

# O „Eklezjastesie” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego – słowo i słowo

Estera Lasocińska

## II. M A T E R I A Ł Y I N O T A T K I

Pamiętnik Literacki XC, 1999, z. 2  
PL ISSN 0031-0514

ESTERA LASOCIŃSKA

### O „EKLEZJASTESIE” STANISŁAWA HERAKLIUSZA LUBOMIRSKIEGO – SŁOWO I SŁOWO

W literaturze staropolskiej parafrazowanie ksiąg biblijnych było często praktykowane, a historie czerpane ze Starego Przymierza (dzieje Judyty, Zuzanny, Józefa i in.) stawały się rodzajem osnowy służącej za podstawę do kształtowania różnorodnych wersji opowieści. Również Stanisław Herakliusz Lubomirski wpisuje się w tę tradycję dwoma utworami: *Tobiaszem wyzwolonym* (wyd. 1683) i *Eklezjastesem* (powst. po 1683)<sup>1</sup>. Na tle powszechnej praktyki swobodnego przetwarzania ksiąg natchnionych parafraza *Księgi Koheleta*<sup>2</sup> zaskakuje niezwykle wysokim stopniem wierności względem biblijnego modelu. Dotyczy to zarówno sfery *res*, jak *verba*. Takie założenia odsłania pisarz w *Przedmowie do Czytelnika*:

Trudnej się pono podejmuję rzeczy:  
Mieć równo muzę i prawdę na pieczy. [w. 5–6]

Interesować nas będzie tutaj relacja między utworem „Salomona polskiego” a jedną z najbardziej tajemniczych ksiąg Starego Przymierza. Pierwsza część tej pracy omawia związki parafrazy poetyckiej z łacińską *Wulgatą* oraz różnymi polskojęzycznymi wersjami *Koheleta*. Na marginesie przedyskutowana zostanie także ewentualność wykorzystania przez pisarza hebrajskiej i greckiej wersji *Biblii*. Rozważania drugiej części opierają się na założeniu, iż parafraza-przekład<sup>3</sup> stanowi rodzaj interpretacji tekstu oryginalnego. Zostanie tu omówiony problem odczytania przez Lubomirskiego teologicznego sensu *Księgi Koheleta*. Analiza będzie się koncentrować na tych miejscach, które uważane są przez egzegetów za nieoczywiste, pokazując, jakie rozwiązania wybiera w swoim utworze Lubomirski.

---

<sup>1</sup> Ustalenia w zakresie chronologii powstawania dzieł Lubomirskiego zob. w: A. Karpiński, *O autorze. W poszukiwaniu wizerunku „Salomona polskiego”*. W: S. H. Lubomirski, *Poezje zebrane*. Wydał A. Karpiński. T. 2. Warszawa 1996. Cytaty z *Eklezjastesem* podawane będą z t. 1 (1995) tego wydania.

<sup>2</sup> Dla uzyskania przejrzystości wywodu utwór Lubomirskiego określam mianem *Eklezjastesem*, natomiast w odniesieniu do księgi biblijnej stosuję nazwę *Kohelet*.

<sup>3</sup> Dzieło Lubomirskiego mieści się na pograniczu dwóch form wypowiedzi: parafrazy i przekładu. Wobec tego terminów „parafraza” i „przekład” w odniesieniu do *Eklezjastesem* używam wymiennie.

### *Eklezjastes* wobec *Wulgaty* i polskich przekładów *Biblii*

W *Przedmowie* do *Eklezjastes*a deklaruje poeta wierność wobec *Wulgaty*, a więc tekstu uznanego przez Sobór Trydencki za autentyczny i kanoniczny:

W taką go tylko będę szatę stroił,  
Jaką mu niegdy Hieronim zakroił. [w. 19–20]

Tę deklarację potwierdza już pobieżna lektura *Eklezjastes*a, która odsłania ślady niewątpliwego wpływu łacińskiego przekładu. Na pierwszej stronie znajdujemy motto: „*Verba Ecclesiastae, filii David, regis Ierusalem*”, będące cytatem z Hieronimowego tłumaczenia (Ecc 1, 1). Kolejny wyraźny ślad to łacińskie nagłówki poprzedzające każdy rozdział. Przejęte są one z *Wulgaty* i stanowią stały element w kompozycji tekstu Lubomirskiego. Dokładne cytowanie łacińskich fragmentów (poza jednym wyjątkiem) świadczy, iż poeta miał *Wulgatę* z całą pewnością przed oczami. Sposób korzystania z niej odsłonić może jednak dopiero dokładniejsza analiza parafrazy. Dobrą ilustrację stanowi tu przekład słowa „*spiritus*”. Tekst łaciński stosuje ten termin zarówno tam, gdzie oryginał hebrajski używa pojęcia „*hebel*” (w znaczeniu ‘tchnienie, oddech, wiatr’), jak i tam, gdzie występuje pojęcie „*ruach*” (‘*duch*’)<sup>4</sup>. Lubomirski z niezwykłą konsekwencją tłumaczy wieloznaczne „*spiritus*” jako „*duch*” – nawet w sytuacjach, gdzie inny przekład wydawałby się znacznie stosowniejszy. Widać to już w rozważaniach wstępnych rozdziału 1 *Eklezjastes*a, ukazujących niezmiennosc i powtarzalność zjawisk natury. Świat przyrody został przedstawiony schematycznie przez odwołanie się do czterech żywiołów uznanych za istotne i podstawowe składniki całej podksiężycowej rzeczywistości, a więc ziemi, ognia, powietrza i wody. Wbrew kontekstowi Lubomirski tłumaczy tu „*spiritus*” (1, 6b) jako „*duch*” (w. 43), zamiast „*wiatr*”, jak to poprawnie przełożył Wujek.

Podobnie czyni poeta w rozdziale 10, gdzie z szerokiego zakresu polskich odpowiedników łacińskiego „*spiritus*” najbardziej adekwatny wydawałby się „*gniew*”, a nie „*duch*”:

Gdy na cię wstąpi *duch* panującego,  
(Lubomirski, w. 753)

*si spiritus potestatem habentis ascenderit super te* [*Wulgata*, 10, 4]<sup>5</sup>

Podobne przykłady znajdujemy w innych fragmentach, gdzie „*spiritus*” zawsze tłumaczy pisarz jako „*duch*” lub „*dusza*”, nawet tam, gdzie mowa jest o biologicznym tchnieniu ożywiającym człowieka w łonie matki (w. 825–826).

Przy tych wszystkich wyraźnych śladach *Wulgaty* można jednak odnieść wrażenie, że Lubomirski deklarujący w *Przedmowie* wierność Hieronimowej *Biblii* w pewnym sensie wprowadza czytelnika w błąd: łaciński tekst wykorzystany został raczej powierzchownie – głównie w zakresie kompozycji, a stosowanie odpowiednika słowa „*spiritus*” jest właściwie jedynym dowodem wnikliwszego spojrzenia na tekst św. Hieronima<sup>6</sup>. Podstawą parafrazy stała się

<sup>4</sup> Zob. A. Jugan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*. Warszawa 1992, s. 638.

<sup>5</sup> Zob. *Ecclesiastes*. W: *Biblia Sacra Vulgatae*. Editionis Sixti V pot. max. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita. Ratisbonae 1922. Wszystkie cytaty z *Wulgaty* za tym wydaniem.

<sup>6</sup> Interpretacja terminu „*spiritus*” to najbardziej drażliwy punkt *Księgi Koheleta*. Zapewne dlatego Lubomirski tak skrupulatnie tutaj podąża tropem kanonicznego tekstu Hieronimowego.

bowiem z pewnością polska tradycja tłumaczenia *Wulgaty*. Bez wątpienia możemy mówić tu o ogromnej roli, jaką odegrała *Biblia* Jakuba Wujka. Świadcstwem zależności są przede wszystkim zwroty i zdania dosłownie przejęte z tego tekstu (np. „W ustach człowieczych wszelka praca jego” – Lubomirski, w. 451; „wsztyka praca człowieka w ustach jego” – Wujek, 6, 7a<sup>7</sup>). Badacze utworu Lubomirskiego podkreślają, iż w poetyckiej parafrazy można znaleźć szereg zdań stanowiących przewierszowanie mistrzowskiego przekładu polskiego jezuitę<sup>8</sup>. Roman Pollak pisze, że postępował Salomon polski za tym wzorem krok w krok, przetapiając tekst Wujka na 11-zgłoskowiec rymowany parzyście, zmieniając zwroty wtedy, gdy zmuszał sens nie dość jasny albo wiersz czy rym<sup>9</sup>. Wykaz miejsc, w których Lubomirski przejmuje dosłownie sformułowania *Biblii* Wujka, jest bardzo obszerny.

Konsekwentnie też powtarza Lubomirski za Wujkiem wpisana w jego tłumaczenie terminologię nowotestamentową związaną z wyobrażeniami życia przyszłego. Pojawiają się więc w *Eklezjastesie* terminy takie, jak: „piekło”, „niebo”, „życie wieczne”, „pośmiertny sąd” – pojęcia obce jeszcze myśli Starego Przymierza, a niezbyt szczęśliwie wprowadzone przez Wujka do przekładu *Koheleta* (dokładnie na ten temat dalej). Innym wyraźnym śladem podążania właśnie tym tropem jest staranne przejmowanie leksyki. Np. łacińskie „*amplexio* [objęcie, uścisk]” tłumaczy poeta jako „obłapianie” (w. 231), „*industria* [przemysłność, skrzętność]” jako „dowcip” (w. 775), „*occupatio* [zajęcie, zainteresowanie]” jako „zabawa” (w. 78), tak jak to czyni Wujek. Interesującym tropem leksykalnym wskazującym na zależność od Wujka jest błędne przejęcie słowa „czepek” (w. 884), podczas gdy *Wulgata* używa tu słowa „*vitta*” oznaczającego przepaszkę, wstęgę.

