i oprac. E. Sarnowska-Temeriusz, Wrocław 1982 („Biblioteka Narodowa”, seria II, nr 205), s. 275).

¹³ Du Bartas nie mógł natomiast znać reguł poematu epickiego wyłożonych przez Ronsarda w *Préface sur la Franciade* (P. Ronsard, *op. cit.*, s. 1161–1180), bowiem tekst ten, opracowany przez ucznia Ronsarda, Claude Bineta, ujrzał światło dzienne w roku 1587, czyli trzynaście lat po wydaniu *La Judit*. Teoretycy renesansowi nie wypracowali odrębnych zasad dla eposu biblijnego, dlatego zadaniem poety było dostosowanie historii biblijnej do kanonów narracyjnych zbudowanych na wzór epiki klasycznej (por. refleksje na ten temat M. Krzysztofik, *op. cit.*, rozdz. I: *XVII-wieczna teoria imitacji Biblii*, s. 29–37. Autorka podkreśla pionierską rolę rozprawy M. K. Sarbiewskiego *De perfecta poesi* (1626) w wypracowaniu teorii epopei chrześcijańskiej).

¹⁴ *Księga Judyty* powstała prawdopodobnie w okresie machabejskim (poł. II w. przed Chr.) i zachowała się jedynie w opracowaniu greckim. Protestanci nie włączają jej do kanonu Biblii, ale uznają jej teologiczne przesłanie.

eposem) niż jako pełnowymiarowa epopeja. Wzorem antycznym podzielony jest na księgi w liczbie sześciu, złożony aleksandrynem, czyli francuskim wierszem heroicznym, rymowanym parzyście. Po incipicie wergilijskim: „Je chante les vertus d'une vaillante vefve” („Śpiewam o niesłychanym męstwie świętej wdowy”, jak tłumaczy Leszczyński) następuje inwokacja do Boga i wprowadzenie czytelnika *in medias res*. Informacje o przeszłości zostają przedstawione przez bohaterów w opowiadaniach retrospektywnych. Zgodnie z założeniami dzieła heroicznego tematem jest wojna i bohaterski czyn dokonany przez głównego protagonistę dla obrony współbraci. Pewnym odstępstwem od epickiego paradygmatu jest natomiast uczynienie bohaterką kobiety, która nie tylko nie wciela ideału *fortitudo et sapientia*¹⁵, ale przeciwnie – po wielokroć zarówno narrator, jak i ona sama podkreślają jej słabość („foible Judith”, I,7). Wykorzystany przez du Bartasa topiczny paradoks „mężnej słabości” (inspirowany m.in. zdaniem św. Pawła: „Moc w słabości się doskonali”, 2 Kor 12,9) jest motywem charakterystycznym dla epiki chrześcijańskiej, pozwala bowiem na objawienie potęgi właściwego bohatera historii świętej: Jahwe¹⁶. Wprowadzenie podniosłych przemów, modlitw, obrzędów religijnych podkreśla nieustanną obecność Transcendencji, niezbędną w homerycko-wergilijskiej odmianie eposu.

Szczególne miejsce zajmują w poemacie du Bartasa dygresje naracyjne, których wagę w epopei podkreślał Peletier: „Podjąwszy jakiś wątek [Poeta] pozostawia go na pewien czas dla wyłożenia rzeczy

¹⁵ Jak podaje T. Michałowska, sformułowanie pochodzi od Izydora z Sewilli (VI–VII w., *Etymologiae* I,38) por. artykuł *Epika*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław 1990, s. 175.

¹⁶ Przykładem mogą być bohaterowie opowiadań hagiograficznych: „Tutaj funkcję herosa przejmował święty: człowiek zazwyczaj słaby fizycznie, ale o niezwykłej sile ducha, wyrażającej się w gotowości do poświęcenia własnej osoby [...] w obronie wiary oraz wartości moralnych” (*ibidem*).

godnych zapamiętania, trzymając czytelnika w zawieszaniu i budząc pragnienie i niecierpliwość, by poznać kolejne zdarzenie”¹⁷.

W *La Judit* dygresje pojawiają się w wypowiedziach samego narratora bądź w dłuższych monologach bohaterów¹⁸. Bez względu na osobę nadawcy mogą mieć one trojaki charakter. Pierwsza grupa obejmuje ekskursy erudycyjne: lista ludów egzotycznych z kilkumyriadową charakterystyką ich obyczajów (tzw. *descriptio gentium* III,17–39), opowiadanie Holofernesa zawierające katalogi zwycięstw Nabuchodonozora i jego własnych (V,249–430.445–556), *ekphrasis* tkaniny okrywającej namiot wodza i przedstawiającej najważniejsze wydarzenia z historii Persji (V,200–228). Te fragmenty stanowią typowe dla tradycji epickiej środki obrazowania i świadczą o dążeniu do nadania materii biblijnej kształtu zgodnego z wymogami gatunku. Nasycenie ich obcymi nazwami własnymi (w samej przemowie Holofernesa jest ich około 50) oraz informacjami historyczno-geograficznymi podkreśla egzotyczny koloryt lokalny i nadaje eposowi du Bartasa charakter encyklopedyczny, tak ceniony przez renesansową publiczność¹⁹. Inna grupa dygresji zawierających zamierzone anachronizmy pozwala przenieść historię biblijną w krąg problemów współczesnych czytelnikom. Taką rolę odgrywa wypełniająca niemal całą księgę IV opowieść jednego ze „starszych”, Carmisa, opisująca przebieg edukacji Judyty i historię jej małżeństwa z Manassesem. Ideał chrześcijańskiego wychowania panny inspirowany jest bardzo

¹⁷ J. Peletier, *op. cit.* s. 310. W Biblii jest tylko jedna dygresja: opowieść Ammonity Achiora streszczająca historię burzliwych relacji między Jahwe a narodem wybranym (Jdt 5,5–21).

¹⁸ Zarówno obfitość dygresji, poprzez które narrator bardzo mocno objawia swoją obecność w tekście, jak i ich tematyka są wyraźnym nawiązaniem do techniki narracyjnej Ariosta, choć – jak wspomniano – odwołanie do tego autora du Bartas zawarł w kolejnych wydaniach.

¹⁹ Ambicja encyklopedyczna objawiła się najpełniej w głównym i najbardziej cenionym w Europie dziele du Bartasa *La Sepmaine* (por. *Introduction*, rozdz. *La Sepmaine, poème encyclopédique*, [w:] *La Sepmaine ou Création du monde...*, t. I, s. 48–54).

popularnymi w owym czasie traktatami na ten temat²⁰. Zgodnie z ich strategią Carmis przeciwstawia cnotliwe zajęcia Judyty (praca, troska o rodziców, modlitwa, lektura Pisma Świętego, robótki ręczne, pieśni pobożne przy dźwięku lutni) deprawującemu wychowaniu światowemu w duchu *donna di palazzo*²¹. Co do jej małżeństwa z Mannassesem, o którym księga biblijna ledwie wspomina (Jdt 8,2–3), realizuje ono w pełni ideał postulowany przez Erazma w *Encomium matrimonii*: związek wynegocjowany przez rodziców, oparty na podobieństwie charakterów i realizujący się jako komunია dusz. Postać nieżyjącego małżonka Judyty uosabia etos ziemianina oddającego się „sainte agriculture” („świętemu rolnictwu”), z dala od miejskiego zepsucia. Dygresja ta, zatrzymując wątek heroiczny, daje okazję do przedstawienia wzoru chrześcijańskiej niewiasty i małżeństwa. Jej antytezą jest wypowiedziana przez samego narratora w księdze V ostra satyra na temat pochlebców i kobiet rozwiązyłych, odwołująca się *explicite* do obyczajów panujących na dworze ostatnich Walezjuszy (V,141–195).

Dzięki dygresjom o charakterze moralizującym historia biblijna zostaje wzbogacona o problematykę współczesną, zyskując cechy gatunkowe dydaktycznego *speculum*: obok epizodów heroicznych związanych z nadzwyczajnymi okolicznościami wojennymi przedstawia także wzory cnót, które chrześcijanie powinni praktykować w życiu codziennym, oraz obrazy przywar, których należy unikać.

Trzecia grupa eskursów inspirowana jest wątkami sentymentalnymi zaczerpniętymi z Ariosta lub z wielkich dzieł starożytnych: w miłosnych lamentacjach tyrana, który popadł w niewolę kobiety (V,41–114), pobrzmiewają echa monologów Dydony w *Eneidzie* i Senekańskiej Fedry. W rozbudowanym opisie urody Judyty (IV,340–

²⁰ Por. J. L. Vivès, *Livre de l'institution de la femme chrestienne* [1524], przeł. P. de Changy [1542], Genève 1970.

²¹ Można w tej dygresji odnaleźć echo tzw. *Querelle des Amies* (*Sporu o Kochanki*), który po roku 1640 zantagonizował we Francji zwolenników dwóch konkurencyjnych modeli wychowania dziewcząt: światowego (dworskiego) i tradycyjnego „udomowionego”.

368) czytelnik rozpoznaje parafrazę portretu Alcyny z Pieśni VII *Orlando furioso* (96–140), a bardzo śmiały opis uwalniania się cnotliwej wdowy z nienawistnych objęć Holofernesa, który: „To się rozpina, to ściąga pończochy [...], by nagi lec w łożu” (VI,70–71), wyraźnie przesuwając narrację z wysokiego rejestru epickiego w stronę romansu.

