

# WITOLD WOJTOWICZ

Uniwersytet Szczeciński

## „Nie lękaj się mię tym razem”. Ciekawe spotkanie mistrza Polikarpa

### I.

*Rozmowa mistrza Polikarpa ze Śmiercią*<sup>1</sup> ujmuje śmierć jako fenomen bliski, w niektórych miejscach dialogu, zdawałoby się, pozbawiony grozy, a nawet obojętny. Tekst przyjmuje istnienie normy wyrażającej bliskość i dobre zaznajomienie się ze śmiercią. W wyniku przemian w cywilizacji europejskiej od XVIII stulecia zaznaczył się dystans w stosunku do tak rozumianej zażyłości ze śmiercią – do stworzonego przez Philippe’a Ariès konstruktu „śmierci oswojonej”<sup>2</sup>. Samo „oswojenie” przednowoczesnej śmierci wyrażało się w obcej nam postawie obojętności wobec miejsca pochówków czy ceremonii. (Cmentarze do XVIII w. lokowano w środku ośrodków miejskich, w pewnym sensie martwi i żywi współegzystowali obok siebie, co musiało obniżyć niepokój wpisywany w przesłanie *memento mori*). Autor *Rozmowy...* najwyraźniej ma tego świadomość, intensyfikując w jego własnej perspektywie dramatyczny kontakt ze śmiercią, przewyciężając konsekwencje Arièsowskiego „oswojenia” śmierci – z jej grozą należy się zmierzyć. Jest

<sup>1</sup> O zawartości kodeksu Dawida z Mirzyńca, w którym pomieszczono m.in. wernakularną *Rozmowę...*, na podstawie opisu dyrektora biblioteki archiwum diecezjalnego w Płocku ks. Władysława Mąkowskiego, przesłanego S. Vrtłowi-Wierczyńskiemu – zob. WYDRA 1980, s. 72-73. Cytaty z *Rozmowy...* pochodzą z edycji: E 2006 TWARDZIK. Cytaty zaś z opracowanej przez J. Łosia rekonstrukcji zakończenia utworu pochodzą z: E 1997 WŁODARSKI, s. 65-67.

<sup>2</sup> Ujęcie stanowi przesłanie prac Philippe’a Ariès – zob. tenże, *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1992, s. 19-41; tenże, *Rozważania o historii śmierci*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 2007 (tu np. s. 23 n.). Rozważania Ariès o śmierci „oswojonej”, „zdziczałej” i „odwróconej” w swej roli paradygmatycznego wyjaśniania liniowych przemian bywają kwestionowane, omijają luki w dokumentacji, nieprzywiedlne fenomeny jednoczą za pomocą siły swego schematu wyjaśniania – zob. Ch. Kiening, *Das andere Selbst. Figuren des Todes an der Schwelle zur Neuzeit*, München 2003, tu: s. 14 i przyp. 26 (z odwołaniem do prac Aloisa Hahna, Arno Borsta, Armanda Petrucciego).

ona najpewniejszym wydarzeniem w życiu każdego człowieka, choć godzina jej przyścia będzie dla niego najmniej spodziewana i znana. Postawa człowieka w chwili śmierci – przesłanie to w nieskończoność podkreślali autorzy późnośredniowiecznych *artes moriendi* – nadaje ostateczny sens życiu człowieka, stanowi jego podsumowanie i zamknięcie<sup>3</sup>.

Mistrz Polikarp, przyzywając Śmierć, żył w kręgu wyobrażeń o „śmierci oswojonej”. (W przypadku tekstów wziętych tutaj pod uwagę dominują różne sposoby obchodzenia się z nią, związane z konstruktem „śmierci oswojonej”). Pełen dramatyzmu kontakt z nią prowadzi jednak do odmiennych relacji. Za sprawą potencjału dydaktycznego *Rozmowy...* nakazuje się nam myśleć o grozie Sądu Ostatecznego. Celem duszpasterskiego wysiłku obecnego w *Rozmowie...* staje się wywołanie strachu przed potępieniem wiecznym<sup>4</sup>.

*Rozmowa mistrza Polikarpa ze Śmiercią* kontrastuje Polikarpa „wiłę” (w. 47), „głupca” (w. 256) z (w niedochowanym fragmencie) tymże uczonym (czy przedstawicielem ówczesnej nauki)<sup>5</sup>, już po doświadczeniu meta-noi, jako m a d r y m, pokutującym grzesznikiem, przed którym nie zawarto bram niebios niczym przed „mądrymi tego świata” (w. 428). Tak można by spoglądać na przesłanie tekstu, o ile zakończenie<sup>6</sup> nie było przynajmniej

<sup>3</sup> Zob. M. Włodarski, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, Kraków 1987 oraz studium N.F. Palmer, *Ars moriendi und Totentanz. Zur Verbildlichung des Todes im Spätmittelalter*, [w:] *Tod im Mittelalter*, hrsg. von A. Borst, G. Graevenitz, A. Patschovsky, K. Stierle, Konstanz 1993, s. 313-334 (wraz z bibliografią – s. 330-334).

<sup>4</sup> O mechanizmie wykorzystywania „śmierci oswojonej” w późnym średniowieczu (za pomocą wątków makabrycznych) w polemice z ujęciem Johanna Huizingi – zob. np. P. Ariès, *Rozważania...*, s. 163-168, tu s. 164, czy tenże, *Człowiek i śmierć*, tu: s. 103-143, zwłaszcza s. 141-143. Zob. też M. Vovelle, *Śmierć w cywilizacji Zachodu. Od roku 1300 po współczesność*, przeł. T. Swoboda i inni, Gdańsk 2004, s. 105-180.

<sup>5</sup> Status ten należy do właściwości polskiej parafrazy, co wiąże z umysłowością późnośredniowieczną. Przyjmuje się, że Polikarp to przedstawiciel niższego kleru, może bakałarz w szkole klasztornej, ale już nie doktor (tak SIATKOWSKA 2005, s. 426). Tytuł doktora w połowie XI w. określał wybitnych znawców prawa, nie miał on żadnego formalnego znaczenia, wskazując na wysoki poziom wiedzy. W XII w. *doctor* to już uczony prawnik, a w następnym stuleciu tytuł oznaczający profesora prawa, początkowo odnoszący się do profesorów prawa rzymskiego. Studia prawa kanonicznego owocowały natomiast tytułem magistra. Dopiero w znacznie późniejszym okresie tytuł doktora rozciągnięto na inne dziedziny wiedzy, chociaż przez długi czas te tytuły współzawodniczyły ze sobą. Określenie *doctor* zaczęło funkcjonować jako określenie najwyższego stopnia uniwersyteckiego odpowiadającego dzisiejszemu profesorowi. W sztukach wyzwolonych od początku do końca stosowano tytuł magistra, nigdy nie używano określenia doktora. W odniesieniu do teologii np. św. Jan Kanty jest określany w pewnych źródłach jako magister (w 1418 r. uzyskał w Krakowie tytuł magistra sztuk), a w innych jako doktor (magisterium z teologii otrzymał w 1443 r.), uwagi za: J. Sondel [wypowiedź], [w:] *Onus Athlanteum. Studia nad kroniką biskupa Wincentego*, red. A. Dąbrówka, W. Wojtowicz, Warszawa 2009 (SN 25), s. 70-71. Określenia mistrza Polikarpa jako magistra nie przesądza zatem o braku wyższych kwalifikacji akademickich, jak w ujęciu Siatkowskiej.

<sup>6</sup> Przyjmuje się, że rekonstrukcja Łosia na podstawie fragmentu ruskiego przekładu nie wyczerpuje zawartości wzoru polskiej *Rozmowy...* Pośrednim świadectwem stała się rozległość miejsca (cała karta 276) zostawiona w plockim kodeksie (nr 91), jak się przyjmuje, na uzupełnienie brakującego fragmentu – tak np. WYDRA 1980, s. 74.

w wykonaniu fakultatywne. Różnicowano śmierć lękającego się swego zgonu Polikarpa, następującą bez odroczenia<sup>7</sup>, funkcjonującą jako element „pedagogii strachu”<sup>8</sup>, w stosunku do śmierci nawróconego, prawdziwie mądrego Polikarpa. Nie lękał się on już śmierci (por. w. 414), wstąpiwszy do *ordo fratrum minorum*, gdzie przyjął imię Pacyfika<sup>9</sup>. Już tu w życiu doczesnym zdołał on dostosować swą praktykę do norm Kościoła, mających na celu wypracowanie skutecznej drogi do zbawienia. Potencjał odmiennych zakończeń wydaje się tkwić w *Rozmowie...*, widoczny jest w jej wzorcach i rozwinięciach<sup>10</sup>. Istotny jest szczególnie demonstratywny charakter tekstu – by wskazać na właściwy charakter działań bohatera, określonych jako *g ł u p i e, b ł a z e ń s k i e c z y s z a ł o n e*, tak, by poprzez dyscyplinującą uwagę (i właściwą reakcją widzów tego parateatralnego przedsięwzięcia) określić postawy godne aprobaty, mądre.

Polikarp zostanie skonfrontowany z granicami swych intelektualnych możliwości. Zostanie przymuszony do wyjścia z tej perspektywy poznawczej i moralnej, która stała się jego udziałem – przymuszony do wejścia w zupełnie inny dyskurs: rozmowy ze śmiercią, która okazała się *j e g o w ł a s n ą ś m i e r c i ą*. Niemożliwość doświadczania śmierci jako własnej śmierci zostaje w *Rozmowie...* przekroczona. W rzeczywistości, co stanowi przesłanie *Rozmowy...*, konsekwencją intelektualnej postawy „błazna” Polikarpa będzie próba „przyłączenia się” do Śmierci – wzywa ją, prosząc o to Boga. Polikarp chciał okazać swoją suwerenność, niezależność czy siłę, przyzywając śmierć<sup>11</sup>. Choć nie był to akt bluźnierstwa, było to swego rodzaju wyzwanie, któremu oczywiście nie mógł sprostać śmiertelny człowiek<sup>12</sup>. Podjęta już w trakcie rozmowy próba spoufalenia się ze Śmiercią wcale nie załagodziła jej mocy. Tym samym zasłużoną karą dla Polikarpa stało się samo pojawienie

<sup>7</sup> Odroczenie założone zostaje np. w *Dialogus mortis cum homine*, przywoływanym w kontekście *Rozmowy...*: „Fit specialis gratia / tempus prolongando / Pro digna paenitentia / pro scelere nefando” (AH 33, 287-288, strofa 16). W *Rozmlauvání* prośba o roczne odroczenie zostaje odrzucona – śmierć zabija człowieka (analogię omawia S. Vrteľ-Wierczyński: Vrteľ-WIERCZYŃSKI 1926, s. 76-77).

