

Męczeństwo siedmiu braci machabejskich i ich matki wobec chrześcijańskiej tradycji hagiograficznej

Radosław Rusnak
Uniwersytet Warszawski

The Martyrdom of Seven Maccabean Brothers and their Mother in Christian Hagiographic Tradition

Abstract: The article focuses upon the description of the massacre of seven Maccabean brothers and their mother, from the seventh chapter of the Second Book of the Maccabees, as one of the most important representational patterns for the chronologically later Christian hagiographic literature, and also outlines theological foundations, developed by the Fathers of the Church, for the inclusion of the heroes of the Jewish uprising from the second century B.C. in the category of martyrdom characteristic of Christianity. In the part devoted to the Old Polish reception of this theme, special attention is devoted to a separate literary rendition of the story, which is the only one of its kind, in *A Pathetic Story of one Mother* by Samuel Dowgird of Pogowie. A detailed analysis focuses on both placing this adaptation within the entire translation work of the Lithuanian author and the idea of its interpretation. The paper is complemented by a critical edition of Dowgird's work.

Key words: Old Testament, the Second Book of the Maccabees, Maccabees, martyrdom, hagiography, Piotr Skarga, Samuel Dowgird of Pogowie, critical edition

Słowa kluczowe: *Stary Testament, Druga Księga Machabejska, Machabeusze, męczeństwo, hagiografia, Piotr Skarga, Samuel Dowgird z Pogowia, edycja krytyczna*

Stałym, od zawsze przynależnym tożsamości chrześcijanina, wydaje się przeświadczenie o szczególnym narażeniu wyznawców Chrystusa na niezliczone formy prześladowania ze strony różnie definiowanych przeciwników. Ten określony stosunek wobec rzeczywistości, powiązany z postulowaną, między innymi przez kaznodziejów, gotowością poniesienia ofiary z własnego życia, ugruntowany został w wyniku wielu dramatycznych doświadczeń wspólnotowych w przeszłości, a i dziś, w dobie agresywnego religijnego fundamentalizmu, ma szansę ulec dalszemu wzmocnieniu. Zbyteczne byłoby przypominać, iż u źródeł tego sposobu myślenia stoi specyficzna teologia cierpienia, w świetle której śmierć poniesiona za wiarę stanowi szczególny powód do chwały i sama w sobie zawiera istotny walor odkupieńczy. Paradigmatyczny dla każdego chrześcijanina pod tym względem będzie, co zrozumiałe, wzór pozostawiony przez samego Syna Człowieczego, który nie

tylko poprzez korne wydanie swego ciała na trudy męki zapewnił zbawienie zbrukanej przez grzech ludzkości, ale i zbliżony do swojego los wieszczył tym, którzy zechcą pójść jego drogą: „Mieście się na bacności przed ludźmi! Będą was wydawać sądom i w swych synagogach będą was biczować. Nawet przed namiestników i królów będą was wodzić z mego powodu, na świadectwo im i pogan”¹ (Mt 10, 17–18). Każdy zatem, kto na serio potraktuje Chrystusowy nakaz naśladowania go, musi liczyć się z możliwością upodobnienia się do Niego także w cierpieniu i śmierci.

Z takiego punktu widzenia doświadczeniem z całą pewnością formacyjnym stał się dla Kościoła w pierwszych wiekach jego istnienia okres prześladowań z czasów cesarstwa, a w stopniu szczególnie najkonsekwentniej przeprowadzona i w efekcie najbardziej krwawa ich fala z początku wieku IV. Poddana tego typu próbie wiara wspólnotowa miała szansę się w swoisty sposób zahartować, ujawniając przy tym swój wymiar heroiczny, a męczennicy tego okresu stanowić zaczęli trzon panteonu świętych, jakim po dziś dzień oddaje się cześć i przypomina utrwalone w literaturze hagiograficznej okoliczności ich chwalebego zgonu.

Pomimo tak silnego zrośnięcia się kultu męczenników z chrześcijaństwem (po schizmie zachodniej natomiast zwłaszcza z katolicyzmem) nie sposób nie pytać o źródła i antecedencje tej idei; dla wiary Chrystusowej, owszem specyficznej, acz na pewno niewyłącznej, mieszczącej się bowiem w dużo szerszym spektrum tzw. śmierci szlachetnej (*a noble death*). Przyjmowała ona na gruncie kultury starożytnej najróżniejsze formy, choć spośród wszelkich innych możliwych na pierwszy plan wysunąć należałoby tu, tak jak i w przypadku pozostałych istotnych komponentów wiary, wzorzec wypracowany na gruncie religii żydowskiej. I naród wybrany bowiem naznaczony został w pewnym momencie swych dziejów dość analogicznym do przypomnianej wyżej fali prześladowań, tak w przebiegu, jak i swych konsekwencjach, doświadczeniem o charakterze wspólnotowym². Dla mającego się zaś dopiero zrodzić chrześcijaństwa okazało się ono o tyle brzemiennie w skutkach, że w gruncie rzeczy przesądziło o uformowaniu się na dobre judaistycznej eschatologii, i to w tym kształcie, który przejęty następnie zostanie przez autorów *Nowego Testamentu*. To w oparciu o jasno sprecyzowaną wizję pośmiertnej nagrody, nie zaś ledwie tylko sugerowaną egzystencję w bliżej nieokreślonym Szoele (co typowe jest dla judaizmu przedwygnaniowego), odnaleźć bowiem można głębszy sens (i naukę moralną) w ofiarach składanych z własnego życia przez obrońców Prawa Mojżeszowego³. Na tym między innymi polega teologiczna ważkość

¹ Tu i w całej części wstępnej cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktyńskich, Poznań 1996.

² O „odkryciu” przez Żydów męczeństwa zob.: P. Johnson, *Historia Żydów*, tłum. M. Godyć, M. Wójcik, A. Nelicki, Kraków 1994, s. 112.

³ Określona wizja życia pośmiertnego z utworów narracyjnych znajduje teoretyczne umocowanie w obrębie pochodzących z tego samego okresu tekstów o charakterze speku-

tw. literatury machabejskiej, przy czym chodzi tu zarówno o teksty odnoszące się do współczesnych autorom, nader dramatycznych zdarzeń, jak i o utwory w zbliżony sposób obrazujące czasy niewoli babilońskiej, a więc na przykład *Księgę Daniela*. Tym wszakże, co istotniejsze dla zainteresowanych już ściśle dawnym piśmiennictwem religijnym, są konkretne wzorce wyobrazeniowe dotyczące męczeńskiej śmierci, jakie wyczytać z niej mogli różliczni hagiografowie nowej ery.

Owe istotne dla żydowskiej tożsamości i fundamentalne dla określonych aspektów judaistycznej teologii wypadki związane są z okresem, kiedy to w wyniku podbojów Antiocha III Wielkiego Palestyna staje się częścią potężnego, gdyż rozciągającego się od Azji Mniejszej na zachodzie po Partię i Medię na wschodzie, państwa Seleucydów, jednego z potężniejszych spadkobierców imperium Aleksandra Macedońskiego. Nic nie wskazuje na to, by przez kilka pierwszych dziesięcioleci przynależności do tej wieloetnicznej i wielowyznaniowej monarchii wolność religijna wspólnot żydowskich była w jakiegokolwiek mierze zagrożona. Więcej, Antioch III specjalnym dekretem zapewnił Judei należytą autonomię i zagwarantował utrzymanie władzy w rękach świątynnej arystokracji. Sytuację pod tym względem w dość drastyczny sposób zmienia panowanie Antiocha IV Epifanesa (175–164 r. p.n.e.), przedstawianego w tekstach biblijnych tego czasu w jednoznacznie ciemnych barwach, jako tego, który poprzez prowadzoną przez siebie politykę stanowi, jak wielu przed nim, śmiertelne zagrożenie dla istnienia narodu wybranego. Trudno, rzecz jasna, ustrzec się przy okazji wrażenia daleko posuniętej stronniczości wypowiadających się na ten temat autorów, stąd opinie współczesnych egzegetów znacznie łagodzące wizerunek króla-żydożercy, a przynajmniej kogoś, kto działałby według jakiegoś szerszej zakrojonego, a przy tym od początku do końca przyszłego antysemityzmem, planu. Miast tego winą za wszczęte przez Antiocha prześladowania obarcza się również między innymi część hellenofilsko nastawionej arystokracji żydowskiej, działania władcy zaś upatruje się raczej w kategoriach nie tyle określonej, ukierunkowanej na cywilizacyjną i religijną unifikację kraju, doktryny, co – słusznego skądinąd – dążenia do wewnętrznej konsolidacji rozległego państwa w obliczu czy to coraz bardziej bezwzględnych politycznych nacisków ze strony Rzymu, czy to prowadzonej z ptolemejskim Egiptem wojny.

Bieg wypadków, które doprowadziły do wydania przez króla antyżydowskich dekretów, uruchomił pełniący funkcję arcykapłana Jazon z rodu Oniadów, proponując przekształcenie Jerozolimy w greckie *polis*, z takimi

tywnym, jak na przykład w *Księdze Mądrości*, gdzie dawne i nowe przekonania umiejscowione zostają wobec siebie w dość drastycznej opozycji: „Mylnie rozumując, mówili sobie: ‘Nasze życie jest krótkie i smutne. Nie ma lekarstwa na śmierć człowieka, nie znamy nikogo, kto by wrócił z Otchłani’” (Mdr 2, 1); „A dusze sprawiedliwych są w ręku Boga i nie dosięgnie ich męka. Zdało się oczom głupich, że pomarli, zejście ich poczytano za nieszczęście i odejście od nas za unicestwienie, a oni trwają w pokoju. Choć nawet w ludzkim rozumieniu doznali kaźni, nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności” (Mdr 3, 1–4).

typowo helleńskimi instytucjami, jak gimnazjon i efebejon. Ta skierowana do władcy, i z pełną aprobatą przez niego przyjęta, oferta była ze strony Jazona tyleż próbą odwdzięczenia się za przyznane mu w drodze przepustwa stanowisko, co wyrazem aspiracji sporej części kosmopolitycznie nastawionej arystokracji żydowskiej, skorej do przyjmowania greckich obyczajów kosztem rygorystycznego w stosunku do tak wielu dziedzin Prawa. Inauguracja w obrębie Miasta Dawidowego Antiochii, co dokonać miało się prawdopodobnie w 172 r. p.n.e., bez wątpienia podsyciła tłące się w łonie samej społeczności żydowskiej konflikty, a dodatkowego zarzewia jedynie dostarczyły im działania następcy Jazona, Menelaosa, który najpierw przyczynił się do uśmiercenia jednego ze swych poprzedników, ukrywającego się od momentu usunięcia go ze stanowiska, konserwatysty Oniasza, potem zaś, dla spłacenia obiecanego Antiochowi haraczu, splądrował należący do Świątyni skarbiec. Świątokradztwo to wywołało pierwsze poważniejsze starcia w samym mieście. Sytuacja zaostrzyła się jeszcze wraz z początkiem wyprawy przeciwko Egiptowi w 169 r. p.n.e. Korzystając z fałszywie rozpowszechnianych plotek na temat tragicznej śmierci króla, Jazon podjął próbę zbrojnego odzyskania stanowiska. Wobec znikomego wsparcia ze strony mieszkańców miasta próba ta zakończyła się fiaskiem, tym bardziej iż Antioch, przekonany o wybuchu na bezpośrednim zapleczu swej egipskiej wyprawy prawdziwej rebelii, wkroczył do Jerozolimy, dopełniając rabunku na świątynnych kosztownościach (dostarczona dotąd przez Menelaosa suma była zapewne wciąż niewystarczająca) i wzmacniając swojego faworyta w sprawowanej przezeń funkcji.

Ostateczny akt dramatu ziścić się miał jednak dopiero po zakończeniu drugiej, nieudanej, gdyż powstrzymanej bezprecedensowym szantażem ze strony Rzymu, wyprawy nad Nil. Przychylając się do skarg napływających od tzw. antiocheńczyków, czyli zwolenników hellenizacji zmagających się ze wzrastającym buntem pośród konserwatywnych Żydów, władca wysłał jednego ze swych dowódców, Apoloniusza, by ten rozprawił się z rebeliantami. Przy pomocy oddziału złożonego z 22 tys. żołnierzy dokonał on prawdziwej masakry ludności cywilnej, zburzył mury miejskie, a dla zapewnienia wojskowej kontroli nad niespokojnym regionem ustanowił w bezpośrednim sąsiedztwie stolicy twierdzę Akra. Dla ostatecznego zaś spacyfikowania niepokoju wprowadził restrykcyjne prawo zakazujące podstawowych praktyk religijnych, w tym obrzezywania niemowląt czy obchodzenia żydowskich świąt. Zabezpieczeniu uległa również Świątynia Jerozolimska, w której umieszczono „ohydę spustoszenia” (gr. *bdélygma*), posąg czy – jak chcą niektórzy – święty kamień, będący znakiem ustanowienia w jej wnętrzu nowego pogańskiego kultu⁴; dochodzi też w niej do

⁴ Kontrowersje dotyczące rozumienia tego pojawiającego się w 1 Mch 1, 54 określenia przedstawia: E. Wipszycka, B. Bravo, *Historia starożytnych Greków*, t. 3: *Okres hellenistyczny*, Warszawa 2010, s. 463.

aktów tzw. sakralnej prostytucji (gr. *hierodoulos*). Wydarzenia te, które w efekcie oznaczać będą faktyczną penalizację judaizmu i doprowadzą do otwartych prześladowań tych, którzy odmówią porzucenia wiary przodków, miały najprawdopodobniej miejsce na przełomie 167 i 166 r. p.n.e.

Agresywna, nieprzebierająca w środkach polityka wyznaniowa Antiocha IV, co do której konkretnych przejawów, przypomnijmy, czerpiemy wiedzę z wrogo nastawionych do Seleukidy pism żydowskich, dość rychło skutkuje wybuchem ogólnonarodowego powstania, nazwanego od miana rodu, który przyczynił się do jego wybuchu, a następnie przesądził o jego pomyślnym przebiegu, machabejskim. Zarzewiem rewolty stało się zabójstwo, jakiego na urzędniku królewskim, bezskutecznie domagającym się pogańskiej ofiary, oraz posłusznego względem jego rozkazów Żydzie, dokonał w mieście Modin niejaki Matatiasz. Po tym, jak schronił się on w pobliskich górach, ściągając zaczęły do niego rzesze ochotników gotowych chwycić za broń. Z nich to najpierw on sam, później zaś jego syn Juda Machabeusz sformowali oddziały partyzanckie, następnie zaś regularną armię, która w krótkim czasie zdobyła Jerozolimę, a wskutek sprzyjającej sytuacji politycznej (rychłej śmierci Antiocha podczas wyprawy przeciwko Partom i rywalizacji o władzę w państwie pomiędzy Demetriosem I i Aleksandrem Balasem, z których obaj usiłowali zapewnić sobie wsparcie rebeliantów odpowiednimi cesjami) doprowadziła do powstania faktycznie niezależnego królestwa Judei. Momentem przesądzającym okazało się podpisanie w 142 r. p.n.e. traktatu pokojowego z nowym seleukidzkim władcą Demetriosem II Nikatorem. Autonomię palestyńskich Żydów potwierdzić zdecydowali się również Rzymianie⁵.

Tak więc czas dotkliwych prześladowań i groźby realnej utraty własnej narodowej i religijnej tożsamości skutkuje jednym z najbardziej chwalebnych okresów w dziejach narodu żydowskiego; chętnie też poddawany jest heroizacji i mitologizacji w różnych momentach historii nowożytnej Diaspory⁶.

⁵ Spośród dostępnych w języku polskim opracowań tematu wymienić można: W. Tarn, *Cywilizacja hellenistyczna*, tłum. C. Kunderewicz, Warszawa 1957, s. 342–348; J. Bright, *Historia Izraela*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1994, s. 434–444; E. Wipszycka, B. Bravo, dz. cyt., s. 404, 462–470; J. Ciecieląg, *Żydzi w okresie Drugiej Świątyni: 538 przed Chr. – 70 po Chr.*, Kraków 2011, s. 194–218; J. Nawrot, *Kryzys religijny w Judei za Antiocha IV Epifanesa: teologia historii w 1 Mch 1, 1–2, 26*, Poznań 2012. Dokładną tablicę chronologiczną zreferowanych wydarzeń publikuje: J. A. Goldstein, *Introduction*, w: *II Maccabees: a New Translation with Introduction and Commentary*, by idem, New York 1983, s. 113–123.