Znaczącym przykładem wskazującym, iż główną podstawę parafrazy, wbrew wstępnej deklaracji, stanowiła *Biblia* Wujka, jest powtarzanie błędów i pomyłek popełnionych przez polskiego jezuitę. W zakończeniu rozdziału 4 *Księgi Koheleta* (w. 343–358) opowiedziana została historia zmiany władcy: niedołęznego starca na wychodzącego z więzienia młodzieńca. Wszyscy cieszą się i popierają młodego króla, jednakże zapal następnego pokolenia już ostygają. Przykład ten ma ilustrować marność nadziei opierających się na zmianie władcy – są one podobnie nietrwałe jak reszta poczynań zmierzających do zapewnienia szczęścia. Tłumacząc ten tekst Wujek nie zrozumiał jego sensu i uczynił go niejasnym:

Lepsze jest pachole ubogie a mądre, niżli król stary a głupi, który nie umie opatrzeć na przyszłość. Że czasem drugi z więzienia i oków wychodzi na królestwo, a drugi, urodziwszy się królem, zostawa żebrakiem. Widziałem wszystkie żywiące pod słońcem chodząc z młodzieńcem wtórym, który ma nastąpić po nim. Niezliczona jest liczba ludzi, którzy byli przed nim, a którzy potem będą, nie będą się weselić z niego. [4, 13–16]

Lubomirski zaś, bezkrytycznie podążając za Wujkiem, dał jeszcze mniej zrozumiałą wersję tego miejsca:

<sup>7</sup> Zob. *Ekklesiastes*. W: *Biblia, to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu*. Przełożył J. Wujek. Kraków 1599. Wszystkie cytaty z Wujka za tym wydaniem.

<sup>8</sup> Zob. m.in. Karpiński, *op. cit.*, s. 55. – Cz. Hernas, *Barok*. Wyd. 3. Warszawa 1978, s. 480.

<sup>9</sup> R. Pollak, wstęp w: S. H. Lubomirski, *Wybór pism*. Wrocław 1953, s. LIV–LV. BN I 145.

Lepszy jest chłopiec ubogi, rozsądny,  
 Niżli król stary, głupi, nieporządny,  
 [. . . . .]  
 Trafi się czasem z kajdan i więzienia  
 Wniść komu na tron wielkiego imienia,  
 A drugi, co się urodził w koronie,  
 Nędzą, nie złotem opasuje skronie.  
 Widziałem wszystkich pod słońcem żyjących,  
 Pospołu z wtórym młodzieńcem chodzących,  
 Który za tamtym mocno trzymać będzie.  
 Nieskończona jest liczba ludu wszędzie,  
 Wszystkich tych, którzy jeszcze przed nim byli,  
 A przyszli się nim nie będą cieszyli. [w. 343–356]

W *Wulgacie* przytoczony fragment wyjaśniony został w sposób dostatecznie przejrzysty:

*Melior est puer pauper et sapiens rege sene et stulto, qui nescit praevidere in posterum: quod de carce catenisque interdum quis egrediatur ad regnum; et alius natus in regno inopia consumatur. Vidi cunctos viventes qui ambulant sub sole cum adolescente secundo, qui cosurget pro eo. Infinitus numerus est populi omnium fuerunt ante eum, et qui postea futuri sunt non laetabuntur in eo.* [*Wulgata*, 4, 13–16]<sup>10</sup>

Lubomirski bez dociekania sensu i zagładania do *Wulgaty* powtórzył tu gotowe sformułowanie Wujka<sup>11</sup>.

W *Eklezjastese* można wskazać miejsca, w których poeta odchodzi od łacińskiej *Biblii* oraz tłumaczenia Wujka i podąża jakimś innym tropem. Czy była to *Biblia* Leopolda?<sup>12</sup> Przy rozważaniu takiej ewentualności istotny wydaje się fragment, w którym pisarz próbował poprawiać tłumaczenie Wujka, nie korzystając przy tym z tekstu Hieronimowego. Interesujący nas urywek wersji łacińskiej brzmi:

*bonum est te sustentare iustum; sed et ab illo ne subtrahas manum tuam.* [*Wulgata*, 7, 19]

Oznacza to, że dobrze jest wspomagać sprawiedliwego, a od „tamtego” (wcześniej mowa była o niezbożnym) również nie odsuwać ręki. Kontekst (Koh 7, 15–19) daje obraz mądrości, która uczy człowieka postawy umiarkowanej.

<sup>10</sup> Ten fragment uzyskał jasny przekład w *Biblii Tysiąclecia (Pismo święte Starego i Nowego Testamentu)*. W przekładzie z języków oryginalnych. Opracował Zespół Biblistów Polskich [...]. Wyd. 4, poprawione. Poznań – Warszawa 1996): „Lepszy młodzieniec ubogi, lecz mądry, od króla starego, ale głupiego, co już nie umie korzystać z rad. Wszak i król wyszedł z łona [matki] i mimo swej godności królewskiej urodził się biednym. Widziałem, jak wszyscy żyjący, co chodzą pod słońcem, stanęli przy młodzieńcu, drugim [po królu], który miał zająć jego miejsce. Nieprzeliczony był cały lud, na którego czele on stanął. Ale późniejsi też nie będą z niego zadowoleni”.

<sup>11</sup> Na ten temat zob. Karpiński, *op. cit.*, s. 55.

<sup>12</sup> Sugestia ewentualnej konfrontacji Lubomirskiego z Leopolditą pochodzi z interesującego artykułu M. Adamczyk *Stanisława Herakliusza Lubomirskiego poetycka parafraza księgi „Eclesiastes”* („Pamiętnik Literacki” 1980, z. 1). Autorka wysuwa również hipotezę dotyczącą ewentualnych powinowactw między dziełem Salomona polskiego a tekstem oryginalnym *Pisma* (hebrajskim i greckim) oraz polskimi tłumaczeniami innowiecznymi (o tym będzie mowa dalej). Swoje analizy porównawcze opiera badaczka na edycji *Eklezjastes* dokonanej przez Pollaka (*ed. cit.*). Wydawca ten korzystał zaś w swojej pracy edytorskiej z druku toruńskiego z r. 1731, opartego z kolei na wydaniu pijarskim z r. 1706, zawierającym wiele błędów i arbitralnie poczynionych poprawek. Podstawą przedstawianej analizy jest nowe krytyczne wydanie *Eklezjastes* (na podstawie pięciu kopii rękopiśmiennych i dwóch druków) dokonane przez Karpińskiego (*ed. cit.*).

Kohelet budując swoją wypowiedź na zasadzie zestawień antytetycznych proponuje, by skrajności unikać (nie bądź nazbyt sprawiedliwy, nazbyt mądry, nazbyt głupi itd.). Wujek nie do końca rozumiejąc cytowany fragment, niezręcznie go przełożył:

dobrze jest wspomagać sprawiedliwego, ale i od niego nie odciągaj ręki twojej.

Przy tym jednak opatrzył zdanie uwagą marginalną: „Wspomagając jednego, nie opuszczaj drugiego”. Lubomirski najwyraźniej spostrzegł gramatyczną nieporadność polegającą na tym, że zdania nie zawierające treści przeciwstawnych połączone zostały właśnie takim spójnikiem. Zamiast jednak sprawdzić w *Wulgacie* próbował poprawiać Wujka na własną rękę, zamieniając „ale” na „ani”, co zapowiada tok wyliczeniowy – zdanie posiadające jedynie charakter amplifikacji. Zataił w ten sposób, pewno nieświadomie, wezwanie Koheleta do praktykowania postawy umiarkowanej:

Wspomóc, rzecz dobra jest, sprawiedliwego;  
Ani oddalaj ręki twjej od niego,  
(Lubomirski, w. 531–532)

Czy taka korekta powstała pod wpływem Leopolda? Przyjrzyjmy się odpowiedniemu fragmentowi:

dobrze jest wspomóc sprawiedliwego, ale ani od onego abyś twjej ręki nie odciągał<sup>13</sup>.

Leopolda lepiej niż Wujek przełożył tutaj *Wulgatę*. Widać więc, że ta wersja *Biblii* nie służyła Lubomirskiemu przy poprawianiu niezręczności Wujka. Poeta wybrał tu własne rozwiązanie – za punkt odniesienia przyjął z pewnością tłumaczenie polskiego jezuita. Zacytowany fragment stanowi również świadectwo, iż w kłopotliwych momentach po Hieronimowy przekład marszałek nie zawsze sięgał.

Przykładów, w których Lubomirski, odchodząc od *Wulgaty*, inaczej kształtuje tekst, jest wiele. Poprzestaniemy na analizie jeszcze jednego:

I muchy biedne, kiedy pozdychają,  
Żadnej wonności zapachu nie znają.  
(Lubomirski, w. 745–746)

*Muscae morientes perdunt suavitatem unguenti.* [*Wulgata*, 10, 1]

Muchy zdychające psują wonną wdzięczność drogiego olejku. [*Wujek*, 10, 1]

Muchy zmarłe każą wdzięczność maści drogiej. [*Leopolda*, 10, 1]

W *Wulgacie* zdanie to pełni funkcję wprowadzenia do rozważań rozdziału 10 i ma sens następujący: jak zdechłe muchy psują wonność olejku, tak krótkotrwała głupota może zniszczyć dzieło mądrości. Lubomirski nadał cytowanemu fragmentowi postać humorystyczną. Jednak nie uczynił tego za sprawą tłumaczenia Leopolda, gdzie, jak widać, nie ma istotnych różnic w stosunku do wersji *Wulgaty* i Wujka. Poeta po prostu sam przełożył tekst łaciński. Czasownik „perdo” można bowiem rozumieć zarówno jako ‘zniszczyć, zepsuć’, jak

<sup>13</sup> *Ecclesiastes*. W: *Biblia, to jest Księgi Starego i Nowego Zakonu*. Przełożył J. Leopolda. Kraków 1561. Wszystkie cytaty z Leopolda podawane są za tym wydaniem.

i 'zgubić, utracić'. Istnieją wobec tego dwie możliwości dosłownego przetłumaczenia cytowanego wersu:

muchy zdychające niszczą wdzięczną wonność drogiego olejku

– lub:

muchy zdychające tracą wdzięczną wonność drogiego olejku

Wbrew *Wulgacie* Salomon polski wybiera drugą wersję, która jest gorsza, bo pozbawiona sensu i nie służy wprowadzeniu do rozdziału.