Wprowadzenie tak różnorodnych tematycznie dygresji decyduje o syntetycznym charakterze poematu, który zarówno w opinii renesansowych teoretyków, jak i samego du Bartasa ma być sumą gatunków i tematów. W *Advertissement au Lecteur* poprzedzającym jego późniejszą *La Sepmaine* (1584) poeta pisze: „Moja *Sepmaine* nie jest dziełem czysto Epickim czy Heroicznym, ale po części Heroicznym, po części Panegirycznym, po części Profetycznym, po części Opisowym. Tu opowiadam po prostu historię; tam poruszam afekty; tu wzywam Boga, tam składam Mu dziękczynienie; tu wyśpiewuję Hymn, tam wypływam Satyrę przeciwko przywarom mojego czasu; tu pouczam ludzi o dobrych obyczajach, tam o pobożności; tu rozważam rzeczy naturalne a tam chwałę dobre duchy”²².

By zachować zasadę stosowności słów wobec doniosłej materii epickiej, du Bartas musiał podążać raczej za humanistycznym programem *Deffense et Illustration* niż przyjąć surowe zasady poetyki protestanckiej²³. Jego język odpowiada wymogom stylu wysokiego, patetycznego, bogatego (*copiosus*), który „płynąc obfituje”²⁴, czerpie ornamentykę z mitologii (A. Baïche odnotował w tekście 69 odwołań mitologicznych)²⁵. O jego walorach epickich decydują bardzo liczne

²² *La Sepmaine ou la Création du Monde...*, t. I, s. 456.

²³ Zarówno Kalwin, jak i Théodore de Bèze postulowali, aby biblijny *sermo humilis* był jedynym wzorem stylu dla poetów protestanckich, por. O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, Paris 1992, s. 231, także M. Richter, *Aspetti e orientamenti delle poetica protestante francese nel secolo XVI*, „Studi Francesi” 1967, nr 31, s. 223–245.

²⁴ J. Peletier, *op. cit.*, s. 314.

²⁵ A. Baïche, *op. cit.*, s. XCVI. Trzeba podkreślić, że imiona mitologiczne pojawiają się głównie w monologach poganina Holofernesa lub w dygresjach narratora. Używanie nazw mitologicznych było zabronione przez szermierzy protestanckich,

porównania homeryckie („Comme un troupeau d'aigneaux qui voit sortir d'un bois / Un loup qui l'a jadis effroyé mille fois / Ne pense à se defendre ains s'espard par les landes...”, I,53–56), peryfrazy mitologiczne określające porę dnia („Du penible Phlegon la narine ronflante, / Soufloit sur les Indois la clarté rougissante / Qui reconduit le jour...”, III,1–23), antonomazje odwołujące się do antycznej erudycji czytelnika („filles d'Achelois”; „femme à Priam”; „soeur de Castor”, V,177,184). Stosując zapożyczenia, archaizmy, neologizmy, *composita*: „terre-nés” (IV,459), „brise-idole” (II,322), „mange-poisson” (V,289) du Bartas kontynuuje program Plejady. Zachowuje także przejęty z greki i zastosowany przez jego mistrza Ronsarda tylko w kilku wczesnych utworach zabieg podwajania pierwszej sylaby: la „clou-clouquante voix”, „cœur ba-bat” (używa ich, by „wzmocnić siłę wyrazu i naocznie rzecz przedstawić”²⁶). Nie stroni od zaskakujących personifikacji: „Cler Jordain sous son limon seché, / De honte rougissant” („Przejrzysty Jordan pod swym dnem wyschniętym / Ze wstydu się czerwień”, I,37–38), które po reformie Malherbe'a zostaną zdeprecjonowane jako przejawy złego gustu²⁷.

W *Avertissement aux Lecteurs* du Bartas określił temat zaproponowany przez Jeanne d'Albret jako „bezpłodny” („sterile sujet”, s. 7).

dlatego w *Advertissement* do *La Sepmaine*, w której tych odwołań jest znacznie więcej, poeta ustosunkowuje się do stawianych mu zarzutów: „Niektórzy chcieliby, aby imiona takie jak Flora, Amfitryta, Mars, Wenus, Wulkan, Jupiter, Pluton etc. zostały wygnane z mojej księgi. Istotnie mają sporo racji: ale proszę, by wzięli pod uwagę, że są posiane rzadko. A jeśli ich używam, to na zasadzie metonimii lub drobnej aluzji do ich baśni, co było dotychczas praktykowane przez tych, którzy tworzyli Poematy Chrześcijańskie. Poezja od tak dawna zawłaszczyła te baśniowe nazwy, że uwolnić można się od nich krok po kroku. Ja dałem pierwszy impuls, ktoś inny przyjdzie i całkowicie wygna je z tego miejsca” (*La Sepmaine ou la Création du Monde...*, t. I, s. 461).

²⁶ *Ibidem*, s. 459. Zgodnie z wykładem H. Estienne'a w traktacie *Conformité du langage françois avec le Grec* (1565) du Bartas stwierdza: „Nasz język do tego stopnia przypomina grecki, że z równym powodzeniem może stosować te same ornamenty co jego siostra” (*ibidem*).

²⁷ Du Bartas należy do antyklasycznego nurtu poezji francuskiej, nazywanego barokowym dopiero od lat 50. XX wieku.

Za tym toposem skromności krył się zapewne niepokój poety, czy zdoła nadać historii biblijnej kształt gatunkowy zgodny w wymogami estetyki humanistycznej. Dzięki zastosowanym amplifikacjom i cechom stylu wysokiego stworzył na bazie Księgi Judyty epos biblijny, reprezentatywny dla wyobraźni poetyckiej, wymogów gatunkowych i zainteresowań intelektualnych francuskiej jesieni renesansu.

2. *Judith* Leszczyńskiego: od eposu do wierszowanej historii biblijnej

Polski tłumacz zapoznał się z poematem du Bartasa prawdopodobnie w latach 1596–1597 w czasie pobytu w Strasburgu²⁸, ale nie rozstał się z nim po definitywnym osiedleniu się w Rzeczypospolitej (w sporządzonym z jego polecenia katalogu Biblioteki Baranowskiej figuruje zarówno wydanie *La Sepmaine*, jak i *Ceuvres poétiques* du Bartasa)²⁹. Nie udało się dotychczas ustalić daty powstania tłumaczenia, ale zawarte w dedykacji sformułowanie: „Wprawdzie się długo na to rozmyślała / Jeślić się stawić tak niestrojno miała”, może sugerować, że czas redakcji znacznie wyprzedzał decyzję o publikacji dzieła³⁰. Jeśli ufać wypowiedzi odautorskiej, inspiratorką wydobycia

²⁸ Zgodnie z obyczajem polskich arystokratów, w wieku piętnastu lat (1594) Leszczyński rozpoczął studia na uniwersytetach zagranicznych, z racji swego wyznania różnowierczych (Heidelberg, Strasburg, Bazylea), kształcąc się w naukach humanistycznych i prawniczych, a potem także ścisłych u Galileusza w Padwie (1601). Jego ochmistrem i współtowarzyszem studiów w czasie tych peregrinacji był starszy o 6 lat Daniel Naborowski (por. M. Sipayłówna, *Wstęp*, [w:] R. Leszczyński, *Judith...*, a także hasło *Rafał Leszczyński*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, Warszawa–Wrocław 1979, s. 135–138. Pisze o tym także J. Durr-Durski, *Daniel Naborowski. Monografia z dziejów manieryzmu i baroku w Polsce*, Łódź 1966, s. 25–36.

²⁹ M. Sipayłówna, *op. cit.*, s. 8.

³⁰ *Judith* jest jednym z pierwszych druków świeżo zainstalowanej drukarni w Baranowie. Zachowały się trzy egzemplarze z datą 1620 (Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, sygn. 35 456 II; Biblioteka Kórnicka, sygn. 12 512; Biblioteka Ossoli-

Judith z szuflady była Katarzyna Ostrorogowa, małżonka Sędziwoja Ostroroga³¹, cioteczno brata Leszczyńskiego. Podobnie jak du Bartas tłumacz wykorzystuje w przedmowie motyw podobieństwa między adresatką poematu a bohaterką biblijną:

Ale dlatego, że w osobie swojej
 Wszystko masz, co płci niewieściej przystoi
 Ta święta Pani do ciebie się bierze
 Odpuść, że nie w tak kosztownym ubierze
 Jakiego godna i jaki przed laty
 Miała, póki nie wdziała polskiej szaty (w. 7–12).

Zastosowana w dedykacji metaforyka „odzieżowa” przypomina wypowiedź du Bartasa zawartą w liście do królowej Małgorzaty de Valois („Zmuszony byłem zużyć nieco czasu by ją [*Judit*] nieco stosownie odziać”, s. 4) ale nie można wykluczyć, że nosi także ślady lektury *Zuzanny* Kochanowskiego (1562). W dedykacji dla Elżbiety Szydłowieckiej Kochanowski wykorzystał ten sam *topos modestiae*:

Przywiodłem ci Zuzannę, po prostu przybraną,
 Dokąd jej kosztowniejszej szaty nie dostaną³².