<sup>8</sup> Terapia szokowa uzyskiwana na rzecz dydaktyki religijnej, wzmacniająca jej perswazję, odnosiła się w przypadku przedstawień śmierci i *danse macabre* przede wszystkim do wyobrażeń młodej dziewczyny porwanej przez śmierć – zob. G. Kaiser, *Einleitung*, [w:] *Der tanzende Tod. Mittelalterliche Totentänze*, hrsg., übersetzt und kommentiert von G. Kaiser, Frankfurt am Main 1983, s. 9 n.

<sup>9</sup> Zob. PIROŻYŃSKA 1966, s. 115; SIATKOWSKA 2005, s. 425.

<sup>10</sup> Na „zupełnie inne zakończenie” *Rozmowy mistrza Polikarpa ze Śmiercią* zwracała ostatnio uwagę E. Siatkowska (SIATKOWSKA 2005, s. 428-429, przyp. 18). W łacińskim wzorze żyje on bowiem 5 lat – zob. PIROŻYŃSKA 1966, s. 119.

<sup>11</sup> Temat ten podejmuje w literaturze staropolskiej intermedium *Starzec ze Śmiercią*, którego przesłanie wyraża morał, iż nie należy przyzywać śmierci pod ciężarem życia i wieku, Bóg ją zesła – zjawia się powtórnie po pacierzu Starca, do którego zachęcił go pośrednio Chłopiec (*Dramaty staropolskie. Antologia*, oprac. J. Lewański, t. 1, Warszawa 1959, s. 638-646).

<sup>12</sup> Drastyczną przewagę „intelektualną” i „fizyczną” Śmierci podkreśla np. M. Włodarski (WŁODARSKI 1986, s. 402; WŁODARSKI 1990, s. 19).

się Śmierci: chciał ją poznać, więc pojawiła się. Okrutny dowcip zjawienia się Śmierci, a także sadystyczna gra toczona przez Śmierć z Polikarphem prowadzą do ośmieszenia ofiary, która sama sobie zgotowała ten los, zasłużyła na okrutny koniec<sup>13</sup>.

## 2. „Prosił Boga o to prawie, / By uźrzał śmierć w jej postawie”

Pojawienie się Śmierci jest korelatem ascetycznej praktyki *meditatio mortis* – retoryczno-słowne wyobrażenia śmierci czy jej obrazowe reprezentacje stają się przedmiotem rozmowy mistrza Polikarpa. (Zwraca uwagę nacisk, jaki *artes moriendi* kładły na czynność patrzenia podczas umierania na krucyfiks czy wyobrażenia świętych<sup>14</sup> – akcentuje się zatem odmiennosc duchowego nastawienia Polikarpa). Mistrz Polikarp ani na moment nie powinien zapomnieć o śmierci, rozmyślenia o śmierci powinny stać się bardziej przerażające niż widok samej śmierci, która przychodzi nieoczekiwanie. Sama natomiast personifikacja śmierci mija się z istotą śmierci, nieposiadającej substancji, niebędącej niczym istniejącym. Śmierć nie daje się ująć jako byt kategoryalny (*res positiva*), nie ma żadnej jakości (*quidditas*), jest odebraniem życia (*privatio vitae*), negacją bytu (*non-ens*)<sup>15</sup>. Dyskusja z substancjalizowaną śmiercią nie odpowiada strukturze myślenia scholastycznego, czyni zadość potrzebom duchowym *illiterati*, umysłowości osadzonym w kręgu wyobrażeń kleru na ten temat. Substancjalizowaną śmierć toleruje się jako narzędzie dydaktyki, ukazującej ludziom niewykształconym przemijalność cielesnej rzeczywistości, konieczność ostatecznego rachunku z życia doczesnego<sup>16</sup>.

Modlitwa mistrza Polikarpa o poznanie Śmierci, paradoksalnie, urzeczywistniła się. Powstaje zatem rysa w systemie przedstawień religijnych i moralnych. System ten może zostać na powrót ustabilizowany, stabilizacja może jednak prowadzić w dwóch różnych kierunkach. Po pierwsze, za sprawą mechanizmu odroczenia Polikarp może zostać na powrót sam na sam ze swoją modlitwą i odmienioną już świadomością. Urealniona śmierć ostatecznie nie zabije Polikarpa z końcem rozmowy za sprawą mechanizmu odroczenia – życie dobiegnie kresu za pięć lat. Możliwe jest także konsekwentne naruszenie systemu za sprawą nieprzewidzianego w systemie załamania normy – Śmierć nie tylko pojawia się, lecz także prowadzi ku nagłej śmierci Polikarpa (tak właśnie dzieje się w *Rozmlauvání člověka se smrtí* – życie bogacza dobiega kresu bez odroczenia). Ta możliwość kategoryzowana zostanie jako

<sup>13</sup> O ile nie doszło do nawrócenia się Polikarpa w możliwym, fakultatywnym zakończeniu.

<sup>14</sup> M. Włodarski, *Ars moriendi...*, dz. cyt., s. 139 n.

<sup>15</sup> Zob. Ch. Kiening, dz. cyt., s. 33.

<sup>16</sup> Zwraca uwagę na ten aspekt PIROŻYŃSKA 1966, s. 79, zob. też tamże, s. 102.

*exemplum deterrens* i będzie integrowana jako tego rodzaju przykład na powrót w system przedstawień religijnych, wyrażając konieczność lęku przed nagłą i niepoprzedzoną pokutą śmiercią<sup>17</sup>.

Postępek Polikarpa, wyrażony w prośbie o pojawienie się śmierci, jest wyraźnym naruszeniem reguł. Karl-Siegbert Rehberg wskazuje, że niewłaściwe, łamiące reguły zachowanie staje się narzędziem refleksji o porządku i odstępstwie w kontekście durkheimowskiego paradoksu wydarzeń anomicznych, stabilizujących system<sup>18</sup>. O konsekwencjach, ale i pożytkach dla odbiorcy będzie mówiła *Rozmowa mistrza Polikarpa ze Śmiercią*.

Obcowanie ze Śmiercią staje się upokorzeniem pychy mistrza Polikarpa (i naruszeniem jego honoru uczonego: okazuje swoją fizyczną i intelektualną bezradność wobec Śmierci). Cieleśnym wyrazem takiego błędu jest upadek Polikarpa<sup>19</sup>, intelektualnym – jego niewiedza demonstrowana kolejnymi pytaniami, których funkcja polega na celebrowaniu pewnego typu modelu wiedzy, nastawionego na dydaktyczne uświadamianie odbiorcy tekstu. Nie powinniśmy wątpić w realność emocji wyrażanych przez Polikarpa (czy w prawdziwość przedstawienia tychże emocji), zostają one wzmocnione i podkreślone przez (para)sceniczną prezentację, która tym silniej powinna oddziaływać na umysł i emocje odbiorców (także pozostających w roli czytelnika, a nie widza), wryć się w ich pamięć.

<sup>17</sup> M. Vovelle (dz. cyt., s. 141) zwraca uwagę, że istniał „cały szereg legend i gestów dostosowujących magiczne myśli i zachowanie ludu do liturgii chrześcijańskiej”. Wysłuchanie mszy, względnie ujrzenie podniesienia hostii miało chronić przed śmiercią tego dnia. Jeśli ten kontekst może być istotny dla późnośredniowiecznej *Rozmowy...*, jej przesłaniem jest także walka z tego typu superstycjami – pomimo obecności w kościele (a zatem już po zakończeniu mszy) Polikarp umiera (choć dzieje się to w nocy, w czym z kolei należy widzieć związek z perypetiami Ewangelii Łukasza 12, 20). Śmierci (zwłaszcza tej nagłej) można (i powinno) spodziewać się wszędzie. Przesłanie to obecne jest w łacińskich wzorach (redakcja IA: *Dialogus magistri Polycarpi cum morte*, tu: „uno die oranti ei post missam aparuit imago”, i IB: *Exemplum de morte seu disputatio*, gdzie „uno die orante eo post missam aparuit ei imago”; redakcja II: *Colloquium de morte*, gdzie akcja dzieje się: „una die ei oranti post missam” – PIROŻYŃSKA 1966, s. 141, 164, 168). Uzyskiwało ono późnośredniowieczną aktualizację – czytelną na tle walki ze wspomnianą superstycją. W *Pierwszej pieśni* Sandomierzanina (inc. „Mękę Bożą spominajmy”) zagłada kostyry może także wskazywać na chęć wyplenienia ludowego zwyczaju poniżania świętych (tu samego Boga) w zemście za niewywiązywanie się ich z obowiązków patronackich. Egzemplum pomieszczone w tym utworze stanowiłoby podobny relikwiarz kultury uczzonej, wyrażający walkę z tym modelem religijności „ludu”.

<sup>18</sup> K.-S. Rehberg, *Der „Fehltritt” als Heuristik bedrohter Integrität. Über Mikroverletzungen institutioneller Handlungsordnungen*, [w:] *Der Fehltritt. Vergehen und Versehen vor der Moderne*, hrsg. von P. von Moos, Köln 2001, s. 419-446.

<sup>19</sup> Nie ma on miejsca w *Dialogus mortis cum homine* (AH 33, 287-288 – zob. s. 287, strofa 6. i 7.), w *Dialogus magistri Polycarpi cum morte* (redakcja IA) wskazuje się na uzasadniony strach: „At ille pre timore loqui non poterat” (PIROŻYŃSKA 1966, s. 142), w redakcji IB (*Exemplum de morte seu disputatio*) pada ta sama uwaga: „At ille pre timore loqui non poterat” (PIROŻYŃSKA 1966, s. 164); w redakcji II w *Colloquium de morte* wzmiankuje się upadek na widok Śmierci: „Videns ergo Policarpus eam cecidit pre nimio timore super faciem, nec habebat spiritum pre timore et terrore” (PIROŻYŃSKA 1966, s. 169).

Mary Carruthers w swej klasycznej pracy *The Book of Memory*<sup>20</sup> pokazuje mechanizmy antycznego, a potem średniowiecznego sposobu przyswajania treści percypowanych – usłyszanych czy przeczytanych. Kluczowym pojęciem jest *memoria*, ściśle związana z *imaginatio* (przekształcające treści percypowane, szczególnie te o pojęciowym charakterze, w zmysłowe, zapamiętywane obrazy)<sup>21</sup>. Niewyobrażalne jest przypominanie sobie bez posługiwania się zmysłowymi wyobrażeniami czy obrazami. Mechanizm ten odnosi się wprost do przerażającego wyglądu rozmówczyni Polikarpa<sup>22</sup>: tym lepiej przyswoi on treści nauki, skoro nauczycielka tak mocno wbija się w jego pamięć, zostawiając odcisk na woskowej tabliczce pamięci Polikarpa. (Puste oczodoły Śmierci przyciągają wzrok rozmówcy i czytelnika, nie oddają jednak jego spojrzenia. Polikarp jest sam na sam ze sobą podczas umierania, utraty własnej, ziemskiej tożsamości. „Oczy” Śmierci ukazują utratę tożsamości, niemożliwość potwierdzenia własnej egzystencji we wzrokowym kontakcie). Oddziałuje ona na mistrza Polikarpa w wymiarze wizualnym i materialnym, ale także fizjologicznym. Z drugiej strony, abstrakcyjne treści winny być memoryzowane poprzez przeniesienie w przedstawienia materialne – służy temu quasi-sceniczny dialog Polikarpa ze Śmiercią wraz z postacią samej Śmierci. *Intentio* tego przedstawienia jest oczywista – ma doprowadzić Polikarpa do rozpoznania własnej kondycji. Z drugiej strony obraz Śmierci wprowadza do *sensus communis* odbiorców *intentio* tego przedstawienia – myśl o powszechności śmierci i konsekwencjach z tym związanych dla każdego z odbiorców. Emocjonalnie nacechowany obraz Śmierci musi prowadzić do emocjonalnej reakcji odbiorców, prowadzącej do zrozumienia: *mors repentina* dotyczy nie tylko Polikarpa, dotyczy każdego z odbiorców. (Spotkanie trzech żywych i trzech umarłych stanowi najbardziej znany przykład „mechanizmu” *mors repentina*<sup>23</sup>).

