

Andrzej Dąbrówka

Trop wielkanocny

*Mors et vita duello conflixere mirando
dux vitae mortuus regnat vivus.*

Pojedynek śmierci i życia: *Victimae paschali laudes* (2b)

Średniowieczna alegoreza wydała bogaty plon, który przez swą różnorodność jest niemożliwy do całościowego ogarnięcia ani nawet oszacowania liczbowego czy choćby procentowego. Jej wyróżniającą technikę – personifikację – znajdujemy co krok nie tylko w świeckich poezjach lirycznych i w epice bohaterskiej (a częściej w jej parodiach), w utworach umoralniających i dydaktycznych (także tych służących katechezie szkolnej i kaznodziejskiej, a dopuszczanych w teologicznej egzegezie), ale nawet w tekstach liturgicznych, podlegających wszak bardzo restrykcyjnym procedurom akceptacji (przez czynniki nieufne wobec pokus obrazowości), stąd promulgowanych po głębokim namyśle bądź tolerowanych wobec silnego zakorzenienia w tradycji. Za przykład może posłużyć właśnie sekwencja paschalna *Victimae paschali laudes*¹, która jako jedna z kilku ostała się po reformie trydenckiej, dyscyplinującej rytuały i formularze, i usuwającej z liturgii nadmiary apokryficznej narracji. Przypomnijmy brzmienie tej sekwencji:

¹ *Victimae paschali laudes immolent christiani*

¹ Standardowy tekst w Bazie Cantus: Cantus ID: 508002, <http://cantusdatabase.org/node/395050> (dostęp: 9 VI 2014).

2 Agnus redemit oves Christus innocens patri reconciliavit peccatores

Mors et vita duello confluxere mirando dux vitae mortuus regnat vivus

3 Dic nobis Maria quid vidisti in via sepulcrum Christi viventis et gloriam vidi
resurgentis

Angelicos testes sudarium et vestes surrexit Christus spes mea praecedet suos in
Galilaeam

4 Credendum est magis soli Mariae veraci quam Judaeorum turbae fallaci

Scimus Christum surrexisse a mortuis vere tu nobis victor rex miserere.

Interesujące nas wyrażenie mors et vita w bazie Cantus występuje tylko w jednej sekwencji VPL (ok. 20 poświadczeń) i w jednej antyfonie na święto odnalezienia Krzyża: Mors et vita apposita sunt tibi si non ostendas mihi crucem Christi (28 poświadczeń)². Niezwykła popularność sekwencji VPL brała się z jej centralnej roli w liturgii wielkanocnej, ale sprzyjało jej następnie liczne wernakularne potomstwo, które musi poznać każdy, kto patrzy na początki literatury europejskiej w językach narodowych: niemieckim, czeskim, węgierskim, polskim, by wymienić nam najbliższe. Znamy te pieśni tropujące po swojemu frazę tropu łacińskiego surrexit Christus. Być może liczebność i doniosłość tego pieśniowego potomstwa przysłoniła inne ścieżki naszego tropu wielkanocnego, bynajmniej nie marginalne. Oto bowiem podawszy w pierwszej strofie temat święta ofiary paschalnej składanej przez chrześcijan (immolent Christiani),

² Cantus ID: 003809, <http://cantusdatabase.org/node/377216> (dostęp: 9 VI 2014).

w drugiej swojej strofice sekwencja przypomina epizody poprzedzające ofiarę paschalną, które w istocie rozpoczęły Mękę: kuszenie na pustyni (po chrzcie Chrystusa) i agonię w ogrodzie Getsemani (w wieczór pojmania). Z pierwszego epizodu pochodzi wyrazisty obraz pojedynku i jego uczestników, z tego drugiego – zapowiedź śmierci (*mortuus*) w słowach upomnienia do uczniów: *Tunc ait illis: Tristis est anima mea usque ad mortem: sustinete hic, et vigilate mecum* (Mt 26,38). Ten wąty impuls wystarczył poecie do wywołania na scenę śmierci jako antagonisty życia, jego – uosobionego w Chrystusie, a jej – utożsamionej w pierw z Szatanem, potem zaś upersonifikowanej. Tekst strofy kreuje zatem role protagonisty i antagonisty w sporze o władzę nad światem i żywym stworzeniem. Kwestia zbawienia człowieka zostaje skonceptualizowana jako sprawa życia i śmierci w ogóle, i zgodnie z tym zobrazowana jako „pojedynek” dwu postaci, dwu personifikacji, ścierających się w walce niczym dwaj bojownicy, którzy – jak tłumaczy ks. Stanisław Grochowski – „przeciwną bitwę zwiedli”³. Walka ta została nazwana bitwą, zatem czymś większym niż pojedynek, konfrontacją wodzów dwóch armii: *Mors et vita duello conflixere mirando, Dux vitae mortuus, regnat vivus*. Twórca sekwencji nie pozwala jednak na zatarcie indywidualnego wymiaru personifikacji życia i werbalizuje realność jej „osoby”, metaforycznie mówiąc o życiu już osobowo jako o „władcy życia” (*dux vitae*). Kierując zaś z powrotem uwagę na przedmiot święta – czyli ofiarną śmierć owego „władcy” – nie zapomina o bilansie tego „pojedynku”, wyrażonym w kunsztownym paradoksie, że ów „martwy” jednak „króluje żywy”. Upostaciowanie wprowadzonych osób nie jest zatem pełne: oscylują one między sferą metafory osób realnych (Chrystus = pan życia, Szatan = śmierć) a sferą personifikacji, tj. uosobień naczelnych wartości (życie, śmierć). Wobec tego i „pojedynek” jest tylko metaforą walki.