Zbieżności z poematem mistrza, nie przesądzające jednak o bezpośrednim wpływie, dostrzec będzie można także w sposobie opra-

neum, sygn. XVII-1683). Nie jest wykluczone, że druk jest antydatowany, ponieważ adresatka dedykacji mogła być nazywana „kasztelanową” dopiero po roku 1622 (por. przyp. 31). Kolejne wydanie z datą 1629 z tej samej oficyny (egzemplarz przechowywany w British Museum sygn. 11 586 e. 35) był podstawą edycji opracowanej przez N. Bobrowicza, Lipsk 1841. W obu wydaniach druk gotykiem, anonimowy, nie zawiera nazwiska du Bartasa ani informacji, że tekst jest tłumaczeniem z francuskiego (por. M. Sipayłówna, *op. cit.* s. XVIII).

³¹ Sędziwój Ostroróg (1568–1624) był zasłużonym działaczem różnowierczym, a od 1609 r. świeckim seniorem braci czeskich w Wielkopolsce. W 1622 został mianowany kasztelanem międzyrzeckim (J. Dworzaczkowa, *Sędziwój Ostroróg*, [hasło w:] *Polski słownik biograficzny*, Warszawa–Wrocław 1979, s. 523).

³² J. Kochanowski, *Dzieła polskie*, t. I, oprac. J. Krzyżanowski, Warszawa 1967, s. 91.

cowania tematu biblijnego w IV i V księdze *Judith*, w których tłumacz oddala się od tekstu du Bartasa na rzecz bezpośredniej parafrazy Pisma Św. (kwestia ta zostanie omówiona w dalszych rozważaniach).

Zgodnie z humanistyczną zasadą *imitatio* przeciwstawianą tłumaczeniu niewolniczemu³³ Leszczyński nie troszczy się o ujawnienie francuskiego pierwowzoru swojego dzieła i nie dąży do odtworzenia oryginału z zachowaniem jego specyficznego charakteru. Przeciwnie, stosuje strategię adaptacji polegającą nie tylko na skracaniu czy rozszerzaniu tekstu, ale na narzuceniu mu polskiego kolorytu i przeniesieniu w kontekst ideologiczny epoki³⁴.

Zabiegi polonizacyjne widoczne są szczególnie w trzech pierwszych pieśniach, pozornie podążających wiernie za literą oryginału. Polegają one zacieraniu kolorytu hebrajskiego: zastępowanie nazw własnych („Mabite”, „Philistin”, „Ammonite”) określeniami opisowymi: „poganin”, „nioebrzezaniec”. „Jacob” stosowany przez du Bartasa dla nazwania Izraelitów to „żydzi”, „żydowin”, „Izraelskie plemię”, „naród”; „Patrie” to „Rzeczpospolita”. Holofernes sprawuje urząd hetmana, jego „eunuque Bagos” zostaje nazwany ochmistrem. Aluzje francuskie „Rhin et Istre” są zastąpione przez Wisłę i Dunaj (II,373), a przemowy Joakima czy rozmyślenia Judyty odwołują się do frazeologii częstej w ówczesnej publicystyce szlacheckiej: „miłość swobód naszych”, „ratunek ojczyźnie milej”, „stanąć do potrzeby”, „dobra i zła rada”, „rycerskie rzemiosło”, „rządna Rzeczpospolita”, *apellativus* „bracia”, a także do systemu wartości stanu szlacheckiego:

Dla sławy starożytnej, dla dobrego mienia,
Na ostatek dla samej ostatniej wolności
Poczuwać się wam godzi, bracia, w powinności!
Wy, Boga Wszechmocnego na pomoc wzywając,
A jemu przedsięwzięcia swoje poruczając,

³³ „Nec verbum verbo curabis reddere fidus interpres...”, Horacy, *Ars Poetica*, w. 133–134.

³⁴ Por. J. Ślaski, *Tłumaczenia w Polsce doby renesansu oraz pogranicza baroku*, [w:] J. Pelc (red.), *Problemy literatury staropolskiej*, Wrocław 1978, s. 145–182.

Dodajcie zdrowej rady i ze wszystkiej siły
Chciejcie jaki ratunek dać ojczyźnie mił[ej] (I,206–212).

Począwszy od księgi IV Leszczyński oddala się od poematu du Bartasa. Powoduje to znaczne redukcje w stosunku do oryginału (księgi IV, V i VI zostają stopione w dwie, siedemdziesiąt ostatnich wersów, zawierających opis pokonania armii Holofernesa i hymn dziękczynny wyśpiewany przez Judytę, znika w tłumaczeniu). Stosując tak radykalne skróty Leszczyński pomija nieobecne w Biblii, a tak istotne w eposie du Bartasa, uczone dygresje i komentarze narratora, a także zbyt śmiały wątek romansowy. Dla zachowania *decorum* rezygnuje również z wymyślonych przez autora francuskiego okrutnych opisów zbezczeszczenia zwłok i głowy Holofernesa (VI,306–324 oryginału). Pomijanie sporych partii tekstu (polska wersja liczy 1640 wersów wobec 2837 wersów oryginału) nie wydaje się wynikać z pośpiechu czy zniecierpliwienia tłumacza, ale stanowi świadome odejście od powolnego rytmu eposu i jego tendencji odśrodkowych w kierunku kompozycji zwartej, charakterystycznej dla wierszowanej „historii” typu heroicznego. Gatunek ten, przez współczesnych badaczy zwany niekiedy „nowelą” (choć termin ten nie funkcjonował w nazewnictwie staropolskim), obejmował „dłuższe opowiadanie o jakimś wydarzeniu niebanalnym, głośnym w dziejach i prawdziwym. Miał na celu upamiętnienie istotnych momentów w dziejach ludzkości oraz pouczanie czytelnika”³⁵. Staropolszczyzna zna zarówno „historie” wierszowane, jak i spisane prozą. Charakterystyczna jest dla nich zwarta konstrukcja, dynamiczne stopniowanie napięcia prowadzące do wyrazistej pointy. Charakteryzując odmianę heroiczną „historii”, Teresa Michałowska podkreśla sięganie autorów do wzorców epickich (narracja utrzymana w atmosferze powagi, pod-

³⁵ Definicję podają za: M. Krzysztofik, *op. cit.* s. 59. Autorka charakteryzuje *Judytę* Potockiego jako „nowelę wierszowaną” mającą pewne cechy „romansu religijnego”, zaznaczając jednak, że termin „nowela” jest przyjętym przez współczesne piśmiennictwo naukowe ekwiwalentem staropolskiej „historii” (s. 61).

niosłości, a nawet grozy, czerpanie z repertuaru środków przynależnych stylowi wysokiemu)³⁶.

Typ narracji stosowany przez Leszczyńskiego od momentu wprowadzenie do akcji Judyty w księdze III oddala się od paradygmatu epickiego na rzecz poetyki historii heroicznej. Tłumacz z wielką zręcznością wykorzystuje technikę wartkiej i zwięzłej narracji rezygnując z opisów, retrospekcji, przemówień i monologów wewnętrznych, prowadząc akcję do punktu kulminacyjnego: zabójstwa Holofernesa. W całym utworze, złożonym epickim trzynastozgłoskowcem rymowanym parzyście, Leszczyński pozostaje jednak wierny wymogom stylu wysokiego. Sumiennie tłumaczy lub wprowadza własne porównania homeryckie:

Jako król czworonogich zwierzęt, lew gdy wpadnie,
Między bydło, bez braku dawi, co napadnie [...]
Tak potomek Jakobów równo postępuje,
Siecze, strzela, zabija, nie żywi, morduje (V,276-278.282–283)³⁷,

a także peryfrazy określające pory dnia: „Ledwie że się poczynał pokazywać z wody / Opuściwszy podziemne Febus Antypody” (III,1–2). Klasyczny repertuar wzbogaca środkami właściwymi poetyce barokowej, jak poliptoton: „Czuje się być w niewoli u własnej niewolnice” (IV,161–162), paradoks: „Ale Judyt tym czasem swe na

³⁶ T. Michałowska, *Nowela*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław 1990, s. 510. Autorka charakteryzuje różne odmiany staropolskich historii (tragiczna, komiczna, heroiczna, sentymentalna), wskazując przykłady obfitej produkcji utworów tego rodzaju. *Zuzanna Kochanowskiego*, z którą parafraza Leszczyńskiego wykazuje pewne zbieżności, została przez badaczkę określona jako nowela wierszowana typu heroicznego. R. Krzywy w książce *Sztuka wyborów i dar inwencji. Studium o strukturze gatunkowej poematów Jana Kochanowskiego*, Warszawa 2008, podkreśla jednak dydaktyczny wymiar tej „miniatury z tezą”, która mimo cech epickiej struktury rodzajowej „nie urasta do rozmiarów epickiego poematu biblijnego, lecz mieści się w ramach wierszowanego egzemplum” (s. 31).

³⁷ To porównanie, nieobecne w tekście du Bartasa, zamyka parafrazę Leszczyńskiego epicką klamrą.

pieczy mając / Rozbiera się z ubiorów swych nie rozbierając” (V,153–154) czy koncept:

Chcąc tę rzecz opowiedzieć wspólnej wojska głowie,
Głowie, która na ziemi leżała bez głowy,
Niestateczności ludzkich rzeczy widok nowy (V,241–243).