Omówione tu przypadki potwierdzają, że Lubomirski korzystał z przekładu św. Hieronima oraz Wujka. Nie ma natomiast żadnych śladów wskazujących na zależność od Leopoldy<sup>14</sup>.

Powstaje pytanie, czy pisarz inaczej kształtując dwa wyżej cytowane wersety wychodził poza tradycję *Wulgaty* i korzystał z innowierczych tłumaczeń *Biblii brzeskiej* oraz *Biblii gdańskiej*<sup>15</sup>. Oto przykłady:

Dobrze jest, abyś się tego trzymał, a od tego nie odciągał ręki twojej. [*Biblia brzeska*, 7, 19]

Dobrze jest, abyś się owego trzymał, a tego się nie puszczał. [*Biblia gdańska*, 7, 18]

Jako muchy zdechłe zasmradzają i złą woń czynią w olejach u aptekarzy, tak by najmniejsze szaleństwo oszpeca człowieka zacnego w jego mądrości i chwale. [*Biblia brzeska*, 10, 1]

Jako muchy zdechłe zasmradzają i psują olejek aptekarski, tak człowieka z mądrości i sławy zacnego trocha głupoty oszpeca. [*Biblia gdańska*, 10, 1]

Zarówno pierwszy, jak i drugi fragment uzyskują w tłumaczeniach innowierczych nieco odmienne brzmienie niż u Wujka. Zwraca uwagę zwłaszcza werset 10, 1, który w *Biblii brzeskiej* i *Biblii gdańskiej* został znacznie poszerzony, tracąc tym samym swój sentencjonalny charakter. Lubomirski, mimo wprowadzenia do obydwóch fragmentów własnych innowacji, najbliższy jest przekładowi polskiego jezuitę.

Ewentualność posiłkowania się w pracy nad *Eklezjastesem* innowierczymi *Bibliami* zasugerowała Maria Adamczyk<sup>16</sup>. Sprawdźmy to na trzech fragmentach, które posłużyły badaczce do uzasadnienia tej ciekawej, choć kontrowersyjnej hipotezy.

<sup>14</sup> Praca Leopoldy nie zadowalała XVI- i XVII-wiecznych odbiorców. Jego przekład nie był ściśły i dokładny, a język tłumaczenia nie odpowiadał wymaganiom złotego wieku literatury. Dlatego też w końcu XVI w. wydana zostaje *Biblia* Wujka, najlepsze ówczesne tłumaczenie całości *Pisma*. Z tego powodu nieuzasadnione wydaje się przypuszczenie, iż posiadając lepszy przekład *Biblii*, posiłkował się Lubomirski słabszym tłumaczeniem. Na ten temat zob. m.in. *Encyklopedia katolicka*. Red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski. T. 2. Lublin 1976, s. 412–413. — *Podręczna encyklopedia biblijna*. Red. E. Dąbrowski. T. 2. Poznań 1953, s. 311.

<sup>15</sup> Zob. *Ecclesiastes*. W: *Biblia Święta, to jest Księgi Starego i Nowego Zakonu*. Brześć Litewski 1563. — *Ecclesiastes*. W: *Biblia Święta, to jest Księgi Starego i Nowego Przymierza*. Gdańsk 1632.

<sup>16</sup> Adamczyk, *op. cit.*, s. 31–45.

## Fragment 1:

Bo ani dzieła, ani też mądrości,  
 Ani rozumu, ni umiejętności  
 Żadnej tam nie masz, ani jej dosięgniesz  
 W otchłaniach, kędy pospieszając ciągniesz.  
 (Lubomirski, w. 705–708)

*quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos, quo tu properas.* [Wulgata, 9, 10]

bo ani sprawa, ani rozum, ani mądrość, ani umiejętność będzie w piekle, gdzie się ty pospieszasz. [Leopolita, 9, 10]

bo ani sprawy, ani rozumu, ani umiejętności nie będzie w piekle, gdzie się ty kwapisz. [Wujek, 9, 10]

abowiem w grobie, kędy ty idziesz, nie masz żadnej pracy, myśli, mądrości ani umiejętności. [Biblia brzeska, 9, 10]

abowiem nie masz żadnej pracy ani myśli, ani umiejętności, ani mądrości w grobie, do którego ty idziesz. [Biblia gdańska, 9, 10]<sup>17</sup>

Hieronimowe „*infernum*” oznaczające ‘podziemie, piekło’ przekładane jest jako „grób” lub „piekło”. Również Lubomirski we wszystkich innych fragmentach, poza tym jednym, konsekwentnie tłumaczy „*infernum*” jako „piekło”. Użycie pojęcia „otchłań” zamiast „piekło” pojawiło się tutaj, zdaniem Marii Adamczyk<sup>18</sup>, w wyniku konfrontacji tego fragmentu z Bibliami innowiecznymi. Termin „grób” w języku staropolskim, poza swym podstawowym znaczeniem, miał także sens przenośny – szeolu, starotestamentowej krainy wszystkich zmarłych<sup>19</sup>. Natomiast zarówno „piekło”, jak „otchłań” są pojęciami, które wiążą się z terminologią nowotestamentową. W podstawowym znaczeniu słowo „piekło” odnosi do miejsca pobytu dusz zmarłych grzeszników, skazanych na potępienie<sup>20</sup>. W okresie staropolskim używano też tego pojęcia na określenie miejsca pobytu dusz sprawiedliwych przed zmartwychwstaniem Chrystusa<sup>21</sup>. To drugie znaczenie „piekła” stosowane było wymiennie z terminem „otchłań” – często pojawiającym się wraz z przydawkami: „piekielna”, „gorejąca”. Było to więc miejsce męki, ale męki czasowej – zbliżające się bardziej do czyśćca niż do szeolu<sup>22</sup>. Lubomirski wybiera zatem słowo będące synonimem „piekła” (jeśli weźmiemy ten termin w jego wtórnym znaczeniu). Niekonsekwencję tłumacza wyjaśnia istotna tutaj marginalna uwaga Wujka umieszczona w komentarzu do cytowanego wersetu:

ale po śmierci ani grzeszyć, ani co zasłużyć dobrego nie możemy. Tak to wyklada ś. Hieronim. A nie mówi tu tylko o piekle potępionych, ale zgoła o wszelkim piekle, w którym jedno dusze bywają. [Wujek, 9, 10]

<sup>17</sup> Wszystkie podkreślenia pochodzą od Adamczyk (*op. cit.*).

<sup>18</sup> Adamczyk, *op. cit.*, s. 39–40.

<sup>19</sup> Zob. *Słownik polszczyzny XVI wieku*. T. 8. Wrocław 1974, s. 24.

<sup>20</sup> Zob. *Słownik staropolski*. T. 6. Warszawa 1970–1973, s. 89–90.

<sup>21</sup> Zob. *ibidem*, t. 5 (1956), s. 690.

<sup>22</sup> Zob. *ibidem*.



Wujek używał słowa „piekło” już wcześniej, ale objaśnia je dopiero w tym miejscu. Nie można się oprzeć wrażeniu, że uwaga odnosi się tylko do przytoczonego fragmentu. Wynika zaś z kontekstu. Cytowane wersety stanowią podsumowanie, w którym Kaznodzieja zachęca do używania życia ziemskiego argumentując, iż po śmierci nie czeka człowieka żaden sąd za doczesne uczynki. Umieszczenie więc „piekła” w zakończeniu takich rozważań nie byłoby zgodne ze znaczeniem całości, gdyż słowo to implikuje wyraźnie wieczne potępienie jako formę odpłaty. Lubomirski, sugerując się najwyraźniej uwagą Wujka oraz kontekstem, ten jeden raz tłumaczy łacińskie „*infernum*” jako „otchłań”, a nie „piekło”. Mediacyjna rola *Biblii* innowierczych musi być tu zdecydowanie wykluczona.

#### Fragment 2:

Cóż stąd ma człowiek, co by pracy jego  
Przyniosło korzyść [...] (Lubomirski, w. 241–242)

*Quid habet amplius homo de labore suo?* [*Wulgata*, 3, 9]

Cóż więcej ma człowiek z pracy swej? [Wujek, 3, 9]

Cóż ma tedy człowiek więcej z pracy swojej? [Leopolita, 3, 9]

Cóż tedy za pożytek ma ten z tego, około czego pracuje? [*Biblia brzeska*, 3, 9]

Cóż tedy ma ten, co pracuje, z tego, około czego pracuje? [*Biblia gdańska*, 3, 9]

Oto jak Adamczyk komentuje ten fragment:

współcześni tłumacze i komentatorzy wyjaśniają, iż hebrajskie „*jit<sup>r</sup>rôn*” ‘korzyść’ oznacza przede wszystkim ‘resztę, to, co pozostaje’, zatem zysk: „coż więcej?”, „co ponad?” Z przeglądu użytych w polskich tłumaczeniach synonimów może oczywiście wynikać tylko to, że wszystkie (z wyjątkiem *Biblii gdańskiej*) warianty przekładu preferujące jedno lub drugie rozwiązanie można uznać za trafne. Uwagę zwraca jedynie znaczący, być może, fakt użycia przez Lubomirskiego (wbrew *Wulgacie*) oraz przez *Biblię brzeską* dokładnych odpowiedników prymarnego znaczenia hebrajskiego słowa „*jit<sup>r</sup>rôn*” – ‘korzyść’, ‘pożytek’<sup>23</sup>.