⁶ Stojący za sukcesem tego patriotycznego zrywu Machabeusze, tak jawnie odstający od utrwalonego w toku stuleci stereotypu Żyda-safanduly i niereformowalnego pacyfisty, zyskują zaskakujące nowe życie na gruncie dziewiętnasto- i dwudziestowiecznego syjonizmu w postaci wzorca *Muskeljudentum*, także podczas Holokaustu jako swoiści patroni żydowskiego ruchu oporu, a w dobie budowy państwa żydowskiego stają się ważnym punktem odniesienia dla zagospodarowujących jałową pustynię kibucników. We współczesnym Izraelu z kolei Maccabi to popularna nazwa wielu klubów sportowych, by wspomnieć tylko o drużynach piłkarskich

Dramatyczne wydarzenia, które dla przedstawicieli narodu żydowskiego oznaczały najpierw srogie prześladowania za wiarę, w efekcie zaś doprowadziły do narodzin niepodległej Judei, opisane zostały w dwóch deuterokanonicznych księgach *Starego Testamentu: Pierwszej i Drugiej Księdze Machabejskiej*. Mimo tej tematycznej zbieżności trudno jednak uznać je za całkowicie względem siebie paralelne⁷; rzec można więcej: w świetle licznych zachodzących między nimi różnic zamiast o informacyjnej redundancji mówić należałoby w ich przypadku o wzajemnej komplementarności i kreśleniu przez nie dziejów Izraela z dwóch zupełnie odmiennych perspektyw. Powstała w drugiej połowie lat trzydziestych II w. p.n.e., początkowo w języku hebrajskim, 1 Mch stanowi chronologicznie spójny opis walk Judy, Jonatana i Szymona Machabeuszy, aż do pełnego zwycięstwa nad antiocheńczykami i objęcia funkcji arcykapłańskiej przez Jana Hirkana I. Z kolei 2 Mch jest w istocie anonimowym streszczeniem niezachowanego dzieła Jazona z Cyreny, zredagowanym gdzieś pomiędzy 124 a 63 r. p.n.e. Zamiast podążać w swej narracji w zgodzie z linearnym układem zdarzeń, opowieść, z jaką mamy tu do czynienia, charakteryzuje podporządkowanie dwóm wyraźnym punktom kulminacyjnym, ku którym zmierza akcja najpierw pierwszej, potem drugiej części utworu. Są nimi: klęska Antiocha IV skutkująca ustanowieniem święta Chanuki (25. kislew 164 r. p.n.e.) oraz porażka królewskiego dowódcy Nikanora i, analogicznie, ustanowienie tzw. Dnia Nikanora (13. adar 160 r. p.n.e.). Całość poprzedzają ponadto dwa listy skierowane do diaspory egipskiej.

O ile 1 Mch sprawia wrażenie zgrabnego wytworu hasmonejskiej propagandy, monumentalizującej czyny poszczególnych Machabeuszy, stawiając ich w jednym rzędzie z minionymi bohaterami narodu wybranego (Jozuem, Samuelem czy Dawidem), i usiłującej dowieść legalności sprawowanej przez ich ród władzy, o tyle 2 Mch pisana jest z punktu widzenia kręgów faryzejskich, dla których liczą się nie tyle konkretne przewagi żydowskich dowódców (przedstawiane bez typowej dla 1 Mch precyzji i dążności do heroizacji), co kwestie *stricte* religijne: uzasadnienie konieczności obchodzenia konkretnych świąt, egzemplifikacja logiki Bożej pomsty i następującego po niej odkupienia

z Tel Awiwu czy Hajfy. Warto przy tej okazji nadmienić, iż w nawiązaniu do chlubnej tradycji przedwojennej reaktywowany jest w naszym kraju z powodzeniem sport żydowski, czego dowodem prężnie działające Żydowskie Towarzystwo Gimnastyczno-Sportowe Makkabi Warszawa oraz Żydowski Klub Sportowy Makkabi Kraków, oba stowarzyszone w Europejskiej Konfederacji Makkabi (EMC) i uczestniczące w organizowanych rokrocznie Makabiadach. Wyrazem wzmożonego w ostatnim czasie zainteresowania sportem żydowskim w przedwojennej Polsce stały się warszawska wystawa *Sport żydowski w przedwojennej Warszawie* oraz wydany w polskiej i angielskiej wersji językowej album: G. Pawlak, D. Grinberg, M. Sadowski, *Bądź silny i odważny: Żydzi – sport – Warszawa*, Warszawa 2013.

⁷ Co do pewnych faktów są nawet względem siebie znacząco rozbieżne, jak na przykład w kwestii następstwa poszczególnych ekspedycji wojskowych czy nazwy ustanowionego święta w związku z oczyszczeniem świątyni – zob. *II Maccabees*, dz. cyt., s. 9.

win, wreszcie wywód dotyczący (jedynie rzekomej?) sakralności jerozolimskiej świątyni. Różni obie księgi także stosunek do hellenizmu. Autor *Pierwszej Księgi Machabejskiej* włącza do grona bezpośrednich sprawców nieszczęść, jakie spadły na Żydów, tych z ich grona, którzy przyjęli greckie obyczaje. Jazon z Cyreny, jak wynikać to może z dostępnego skrótu, wierzy w zgodne współistnienie obu kultur, czego dość wymownym dowodem jest fakt posługiwania się przezeń greką i wybór greckich, nie zaś hebrajskich wzorców historiograficznych (Herodota, Tukidydesa, Ksenofonta i Polybiusa) jako narracyjnej i stylistycznej podstawy dla snutej przez siebie opowieści. W konkluzji stwierdzić wypada, że zarówno jeśli idzie o formę, jak i wymowę jego utworu, wiele wskazuje na to, iż Jazon z Cyreny przeciwstawić próbuje się nachalnej hasmonejskiej propagandzie z późnego, zapewne, okresu rządów dynastii, a niektóre z czynów Judy ukazuje wręcz jako ostrzeżenie przed ponownym łamaniem Bożych nakazów⁸.

W *Drugiej Księdze Machabejskiej*, w stopniu dużo silniej zarysowanym niż w *Pierwszej*, pojawia się temat świadomie podjętego przez wiernych wyznawców Tory męczeństwa, powiązany zawsze z przekonaniem o czekającej ich wieczystej nagrodzie w niebie, konceptem we wcześniejszym tekście zupełnie nieistniejącym. W miejsce ogólnych uwag w tym względzie z 1 Mch mamy tu aż trzy drobiazgowo przedstawione przypadki śmierci, które dałoby się zakwalifikować do kategorii męczeńskich. Za własne przekonania ginie z rąk królewskich siepaczy pobożny starzec Eleazar po tym, jak odmawia spożycia kawałka wieprzowiny (2 Mch 6, 18–31). Odmowę wyrzeczenia się wiary ojców okrutnymi torturami i utratą życia przyplaca siedmiu braci i wspierająca ich w nieugiętości matka (2 Mch 7, 1–42). Wreszcie osaczony przez wojska Nikanora Razis usiłuje zadać sobie cios mieczem, by ostatecznie rzucić się z dachu własnego domu, a następnie wyszarpać swoje wnętrzności i rzucić je w kierunku nadciągających wrogów (2 Mch 14, 37–46)⁹. Wszyscy oni umierają z niezachwianym przekonaniem, iż oddając życie w szczytnej sprawie, zamieniają jedynie niegodny łez ziemski padół na nieznające już końca oglądanie oblicza samego Stwórcy w niebie.

Najobszerniejsza, a z punktu widzenia późniejszej chrześcijańskiej hagiografii najistotniejsza, wydaje się tu zajmująca cały rozdział siódmy opowieść o siedmiu braciach – nieco zwodniczo nazwanych od przydomka przywódców żydowskiego powstania Machabeuszami – i ich, równie bohaterskiej co oni, matce. Narracja, podzielona na siedem wyraźnie wyodrębnionych sekwencji, przedstawia kaźń każdego z poddanych ostatecznej próbie chłopców, co w praktyce oznacza przytoczenie siedmiu dumnych

⁸ Tamże, s. 3–27. Zob. również: J. Homerski, *Wstęp*, do: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, wstęp i komentarz tenże, Lublin 2001, s. 155–162.

⁹ W interesującym kontekście problematyki dobrowolnej śmierci postaci te ujmują: A.J. Droge, J.D. Tabor, *A Noble Death. Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews*, San Francisco 1991, s. 73–74.

deklaracji wiary i gotowości oddania własnego życia. Przemieszane są one ponadto z urąganiem bezbożnemu władcy i z aktami strzelistymi kierowanymi do oczekującego swoich wiernych synów Boga. Żaden z braci ani przez moment nie waha się przed złożeniem ofiary z własnego życia, każdy też po świadectwie swej niezłomności ginie w bardziej lub mniej okrutny sposób. Nie inaczej jest w przypadku najmłodszego z nich, dla którego zachowania obecny przy egzekucji Antioch prosi matkę chłopców o przemówienie mu do rozsądku. Mimo iż ta daje do zrozumienia, że przychyli się do królewskiej prośby, w żarliwych słowach nakazuje synowi nieodstępowanie od przykładu danego mu przez starszych braci. Tu następuje najdłuższa z wszystkich przemowa młodzieńca, odrzucającego definitywnie wszelkie szanse na kompromis. Następnie ginie on sam i jego rodzicielka.

Historia, osnuta być może wokół jakiegoś konkretnego, przekazanego w tradycji ustnej, przypadku eksterminacji całej rodziny (niewykluczone, że ten, którego pogłos znajdujemy i u proroka Jeremiasza¹⁰), czy też sumująca raczej doświadczenie typu wspólnotowego, ma w świetle całej 2 Mch wydzwięk wybitnie antyhasmonejski, jako że uzależnia późniejsze triumfy Judy nie od indywidualnych wojskowych osiągnięć dowódcy, lecz od złożonej oto przez niewinnych młodzieńców odkupieńczej w swej naturze ofiary. Wystarczająco dobitne w tej mierze stają się słowa najmłodszego z chłopców: „Ja, tak samo jak moi bracia, i ciało, i duszę oddaję za ojczyście prawa. Proszę przy tym Boga, aby wnet zmiłował się nad narodem, a ciebie [Antiochu – przyp. R. R.] doświadczeniami i karami zmusił do wyznania, że On jest jedynym Bogiem. Na mnie i na braciach moich niech zatrzyma się gniew Wszechmocnego, który sprawiedliwie spadł na cały nasz naród” (2 Mch 7, 37–38). Rozdział ten wyróżnia się na tle całości również szczególnie mocno zarysowaną perspektywą wieczystej chwały nieba, na jaką liczyć może nieśmiertelna dusza, oraz bardziej niż gdziekolwiek indziej eksplicytnie wyrażoną ideą *creatio ex nihilo*¹¹. Ten, rzec by można, progresywny wydzwięk wspomnianej historii oraz jej autonomiczny w pewnym sensie status w kontekście całej 2 Mch sprzyjał wzmózonemu zainteresowaniu tym właśnie epizodem z dziejów antyseleukidzkiego zrywu i pewnej jego karierze w literaturze wczesnochrześcijańskiej.

Gwoli uzupełnienia zaznaczyć należy, że historia bohaterских braci znajduje swoją komplementarną, znacznie bardziej rozbudowaną wersję w tzw. *Czwartej Księdze Machabejskiej*, apokryfie z I w. n.e., w którym dokładna, niestroniąca od przykrych szczegółów relacja podporządkowana została stoickiemu z ducha wywodowi na temat przewagi rozumu nad emocjami¹². Otrzymujemy tu także bliską epoce Chrystusowej apologii ofiary

¹⁰ „Gaśnie matka siedmiu synów, oddaje swego ducha. Słońce zachodzi, nim się dzień skończył, ogarnął ją wstyd i zmieszanie. To, co z nich zostanie, dam na pastwę miecza, na łup ich nieprzyjaciół” (Jr 15, 9).

¹¹ *II Maccabees*, dz. cyt., s. 307–313.

¹² Nie pozostawia co do tego większych wątpliwości już pierwsze, otwierające poświęconą im część utworu, zdanie: „Dlatego właśnie i młodzieniaszkowie wedle pobożnie nastawionego rozumu filozoficznie postępując, dotkliwsze męczarnie pokonali” (4 Mch 8, 1) – wszystkie przy-

męczeńskiej, bezsprzecznie słusznie podjętej wobec presji, jakiej względem wiernych wyznawców Jahwe dopuścili się wrogowie judaizmu¹³. Szczególnemu rozrostowi w zestawieniu z relacją kanoniczną podlega tu zwłaszcza element deliberacyjny. Król Antioch na przykład, przed przystąpieniem do przewidzianych prawem procedur, usiłuje w osobnej mowie mamici swych podsądnych wysokimi stanowiskami na swym dworze, gdyby tylko gotowi byli przyjąć greckie obyczaje. Narrator, nim przytoczy odmowną odpowiedź, jakiej Antiochowi udzielili bracia, zastanawia się, jak brzmiałby pozytywny, motywowany lękiem przed utratą życia, respons na złożoną propozycję. Umierający młodzieńcy wreszcie wchodzą ze swoimi oprawcami w żywiołową polemikę, czasem podjudzają ich do większej brutalności („Nie jest dość mocne wasze koło, ohydni pacholcy, żeby ugiąć mój rozum; tniście me członki, palcie me ciało i wyłamujcie stawy”: 4 Mch 9, 17), czasem łudzą udawaną uległością, innym razem opuszczają pozostałych przy życiu braci z krzepiającym napomnieniem.

Gdyby ktoś jednak odniósł wrażenie, iż utwór powstał wyłącznie wskutek lektur uczonych dialogów filozoficznych, do odmiennego wniosku przywieść może go naturalistyczna dosłowność, z jaką relacjonuje się techniczny, by tak rzec, aspekt zadawania cierpień małoletnim bohaterom. „Poplamilo się zewsząd krwią koło, a stos węgla od kropel posoki przygasał, wokół osi maszyny zaś nawinęły się strzępy mięsa” (4 Mch 9, 20), czytamy o mękach zgotowanych pierwszemu z chłopców. „Na te słowa włócznie skrępowawszy go zawlekli na napinacz, na którym uwiązawszy go w kolanach i paściami żelaznymi je przypasowawszy, biodra jego na okrągłym klinie nagięli, na którym cały wokół koła w pozycji skorpiona złamany doznał rozerwania członków” (4 Mch 11, 9–10): objaśnia działanie osobiwej machinerii w odniesieniu do innego z braci; by o rwaniu ścięgien, wypalaniu wnętrzości i skalpowaniu już tu nie wspominać¹⁴.

Autor apokryfu nie pozostawia wreszcie swojej bujnej narracji bez stosownego komentarza, w którym znajdują się i pochwały czy to względem samej śmierci męczeńskiej, czy to łączących bohaterów więzów miłości, i pouczenia osadzone w tradycji ojców, i dedykowane zabitym epitafium¹⁵.

toczenia z *Czwartej Księgi Machabejskiej* za: M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej. 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezdrasza, oraz Psalm 151 i Modlitwa Manassesza*, Warszawa 2001.

¹³ J.R. Barlett, *Księgi Machabejskie*, tłum. A. Karpowicz, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1997, s. 416–417.

¹⁴ Skależ rozziwiewu, jaki pod tym względem dzieli 4 Mch od tekstu kanonicznego, dostatecznie ukazuje początkowy wykaz rozstawionych przez Antiocha narzędzi tortur, mających stanowić koronny argument uskuteczniejszej przezeń perswazji. Miejsce kotłów i patelni zajmują tu kolejno: „koła i instrumenty do rozrywania stawów, łoża tortur, skrętacze, napinacze i kotły, patelnie, imadła do palców, żelazne ręce, kliny i miechy do ognia” (4 Mch 8, 13). Jonathan A. Goldstein sugeruje, że charakterystyczna dla apokryfu szczegółowość brać się może z posiłkowania się przez jego autora całością tekstu Jazona z Cyreny, przez twórcę 2 Mch – jak pamiętamy – jedynie streszczonego – tenże, dz.cyt., s. 6.