<sup>20</sup> M. Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge 1990, s. 8 n.

<sup>21</sup> M. Carruthers, dz. cyt., s. 51 n.

<sup>22</sup> Obraz Śmierci pozbawiony jest dwóch charakterystycznych elementów makabrycznej stylistyki – odrażającej woni i rojącego się robactwa (zob. SZPAK 2000, s. 9). Zwracają uwagę niekonsekwencje w obrazie Śmierci – autor wybiera elementy najbardziej ekspresywne (i pasujące) w danym momencie (co należy wiązać z residuum oralnym względnie parateatralnym tekstu). Obraz Śmierci jest niekonsekwentny, raz ma ona oczy („Miece oczy zawracając”, w. 37), drugi raz płynie (teraz!) z nich (tj. z oczodołów) „krwawa rosa” (w. 32). Śmierci tej w żadnym z obu przypadków nie sposób spojrzeć prosto w oczy. Szpak zwraca uwagę na pozorną niekonsekwencję pomiędzy „Przewięzała głowę chustą” (w. 33) a „Goła głowa, przykra mowa” (w. 39) (zob. SZPAK 2000, s. 15-16). Naszym zdaniem albo w grę wchodzi, podobnie, wybór najbardziej ekspresywnego elementu dla danego aspektu przedstawianej Śmierci, albo nagość jest przede wszystkim pewnym kulturowym konstruktem i może oznaczać niekompletność ubioru, a nie bezwzględną nagość (zob. też H.P. Duerr, *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, Bd. 1: *Nacktheit und Scham*, Frankfurt am Main 1988). W analizowanym przypadku brak nakrycia głowy nie jest rekompensowany „chustą”, stąd wyobrażenie, iż bohaterkę zobowiązuje „goła głowa”. Obraz Śmierci z *Dialogu...* to obraz zmumifikowanych zwłok z dodaną głową rozkładających się zwłok – dla spotęgowania założonego efektu (zob. SZPAK 2000, s. 12).

<sup>23</sup> Zob. Ch. Kiening, dz. cyt., s. 17.



Przyczyną pojawienia się Śmierci miała być chęć poznania mocy śmierci przez Polikarpa – złudnego przekonania uczonego, że dysponuje on potężną wiedzą, umożliwiającą mu poznanie mocy śmierci na poziomie intelektualnym:

Pan Bog tę rzecz tako nosił,  
Iżeś Go o to barzo prosił,  
Abych ci się ukazała,  
Wszystkę swą moc wzjawiła.

[w. 51-53]

Zgubne zapamiętywanie się w świecie doczesnym u Polikarpa, który pragnie za sprawą swej nauki poznać moc śmierci, tak jakby była ona wydarzeniem z tego świata, stanowi wyzwanie. Prowokuje ono Śmierć, która niszczy pewność swych ofiar – jedną z nich stał się Polikarp. Zostaje on skonfrontowany ze swoją przyszłą cielesnością trupa i z realnym pozbawieniem jakiegokolwiek mocy czy sprawności intelektualnej. W pewnym sensie zapoznaje się on z odwróceniem swej wyobrażonej, a przy tym nierzeczywistej tożsamości.

Jeśli natomiast kontakt ze Śmiercią nosi cechy zjawiska rytualnego, nie antynomicznego, uczestnicy rytuału dokładnie wiedzą, co czynią w jego ramach, co ten rytuał znaczy i jakie konsekwencje za sobą pociąga<sup>24</sup>. Wprowadzanie przez Śmierć Polikarpa w błąd co do czasu życia, jaki mu pozostał, drastycznie ukazuje przekroczenie ram rytuału i, w pewien kolejny i odmienny sposób, naiwność oraz głupotę mistrza. Sens i znaczenie sytuacji, w której się znalazł Polikarp, nie mogą być jasne dlań, jest on poza przewidzianą przez siebie i dla siebie sytuacją – podkreśla to jeszcze raz władzę i niemalże wszechmoc Śmierci, która rozgrywa się we wrogim Polikarpowi rytuale. Im bardziej pogłębia się władza Śmierci, tym mniej życia i czasu pozostawia się Polikarpowi. Zadaniem dla publiczności staje się dostrzeżenie rozpaczliwej sytuacji Polikarpa, niuansów tej sytuacji i jej znaczenia. Interakcja pytań i odpowiedzi wymaga przerwania, ale wiedzę posiada tylko Śmierć (i publiczność, właściwie odczytująca zbliżającą się katastrofę Polikarpa). Uczestniczka rozmowy wielokrotnie daje do zrozumienia, co sądzi o drugiej stronie – sygnały te jednak Polikarp lekceważy, wyrażając swą ograniczoną kompetencję społecznych.

Zachowanie Polikarpa jest odstępstwem od reguły obowiązującej chrześcijan – jest błędnym zachowaniem.

<sup>24</sup> G. Althoff, *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003, s. 26 n.

### 3. Zbliżenie

*Dialog...* demonstruje niewłaściwe zachowanie – widoczne w samej grzesznej idei kontaktu ze Śmiercią (co kłóci się z uznanymi regułami zachowań człowieka), ujawnia się swego rodzaju *faux pas* Polikarpa (nie do końca przez niego uświadomiane), którego konsekwencją są inne niewłaściwe postęпки. Wszystko to razem, jeśli autor przyjął w swym utworze konstrukt *mors repentina*, będzie miało katastrofalne skutki dla samego Polikarpa. Należy do nich pomysł prześlania Śmierci za pomocą kołacza<sup>25</sup>:

Chcem do ciebie poczty nosić,  
Abych się dała przeprosić,  
Dałbych dobry kołacz upiec,  
Bych mógł przed tobą uciec.

[w. 149-152]

Posiłek należy do rytualnych form czy ram np. zawierania pokoju. Irytacja Śmierci wskazuje na niewłaściwość i niewspółmierność daru w postaci kołacza, który w intencji obdarowującego miał zapobiec przemocy – uśmierceniu obdarowującego<sup>26</sup>. Nie radość wspólnego ucztowania, ale radość płynąca z zabijania (co przyjmuje autor *Rozmowy...* w sposób bezrefleksyjny) nakazuje odrzucić ów dar:

Toć me nawiększe wiesiele,  
Gdy mam morzyć żywych wiele,  
[...].

[w. 166-167]

Scena ta służy podkreśleniu blamażu mistrza Polikarpa, który nie wie, jakie reguły obowiązują w kontaktach ze Śmiercią, jakie zachowanie byłoby w tych okolicznościach właściwe i poprawne. Rozmówczyni Polikarpa podkreśla, że nie może i nie chce być wielkoduszna, w żaden sposób nie można jej przejednać:

W pocztachci ja nie korzyszczę,  
Wszystki w żywocie zaniszczę.

[w. 155-156]

<sup>25</sup> Dla S. Vrtla-Wierczyńskiego stanowi on świadectwo mizerności „żaka ubogiego” Polikarpa. Trudno też przystać, że chodzi o przekupstwo Śmierci przez Polikarpa przez analogię do „złota i srebra” ofiarowanego Śmierci w *Rozmlauvání člověka se smrtí* (VRTLA-WIERCZYŃSKI 1926, s. 75-76). Symboliczne ujęcie kołacza przez pryzmat jego funkcji jako daru (także daru weselnego) z kolei przesłania funkcję kołacza w *Rozmowie...* Zob. też WŁODARSKI 1990, s. 23-24.

<sup>26</sup> Antropologiczne ujęcie niewłaściwego daru w kategoriach *faux pas*, ale także próby odnalezienia równowagi za sprawą daru (złota, wina, ryb, zbóż) w sytuacji konfliktu – zob. V. GROEBNER, *Regel, Ausnahme, nachträgliche Benennung. Über Geschenke, Fehlritte und ihre Berichterstatter im 15. Jahrhundert*, [w:] *Der Fehltritt...*, dz. cyt., s. 139-150.



Nie jest prawdą, że śmiertelni mogą utrzymywać ze śmiercią (tu: Śmiercią) bliskie, a przede wszystkim życzliwe kontakty. Ten aspekt wiedzy religijnej ukaże kolejne *faux pas*, wyrażone w źle postawionym pytaniu – nie można się „zbracić” ze Śmiercią:

Jać nie wiem, z kim się ty zbracisz,  
Gdy wszytki ludzie potracisz;  
Gdy wszytki ludzie posieciesz,  
A gdzież sama ucieczesz?  
Wszędyć trzeba ludzkiej przyjaźni,  
By cię zgrzeli w swojej łaźni,  
Aby się w niej napociła,  
Gdyby się urobiła,  
A potem lepiej <czyniła>.

[w. 241-249]

*Dialog...* potwierdza jedną z ważnych konstatacji książki Michela Vovelle'a: kompensacja panicznego lęku przed śmiercią za sprawą „żądzy życia” pociąga za sobą okrucieństwo i „zażyłość” ze śmiercią, której w istocie nie można osiągnąć:

Cyklotomiczne zachowania ludzi – rozdartych między depresją a egzaltacją – odzwierciedlają na poziomie życia codziennego dwa typy postaw, jakie rodzą się pod wpływem nawrotów śmiertelnej plagi, która wyostrza ich rysy: z jednej strony panika, z drugiej zaś pragnienie zabawy [...]. Ta kompensacja panicznego lęku przed śmiercią, jaką jest żądza życia, sięgała jeszcze dalej. Posuwano się aż do utrzymywania ze śmiercią bliskich, a nawet życzliwych stosunków<sup>27</sup>.