³ Z przekładu Stanisława Grochowskiego *Proza wielkanocna: „Śmierć i żywot przeciwą / Bitwę zwiedli, a dziwną. / Żywot acz prawdziwie / Zabit, żywie”* (Poezye Ks. Stanisława Grochowskiego, t. 2, Kraków 1859, s. 100).

Ponieważ jednak tak ważnej sprawy nie godzi się bagatelizować tak dalece, by czynić z niej figurę retoryczną, przeto pojedynek zostaje określony jako przedziwny, niezwykły, cudowny: *duellum mirandum*. Ta dwoistość, czy też oscylacja bądź sprzężenie, jest zwykłą cechą złożonych alegorii, a nawet jednostkowych personifikacji. Część swojej siły wyrazu czerpią one z semantycznego oscylatora „konkret–abstrakcja”. Jest tak nawet w przypadku usamodzielnionych personifikacji jak Śmierć „w jej osobie”, znana z *danse macabre*, która wprawdzie – awansując do roli sługi Bożego – dość daleko odeszła od statusu kościotrupa hasającego w cmentarnej kostnicy, nie może jednak ze swojej transcendentnej roli wykreślić tego, że zawsze musi być zarazem „czyjąś śmiercią”, śmiercią każdego z osobna. Odzwierciedla to dystrybucyjny charakter fenomenu życia, które może istnieć tylko w indywidualnych istotach. Tym samym wszakże i śmierć nie może mieć charakteru innego niż dystrybucyjny. Niby to rzecz oczywista, a przecież cały dreszczyk, jakiego nam dostarcza oglądanie kunsztownie wykonanych tańców śmierci, ich cały dwuznaczny urok bierze się właśnie z konstatowania tych dystrybucyjnych konieczności: śmierć nie zabija życia w ogóle, tylko poszczególne istoty, i na to winniśmy patrzeć ze zgrozą, że „każdy” ma się liczyć z nagłym porwaniem do jej korowodu. W sekwencji paschalnej śmierć jest śmiercią wszystkich, całego rodzaju ludzkiego i wszelkiego życia (*omnia viventia*), a wręcz jest osobowym jej sprawcą, co w traktacie dialogowym *Colloquium de morte*, który był źródłem polskiej *Rozmowy mistrza Polikarpa ze Śmiercią*⁴, dobrze wyraża autoprezentacja Śmierci przy powitaniu jej równie śmiałego co ciekawego rozmówcy: *Nam ego sum mors, que claudo omnia vivencia et finem eis impono Deo volente et permittente et non est, qui se abscondat a meo dominio*.⁵ Moc Śmierci potwierdzają atrybuty, zwłaszcza ten mniej znany. Czytamy bowiem w następnych zdaniach, że osobowa śmierć, objawiając się

⁴ Tytuł wydawcy: C. Pirożyńska, Łacińska Rozmowa mistrza Polikarpa ze Śmiercią. *Dialogus magistri Polycarpi cum morte*, [w:] Średniowiecze. Studia o kulturze, t. 3, red. J. Lewański, Wrocław 1966, s. 74–187.

⁵ *Colloquium de morte*, MS Praha, Národní knihovna, ČR XIV.H.26, f. 193r-199r, wyd. C. Pirożyńska, s. 164.

Polikarpowi, nie tylko dzierży w obu rękach znaną wszystkim kosę, ale także niesie na lewym ramieniu swoistą „puszkę Pandory” zawierającą „wszystkie choroby” gubiące stworzenie: [...] omnes morbos creaturarum in vase ferreo portans in sinistro brachio et tota existens pallida et in manibus tenens falcastrum horribile, coram se habens celum apertum et retro se infernum. Śmierć z sekwencji VPL jest Wrogiem, występującym osobiście przeciw Bogu i jego stworzeniu, więc jak rycerz wyzywa na pojedynek drugiego rycerza – Życie. A skoro ścierają się całkowite przeciwieństwa, to ten drugi rycerz też nie jest tylko pewnym indywidualnym, choć szczególnym człowiekiem, ale „życiem każdego”, „życiem człowieka” w ogóle.

Rudolf, *Sermones de VII sigillis*

Figura Śmierci musi zostać konstrukcyjnie przygotowana, aby wystąpić nie tylko w pojedynku ostatecznym, jak w VPL, ale by się w dialogach ostrzegawczych ścierać z pojedynczymi ludźmi, którzy mają czelność zabiegać o spotkanie z nią „w jej osobie” i ją wypytywać. Zobaczymy jej postać w pełni ukształtowaną, jak gra tę dyscyplinującą rolę w średniowiecznych tekstach rozmów człowieka ze śmiercią, narosłych w językach słowiańskich wokół krótkiego dialogu łacińskiego *Colloquium de morte*⁶. Zanim ten prototyp słownego sporu między żywiołami życia i śmierci pojawił się na początku XIV wieku, jego fabularne jądro zakodowane w strofice jedenastowiecznej sekwencji VPL było przekazywane w tysięcznych jej wykonaniach podczas oktawy okresu wielkanocnego⁷. Nic też dziwnego, że powstawały rozwinięcia tej krótkiej fabuły w formach dialogowych, wprowadzających osoby jej protagonistów i przydzielających im mówione role. Nie był to jednak żaden automatyzm, gdyż nie brak tekstów, w których życie i śmierć nie stają się personifikacjami,