¹⁵ Marie-Françoise Baslez zauważa, że z biegiem czasu i rozwoju żydowskiej teologii męczeństwa przybiera okrucieństwa i grozy w pismach odnoszących się do wydarzeń z cza-

Istotne powinowactwo siedmiu braci machabejskich i ich matki względem męczenników z czasów rzymskich dostrzegli i niejednokrotnie w swoim piśmie eksponowali myśliciele pierwszych wieków chrześcijaństwa. Należy przy tym zaznaczyć, że ich rozważania w tym względzie lokują się w ramach chrystianizującej, choć w tym przypadku w gruncie rzeczy ahistorycznej, lektury *Starego Testamentu*, który zgodnie z najbardziej prymarnymi wytycznymi bibliistyki oświeclany winien być przekazem ewangelicznym. Inna sprawa, że przejawem tej metodologii, i to między innymi opisywany tu przypadek, bywa rzutowanie wyobrażeń właściwych nowej już epoce na zachowania czy postawy zasługujące na rozpatrywanie ich nade wszystko we właściwym dla nich kontekście kulturowym. W konsekwencji tak jak wydobyto typiczny wymiar ofiary Izaaka czy burzliwych perypetii proroka Jonasza, tak faktycznego zagarnięcia w obręb Chrystusowych męczenników doczekały się ofiary prześladowań Antiocha IV. Ta dokonana nieco siłowymi sposobami aneksja rodzić może jedynie skojarzenia z tym wielorakim wysiłkiem chrześcijańskich teologów, który pozwolił dostrzec im swoich gorliwych predecesorów w ważkich przedstawicielach kultury pogańskiego antyku.

Kierunek dla wspomnianej interpretacji, która swoje najbardziej eksplicytne bodaj urzeczywistnienie znajdzie u św. Augustyna z Hippony, wyznaczony został już w pewnym sensie przez św. Pawła z Tarsu, próbu-

sów powstania Machabejczyków, stąd tak znaczące pod tym względem różnice między 2 Mch i młodszą od niej o jakieś półtora wieku 4 Mch. I choć przedstawione w nich sposoby uśmiercania ofiar zasadniczo oddają dość brutalną rzeczywistość systemów prawnych państw hellenistycznych tego czasu, odwołują się one również do zakorzenionych w greckiej świadomości stereotypów dotyczących tyranii i barbarzyństwa – taż, dz. cyt., s. 160–165.

Dodajmy ponadto, iż oprócz kanonicznych ksiąg *Starego Testamentu* oraz powstającej w ich otoczeniu wórczości apokryficznej, wiedzy o prześladowaniach czasów antiocheńskich dostarczyć mógł kolejnym pokoleniom także kluczowy historiograf starożytnego Izraela: Józef Flawiusz. Nie wzmiankuje on żadnych konkretnych przypadków kaźni z rąk syryjskich oprawców, raczej daje ogólny ogląd sytuacji w poddanej wynarodowiającej polityce Seleucydów Palestynie. Czytamy u niego m.in.: „A wzniosłszy na ołtarz w świątyni ołtarz pogański, król zabił na nim wieprze, spełniając ofiarę nieprawą i obcą religii Żydów. Przymuszał ich do porzucenia obrzędów odprawianych na cześć ich Boga i do składania czci bogom, postawili ołtarze i codziennie składali na nich ofiary ze świń; i żeby nie odważyli się obrzezywać swoich dzieci – za wykroczenie przeciw temu zakazowi groził kara. Ustanowił też dozorców, którzy mieli pomagać w przymuszaniu ich do poddania się jego nakazom. Wielu wtedy Żydów – jedni z własnej chęci, inni z lęku przed zapowiedzianą karą – zastosowało się do rozporządzeń króla; ale ludzie najgodniejsi, ludzie o duszach szlachetnych, nie baczili na jego wolę, większą przywiązując wagę do obyczajów ojczystych niż do wiary, jaką król groził nieposłusznym. Za to codziennie ich męczono i umierali niezłomnie wśród cierpień okrutnych. Chłostano ich, okaleczano ich ciała i jeszcze żywych i dyszących przybijano do krzyży, a żony ich i dzieci, które obrzezali wbrew woli królewskiej, duszono, dzieci uwiązując u szyi ukrzyżowanych rodziców. Gdziekolwiek znalezione jakąś świętą księgę albo odpis Prawa, niszczone je; a ci nieszczęśnicy, u których to znalezione, nieszczęsny mieli kres” – tenże, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, cz. 1, Warszawa 1993, s. 541. Na werbalne zależności pomiędzy 2 Mch 7 oraz zacytowanym fragmentem wskazuje: *II Maccabees*, dz. cyt., s. 302–303.

jącego przerzucić most pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem w toku rozważań nad bohaterskimi przejawami wyznawania wiary z jedenastego rozdziału swojego *Listu do Hebrajczyków*. Obok rozlicznych postaci *Starego Testamentu*, od patriarchów poczynając, a na Jeftesie, Dawidzie czy Samuelu kończąc, wymienia on także tych, co „ponieśli katusze, nie przyjąwszy uwolnienia, aby otrzymać lepsze zmartwychwstanie” (Hbr 11, 35)¹⁶.

Ale to dopiero w pierwszej połowie wieku III, a zatem na długo przed najintensywniejszą i najbardziej krwawą falą prześladowań z czasów Dioklecjana i Galeriusza, Orygenes w swojej *Zachęcie do męczeństwa (Exhortatio ad martyrium)* posługuje się wykładem *Drugiej Księgi Machabejskiej* nie tylko dla doraźnego wzbudzenia u współwyznawców wytrwałości w wierze, ale i dla samego zdefiniowania ofiary męczeńskiej. Przykład dzielnych żydowskich braci i ich matki stawia przed oczyma, którzy być może wkrótce sami staną przed podobnym wyborem, a wypowiedziane przez nich słowa absolutnej ufności w Pana każe powtarzać w chwili spodziewanej próby. Kluczem zaś do zrozumienia, skąd cała ósemka czerpała siły, by znieść zgotowane jej katusze, okazują się dla autora pobożność i miłość Boża, wobec których „ludzka słabość [...] zostaje wygnana z duszy człowieka, który potrafi stwierdzić: ‘Mocą moją i chwałą jest Pan’, oraz ‘Wszystko mogę dzięki’ Jezusowi Chrystusowi, Panu naszemu, ‘który mnie umacnia’”¹⁷. Ostatnie ze stwierdzeń, jak należy przypuszczać, w równym stopniu odnosi się do bohaterów 2 Mch, co do pozostałych wymienionych w *Zachęcie* mężczyzn i kobiet.

Przykładem braci machabejskich posługuje się w analogicznym kontekście współczesny Orygenesowi św. Cyprian z Kartaginy. W skierowanym do Fortunata liście (*Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*) zachęca przyjaciela do nieugiętości w chwilach wymagających największej nawet ofiary, stwierdzając, że od zarania dziejów dobro podlega szczególnie zjadłym prześladowaniom ze strony sił nieczystych. Król Antioch, dosadnie

¹⁶ Aluzję do ofiary Eleazara oraz męczeństwa braci machabejskich i ich matki dostrzega tu J.A. Goldstein, dz. cyt., s. 27.

Te właśnie rozważania apostoła narodów uznać należy za szczególnie istotne dla naszych dalszych analiz, jako że kończącą je uwagę („A ci wszyscy, świadectwo otrzymawszy przez wiarę, nie odnieśli onej obietnicy, iż Bóg o nas lepszego coś przejrzał, aby bez nas nie zostali się doskonałymi”: Hbr 11, 39–40) posługuje się, jako swoistym mottem, Samuel Dowgird z Pogowia, autor siedemnastowiecznego spolszczenia 2 Mch 7 na stronie tytułowej swej publikacji, w której, oprócz rodzimej wersji losów siedmiu braci machabejskich i ich matki, znalazła się także jego przeróbka historii o Zuzannie. Dowodu, iż heroiczne postaci *Starego Testamentu* dostały, w myśl zapewnień św. Pawła, zbawienia dzięki Chrystusowi, dostarcza zresztą adaptator, umieszczając obie kobiece bohaterki swoich tekstów w wizji Miasta Bożego z dołączonego do druku wiersza dedykacyjnego (szczegółowe uwagi na ten temat zob. poniżej). Wszystkie użyte w pracy cytaty z *Historji o Zuzannie* za: S. Dowgird, *Historjya o Zuzannie i o matce niektórej z siedmiu synów od Antyochoja umęczonej*, Piotr Blastus Kmita, Lubech 1624.

¹⁷ Cyt. za: Orygenes, *Zachęta do męczeństwa*, w: św. Metody z Olimpu, *Uczta*; Orygenes, *Homilie o Pieśni nad Pieśniami, Zachęta do męczeństwa*, tłum. S. Kalinkowski, wstęp i oprac. E. Stanula, Warszawa 1980, s. 155.

nazwany Antychrystem, sroży się nad niewinnymi, jak współcześni władcy Rzymu, usiłujący z podobnych pobudek zdusić wiarę w jedyne Boga. Spotykamy się też u Cypriana z próbą chrześcijańskiej reinterpretacji poszczególnych epizodów biblijnej narracji: oskalpowanie potępia w duchu pouczeń Pawłowych, wyciągnięcie ramion przez jednego z braci porównuje z rozciągniętym na krzyżu Jezusem, a matkę Machabejczyków uznaje po prostu za prefigurację Chrystusowego Kościoła¹⁸.

Zasadności kultu żydowskich męczenników, dla których przy okazji znalazło się miejsce w kalendarzu liturgicznym, wiek później dowieść usiłuje w swojej mowie *In Machabaeorum laudem* św. Grzegorz z Nazjanzu. W jego opinii nie ma najmniejszych powodów, by odmawiać tytułowym Machabejczykom czci podobnej do tej, jaką cieszą się święci czasów chrześcijańskich, jako że „nikt [...] z tych, którzy stali się doskonali przez oddanie życia Bogu przed przyjściem Chrystusa, nie mógł tego dokonać bez wiary w Chrystusa”¹⁹. Przypisuje im, krótko mówiąc, swego rodzaju przecucie zbawczej męki Syna Człowieczego, umożliwiające im wierne podążanie Jego śladem mimo faktycznej precedencji ich heroicznej ofiary względem wydarzeń Ewangelii. Nie może być mowy, tłumaczy autor, o jakimkolwiek oddaniu życia za sprawy Boże, w tym i o czynie, na jaki zdobyło się siedmiu młodzieńców z 2 Mch, bez wiary w Jezusa, tego absolutnego i bezdyskusyjnego wzoru męczeństwa. Co więcej, ofiara Machabejczyków o tyle przewyższa poświęcenie chrześcijan nowej ery, że oni owego budującego przykładu Chrystusowego krzyża byli pozbawieni. Utrzymany w apologetycznym tonie utwór stawia słuchaczom przed oczyma poszczególnych bohaterów starotestamentalnej narracji, uwydatniając ich bezprzykładną nieustraszoną i oddanie sprawie poprzez włożenie w ich usta fikcyjnych mów, przepętnionych religijną żarliwością, ale i poetyckim pięknem. W zakończeniu wreszcie czyni z nich wzór do naśladowania i poleca jako szczególnych patronów, kolejno: kapłanom (Eleazar), matkom i młodzieńcom.

To, co Grzegorz z Nazjanzu pozostawia niedopowiedziane, bez ogródek nazywa św. Augustyn, a rozumowanie, które tamten ledwie inicjuje, ten w pełni przeprowadza. To u biskupa z Hippony bowiem, a ściślej w jego trzechsetnym kazaniu (*Sermo CCC: In solemnitate martyrum Machabaeorum*), Machabejczyków otwarcie już określa się mianem chrześcijan, przypominając, iż wywodzą się z chwalebne domu Izraela, z którego Jahwe nieraz na przestrzeni dziejów wybierał sobie swoich pomazańców. Ci, którzy zginęli z rąk Selucydy, owszem, nie znali Syna Człowieczego, lecz ich czyny wystarczyły, by spłynęła na nich w pełni chwała męczenników.

¹⁸ Zob. M.-F. Baslez, dz. cyt., s. 204; S. Déléani, *Une typologie du martyre chrétien: la Passion des frères Maccabées et de leur mère selon saint Cyprien*, „Cahiers de Biblia Patristica” 2, Strasbourg 1989, s. 189–213.

¹⁹ Cyt. za: św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 15 (Pochwała Machabejczyków)*, w: J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog: u źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, tłum. A. Gruzewski, przedmowę napisał H. de Lubac, Poznań 1965, s. 315.

I choć ich oprawcy nie domagali się od nich tego, do czego wieki później zmuszano wyznawców Chrystusa, a więc wyrzeczenia się wiary w Zbawiciela, oddając życie za Prawo Mojżeszowe, stali się podobnymi do nich.

Dla odparcia spodziewanych zastrzeżeń wobec takiego postawienia sprawy wprowadza nawet Augustyn postać swojego fikcyjnego adwersarza, Żyda, mocno obstającego przy *stricte* judaistycznej tożsamości bohaterów 2 Mch. Powołując się między innymi na deklarację samego Jezusa, iż nie przybył On, by znieść Prawo, lecz, przeciwnie: aby je wypełnić (Mt 5, 17), rozwija wykład dotyczący typicznego sensu *Starego Testamentu* i faktycznej jedności obu części chrześcijańskiej *Biblii*. W tym kontekście braci machabejskich uznać proponuje za faktycznych poprzedników Mesjasza, jako że umierając za Mojżesza, równocześnie oddali oni swe życie za Chrystusową prawdę. Tę spajającą obie tradycje ideę autor wyraża za pomocą sugestywnego obrazu monarchy, otoczonego z obu stron gotowymi mu służyć dworzanami: „Na podobieństwo władcy, który kroczy w otoczeniu idącego zarówno przed nim, jak i za nim orszaku sług, Chrystus przyjmuje do siebie na służbę tak jednych, jak i drugich (tzn. męczenników starej i nowej ery)”²⁰. Zaznacza ponadto, iż w syryjskiej Antiochii chrześcijanie wzniesli kościół mający upamiętniać ofiary seleukidzkich prześladowań, i to właśnie wyznawcy Ewangelii odpowiadają za rozpowszechnienie i konsekwentne podtrzymywanie ich kultu.

Przynależność braci machabejskich do chwalebne go orszaku naśladowców Jezusa jako fakt niedomagający się już dalszych uzasadnień przyjmuje z kolei współczesny zarówno Grzegorzowi, jak i Augustynowi św. Jan Chryzostom, gdy w jednym ze swych kazań (XV: *Kazanie o braciach Machabejczykach i ich matce*) kreśli w typowym dla siebie stylu wizję odwiecznych zmagania, jakie Synowi Bożemu toczy przychodzi z Szatanem. Tymi, których prowadzi On do boju, są nie zaprawieni w trudach atleci, ale kobieta, starzec o chwiejnym kroku i niedorośli chłopcy²¹, gdyż „nie według ciała mocni są ci, co walczą, ale według wiary; słaba jest natura, ale mocna namaszcza ją ich łaska; słabe są w starości ich ciała, ale mocne przez miłość pobożności. Niewidzialna jest to walka” – dopowiada sam, namaszcza ją ich na swoich wojowników, Chrystus – „dlatego nie patrz na jej uczestników od zewnątrz, ale rozumem oceń siłę ich ducha od wewnątrz. Patrz na moc ich wiary, abyś wiedział, że ten, kto walczy z szatanem, nie potrzebuje silnej budowy ciała, ani kwitnącego wieku, lecz choćby był bardzo młody lub u schyłku życia, jeśli ma szlachetność i moc ducha, nie zaszkodzi mu w walce wiek nieodpowiedni”²².

²⁰ Tłumaczenie moje (R. R.) w oparciu o: s. Augustin, *Sermo CCC*, w: *Oeuvres complètes de Saint Augustin*, sous la direction de M. Raulx, tome septième, Bar-Le-Duc 1868, p. 495.

²¹ Jan Chryzostom ujawnia tym samym odrębność, by nie rzecz opozycyjność, judeo-chrześcijańskiego modelu postawy heroicznej względem grecko-rzymskich wyobrażeń na ten temat – M.-F. Baslez, dz. cyt., s. 171.

²² Cyt. za: św. Jan Chryzostom, *Kazanie XV*, w: tenże, *Homilie i kazania wybrane*, tłum. ks. W. Kania, oprac. i opatrzył wstępem J.S. Bojarski OP, Warszawa 1971, s. 151.

W świetle przyjętej przez retora i tak oto wyeksplikowanej optyki (ofiara Machabejczyków jako dowód, iż moc wiary znaczy więcej od zapewniającej pozorną tylko przewagę fizycznej tężyzny) nie dziwi fakt wyeksponowania w dalszej części kazania postaci jedynej w tym gronie niewiasty. Ta, w znoszonych wspólnie z synami bólach konania, przerosła samego Abrahama, którego pierworodny został wszak oszczędzony; pod względem zaś liczby świętych zrodzonych dla nieba równać z nią nie może się nawet żona Zebedeusza, matka apostołów Jakuba i Jana. Jest więc dla Złotoustego wzorem do naśladowania dla wszystkich kobiet, jako ta, która nie tylko zrodziła swoje dzieci (to rzecz przynależna naturze), ale i godnie wychowała na chwałę nieba.