Śmierć winna stać się wydarzeniem nie z zewnątrz, wydarzeniem, które nie dotyczy „głupich błaznów”. Nie wierzą oni we własną śmierć, ufają, że będą żyć wiecznie, a przynajmniej żyją tak, jakby nie mieli nigdy umrzeć. Winni odwrócić się od błędnej, egoistycznej percepcji i myśleć o śmierci jako tej, która ich właśnie dotyka jako fakt wewnątrz nich samych. Złudna nadzieja długiego życia przeszkadza w przygotowaniu się do dobrej śmierci. Przesłanie dotyczy także odbiorców. Polikarp, mimo iż nie cieszył się zdrowiem, żył w istocie tak, jak gdyby był nieśmiertelny. Zapominał, że sam jest jednak śmiertelny – by przywołać 85. rozdział (*Niepamiętanie śmierci*) z późniejszego o kilka dekad *Okrętu błaznów* Sebastiana Branta:

Zwodzimy się, przyjaciele,  
Wszyscy, którzy tu żyjemy,  
Bo nie myślimy przykładnie  
O śmierci, która nas dopadnie.

<sup>27</sup> M. Vovelle, dz. cyt., s. 120-121.

[...]  
Jesteśmy jak te głupie błazny,  
Bo nie myślimy, przez czas jaki  
Bóg nam jeszcze żyć pozwoli,  
Aby śmierci czekać godnie<sup>28</sup>.

Polikarp może okazać się jednak ostatecznie mędrcom (stąd też ostatnie w zachowanej części, szóste pytanie o śmierć świętych dziewic):

Chcę cię pytać, Śmirci miła,  
By mię tego nauczyła,  
Panie, co czystość chowają,  
Jako się u Boga mają?

[w. 480-483]

Polikarpowi mogło udać się uciec śmierci za sprawą nawrócenia, a zatem Polikarp był w stanie zaniechać swego błazeństwa, kierując się ku Bogu. (Jego praktyka teraz to nie poznawanie Śmierci – ostateczne hołdowanie występkom ciała, życie *secundum carnem*, ale prawdziwe poszukiwanie Boga). Szóste pytanie przygotowuje grunt pod możliwą przemianę Polikarpa – z „wiły” ma się on stać pokutującym chrześcijaninem. Przesłanką ku temu jest uznanie własnej ograniczoności (także w wymiarze intelektualnym) i śmiertelności – a o jego własnej śmierci przekonuje go Śmierć.

Tak konstruowana wizja ludzkiej śmiertelności jest kluczem do uchwycenia tego fenomenu pośród wielu aspektów społecznej i kulturowej organizacji społeczeństw późnego średniowiecza. Katalog ofiar śmierci w *Rozmowie...* to komiczny rejestr głupców – „plebani z mięsą szyją” (w. 272), „Panie i tłuste niewiasty, / Co sobie czynią rozpasty, / Mordarze i okrutniki” (w. 277-279), „Dziewki, wdowy i mężatki” z ich „niestatkami” (w. 281-282), pojedynkujący się „Wszytki, co na ostre gonią” (w. 287), nazbyt strojnie odziani opaci (w. 470-479), zbiegli mnisi (w. 440-467). Śmierć panuje nad wszystkimi ludźmi – z satyrycznym zacięciem wskazuje jednak na te grupy społeczne, które w szczególny sposób żyją według ciała. Negatywne przykłady ukazują znikomość ciała i cielesności (jak hołdujących cielesności przysmaków w rodzaju ciasta, ale także i wykwintnych strojów okrywających ciała czy godnej szlachetnie urodzonych pasji polowania). Polikarp natomiast, uwolniwszy się od pożądań ciała (a zatem chęci zbratania się ze Śmiercią), może skierować swój umysł ku zbawiennemu nawróceniu się, by wreszcie osiągnąć niebiańskie Jeruzalem.

<sup>28</sup> S. Brant, *Okrąg błaznów*, przeł. i objaśnił A. Lam, słowo wstępne napisał W. Dudzik, Pułtusk 2010, s. 224-225.

#### 4. „Nie <łę>kaj się mie tym razem”

Śmierć wskazuje Polikarpowi na krótkie odroczenie:

Każdemu się tak ukażę,  
Gdy go żywota zbawię.  
Nie <łę>kaj się mie tym razem,  
[...].

[w. 57-59]

Odroczenie w istocie przesłania z początku konstrukt śmierci zdradzieckiej i zaskakującej (*mors improvisa* czy *repentina*). Działania Śmierci stają się w istocie sadystyczną grą toczoną przeciw świadomości Polikarpa o uznanie własnej śmierci (a szerzej o niezapominanie przez odbiorców *Dialogu...* o własnej śmiertelności), czemu zadufany w sobie Polikarp zaprzecza i prosi, by Śmierć duszy zeń nie „wypędziła” (w. 96)<sup>29</sup>. Ten sadystyczny akt zakłada grę między wyobrażeniem Polikarpa (jego śmierć nie istnieje – jest zdrowy) a realnością (śmierć istnieje – dzieje się naprawdę i dotyczy samego Polikarpa, jego ciała, a być może nawet duszy), w to gra Śmierć. Śmierć zaprzecza realności tego, co czyni, negacja zakłada jednak uprzednie uznanie tej realności, która nigdy (a szczególnie teraz, „tym razem”) nie przestała dotyczyć Polikarpa<sup>30</sup>. Sadystyczna ironia śmierci widoczna jest już w jej pierwszej wypowiedzi:

Czemu się tako barzo lękasz?  
Wrzekomoś zdrow, a <w>żdy stękasz<sup>31</sup>!

[w. 49-50]

Śmierć, degradując ciało Polikarpa, uczy je umierać – uśmiercenie jest ważną i (zdawałoby się) ostatnią lekcją życia, daną Polikarpowi za sprawą śmierci jego ciała. Śmierć może stać się (ostatnim!) impulsem do uratowania jego duszy. *Moribundus* winien zadbać o jak najbardziej należące do niego zbawienie własnej duszy, której to powinności, przynajmniej z początku swej ostatniej rozmowy, Polikarp nie rozpoznaje:

Lęknąłem się, eż nic po mnie,  
Ta mi rzecz barzo niemiła,  
Iżeś mię tako postraszyła;  
[...]

<sup>29</sup> Schemat należy do samej konwencji – podobnie u Diesthemiusa.

<sup>30</sup> Wcześniejsze studia (np. VRTEL-WIERCZYŃSKI 1926, s. 65) pomijają całkowicie czasowy wymiar *Rozmowy...*, który charakteryzuję niżej.

<sup>31</sup> „Stękanie” należałoby tu rozumieć jako akustyczny znak, sygnalizujący kres życia człowieka, jak np. w *Skardze umierającego*: „Leży ciało, barzo stęka, / Duszyca się barzo lęka” (w. 41-42).

Proszę ciebie, ostęp mało,  
 Boć nie wiem, coć mi się stało,  
 Mgleję wszytek i bladzieję,  
 Straciłem zdrowie i nadzieję,  
 [...].

[w. 90-100]

Autor zdawał sobie sprawę, że stałe zagrożenie życia przez śmierć prowadzić musi niekoniecznie ku chrześcijańskiej *meditatio mortis*, na odwrót – prowadzić może do odrzucenia realności śmierci. Budując dialog umierającego człowieka, przeczącego temu stanowi rzeczy, ukazuje on absurdalność (głupotę) takiej postawy. Opis umierającego Polikarpa wskazuje na *signa mortis*, których tradycja sięga wizji Tnugdala: „Assunt signa mortis: crines candent, frons obduratur, errant oculi, nasus acuitur, palescunt labia, mentum cadit et universa corporis membra rigescunt”<sup>32</sup>. Wskazuje on na decydującą rolę ostatnich momentów życia. Przewyciężenie symptomów fizycznej agonii i heroiczne zwrócenie się ku sprawom nadprzyrodzonym może w ostatniej chwili uchronić przed wiecznym potępieniem<sup>33</sup>.

Podstawowa funkcja lekarza w kontekście końca życia pacjenta nie polegała na diagnozie, lecz prognozie śmierci – stąd wielka, także teoretyczna uwaga związana z trafnym rozpoznaniem *signa mortis* (czy *signa mortifera*, *signa certae mortis* itp.)<sup>34</sup>. W takiej funkcji występuje on w *Don Kichocie*:

<sup>32</sup> Zob. J. Kowzan, *Quattuor hominum novissima. Dzieje serii tematycznej czterech rzeczy ostatecznych w literaturze staropolskiej*, Siedlce 2003, s. 136. Passus z *Rozmlauvání člověka se smrtí* przytacza S. Vrteľ-Wierczyński (VRTEL-WIERCZYŃSKI 1926, s. 90, przyp. 1), opis umierania w *Dialogus magistri Polycarpi cum morte* (red. I A) – zob. PIROŻYŃSKA 1966, s. 158-160. *Rozmowa...* akcentuje *signa mortis*. Charakterystyczny opis odnajdujemy w *Manellach duchownych* Pawła Simplicjana (1601) (fragment rozdziału *Z Śmiercią potkanie najstrasliwsze* (k. 56v-59v), oznaczony głosem marginalną „Znaki człowieka konającego”): „Piersi twoje mizerne gwałtem sie trząść będą, / Które ducha niedługo smętnego pozbędą. / Wtym pot barzo smrodliwy będzie sie dobywać, / W czym ci sie będzie zdało tysiäckroć omdlewać. / Czoło twoje stwardzieje, twarz zblednie, poźółknie, / Śmierć będzie zęby zgrzytać – rychłoli cię połknie. / Oczy sie popukają i strasznymi będą, / Z nich lzy grube popłyną, choć płakać nie będą. / Uszy zatkną, w nich szumy gwałtowne powstaną, / Nos sie zostrzy, zdrętwieje i pulsy ustaną. / Nosdrza smrodu, zgniłości będą napelnione, / Twarz sie ściągnie i ziemią będzie przypadnione. / Usta sine zostaną, paznogie czernieją, / Ręce, nogi i boki obumrą, zdrętwieją. / Naonczas będziesz leżał jako pień nikczemny, / Bez ruszania, bez smysłów, nikomu przyjemny” (P. Simplicjan, *Manelle duchowne albo Porządek żywota chrześcijańskiego*, Kraków, Jakub Siebeneycher, 1601, k. 58v, korzystam z egz. Oss. XVII-53004). Cytat podaje M. Włodarski, *Ars moriendi*, dz. cyt., s. 171-172. Naszym zdaniem w wersach po „połknięciu” przez śmierć autor nakłada na oznaki agonii pierwsze fizjologiczne objawy rozkładu ludzkich zwłok. Słowo „Śmierć” w 6. wersie cytatu zapisane zostaje antykwą, kapitalikiem. Od tego wersu, jak się zdaje, autor omawia następstwa zgonu dla ludzkiego ciała.

<sup>33</sup> Zob. też M. Włodarski, *Ars moriendi*, dz. cyt., s. 139 n. Por. także R. Wunderli, G. Broce, *The Final Moments before Death in Early Modern England*, „Sixteenth Century Journal” 1989, No. 2, s. 259-275.

<sup>34</sup> D. Schäfer, *Herr Doctor beschauw die Anatomey*, „Das Mittelalter” 2005, s. 80.

Przyjaciele wezwali medyka, wziął za puls i niezbyt zadowolony poradził, aby na wszelki wypadek pomyślał o zbawieniu duszy, bowiem ciało grozi niebezpieczeństwem<sup>35</sup>.