Zgodnie z zaleceniami poetyki protestanckiej³⁸ tłumacz pomija tak liczne w tekście francuskim imiona mitologiczne, zachowując jedynie te, które w jego czasach były w powszechnym użyciu: Melpomene (IV,153), strzały Kupidynowe (V,2), Febus (III,2), Wulkan (V,44). Rezygnuje także z figur właściwych indywidualnemu stylowi du Bartasa (podwojone sylaby, długie serie *compositów*), które mogłyby się wydać dziwaczne polskiemu czytelnikowi. Dla wzmocnienia budującej wymowy poematu wprowadza nieobecne u du Bartasa sentencje: „To sromota / ciskać na ledajakie ptaszki bryłą złota (III,91–92) i epitety wartościujące: „przeklęty”, „zły”, „brzydki”, „buczny Poganin” (*passim*), „niecnotliwy starzec pełen zdrady” (I,214), „tyran bezecny” (I,279), mające pomóc odbiorcy we właściwej ocenie moralnej prezentowanych wydarzeń.

Tak istotne odejście od francuskiego oryginału na poziomie *inventio*, *dispositio* i *elocutio* sprawia, że parafraza Leszczyńskiego – nie tracąc tematycznych (czyń bohaterski), konstrukcyjnych (podział na księgi) i stylistycznych walorów eposu – jest pod względem sposobu

³⁸ Francuscy kalwini jednoznacznie określili swoje stanowisko wobec użycia nazw mitologicznych w poezji: „Ci, którzy chwytają za pióro, aby spisać wierszem historie z Pisma Świętego, muszą to mieć na pieczy, aby nie mieszać do nich poetyckich baśni i nie przyznawać Bogu imion fałszywych bóstw” (dokumenty synodu w Sainte-Foy z 1578 roku – cyt. za: M. Richter, *Aspetti e orientamenti della poetica protestante francese nel secolo XVI*, „Studi Francesi” 1967, nr 31, s. 240). Du Bartas wyraził swoje skrupuły w tej kwestii we wstępie do *La Sepmaine*, który Leszczyński zapewne znał (por. przyp. 25).

prowadzenia narracji, szczególnie w dwóch ostatnich księgach, historią biblijną³⁹.

3. Du Bartas wobec problemu tyranobójstwa

W latach 1572–1573, gdy du Bartas przygotowywał do druku swoje dzieło, dramatyczne wydarzenia polityczne zmusiły go do rewizji wcześniejszych intencji, według których *La Judit* miała być erudycyjnym eposem na cześć Joanny d'Albret.

Po nocy św. Bartłomieja Francję zalała fala traktatów religijno-politycznych, których protestancy autorzy określani zostali mianem monarchomachów, czyli tych, którzy – jak pisał Wiliam Barclay – „dążą do obalenia królestw i monarchii, aby w ich miejsce anarchię zaprowadzić”⁴⁰. Trzy traktaty, które uznaje się za fundujące dla całego nurtu, opublikowane zostały mniej więcej w tym samym co *La Judit* czasie: *Francogallia* François Hotmana, *Du droit des magistrats sur leurs sujets* Théodore'a de Bèze oraz anonimowy *Reveille-matin des François* (wszystkie trzy drukowane w wersji łacińskiej w 1573 i we francuskiej w 1574 roku). Jedną z najistotniejszych kwestii poruszanych w tych dziełach jest prawo do stawienia oporu tyranowi aż do sięgnięcia po broń włącznie⁴¹. Rozwiązania proponowane przez monarchomachów poddają dość radykalnej rewizji stanowisko wyrażone przez Kalwina w IV Księdze *Institutio*. Opierając się

³⁹ Tak jak powstała trzy dekady później *Judyta* Potockiego (por. M. Krzysztofik, *op. cit.*, s. 60).

⁴⁰ *De regno et regali potestate* (1600). Cyt. za P.-A. Mellet, *Les traités monarchomques. Confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite*, Genève 2007, s. 39.

⁴¹ Bartole de Sassoferrato, *De tyranno* (ok. 1355) rozróżnia dwa rodzaje tyranów: *ex parte exercitii* (ze sposobu działania) oraz *defectu tituli* (z braku tytułu: uzurpator). Na tę klasyczną typologię powołuje się Kalwin, a także francuscy monarchomachowie (P.-A. Mellet, *op. cit.*, s. 222).

na fragmencie 13,1 Listu do Rzymian („Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga”⁴²), Kalwin nakazuje poszanowanie każdej władzy królewskiej (nawet Nabuchodonozora), albowiem nieludzki tyran może być zesłany jako „bicz Boży” dla opamiętania narodu⁴³. „Nie nam naprawiać takie krzywdy. Pozostaje nam tylko błagać pomocy Boga, [...] być posłusznym i cierpieć”⁴⁴. Reformator dopuszcza dwa wyjątki: pierwszy, oparty na słowach św. Piotra (Dz 5,29) „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi”, dotyczy klauzuli sumienia, czyli prawomocnego nieposłuszeństwa wobec rozkazów władcy sprzecznych z prawem Bożym: „Posłuszeństwo wobec władcy nie może odwracać nas od posłuszeństwa Temu, do którego woli wszystkie królewskie edykty winny się stosować”. Drugi bierze pod uwagę możliwość ukarania władcy przez osobę prywatną wówczas, gdy zostaje ona do tego powołana przez Boga w sposób nadprzyrodzony:

Niekiedy Bóg powołuje kogoś spośród swoich sług i uzbraja ich w swój mandat dla ukarania niesprawiedliwej władzy. [...] Ci będąc wezwani przez Boga prawomocnym powołaniem do podjęcia takich czynów, buntując się przeciwko królom nie gwałcą godności Królewskiej, która pochodzi z Boskiego nadania, ale karzą władzę niższą w imię wyższej⁴⁵.

O ile w *Institutio* te wyjątkowe okoliczności zostają jedynie zasygnalizowane, o tyle w traktatach opublikowanych po masakrze protestantów wysuwają się na plan pierwszy, a eufemistyczne „ukaranie władcy” zostaje nazwane wprost tyranobójstwem (*tyrannicide*). W *Reveille matin* jeden z rozmówców nazwany Historiografem mówi: „Spośród wszystkich szlachetnych czynów najznamienszym

⁴² Wszystkie cytaty z Pisma Św. na podstawie Biblii Tysiąclecia, Poznań 2003.

⁴³ J. Calvin, *Institution de la religion chrestienne* [pierwodruk 1536], Genève 1562, Livre IV, s. 953.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 954.

i najbardziej wielkodusznym jest zabicie tyrana⁴⁶. Anonimowy autor *Discours politiques* (1575) posuwa się jeszcze dalej znosząc, konieczność jednoznacznego Boskiego znaku mającego potwierdzać nadzwyczajne powołanie. Przytaczając starotestamentowe przykłady Ehuda i Jehu⁴⁷, zapytuje: „Czy bez szczególnego objawienia niesprawiedliwy byłby czyn, który niegdyś został dokonany z boskiego rozkazu i przez to potwierdzony jako słuszny i prawomocny?”⁴⁸.

Mniej radykalny w swych poglądach i reprezentujący oficjalne stanowisko zboru kalwińskiego Théodore de Bèze podkreśla jednak, że „bez nadzwyczajnego powołania Bożego nie jest dozwolone żadnej osobie prywatnej przeciwstawienie się przemocą przemocy tyrana⁴⁹, i proponuje inny sposób usunięcia okrutnego władcy: „Osoby prywatne zwracają się do swych legalnych przedstawicieli aby, jeśli to możliwe, wróg publiczny został odsunięty przez publiczną władzę i za wspólnym przyzwoleniem”⁵⁰. Zabicie króla byłoby środkiem ostatecznym, dopuszczalnym wówczas, gdy wyczerpią się wszystkie inne sposoby na pozbawienie władcy jego urzędu. „Czym innym jest bowiem obrona przed tyranem, czy to przez Trybunał sprawiedliwości, czy przez wystąpienie zbrojne, niż świadome targnięcie się na życie Tyrana”⁵¹.

W eposie du Bartasa, opublikowanej w okresie, gdy toczono dyskusje na temat tyranobójstwa, kwestia prawa jednostki do zabicia władcy wysuwa się na plan pierwszy (warto jednak przypomnieć, że w Księdze Judyty – wzorcu *La Judit*, Holofernes nie jest ani wicekrólem, ani tyranem, lecz dowódcą wojsk nieprzyjacielskich).

⁴⁶ Cyt. za P.-A. Mellet, *op. cit.*, s. 45. Pochwała ta dotyczy jednak czynów dawnych, dokonanych w starożytności pogańskiej lub biblijnej.

⁴⁷ Por. przyp. 53.

⁴⁸ Cyt. za *ibidem*, s. 133.

⁴⁹ Th. De Bèze, *Du droit des magistrats sur leurs sujets* [pierwodruk 1574], bez miejsca wydania, 1579, s. 16.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 13.

⁵¹ *Ibidem*, s. 17.