Jak słusznie badaczka zauważa, wyrażenia użyte w tym miejscu w polskich tłumaczeniach oraz w *Wulgacie* są właściwie synonimami. Preferencja w doborze któregoś z synonimicznych wyrażań nie świadczy jednak, że autor *Eklezjastesy* posiłkował się tekstem, który podobny (ale nie ten sam!) synonim wybiera.

#### Fragment 3:

Rzekłem w mym sercu, jako Bóg próbuje  
Ludzi i jako równych pokazuje  
Niemym zwierzętom, kiedy śmierć zawzięta  
Jednako bierze ludzi i bydłeta.  
Jeden obojga cel: oboje muszą  
Wydartą żywot pieczętować duszą.  
Człowiek umiera i te też zdychają,  
Oba z jednego dech powietrza mają,  
Równym tchem żyją od swego poczęcia;  
Nic więcej nie ma człowiek od bydłęcia.  
Wszelkiej marności stworzenie podlega  
I do jednego wszystko kresu zbiega.

<sup>23</sup> Adamczyk, *op. cit.*, s. 41.

Wszystko z mizernej ziemi ulepione  
 Ziemi się wraca w ziemię obrócone.  
 Kto wie, czy li duch Adamowych synów  
 Pójdzie do góry szukać Cherubinów,  
 A dusze bydła, skoro pozdychają,  
 Jeżeli kędy na dół pospadają?

(Lubomirski, w. 273–290)

*Dixi in corde meo de filis hominum, ut probaret eo Deus, et ostenderet similes esse bestiis. Idcirco unus interitus et hominis et jumentorum, et aequa utriusque conditio: sicut moritur homo, sic et illa moriuntur. Similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius: cuncta subiacent vanitati; et omnia pergunt ad unum locum: de terra facta sunt, et in terram poriter reveruntur. Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursu, et si spiritus jumentorum descendat deorsum? [Wulgata, 3, 18–21]*

Rzekłem w sercu synom ludzkim, aby ich Bóg doświadczył i ukazał, że są bestiami podobni. Przetoż jednakie jest dokończenie człowieka i bydła i równy stan obojga: jako umiera człowiek, tak i one umierają i jednako tchną wszystkie i nie ma człowiek nic więcej nad bydłę; wszystko podległo marności i wszystko idzie na jedno miejsce. Z ziemi są uczynione i w ziemię się jednako obracają. Któż wie, jeśli duch synów Adamowych wstępuje wzgórze, a jeśli duch bydły wstępuje na dół? [Wujek, 3, 18–21]

I rzekłem w sercu mym o synach ludzkich, aby ich doświadczył Bóg, a ukazał, że są podobni zwierzętom. A dlategoż jednostajne jest schodzenie człowieka i bydłęcia, a równy obojga stan. Jako człowiek umiera, tak też i ony umrą i jednako tchną wszyscy, a nic nie ma więcej człowiek nad bydłę. Wszystkie rzeczy poddane są marności, a wszystkie idą ku jednemu miejscu. Z ziemi się stały i w ziemię jednako się obracają. Któż to wie, jeśli wstępuje duch synów Adamowych wzgórze, a jeśli duch bydły wstępuje na dół? [Leopolita, 3, 18–21]

I rzekłem w sercu mym o sprawie synów ludzkich, iż tak są od Boga sprawieni, a okazał, iż oni są podobnymi zwierzętom. Abowiem takowyż przypadek przychodzi na ludzi, jako i na zwierzęta, gdyż jako umiera ono, tak i ten umiera, i jednakiemu duchu mają wszyscy, a nie ma nic człowiek przed bydłciem, bo wszystko jest próżność. Wszystko idzie na jedno miejsce, a wszystko jest w prochu i za się wszystko w proch się obróci. I któż wie, jeśli duch człowieczy idzie wzgórze albo jeśli duch zwierzęcy na ziemię? [Biblia brzeska, 3, 18–21]

Nadto rzekłem w sercu swym o sprawie synów ludzkich, że im Bóg okazał, aby widzieli, że są podobni bydłu. Bo przypadek synów ludzkich i przypadek bydła jest przypadek jednaki. Jako umiera ono, tak umiera i ten, i ducha jednakiemu wszyscy mają; a nie ma człowiek nic więcej nad bydłę. Bo wszystko jest marność. Wszystko to idzie na jedno miejsce; a wszystko jest z prochu i wszystko się zaś w proch obraca. A któż wie, że duch synów ludzkich wstępuje wzgórze? a duch bydły że wstępuje pod ziemię? [Biblia gdańska, 3, 18–21]<sup>24</sup>

Przykład jest znamieny, gdyż rzeczywiście w tym – tak trudnym egzegezyjnie – fragmencie mógł pisarz szukać pomocy w innych tłumaczeniach. Jednak już na pierwszy rzut oka widać, że w kwestiach teologicznych różnica tu żadna się nie rysuje. We wszystkich wersjach fragment ten pozostaje równie kontrowersyjny, mówiąc o jednakowym pośmiertnym losie ludzi i zwierząt (o tym dokładniej dalej). Pewną wskazówkę może stanowić leksyka zbieżna z tekstami wywodzącymi się z tradycji *Wulgaty*. Słownictwo tych tłumaczeń jednocześnie różni się (choć nieznacznie) od *Biblii* innowierczych (por. miejsca podkreślone).

<sup>24</sup> We wszystkich wersjach tego fragmentu podkreślenia E. L.

Zacytowany tutaj jeden z najbardziej dyskutowanych fragmentów *Biblii* stanowi dobry punkt wyjścia do przyjrzenia się, sugerowanej również przez Marię Adamczyk, ewentualnej możliwości posiłkowania się przez Lubomirskiego wersją hebrajską *Księgi Koheleta* oraz doskonałym tłumaczeniem greckim – *Septuagintą*. Jako powód takiej konfrontacji podaje badaczka sytuację tłumacza uzależnionego od cenzorskich obostrzeń Kościoła katolickiego doby kontrreformacji, który pilnie strzegł ortodoksyjnej czystości wykładu treści objawionych<sup>25</sup>. Sam poeta zdaje się być ostrożny podkreślając w *Przedmowie*, że dba o to, „aby się [...] nie poróżnić z Rzymem” (w. 8). Wymieniony przykład dobrze ilustruje fakt, iż poeta nie konfrontował własnego dzieła ani z oryginałem hebrajskim, ani z tekstem greckim. Gdyby miał taką możliwość, na pewno właśnie w tym, tak dyskusyjnym teologicznie fragmencie, z niej by skorzystał. Tymczasem hebrajskie słowo „*ruach*” (greckie „*pneuma*”), oznaczające „osobowego ducha”<sup>26</sup>, tłumaczy Lubomirski jako „duch”, natomiast w amplifikacji (w. 280) podkreśla, iż chodzi tu o oddech, tchnienie podtrzymujące biologiczne życie. Tak można tłumaczyć jedynie hebrajskie pojęcie „*nefes*” (greckie „*psyche*”). Najwyraźniej korzysta poeta tylko z tekstu łacińskiego, w którym mamy w tym miejscu wieloznaczne „*spiritus*”. Jest to fragment na tyle kluczowy, że na jego podstawie można odrzucić ewentualność wykorzystania przez Lubomirskiego tekstów hebrajskiego i greckiego.

Na pierwszych stronicach tej pracy powiedziane zostało, iż pisarz przetwarzając biblijną księgę postępował śladem *Biblii* Wujka niemalże krok w krok. Mimo to *Eklezjastes* Lubomirskiego został odczytany przez późniejszych wydawców jako tekst nie dość prawowierny i był poprawiany. Zmiany parafrazy biegły dwutorowo: niektóre wersy przekształcano, inne zupełnie pomijano. Wiele takich modyfikacji dokonali pijarzy wydając tekst marszałka w Warszawie w roku 1706<sup>27</sup>. Znaczącą zmianę wprowadzili do wersów 43–44:

Toż wszystkich duchów swym światłem dosięga  
I jednostajnie swój okrąg obiega.  
(kopie rękopiśmienne oraz druk z 1702)

Lustrując wszystko duch wokoło krąży  
I tam, skąd wyszedł, prędkim pędem dąży.  
(wersja pijarska)

*lustrans universa in circuitu pergit spiritus et in circulos suos revertitur.* [*Wulgata*, 1, 3b]  
przechodząc wszystko wkoło idzie wiatr i nawraca się do kręgów swoich. [Wujek]

Sformułowanie Lubomirskiego odbiega od *Wulgaty*. Podmiotem zdania staje się bowiem opisywane we wcześniejszych wersach słońce, w *Biblii* zaś jest to duch (wiatr). Pijarzy poprawiając frazy *Eklezjastes*a trzymali się ściśle tekstu łacińskiego. Zwraca zwłaszcza uwagę użycie czasownika „lustrować”. *Wulgata* posługuje się formą „*lustrans*”, a wersja pijarska konsekwentnie podąża za imiesłowową postacią łacińskiego wyrazu. Pozostaje więc niewolniczo wręcz wierna nie tylko od strony znaczeniowej, ale również od strony brzmienia oraz

<sup>25</sup> Adamczyk, *op. cit.*, s. 31, 38–39.

<sup>26</sup> Zob. T. Żychiewicz, *Kohelet. Hiob. Syracydes*. Kraków 1979, s. 24, 56–63.