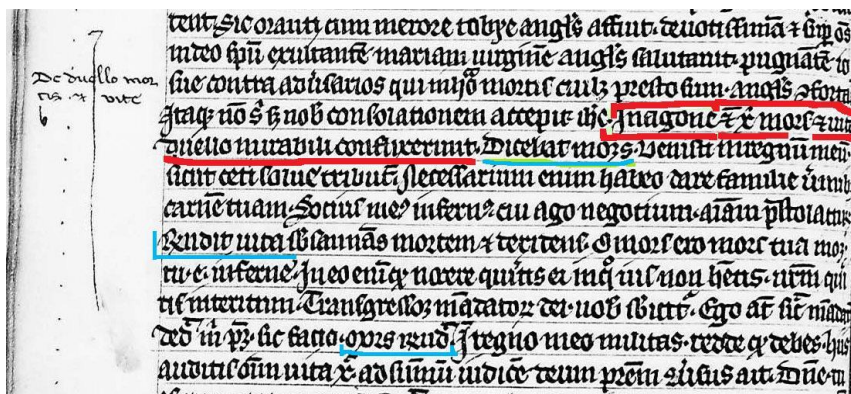
6 Por. E. Siatkowska, *Mistrz Polikarp w krajach słowiańskich*, „*Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej*” nr 40 (2005), s. 421–438; *Widzenie Polikarpa. Średniowieczne rozmowy człowieka ze śmiercią*, red. A. Dąbrowka, P. Stępień (w przygotowaniu).

7 Przykłady: *Liturgiczne łacińskie dramatyzacje Wielkiego Tygodnia XI–XVI w.*, zebrał, wstępem i komentarzem opatrzył J. Lewański, Lublin 1999, s. 326–327.

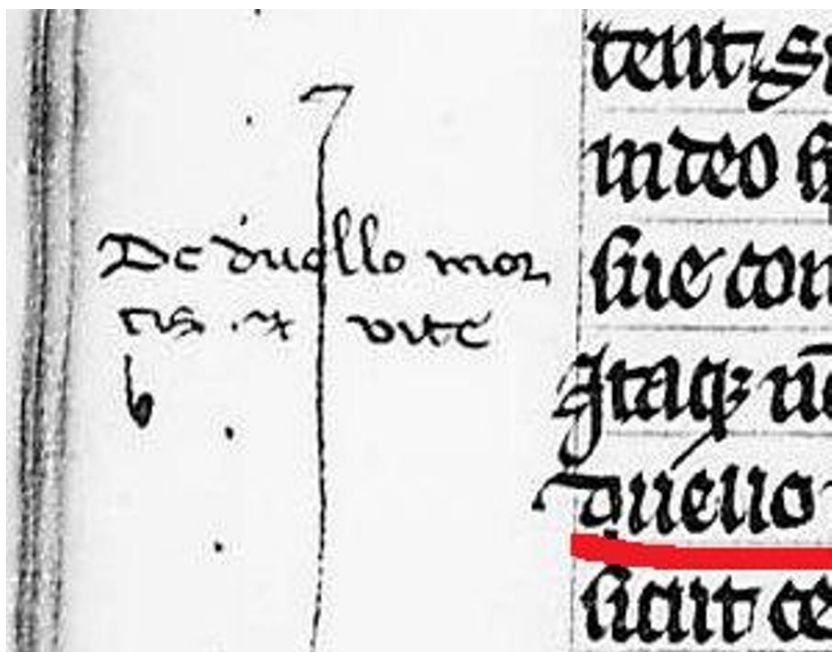
ale pozostają abstrakcjami zaprzęgniętymi jedynie do metaforycznych posług w czynnościach i władzach właściwych człowiekowi – jak to widzimy w skocznym niemal *conductus* *Mors vitae propitia*⁸. Zresztą i nie każdy formularz *Visitatio sepulchri* odnotowuje sekwencję VPL *expressis verbis*. Czyni tak *Agenda Posnaniensis* z 1533 roku:

Post hoc faciant Processionem cantantes: Victime Pascali laudes ... ad finem, et intrantes chorum cantans Te Deum laudamus ... et ita finiant Matutinum ipso die Pasche.⁹

Inne formularze wymieniają inne części, np. *Breviarium Pragense* z wieków XIV–XV umieszcza strofki 3–4 w podziale na role: *Prelatus*, *Chorus*, *Una Mulierum*. Konieczny krok w stronę personifikacji śmierci, czyli akt pierwszej amplifikacji metafory ku dramatowi z postaciami wprowadzonymi (*personae introductae*), możemy zaobserwować w traktacie eschatologicznym *Sermones de VII sigillis* (Kazania o siedmiu pieczęciach) cystersa Rudolfa z klasztoru w górnośląskich Rudach (Rauden).