Możliwość religijnej legitymizacji aktu tyranobójstwa zostaje zasygnalizowana już na początku poematu: wicekról Holofernes, nazywany konsekwentnie „tyranem owładniętym szaloną pychą” (I,299), jest nie tylko ciemieżycielem narodu wybranego, ale także wrogiem Boga, pragnącym samemu odbierać cześć Boską: „Qui comme un fier Nemrod tasche escheler les cieux”⁵² („Który jak pyszny Nemrod chce wspiąć się do nieba”, I,308). Holofernes uosabia pychę i siły zła, a zatem przeciwstawienie się mu zyskuje sankcję religijną. Obrazuje to epizod dodany przez du Bartasa i kluczowy dla zrozumienia czynu Judyty: poszukując pocieszenia w lekturze Biblii, „święta wdowa, nie przez przypadek, ale z woli Boga” trafia na fragmenty, których bohaterowie – Ahod (*Ehud*) i odważna niewiasta Jael (*Jahel*), dokonują aktu tyranobójstwa (III,421–448)⁵³. Inspiracja Judyty okazuje się zatem nadprzyrodzona, pochodzi od Boga, nie jest jej własną inicjatywą. To przekonanie powraca w momencie, gdy ma dokonać morderstwa. W *sermocinatio*⁵⁴ poprzedzającym zadanie śmiertelnych ciosów, bohaterka rozważa, w formie wewnętrznej stychomytii, argumenty, które pojawiały się w traktatach monarchomachów:

Tout homme qui meurtrist n'est meurtrier réputé.
 Hé! N'est-il pas meurtrier cil qui meurtrist son prince?
 Holoferne est tyran, non roy de ma province.
 Mais quoi? Dieu maintenant le nous donne pour roy.
 Celuy n'est point de Dieu qui guerroye sa loi.
 Tous peuvent estre donc des tyrans homicides?

⁵² Wyrażenie „escheler Dieu” pojawia się także u monarchomachów (por. P.-A. Mellet, *op. cit.*, s. 52).

⁵³ Ehud zsztyletował króla Moabitów Eglona, który ciemieżył Izraelitów (Sdz 3,15–22). Niewiasta Jael uśmierciła wodza kananejskiego Sisere, wbijając mu w głowę podczas snu kołek od namiotu (Sdz 4,17–21). Jehu, kolejny bohater, na którego powołuje się Judyta, zabił bezbożnego króla Izraelitów Jorama (2 Krl 9,22–24). Tych troje tyranobójców starotestamentowych, wymienianych także w traktatach monarchomachów, działało z wyraźnego Bożego nakazu (por. P.-A. Mellet, *op. cit.*, s. 131).

⁵⁴ W tradycji epickiej mowa poprzedzająca ważne czyny bohatera (por. H. Lausberg, *Retoryka literacka*, przeł. i oprac. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 1131–1132).

Jahel, Ahod, Jehu furent tyrannicides.
 Voire, mais il leur fut commandé du Seigneur.
 D'une pareille loy je sens forcer mon cœur (VI,114–122).

(Nie każdy, kto zabija jest uważany za zabójcę.
 Jak to, nie jest zabójcą ten, kto zabija swego księcia?
 Holofernes jest tyranem, a nie królem mojego kraju.
 Ale przecież Bóg daje go nam teraz za króla?
 Nie pochodzi od Boga ten, kto zwalcza Jego prawo.
 Czy wszyscy mają więc prawo być zabójcami tyranów?
 Jahel, Ahod, Jehu byli tyranobójcami.
 Owszem, ale było im to nakazane przez Pana.
 Czuję, że takie samo prawo przymusza moje serce).

Czyn Judyty jest więc przykładem owego nadzwyczajnego powołania, które w opinii zarówno Kalwina, jak i monarchomachów zezwala zwykłemu obywatelowi na dokonanie tyranobójstwa, jeśli taka jest wola samego Boga. Judyta nie dopuściłaby się tego czynu, gdyby nie miała niezbitą pewności, że Bóg tego od niej oczekuje i że jest Jego narzędziem. Gdy w decydującym momencie „La peur luy desroba le glaive de la main” („Strach wytrącił jej miecz z ręki”, VI,150) sam Bóg dodał jej siłę, aby mogła zabić tyrana. Podkreślając nadprzyrodzoną inspirację aktu Judyty, du Bartas odcina się od tych, którzy chcieliby traktować przesłanie owej księgi deuterokanonicznej jako propozycję rozwiązywania problemów politycznych. By uniknąć wszelkich niejednoznaczności, w drugim wydaniu poematu (1579) w *Avertissement aux Lecteurs* dodaje fragment precyzyjnie definiujący jego stanowisko:

Jestem przekonany, że czyn Ehuda, Jahel i Judyty, którzy pod przykryciem posłuszeństwa i pod pretekstem przyjaźni podnieśli mściwą rękę na Eglona, Sisere i Holofernesa byłby godzien setki szubienic [...], gdyby nie zostali oni szczególnie wybrani przez Boga, aby rozciąć więzy i połamać jarzmo, które utrzymywało lud hebrajski w niewoli gorszej niż egipska. [...] Ale ponieważ owa kwestia jest tak trudna, że nie może być wyjaśniona w kilku słowach [...], odsyłam do tych, którzy zużyli więcej niż ja oliwy i czasu na studiowanie ksiąg świętych (s. 8).

Potraktowana jako głos w toczącej się dyskusji wokół *tyrannicide* epopeja du Bartasa reprezentuje stanowisko zgodne z poglądami umiarkowanych monarchomachów (de Bèze) i w sposób jednoznaczny odcina się od radykalnych protestanckich tyranobójców.

4. Leszczyński wobec królobójstwa

Przenosząc francuską Judytę do Rzeczypospolitej, Leszczyński w sposób dyplomatyczny unika podjęcia tematu *tyrannicide*. Zgodnie z literą Pisma Św., odmiennie niż w wersji francuskiej, nazywa Holofernesa „najwyższym hetmanem, króla Asyryjskiego” czy „namiestnikiem okrutnym króla kaldejskiego” (III,55 – w Biblii: „naczelnym wódz asyryjskiego króla”, Jdt 4,1), odmawiając mu królewskiej godności pochodzącej od Boga. Judyta nie staje zatem wobec konieczności podniesienia ręki na królewski majestat. Holofernes jest uzurpatorem (tyranem *defectu tituli*), najeźdźcą, wrogiem ojczyzny, „pyszny poganinem”, nieprzyjacielem Jahwe i narodu wybranego. Obrona przed nim i wyzwolenie ludu z niebezpieczeństwa zagrażającego wolności stanowi czyn oczywisty, niewymagający skomplikowanych ideologicznych uzasadnień⁵⁵. Pozbawiając Holofernesa tytułu wicekróla, przyznanego przez du Bartasa, tłumacz może zrezygnować ze wszystkich fragmentów, które w tekście francuskim dotyczyły szczególnego powołania do zabicia tyra. Wprawdzie pozostawił wprowadzony przez du Bartasa epizod *lectio divina*, w którym sam Bóg poprzez literę Pisma podsunął Judycie przykład Ehuda i Jael, pominął jednak bardzo ważne ideologicznie *sermocinatio* wygłoszone przez bohaterkę tuż przed dokonaniem zabicia. Judyta Leszczyńskiego, podobnie jak jej wzór biblijny, nie ma żadnych wątpliwości. Po pierwsze, jej czyn ma wymiar patriotyczny, ponieważ chodzi o uwolnienie Ojczyzny nie od złego władcy,

⁵⁵ Por. de Bèze, *op. cit.*, s. 15.

ale od zewnętrznego wroga: „Wszystko odważyć dla Ojczyzny chciała [...] Taką chęcią Ojczyznę ratować pałała / Ojczyznę utrapioną” (III,242.246–246). Po drugie, ma całkowitą pewność, że to Bóg działa, a ona jest tylko narzędziem Jego woli:

O Boże, który mężnych bohaterów miecze
Obracasz za wyrokiem świętej woli swojej
Dodaj sił i potęgi słabej ręce mojej
Żeby nieobrzezaniec wylał juchę brzydką
Na tym miejscu (V,168–172)⁵⁶.