Taka też jest funkcja tychże person w *Kupcu* Mikołaja Reja: „Doktorowie o pewnej śmierci powiadają” (w. 1553-1570), za co „mataczom” należy się zapłata<sup>36</sup>. Element ten należy do satyrycznych przedstawień lekarzy: zabijają oni swych pacjentów zamiast im pomagać, nie rozpoznają oni śmierci lub nie rozpoznają jej w sposób właściwy<sup>37</sup>. Charakterystyczną rolę odgrywała ta grupa zawodowa w ikonograficznych przedstawieniach tańca śmierci – lekarze zaskakiwani są przez własną śmierć (*medice cura te ipsum*)<sup>38</sup>. Problem ten podejmuje czwarte pytanie Polikarpa:

Czemu się lekarze stają  
Gdy z twej mocy nie wybawiają  
I też powiadają,  
Eże wielką moc zioła mają<sup>39</sup>?  
[w. 297-300]

Śmierć odpowiada, wskazując na szalbierstwo lekarzy bezsilnych w obliczu śmierci:

Otoć każdy lekarz fałszy,  
Nie pomogą jego maści;  
Pożywają mistrzostwa swego,  
Poki nietu czasu mego  
[w. 301-304]

Bowiem przeciw śmiertelnej szkodzie  
Nie najdzie ziela na ogrodzie<sup>40</sup>.  
[w. 315-316]

<sup>35</sup> M. de Cervantes Saavedra, *Przemysłny szlachcic Don Kichote z Manczy*, przeł. A.L. Czerny i Z. Czerny, t. 2, Warszawa 1955, s. 535.

<sup>36</sup> M. Rej, *Kupiec*, wyd. A. Kochan, Warszawa 2009 (BPS 36), s. 101.

<sup>37</sup> D. Schäfer, dz. cyt., s. 78.

<sup>38</sup> Problem ten pokazuje radykalną odmienną kulturę operującą wyobrażeniem „śmierci oswojonej” Philippe’a Ariès w stosunku do „śmierci wyklętej” (czy „śmierci na opak”), charakterystycznej dla XX w. W tej pierwszej nie można się przeciwstawić śmierci (stąd postawa rezygnacji, poddania się losowi czy woli Bożej, ale także powstrzymywanie się od dramatyzowania sytuacji), w tej drugiej twierdzi się, że jeśli ktoś umiera, oznacza to jedynie, iż lekarze nie zdołali zwalczyć choroby (P. Ariès, *Rozważania...*, dz. cyt., tu: np. s. 90 n.; 246-297, czy *Człowiek...*, dz. cyt., s. 549-590).

<sup>39</sup> Zob. też D. Schäfer, dz. cyt., s. 75, tamże np. cytaty z *Flos medicinae scholae Salerni*: „Contra vim mortis / non est medicamen [względnie „nulla herba”] in hortis”.

<sup>40</sup> Analogiczny fragment z *Rozmawian* przywołuje S. Vrteł-Wierczyński (VRTEL-WIERCZYŃSKI 1926, s. 75). W *Dialogus mortis cum homine* (AH 33, 287-288): „Stulte quaeris, quia sum / vobis nimis fortis, / Contra me non praevalet, / quae pullulant in hortis” (strofa 10, cytowana w: VRTEL-WIERCZYŃSKI 1926, s. 67).

Przykład satyry na medyków („Wielu para się leczeniem / Ale wiedzą mało wiele”) mieści w sobie rozdział LV *O błazeńskiej medycynie z Okrętu błaznów* Sebastiana Branta:

Błazen [tj. medyk] niejednego struje,  
Będzie po nim, nim poczuje<sup>41</sup>.

Nagła śmierć medyka weryfikuje skuteczność jego praktyk – przypomina o tym Śmierć w *Rozmowie...*:

A wždy koniec temu będzie,  
Gdy lekarz w mej szkole siedzie,  
[...].

[w. 313-314]

Wskazywano zatem na bezsilność nauki i ludzi wiedzy względem śmierci – nawet jeśli są w stanie odwlec to, co nieuchronne: „Na mały czas mogą pomóc” (w. 311). Nieco później, po roku 1500, dochodzi do tego kręgu satyrycznych przedstawień jeszcze motyw, w którym lekarz z racji swej niekompetencji i pozornej wiedzy staje się niechcący pomocnikiem śmierci – tego stadium nie zna jeszcze *Rozmowa...* Przykład odnajdziemy w *Komedyi Justyna i Konstancyjej* Marcina Bielskiego<sup>42</sup> w dłuższej wypowiedzi Niemocy w *Sprawie pirwszej*:

Doktor powie: „Prędki puls u ręki,  
Mdłość nań, idźcie z kartką do apteki.  
To aptekarz da bolu świeżego”.  
Zmowiwszy sie łgarze na chorego.  
To sie k niemu wszyscy wyścigają,  
Co ma trochę, na nim wymatają  
[...]  
Chory omdlał, za martwe już leży.  
Chce być [doktor] zdrowia jego uczets[t]nikiem,  
Trze piotruszką, napawa jęczmykiem.  
Swojej rzeczy wszytko dobrze tuszy,  
Aż go moja pani Śmierć zagłuszy.  
Rzecz Doktor: „Nie moją przyczyną,  
Nie chciał słuchać, umarł swoją winą”.  
A ja swoje takie przeciwniczki  
Wetkam śmieie na pościenie wszytki<sup>43</sup>.

[w. 835-852]

<sup>41</sup> S. Brant, dz. cyt., s. 135.

<sup>42</sup> D. Schäfer, dz. cyt., s. 76. Cytat z *Komedyi Justyna i Konstancyjej* podaje M. Włodarski (*Ars moriendi...*, dz. cyt., s. 96-97).

<sup>43</sup> M. Bielski, *Komedya Justyna i Konstancyjej*, M. i J. Bielscy, *Sjem niewieści*, oprac. J. Starnawski, Kraków 2001, s. 133.



Lekarz staje tu w jednym szeregu (obok aptekarza i pochodzącej spoza świata uniwersyteckiej nauki „baby”) oszustów, przyśpieszających (czy wciąż mimowolnie?) za sprawą swych (nieskutecznych) praktyk zgon chorego, skazanego już na śmierć („Niemoc: Jestem posłem od swej paniej Śmierci, / Z której mocy nikt sie nie wywierci”, w. 817-818). Zostaje to skwitowane ironicznie przez Niemoc: „Wetkam śmieie na pościennie [honorowe miejsce na ścianie] wszytki” (w. 852). Nieskuteczne praktyki, przyśpieszające zgon, kontrastowane są z ucieczką do samego Boga, „lekarza najpewniejszego” (w. 855-858).

W *Rozmowie...* satyryczne ostrze zwraca się przeciw Polikarpowi, który nie umiał rozpoznać swej własnej śmierci. W tym zakresie autor mógł korzystać z powszechnych, satyrycznych wyobrażeń na temat lekarzy nierozpoznających śmierci u swych pacjentów. Zwraca uwagę zmiana koloru skóry, przyspieszony oddech, niewzmiankowane w *Rozmowie...* pocenie się (jak w przywołanych *Manellach...*)<sup>44</sup>, a także charakterystyczne psychiczne oznaki zbliżającej się śmierci w postaci niepokoju Polikarpa<sup>45</sup>:

Boć nie wiem, coć mi się stało,  
Mgleję wszystkim i bladzieję [odpowiednik „mentum cadit” oraz „palescunt labia”],  
Straciłem zdrowie i nadzieję [odpowiednik „zeckniesz sobie” z w. 61],  
[...]

[w. 98-100]

Autor operuje kulturowymi wyobrażeniami na temat umierającego ciała. Na tym koncentrują się praktyki autora – ich kulturowy wymiar, konstrukcja takiego ciała domaga się od nas uwagi. Ciało to odnosi się do pewnych społecznych praktyk i sytuacji, związanych z umieraniem, odwzorowanych procesualnie w stosunku do niego. I Polikarpowi, i publiczności udziela się coraz jaśniejszych wskazówek co do celu przybycia Śmierci:

Jużem ci naostrzyła kosę,  
A darmo jej nie podniosę,  
Ciebie ją podgolić muszę.

[w. 364-366]

Miła Śmierci, nie mow mi tego,  
Zbawisz mię żywota mego,  
Jużci nie wiem, coć mi się złego stało:  
Głowa mi się wkoło toczy,  
Z niej chcą wypaść oczy [„errant oculi”]<sup>46</sup>.

[w. 367-371]

<sup>44</sup> Na początku *Rozmowy...*: „Gdy przydę, namilejszy, k tobie, / Tedy barzo zeckniesz sobie, / Zableszczysz na strony oczy, / Eż ci z ciała pot poskoczy” (w. 61-64).

<sup>45</sup> W *Rozmlauvání...* nie występuje opis śmierci, szerszy passus poświęcono umierającemu człowiekowi, zob. VRTEL-WIERCZYŃSKI 1926, s. 90.

<sup>46</sup> Na ten aspekt wskazała sama Śmierć: „Zableszczysz na strony oczy, / Eż ci z ciała pot poskoczy” (w. 63-64). Błądzenie oczu („errant oculi”) to także aspekty umierania moribunda

Mistrz Polikarp powtarza echem słowa samej Śmierci z początku dialogu, wskazującej na charakterystyczne aspekty agonii, związane z przerażeniem (i rozpaczą) („zeckniesz sobie”, w. 62):

Gdy przydę, namilejszy, k tobie,  
Tędy barzo zeckniesz sobie,  
Zableszczysz na strony oczy,  
Eż ci z ciała pot poskoczy.

[w. 61-64]

Kolejne słowa Śmierci na początku rozmowy miały utwierdzić Polikarpa w owej złudnej próbie:

Już odetchni, nieboraku,  
Mow se mną, ubogi żaku,  
Nie boj się dziś mojej szkoły,  
Nie dam ci czyść epistoły.

[w. 85-88]

Wstań ku mnie, możesz mi wierzać,  
Nie chcę-ć się dzisia zniewierzać.

[w. 109-110]

Jedno bierz na rozum sobie,  
Powiem ci o mej kosie,

[w. 220-221]

Śmierć jednak powoli i stanowczo przyzwyczajają go do tego, co nieuchronne w życiu śmiertelnych:

Owa, ja tu ciebie zmyję,  
W ocemgnieniu zetnę szyję!  
Czemu się tako z rzeczą wciekasz,  
Snadź tu jutra nie doczekasz!

[w. 250-253]

Darmo pożywasz lubieszczka,  
Już ci zgotowana deszczka,

[w. 317-318]

Ale cię pewno potrzępię,  
Jed<no> sobie kosę sklepię.  
Uwijaj się, jako umiesz,  
Aza mej mocy ujdiesz.  
Jużem ci naostrzyła kosę,

---

w *Skardze umierającego* w strofie „T”: „Tam sam oczy moje gładzą, / Toć już trzy złe duchy widzą” (w. 73-74). Wspólne jest tu przekonanie, że za błędzący wzrok umierającego człowieka odpowiadają dostrzegane przez moribunda „złe duchy”.