W księdze III traktatu (*Sermo de passione*, f. 112) znajdujemy na k. 116v–117r dialogową partię – rozmowę między trzema osobami: Śmiercią, Życiem (tożsamym z Chrystusem, osobno wymienianym jako postać mówiąca) i Ojcem. Na marginesie odnotowano kursywą sam tytułik dialogu *De duello mortis & vite* (zob. powiększony wycinek).



Wskazuje on, że użytkownik kodeksu dostrzegł odrębność tej partii (ponadto zakreślił ją na marginesie pionową kreską). W tytule uchwycił istotę tekstu, który jest rodzajem tropu do strofki z sekwencji VPL Mors et vita... Rozpisuje jej skrajnie skompromowaną treść w formie zrozumiałej opowieści, niepozbawionej obrazowej ozdoby.

8 Mors vitae propitia (Francja, ok. 1200): „Mors vitae propitia / Sexta passus feria, / Mortis a miseria / Nos direxit / Die Christus tertia, / Resurrexit”, [w:] *Analecta Hymnica Medii Aevi*, t. 21: *Cantiones et moteti. Lieder und Motetten des des Mittelalters*, wyd. G.M. Dreves, Leipzig 1895, s. 41.

9 Liturgiczne łacińskie dramatyzyacje..., op. cit., s. 324.

De duello mortis et vite¹⁰	O pojedynku śmierci i życia
<p>In agone etiam Christi mors et vita duello mirabili conflixerunt¹¹.</p> <p>Dicebat mors: Venisti in regnum meum, sicut ceteri solve tributum! Necessarium enim habeo dare familie, vermibus carnem tuam. Socius meus infernus, cui ago negotium, animam praestolatur. Respondit vita subsannans mortem et territens: O mors, ero mors tua, morsus tuus ero, inferne!¹² In eo enim, quod nocere queritis ei, in quo ius non habetis, nostrum queritis interitum. Transgressor mandatorum Dei vobis subutitur. Ego autem, sicut mandatum dedit mihi pater, sic facio.</p> <p>Mors respondit: In regno meo militas, redde, quod debes.</p> <p>Hiis auditis omnium vita Christus ad summum iudicem Deum patrem conversus ait: Domine, tu es, qui vite et mortis habes partem, deducis ad inferos et reducis, pater, transfer calicem hunc a me, ut nec mihi, nec meis, sicut hucusque, transgressoribus mors impia dominetur.</p>	<p>W męczeństwie Chrystusa śmierć i życie stały się w przedziwnym boju.</p> <p>Rzekła Śmierć: Wszedłeś do mego królestwa, płac trybut jak inni! Muszę bowiem wyżywić rodzinę: dać twe ciało robakom. A duszę zlecił mi odebrać dla siebie mój piekielny współnik.</p> <p>Odparło Życie szydząc ze Śmierci i jej grożąc: O Śmierci, będę twoją śmiercią! Piekło, będę zębem, który cię zgryzie! Albowiem przez to, że chcesz zaszkodzić temu, do kogo nie masz praw, dążysz do naszej zagłady. Posługuje się wami ten, który złamał Boże nakazy. Uczynię tak jak mówię, według nakazu Ojca.</p> <p>Śmierć odparła: Wojujesz w moim królestwie, oddaj coś winien.</p> <p>To usłyszawszy, Życie wszystkich Chrystus zwrócił się do najwyższego sędziego Boga Ojca, mówiąc: Panie, który masz udział w życiu i śmierci, wtrącasz do grobu i zeń wyprowadzasz, Ojcze, odsuń ode mnie ten kielich, by nade mną ani nad moimi grzesznikami nie panowała jak dotychczas bezbożna śmierć.</p>

¹⁰ Tytuł *De duello mortis et vite* dopisany w nocie marginalnej na k. 116v kodeksu BUWr I Q 160. Sygnalizuje dialogową część traktatu, mieszczącą się w między słowami *In agone etiam Christi... X... fiat voluntas tua*. Tytuł katalogowy: *Rudolphus, Sermones de VII sigillis* (rkps pt. *Incipiunt sermones fratris rudolfi de vii sigillis*, f. 73–148v, brak zakończenia). Inc. *Liber Vite Christi Jesu clausus septem sigillis ita...* Moją transliterację uzupełniła dr Dorota Gacka, poprawił zaś i transkrypcji dokonał prof. Mieczysław Mejor.

¹¹ Rudolf, f. 116v, 8. linijka od góry. Por. *Victimae paschali laudes*, 2b.

¹² Oz 13, 14; antyfony wielkosobotnia *O mors ero mors tua morsus tuus ero inferne* (zidentyfikował M. Mejor); zapis tekstu i nut zob. <http://tinyurl.com/d3jge2c> (dostęp: 11 VI 2014); Baza Cantus nr 004045, 81 poświadczeń, <http://cantusdatabase.org/id/004045> (dostęp: 11 VI 2014).