Celowe zatarcie w tłumaczeniu drażliwej kwestii królobójstwa może być związane z kontekstem, w jakim parafraza powstała i została opublikowana. Leszczyński poznał poemat du Bartasa w chwili, gdy królobójstwo we Francji stało się faktem – Henryk Walezy zginął z rąk dominikanina Jacques'a Clémenta 2 VIII 1589. Opublikował swą wersję po zabójstwie kolejnego francuskiego króla, Henryka IV, który został zasztyletowany przez François Ravallaca w roku 1610. W tym czasie rozważania na temat tyranobójstwa przeniosły się ze stronnictwa protestanckiego do przeciwnego obozu: radykalnej katolickiej Ligi. Obydwaj królobójcy byli katolikami, a czyn pierwszego z nich miał uzasadnienie w prawie kanonicznym: Henryk III po zleconym przez siebie zabójstwie w Blois Ligowców: księcia de Guise i jego brata kardynała de Lorraine (1588), otrzymał od papieża groźbę ekskomuniki, a fakultet teologiczny Sorbony zwolnił poddanych

⁵⁶ Por. także okrutną modlitwę Judyty: „I teraz proszę sługi Twojej unizonej / Przyjmij o Boże wieczny, a dodaj mi siły / Żeby moje w pogańskiej krwi nogi brodziły” (III,11–12). Wersja Biblii jest w tym miejscu znacznie łagodniejsza: „Daj mi mowę podstępą / bym zadała im ranę i siniec” (Jdt 9,13). Podobnie jest u du Bartasa: „Spraw Panie, aby moje ramię zwycięskie / stało się biczem i trwogą dla pogańskich narodów” (IV,29–30). O hieratycznej i dość jednowymiarowej kreacji bohaterki-mścicielki u Leszczyńskiego, odmiennej od bardziej pogłębianej wizji Judyty u du Bartasa pisze M. Sipayłówna, *op. cit.*, s. XV. Psychologiczno-moralną konfrontację Judyty Leszczyńskiego i Potockiego z prototypem biblijnym proponuje W. Wieczorek, *op. cit.* Kwestie te, choć istotne, nie wchodzą w zakres niniejszego artykułu.

z przysięgi na wierność królowi. Władca uznany za heretyka utracił boską sankcję swojego urzędu i stał się uzurpatorem utrzymującym władzę bez podstaw prawnych (*defectu tituli*). W takim wypadku, zgodnie z koncepcją przywołanego już Bartole de Sassoferrato⁵⁷, osoba prywatna mogła podnieść na niego rękę. Rozumując w podobny sposób, dominikanin Jacques Clément dokonał królobójstwa, a katolicki monarchomacha Jean Boucher w swoim traktacie *De la juste abdication du roi Henri III*, opublikowanym tuż po zabójstwie króla (1589), umieścił pochwałę mnicha, usprawiedliwiając *a posteriori* jego czyn⁵⁸. Podobne uzasadnienie miał akt Ravaillaca, dokonany w momencie, gdy środowiska katolickie uznały przygotowania Henryka IV do wojny z hiszpańskimi i austriackimi Habsburgami za zdradę wyznaniową. Pozwalało to na traktowanie króla jako heretyka i tyрана, ze wszystkimi konsekwencjami takiej kwalifikacji⁵⁹. W tym samym czasie niektórzy autorzy protestanccy zrewidowali swoje stanowisko w kwestii nadzwyczajnego powołania. Théodore de Bèze po zabójstwie Henryka Walezego potępił je i podał w wątpliwość istnienie specjalnego powołania: „Należy się mieć na baczności wobec takich nadzwyczajnych powołań, bardzo rzadkich i bardzo podejrzanych”⁶⁰.

⁵⁷ Por. przyp. 41.

⁵⁸ Z 1589 roku pochodzi także anonimowy druk *Tyrannicide ou mort du tyran* wyrażający satysfakcję z boskiej kary, która poprzez rękę zamachowca dotknęła Henryka III (P.-A. Mellet, *op. cit.*, s. 47).

⁵⁹ W roku przyjazdu Leszczyńskiego do Paryża (1595) miał miejsce nieudany zamach na Henryka IV i ten sam Jean Bouchet w *Apologie de Jean Chastel* bronił zamachowca, przywołując „gorliwość Ehuda i Pinchasa” (oryg. fr. *Aioda i Phinéasa*). Pinchas, syn Eleazara, zabił parę odstępców od religii Jahwe (Lb 25,6–8). Sam niedoszły królobójca Jean Chastel w czasie przesłuchań powoływał się na dzieło jezuity Juana Mariany *De Rege et Regis institutione*, Toledo 1599, usprawiedliwiającego tyranobójstwo. Dopiero zabicie Henryka IV w roku 1610 sprawiło, że traktat ten został jednogłośnie potępiony przez Parlament paryski i fakultet teologiczny Sorbony.

⁶⁰ Th. de Bèze, *IX Sermon sur l'Histoire de la Passion* – cyt. za P.-A. Mellet, *op. cit.*, s. 132.

Przeniesienie kwestii tyranobójstwa z publicystyki protestanckiej do pism radykalnego obozu katolickiego, a przede wszystkim spektakularne wprowadzenie teorii w czyn mogło zadecydować o bardzo ostrożnym potraktowaniu tego tematu przez Leszczyńskiego. Dodatkowo do złagodzenia w tłumaczeniu kwestii monarchomaszej mogły się przyczynić dwa wydarzenia, z powodu których problem królobójstwa – w odniesieniu do osoby Zygmunta III Wazy – stał się w Rzeczypospolitej tematem dnia.

W roku 1606 katolik Mikołaj Zebrzydowski, wsparty przez siły innowiercze pod wodzą Janusza Radziwiłła, zorganizował rokosz przeciwko Zygmuntowi III, ogłaszając między innymi akt detronizacji króla. Zanim rokoszanie zostali rozgromieni przez wojska królewskie w bitwie pod Guzowem 6 VII 1607, Rzeczpospolita żyła ideami rokoszu, sformułowanymi w setkach pism ulotnych czytanych, kolportowanych, głoszonych. W sposób bardzo emocjonalny krytykowano w nich politykę zagraniczną króla, sprzeczną z polską racją stanu (sympatie prohabsburskie, zaangażowanie w Dymitriadę), a także zakusy absolutystyczne prowadzące do ograniczania wolności szlacheckich i swobód wyznaniowych. Pośród licznych inwektyw wobec króla pojawiało się niekiedy życzenie mu śmierci (by wspomnieć *Awizyje domowe* Daniela Naborowskiego)⁶¹ lub wręcz zachęta do królobójstwa: „Wiedźcie, iż po sześciu dniach rokosz będzie, a syn Jana, króla szwedzkiego zmarłego, będzie potwarzan, aby oddalony od królestwa swego albo zabity był!”⁶².

Pisma rokoszowe, powstałe pod wpływem wojennych emocji i przeżyć bitewnych, nie miały wprawdzie tej wagi co metodyczne i poparte autorytetami starożytnymi oraz biblijnymi traktaty

⁶¹ „Lecz wrychle zdarzy Bóg niezwyczęzony, / Że między trupy będzie policzony / Pan wiarolomny, którego poznały / Ojczymem dzieci...” (D. Naborowski, *Poezje*, oprac. J. Durr-Durski, Warszawa 1961, s. 30).

⁶² *Pasyjka pana naszego Zygmunta III*, cyt. za R. Róg, *Polscy królobójcy*, Warszawa–Kraków 1993, s. 82.

monarchomachów, stanowiły jednak głos braci szlacheckiej rozważającej takie właśnie rozwiązanie kwestii niewygodnego monarchy⁶³.

Pokonani rokoszanie ukorzyli się przed królem, ten zaś odstąpił od reform zmierzających do *absolutum dominium*, a sejm w roku 1609 opracował procedurę legalnego wypowiedzenia posłuszeństwa królowi. Jednocześnie utrzymano w mocy konstytucję z 1588 roku określającą mianem *crimen laese majestatis* każde przedsięwzięcie związane z obrazą króla, włącznie z próbą dokonania mordu na osobie koronowanej⁶⁴.

Mimo pewnego uspokojenia nastrojów „monarchomasznych” doszło jednak w roku 1620 do jedynej potwierdzonej próby królobójstwa. Jej sprawca, szlachcic Michał Piekarski, cierpiący na manię prześladowczą, został z rozkazu Zygmunta III objęty kuratelą swoich krewnych. Z tej przyczyny „wziął rankor do króla” i zainspirowany czynem Ravaillica sprzez 10 lat, modląc się i poszcząc, przygotowywał się duchowo do podobnego postępku. W niedzielę 15 listopada 1620 zaczął się w wykuszu krytego ganku, którym Zygmunt III w otoczeniu dostojników udawał się z Zamku Królewskiego do Katedry i ranił króla w twarz i ramię czekaniem, którego użycie dzień wcześniej „doradził mu anioł”⁶⁵. Sądzony na mocy konstytucji z 1588 roku poniósł, mimo swej niepoczytalności i indulgencji królewskiej, taką samą straszliwą karę jak Ravaillac. Ówczesny sąd orzekł, że działał w pojedynkę, ale krążyły plotki o istnieniu jakiegoś sprzysiężenia i o zamieszananiu w sprawę kasztelana Janusza Radziwiłła, przywódcy litewskich innowierców⁶⁶.

Ten drażliwy kontekst polityczny mógł wpłynąć na zatarcie w przygotowanej do druku parafrazie *Judit* kwestii tyranobójstwa.

⁶³ Por. J. Czubek, *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606–1608*, Kraków 1918. Obszerne fragmenty pism rokoszowych opublikował także J. Nowak-Dłużewski, *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce*, t. IV, *Zygmunt III Waza*, Warszawa 1969.

⁶⁴ R. Róg, *op. cit.*, s. 8.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 85.

⁶⁶ O ówczesnych spekulacjach na ten temat por. *ibidem*, s. 88.

Leszczyńskiemu, który należał do wrogiego Zygmuntovi III stronnictwa antyhabsburskiego, reprezentującego międzynarodowe interesy różnowierców, na pewno nie zależało na zaognieniu stosunków z królem. Gdyby zachował „monarchomasze” fragmenty dzieła du Bartasa, jego utwór mógłby zostać odczytany jako antykrólewski, nawiązujący do dawniejszej publicystyki rokoszowej lub do świeżego zamachu Piekarskiego.