<sup>27</sup> *Ecclesiastes, po hebrajsku nazywany Cohelet z Pisma Świętego na wiersz polski przetłumaczony przez S. L.* Warszawa 1706.

posługiwania się formami fleksyjnymi kanonicznemu tekstowi św. Hieronima<sup>28</sup>. Pijarzy podążając konsekwentnie za Hieronimową *Biblią* dokonali jeszcze jednej, drobnej już korekty zastępując „czepek” (w. 884) „bindą” — co wydaje się bliższe łacińskiemu „vitta”.

Drugi kierunek poprawek, których dokonywali warszawscy wydawcy, wiąże się z opuszczeniami. Uwaga zakonników najbardziej była wystrzona w wypadku spornego fragmentu (3, 18 — 21), w którym zrównany został pośmiertny los zwierząt i ludzi. Toteż tutaj właśnie dokonali cięcia, wycofując wersy 277 — 278, pełniące jedynie funkcję amplifikacji, która niepotrzebnie zwracała uwagę na ten fragment.

Przedstawiona analiza potwierdza, iż rzeczywiste związki łączą tekst Lubomirskiego przede wszystkim z tłumaczeniem Jakuba Wujka, w drugiej dopiero kolejności z *Wulgatą*. Jak ilustrują wybrane cytaty, nie ma żadnego powodu, by przyjąć domniemaną zależność parafrazy od innych tłumaczeń *Księgi Koheleta*, które wcześniej pojawiły się na ziemiach polskich. Tak więc wszelkie odejścia od litery *Pisma* w miejscach egzegetycznie niejasnych (co stanie się przedmiotem dyskusji w następnej części) są odstępstwami od podstawy, którą stanowi tekst Wujka.

### *Eklezjastes w świetle teologii Koheleta*

Biblijna *Księga Koheleta* wyróżnia się na tle dzieł natchnionych swoją nie-teologicznością, dostarcza wielu problemów egzegetom, a jej myśl często uznawana jest za wręcz heretycką<sup>29</sup>. Stanisław Herakliusz Lubomirski podejmując się przekładu tej księgi zdawał sobie z pewnością sprawę z ryzykowności swego zadania. Zaznaczyć należy, że *Kohelet* tkwi w dorobku sapiencjalnym judaizmu. Forma literacka, którą wybrał Kaznodzieja, to *maszał*, czyli sentencja wyrażająca poprzez rytm prawdy natury ogólnej<sup>30</sup>. *Kohelet* jest myślicielem bardzo precyzyjnym i zarazem niejednoznacznym. Żeby zinterpretować jego myśl odmiennie niż ma to miejsce w *Biblii*, nie trzeba dopisywać obszernych komentarzy czy dygresji. Lubomirski stosując drobne zmiany w zakresie pojęć, składni bądź dodając wzmocnienia zawarte w amplifikacjach w pewnym stopniu zmienia wymowę parafrazowanej księgi. Sposób i zakres dokonanych przez Salomona polskiego przekształceń myśli zawartych w pierwowzorze zostanie omówiony na przykładzie zagadnienia koncepcji czasu, problemu pośmiertnych losów duszy oraz wizji zaświatów.

<sup>28</sup> Podobnym tropem idzie Karpiński (*ed. cit.*, s. 156). W krytycznej edycji *Eklezjastes* odtwarza wydawca autorską redakcję utworu na podstawie wcześniejszych przekazów, czyniąc wyjątek jedynie dla wersów 43 — 44, gdzie wybiera wersję pijarską (stanowiącą, jego zdaniem, świadectwo istnienia redakcji drugiej utworu). Zob. też A. Karpiński, *Problem edycji dzieł poetyckich Stanisława Herakliusza Lubomirskiego. (Wybrane zagadnienia krytyki tekstu)*. W zb.: *Problemy edytorskie literatur słowiańskich*. Red. J. Pelc i P. Pelcowa. T. 2. Wrocław 1991, s. 205 — 215.

<sup>29</sup> Zob. Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze stronic „Biblii”*. Warszawa 1994, s. 249 — 252. — Cz. Miłosz, *Księga pięciu megilot*. Lublin 1984, s. 11 — 12.

<sup>30</sup> Zob. S. Potocki, *Rady mądrości*. Lublin 1993, s. 127. — *Wstęp do ksiąg dydaktycznych*. W: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*. [Biblia Tysiąclecia].

## Cyrkularna koncepcja czasu

Jedno z najbardziej znaczących miejsc, gdzie widoczna staje się interpretacja tekstu *Pisma*, to rozumienie czasu zgodne z teorią wiecznych nawrotów. Starożytność, w którą wpisuje się kultura semicka, znała dwie koncepcje czasu. Pojmowano wtedy świat jako coś wirującego w wielkim kręgu. Czas wektorowy, całkowicie panujący w myśli chrześcijańskiej, miał w świadomości epok dawno minionych znaczenie drugorzędne. Według cyrkularnej koncepcji – wydarzenia zachodzące w świecie nie są unikatowe: następujące jedna po drugiej epoki powtarzają się, a ludzie i zjawiska dawniej już istniejące powracają po upływie tzw. „wielkiego roku”<sup>31</sup>. Kultura starożytna wyprowadziła tę koncepcję z obserwacji cyklicznych następstw rodów, dynastii, królestw. Teoria cyrkularna wynikała również z oczywistej zależności człowieka od pór roku (szczególnie w społeczeństwach agrarnych). W przyrodzie zaś nie ma rozwoju, tylko regularne powtórzenia, ludzie nie są w stanie wyrwać się spod tyranii okrężnego ruchu natury. Teoria wiecznych nawrotów dominowała przede wszystkim w myśli greckiej – głosili ją tacy filozofowie, jak Heraklit (wariabilizm), Pitagoras, Platon. To odwieczne powracanie znalazło się również w centrum życia religijnego. Naturalnym cykлом natury religie starożytne przypisywały znaczenie święte (sakralizacja czasu).

Kultura semicka inaczej pojmowała czas. Stare Przymierze wprowadza jego wektorowe rozumienie. Izrael zna swój początek (stworzenie) i zmierza do określonego celu, którym było przyjście na świat Mesjasza. W *Starym Testamencie*, obok linearnego rozumienia czasu, spotykamy również koncepcję kołową, związaną z liturgią przeżywaną w zamkniętych okresach rocznych oraz z dłuższymi cyklami czasowymi znaczącymi historię zbawienia (powtarzające się dynastie, rody, wydarzenia łączące się z osobami proroków)<sup>32</sup>.

W utworach poetów staropolskich od czasu renesansu dominowało przekonanie o okrężnym ruchu przyrody, znajdujące swoje uzasadnienie w kosmologii, gdzie model wszechświata realizował się zarówno w przestrzennej formie kulistej, jak też w jednostajnym, obrotowym ruchu ciał niebieskich po okręgu. Takie przekonania czerpano i z autorytetów klasycznych, i częściowo z *Biblii*. W wielu utworach Jana Kochanowskiego i Mikołaja Reja znajdujemy obrazy, w których czasowy rytm natury upodobniony został do kształtu koła: słońce, księżyc i gwiazdy odmierzają jednostajny upływ czasu, towarzyszy im cykliczność zjawisk przyrody wynikająca z dialektyki powstawania i zanikania, uwidoczniiona wiecznym następstwem pór roku<sup>33</sup>. Lubomirski wyraźnie wpisuje się w tradycję takich przekonań. W *Eklezjastiesie*, podobnie jak we wcześniejszym *Tobiaszu* (XI, 24), znajdujemy oczywiste ślady interpretowania pierwowzoru w duchu kołowej percepcji czasu. Możliwe, że jest to próba osadzenia *Koheleta* w kontekście przekonań własnej epoki. Ta księga szczególnie się do

<sup>31</sup> Na ten temat zob. m.in.: A. J. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*. Przełożył J. Dancygier. Warszawa 1987. – *Czas w kulturze*. Wybrał i opracował A. Zajączkowski. Warszawa 1988. – G. Poulet, *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*. Wybór J. Błońskiego i M. Głowińskiego. Przedmowa J. Błońskiego. Przełożyli W. Błońska [i inni]. Warszawa 1977.

<sup>32</sup> Zob. Ziółkowski, *op. cit.*, s. 60–68. – *Słownik teologii biblijnej*. Red. X. Leon-Dufour. Tłumaczenie i opracowanie polskie K. Romaniuk. Poznań 1990, s. 173–179.

<sup>33</sup> Zob. m.in. T. Michałowska, *Poetyka i poezja*. Warszawa 1992, s. 345–347.

tego celu nadawała, gdyż refleksje temporalne wypowiedziane przez biblijnego mędrca mają charakter tak niejednoznaczny, że stwarzają możliwość różnorodnej interpretacji.

W rozdziale 1 *Eklezjastesia* ukazana została niezmiennosc i powtarzalność zjawisk przyrodniczych (w. 37–70). Poeta zasadniczo wiernie oddaje myśl *Pisma*, jednak już tutaj widać skutki interpretacji. Miejsce do wpisania teorii wiecznych nawrotów było nad wyraz odpowiednie, ponieważ mowa właśnie o cykliczności natury. Parafrazując biblijny opis Lubomirski często stosuje czasowniki „obraca”, „powraca”, „wraca”, szczególnie zaś „krąży”. Nagromadzenie wymienionych synonimów ruchu powoduje, że cykliczność zjawisk zostaje tu wyraźniej niż w *Biblii* Wujka podkreślona. Znamienne jest podsumowanie tego opisu:

Pytam się, co jest to, co pierwaj było?  
 Jest to, co z laty będzie się krążyło.  
 To zaś, co pierwaj przed nami się stało,  
 Już toż się dzieje i będzie się działo.  
 Nic jeszcze nie masz nowego pod słońcem,  
 Będzie początkiem to, co teraz końcem.  
 (Lubomirski, w. 55–60)

Cóż jest, co było? Toż, co potym będzie. Cóż jest, co się zstało: toż się zstanie. Nic nie masz nowego pod słońcem. [Wujek, 1, 9–10]

Podana przez Wujka myśl ma postać sentencji – wyjątkowo ogólnej i niejasnej. W *Wulgacie* pojawia się to zdanie jeszcze parę razy. Charakterystyczne, że poeta konsekwentnie je interpretuje w duchu kołowej koncepcji czasu bez względu na to, jaką treść owa sentencja podsumowuje.