<p>Cui inversus respondet Pater : Noli timere vermīs iacob¹³. In puncto ad modicum dereliqui te, ut pro omnibus gustes mortem et in miserationibus multis congregabo te¹⁴, resuscitans te die tertia cum omnibus et adherentibus membris tuis. Cum quibus omnibus vivens in perpetuum, dices morti: Ubi est, mors, victoria tua, ubi est stimulus tuus? Nec inferni pertinaciam formidabis, nam ego ante te ibo et gloriosos terrae humiliabo, portas ereas conteram et dabo tibi thesauros absconditos et animas sceleratorum in inferno reclusas et archana secretorum¹⁵ revelabo et omnium animas electorum ex omnibus gentibus, quorum salus adhuc seculis et generatōnibus est occulta.</p> <p>Sic consolata omnium in Christo vita exultavit ut gigas ad currendam passionis viam¹⁶ et ad patrem dixit: fiat voluntas tua.</p>	<p>Do którego się zwróciwszy, rzekł Ojciec: Nie lękaj się, robaku Jakubie. Na krótką chwilę porzuciłem cię, abyś za wszystkich skosztował śmierci, ale zdjęty wielką litością cię przygarnę, dnia trzeciego przywracając do życia ze wszystkimi twoimi członkami i zwolennikami. Z którymi żyć będziesz wiecznie mówiąc Śmierci: „Gdzie twe zwycięstwo, Śmierci, gdzie twój oścień?”. Już nie ulęknieś się piekielnej zaciekłości, gdyż ja będę szedł przed tobą i poniżał pysznych tego świata, i kruszył spiżowe bramy. Dam ci ukryte skarby i dusze potępionych zamknięte w piekle, objawię arkana wiedzy tajemnej i ujawnię dusze wszystkich wybranych z każdego ludu, których zbawienie dotąd jest ukryte przed wiekami i pokoleniami. Tak pocieszone życie wszystkich w Chrystusie zrywa się rozweselone jak olbrzym, co drogę pasji przebiega, i rzecze do Ojca: Bądź wola twoja.</p>
--	--

Obrażony Nieboszczyk

Dalsze przykłady ewolucji postaci śmierci w zapisach łacińskich i niemieckich omawiam w innym miejscu¹⁷. Teraz na zakończenie chcę wrócić

¹³ Iz 41:14 (Vulg.). W polskim przekładzie cytaty biblijne inspirowane Biblią Tysiąclecia.

¹⁴ Iz 54:7 (Vulg.).

¹⁵ Iz 45,2–3 (Vulg.).

¹⁶ Exsultavit ut gigas ad currendam viam, Ps 19(18),6 (Vulg.).

¹⁷ Rozmowa Polikarpa, [w:] Widzenie Polikarpa, op. cit., s. 168–184.

na Śląsk, gdzie udało się uchwycić na piśmie doniosły dla naszego tematu motyw narracyjny AT 470A Obrażona czaszka¹⁸. Tutaj określony zmarły człowiek przybiera pewne moce osobowej Śmierci, mszcząc się za obrazę jej majestatu – równoznacznego jednak z godnością człowieka i statusem jego nieśmiertelnej duszy, statusem niepodlegającym w chrześcijaństwie wątpliwości. Za najstarszy zapis literacki tego motywu uchodzi opowiadanie w niderlandzkim zbiorze narracyjnych emblematów Adriana Poirtersa *Het Masker van de wereld afgetrocken* (1646)¹⁹. Jest to raczej ilustrowany zbiór moralizacji, adresowanych do pobożnej młodej kobiety Filotei (Philothea), zbeletryzowanych, przetkanych egzemplami oraz ilustrowanych rycinami. Wersja niderlandzka nie odsyła w żaden sposób do średniowiecznej scenerii, ale sytuuje akcję w środowisku włoskich ateistów, zwolenników Machiavellego. Źródło tej tradycji niderlandzkiej Josef Klapper wywodzi z wrocławskich tekstów dominikańskich z XIV wieku²⁰. Interesujące jest pojawienie się właśnie na Śląsku rozwinięcia figury Śmierci, zarysowanej szkicowo w dialogowej partii traktatu Rudolfa, a tu poddanej próbie połączenia jej nadprzyrodzonego statusu z jej retoryczną genezą jako personifikacji. Sam nadprzyrodzony status charakteryzował się niespójną dwoistością ról: z jednej strony Śmierć była sługą Bożym, najlepiej znanym z moralitetu *Elckerlyc/Everyman*. Ta rola Pośłańca przekazującego Każdemu wezwanie do ostatecznego rozrachunku przyćmiewa przeciwstawną funkcję Śmierci, wynikającą z alegorezy piekielnej, w której Śmierć jest „kompanem” władcy Piekła, czyni zamach na życie Zbawiciela. Ten pierwotny status Śmierci nie zostaje całkiem zapomniany i tak jak motyw demonicznego nieposłuszeństwa, musi być zharmonizowany z rolą sługi Bożego.

¹⁸ Aarne&Thompson, AT 470A, Offended skull, [w:] *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, Antti Aarne's „Verzeichnis der Märchentypen”, translated and enlarged by S. Thompson, Helsinki 1964.

¹⁹ Poniżej przytaczam tekst i referuję treść fragmentu wiersza Poirtersa ze s. 332 i rycinę ze s. 334.

²⁰ J. Klapper, *Die Sage vom toten Gaste*, [w:] *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität zu Breslau*, red. T. Siebs, Breslau 1911, s. 202–233. Roeck twierdzi, iż jest to jedyne podanie, o którym z pewnością wiadomo, że pochodzi z literatury pisanej (A. Roeck, L. Marquet, *Belgische sagen en legenden*, Antwerpen 1980, s. 89).