Judith nie przenosi zatem do Rzeczypospolitej sporów ideologicznych znad Sekwany. Tyran Holofernes z wersji francuskiej staje się w interpretacji translatorskiej Leszczyńskiego jednostką uosabiającą zbiorowych nieprzyjaciół Ojczyzny. Czyn mężnej niewiasty jest nie królobójstwem, ale wzorem obrony przeciwko zewnętrznym wrogom. Konflikty, w które Rzeczpospolita była uwikłana w pierwszych dekadach XVII wieku: Dymitriady (1604–1610), wojny z Rosją (1610–1612) i ze Szwecją (od 1601), najazdy tureckie (od 1620) to właściwy kontekst polityczno-ideologiczny tego jednoznacznie patriotycznego poematu. W podobnym duchu sparafrazował *Księżę Judyty* (1652) Wacław Potocki po klęsce pilawieckiej (23 IX 1648), kiedy to szlachta rozpierzchła się po pierwszym starciu z oddziałami Chmielnickiego. Ukazanie bohaterstwa starotestamentowej *virago* było niczym wyrzut, mający zawstydzić brać szlachecką za brak męstwa w wojennej potrzebie⁶⁷:

Daj też, o Panie, z miłosierdzia twego,
Aby się jaka matrona obrała
A zbawiła nas złego Chmielnickiego.
Kiedy tak męska ręka jest nieśmiała,
Uwolniże nas od tyrana tego,
Aby też nasza ojczyzna zbolała
Już ulgę miała. Jednak jak się Tobie
Podoba, z nami tak poczynaj sobie⁶⁸.

⁶⁷ Por. interpretacja zawartych w tekście Potockiego aluzji do „pilawieckiej hańby” zaproponowana przez M. Krzysztófik, *op. cit.* s. 54–55.

⁶⁸ Cyt. według wydania dostępnego na stronie: *Staropolska on line*, oprac. W. Ryczek. Tekst Potockiego jest znacznie krótszy od wersji Leszczyńskiego (488

6. Cechy konfesyjne *Judith* du Bartasa

Muse chrestienne, w której zawiera się *Judith*, ukazała się drukiem w Bordeaux w 1574 roku w oficynie katolika Simona Millanges'a, przyjaciela du Bartasa z lat szkolnych. Był to moment kilkumiesięcznej przerwy między czwartą a piątą wojną religijną⁶⁹. Ponieważ pomysłodawczyni dzieła, Joanna d'Albret, zmarła dwa lata wcześniej, poeta, za namową, jak pisze w dedykacji, Guy du Faur de Pybraca, obrał następną królową Nawarry, Małgorzatę de Valois, za „matkę chrzestną” („marraine”) swojego poematu (zwrócił się do niej w liście dedykacyjnym, a także w inwokacji i zakończeniu). Powołanie się na te osoby jako na patronów *Muse Chrestienne* stanowiło bardzo istotny zwrot w stosunku do pierwotnego zamysłu dzieła. Królowa Małgorzata była gorliwą katoliczką, de Pibrac, także katolik, dał się poznać w całej Europie w roku 1573 za sprawą łacińskiego listu, w którym uzasadniał słuszość nocy św. Bartłomieja (list ten miał utorować Henrykowi Walezemu drogę do tronu Polski)⁷⁰. Wobec tak jasno określonej pozycji wyznaniowej patronów du Bartas dyplomatycznie zatarł w dedykacji imię protestanckiej inicjatorki dzieła: „poemat zamówiony przez ważną osobistość naszego królestwa”⁷¹, a na końcu umieścił krótkie utwory, dedykowane ośmiu przyjaciołom, z których sześciu było wyznania katolickiego.

Wydanie *Muse chrestienne* z 1574 r. nigdy nie zostało wręczone królowej Małgorzacie⁷². Dopiero wydanie drugie, paryskie, zatytu-

wersów złożonych oktawami) i stanowi linearnie, bardzo zgrabne „przewierszowanie” książki biblijnej.

⁶⁹ W dedykacji *A Madame Marguerite de France, Roynne de Navarre* pisze: „Moje przeznaczenie i nieszczęścia moich czasów powołały mnie do innego rzemiosła niż literackie” (G. Salluste du Bartas, *La Judit...*, s. 5).

⁷⁰ W 1574 r. Pibrac właśnie się sposobił do wyjazdu do Polski u boku Henryka Walezego.

⁷¹ G. Salluste du Bartas, *La Judit...*, s. 89.

⁷² Niektórzy krytycy twierdzą, że du Bartas zniszczył nakład, uznając mierność literacką pierwszej wersji swojego dzieła (por. A. Baïche, *op. cit.*, s. XXV).

łowane *Œuvres* (1579)⁷³ trafiło do jej rąk w momencie uroczystego wjazdu do Nérac i zainstalowania się na dworze małżonka, Henryka z Nawarry (późniejszego króla Francji⁷⁴).

Akceptacja poematu przez katolicką królową a także przez oba środowiska wyznaniowe, pozostające ze sobą w otwartej wojnie, było możliwe dzięki jego ponadkonfesyjnej wymowie. Dzieło nie zawiera akcentów polemicznych czy niechętnych w stosunku do katolików, a jego wymiar dydaktyczny odwołuje się do wartości ogólnochrześcijańskich. Zaledwie trzy fragmenty *La Judit* można uznać za jednoznacznie protestanckie: stwierdzenie „L' elu au salut destiné” („Wybraniec przeznaczony do zbawienia”, s. 79), kilkakrotne podkreślenie lektury Pisma Św. jako podstawowej praktyki religijnej („Judith w Świętym Piśmie nakarmi swoją duszę”, III,416; „Pismo, w którym dusza wierzącego / Znajduje pokarm manny odwiecznej”, IV,153–153), wreszcie charakterystyczne dla kalwinów potępienie mądrości pogańskiej:

L' Arche qui contenoit beaucoup plus de sagesse
 En deux pierreux tableaux que la subtile Grece
 Et le Peuple Romain n' ont jamais compris
 Dedans l'infinité de leurs doctes escrits.

(Subtelna Grecja i naród Rzymski nigdy nie pojęli w swoich uczonych pismach mądrości zapisanej na dwóch kamiennych tablicach, I,99–103).

Du Bartas kieruje ostrze polemiczne i satyryczne nie w stronę przeciwników konfesyjnych, ale raczej we współwyznawców, którzy sprzeniewierzyli się „prawdziwej wierze”. Zawarta w dygresji odautorskiej krytyka Efraimitów (III,61–74) dotyczy hipokrytów, którzy

⁷³ Między 1579 a 1632 *Œuvres* wydane były 25 razy, nie licząc trzynastu osobnych wydań samej *La Judit*. Katalog spalonej w XIX w. Biblioteki Leszczyńskiego w Baranowie Sandomierskim (kodeks rękopiśmienny przechowywany w Bibliotece Uniwersytetu Wrocławskiego, sygn. R 2497) odnotowuje *Les Œuvres* de G. Salluste du Bartas, bez daty wydania.

⁷⁴ Został nim w roku 1593 po słynnej konwersji („Paris vaut la messe”).

w czasach wolności religijnej, „udając gorliwość, przyjęli Ewangelię” (czyli przeszli na protestantyzm), ale w okresie ucisku z wyznawców stali się prześladowcami.

W kontekście wojen religijnych szczególnie godna podkreślenia jest ireniczna wymowa poematu. Po scenie zabójstwa Holofernesa narrator sam zabiera głos, aby stanowczo potępić bratobójcze wojny: „Change de mesme, o Dieu, le courage des princes / Qui du fidele sang arrousent leurs provinces” („Odmień o Boże serca książąt, / Którzy krwią wiernych zraszają swoje ziemie”, VI,203–204) i prosi Boga o to, by miecz rządzących zwrócił przeciwko tym, którzy:

Detiennent la terre sainte ou ton Fils prist naissance,
 Non sur le dos de ceux qui pleins d'humilité
 Adorent la grandeur de ton triple-unité.
 (Okupują świętą ziemię, gdzie Twój Syn się narodził,
 A nie na karki tych, którzy pełni pokory
 Oddają część Twej trój-jedności, VI,208–210).

Także w końcowej pieśni Judyty nie wzywa do chwytania za broń, ale zemstę nad tyranami pozostawia Bogu: „Ains les fiers tyrans de ton Eglise chere / Te sentent desormais pour juge et non pour pere” („Zatem pyszni ciemiężyciele Twojego drogiego Kościoła / Niech odczują Cię jako sędziego, a nie ojca”, VI,359–360).

Nie jest jasne, do kogo odnosi się epitet „fiers tyrans” – do pogan czy może do radykalnego odłamu katolików oraz czy „Eglise chere” oznacza wszystkie odłamy chrześcijaństwa, czy tylko protestantów. Du Bartas celowo unika jednoznacznych deklaracji, aby swym poetyckim słowem dotrzeć do obu zwaśnionych wyznań.

7. Charakter wyznaniowy parafrazy Leszczyńskiego

Postawienie pytania o konfesyjną wymowę polskiej *Judith* wydaje się istotne ze względu na własną pozycję Leszczyńskiego, a także adresatki dzieła, Katarzyny Ostrorogowej, w środowisku różnowierczym.