Cały omawiany fragment może być różnie rozumiany. Niektórzy wyjaśniają go (tak czyni Lubomirski) jako ukazujący cykliczność natury<sup>34</sup>. Inni jednak twierdzą, że chodzi tu o wyakcentowanie stałych motywów występujących niemalże w każdym ludzkim losie, że fragment ten ma obrazować powtarzalność zdarzeń i sytuacji w każdej ludzkiej egzystencji<sup>35</sup>. W *Eklezjastesie* nie da się w tym kierunku poprowadzić interpretacji. Tekst parafrazowanej sentencji, zgodnie z metodą Salomona polskiego wzbogaconej amplifikacjami, jest ujednoznaczony. Wprowadzony zwrot „co z laty będzie się krążyło” oraz podkreślenie, iż koniec jednej rzeczy staje się początkiem drugiej, konkretyzują frazę zaczerpniętą z *Pisma* i wyraźnie kierują naszą myśl ku kołowej percepcji czasu.

Z podobnym zjawiskiem mamy do czynienia w rozdziale 3:

Jest czas, kiedy się nędzny człowiek rodzi,  
 Jest i czas, kiedy z kolebki w grób wchodzi.  
 Czas jest szczerzenia, jest, co drzewo sadi,  
 Jest inszy, co zaś wrywać je radzi.  
 Jest czas żelaza własny na zabicie,  
 Jest i co leczy, i co wraca życie.  
 Jest czas, kiedy się rado wszystko psuje,  
 Czas jest, kiedy się najlepiej buduje.

<sup>34</sup> Zob. *Słownik teologii biblijnej*, s. 176–177. — Ziółkowski, *op. cit.*, s. 74. — *Przewodnik po „Biblii”*. Przekład i redakcja T. Mieszkowski. Warszawa 1996, s. 362.

<sup>35</sup> Zob. T. Żychiewicz, *Stare Przymierze*. Kraków 1986, s. 336–337. — Potocki, *op. cit.*, s. 142–144.

Jest czas do płaczu, czas jest i do śmiania,  
 Czas na frasunek i czas tańcowania.  
 Jest czas zbierania kamieni po ziemi,  
 Czas rozrucania i ciskania niemi.  
 Czas obłapiania, czas i zaniechania,  
 Jest czas zgubienia i czas zdobywania,  
 Czas pilnowania i czas porzucenia,  
 Czas jest zszywania i czas rozerznięcia.  
 Czas milczeć każe i czas do wymowy,  
 Pobudza język łagodnymi słowy.  
 Jest czas, co serca do zgody prowadzi,  
 Czas jest, co się weń gniewać nie zawadzi,  
 Czas, co chce wojny, i czas, co bez boju  
 Wiedzie spokojne myśli do pokoju.

(Lubomirski, w. 219–240)

Fragment ten w *Biblii* Wujka (3, 1–9) charakteryzuje się starannie dobranym schematem literackim – 14 antytez pokazuje przemijanie wszystkiego. Antytetyczne zestawienia ułożone są w sposób dowolny, nie stanowią żadnej hierarchii. Czas w *Biblii* odnosi do pewnego kontekstu, którym jest ludzkie istnienie – ilustruje życie jako zbiór nieprzewidzianych wypadków. Bóg decyduje o losie człowieka, kierując w sposób niezrozumiały i tajemniczy „czasami”, które składają się na ludzką egzystencję. Sukcesja „czasów”, dokładnie przez Boga określona, stanowi dla człowieka misterium. Niepewność „czasów” jest wyrazem niepewności ogólnej – niepewności szczęścia<sup>36</sup>. Rozważania o czasie są dla Lubomirskiego kolejną dobrą możliwością, by nawiązać do idei cyklicznych nawrotów wszechrzeczy. Fragment ten parafrazuje więc Salomon polski dodając własną interpretację. Zgodnie ze swoją metodą, otwiera omawiany rozdział łacińską frazą zaczerpniętą z *Wulgaty*: „*Omnia tempus habent et suis spatiis volvuntur universa*”. Nie jest to jednak zdanie dosłownie przejęte z *Biblii* Hieronimowej. Tam gdzie Lubomirski używa słowa „*volvuntur*” („*volvo*” – ‘obracam’), *Wulgata* podaje „*transeunt*” („*transeo*” – ‘przemijam’). Można by się zastanawiać, czy Salomon polski nie cytuje z pamięci i „*volvuntur*” zamiast „*transeunt*” nie jest po prostu pomyłką. Taka hipoteza wydaje się jednak mało prawdopodobna, gdyż pozostałe łacińskie frazy rozpoczynające kolejne rozdziały *Eklezjastesa* są cytowane dokładnie, co wskazuje, iż autor zaglądał do tekstu Hieronimowego. Zamiana łacińskich czasowników z pewnością została dokonana celowo. Potwierdzają to wersy, które następują po łacińskim motcie, a otwierają fragment zawierający rozważania o czasie:

Jest czas wszytkiego, wszytko czas obraca,  
 Czas swój każdą rzecz na przemiany wraca.

(Lubomirski, w. 217–218)

W wersji Wujka zaś fragment ten brzmi następująco:

Wszystkie rzeczy mają swój czas, a swym zamierzonym biegiem przemija wszystko. [3, 1]

Wujek dodaje jeszcze w tym miejscu marginalną uwagę podkreślającą, iż chodzi tu o przemijalność rzeczy: „*Że wszystkie rzeczy czasu swego przychodzą i odchodzą*”.

<sup>36</sup> Zob. M. Filipiak, *Struktura i doktryna „Księgi Koheleta*”. Lublin 1975, s. 49–50.

We wprowadzających wersach poeta konsekwentnie stosuje czasownik „obraca”, „wraca” zamiast „przemija”. Pomyłka w łacińskim motcie musi zostać więc zdecydowanie wykluczona. Podobnie przekształca pisarz frazę podsumowującą całość rozważań dotyczących istoty czasu:

[...] To zaś, co stworzone  
 Bóg dał, to będzie trwało niewzruszone,  
 A to, co ma być, już było przed nami  
 I Bóg przywraca, co przeszło z wiekami. [w. 261–264]

A u Wujka:

Co już było, to i teraz jest; co będzie, już było: a Bóg odnawia, co przeminęło. [3, 15]

Cały fragment ma w parafrazie ściśle przemyślaną budowę. Nagłówek, wersy wprowadzające i kończące wyraźnie nawiązują do idei wiecznych nawrotów – efekt ten uzyskał Salomon polski za pomocą odpowiednich czasowników. Właściwa część rozważań o czasie dokładnie przejęta została z *Biblii* Wujka: zachowana więc jest w *Eklezjastessie* antytetyczność zestawień, kolejność wyliczanych antytez, częściowo również anaforyczna struktura tekstu. Jeżeli znajdujemy jakieś odstępstwa, to niewielkie i zasadniczo pozbawione wagi semantycznej. Jednakże sama funkcja rozważań temporalnych w *Eklezjastessie* jest odmienna – wyliczenia te bowiem nie są podporządkowane obrazowaniu idei przemijania, ale stanowią wyraz koncepcji wiecznych nawrotów wszystkiego.

### Nieśmiertelność duszy

Idea centralna *Księgi Koheleta* to poszukiwanie szczęścia, do którego drogą miała być mądrość. Biblijny autor kwestionuje przekonania wypływające z tradycji sapiencjalnej, której reprezentantem był Salomon, dyskutuje z nimi. Mądrość Kaznodziei opiera się na dokładnym studiowaniu, doświadczaniu, refleksji. Z mądrością nie wiąże on żadnej obietnicy powodzenia, nie pomaga mądrość w zdobyciu szczęścia, ale wręcz przeciwnie, przynosi utrapienie i troski. Rozważania Koheleta prowadzą do rozpaczliwego zakwestionowania mądrości – w obliczu śmierci wszyscy są równi<sup>37</sup>. Zaskakujące jest tu pojęcie kresu życia. W *Eklezjastessie* Lubomirskiego wyraża się to następująco:

A przeciëm doznał, że tenże mądrego  
 Ostatni koniec, który i głupiego.  
 I rzekłem: „Na cóż rozum mi się znijdzie,  
 Gdy mi tak umrzeć jak głupiemu przyjdzie?” [w. 167–170]

Zadziwia, że nie traktuje się tu śmierci jako zjawiska dotkliwie potwierdzającego przygodność ludzkiego życia, ale jako przerażające zakwestionowanie sensu mądrości. Kohelet odrzuca złudną pociechę płynącą z innych ksiąg biblijnych, według której mądrość buduje nieśmiertelność. Wszystko podlega prawu zapomnienia:

Wszystko czas zetrze i z wieki zaginie,  
 Co chwala głosi i co sławą słynie; [w. 175–176]

<sup>37</sup> Zob. M. Filipiak: *Natura refleksji sapiencjalnej Koheleta w świetle historii mądrości starotestamentalnej*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” t. 7 (1974), s. 193–195; *Struktura i doktryna „Księgi Koheleta”*, s. 125–127.