Pamięta o nim Antagonistka z pierwszego samodzielnego dialogu Polikarpa ze Śmiercią i jako jedyną pamiątkę swego statusu piekielnego przywołuje przypadek, kiedy nie zdołała zabić swojej ofiary (Chrystusa) i straciła w tamtym zamachu jeden z dwu posiadanych mieczy. Śmierć legitymizuje swój atak na Syna Bożego i bagatelizuje swoją klęskę, twierdząc, że jej zadaniem było tylko zniszczenie ciała ludzkiego, tak jak w przypadku wszystkich innych ludzi. 37... duos gladios prius habui, sed iam unum recepit mihi Christus, quia mortificavi eum in humana natura, quia voluntarie mori voluit pro homine et scolas meas intravit. 38 Sed unum habeo ita potentem, quod nullus eum evadere potest.²¹ Wersja łacińska milczała o Zmartwychwstaniu, podczas gdy polski tekst właśnie w tym każe upatrywać przyczynę utraty siły bojowej przez Śmierć. W wersji łacińskiej straciła ona jeden ze swych dwu mieczy, w polskiej zaś jest uzbrojona tylko w kosę, która jedynie uległa wyszczerbieniu:

Alem kosy naruszyła,
Gdym Krystusa umorzyła,
Bo w niem była Boska siła.
Ten jeden mą kosę zwyciężył,
Iż trzeciego dnia ożył;
Z tegom się żywotem biedziła,
Potem jużem wszytkę moc straciła.²²

Biorąc pod uwagę temat niniejszej książki (aspekty ciągłości dawnej tradycji teatralnej), warto wspomnieć o staropolskim, a nawet i teatralnym zaistnieniu średniowiecznego wątku spotkania ze Śmiercią, dość powszechnego jeszcze w folklorze XX wieku²³.

²¹ Pirożyńska, op. cit., s. 165.

²² [De morte] Dialog mistrza Polikarpa ze Śmiercią, w. 208–214, [w:] Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543, wybór i oprac. W. Wydra, W.R. Rzepka, Wrocław 1984, s. 267–277.

²³ Motif Indeks podawał 40 wariantów, z czego 12 niderlandzkich i 16 polskich (Krzyżanowski, Polska bajka ludowa, T 470 i AT 470A). Temat ukaranej bezbożności jednolicie

Mamy wiadomość z kolegium jezuitów w Krożach o wystawieniu tam 26 II 1677 roku łacińskiego „dramatu tragicznego” wierszem, z fabułą opartą na wątku obrażonego nieboszczyka. Program przedstawienia był zapisany na karcie 94r kodeksu ze zbiorów Załuskich²⁴. Ojciec Gabriel Szymkiewicz²⁵ napisał dla swoich studentów *Drama tragicum Leontius Orci victima* (Tragediodramat Leoncjusza ofiary Piekieł [lub: Śmierci]); fabuła w streszczeniu za Bibliografią Dramatu Rękopiśmiennego: *Leontius*, będąc na cmentarzu, kopnął nogą czaszkę, dodając, że jeśli istnieje dusza jej właściciela, to niech przyjdzie do niego na ucztę. Podczas uczty przybywa zjawa (*Umbra patruī Leontii*) – szkielet (*monstrum osseum*) i porywa Leontiusa do piekła. Łacińskie streszczenie sztuki odsyła jako do źródła właśnie do Poirtersa *Larva mundi*.²⁶

Poniżej reprodukuje fragment niderlandzkiego tekstu z zacytowanym akcją dramatu, prowokacyjnym szyderstwem bohatera pod adresem czaszki: – Co tu tak leżysz, pora byłaby już chyba zgnieć, wracaj do dołu, zabieraj się do swojego grobu – a na poparcie słów daje parę silnych kopniaków. – Zanim sobie pójdziesz – dodaje jednak – powiedz, czy to prawda, że dusza zostaje tu po śmierci, czy te kości, które teraz potrącam, zmartwychwstaną, czy to tylko takie gadanie? – Wyraziwszy następnie swoje zdanie, że dusza ginie, nie opuszczając zmarłego ciała, wzywa czaszkę: – Jeśli żył jednak

wyraża obfita tradycja balladowa (najstarszy druk: 1793; A. de Cock, *Studiën en essays over oude volksvertelsels*, Antwerpen 1920, s. 108–152). Nowsze warianty podaniowe: De Cock 1921 nr 153; całkiem współczesne (1957–1966): Roeck, Marquet, op. cit., s. 91–92. J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, Wrocław 1947 (wyd. 2 – 1962); A. de Cock, *Vlaamsche sagen uit den volksmond*, Amsterdam 1921.

²⁴ Różn. XIV.Q.10 (zaginiony, znany tylko w odpisie Riezanowa 1910, s. 407–409).

²⁵ Gabriel Szymkiewicz (1644–1709) – profesor retoryki w Krożach w latach 1676–1677, prefekt szkół w Pińsku 1679–1680, prefekt drukarni w Wilnie 1682–1683, profesor filozofii w Krożach 1683–1686, profesor teologii moralnej i prefekt szkół w Krożach 1687–1688, regens Seminarium Papieskiego w Wilnie 1688–1689, prefekt szkół w Mińsku 1691–1692, superior w Worniach 1693–1694, prefekt szkół w Krożach 1694–1695, Połocku 1695–1696 i znowu w Krożach 1697–1700, rektor w Poszawcu 1700–1703, prefekt szkół i biblioteki w Krożach 1703–1706. Autor dwu dramatów szkolnych. Według nekrologów pisał *cantilenae* (pieśni) w języku litewskim (*Encyklopedia wiedzy o jezuitach*, s. 671–62; J. Okoń, *Dramat*, s. 127, 415–416).