Kalwińskie nacechowanie parafrazy nie wydaje się oczywiste przy pobieżnej lekturze. Podobnie jak du Bartas, autor nie wprowadza żadnych akcentów polemicznych czy satyrycznych odnoszących się do katolików, eliminuje także wszystkie fragmenty, które w tekście du Bartasa stanowiły aluzję bądź odnosiły się wprost do wojen religijnych. Równocześnie jednak sens teologiczny poematu opiera się na podstawowej kalwińskiej tezie o całkowitym zepsuciu natury człowieka i pokładaniu nadziei wyłącznie w bożej łasce. Motyw ten powraca zarówno w komentarzach narratora, jak i w przemowach bohaterów. Wyrazistym przykładem troski Leszczyńskiego o uwytklenie owego przekonania jest niemająca pierwowzoru w Biblii i odległa od tekstu du Bartasa nocna modlitwa Judyty w obozie Holofernesa:

Boże mój, Święty Boże, jeśli Twe ustawy,
Chcesz uważać, a z drugiej strony nasze sprawy,
Jeśli na świętą wagę Twej sprawiedliwości
Chcesz położyć niezmierny ciężar naszych złości:
Próżno my wybawienia spodziewać się mamy,
Próżno, próżno ratunku z nieba wyglądamy.
Ale Ty nie na nasze, Panie przewinienia,
Patrz, lecz na sławę Twojego imienia [...]
Żliśmy, prawda, aleśmy przecie ludem Twoim,
Któryś Ty dotąd Panie miał pod skrzydłem swoim (IV,133–140.143–144).

W świetle kalwińskiej koncepcji *sola gratia* los wojny z Holofernesem nie zależy od ludzkich wysiłków czy zasług, ale wyłącznie od woli Boga, któremu zarówno Judyta, jak i mieszkańcy Betulii (z wyjątkiem jednego „niecnotliwego starca”) bezgranicznie ufają:

Ale dać temu pokój, bo co Bóg sprawuje,
Żadnego pomocnika w tem nie potrzebuje;
On sam chce o was radzić, On a nie kto inny
Waszego wybawienia ma mieć dank powinny (IV,169–172).

Refleksje o jednoznacznie kalwińskiej wymowie ujęte są często w formę silnie zapadających w pamięć sentencji. Autor akcentuje

szczególnie mocno przekonanie o opiece Boga nad tymi, których według własnego uznania przeznaczył do zbawienia:

Tak Bóg swoich, kiedy chce, umie mieć na pieczy
Tak Bóg w dobre obraca by najgorsze rzeczy (II,130).

Ma Bóg o swoich pieczę, a co zły uradzi
To się dobrego nie tknie, to mu nie zawadzi (V,149–150).

Dzięki zastosowaniu zwięzłej i skondensowanej narracji przesłanie teologiczne zawarte w polskiej parafrazie wydaje się klarowniejsze niż w tekście francuskim, a jego nacechowanie wyznaniowe – bardziej jednoznaczne. Trzeba jednak podkreślić, że intencja tłumacza nie jest polemiczna, ale wyłącznie katechetyczna, skoncentrowana na przekazie depozytu wiary, wyinterpretowanego wprost z księgi biblijnej, niekiedy z pominięciem francuskiego pierwowzoru.

Podsumowanie

Przeprowadzone analizy pozwalają stwierdzić, że *Judit* we francuskim „kosztownym ubierze” jest nie tyle parafrazą księgi ze Starego Testamentu, ile epickim poematem na biblijny temat. Faktura gatunkowa eposu i zastosowanie stylu o silnym autorskim nacechowaniu świadczą o ambicjach erudycyjnych i emulacyjnych poety, zatroskanego w równym stopniu o to, by uczyć, co by sprawiać przyjemność. Jednocześnie odniesienie się przez du Bartasa do dyskusji na temat królobójstwa oraz liczne aluzje i dygresje dotyczące aktualnych problemów sprawiają, że dzieło poety francuskiego jest czytelnym pomnikiem epoki francuskich wojen religijnych.

W skromnej „polskiej szacie” *Judith* reprezentuje przede wszystkim intencję budującą. Porzucenie przez tłumacza w dwóch ostatnich księgach formuły epickiej na rzecz wierszowanej historii biblijnej pozwoliło na kondensację narracji, a przez to – na uwypuklenie doktrynalnego przesłania poematu. Rezygnacja z epickich ekskur-

sów (zarówno politycznych, jak i moralnych oraz erudycyjnych), a także zatarcie kwestii tyranobójstwa nadało polskiej wersji charakter ponadczasowy, niezwiązany z konkretnymi wydarzeniami politycznymi. Z drugiej jednak strony silna polonizacja przekładu (nazwy geograficzne, realia kulturowe), a także podkreślanie etosu patriotycznego połączonego nierozdzielnie z zaufaniem Bogu, nadają parafrazie wyraźny polski koloryt i pozwalają odczytać starotestamentową historię oblężenia Betulii jako zwierciadło losów Rzeczypospolitej. Znaczny stopień niezależności wersji Leszczyńskiego od tekstu francuskiego sprawia, że jego parafrazę można traktować jako utwór w dużym stopniu oryginalny, zasługujący raczej na miano *imitatio* niż *translatio*⁷⁵.

Bibliografia

Wydania:

- Du Bartas G. Salluste, *La Judit* [1579], wyd. krytyczne A. Baïche, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Toulouse 1971.
- Du Bartas G. Salluste, *La Sepmaine ou Création du monde*, red. J. Céard, Paris 2011.
- Leszczyński R., *Judith*, [Baranów 1620], oprac. M. Sipayłówna, Biblioteka Zapomnianych Poetów i Prozaików Polskich XVI–XVIII w., seria II, zeszyt 3, Warszawa, 1936.
- Leszczyński R., *Judith*, wyd. N. Bobrowicz, Lipsk 1841 (na podstawie druku: Baranów 1629).
- De Bèze Th., *Du droit des magistrats sur leurs sujets* [pierwodruk 1574], bez miejsca wyd., 1579, gallica.bnf.fr.
- Du Bellay J., *La Deffence et illustration de la langue francoyse* [pierwodruk 1549], oprac. H. Chamard, Paris 1948.
- Biblia Tysiąclecia, Pallotinum, Poznań 2003.
- Calvin J., *Institution de la religion chrestienne* [pierwodruk 1536], Genève 1562, gallica.bnf.fr.

⁷⁵ Por. A. Karpiński, *Parafraza jako aemulatio*, [w:] B. Otwinowska (red.), *Retoryka a literatura*, Wrocław 1984, s. 107–119.

- Czubek J., *Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606–1608*, Kraków 1918.
- Naborowski D., *Poezje*, oprac. J. Durr-Durski, Warszawa 1961.
- Peletier J., *Art poétique* [1555], [w:] *Traité de poétique et de rhétorique de la Renaissance*, oprac. F. Goyet, Paris 1990.
- Ronsard P., [Epître] *Au lecteur* [1572], [w:] *Œuvres complètes*, oprac. J. Céard, D. Ménager, M. Simonin, Paris 1993, t. I, s. 1181–1186.
- Vivès J. L., *Livre de l'institution de la femme chrestienne* [1524], tłum. P. de Changy [1542], Genève 1970.

Opracowania :

- Durr-Durski J., *Daniel Naborowski. Monografia z dziejów manieryzmu i baroku w Polsce*, Łódź 1966.
- Karpiński A., *Parafraza jako aemulatio*, [w:] B. Otwinowska (red.), *Retoryka a literatura*, Wrocław 1984, s. 107–119.
- Krzysztofik M., *Od Biblii do literatury: siedemnastowieczne dzieła literackie z ksiąg Starego Testamentu*, Kraków 2013.
- Krzywy R., *Sztuka wyborów i dar inwencji. Studium o strukturze gatunkowej poematów Jana Kochanowskiego*, Warszawa 2008.
- Lausberg H., *Retoryka literacka*, przeł. i oprac. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
- Mellet P.-A., *Les traités monarchomaques. Confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite*, Genève 2007.
- Michałowska T. (red.), *Słownik literatury staropolskiej*, Wrocław 1990, hasła: *Epika; Epos; Francusko-polskie związki literackie; Nowela*.
- Millet O., *Calvin et la dynamique de la parole*, Paris 1992.
- Nowak-Dłużewski J., *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce*, t. IV, *Zygmunt III Waza*, Warszawa 1969.
- Róg R., *Polscy królobójcy*, Warszawa–Kraków 1993.
- Simonin M. (red.), *Dictionnaire des lettres françaises. Le XVI^e siècle*, Paris 2001.
- Richter M., *Aspetti e orientamenti delle poetica protestante francese nel secolo XVI*, „Studi Francesi” 1967, nr 31, s. 223–245.
- Sarnowska-Temeriusz E., *Poetyka okresu renesansu*, Wrocław 1982 („Biblioteka Narodowa”, seria II, nr 205).
- Ślaski J., *Tłumaczenia w Polsce doby renesansu oraz pogranicza baroku*, [w:] J. Pelc (red.), *Problemy literatury staropolskiej*, Wrocław 1978, s. 145–182.
- Wodzińska W., *Judyta i Holofernes*, „Konalikus. Biuletyn Koła Naukowego Literatury i Kultury Staropolskiej” 2015, nr 4, s. 3–7, <http://staropolanie.uni.lodz.pl/wp-content/uploads/2015/06/Konalikus-czerwiec-2015.pdf>