A darmo jej nie podniosę,  
Ciebie ją podgolić muszę.

[w. 360-366]

Koniec pozornego odroczenia ma miejsce jednak dopiero w zaginionym fragmencie tekstu, zrekonstruowanym przez Jana Łosia:

Wtem mistrz krzyknął wielkim głosem,  
Bo tuż Śmirć użrzał tym czasem.

[w. 30-31]

Często podkreślana ruchliwość Śmierci (widoczna choćby w opisie jej polowań, satyryzująca cielesne zapamiętywanie się w tej rozrywce) uzyskuje potwierdzenie w obrazie rozciągniętego w czasie i nagle przyspieszającego obrazu zabijania samego rozmówcy. Tym samym autorowi udało się zbudować *exemplum deterrens* – ukazujące przerażające konsekwencje postępowania, którego należało uniknąć. (Odmowa udzielenia przez Śmierć odroczenia charakteryzuje także *Rozmlauvání člověka se smrtí* – utwór kończy się śmiercią grzesznika). Pozorne odwołanie wykonania wyroku tym bardziej potęguje szokującą nagłość zadawanej śmierci, podkreślając dodatkowo jej przemoc. (Dopatrywać się w tym aspekcie wolno nawet kolejnego przejawu specyficznej fascynacji przemocą i jej grozą, co pozostawia autor także tu bez refleksji moralnej). Konfrontację człowieka ze swoim śmiertelnym odzwierciedleniem kończy sama nagła i niespodziewana śmierć rozmówcy. Celem jest wezwanie chrześcijańskiego widza czy czytelnika do rzetelnej *meditatio mortis*, pełne uwzględnienie norm Kościoła i praktyk w trosce o własne zbawienie.

Polikarp winien świadomie uczestniczyć we własnej śmierci, w tej wyjątkowej chwili własnego życia. *Rozmowa...* staje się świadectwem kultury skoncentrowanej na doświadczaniu samego siebie, swego wnętrza i samoobserwacji, wypominającej niedostateczne przygotowanie do podjęcia takiego zadania, co widoczne jest w nazbyt późno okazanej skruszce, wymówkach i braku wglądu w swe rzeczywiste położenie („Straciłem wsze swoje lata, / Bom telko używał świata”, w. 34-35).

Klamrę w przemyślanej konstrukcji *Rozmowy...* tworzy także rodowód śmierci w pierwszym pytaniu Polikarpa, znajdujący analogon w pytaniu szóstym, wskazującym na jej rolę przy końcu świata, w której Śmierć „nie będzie morzyć” (również na podstawie rekonstrukcji Łosia z ruskiego przekładu). O ile ludzie, nazbyt przywiązani do doczesności, nie chcą umierać – dowodem seria pytań Polikarpa związanych ze śmiercią i nieosiągalnymi sposobami ochrony przed nią, o tyle okrucieństwo Śmierci przy końcu świata wyraża się w celowym zaniechaniu swego działania względem potępionych, wykazując się swą nieubłaganą zimną logiką okrucieństwa i przymusu – taka jest bowiem rola Śmierci:

Gdy je tako będą męczyć,  
Oni do mnie będą jęczeć:  
„Prosim, by nas umorzyła  
I z mąk takich wybawiła.”  
A ja mam się w ten czas chronić;  
Nie mam ich ot męki bronić.  
[w. 16-21]

Intencję *Rozmowy...* można rozpatrywać podobnie do XXIX pieśni *Okrętu błaznów* Branta. XXIX rozdział *Narrenschiff* wskazuje, że śmierć w bezpośredniej bliskości oglądającego nie jest rozpoznawana jako przestroga skierowana do niego samego:

Kto innych ludzi gani  
Jest błaznem, kto zaufał złudzie,  
Że lepszy jest niż inni ludzie,  
I nie wie, że to chwilka jedna,  
Jak dusza spadnie na dno piekła.  
Lecz ufność tę ma każdy błazen,  
Że to nie jego los tym razem.  
Gdy widzi, jak umiera inny [...]  
To każdego błazna rzecz,  
Że tym nie chce być, kim jest<sup>47</sup>.

Śmierć Polikarpa poucza go bowiem, że jego śmierć jest j e g o w ł a s n ą ś m i e r c i ą.

## 5. Apokalipsa błazeństwa

Błazen stanowi w znaczącej części przedstawień ikonograficznych (i w wyobraźni epoki) figurę grzesznika: człowieka oddalonego od Boga<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> S. Brant, dz. cyt., s. 74-75.

<sup>48</sup> W. Mezger, *Narrenidee und Fastnachtsbrauch. Studien zum Fortleben des Mittelalters in der europäischen Festkultur*, Konstanz 1991, s. 75-131 (rozdz. 2: *Quintessenz der Narrheit: non est Deus*) oraz s. 133-181 (rozdz. 3: *Narrheit als Ausdruck der Fleischlichkeit*). Zob. też D.-R. Moser, *Fastnacht – Fasching – Karneval. Das Fest der „Verkehrten Welt”*, Graz – Wien – Köln 1986, s. 257-274 (rozdz. 14.: *Als man noch Menschenkot auf Kissen trug. Von närrischer Lust an Fleisch und Schmutz*). Podkreślam antropologiczny wymiar postaci błazna, podporządkowanego dydaktyce religijnej (symbolizujący w kontekście idei *vanitas* grzesznika – zob. zwłaszcza W. Mezger, dz. cyt.). Kluczem do kulturowego rozumienia błazna jest właśnie postrzeganie go w analogii do grzesznika (zob. tamże, s. 298 z powołaniem na m.in. B. Könniker, *Wesen und Wandlung der Narrenidee im Zeitalter des Humanismus. Brant – Murner – Erasmus*, Wiesbaden 1966, tu: s. 9 n.). W literaturze polskiej przykładowo zob. M. Kacprzak, *Śmiech i śmieszność w „Żywocie Józefa” Mikołaja Reja*, [w:] *Śmiech i łzy w kulturze staropolskiej*, red. A. Karpiński, E. Lasocińska, M. Hanusiewicz, Warszawa 2003, s. 31-40; też, *Mysł o Bogu i człowieku w „Żywocie Józefa” Mikołaja Reja*, Warszawa 2003, s. 145-198; W. Wojtowicz, „*Narrenschiff*” Michela Foucaulta, „Przegląd Humanistyczny” 2004, z. 4, s. 75-83. Nie należy jednak zapominać o roli błazna dworskiego,

Motyw błazna zostanie skojarzony na przełomie XV i XVI w. z tą ideą przez utożsamienie go z grzechem pierworodnym występującym w teologii chrześcijańskiej, co zbliży figurę błazna do ikonicznych przedstawień śmierci<sup>49</sup>.

W książce Wernera Mezgera, w szczególności w obszernym 6. rozdziale *Apokalypse der Narrheit*, podkreśla się pewną szczególną tendencję, która stała się oczywistością u progu XVI w.: idea błazeństwa i myślenie przy jej pomocy o przemijalności są oczywistością (zwracają uwagę wyobrażenia ikoniczne)<sup>50</sup>. Postać personifikowanej śmierci otrzymywała błazeńskie atrybuty, błazen – cechy śmierci (jak u Sebastiana Branta). (Christoph Kiening podkreśla natomiast nieskrępowaną seksualność figury błazna, ale także daremność i głupotę jego oporu przed śmiercią<sup>51</sup>). Błazen i śmierć są równoznacznici: obie postacie przedstawiają *vanitas*<sup>52</sup>. Co najmniej od szóstej-siódmej dekady XV w. obie figury stają się zamienne<sup>53</sup>. Umierający mistrz Polikarp (w swym błazeńskim uporze odrzucający ten stan rzeczy), pragnąc widzieć Śmierć w niemetaforycznym świetle, okazuje się „wiłą”. Przyłącza się do śmierci – motywuje go *vana curiositas* – miast myśleć w godzinę swej śmierci o Chrystusie czy jego świętych. Nazwanie Polikarpa „wiłą” podkreśla w tym kontekście jego śmierć i umieranie, a przynajmniej śmiertelność i marność<sup>54</sup>.

którego prymarną funkcją było niesienie rozrywki (także za pomocą wyzwalania i skupiania na sobie agresji publiczności dworskiej; zob. też np. J. Heers, *Święta głupców i karnawały*, tłum. G. Majcher, Warszawa 1995, s. 110-113). H. Velten (*Komische Körper: Zur Funktion von Hofnarren und zur Dramaturgie des Lachens im Spätmittelalter*, „Zeitschrift für Germanistik” 2001, s. 298-299) podkreśla w tym kontekście pewną jednostronność rozważań Mezgera (zob. W. Mezger, dz. cyt., s. 25-30), koncentrującego się prawie wyłącznie na aspekcie dydaktyki religijnej. Mezger pomija ludyczną funkcję błazna, a także istotne dla chrześcijaństwa wyobrażenia głupoty jako *docta ignorantia* – jak u Mikołaja z Kuzy opierającej się m.in. na Pierwszym Liście do Koryntian: „my głupi dla Chrystusa, wy mądrzy w Chrystusie, my niemocni, wy mocni; wy doznajecie szacunku, a my wzgardy. Aż do tej chwili łakniemy i cierpimy pragnienie, brak nam odzieży, jesteśmy policzkowani i skazani na tułaczkę, i utrudzeni pracą rąk własnych. Błogosławimy, gdy nam zlorzeczą, znosimy, gdy nas prześladują; dobrym słowem odpowiadamy, gdy nas spotwarzają. Staliśmy się jakby śmieciem tego świata i odrazą dla wszystkich aż do tej chwili” (1 Kor 4, 10-13). Polski przekład Biblii cytowany jest z edycji: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. [Biblia Tysiąclecia], w przekładzie z jęz. oryginalnych oprac. Zespół Biblistów Polskich, wyd. 3., poprawione, Poznań 1980.

<sup>49</sup> W. Mezger, *Bemerkungen zum mittelalterlichen Narrentum*, [w:] *Narrenfreiheit. Beiträge zur Fastnachtsforschung*, Hg. H. Bausinger, Tübingen 1980, s. 57-62 oraz tenże, *Narrenidee und Fastnachtsbrauch*, dz. cyt., s. 419-466 (rozdz. 6: *Apokalypse der Narrheit*). Zob. też M. Lever, *Zephter und Narrenkappe. Geschichte des Hofnarren*, ins Deutsche übersetzt von E. Roboz, München 1983, s. 29-60.

<sup>50</sup> W. Mezger, *Narrenidee...*, dz. cyt., np. s. 447.

<sup>51</sup> Ch. Kiening, dz. cyt., s. 58. Spoglądając z tej perspektywy, widać iż, rzeczą nieuchronną musiało być nazwanie mistrza Polikarpa mianem „wiły”.