²⁶ BDR, Archiwum Biblioteki Instytutu Badań Literackich PAN.

w tobie jakiś duch, chętnie mu dam miejsce przy stole, kimkolwiek jesteś, zapraszam cię w gościnę.

*Of isser noch den gheest die in u plag te leven,
Die wil ich neffens ons een plaets aen tafel gheven:
Komt vry wie datje zyt, ick nood u nu te gast.*²⁷

*Hy spreekt het doodts-hooft aen en gaeter med' staen
spotten;*

*En seydt: Wat light ghy hier? 'tis meer als tijdt van
rotten:*

Sa voort weer naer de put, flux packt u naar u graf.

Waer toe hy met de voet noch herde stooten gaf.

Doch seggh' eens eerje gaet, is't waer dat ander leeren?

Dat naer het doodenrif de ziel sal weder-keeren?

Seggh' of verrijsen sal dat been dat ick hier raeck?

Of is het maer alleen een praetjen voor de vaeck?

Voor my dit houd' ick staen, en daer wil ick op sterven.

Dat die verscheyden is, noyt aessem meer sal erven.

Y, dat is kinder-clap, daer is doch nader-handt

*Geen ziel die over-blijft naer 't scheuren van den
bant.*

Of isser noch den gheest die in u plagh te leven,

Die wil ick neffens ons een plaets aen tafel gheven:

Komt vry wie datje zyt, ick nood' u nu te gast,

„Jakież było zdziwienie Leoncjusza” – napisalibyśmy, opowiadając dalej tę historię – „kiedy wieczorem zobaczył...” – mianowicie to, co przedstawia rycina.



Proszę zauważyć, że w prawej części symultanicznie skomponowanego obrazka przypomniano wcześniejszy o kilka godzin moment kopnięcia czaszki przy cmentarnej kostnicy. Na dowód obecności wspomnianego motywu w folklorze przytoczę za moim zbiorem baśni niderlandzkich krótkie podanie holenderskie

27 A. Poirters, *Het Masker van de wereld afgetrocken*, Antwerpen 1646, s. 332, rycina ze s. 334.

(s Hertogenbosch, Brabancja Północna, 1843) *Nieboszczyk zaproszony do stołu:*

Bardzo dawno temu żył w Den Bosch pewien młody szlachcic, który nie wierzył ani w Boga, ani w żadne jego przykazanie, i wiódł niesłuchanie grzeszny żywot. Któregoś wieczoru spierał się w szynku z kompanami, czy jest życie po śmierci. Sam obstawał przy tym, że co umarło, to nie żyje. Ale kiedy wracał do domu, musiał przejść przez cmentarz i niechcący kopnął nogą czaszkę. – Ha ha! – zaśmiał się głośno. – Dobrze sobie! I takie coś miałoby być! Przyjdź do mnie na kolację, jeśli jest w tobie jakieś życie! – I zaśmiewając się, poszedł. W domu zasiadł w dobrym humorze do kolacji, aż wtem dzwonią do drzwi. Służąca otwiera, a za progiem stoi jakaś dziwaczna postać. Zaprowadziła gościa do pana, a przybysz odzywa się w te słowa: – Łaskawy panie, zaprosiłeś mnie dopiero co do siebie i, jak widzisz, przyjąłem zaproszenie. Młodego szlachcica przeszedł mróz, a jeszcze straszniej mu się zrobiło, kiedy tamten zdjął płaszcz i jego oczom ukazał się przerażający kościotrup. Na ten widok szlachcic zemdłał. Służąca, która zaraz nadbiegła, nie znalazła śladu gościa. Kiedy szlachcic wstał, okazało się, że postradał zmysły. I już do śmierci nie powrócił mu rozum.²⁸

Stwierdzamy w tym typie przekazu brak personifikacji śmierci, podczas gdy następują fakty podobne jak w ujęciach konwersacji Polikarpowej. Co się wydarzyło w semantyce śmierci i odzwierciedla się w innej kompozycji postaci uczestniczących w rozważaniu aktu umierania? Indywidualny zmarły wykazuje się mocami osobowej Śmierci. Obrażony przez agresywnego ateistę – który kopnął bezimienną czaszkę i prowokacyjnie wezwał duszę tego człowieka na ucztę, aby udowodniła, że istnieje życie po śmierci – Duch zmarłego pojawia się, aby pomścić znieważenie majestatu śmierci, który się utożsamiał z godnością osoby ludzkiej. Zostało znieważone nie tyle jej ciało dotknięte mimowolnym przecież

²⁸ Baśnie niderlandzkie: flamandzkie, holenderskie i fryzyjskie, oprac. A. Dąbrówka, Warszawa 2007, 2013, nr 50, s. 258. Pierwodruk w języku niemieckim: Todter zu Tische geladen, [w:] J.W. Wolf, Deutsche Märchen und Sagen, Leipzig 1845, nr 116, s. 225; wersja niderlandzka: A. de Cock 1920, s. 112.