Frazy podsumowujące te rozważania podkreślają ostateczną równość wszystkich:

Ani się śmierci mądry, ani głupi  
Rozumem ani prostotą wykupi. [w. 177–178]

Powyższe refleksje przygotowują pole do przedstawienia fundamentalnej wątpliwości. Powszechnie funkcjonuje twierdzenie, że *Księga Koheleta* nosi znamię nieprawomyślności. Zawdzięcza to wcześniej już cytowanemu fragmentowi 3, 18–22, gdzie zniwelowana zostaje różnica między człowiekiem a zwierzęciem, różnica istotna – dotycząca nieśmiertelności. Bibliści próbowali uporać się z faktem, że tekst tak wątpliwy znalazł się w księgach uznanych za kanoniczne i w różny sposób usiłowali usprawiedliwić Koheleta. Wujek tłumaczy w objaśnieniach, że Salomon mówi tu „w personie” ludzi głupich; o nieśmieretności duszy król doskonale wiedział – wskazuje na to fragment 12, 5 i 12,7<sup>38</sup>. Jezuicka, późniejsza edycja podaje w przypisie argument podobnego gatunku, tłumaczy, że Kohelet używając terminu „duch” (hebr. „*ruach*”, gr. „*pneuma*”, łac. „*spiritus*”) miał na myśli wyłącznie „tchnienie życia”, oddech w sensie funkcji biologicznych<sup>39</sup>. Wywód ten jest jednak bardzo kruchy. Zaznaczyć trzeba, że idea duszy jako elementu samoistnego i w swej egzystencji niezależnego od ciała, a ponadto właściwego tylko człowiekowi – to idea grecka, platońska, a nie semicka<sup>40</sup>. Jak już zostało powiedziane, hebrajski świat znał dwa pojęcia: „*ruach*” i „*nefes*” – „ducha” i „duszę”. To właśnie hebrajska „*nefes*” zbliża się do pojęcia tchnienia życia (oddechu) albo samego życia. Natomiast „*ruach*”, które występuje w omawianym fragmencie, było niszczalne i nieśmiertelne. Wiele innych wersetów w *Biblii* wskazuje, iż termin „*ruach*” nie oznacza wcale bezosobowego tchnienia, przytoczyć wystarczy dla przykładu scenę stworzenia świata z *Księgi Rodzaju*, gdzie nad wodami unosił się „*ruach Elohim*” – duch Boży, i nie był to tylko „powiew” czy „oddech”, lecz osobowa i świadoma obecność stwórczej mocy Bożej<sup>41</sup>. Zaznaczyć też należy, że fragment zrównujący pośmiertny los ludzi i zwierząt nabiera szczególnej kontrowersyjności w kontekście pojęć *Nowego Testamentu* i całej antropologii chrześcijańskiej. Pojęcia takie zaś Lubomirski do swojego dzieła wprowadzał. Toteż parafrazując omawianą sekcję wyraźnie odczuwał ryzykowność wypowiedzianych też. Podobnie jak Wujek, jezuici i inni bibliści zastosował zabiegi łagodzące wymowę tekstu. Wersy 275–282 zawierają pewną interpretację myśli biblijnej:

[...] kiedy śmierć zawzięta  
Jednako bierze ludzi i bydłęta.  
Jeden obojga cel: oboje muszą  
Wydartą żywot pieczętować duszą.  
Człowiek umiera i te też zdychają,  
Oba z jednego dech powietrza mają,  
Równym tchem żyją od swego poczęcia;  
Nic więcej nie ma człowiek od bydłęcia.

<sup>38</sup> Wersety te brzmią u Wujka następująco: „bo pójdzie człowiek do domu wieczności swej [...]” (12, 5); „i wróci się proch do ziemi swej, z której był, a duch wróci się do Boga, który go dał” (12, 7).

<sup>39</sup> Zob. *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*. Przekład polski J. Wujka. Tekst poprawił oraz wstępem i komentarzami opatrzył S. Styś. Kraków 1956, s. 706.

<sup>40</sup> Zob. Żychiewicz, *Kohelet. Hiob. Syracydes*, s. 16–18.

<sup>41</sup> Zob. *ibidem*.

## A u Wujka:

Przełoż jednakie jest dokończenie człowieka i bydła i równy stan obojga; jako umiera człowiek, tak i one umierają i jednako tchną wszystkie, i nie ma człowiek nic więcej nad bydłę; [3, 19]

Lubomirski z całą pewnością znał uwagę Wujka i ciekawe, że z niej nie skorzystał. Jego interpretacja idzie w tym kierunku, w którym późniejsza, jezuitcka. Poeta wzbogaca ów fragment amplifikacjami (w. 277–278, 280), z których druga (w. 280) podkreśla, że słowo „duch” rozumiane jest jako oddech, tchnienie podtrzymujące biologiczne życie. Stanowi to znaczne spłylenie biblijnego tekstu. Gdyby Kohelet chciał powiedzieć tylko, że fizyczny koniec zwierzęcia i człowieka jest taki sam, wypowiedziałby nic nie znaczący banał. W miejscu, gdzie wątpliwości Koheleta sięgają zenitu, stwierdzenie takie nie miałoby żadnego sensu<sup>42</sup>. Lubomirski najwyraźniej obawia się zostawić ów fragment bez usprawiedliwień – i stąd dodana amplifikacja o charakterze interpretacyjnym.

Salomon polski kończy parafrazowanie kontrowersyjnego fragmentu umywając ręce. Wypowiada komentujące zdanie – jedyne, które nie ma swojego odpowiednika w *Piśmie*:

Ja się nie badam, bo mi nic do tego. [w. 291]

Poeta przyjmuje więc postawę wspólną niemalże wszystkim badaczom Koheleta – każda wersja *Pisma*, aż po *Biblię Tysiąclecia*, próbuje usprawiedliwić kłopotliwe wersety.

Możliwe, iż ten kontrowersyjny fragment spowodował, że Salomon polski nie zdecydował się oddać do druku swojego *Eklezjastes*. Istniała pogłoska w ówczesnej opinii, iż Lubomirski napisał dzieło mówiące o śmiertelności duszy. Ten utwór stał się źródłem legendy, według której nachodziły autora duchy świeżo zmarłych osób, chcąc przekonać marszałka o jego błędzie. Jak mówi jedna z wersji tych opowieści, po takiej wizycie, gdy duchy, spełniwszy posłannictwo, odeszły, wystraszony pisarz „drżącą swe pisma pochwyił ręką i płód umysłu wesoły w paszczę ognia wrzucił”<sup>43</sup>. Utworem o śmiertelności duszy, rzekomo spalonym przez poetę, mógł być właśnie *Eklezjastes*.

Problem ten nie był jedyną wątpliwością Kaznodziei. W następnym rozdziale kwestionuje wartość samego bytu. Nie chodzi mu już o to, czyje życie jest mniej albo więcej warte, ale zastanawia się, czy istnienie samo w sobie ma sens<sup>44</sup>. W wyrażaniu tych wątpliwości wiernie podąża autor *Eklezjastes* śladami Wujka:

Przyznałem wtenczas, że bardziej szczęśliwi  
W swym grobie zmarli niż na świecie żywi,  
I że szczęśliwszy, co się nie urodził,  
Nad którym jeszcze zły świat nie przewodził. [w. 307–310]

<sup>42</sup> Zob. *ibidem*.

<sup>43</sup> Cyt. za: J. Magiera, *Muza i polityka Salomona polskiego*. Odbitka ze sprawozdania C. K. Gimnazjum w Nowym Sączu za rok 1904/05, s. 38–39. Zob. też Karpiński, *O autorze*, s. 55.

<sup>44</sup> Ciekawe, że tego fragmentu nikt nigdy nie kwestionował, mimo że jest również bluźnierczy. Podważa bowiem fundamentalną tezę ontologiczną tomizmu (filozofii uznanej przez Piusa V za trwałą podstawę odnowy Kościoła), według której nie ma zła tak wielkiego jak nieistnienie. Potępienie wieczne jest mniejszym złem niż niebyt.

## Wizja zaświatów

Kohelet nie zna sankcji pośmiertnej nagrody i kary. Nie ma więc możliwości przyjęcia istnienia świata i życia przyszłego jako rozwiązania trudności. Religijność starotestamentowa, pozbawiona wiary w życie pozagrobowe, nie sprowadza też nigdy aspiracji ludzkich do satysfakcji czysto ziemskich; prawdziwym szczęściem jest życie we wspólnocie z Jahwe. Intymna obecność Boga w szczęściu uwalnia je od poczucia radykalnej skończoności i wzbogaca o moment transcendencji<sup>45</sup>. Kohelet nie doszedł do rozpoznania tej struktury, zagubił religijny wymiar dóbr ziemskich. Nawołuje więc do radowania się rozkoszami czysto światowymi — ciekawe, że wezwania te występują w kontekstach, które zawierają najbardziej pesymistyczną ocenę egzystencji ludzkiej. Radość ziemska, według Koheleta, jest czymś najlepszym i zostaje przeciwstawiona wegetacji w zaświatach. Nie sposób nie skojarzyć wątków wzywających do radości ziemskiej z filozofią Epikura. Podkreślić należy, że fragmenty te są wpisane w miejsca, gdzie wątpliwości Koheleta nasilają się, motywowane są więc potrzebą rozwiązania trudności. Jedno z takich wezwań zostało umieszczone zaraz po rozważaniach zrównujących pośmiertne losy ludzi i zwierząt. Ostateczna konstatacja wyraźnie nawiązuje do epikurejskiego czwórmienu:

To grunt, bo z tego nic nam nie przybędzie  
Badać się o tym, co li po nas będzie. [w. 297–298]

Wersy te w zestawieniu z wcześniejszymi nie tyle może zaprzeczają koncepcji nieśmiertelności duszy, ile opatrują ją znakiem zapytania. Filozofia Epikura zaś uświadamiała wartość życia i jednocześnie jego znikomość. Wzywała, by dobra, jakie posiadamy, ocenić i użyć ich natychmiast, bo są przemijające i jednorazowe, trzeba je wykorzystać docześnie, na przyszłe bytowanie nie ma co liczyć<sup>46</sup>.