<sup>52</sup> W. Mezger, *Narrenidee...*, dz. cyt., s. 431.

<sup>53</sup> Tamże, s. 442.

<sup>54</sup> W roku 1519 w kazaniu (*sermo*) *Sermon von der Bereitung zum Sterben* Marcin Luter ostrzegł: nadmierne rozpamiętywanie śmierci w godzinie śmierci czyni z człowieka łatwą ofiarę diabła. Stąd też charakterystyczna dla protestantyzmu ofensywa zwrócona przeciw przedstawieniom *danse macabre* (Ch. Kiening, dz. cyt., s. 38-39). W kręgu tego typu intencji dopatrywałbym się jednego z wielu wymiarów *Rozmowy...*

Dawną chrześcijańską tradycją było postrzeganie głupoty, błazeństwa w kontekście Psalmu 52 Wulgaty („Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus”) – jako wyrazu bezbożności, w której dostrzegano przyczynę śmierci. Śmierć była postrzegana jako „zapłata za grzech” (Rz 6, 23) („Stipendia enim peccati, mors. Gratia autem Dei, vita aeterna, in Christo Jesu Domino nostro”)<sup>55</sup>. Błazeństwo oznacza grzech (Ps 52 (53), 1-2), a zapłatą za grzech jest śmierć (Rz 6, 23)<sup>56</sup>. Błazeństwo i śmierć zależą od siebie, bowiem błazeństwo pociąga za sobą śmierć<sup>57</sup>. Wyrazem szczególnej głupoty „wiły” Polikarpa jest próba ucieczki od śmierci<sup>58</sup>, stąd ostatnie pytanie dotyczy tych, którzy nie uciekają od niej: dotyczy bowiem dziewic (w. 480-483) i można je traktować jako świadectwo zachodzącej duchowej przemiany, przezwyciężenia błazeństwa Polikarpa.

Polikarp powinien przygotować się na śmierć zamiast dopytywać o wygląd śmierci, nierелеwantne zadanie w obliczu najważniejszego zadania człowieka – zbawienia lub potępienia. „Wiła” nie potrafił tego rozpoznać, co z kolei uwydatnia asocjacje i związek z wersem Psalmu 90 (89), 12 (11-12) (interpretowanego jako odejście od błazeństwa ku mądrości): „Nauucz nas liczyć dni nasze, abyśmy osiągnęli mądrość serca”.

## 6. Krytyka uczonych

Tekst wpisuje się w tradycje satyry na uczonych. Wskazuje się nawet, że rozmówca, „mędrzec wielki, mistrz wybrany” (w. 19-20), miał pochodzić z kręgów ówczesnej nauki, co stanowi podjęcie i interpolację określenia zawdzięczanego średniołacińskiemu przekazowi „magister nomine Policarpus”<sup>59</sup>. (Nie oznacza to jednak, że według autora *Rozmowy...* „wiedza jest tak samo nietrwała, jak wszystkie inne wartości doczesne”<sup>60</sup>). Korowód ofiar śmierci rozpoczynają w versie 172 „mądre i wiły”, podczas gdy we wcześniejszym

<sup>55</sup> D.R. Moser, dz. cyt., s. 84 n., także s. 313.

<sup>56</sup> Tamże, s. 316.

<sup>57</sup> Tamże, s. 317.

<sup>58</sup> Tamże, s. 318. U Branta w rozdz. LXXXV. *Niepamiętanie o śmierci*: „Stąd jest głupcem, kto ucieka / Przed tym, przed czym ująć się nie da, / Łudząc się, że dzwonkiem brzęknie / I już śmierć go nie dosięgnie” (dz. cyt., s. 226).

<sup>59</sup> Zob. szerzej WŁODARSKI 1986, s. 402-403; WŁODARSKI 1990, s. 19. Por. PIROŻYŃSKA 1966, s. 110-111. Przytyk śmierci: „Wstań, mistrzu, odpowiedz, jestli umiesz! / Za po polsku nie rozumiesz” (w. 81-82) stanowiłby jeszcze jedną okrutną i drwiącą wycieczkę, ukazującą niewiedzę i bezradność Polikarpa, poniżając go w oczach niełacińskiej publiczności (por. np. WŁODARSKI 1990, s. 18-19; DĄBRÓWKA 2005, s. 350). Tylko język łaciński umożliwia prezentację myśli poza obszarem danego języka wernakularnego i gwarantuje dostęp do niej elit naukowych, do których należał zapewne staropolski Polikarp. Ograniczoność Polikarpa demonstruje się, wskazując, że postradał nawet znajomość języka *illiterati*.

<sup>60</sup> PIROŻYŃSKA 1966, s. 110-111.



tekście-wzorze średniołacińskim był to papież – zgodnie z hierarchią społeczną<sup>61</sup>. Nacisk w *Rozmowie...* kładzie się zatem na rozum i ograniczoność jego władz poznawczych.

Krytyka uczonych w literaturze późnego średniowiecza i wczesnej nowożytności, tak w językach wernakularnych, jak w twórczości średnio- i nowołacińskiej, buduje szczególnie zespół paralel od *Idiota de Sapientia* Mikołaja z Kuzy, przez *Narrenschiff* Sebastiana Branta, po twórczość Rudolfa Agricoli (*De inventione dialectica*) czy *Moriae Encomion sive Laus stultitiae* Erazma z Rotterdamu<sup>62</sup>. Pytaniem jest natomiast, jak dalece ów sceptycyzm może być łączony z sadyzmem okazywanym przez Śmierć w *Rozmowie...* (cynizm śmierci dającej pozorną szansę moribundowi zwykle ukazywano za pomocą gry w szachy lub kości<sup>63</sup>). Im trudniejsze staje się zadanie rozjaśnienia ludzkiej ograniczoności mistrza Polikarpa (przedstawiciela ówczesnego świata nauki), równocześnie doprowadzenia publiczności *Rozmowy...* do uznania zadufania i faktycznej niewiedzy, tym silniejszy musi być nacisk położony na drastyczność przedstawień<sup>64</sup>. Sadyzm Śmierci, zapewne w Bachtinowski sposób, prowadzi do ozdrowieńczego spotkania z rzeczywistością – własną śmiercią – i pozwala obiektowi kpin i zwodniczej gry Śmierci ujrzeć zawodność własnego wysoce zideologizowanego obrazu świata: każdy staje się żakiem w szkole śmierci, nie tylko magister Polikarp. Umożliwia tym samym w zabawowy sposób nabycie zdolności krytycznego myślenia, w tym konkretnym przypadku zapobiegającej wiecznemu potępieniu. Prawidłowość tego mechanizmu ma cechować nie tylko tak wysoce dydaktyczny tekst, jakim jest *Rozmowa...*, ale i *Ring* Heinricha Wittenweilera czy *Facecje* Poggia Braccioliniego<sup>65</sup>.

Tym samym określenia Polikarpa w rodzaju „wiła” (w. 47), „nieborak” (w. 85) (może także w sensie ograniczoności w posługiwaniu się światłem rozumu), „ubogi żak” (w. 86) czy „barzo głupi” (w. 256) nie demonstrują jedynie dysproporcji pomiędzy Polikarpem a Śmiercią w szczególnej scenie dialogu między nimi, a zdecydowanie szerszy problem, związany z ówczesnym kształtem kultury europejskiej<sup>66</sup>. Śmierć zwodzi Polikarpa, ironizując

<sup>61</sup> Zaznacza to M. Włodarski (WŁODARSKI 1990, s. 25).

<sup>62</sup> A. Classen, *Der vertrackte, widerspenstige Held Till Eulenspiegel. Sexualität, der Körper, Transgression*, „Euphorion” 1998, Hft. 2, s. 252, 266.

<sup>63</sup> SZPAK 1997, s. 61-62. Grę w szachy ze Śmiercią przedstawiał Mistrz BR z jego miedziorytem *Schachspiel mit dem Tod* z okresu 1480-1490 (zob. H. Eckhardt, *Totentanz im Narrenschiff. Die Rezeption ikonographischer Muster als Schlüssel zu Sebastian Brants Hauptwerk*, Frankfurt am Main 1995, s. 45-60). Motyw ten wykorzystał Bergman w swym *Det sjunde inseglet* (*Siądma pieczęć*) (zob. Ch. Kiening, dz. cyt., s. 172 n.).

<sup>64</sup> A. Classen, dz. cyt., s. 265.

<sup>65</sup> Tamże, s. 256, 266-269. Zob. też J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, przeł. A. Szymański, Warszawa 1994, s. 221-268.

<sup>66</sup> Całkowicie nieczytelnym w jej aspekcie obyczajowym dla ówczesnej kultury staroruskiej, kręgu odbiorców *Skazanija*, który Nosilia identyfikuje z „kręgiem uczonych elit” (NOSILIA 2009, s. 89). Stwierdza przykładowo: „O «nieprzystojnym» porównaniu «jako wiła» i o głupawości

cynicznie z jego przeświadczeń, z pełną świadomością, iż przyszła go zabić, a Polikarp zostaje skutecznie zwiedziony, oszukując się co do stanu swego zdrowia<sup>67</sup>. Nie jest to więc oczywista bezradność człowieka wobec śmierci, lecz podkreślenie zwodniczej ufności w ziemski rozum i jego zawodności.

## 7. Komiczne odwrócenia

Zdaniem Natalie Zemon Davis odwracanie porządku to nie tylko wynik potwierdzania stabilności struktur i hierarchii. (Odwrócenie, nie będąc w żadnym razie aktem podważenia, mogło jednak stawać się także przyczynkiem do myślenia o systemie, co musiało nań ostatecznie oddziaływać<sup>68</sup>). Komizm odwróceń jest zatem postrzegany przede wszystkim jako sposób neutralizacji

---

pozycji mistrza w ruskim przekładzie nie ma mowy” (s. 90, przyp. 58). Bynajmniej nie chodzi w *Rozmowie...* o „beztroską atmosferę żakowskiego bytowania” (s. 91). Tłumacz usunął nieczytelne i niezrozumiałe odniesienia do kultury zachodnioeuropejskiej i wy dobył triumf Śmierci nad ludzkim (i jedynie ludzkim) rozumem, korzystającym z pogańskich filozofów. Temu służyć może zamiana w *Skazaniu* terminu „magister” na „filozof” (zob. NOSILIA 2009, s. 92).