Powyższy przegląd najistotniejszych dla kwestii wczesnochrześcijańskiej egzegezy siódmego rozdziału 2 Mch tekstów jasno ukazuje, iż w dobie prześladowań, jakie znosić dane było pierwszym społecznościom wyznawców Chrystusa, *casus* braci machabejskich i ich nieustraszonej rodzicielki służyć miał za chwalebny przykład nieugiętości, a zarazem być zachętą do wytrwania w cierpieniu aż do ostatecznego złożenia swego życia w ofierze. Niezaprzeczalny atut tej biblijnej opowieści w oczach autorów wieku III: Orygenes i Cypriana, stanowiły z pewnością skrupulatnie przez nich przytaczane i obszernie komentowane mowy poszczególnych bohaterów, jak również zawarta w niej jasna perspektywa eschatologiczna, zbieżna już z nowotestamentalną obietnicą przyszłej chwały. Twórcy wieku IV z kolei – epoki, w której wspólnota wiernych wzbogaciła się o wielu, podobnych Machabejczykom, świętych, a zobrazowane w świętej księdze sceny stały się bezpośrednim doświadczeniem całego pokolenia chrześcijan okresu prześladowań – dostrzegli w 2 Mch 7 oczywistą antycypację losu licznych wyznawców Chrystusa, a w torturowanych i mordowanych żydowskich młodzieńcach – wizerunek udręczonego Kościoła. Odczytanie takie szło przy tym w parze z szerzej zarysowaną próbą zintegrowania tradycji judaistycznej i ewangeliczno-apostolskiej, co nieodzownie skutkowało niwelowaniem specyficznego, wiążącego się wszak również z wolą przechowania tożsamości narodowej, charakteru zrywu, jakiego częścią stali się Machabejczycy. Nowotestamentalny punkt widzenia, oparty o kategorię typiczności, zakładający „przeczcucie” Chrystusowej ofiary, kazał przejść do porządku dziennego nad żydowskością opowieści o powstaniu przeciwko Seleucydom i z historii będącej ważnym epizodem z dziejów narodu wybranego uczynić część własnej narracji i własnej tożsamości, zwłaszcza tej, szczególnie żywej w wieku IV, tożsamości związanej z odkupieńczą mocą cierpienia.

* * *

Wypracowana na gruncie wczesnochrześcijańskiej egzegetyki określona interpretacja 2 Mch 7 z całą pewnością dawała podstawy tak dla wspartego autorytetem Ojców Kościoła kultu starotestamentalnych męczenników, jak i wyrosłych z tej inspiracji literackich opracowań ich heroicznym czynów,

tym bardziej że trudno odmówić biblijnej narracji wielu atutów, jeśli idzie o stopień jej udratyzowania, rysunek postaci czy powiązany z nią silny ładunek emotywny. Stąd z pewnym rozczarowaniem stwierdzić należy, że tak w jednym²³, jak i w drugim przypadku trudno mówić o jakimś szczególnie żywym zainteresowaniu tym właśnie epizodem z dziejów dawnego Izraela. Czy zdecydował o tym fakt warunkowej jednak przynależności Machabejczyków do grona prawdziwych wyznawców Chrystusa, czy zaważyła kwestia dostępności, i to w przeogromnej liczbie, innych, bardziej może adekwatnych czy może po prostu bardziej użytecznych wzorców – z pełną odpowiedzialnością stwierdzić się nie da. Z całą pewnością relacja z bohaterkiej śmierci siedmiu braci i ich matki, podobnie zresztą jak historia innego starotestamentalnego męczeństwa: ta z udziałem trzech młodzieńców z *Księgi Daniela* (Dn 3), wpłynęły na kształt niejednej narracji o męczeńskiej śmierci w literaturze rabinicznej²⁴, podobnie jak niejednej opowieści hagiograficznej czasów chrześcijańskich. Pewne niepodważalne powinowactwa widoczne są już choćby w najwcześniejszym tekście tego typu: *Martyrium Polycarpi* (I w. n.e.), choć – jak przekonuje Jan M. Kozłowski – bardziej znaczące w przypadku tego utworu są *similia* nie z *Drugiej*, a *Czwartej Księgi Machabejskiej*²⁵.

Zasadniczo jednak, jeśli zależy nam na znalezieniu bezpośrednich przywołań bohaterów 2 Mch 7, pola do jakiegokolwiek dyskusji w tym temacie dostarczają niemal wyłącznie zbiory uporządkowanych zgodnie z układem roku liturgicznego żywotów świętych. Dobrym przykładem, gdyby odnieść się już do piśmiennictwa rodzimego, będzie tu chociażby stosowny fragment słynnego *opus vitae* ks. Piotra Skargi. Jezuita decyduje się umieścić w odpowiednim miejscu swojej antologii (u niego jest to, nietradycyjnie, dzień 30 grudnia) faktyczną parafrazę tekstu biblijnego, w której z dużą dokładnością

²³ Machabejczycy wzmiankowani są w najstarszych chrześcijańskich martyrologiach: Syryjskim i Rzymskim, oraz kalendarzu Polemusa Silwiusa. Znamy również konkretne przejawy kultu ich relikwii. Jako miejsca pierwotnego przechowywania ich szczątków wymienia się Modin (św. Hieronim) oraz Antiochię (*Antonini itinerarium*), miasto, w którym według tradycji dokonali swego żywota i w którym z racji tego cieszyli się szczególną czcią. W drugiej połowie wieku VI część z tych relikwii trafia do Konstantynopola, część do Bazyliki św. Piotra w Okowach w Rzymie, wreszcie do kościoła św. Andrzeja w Kolonii. Dzisiaj wspomnienie siedmiu braci machabejskich w liturgii przypada 1 sierpnia (14 sierpnia według kalendarza juliańskiego), a kościołami pod ich wezwaniem pochwalić się mogą m.in. szwajcarskie Iragna i Bedretto.

²⁴ Zob. m.in.: G.D. Cohen, *The Story of Hannah and Her Seven Sons in Hebrew Literature*, w: *Mordecai M. Kaplan Jubilee Volume*, New York 1953, s. 109–122.

²⁵ G.D. Cohen, *Płonął ogniem, a nie spalał się... Analiza i interpretacja „Martyrium Polycarpi” 15, 2*, Warszawa 2014, s. 36–38.

Przypadek zrelacjonowany w 2 Mch 7 znajduje ponadto swoją analogię w historii Blandyny i jej dzieci, ofiar prześladowań chrześcijan w Galii czasów Marka Aureliusza (Euzebiusz z Cezarei, *Historia biblijna* V 1, 55 – zob. V. Saxer, *Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Berne 1986, s. 40, 47, 55), zdradza również pewne podobieństwo do przebiegu egzekucji obalonego w wyniku przewrotu wojskowego bizantyńskiego cesarza Maurycjusza (582–602) i jego sześciu synów.

przytacza wszelkie fakty dotyczące najpierw męczeństwa Eleazara, a następnie kaźni, jaka stała się udziałem siedmiu braci i ich matki. Akrybia pisarza, który najwyraźniej starotestamentalną relację traktuje niczym gotowy, niewymagający obróbek utwór hagiograficzny, sięga tak daleko, że wyczytać u niego możemy nawet te same, w formie i treści, wypowiedzi żegnających się z życiem męczenników. Za konieczny epilog dla swojej wstrząsającej narracji służy mu natomiast opis okoliczności, w jakich ginie główny sprawca zrelacjonowanej dopiero co tragedii: król Antioch IV Epifanes. Dzieje jego nieszczęśliwego upadku z wozu i szczególnie dotkliwie objawiającej się choroby, podane tu za dziewiątym rozdziałem 2 Mch, mają przekonać co do odpłaty, jaką niezawodnie, wcześniej czy później, od prześladowcy wyegzekwuje Bóg, który nieodmiennie bierze w obronę wszystkich uciśnionych w Jego imię. Żywot pozbawiony jest zwyczajowego w dziele Skargi „obroku duchownego”, jego funkcję dostatecznie jednak wypełniają odautorskie uwagi, jakimi opatrzuje się *casus* ginącego w poniewierce Seleucydy, a są nimi: „Słuszna rzecz być poddanym Bogu, ażeby człowiek śmiertelny równo się z Bogiem nie liczył”, czy też: „Tak P. Bóg karze okrutniki, a podwyższa sługi swe”²⁶. Nietrudno dojść do wniosku, że chociaż autor *Żywotów* honoruje uznanych przez magisterium Kościoła świętych, zrelacjonowane w 2 Mch wypadki nie pobudzają jego pisarskiej inwencji na tyle, by wyzyskać zapożyczony wzorzec w sposób nieco bardziej autonomiczny²⁷.

Na tym tle na większe docenienie zasługuje jedyny, jak się wydaje, utwór doby staropolskiej, w którym wątek braci machabejskich zyskuje osobne, choć i tak dalekie od oryginalności, opracowanie. Mowa tu o *Żalosnej historii o matce niektórych z siedmiu synów od Antyjocha umęczonej* (1624) Samuela Dowgirda z Pogowia, autora znanego z trzech zaledwie druków, pod względem danych biograficznych z trudem uchwytnego dla badaczy zajmujących się jego pisarstwem. Nazwisko, miejsce publikacji (Lubecz), wreszcie interesująca go tematyka wiążą poetę z obszarem Wielkiego Księstwa Litewskiego, ściślej: pochodzić miałby z powiatu oszmiańskiego. Krąg osób, w kontekście których o nim się mówi, pozwala lokować go w otocze-

²⁶ Cyt. za: P. Skarga, *Żywoty świętych pańskich Starego i Nowego Testamentu*, t. 2, oprac. A. C[ichowska], Warszawa 1880, s. 628.

²⁷ Nieco bardziej interesująco przedstawia się kariera wątku braci machabejskich w obrębie sztuk plastycznych, zwłaszcza w tych jej przejawach, w których uwidacznia się znajdujące swoje zakorzenienie w omówionych wyżej pismach, typiczna lektura 2 Mch. Przykładowo na szesnastowiecznym relikwiarzu z Kolonii sceny męczeństwa żydowskich braci ulokowane są w bezpośrednim sąsiedztwie wyobrażeń pasyjnych, z kolei milczącą współuczestniczką kaźni Machabejczyków w kompozycji malarskiej Bartłomieja Bruyna staje się Maryja Panna z siedmioma wbitymi w jej pierś mieczami boleści. Ciekawą natomiast próbę wykorzystania starotestamentalnej opowieści na użytek apologii własnego zgromadzenia zakonnego stanowi polichromia Georga Wilhelma Neunhertza z klasztoru cystersów w Krzeszowie (woj. dolnośląskie). Tu cierpienia młodych Żydów potraktowane zostały jako prefiguracja podobnych doświadczeń poszczególnych przedstawicieli zakonu, w sąsiedztwie których ich sportretowano. Zob. A. Frejlich, *Machabeusze*, hasło w: *Encyklopedia katolicka*, t. XI (Lu An – „Maryawita”), red. S. Wilk [i in.], Lublin 2006, s. 690–691.

niu Radziwiłłów²⁸. Idąc z kolei tym tropem, widzi się w nim kalwinistę szukającego protekcji u możniejszych od siebie²⁹. Zupełnie poza zakresem możliwych do ustalenia faktów pozostają natomiast daty urodzenia i śmierci, szczegóły dotyczące odbytej edukacji czy innych podejmowanych w dorosłym życiu aktywności. Milczy na jego temat Starowolski w swoim *Scriptorium Polonicorum Hekatonas*³⁰ oraz Ignacy Krasicki w *Zbiorze potrzebniejszych wiadomości*. Zdawkową, niewiele wnoszącą adnotacją opatruje jego nazwisko Michał Hieronim Juszyński. Jedyna wzmianka z epoki o autorze i jego literackich inklinacjach, którą dysponujemy, pochodzi z tekstu czysto użytkowego: rozliczenia z poniesionych wydatków, jakie Krzysztofowi Radziwiłłowi z datą 18 lipca 1627 r. przedłożył niejaki Jan Świdorski. Tam to wśród licznych beneficjentów magnackiej szczodrości figuruje: „pan Dowgird [...] co wirsze pisze”³¹.

Znany nam dziś dorobek literacki Samuela Dowgirda zamyka się w trzech, wydawanych rok po roku, drukach, z których dwa pierwsze: *Historyja o Zuzannie i o matce niektórych z siedmiu synów od Antyjocha umęczonej* (1624) oraz *Historyja o Józefie do Egiptu zaprzędanym* (1625), mieszczą wierszowane przeróbki znanych starotestamentalnych narracji, trzeci: *Genealogia albo krótkie opisanie Wielkich Książąt Litewskich i ich wielkich a mężnych spraw wojennych* (1626), stanowi opracowany w oparciu o *Gniazdo cnoty* (1574) Macieja Strykowskiego³² przegląd dziejów Wielkiego Księstwa Litewskiego, ze szczególnym uwzględnieniem roli, jaką odegrał w nich ród Radziwiłłów³³. Wszystkie trzy publikacje ujrzały światło dzienne dzięki lubczańskiej oficynie Piotra Blastusa Kmita³⁴.

²⁸ Wspomina o nim kilkakrotnie Urszula Augustyniak w swojej pracy *Dwór i klientela Krzysztofa Radziwiłła (1585–1640): mechanizmy patronatu*, Warszawa 2001, s. 338.

²⁹ Z. Nogajec, *Zapomniane dzieło tajemniczego autora*, w: S. Dowgird, *Genealogia albo krótkie opisanie Wielkich Książąt Litewskich i ich wielkich a mężnych spraw wojennych, uczynione niegdyś przez Matysa Strykowskiego, a teraz odnowione i znowu na świat wydane*, oprac. R. Witkowski, Z. Wojtkowiak, Poznań 2004, s. 9–12.

³⁰ Milczenie współczesnego Dowgirdowi Starowolskiego uznać można w równym stopniu za swoisty wyraz recepcji pisarstwa pierwszego z nich, jak i dowód kalwińskiej konfesji Litwina, zważywszy na nader selektywny, podporządkowany katolickiej prawomyślności charakter *Hekatonas*.

³¹ A. Witkowska, J. Nastulska, *Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne*, t. I: *Słownik hagiografów polskich*, Lublin 2007, s. 62–63.

³² Na temat zachodzących pomiędzy oboma tekstami zależności zob. Z. Nogajec, dz. cyt., s. 17–24.

³³ Jako jedyny też z dorobku Dowgirda tekst ten doczekał się współczesnej edycji krytycznej, i to zarówno w wersji litewsko- (S. Daugirdas, *Genealogija, arba Trumpas didžiųjų Lietuvos kunigaikščių ir jų didžių bei narsių žygių aprašymas, kadaise Motiejaus Strijkovskio sukurtas, o dabar atnaujintas ir vėl išleistas Samuelio Daugirdo iš Pagaujo*, Vilnius 2001), jak i polskojęzycznej (S. Dowgird, dz. cyt.). Zob. omówienie edycji wileńskiej: J. Niedźwiedź, *Samuel Dowgird – poeta Radziwiłłowski*, „Terminus” 2002/2, s. 97–101.

³⁴ Piotr Blastus Kmita (pierwsze z jego nazwisk, ewidentnie zlatynizowane, skrywać może Zalażka tudzież Zarodkiewiczza) działał początkowo w Wilnie, by w 1612 r. przenieść się do

Żaloszna historyja znalazła swoje miejsce w pierwszym z wymienionych druków, pomiędzy *Historyją o Zuzannie* a dopełniającą to zbiorcze wydanie *Krótką nauką o niewiastach, jakimi być mają*, będącą przeróbką tzw. *Poematu o dzielnej niewieście* z ostatniego rozdziału biblijnej *Księgi Przysłów*. Trudno wszakże, usiłując określić właściwą pozycję interesującego nas utworu wobec całości dorobku Samuela Dowgirda, abstrahować i od drugiego z religijnych tekstów, jakie wyszły spod jego pióra. Nietrudno się bowiem zorientować, iż zarówno *Historyja o Zuzannie*, jak i *Historyja o Józefie* składają się na swoistą dylogię, mającą do zaferowania czytelnikowi dwa wywiedzione ze *Starego Testamentu* wzorce osobowe: jeden skierowany do kobiet, drugi – do mężczyzn.