Myśl Koheleta wyraźnie uwikłana jest we wpływy filozofii greckiej. Księga ta pochodzi z przełomu w. III i II, a autora jej podejrzewa się o znajomość poglądów — działających niewiele wcześniej — głównych szkół filozoficznych okresu helleńskiego: stoickiej, pyrronńskiej i epikurejskiej<sup>47</sup>. Najbardziej oczywiste w *Księdze Koheleta* jest nawiązanie do koncepcji epikurejskiej. Lubomirski wiernie te wątki powtarza w swojej parafrazie. Lecz czy do końca pozostaje wierny antropologiczno-teologicznemu wymiarowi księgi? Otóż nie. Salomon polski próbuje wprowadzić do swego utworu religijny aspekt egzystencji ludzkiej, aspekt, który biblijny mędrzec pozostawił na uboczu. Przywoływanie kategorii religijnych następuje na ogół w sposób dyskretny i na pierwszy rzut oka niezauważalny, jednak dokładniejsza analiza tekstu wskazuje, iż konsekwentnie te kategorie są w dzieło wpisywane. Np. w wersach 610–611 w *Eklezjas-*

<sup>45</sup> Zob. Filipiak, *Struktura i doktryna „Księgi Koheleta”*, s. 24.

<sup>46</sup> Zob. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*. T. 1. Warszawa 1958, s. 184. Tam też o czwórmienu epikurejskim.

<sup>47</sup> M. Filipiak (*Z badań nad językiem i kompozycją „Księgi Koheleta”*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” t. 7 (1970), z. 1, s. 23–29) wspomina, że Kohelet był Żydem mieszkającym w Fenicji, gdzie prawdopodobnie miał okazję poznać założyciela szkoły stoików — Zenona z Kition. Zob. też W. J. Harrington, *Klucz do „Biblii”*. Przedmową opatrzył R. de Vox. Przełożył J. Marzęcki. Warszawa 1984, s. 293.

tesie występuje sformułowanie „nierychło niezbożnych karaniem / Niebo dotyka”, podczas gdy w *Biblii* Wujka mowa jest o nierychłym wydawaniu wyroków przeciwko złym (8, 11). Kontekst zawarty w *Piśmie* wskazuje, iż chodzi o wyrok sądu ludzkiego, a nie Boskiego.

Podobnie jest w wersach 613–614 *Eklezjastes*a, gdzie „Bóg nie spieszy / Z karą cierpliwy” (w stosunku oczywiście do grzesznika). Natomiast *Pismo* mówi tu o grzesznym, iż „cierpliwie go czekają” (8, 12), co ma oznaczać, że ludzie cierpliwie znoszą grzechy złych. Inne fragmenty *Eklezjastes*a Lubomirskiego pokazują, iż nie poprzestaje poeta na wprowadzeniu kategorii religijnych w miejsca, gdzie *Biblia* takimi kategoriami nie operuje. Można podać przykłady zastosowanych przez pisarza pojęć nowotestamentowych, chrześcijańskich. Dotyczy to przede wszystkim spraw związanych z życiem przyszłym. Poeta wprowadza rozumienie pośmiertnej sankcji jeszcze obce myśli Koheleta, które odkryje po raz pierwszy autor *Księgi Mądrości*, a rozwinie Nowy Testament. Izrael nie znał pojęcia piekła, sądu pośmiertnego, życia wiecznego. O przyszłym istnieniu mówi się jako o wegetacji w szeolu, w którym bytowanie zmarłych stanowi cień istnienia. Piekło występuje w objawieniu ewangelijnym i oznacza miejsce przewidziane już tylko dla potępionych, mających pozostać tam na zawsze<sup>48</sup>. Natomiast szeol był przeznaczony zarówno dla dobrych, jak i dla złych. W *Eklezjastesie* można wskazać kilka fragmentów, w których wyraźne jest nawiązanie do chrześcijańskich wyobrażeń losów pośmiertnych człowieka. Oto przykłady:

Tylko, że się tam garnie i tam spieszy,  
Gdzie się żywotem wiecznym umysł cieszy.  
(Lubomirski, w. 455–456)

Jedno, aby tam szedł, gdzie jest żywot. [Wujek, 6, 8b]

*Biblia* nie mówi tu o życiu pośmiertnym, mówi o „żywocie”, czyli pełni życia, szczęścia, które umiejscawia w ziemskim wymiarze. Przymiotnik „wieczny” odnoszący do chrześcijańskiego nieba to dopowiedzenie poety. Przytoczmy jeszcze jeden przykład:

[...] i że czas ciemności  
Na koniec przyjdzie, i z nim dni wieczności;  
Te, gdy przystąpią, a uczynki zważą,  
Przeszłe się rzeczy marnością pokażą.  
(Lubomirski, w. 841–844)

ma pamiętać na czas ciemny i na długie dni; które kiedy przyjdą, przeszłe rzeczy pokażą się marnością. [Wujek, 11, 8b]

Podobnie jak wcześniej, stosuje tutaj poeta konkretyzujące dopowiedzenie, wprowadzając obraz Sądu Ostatecznego, kiedy, zgodnie z wierzeniami chrześcijańskimi, ma nastąpić „ważenie uczynków” oraz skazanie złych na wieczną ciemność potępienia.

Tadeusz Żychiewicz pisze o dziele Koheleta, iż układ jego *Księgi* pozostawia tak wiele do życzenia, jak nieporządek żywego ludzkiego wnętrza<sup>49</sup>. Jednakże ten nieporządek ma swoje granice. W *Księdze* można odnaleźć pew-

<sup>48</sup> Zob. Ziółkowski, *op. cit.*, s. 246–247.

<sup>49</sup> Zob. Żychiewicz, *Kohelet. Hiob. Syracydes*, s. 133.

ną myśl przewodnią zawierającą odrzucenie zasady retrybucji<sup>50</sup>, zarówno w życiu ziemskim, jak i pośmiertnym. Jasny jest też światopogląd Koheleta dotyczący wyobrażeń krainy zmarłych – szeolu. Dlatego możliwe staje się porównanie przyszłej egzystencji ludzi i zwierząt, dlatego też logiczne jest epikurejskie wezwanie do jedzenia i picia, do używania życia w wymiarze ziemskim. Wprowadzenie do *Eklezjastesa* pojęć nowotestamentowych chwieje logiką rozważań biblijnego Kaznodziei. Zasada retrybucji, okazuje się, jednak zadziała za „dni wieczności”, człowiek kiedyś otrzyma swoją nagrodę albo karę, w związku z tym jakby niepotrzebne stają się wątki epikurejskie, które powodują, iż w myśli *Eklezjastesa* sprzeczności zostają mocniej wyartykułowane.

Podsumowując należy jeszcze raz podkreślić, iż, wbrew dotychczasowym przypuszczeniom, podstawowym tekstem, którym posługiwał się Lubomirski, była *Biblia* w wersji Jakuba Wujka. W mniejszym stopniu poeta korzystał z *Wulgaty* przejmując z niej niektóre frazy (motto i nagłówki) oraz kluczowe w interpretacji *Koheleta* słowo „*spiritus*”. Niekiedy Hieronimowa *Biblia* służyła Salomonowi polskiemu do korekty, rzadko jednak po nią sięgał, powtarzając częstokroć błędy popełnione przez Wujka lub poprawiając je na własną rękę. *Wulgata* wyraźnie zaś stanowiła tło zmian, których dokonywali warszawscy pijarzy. Nie ma też żadnych uzasadnionych powodów, aby poszukiwać dodatkowych mediatorów, których mógł brać pod uwagę pisarz w swojej pracy tłumacza. Drobne zbieżności leksykalne między dziełem Lubomirskiego a innymi przekładami *Biblii* są wynikiem tego, że fundamentalne dla warsztatu marszałka tłumaczenie Wujka opierało się na wszystkich przekładach *Pisma*, które wcześniej pojawiły się na terenach Polski.

Natomiast interpretacja *Księgi Koheleta* w ujęciu Lubomirskiego celowo zmierza do wzmocnienia kontrastów i niezgodności występujących w rozważaniach biblijnego Kaznodziei. Z jednej strony – poeta starannie zachowuje w swoim utworze wątki hellenistycznej filozofii: epikurejskiej, stoickiej i sceptycznej. Nadto uwyrażnia obraz rzeczywistości greckiej przez przywołanie antycznej w swych źródłach teorii wiecznych nawrotów oraz wprowadzenie do tekstu mitologicznych postaci („Sylenów likwor”, w. 138; „Parki rozdrażnione”, w. 530). Z drugiej strony, by zaznaczyć rozdźwięk z rzeczywistością pogańską, pisarz pogłębia religijny wymiar refleksji mędrca Pańskiego oraz wpisuje w swój utwór pojęcia przywołujące wizję świata znaną z Nowego Przymierza. Zmienia tym samym Salomon polski teologiczną wymowę *Księgi*, pokazując w *Eklezjastese* rozterki człowieka, który w żadnym systemie metafizycznym – ani pogańskim, ani chrześcijańskim – nie znajduje odpowiedzi na dręczące go pytania i niepokoje.

---

<sup>50</sup> Retrybucja to biblijna zasada odpłaty, zgodnie z którą między działaniem a powodzeniem człowieka zachodzi wewnętrzny związek. Łączyła się z tradycyjną mądrością Izraela głoszącą, iż sprawiedliwym ma towarzyszyć dobrobyt, a bezbożni ściągają na siebie nieuchronną karę. Po raz pierwszy złamanie tej zasady przejawiało się w cierpieniu niewinnego Hioba. Ostatecznie została ona odrzucona w *Księdze Koheleta*. Zob. Filipiak: *Struktura i doktryna „Księgi Koheleta”*, s. 71–76; *Natura refleksji sapiencjalnej Koheleta w świetle historii mądrości starotestamentalnej*, s. 193–196.