kopnięciem, ale dusza, obrażona wątpliwością co do jej nieśmiertelnego statusu, w chrześcijaństwie niepodlegającej wątpliwości. Śladem wizualnego kompromisu między duchem jako bezcielesną, choć zwykle człekokształtną zjawą, a personifikacją śmierci jako kościotrupa jest przybranie przez obrażonego nieboszczyka postaci ludzkiego szkieletu, który nie był wszak w całości obiektem kopnięcia na cmentarzu. A przecież wykonawszy swoją misję, znika on niczym duch. Misją tą w wersji dziewiętnastowiecznej było jedynie „doinformowanie” niewierzącego, którego osobowość zabiło „już tylko” radykalne zaprzeczenie jego głębokim przekonaniom, a więc dysonans poznawczy, nie jakaś nadprzyrodzona przemoc czy porwanie do piekła jak w dramacie Szymkiewicza. Na marginesie przypomnijmy sprawę cudu św. Stanisława w Piotrawinie. Otóż w tej legendzie hagiograficznej pojawia się zmarły rycerz Piotr – po to, by w procesie sądowym biskupa Stanisława potwierdzić, że sprzedał mu wieś. Jeśli wolno tu zastosować jakąś logikę, prostszym rozwiązaniem fabularnym byłoby wprowadzenie ducha zmarłego. Trudniejszy wariant cudownego wskrzeszenia, czyli wymodlenia czasowego przywrócenia do życia ciała zmarłego przed trzema laty (a więc już niewątpliwego zmartwychwstania), może wskazywać na jeszcze słabe zakorzenienie wyobrażeń o istnieniu duchowym człowieka po śmierci jego ciała²⁹. Pomijam tu pragmatyczny kontekst tamtego cudu, dość trywialnego w swoich okolicznościach, miał on bowiem zastąpić brak aktu notarialnego świadczącego o zakupie wsi. Legenda hagiograficzna dość rozrzutnie szafowała niezwykle cudami w codziennych zastosowaniach praktycznych, wzmacniając w ten sposób swój eschatologiczny przekaz upewniania słuchaczy o istnieniu zaświatów i czyśćca. O ile sam duch Piotra nie wystarczał jako reprezentacja kontrahenta w procesie sądowym św. Stanisława – musiał to być cały człowiek, to w przykładach moralnych (egzemplach) zyskiwał on przewagę nad zmarłym ciałem. Działa w tym kompromisie czynnik literackiego smaku, który w miarę klasycyzacji coraz bardziej polega na prawdopodobieństwie, najwyższym prawie fikcji. Tędy postępowała dezawuacja alegorezy, klasycyzujący smak – wsparty filozoficznym nominalizmem (czyli treningiem ontologicznej

²⁹ Rozważam to w ekskursie 2 Trup, transi, orant, [w:] Teatr i sacrum... (2001: 573–577).

redukcji bytów ogólnych) – wyklucza bowiem z kręgu możliwych do wykorzystania wątków użycie fizycznego objawienia personifikacji uogólnionej śmierci, natomiast nie wyklucza pojawienia się ducha niegdyś żyjącej osoby, konkretnej jednostki. Pisał o tym estetyczny prawodawca klasycyzmu we Francji (1572) Jean de La Taille, zabraniający wprowadzania postaci, „które nigdy nie istniały”, jak Śmierć, Prawda, Świat itd.³⁰ Te zmiany smaku powodują, że opowieść o obrażeniu majestatu śmierci przez ateusza ujęta w kategorii Polikarpowe, a więc wprowadzająca na kolację do Leoncjusza „Śmierć w jej osobie”, nie zostałaby już odebrana całkiem serio – właśnie jako nieprawdopodobna. Geniusze kina, jak Bergman, potrafią jeszcze wprowadzić na scenę alegorię śmierci uogólnionej, ale nie może ona mieć postaci kościotrupa; forma kościotrupa przeszła już do lamusa kultury jarmarcznej, i nie był to przypadek. Trop wielkanocny organizujący semantykę życia i śmierci doprowadził nas do zrozumienia dynamiki reprezentacji tych elementarnych antropologicznych uniwersaliów, wyobrażeń eschatologicznych na ich temat, ich statusów ontologicznych i wyrażających je figur retorycznych i typów kompozycji. Aczkolwiek dokonała się stabilizacja tych przemian w dominującej konstrukcji duszy pokutującej, to semantyka reprezentacji tego tematu cały czas czerpie z wymienionych zasobów i owocuje nowymi rozwiązaniami, zwłaszcza w kulturze popularnej.

30 J. de La Taille, *De l'art de la tragédie*, wstęp, [w:] *Saul le Furieux* (1572); por. J. Morel, *La tragédie*, Paris 1964, s. 83; *O dramacie*, t. 1: *Od Arystotelesa do Goethego*. Poetyki, manifesty, komentarze, red. E. Udalska, Warszawa 1989, s. 283.

Trop wielkanocny, [rozdział w:] *Staropolskie zwierciadło. Dawne widowiska polskie z perspektywy współczesnej*, (red.) Patryk Kencki, Jacek Kopciński, Wyd. UKSW Warszawa 2015: 79-93.