To narzucające się rozpoznanie potwierdzają wiersze dedykacyjne, jakimi autor postanowił opatrzyć obie edycje, zaadresowane, nieprzypadkowo, raz do przedstawicielki płci niewieściej, swojej krewnej, Krystyny Hrehorowiczówny, Adamowej Wielaminowej Rutskiej³⁵, raz do mężczyzny: Adama Chreptowicza, podkomorzego nowogródzkiego i marszałka trybunalskiego, właściciela licznych dóbr na Podlasiu³⁶. W pierwszym z nich,

bardziej sprzyjającego wyznaniowemu zaangażowaniu drukarza Lubcza, gdzie na przestrzeni blisko dwóch dziesięcioleci użył swoich pras zarówno okolicznym zborom kalwińskim, jak i licznym związanym z Radziwiłłami birżańskimi literatom – oprócz Dowgirda także Salomonowi Rysińskiemu, Józefowi Domaniewskiemu czy Rafałowi Leszczyńskiemu. Zob. *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku*, z. 5: *Wielkie Księstwo Litewskie*, oprac. A. Kawecka-Gryczowa, K. Korotajowa i W. Krajewski, s. 130–140.

³⁵ W tytule wiersza Hrehorowiczówna figuruje jako szwagierka Dowgirda, co wydawców jego *Genealogii* skłania do wniosku, iż Adam Wielamin Rucki był drugim mężem adresatki, pierwszym zaś – niezjący ówczesnie brat autora (Z. Nogajec, dz. cyt., s. 9). W rzeczywistości jednak charakter relacji zachodzących między wskazanymi tu osobami wystarczająco jasno nakreśla sam Dowgird, gdy w zakończeniu utworu dziękuje Ruckim za otoczenie opieką pozostałych mu po zmarłej żonie, siostrze Krystyny, dzieci:

Zebrałem krótko w snopek wierszów moich
Tę rzecz żaloszna historyj oboich,
Które ja Tobie, Rucka Adamowa,
W Twych cnych postępkach znaczna białogłowa,
Rad ofiaruję z mojej życzliwości
Za Twoje wierne Twych krewnych miłości,
Które oświadczasz moim dziatkom małym,
W sieroctwie po Twej siostrze pozostałym.
(w. 43–50).

³⁶ Wiele danych biograficznych na jego temat podaje G. Ryżewski, *Adam Chreptowicz, podkomorzy nowogródzki (1557–1628)*, w: *Małe miasta. Elity. Prace ofiarowane Profesorowi Edwardowi Szymańskiemu w siedemdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. M. Zamło, Supraśl 2005, s. 25–42; przedruk w: tenże, *Ród Chreptowiczów herbu Odrowąż. Dobra i kariery Chreptowiczów w Wielkim Księstwie Litewskim w XV–XVIII w.*, Kraków 2006, s. 84–102. Skłaniające do myślenia okazują się zwłaszcza informacje świadczące o relacjach rzeczonych z innymi dającymi się powiązać z Samuelem Dowgirdem postaciami: jest tak w przypadku i ożywionej korespondencji Chreptowicza z Krzysztofem Radziwiłłem (G. Ryżewski, *Adam Chreptowicz*, dz. cyt., s. 38–39), i pisemnego polecenia, jakie do metropolity Józefa Welamina Rutskiego, krewnego wspomnianego tu Adama Welamina, kieruje

pozostając w obrębie zaczerpniętego z ksiąg biblijnych obrazowania oraz charakterystycznej dla nich stylistyki³⁷, kreśli obraz położonego na Libanie Miasta Bożego, miasta niezwykłego, silnego mocą sprawującego nad nim opiekę Boga, do którego mieszkańek należą zarówno Zuzanna, jak i bohaterska matka siedmiu braci machabejskich:

Z tych liczby były one zacne panie,
Które w tym mieście miały swe mieszkanie:
Zacna Zuzanna, żona Jachimowa,
I matka z siedmią synów młodych wdowa,
Których rozkoszy po ulicach jego
I po ogródkach Libanu wdzięcznego,
Gdzie kwitnie balsam przyjemnej wonności
Boskich przykazań, cnych spraw i dzielności.
(w. 29–36).

Bezpieczną ostoję pośród jego murów znajdują cnota i „dobre sumienie” (w. 9), wynoszone przez poetę ponad inne pożądane, acz podległe nieuchronnemu przemijaniu, wartości (zacność, mądrość, zdolności oratorskie, gospodarność, siła fizyczna), tudzież takie, które skutkować mogą jedynie nędzą (do tych zakwalifikować można chyba wyłącznie bogactwo). Swoje, wzięte „od mężów Bożych” (w. 38), opowieści, których prawdziwość dobitnie podkreśla, dedykuje tym, „którzy się pytają,/ Do tego miasta któreży wniść mają” (w. 39–40). Przykład obu dzielnych niewiast ma być jasnym drogowskazem ku temu bezpiecznemu portowi i „mieszkanu miłemu” (w. 42), w którym panuje wieczny pokój.

Mniej eksplicytny w kwestii bezpośredniej nauki, jaka płynąć ma z prezentowanego egzemplum, okazuje się wiersz poprzedzający *Historiję o Józefie*, w znacznie większej mierze poświęcony osobie adresata i reprezentowanemu przez niego rodowi. W niewolny od emfazy sposób głosi się w nim chwałę Chreptowiczów, od pokoleń cieszących się względami Minerwy i Marsa, samego zaś podkomorzego nowogródzkiego komplementując za jego ludzkość i układność oraz liczne postępujące w cnotach potomstwo. Ofiarowując mu zaś swojego *Józefa*, autor podkreśla przede wszystkim silnie zakorzeniony w biblijnej egzegezie typiczny wymiar protagonisty, „który w sobie osobę we wszem figurował/ CHRYSZTUSA MESYJASZA”

w związku z ufundowanymi przez siebie cerkwiami unickimi (tamże, s. 35–36). Dziwi fakt, iż osoby tego wpływowego dobroczyńcy naszego poety nie bierze zupełnie pod uwagę w swych zabiegach rekonstrukcyjnych Nogajec, mimo że tyle uwagi poświęca samym Ruskim.

³⁷ Wiele z użytych przez Dowgirda sformułowań uznać można za częste i z miejsca rozpoznawalne ingrediencje licznych starotestamentalnych deskrypcji (lilie, cedry, „mury z szczyrego złota”: w. 19), inne – za utworzone w oparciu o biblijną onomastykę oryginalne połączenia wyrazowe (nieco kuriozalne „Góry Araratskie”: w. 18). W stosunku do niektórych jedynie można mówić o ich bezsprzecznym zakorzenieniu w określonym fragmencie *Pisma świętego*: tak jak w przypadku „szmaragdowych wrót” (w. 20), przywołujących opis Jeruzolimy z Tb 13, 21, oraz „bram perłowych” (w. 20) i „ulic szklanych” (w. 21), dla których pierwowzór stanowi Ap 21, 21, gdzie przedmiotem rozważań jest Nowe, tym razem, Jeruzalem. Jak widać, i w tym względzie autor nie stroni od posilkowania się księgami deuterokanonicznymi.

(w. 67–68). I to, rozpoznane już przez św. Ambrożego i Efrema Syryjczyka, powinowactwo z Synem Człowieczym³⁸ zdaje się kierować uwagę Dowgirda ku historii młodego Izraelity, którego dzielność i zacność nie tylko wydobyła go z wszelkich opresji, jakim był poddawany, ale i wyniosła ponad przeciętność, tak by ostatecznie przyjść mógł z pomocą swemu udręczonemu narodowi³⁹.

Mimo niewątpliwie założonej przez autora rozdzielności obu zaprezentowanych modeli według kryterium płci i powiązanych z nią określonych ról społecznych (Józef drogę do swojej samorealizacji odnajduje w aktywności politycznej, wyłącznym celem Zuzanny staje się obrona własnej reputacji cnotliwej małżonki), nietrudno ulec wrażeniu, iż w istocie oboje starotestamentowych bohaterów uosabiają tę samą w zasadzie i niezależnie od okoliczności konsekwentnie realizowaną życiową postawę. Polegałaby ona na ufnej zgodzie na wypełnienie się w wymiarze ich indywidualnej egzystencji wszelkich Bożych zamiarów. Ten sam w efekcie egzemplarycznie wyrażony przekaz proponowany byłby zatem jedynie w dwóch ściśle dostosowanych do osoby adresata odsłonach, obu – być może – koniecznych i obu, z racji aksjomatycznie przyjętej rozdzielności tego, co męskie, wobec tego, co kobiece, do końca właściwie nieredukowalnych.

O ile jednak wszystko to, co adaptator ma do zaoferowania Chreptowiczowi, zawiera się w przedkładanej mu opowieści o niezłomnym żydowskim patriarsze, o tyle w druku kierowanym do swej szwagierki uzupełnia Dowgird treści ewokowane przez spolszczony przez siebie fragment *Księgi Daniela* o dwa inne – jak zostało to już nadmienione – wyimki z *Pisma świętego*. Gdyby pominąć całkiem konkretne, acz niedoczekujące się swego spersonalizowanego wymiaru zalecenia z *Księgi Przysłów*, porównywalnego z Zuzanną (czy może raczej wobec niej komplementarnego) wzorca godnej niewiasty postawy dostarcza właśnie historia matki siedmiu braci machabejskich. Jakże odmienny jest to wszakże wzorzec od skrajnie pasywnej w swoim zdaniu się na Boże postanowienia „żony Jachimowej”. Przedstawiona, w odróżnieniu od tamtej, z perspektywy swojego macierzyństwa, nie tylko przygląda się okupionej cierpieniami śmierci każdego ze swych synów, ale i, niczym swoista patronka ich męczeństwa, żarliwymi

³⁸ Na ten sposób interpretowania postaci patriarchy w tradycji literackiej (Józef jako „typos Christi”) wskazuje: H. Donner, *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte*, Heidelberg 1976, s. 61–62. Zob. L. Teusz, *Wojciecha Stanisława Chrościńskiego późnobarokowa epika biblijna („Józef do Egiptu od braci przedany”; „Job cierpiący”; „Aman”)*, Poznań 2011, s. 70. Autorytatywny w tej materii św. Ambroży pisze między innymi: „Umiał przeto się unżyć ten, który został poniżony aż do więzienia, a gdy znosił oszczerstwo, wolał wziąć na siebie nieprawdziwe oskarżenie niż przedstawić prawdziwe. Mówię, że umiał się unżyć, ponieważ uniał się ze względu na cnotę. Uniał się jako figura Tego, który [w przyszłości – przyp. R. R.] miał unżyć się aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej” (*List* 36. 22) – cyt. za: św. Ambroży z Mediolanu, *Listy* (36–69), t. II, tłum., przypisy i indeksy P. Nowak, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2003, s. 15.

³⁹ Warto jednocześnie odnotować znamienne uwagę, jaką przy tej okazji wypowiada autor, gdy składane na ręce Chreptowicza frazy nazywa „pierwszym snopeczkiem użyteczku swego” (w. 72). Wskazywać ona może na to, iż to nie *Zuzanna* poprzedziła *Józefa*, lecz odwrotnie.

namowami podsycza w nich gotowość do złożenia ofiary z własnego życia, wreszcie jako ostatnia dzieli ich tragiczny los. W ujawnionym w chwili próby heroizmie wykracza ona poza właściwe swojej płci atrybuty, by – jak zaświadczone to zostaje sformułowaniem: „θηλυον λογισμων αρσενι θυμω διεγειρασα” (2 Mch 7, 21) („żeńskie rozumowanie męskim zapałem podpierając”)⁴⁰ – wesprzeć je tymi, które przynależne są raczej mężczyznom, i tym sposobem zdobywa się na rzadką w przypadku starotestamentowych bohaterek nieustraszonosc⁴¹.

Gdyby zatem traktować Dowgirdowe teksty z jego debiutanckiego druku w kategoriach określonego spójnego przekazu, to byłby to przekaz wysoce niejednorodny, oparty na opowieściach w dużej mierze względem siebie kontrastowych, dopełniających się raczej wzajemnie aniżeli podążających zbliżonym do siebie torem. Paradoksalnie w tym szczególnym układzie, jaki tworzą wszystkie wyszłe spod jego pióra biblijne adaptacje, w bardziej koherentną całość składają się przypadki Zuzanny i Józefa niż obu zestawionych ze sobą postaci kobiecych. Nie da się przy tym obronić twierdzenia, iż któremuś z poświęconych im obu utworów przypisać należałoby zdecydowany prymat nad drugim. Mimo solidniejszego zakorzenienia w rodzimej tradycji literackiej, jakim poszczycić się może pierwsza z bohaterek⁴², oraz nieznaczej przewagi objętościowej, jaką dotyczący jej tekst góruje nad *Żalostną historiją* (w stosunku 214 do 178 wersów), tytuły obu z nich znajdują równoprawne w zasadzie miejsce na karcie tytułowej (*Historija o Zuzannie* wydrukowana została wersalikami), a obie dzielne niewiasty na tych samych warunkach zamieszkują wspomniany w dedykacji Boży gród. Przyjąć raczej należy, iż w zamyśle autora zarówno jeden utwór, jak i drugi wybrzmieć miał w całkowicie autonomiczny sposób, wspólnie zaś tworzyć komplementarny względem siebie, niedysharmonijny przeciwieństwo, dwugłos.

Gdyby szukać formuły, która najwłaściwiej zdolna byłaby uchwycić specyfikę utworów Dowgirda w odniesieniu do ich starotestamentowych pierwowzorów, posłużyć tu należałoby się, czasem przywoływanym w literaturze, pojęciem przewierszowania. I rzeczywiście, z gorliwością godną filologa-egzegety autor usiłuje oddać nie tylko wszystkie przedstawione w oryginale zdarzenia, i to w takiej a niej innej kolejności (w przypadku

⁴⁰ Ten, jak i wszystkie pozostałe cytaty z tekstu greckiego oraz polskie tłumaczenie za: *Septuaginta czyli Grecka Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami żydowskimi oraz onomastykonem*, tłum., przypisami i wstępami opatrzył oraz oprac. onomastykon R. Popowski, Warszawa 2014.

⁴¹ Zauważyć wypada, iż tę wyraźną u autora biblijnego tematyzację kategorii płci Dowgird w swoim tłumaczeniu ewidentnie zaciera, pisząc o znoszeniu bolesnych doświadczeń „w swoim sercu mężnie a statecznie” (w. 75).

⁴² Zuzanna jako bohaterka literacka swoje utrwalone miejsce w rodzimej poezji zawdzięcza słynnemu poematowi Jana z Czarnolasu, ale wkrótce dołączają do niego utwory m.in. Erazma Otwinowskiego, Kaspra Miaskowskiego czy anonimowy dialog *O dwu starcach, którzy pożądali Zuzanny*. Jeszcze powszechniejszy odzew wśród dawnych pisarzy znalazła opowieść o starotestamentowym Józefie.

braci machabejskich chodzi przede wszystkim o porządek następujących po sobie, pozornie tylko niezróżnicowanych, egzekucji), ale również upodobnić swoje teksty do tych biblijnych także pod względem elokucyjnym. Skutkuje to między innymi tym, iż w zakresie wysłowienia doszukać się możemy u niego wyraźnych śladów ścisłego podążania za poszczególnymi wersetami pierwowzoru, a podobieństwa te sięgają niekiedy nawet zbieżności językowych.

Nie inaczej jest w wypadku *Żalosa historyji*, która w swej przeważającej części (a dokładniej od wersu 3 do 154)⁴³ odpowiada siódmemu rozdziałowi 2 Mch. Dowgird stara się w niej nie tylko nie uronić nic z przejmującej treści biblijnego oryginału, ale i w sformułowaniach, jakimi się posługuje, pobrzmiewają konkretne frazy ze współczesnych mu tłumaczeń świętej księgi. Daje to, rzecz jasna, asumpt do wytypowania w mniej lub bardziej trafny sposób przekładu, na którym swoją wersję opowieści oparł. Zgromadzone w poniższej tabeli przykłady:

<i>Żalosa historyja o matce niektórej</i>	<i>Biblia brzeska / Biblia nieświeska</i>	<i>Biblia Jakuba Wujka</i>
„Czegóż dalej chcesz po nas” (w. 8)	„Czegóż dalej po nas chcesz” (2 Mch 7, 2)	„czego się chcesz od nas dowiedzieć” (2 Mch 7, 2)
„Gdyż raczej gotowichmy śmiercią stąd ustąpić” (w. 9)	„Gdyż radziej gotowichmy umrzeć” (2 Mch 7, 2)	„Gotowiśmy raczej umrzeć” (2 Mch 7, 2)
„Aby takąż statecznie śmierć społu podjęli” (w. 24)	„aby statecznie śmierć podjęli” (2 Mch 7, 5)	„aby statecznie śmierć podjęli” (2 Mch 7, 5)
„Tym kształtem, gdy już tego zdrowia pozbawiono” (w. 29)	„Tym kształtem, gdy już jeden był zdrowia pozbawion” (2 Mch 7, 7)	„A gdy tym sposobem on pierwszy umarł” (2 Mch 7, 7)
„Nic z tego” (w. 34)	„Nic-ci z tego” (2 Mch 7, 8)	„Nie uczynię!” (2 Mch 7, 8)
„Acz ty, złośliwy kacie, wydzierasz nam zdrowie” (w. 37)	„Acz ty złościwy kacie! Wydzierasz nam zdrowie terażniejsze” (2 Mch 7, 9)	„Acz ty, nazłośliwszy, w niniejszym żywocie nas tracisz” (2 Mch 7, 9)
„Znosząc to w swoim sercu mężnie a statecznie” (w. 75)	„znosząc to statecznym a mężnym sercem” (2 Mch 7, 20)	„dobrym sercem znosiła” (2 Mch 7, 20)
„pełna będąc ducha statecznego” (w. 77)	„będąc pełna ducha statecznego” (2 Mch 7, 21)	„będąc pełna mądrości” (2 Mch 7, 21)
„Jakieć było zaczęcie wasze w mym żywocie” (w. 79)	„Jakieć było zaczęcie wasze w żywocie moim” (2 Mch 7, 22)	„jakoście się w żywocie moim ukazali” (2 Mch 7, 22)
„szydząc z tyrana” (w. 100)	„szydząc z okrutnego tyrana” (2 Mch 7, 27)	„szydząc z okrutnego tyrana” (2 Mch 7, 27)
„Żądam” (w. 107)	„Żądam” (2 Mch 7, 28)	„Proszę” (2 Mch 7, 28)

⁴³ Dwa początkowe wersy: „Za czasu panowania wielce okrutnego/ Antyjocha, w Grecyjej, króla niezbożnego”, uznać należy za rodzaj zdawkowego *exordium* lokującego przedstawiane wypadki zarówno w czasie, jak i przestrzeni (tu, dodajmy, nakreślonej nieco zbyt ogólnie), a ponadto swoiście sumującego zawartość poprzednich sześciu rozdziałów 2 Mch, tak by inicjowana opowieść zachowała swoją autonomię.

„I wszystkimu, co w nich jest” (w. 109)	„i wszystkimu, co na nich jest” (2 Mch 7, 28)	„i na wszystko, co na nich jest” (2 Mch 7, 28)
„nie ujdiesz <z> rąk Bożych karania” (w. 120)	„nie ujdiesz rąk Bożych” (2 Mch 7, 31)	„nie ujdiesz ręki Bożej” (2 Mch 7, 31)

pozwalają wskazać raczej na translacje z kręgu protestanckiego – *Biblię brzeską* tudzież *Biblię nieświeską*⁴⁴ – aniżeli znacznie bardziej ówczesnie rozpowszechnioną *Biblię Jakuba Wujka*, na co nie bez wpływu zapewne pozostały odnotowane już tu kontakty autora z otoczeniem Radziwiłłów.

Jak widzimy, w *Historii* przepisuje się całe passusy z przerabianych tłumaczeń, w wielu miejscach zachowując ich składnię oraz specyficzną leksykę. Z dużym prawdopodobieństwem natomiast wykluczyć można fakt konsultowania przez Dowgirda w czasie swej pracy greckiego oryginału 2 Mch, czy choćby jej łacińskiej wersji pomieszczonej w *Wulgacie*. Przekonywającej sugestii w tym względzie dostarcza fragment (2 Mch 7, 4), w którym mowa – podobnie zresztą jak w dostępnych adaptatorowi polskich tłumaczeniach – iż pierwszemu z młodzieńców „członki wszystkie [katowie – przyp. R. R.] obcięli” (w. 16), podczas gdy w obu wersjach starożytnych wskazuje się na obcięcie zaledwie czubków kończyn (gr.: „ακρωτηριάζειν”⁴⁵; łac.: „summas quoque manus et pedes ei praescindi”⁴⁶).

Ścisłe podążanie za literą oryginału nie równa się w tym przypadku jednak zupełnej rezygnacji z uciekania się do określonych ingerencji w treść tekstu wyjściowego, motywowanych choćby samym faktem organizowania wypowiedzi wedle odmiennych, bardziej rygorystycznych, bo respektujących raz obraną miarę wierszową, reguł. Wymóg pomieszczenia biblijnej narracji w ramy parzyście rymowanego trzynastozgłoskowca raz skłania autora do odpowiedniego przycinania tych i owych sformułowań pierwowzoru, znacznie częściej jednak daje chętnie wykorzystywaną sposobność do rozwinięć, zmierzających zresztą w kilku łatwych do zdefiniowania kierunkach.

W pierwszym rzędzie, niejako z racji pominięcia historyczno-kulturowego tła przedstawianych wydarzeń, a nie zawsze przecież czytelnego dla niezaznajomionego z zasadami kaszrutu czytelnika, eksponuje się doniosłość sprawy, za którą tak ochoczo gotowi są oddać swe życie młodzi bohaterowie. Czytamy zatem, iż „srodze [ich – przyp. R. R.] przymuszano,/ Aby nad Zakon Pański świnie mięso jedli,/ Z pogany przestawając, w grzech siebie przywiedli” (w. 4–6). Wzmianki tak o Prawie Mojżeszowym, jak

⁴⁴ *Biblia brzeska* i *Biblia nieświeska* są tu traktowane łącznie, jako że tekst 2 Mch w obu przekładach nie odbiega od siebie. Sam zresztą Budny, stojący za tłumaczeniem z 1572 r., zaświadcza, iż tekstu apokryfów nie przeredagowywał w stosunku do swego kalwińskiego pierwowzoru w takim stopniu, jak inne księgi *Starego Testamentu* – zob. H. Merczyng, *Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych*, Kraków 1913, s. 52.

⁴⁵ Cyt. za: *Septuaginta*, dz. cyt., s. 357.

⁴⁶ Cyt. za: *Biblia...: en tibi Bibliorum Vulgata editio*, excud. Roberto Stephano Conr. Badius, Geneva 1555.

i wieprzowinie pojawiają się już w księdze natchnionej, nowa jest typowo chrześcijańska kwalifikacja czynu zakazanego jako grzechu, stanowiąca notabene być może próbę jeszcze silniejszego umocowania inicjowanej opowieści w dobrze znanych schematach relacji z męczeńskiej śmierci, ponoszonej wszak zazwyczaj wskutek odmowy wyrzeczenia się Boga poprzez określony czyn. Nowa okazuje się także aluzją do zmian w strukturze społecznej i religijnej Palestyny czasów Antiocha IV i prowadzonej przez niego polityki, nastawionej – przypomnijmy – na maksymalne osłabienie wpływów judaizmu i stopniowe rozmycie wyznaniowej odrębności tej jego prowincji w ramach jednej kosmopolitycznej monarchii. Od samego zatem już początku nie ulega wątpliwościom ani sytuacja zagrożenia, w jakiej znaleźli się bohaterowie *Historyi*, ani ciężąca na nich potrzeba dania wyraźnego świadectwa wyznawanej wiary. Sytuacja, w której dochodzi do konfrontacji dwóch odmiennych kultur, a jedna z nich występuje wobec drugiej z pozycji siły i dominacji, przywołać mogła na myśl stan rzeczy, jaki w krajach Dalekiego Wschodu napotykali chrześcijańscy misjonarze, tudzież tracący stopniowo na znaczeniu innowiercy, w homogenizującej się pod względem wyznaniowym Rzeczypospolitej.

Wobec tak scharakteryzowanej sytuacji wyjściowej – a w obręb tej charakterystyki wchodzi również wspomniane wcześniej *proemium* – nie dziwią kolejne autorskie dopowiedzenia, mające z jednej strony ustawić króla oraz posłusznych jego rozkazom przybocznych w roli reprezentujących wszelką niegodziwość oprawców, z drugiej wzmóc emotywną więź pomiędzy odbiorcą a stającymi twarzą w twarz ze swym przeznaczeniem ofiarami. Antiochowi zatem, nazwanemu już uprzednio „królem niezbożnym” (w. 2), przysługują w tekście Dowgirda takie określenia, jak „złośnik” (w. 4, 55), „król zły” (w. 36), „niezbożny tyran” (w. 7) o „sercu okrutnym” (w. 20) i „umyśle głupim” (w. 71), który swym „tyraństwem” (w. 56)⁴⁷ i „srogościami” (w. 68) „zgwalił [Boże – przyp. R. R.] przykazania” (w. 70)⁴⁸. Z kolei o wykonawcach jego woli mówi się jako o „okrutnych katach”, którzy nie zawahają się przed żadnym bestialstwem („ciało oszpecili”: w. 16, „okrutnie smażyli”: w. 21, „wy, co męczycyć macie”: w. 115)⁴⁹.

⁴⁷ „Tyraństwo” okazuje się zresztą kluczowym terminem dla właściwego scharakteryzowania sposobu sprawowania władzy przez Antiocha. Ten i pokrewne mu leksemy pojawiają się w obrębie całego tekstu aż siedmiokrotnie. Nim też posługuje się Dowgird, gdy przychodzi mu nazwać obowiązującą w monarchii Seleucydów władzę autorytarną (B/N: „Ty acześ odzierał moc nad ludźmi, gdyż cię jedno do czasu i czynisz to, coć się podoba” – 2 Mch 7, 16), nieznoszącą sprzeciwu, w przeciwieństwie jednak do tej, którą dysponuje ostateczny obrońca Machabejczyków, Jahwe, ograniczoną w swym zasięgu jedynie do doczesności. Symbolem B oznaczać będziemy *Biblię brzeską*, N – *Biblię nieświeską*, JW – *Biblię Jakuba Wujka*.

⁴⁸ Konsekwencja w przedstawianiu Seleucydy załamuje się, gdy autor wykreśla emocjonalne sformułowanie z przedśmierтной przemowy ostatniego z braci, to o „nagorszym ze wszech ludzi” (B/N, JW: 2 Mch 7, 34).

⁴⁹ Jeżeli chodzi natomiast o narzędzia służące zadawaniu cierpień, jakimi się posługują, polski autor opuszcza fragment, w którym mowa o biczach i rzemieniach (w *Biblii brzeskiej*

W całkowicie przeciwnym kierunku zdążają ingerencje, jakimi autor naznacza przedstawione w tekście postaci ósmioro męczenników. Oprócz tego jednak, że zwraca uwagę to na ich młody wiek („na młodzieńca gotować”: w. 13), to na niezłomną wiarę („młodzieniaszek wiarą uzbrojony”: w. 93), to uwzniośla ich dumnie przyjmowaną śmierć (szczególnie znaczące dopiski: „ducha w tych mękach swojego/ Bogu w ręce oddając”: w. 35–36, oraz „w ręce Mu swego ducha poruczając” – w. 152, odwołujące do ofiary samego Chrystusa i wiążące przy okazji podjęte przez Machabejczyków cierpienia – na zasadzie antecedencji, a może nawet prefiguracji – w ten absolutny arcymodel męczeństwa), szczególną wagę zdaje się przywiązywać do łączących ich relacji uczuciowych, przy czym, co nie powinno dziwić, kluczowa staje się tu jedyna w tym gronie kobieta, a zarazem matka. Już na początku podkreśla się, iż mimo że na swą kolej przyjdzie jej czekać do samego końca, to od pierwszych chwil kaźni była jej nie tyle świadkiem, co współuczestnikiem, „żałosna, tuż stojąc” (w. 17), a partycypacja owa wynikała zarazem z fizycznej, jak i emocjonalnej bliskości względem swoich nieszczęsnych latorośli. Zaraz też autor dodaje, iż „ból w swoim sercu ciężki miała” (w. 18). Swoją pamiętną admonicję natomiast, choć twardą w tonie i z ludzkiego punktu widzenia dość okrutną, rozpoczyna ze zdecydowanie większą czułością niż w oryginale: „O synu mój najmilszy, me drogie kochanie” (w. 101).

W przypadku niej i ostatniego z braci zresztą tę emocjonalną bliskość daje się odczuć najsilniej; w wypowiedziach obojga też, co gwarantuje już tekst biblijny, najwyraźniej pobrzmięwa religijna motywacja heroicznej decyzji, jaką podejmują. Matka podkreśla, iż sednem wychowania, jakie dała swym dzieciom, była „bojaźń Najwyższego” (w. 106) i to ona pobudzać ma młodzieńców do niezważającej na nic nieustraszoneści. Najmłodszy z jej synów z kolei pokłada nadzieję na godne zadośćuczynienie składanego w ofierze życia w Bożym miłosierdziu (w. 138). Dodać należy, iż drugi z przywołanych tu terminów lokuje przedstawianą opowieść bardziej w kręgu pojęć nowo- niż starotestamentowych, podobnie zresztą jak dychotomiczne rozdzielenie duszy i ciała ludzkiego, które wprawdzie jest w 2 Mch sygnalizowane, a nawet stanowi świadectwo krystalizowania się judaistycznych wyobrażeń na temat życia pozagrobowego pod koniec doby hellenistycznej, w rodzimej przeróbce bywa dodatkowo uwypuklane (Boga nazywa się na przykład „ciał i dusz naszych dozorcą wiernym”: w. 130)⁵⁰. Miłosierdzie Jahwe ma szansę przeważyć nad tym Jego pełnym grozy i bezwzględnie

i niesławskiej: „bijąc je [= braci i matkę] biczmi i puhami”, w *Biblii Jakuba Wujka*: „bijąc je biczmi bykowemi” – 2 Mch 7, 1).

⁵⁰ Co innego odnotowujemy, gdy zamiast deklaracji oddania duszy i ciała (2 Mch 7, 37) słyszymy z ust beniaminka: „Lecz ja ciała i zdrowia nie żałuję mego” (w. 135, podkr. R. R.). Wprowadzona tu zmiana wynikać może z pewnej enigmatyczności, jaką niesie zapowiedź oddania (oprawcom?) własnej duszy. W najbardziej rozpowszechnionym modelu opowieści martyrologicznej dusza, jako ten o wiele cenniejszy od ciała depozyt, opiera się działaniu ziemskich prześladowców.

egzekwującej swe żądania mocy obrazem, jaki wyłania się z całego Starożytnego Zakonu, a w historii braci machabejskich znajdującym jeszcze jedno efektowne urzeczywistnienie (w wersji Dowgirda mówi się zresztą o „Bogu wielkim, twórcy świata wszego”: w. 72, nie unika się też podkreślania Jego surowości: w. 144). „Nad utrapieniem sług swych łaskawie [się] zlituje” (w. 126): jasno stwierdza ostatni z młodzieńców, a jeden z jego braci wyłącza spod spodziewanej kary, jaka spaść ma na okrutnego Antiocha, pozostawione przezeń potomstwo (2 Mch 7, 17).

Interesującym, być może, problemem badawczym, jaki warto na koniec postawić, skoro odnotować przyszło nam już rozliczne dowody chrześcijańskich, by tak rzec, inklinacji autora, wyrażających się czy to charakterystycznym doborem słów, czy to swoistą nowotestamentową perspektywą, z jakiej relacjonuje się wydarzenia, będzie próba oceny, w jakim stopniu zachowany został w polskim utworze szacunek wobec prymarnych, a więc żydowskich, realiów kulturowo-religijnych opracowywanej narracji.

Kwestii tej nie da się z całą pewnością skwitować jednym rozstrzygającym stwierdzeniem. Z jednej strony już w pierwszych słowach, zgodnie z tekstem pierwowzoru, wyraźnie wiąże się odmowę skosztowania wieprzowiny z wynikającymi z Tory zakazami („Aby nad Zakon Pański świnie mięso jedli”: w. 5, „gotowichmy śmiercią stąd ustąpić,/ Niż ustawy podane od Boga przestąpić”: w. 9–10), z drugiej jednak kolejne nierzadkie w 2 Mch 7 wzmianki na temat Bożego Zakonu czy też Bożych ustaw uwzględniane są już bardziej wybiórczo. „Odstąpienie praw i ustaw ojczystych” (*Biblia brzeska i nieświeska*, 2 Mch 7, 24) nazywa na przykład polski autor zwyczajnie „niechaniem Stworzyciela” (w. 92). Podobnie dzieje się z imieniem Mojżesza. Pada ono wraz z przytoczeniem z księgi Deuteronomium, jakim przydać sobie kurażu usiłują czekający na ścieżce Machabejczycy (2 Mch 7, 6), ale znika już z wypowiedzi siódmego z braci, gdy powołuje się on na „Zakon z nieba ojcom podany” (w. 118).

Nie zacierają się również całkowicie w tekście polskim perspektywa przynależności narodowej bohaterów, oczywiście ściśle powiązanej z tą religijną, gdyż czyn, na jaki się zdobyli, równie dobrze da się rozpatrywać w kategoriach postawy głęboko patriotycznej, ich samych zaś w tym samym stopniu uznać należy za bojowników o wolność wyznawania własnej wiary, jak i o zachowanie żydowskiej tożsamości. Przy okazji stwierdzenia na temat szczególnej opieki, jaką Najwyższy otacza Izraelitów, oraz spodziewanego ocalenia, które nadejść ma po krótkim okresie niedoli, Dowgird dorzuca adnotację wskazującą, jeszcze silniej niż w oryginale, iż zakres prześladowań wszczętych z rozkazu syryjskiego władcy zawężony został do jednego tylko narodu („nasz naród, choć teraz ciężko utrapiony”: w. 61). Ale z kolei, gdy tę samą kwestię podejmuje się kilkadziesiąt wersów dalej, podobne odniesienie znika; mówi się bowiem jedynie: „Ty też, któryś wynalazł takie mordowania” (w. 119), podczas gdy w tekście biblijnym pada dodatkowo konkretna nazwa własna: „Εβραίοις” (*Biblia brzeska i nieświeska*: „na Żydy”, *Biblia Jakuba Wujka*: „na Hebrejczyki” – 2 Mch 7, 31).

Na wersie 154. *Żalostnej historii* Dowgird kończy swoją przeróbkę siódmego rozdziału 2 Mch, pomijając końcową uwagę z biblijnego pierwowzoru, ucinając nieco raptownie krwawą opowieść, a zarazem ujmując ją w kategorii egzemplaryczności (w *Biblii brzeskiej* i *nieświeskiej* brzmi ona następująco: „A tak już o tych rzeczach ku ofiarom należących i o tych tak ciężkich mękach a trapieniu niech będzie dosyć powiedziano”, w *Biblii Jakuba Wujka* natomiast zwięźlej: „A tak o ofiarach i zbytnich okrucieństwach dosyć się rzekło” – 2 Mch 7, 42). Nie składa jednak tym samym pióra, lecz zgodnie z logiką tekstu moralizatorskiego, a przy okazji oczekiwaniami strwożonych ujawnioną niegodziwością czytelników, decyduje się ukazać, jak wypełnia się rzucona kilkakrotnie przez żegnających się z życiem męczenników zapowiedź słusznej kary na bezwzględny tyranie, jakiej nieodwołalną ręką ma stać się sam Bóg. Relacji o żalostnym i godnym prawdziwego okrutnika końcu króla Antiocha dostarcza 2 Mch 9. Dowgird nie przerabia jednak rozdziału tego wedle stosowanej dotąd metody, lecz w dość swobodny, a wiele mówiący o jego faktycznych intencjach sposób przerabia tak, by zapewnić swej opowieści właściwy, to znaczy przywracający wiarę w moralny porządek świata, finał.

Krótką drogę od dumnej wielkości do ponizającego upadku, jaki staje się udziałem występnego władcy, autor usiłuje przedstawić możliwie skrótowo, bez wchodzenia w zbędne szczegóły i wikłania się w opisywanie wszelkich ujętych w tekście biblijnym okoliczności. Dlatego kwestię podjętej przez Antiocha wyprawy przeciw Partom i wznieconego w jej trakcie powstania miejscowej ludności, rozwścieczonej profanacją, jakiej dopuścił się król i jego żołnierze (notabene to właśnie w ogniu walk z rebeliantami, na przełomie 164 i 163 r. p.n.e., zginąć miał niesławny bohater *Historyi*⁵¹), kwituje oględnym stwierdzeniem: „Antyjoch, też od Persów będąc pogromiony” (w. 155)⁵². Sugeruje też, że szukając pomsty za to właśnie niepowodzenie, zwraca swój gniew ponownie w stronę Judejczyków („Gdy się tego despektu nad tymi Żydami/ Chciał pomścić, biegał do nich z wojsk swych gromadami”: w. 157–158). Na podobną motywację wskazuje też 2 Mch 9, 4. Tym, co pomija, są wypadki, które z pewnością nie pozostały bez wpływu ani na wzburzenie, jakim zapalał monarcha, ani na pośpiech, z jakim ruszył w stronę Jerozolimy. Oto coraz śmielej poczynać sobie zaczęła dowodzona przez Judę Machabeusza żydowska partyzantka, której postępy prowadzą do rozgromienia wojsk Tymoteusza, Bakchidesa i Nikanora, wysłanych dla uśmierzenia rozlewającego się po kraju powstania⁵³. Wydarzenia te omówione zostają w pominiętym przez autora rozdziale 8. 2 Mch.

⁵¹ E. Wipszycka, B. Bravo, dz. cyt., s. 405.

⁵² „Persowie” oznaczać tu mają zapewne rzeczonych powstańców, na terenie Persji bowiem – w Persepolis bądź w Elymaidzie – dojsć miało do wspomnianego świętokradztwa. Możliwe jednak, że Dowgird opacznie rozumie pojawiające się w 2 Mch 9, 1 stwierdzenie: „wracal niesławnie z miast położonych w Persji”, przyjmując, iż to Persowie, ówczesnie wszak zaledwie poddani Seleucydów, byli rzeczywistym celem przedsięwziętej wyprawy wojennej.

⁵³ Autor nie uwzględnia przy tym szczególnie srogo brzmiącej zapowiedzi, z jaką rusza w drogę wzburzony Antioch: „Jerozolimę, skoro tylko się tam znaję, uczynię zbiorowym

Rezygnując z faktograficznej ścisłości, autor zmierza ku właściwemu celowi swojego aneksu: opisowi dramatycznych okoliczności, w jakich ze światem rozstaje się Antioch. Relacja jego, choć nieco odmienna pod względem kolejności poszczególnych zdarzeń, co do istoty zasadniczo zgodna jest z narracją biblijną. Najpierw następuje upadek z wozu, wskutek czego władca gruchocze swe członki, w których lęgnie się „robactwo żywe” (w. 162), a następnie dopełnia swoich dni w nieznośnym cierpieniu i wśród wszechobecnego, unoszącego się z obolałego ciała smrodu. Oględny, jeśli chodzi o zawilgości natury politycznej, zdobywa się Dowgird na sporo inwencji, demonstrując stopień fizycznej degradacji tego dopiero co obnoszącego się ze swą wszechwładzą króla. Poszukując pewnej estetycznej przeciwwagi dla utrzymanych w generalnie heroicznym, idealizującym tonie kreślonych wcześniej obrazów śmierci bohaterskiej, tu nie szczędzi ocierających się o frenetyzm sformułowań ewokujących, miast litości, raczej odrazę, i to tym silniejszą, im surowiej skłonni jesteśmy ocenić wcześniejsze poczynania Seleucydy. Potrzeba dopełnienia się sprawiedliwości, do jakiej odwołuje się i autor biblijny, i polski adaptator, niweluje naturalny odruch współczucia dla cudzych boleści. Mamy zatem robactwo „gryzące kości” (w. 162) i ciało, które „jeszcze za żywota” (w. 163) „pada z niego sprośnie jako sztuki błota” (w. 164), wreszcie „ból ciężki, wołanie i smród niesłychany” (w. 165). Nędzę tej kondycji dopełnia „śmierć mizerna” (w. 170) w drodze i całkowitym opuszczeniu⁵⁴.

U autora biblijnego natrafiamy, co prawda, na wzmianki o całkiem podobnych dolegliwościach, lecz zamiast potęgowania określonych doznań estetycznych, za swój nadrzędny cel zdaje się on obierać możliwie rzetelne unaocznienie wypełniania się w tym konkretnym przypadku Bożej pomsty. Nie bez powodu pierwszych męczarni doświadcza występny władca chwilę po tym, jak z jego ust pada groźba unicestwienia świętego miasta Jeruzalem, a wraz nim wszystkich Żydów (2 Mch 9, 4). Kilkakrotnie też zaznacza się, jak sprawiedliwe i zgodne z wolą Najwyższego są kolejne spadające na władcę udręki. Przyznać trzeba, że podobny egzegetyczny zamysł przyświeca również Dowgirdowi, nieprzypadkowo wszak opis Antiochowych przypadłości rozpoczyna stwierdzeniem „od Boga będąc pokarany” (w. 159), choć w ostatecznym rozrachunku realizuje go i mniej konsekwentnie, i z dużo mniejszą dbałością o pewne założone w pierwowzorze niuanse. O ile bowiem kompozycyjną dominantą biblijnej narracji staje się nieustanne odnoszenie nędznego stanu, w jakim bohaterowi przychodzi rozstać się z tym światem, do jego niedawnej – w gruncie rzeczy

grobem Żydów” (2 Mch 9, 4). Stawia go ona obok takich niedoszłych starotestamentowych eksterminatorów narodu wybranego, jak Nabuchodonozor czy Haman.

⁵⁴ Z uwagi na mocno wpisane tak w żydowską, jak i chrześcijańską kulturę wymogi dotyczące godnego pochówku osoby zmarłej brak jakiegokolwiek wzmianki o skromnym choćby pogrzebie Antiocha – choć z 2 Mch dowiadujemy się, iż o takowy zadbał jego wierny przyjaciel, Filip (2 Mch 9, 29) – może stanowić kolejny element tej samej autorskiej strategii dehumanizowania okrutnego tyra.

żałosnej – gigantomanii (ten, który wcześniej rozkazywać chciał falom morskim i górskim szczytom, teraz oto nie da rady o własnych siłach zasiąść w lektyce; ten, który w swych wyobrażeniach dotykał gwiazd na niebie, odpycha zaduchem wydobywającym się z jego wnętrza najbardziej nawet zaufane sługi), a poprzez to – wskazanie, jak krucha wobec Bożych wyroków bywa wszelka ziemską wielkość, twórcy rodzimej prze-róbki wystarczy końcowe, nie nazbyt chyba szczęśliwe, stwierdzenie: „Co innym przedtym czynił, to odniósł na sobie” (w. 171). Trudno wszakże uznać, by to utrafiające w sedno powszechnej potrzeby zadośćuczynienia win sformułowanie oddawało choć trochę rzeczywiste relacje pomiędzy śmiercią, jaką ponieść dane było Antiochowi, a tą, jaką przyjęły na siebie jego ofiary. Rozdźwięk ten uwidacznia się przy porównaniu tonacji, w jakich utrzymane zostały oba opisy, ale i choćby przy próbie odniesienia tej uwagi zaledwie do zdania bezpośrednio ją poprzedzającego: „Mizerną śmiercią umarł w drodze opuszczony” (w. 170).

Zauważyć trzeba jednak, iż dla jasności założonego przekazu polski autor ignoruje zupełnie obszerny, obejmujący blisko połowę rozdziału 9., fragment (2 Mch 9, 11–27), w którym król, pod wpływem doświadczanych cierpień, zdobywa się na nieoczekiwaną pokutę. Nie tylko odwołuje on wszystkie swoje wcześniejsze dekrety, ale i przyznać gotów jest prześladowanym dotąd Izraelitom szereg praw i przywilejów, więcej: deklaruje swe przejście na wiarę mojżeszową. Uznaje też wyższość Boga jedynego i dla udobruchania swych niedawnych ofiar kieruje do nich, przytoczoną *in extenso*, epistołę. Nagły przypływ dobrych chęci nie na wiele się jednak zdaje i nie zmienia on losu skazanego na śmierć i potępienie monarchy. Antioch Dowgirda odgrywa rolę tyрана i bezbożnika do ostatniego swego tchnienia i żadna mniej lub bardziej szczerza ekspiacja nie mąci tego wyjątego jakby z wielowiekowej tradycji hagiograficznej wizerunku.

Zamiast nagłych zwrotów akcji oferuje autor już w samym zakończeniu, adresowane do wszelkich ziemskich autokratów, napomnienie:

Każdy tyran na świecie niech notuje sobie,
Że Pan wiarę, sumnienie człowieka każdego
Na swój tylko zostawił sąd, a nie na inszego,
W czym i poganinowi o to nie przepuścił,
Że się takowych złości swych przed Nim dopuścił.
Choć Go prawdziwie nie znał i wyroków Jego,
Sądu jednak nie uszedł nad sobą srogiego.
(ww. 172–178)

Żałosa historia o matce niektórych z siedmiu synów od Antyjocha umęczonej Samuela Dowgirda z Pogowia, której tekst w całości poniżej drukujemy, nie wyróżnia się spośród innych siedemnastowiecznych adaptacji tekstów biblijnych ani poziomem literackiego opracowania, ani szczególnie oryginalnym sposobem ujęcia tematu: hołdowaną przez autora cnotą wydaje się zdecydowanie daleko posunięty respekt wobec litery oryginału, a podjętej przez niego idei przewierszowania określonych fragmentów 2 Mch

przyświeca raczej chęć udostępnienia w atrakcyjnej, bliskiej poematowi, formie mało znanego epizodu z dziejów dawnego Izraela. To, czym litewski wierszopis zaskarbić sobie może pewne zainteresowanie współczesnych badaczy, to bez wątpienia fakt wykroczenia przezeń nieco poza obręb najczęściej wyzyskiwanych starotestamentowych narracji (przypadki Zuzanny i Józefa) na rzecz nieznanego właściwie precedensu w rodzimym piśmiennictwie, a dość konsekwentnie omijanego także w literaturze obcojęzycznej, wątku braci machabejskich i ich matki. Pomimo zasadniczej niechęci kręgów protestanckich do twórczości typu hagiograficznego, którą 2 Mch 7 jako żywo przypomina, a może właśnie nią wiedziony, zwraca się Dowgird ku opowieści z jednej strony prezentującej budujący przykład heroizmu wyznawanej wiary, z drugiej dowodzącej konsekwencji, z jaką wygzekwowania pomsty na występnych oczekiwać od Bożej Opatrzności mogą wszyscy ci, którym cierpieć przychodzi prześladowania. Nie bez znaczenia przy dokonany tu wyborze, oprócz efektu swoistej świeżości, była zapewne również niewątpliwa atrakcyjność adaptowanej historii, przykuwającej uwagę gwałtownym przebiegiem akcji, brutalnością szczegółów i jasnym obsadzeniem ról ofiar i ich oprawców.

Ostatni wreszcie godny odnotowania fakt to, wyjątkowe na tle pozostałych staropolskich adaptatorów *Pisma świętego*⁵⁵, powiązanie ze sobą przez autora w formie swoistej dylogii tekstów, mających wspólnie ewokować określone sensy o charakterze moralnym, raz kierowane do kobiety, raz do mężczyzny⁵⁶. W tym ujęciu przypadek żydowskiej matki z 2 Mch 7 (bez wątpienia wyróżnionej spośród pozostałych bohaterów opowieści) ma być heroicznym dopełnieniem postaci Zuzanny, jak ona poddanej próbie wiary i – mimo wszelkich zachodzących między nimi różnic – wychodzącej z tej próby zwycięsko.

⁵⁵ Spośród wydanych ostatnio całościowych monografii tego typu twórczości wymienić można: M. Krzysztofik, *Od Biblii do literatury: siedemnastowieczne dzieła literackie z księgi Starego Testamentu*, Kraków 2003; L. Teusz, dz. cyt.

⁵⁶ Więcej na ten temat: R. Rusnak, *Paranetyczny aspekt starotestamentowych adaptacji pióra Samuela Dowgirda z Pogowia*, „Barok. Historia – Literatura – Sztuka” 43, 1(2015), s. 47–60.

ŻAŁOSNA HISTORYJA O MATCE NIEKTÓREJ Z SIĘMIĄ SYNÓW OD ANTYJOCHA UMĘCZONEJ

z roz[działu] 7. Ksiąg Machabejskich¹

Za czasu panowania wielce okrutnego
Antyjocha² w Grecyjej³, króla niezbożnego,
Gdy siedm braciej rodzonych z matką ich pojmano,
Od onego złośnika srodze przymuszano⁴,
5 Aby nad Zakon Pański świnie mięso jedli⁵,
Z pogany przestawając, w grzech siebie przywiedli⁶.
Tedy z nich rzekł napierwszy: „Niezbożny tyranie,
Czegóż dalej chcesz po nas, co tve za pytanie?
Gdyż raczej gotowichmy śmiercią stąd ustąpić⁷,
10 Niż ustawy podane od Boga przestąpić”.
Tedy król, mając serce gniewem zapalone,
Kazał kotły i panwie⁸ ogniem rozpalone
Na młodzieńca gotować, co wnet uczyniono,
A za to, że tak mówił, język mu urżniono.
15 Skórę z niego okrutnie katowie złupi<l>i⁹,
Członki wszystkie obcięli, ciało oszpecili.
Na co matka żalosna, tuż stojąc, patrzyła
Z inszą bracią¹⁰, ból w swoim sercu ciężki miała.
Potym go już bez członków, lecz jeszcze żywego,
20 Kazał włożyć na ogień z serca okrutnego.
Którego gdy na panwi okrutnie smażyli,
A dymy z niej smrodliwe idąc obaczyli,
Tedy się spólnie bracia z matką napomnieli,
Aby takąż statecznie śmierć społu podjęli,
25 Mówiąc: „Pan Bóg najwwyższy oczyma świętemi

¹ Tytuł: [kursywa:] Żałobna Historia. / [antykw:] O Mátce niektorej z sied= / mią Synow od Antyochá vmęczonej. / z Roz. 7. Xiąg Máchábeykich.

² *Antyjocha* – Antioch IV Epifanes (175–164 r. p.n.e.), władca z dynastii Seleukidów, syn Antiocha III Wielkiego, znany ze zwycięskiej wojny z Egiptem oraz wymierzonej przeciwko tradycyjnemu judaizmowi polityce hellenizacji, co skutkowało wybuchem powstania Judy Machabeusza i przesądziło o jednoznacznie negatywnym wizerunku króla w powstałych ówczesnie księgach *Starego Testamentu*.

³ *w Grecyjej* – to geograficzne określenie odnosić może się jedynie do zhellenizowanego Wschodu (Syrii, Palestyny, Mezopotamii, Baktirii), nie zaś do Grecji właściwej, jako że nad nią panowanie Seleukidów nigdy się nie rozciągało; po pokoju w Apamei (188 r. p. n.e.) zresztą ich wpływy wyparte zostały również z terenu Azji Mniejszej.

⁴ *Od onego złośnika srodze przymuszano* – ów niegodziwiec okrutnie zmuszał.

⁵ *Aby nad Zakon Pański świnie mięso jedli* – zakaz spożywania mięsa wieprzowego jako nieczystego stanowi jeden z podstawowych wywiedzionych z Pięcioksięgu Mojżeszowego wymogów koszerności (zob. Kpł 11, 7).

⁶ *w grzech siebie przywiedli* – popełnili grzech.

⁷ *gotowichmy śmiercią stąd ustąpić* – gotowi jesteśmy ponieść śmierć.

⁸ *panwie* – panew to nazwa używanego niegdyś metalowego naczynia do gotowania i smażenia, rodzaj rondla lub patelni.

⁹ *złupi<l>i* – popr. wyd.; *złupiii* – druk (bł.)

¹⁰ *Z inszą bracią* – z pozostałymi braćmi.

Patrza na to, ciesząc się nad sługami swemi,
 Jako to Mojżesz przedtym w pieśni swej okazał¹¹,
 Który Jego mandatów¹² ludziom strzec rozkazał¹³.
 Tym kształtem, gdy już tego zdrowia pozbawiono,
 30 Zaraz też i drugiemu głowę obłupiono¹³,
 Pytając go, jeśliby mięso chciał jeść z nimi,
 Przedtym niżliby członków swych pozbył przed nimi.
 Ale on im powiedział przyrodzoną mową¹⁴:
 „Nic z tego. Wolę taką śmierć podjąć ogniową¹⁵”.
 35 A ostatecznie ducha w tych mękach swojego
 Bogu w ręce oddając, rzekł do króla złego:
 „Acz ty, złośliwy kacie, wydzierasz nam zdrowie,
 Aleć on Król najwyższy zapewne nas wzowie
 Do żywota z umarłych powstania wiecznego¹⁶
 40 Za to, żeśmy pomarli dla wyroków Jego”.
 Po onym trzeci śmieje na onych żądanie
 Podał ręce i język w bolesne targanie¹⁷,
 Mówiąc: „Te, com wziął z nieba od Twórcę mojego,
 Te też wzgardzam czekając nagrody on Niego”,
 45 Tak, iż ten król i którzy przy nim obok stali,
 Wielkiemu się onego męstwu dziwowali.
 A tak, gdy też i jego zdrowia pozbawili,
 Takimiż i czwartego mękami trąpili,
 Który już będąc bliski ześcia z świata tego,
 50 Te słowa beśpiecznie¹⁸ rzekł do króla samego:
 „Słusznie bowiem odrzucić ufność w syniach ludzkich,
 A gruntowną pokładać w obietnicach boskich,
 Czekając od Onego z umarłych powstania,
 Życia wiekuistego w niebie otrzymania,
 55 Którego ty, złośniku, choć tak wiele możesz,
 Nie dostąpisz – tyraństwem tam nic nie pomożesz”.
 Zatym też i piątego gdy na plac wiedziono,
 Okrutnemi mękami onego trapiono,
 Tedy weźrzał na króla, te słowa do niego
 60 Mówiąc: „To twe tyraństwo do czasu krótkiego,
 Lecz nasz naród, choć teraz ciężko utrapiony,
 Jednak nie jest do końca z nieba opuszczony,
 Ale tobie ku pomście Bóg go pozostawi,
 Bo z rąk twoich okrutnych prędko go wybawi”.
 65 Po nim szósty, gdy na śmierć tuż był prowadzony,

¹¹ *Jako to Mojżesz przedtym w pieśni swej okazał* – w greckim oryginale przytoczone zostają konkretne słowa z tzw. *Hymnu Mojżesza* (Pwt 32, 36): „Będzie miał litość nad swymi sługami” (*Biblia Tysiąclecia*: 2 Mch 7, 6).

¹² *mandatów* – nakazów.

¹³ *głowę obłupiono* – zdarto skórę z głowy.

¹⁴ *przyrodzoną mową* – ojczystą mową, tj. po aramejsku.

¹⁵ *ogniową* – w ogniu.

¹⁶ *zapewnie nas wzowie/ Do żywota z umarłych powstania wiecznego* – sens: z całą pewnością wezwie nas ze śmierci do życia wiecznego.

¹⁷ *Podał ręce i język w bolesne targanie* – pozwolił boleśnie szarpać swoje ręce i język.

¹⁸ *beśpiecznie* – odważnie, bez wahania.

- Rzekł: „Nie myl się, boć od nas Bóg jest poruszony
Gniewem¹⁹, za nasz grzech jawny i swe nieprawości
Cierpim takie od ciebie tyrańskie srogości.
Wszakże ty ująć nie możesz od Niego karania
70 Jako ten, któryś zgwałcił Jego przykazania,
Ześ podniósł walki twoje z umysłu głupiego²⁰
Przeciw Bogu wielkiemu, twórcy świata wszego”.
Wszakże matka, iż na śmierć siedmiu ich patrzyła,
Więcej wtenczas u wszystkich w podziwieniu była²¹,
75 Znosząc to w swoim sercu mężnie a statecznie
Dla nadzieje swej w Panu, godna sławy wiecznie,
Abowiem pełna będąc ducha statecznego²²,
Upominała słowy tymi z nich każdego:
„Jakieć było zaczęcie wasze w mym żywocie
80 I złożenie z żywiołów w niebieskim obrocie,
Jam tego w wiadomości mej nigdy nie miała²³,
Anim też w wasze ciała ducha mego wlała,
Lecz on Stworzyciel<l>²⁴ świata, który wykształtował
Was w poczęciu, w rodzeniu²⁵ ten żywot darował.
85 Tenże go wam i potym łaskawie daruje,
Iż was żaden dla mego zdrowia nie lituje²⁶.
Tedy Antyjoch, słysząc takie ich mówienie,
Tak wielką wzgardę siebie i też znieważenie,
A gdy jeszcze namłodszy jeden pozostawał,
90 Tedy mu pod przysięgą zacność²⁷ obiecował,
Bogactwa i urzędy, a za przyjaciela
Mieć go sobie, jeśliby niechał Stworzyciela²⁸.
Ale gdy młodzieniaszek, wiarą uzbrojony,
Namniej tą obietnicą nie był poruszony,
95 Tedy rzekł matce jego, aby mu radziła
O zachowaniu zdrowia²⁹, sama z nim mówiła,
Która to za wielkimi namowami jego
Przybiecała syna namawiać swojego.

¹⁹ *Nie myl się, boć od nas Bóg jest poruszony/ Gniewem* – nie oszukuj sam siebie, bo przez nas Bóg zapalał gniewem.

²⁰ *Ześ podniósł walki twoje z umysłu głupiego* – że z własnej głupoty rzuciłeś wyzwanie (Bogu).

²¹ *Więcej ... u wszystkich w podziwieniu była* – tym bardziej wzbudziła we wszystkich podziw.

²² *pełna będąc ducha statecznego* – odznaczając się niezłomnym charakterem, będąc nieustraszoną.

²³ *Jakieć było zaczęcie wasze w mym żywocie/ I złożenie z żywiołów w niebieskim obrocie,/ Jam tego w wiadomości mej nigdy nie miała* – sens: nigdy nie dowiedziałam się, w jaki sposób zaistnieście w moim wnętrzu ani jak z niebiańskiej przemyślności ukształtowane zostały z żywiołów wasze ciała.

²⁴ *Stworzyciel<l>* – popr. wyd.; *Stworzyciej* – druk (bł.).

²⁵ *w rodzeniu* – poprzez narodziny, w momencie narodzin.

²⁶ *nie lituje* – nie żałuje, nie skąpi.

²⁷ *zacność* – zaszczyty.

²⁸ *jeśliby niechał Stworzyciela* – gdyby wyrzekł się Boga.

²⁹ *aby mu radziła/ O zachowaniu zdrowia* – aby go przekonała do pozostania przy życiu.

- Do którego gdy bliżej mówić przystąpiła,
 100 Tedy szydząc z tyrana, tak k niemu mówiła:
 „O, synu mój namilszy, me drogie kochanie,
 Uczyn teraz nade mną swoje zmiłowanie³⁰,
 Bom cię miesiący dziewięć w żywocie nosiła,
 A przez trzy lata swemi piersiami karmiła.
 105 Aż do lat terazniejszych otom cię wchowała
 W bojaźni Najwyższego, ćwiczeniem ci dała³¹.
 Żądam tedy od ciebie prośbami mojemu,
 Abyś pojrzał w niebiosa, przypatrzyl się ziemi
 I wszystkiemu, co w nich jest, a poznał prawdziwie,
 110 Iż to wszystko, i z ludźmi, Bóg stworzył właściwie.
 Nie bójże się już tego tyrana srogiego,
 Ale się uczyn godnym zejścia braterskiego³².
 Podejmże już śmierć taką, jaka była twojej
 Braci, abyś też został z nimi w łasce mojej”.
 115 Rzekł zatym on młodzieniec: „Wy, co męczyć macie,
 I czegoż dalej jeszcze a kogo czekacie?
 Ja nie chcę być posłuszen głosu królewskiego,
 Tylko zakonu z nieba ojcom podanego³³.
 Ty też, którzyś wynalazł takie mordowania,
 120 Wiedz, że pewnie nie ujdiesz <z> rąk Bożych³⁴ karania.
 Acz my dla grzechów naszych to teraz cierpiemy,
 Takie męki od ciebie ponosić musimy,
 Lecz najwyższy on Bóg nasz tylko dla kajania
 Maluczko na nas puścił takowe karania³⁵,
 125 Wszakże się jeszcze znowu nad nami zmiłuje,
 Nad utrapieniem sług swych łaskawie zlituje.
 Ale ty, o złośniku, próżno tryumfujesz
 Z tego, że tak lud Boży ciężko prześladujesz,
 Bowiem jeszcześ nie uszedł od Boga naszego
 130 Sądu, ciała i dusz naszych dozorce wiernego.
 Bracia moi, acz krótkie boleści cierpieli,
 Lecz w przymierzu wiecznego żywota³⁶ zasnęli,
 Ale ty za swe sprawy sąd Boży poniesiesz,
 Pomstę i też karanie na sobie odniesiesz.
 135 Lecz ja ciała i zdrowia nie żałuję mego
 Dla Zakonu i ustaw Boga najwyższego,
 Jako i bracia moi Onego wzywając,
 Nadzieję w miłosierdziu Jego pokładając,
 Aby się On nad naszym narodem zmiłował,

³⁰ *Uczyn... nade mną swoje zmiłowanie* – zmiłuj się nade mną.

³¹ *ćwiczeniem ci dała* – zapewniłam ci wychowanie.

³² *Ale się uczyn godnym zejścia braterskiego* – ale stań się godnym śmierci, jaką ponieśli (twoi) bracia.

³³ *zakonu z nieba ojcom podanego* – prawu danemu (naszym) przodkom od Boga; mowa o zasadach Prawa Mojżeszowego, ofiarowanego Izraelitom w czasie ich wędrówki z Egiptu do ziemi Kanaan.

³⁴ <z> *rąk Bożych* – popr. wyd.; *rąk Bożych* – druk (bł.)

³⁵ *tylko dla kajania/ Maluczko na nas puścił takowe karania* – karze nas nieznacznie jedynie po to, byśmy się pokajali (za popełnione przez nas grzechy).

³⁶ *w przymierzu wiecznego żywota* – sens: z obietnicą życia wiecznego.

- 140 Aby od takowych mąk więcej go zachował,
A ty też abyś wyznał w tym karaniu srogiem,
I że tylko ten nasz Bóg jest prawdziwym Bogiem.
Niechże tedy już na mnie i na braci mojej
Ustanie gniew, o Boże, surowości Twojej,
145 Którym wszytek nasz naród sprawiedliwie, Panie,
Od Ciebie jest dotknięty w swoim nędznym stanie”.
Tedy król, będąc gniewem wielkim poruszony,
Barzo niewdzięcznie przyjął wszystkie słowa ony.
A dlategoż rozkazał groźnymi mowami
150 Wię<k>szymi³⁷ go zatracić niż pierwszych mękami,
Który zupełną wiarę w Panu swoim mając,
Umarł, w ręce Mu swego ducha poruczając.
Potym już na ostatku matka jego miła
Takąż śmiercią okrutną żywot swój skończyła.
155 Antyjoch, też od Persów będąc pogromiony³⁸,
Do swych krajów sromotnie od sług prowadzony,
Gdy się tego despektu nad tymiż Żydami
Chciał pomścić, bieżał do nich z wojsk swych gromadami.
Lecz w tej drodze, od Boga będąc pokarany,
160 Upadł z wozu na szyję wszytek zgruchotany,
Z którego potym ciała i wszystkich wnętrzności
Robactwo żywe lazło, gryząc w nim i kości.
A ciało jego samo jeszcze za żywota
Padało z niego sprośnie jako sztuki błota.
165 Stąd ból ciężki, wołanie i smród niesłychany
Był po wszem wojsku jego daleko słyszany,
Którego też i własni słudzy wierni jego
Nie mogli więcej ścierpieć dla smrodu wielkiego.
A tak u wszystkich prawie będąc już mierzony,
170 Mizerną śmiercią umarł w drodze opuszczony.
Co inszym przedtym czynił, to odniósł na sobie³⁹.
Każdy tyran na świecie niech notuje sobie,
Że Pan wiarę, sumnienie człowieka każdego
Na swój tylko zostawił sąd, a nie na inszego⁴⁰,
175 W czym i poganinowi o to nie przepuścił,
Że się takowych złości swych przed Nim dopuścił.
Choć Go prawdziwie nie znał i wyroków Jego,
Sądu jednak nie uszedł nad sobą srogiego.

KONIEC

³⁷ *Wię<k>szymi* – popr. wyd.; *Więszymi* – druk (bł.).

³⁸ *od Persów będąc pogromiony* – faktycznym celem przedsięwziętej wyprawy (przełom 164 i 163 r. p.n.e.) byli, mający swe siedziby na wschód od państwa Seleukidów, Partowie. Wzmianka o Persach odnosić się może do powstańców, jacy wystąpili zbrojnie przy tej okazji przeciwko władzy króla i to w trakcie tłumienia owej rebelii śmierć ponieść miał Antioch.

³⁹ *odniósł na sobie* – doświadczył na własnej skórze.

⁴⁰ *inszego* – w domyśle: sędziego.