<sup>67</sup> Problemowi kłamstwa w wiekach średnich (w najróżniejszych wymiarach ówczesnego życia społecznego i indywidualnego) poświęcono zeszyt 9 „Das Mittelalter” z roku 2004. W obrębie (późno)średniowiecznej etyki kłamstwa, także jako przejaw samochwalstwa, lizusostwa (*iactantia et adulationis*), pogardy czy – również w ramach *peccata linguae* – „złego życzenia” (*improperium, blasphemia, contumelia, vituperium, detractio*), pozostawało grzechem (w katalogach cnót i występków) powiązany z *avaritia* – zob. P.G. Schmidt, *De peccatis linguae. Lügen und andere Zungensünden*, „Das Mittelalter” 2004, s. 37-43. Jak zauważa Schmidt, problematyka etyczna kłamstwa nie stanowiła w XV w. centralnego problemu refleksji moralnej czy filozoficznej (s. 42). O Polikarpie należy stwierdzić, iż nie jest on kłamcą – błędzi, mając fałszywe przeświadczenia dotyczące czy powinności moralnych człowieka, czy stanu własnego zdrowia. Św. Augustyn w *De mendacium* (caput 3) (PL 40, 507 n.) wyraźnie rozróżnia pomyłkę, polegającą na przeświadczeniu o istnieniu stanu rzeczy, który w rzeczywistości jest inny, od kłamstwa. Kluczowa jest tu intencja czynu. Odmienne dzieje się w przypadku Śmierci – wie, iż przyszła zabić Polikarpa (jeśli nie mieliśmy jednak do czynienia z mechanizmem odroczenia). Wartość egzemplaryczna przypadku Polikarpa sprowadza się do uznania prawdy: „Omnis homo mendax”: „Powiedziałem w swym przygnębieniu: Każdy człowiek kłamie!” (Ps 116, 11). Poznanie prawdy może dokonać się za sprawą Boga i dzięki jego interwencji – ta interwencja zostaje w *Rozmowie...* podjęta. Na prawdę dotyczącą spraw związanych ze śmiercią, także własną Polikarpa, naprowadza wykonawczyni woli Boga – Śmierć. Wykonuje ona wyroki Boga, pojawienie się Śmierci dzieje się z woli Boga: „Pan Bog tę rzecz tako nosił, / Iżeś Go o to barzo prosił, / Abych ci się ukazała” (w. 51-53). W drastyczny sposób naprowadza ona mistrza na jego grzeszne nieprzygotowanie do śmierci. Efektowne kłamstwo czyni samą Śmierć postacią diaboliczną (aspekt wyzyskany zwłaszcza w *Rozmlauvání...* – zob. SIATKOWSKA 2005, s. 435) – w myśl niezwykle istotnej w tym kontekście perykopy z Ewangelii św. Jana: „diabeł jest bowiem ojcem kłamstwa”: „Wy macie diabła za ojca i chcecie spełniać pożądania waszego ojca. Od początku był on zabójcą i w prawdzie nie wytrwał, bo prawdy w nim nie ma. Kiedy mówi kłamstwo, od siebie mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa” (J 8, 44).

<sup>68</sup> N. Zemon Davis, *Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich*, aus dem Amerikanischen von N. Löw-Beer, Frankfurt am Main 1989, s. 162. Por. też rozważania Piotra Salwy (*Dawna nowela włoska*, [w:] *Humor europejski*, red. M. Abramowicz, D. Bertrand, T. Stróżyński, Lublin 1994, s. 312-315).

faktów zagrażających obowiązującemu systemowi wartości, jeśli ten ukazuje swoje braki w rozwiązywaniu powstałych problemów: uczony Polikarp nie dostrzega własnych powinności chrześcijanina (jego postawa jest zatem odstępstwem od normy). W ten sposób komizm *Rozmowy...* potwierdza odmowę poważnego potraktowania elementów rozsadzających system (obecność wiedzy świeckiej postawionej bez odniesienia do wiedzy duchowej), które mogą działać – jeśli w ogóle – jedynie w sposób komiczny, ale nie poważny. Wtórnie – komizm stawać się może przyczynkiem do zmiany naruszającej stabilność<sup>69</sup>, co z pewnością jednak było obce średniowiecznym rozmowom człowieka ze śmiercią, w szczególności autorowi *Rozmowy mistrza Polikarpa ze Śmiercią*.

Przykładowo wskazuje się na niewłaściwe (nazbyt cielesne) wykonywanie funkcji przez ofiary Śmierci w *Dialogu mistrza Polikarpa ze Śmiercią* (a jedną z nich jest lub miał być Polikarp) obok wspomnianego już zapamiętywania się w cielesności: „Karczmarze, co źle piwa dają / [...] Kiedy nawiedzą mą szkołę, / Będę jem łać w gardło smołę” (w. 194, 198-199), „Ślachcicom bierzę szypy, tulce, / A ostawiam je w jonej koszulce” (w. 283-284). Fragmenty dotyczące zabawnie rozebranego, pysznego za życia szlachcica i karczmarza pokaranego wiecznym piciem smoły, które wypowiada *Mors*, sąsiadują z niekomicznym zabijaniem. Inne przykłady dotyczą podobnie rozebranego opata i przekupnego sędziego: „Ale gdy przyjdzie sąd Boży, / Sędzia w miech piszczeni włoży” (w. 333-334), „Z opata zejmę kapiec, / Dam komu na nogawicę [...] Koniecznie mu zejmę imfułę / I dam za szyję poczpułę” (w. 470-471, 478-479).

Ujęcie Zemon Davis pozwala lepiej uchwycić komizm powszechnie znanych tekstów, w szczególności w obrębie późniejszych w stosunku do *Rozmowy...* polemik religijnych, jako narzędzia demonstrowania wyższości oraz niszczenia autorytetu przeciwnika<sup>70</sup>. Rozumienie komizmu, jak to zaprezentowane przez Zemon Davis, jest w pewnym wymiarze zbieżne z ujęciem Henri Bergsona (kładącego nacisk na społeczne dyscyplinowanie)<sup>71</sup>. Śmiech, a raczej wyśmiewanie, służy tu jako narzędzie dyscyplinowania

<sup>69</sup> Aspekt ten jest podstawowy w sposobie przekształcania tekstów podejmujących *danse macabre*, jak choćby zachowana *Rozmowa mistrza Polikarpa ze Śmiercią*: zbytnia uczoność Polikarpa czyni zeń zwykłego głupca, a nawet „wiłę”: „wiła” (w. 47), „nieborak” (w. 85), „ubogi żak” (w. 86), „barzo głupi” (w. 256). W utworze *Nędza z Biedą z Polski idą* dobrobyt neutralizuje zagrożenie i wspomnienie o krańcowych niedostatkach. Nadmierne hołdowanie „rozkoszom” wymaga pojawienia się Śmierci. Przekonanie, iż rozkosz i dostatek mogłyby okazać się trwałe, podważy w duchu *memento mori* potężna Śmierć. Zob. tekst D. Gruntkowskiej w niniejszym tomie.

<sup>70</sup> Pogląd ten akcentował A. Brückner (*Cechy literatury szlacheckiej i miejskiej wieku XVII*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Bolesława Orzechowicza*, t. 1, Lwów 1916, s. 165), w nowszych opracowaniach wagę komizmu polemik religijnych eksponował Z. Nowak ([wstęp do:] *Kontrreformacyjna satyra obyczajowa w Polsce XVII wieku*, Gdańsk 1968, s. 157-164).

<sup>71</sup> H. Bergson, *Śmiech. Esej o komizmie*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1995, np. s. 19-21.

społecznego. Porządek społeczny ulega potwierdzeniu właśnie za sprawą tak rozumianego śmiechu, który wzmacnia i uspójnia ustabilizowany porządek wartości. W pewnym sensie – jak wyżej zaznaczono – komizm może stanowić pewne świadectwo otworzenia świadomości społecznej na takie realności, które są nowe i przez to zagrażające systemowi, stąd nie mogą być one interpretowane jako poważne – naruszałyby wtedy spójność systemu. Komizm w tym sensie jest narzędziem krytycznej autorefleksji, wyrazem społecznej kontroli, które należą w *Rozmowie... do Śmierci*.

Neutralizacja „głupiego” zachowania, sposobu postępowania Polikarpa – przedstawione jest ono jako wynik niedoskonałości uczonych w ogóle, ale także jako charakterystyczna dla niego, zatem jedynie indywidualna, błędna i niewłaściwa postawa. Jeśli postawa w życiu doczesnym nie ulegnie zmianie, winien on ponieść klęskę w życiu pozagrobowym. Podobnie dzieje się w przypadku *Homulusa* Piotra Diesthemiusa (Petrusa van Diesta) (łacińska przeróbka *Elckerlijca* z ok. 1470 r., przełożonego na łacinę przez Christiana Stercka (Ischyriusa) w 1536 r.)<sup>72</sup>.

Komiczna degradacja mistrza Polikarpa ma funkcję wychowawczą: nie powinniśmy się z nim utożsamiać, tak by uczucie litości, sympatii czy powinowactwa przesłoniło jednoznaczną treść przesłania, ukazanego za sprawą (dosłownego) upadku Polikarpa:

[Mistrz] Groźno się tego przelęknął,  
Padł na ziemię, eże stęknął.  
Gdy leżał wznak jako wiła,  
Śmierć do niego przemowiła:  
[...]  
Wstał mistrz jedwo lelejąc się,  
Drżą mu nogi, przelęknął się.

[w. 45-48, 111-112]

Kontrast pomiędzy godnością naukową Polikarpa (z której ironizuje Śmierć: „Snadź ci Sortes nie pomoże”<sup>73</sup>, w. 83) – nie jest on bowiem zwykłym, pospolitym człowiekiem – a jego niskim, fizjologicznie

<sup>72</sup> Cytaty z edycji: *Dramaty staropolskie*, dz. cyt., t. 1, Warszawa 1959 (tłum. E. Jelonek, J. Krókowski). Przeróbka Christiana Ischyriusa ukazała się w Krakowie w roku 1541.

<sup>73</sup> Zob. też NOSILIA 2009, s. 91 (i przyp. 59 na tejsze stronicy). Według A. Brücknera (BRÜCKNER 1928, s. 12) „sortes” to *plurale tantum* oznaczające wróżenie z otwartych ewangelii, psalterza itd., co spolszczone oznacza tyle, co „wróża”. Rozwiązanie to jest możliwe. Podstawowa funkcja lekarza to także prognostyki dotyczące śmierci, stąd bierze się rola badania moczu, ale także rola astrologii (D. Schäfer). Zwrot „Snadź ci sortes nie pomoże” mógłby wyrażać krytykę wróżbiarstwa. Pamiętać jednak należy, że „Sortes” to skrócona forma od Sokrates, pojawiająca się regularnie w zdaniach logicznych typu sortes, np.: „Sortes est homo” (P. G. Schmidt, dz. cyt., s. 42). Argument ten uważam za rozstrzygający w określeniu znaczenia wersu 83, podał go A. Birkenmajer (BIRKENMAJER 1928).

upokarzającym upadkiem wyzwala brak współczucia, staje się kluczowym źródłem komizmu opartym na akcie dystansowania się odbiorcy wobec postaci, która nie-godnie upada (co ostatecznie wzmacnia dydaktyzm utworu: przestroga skierowana jest do każdego percypującego upadek i grzeszność Polikarpa).

W akcie śmiechu publiczność odgranicza się od obiektu ośmieszania, mistrza Polikarpa, by na końcu dialogu móc rozeznaczyć na przykładzie upadku i (możliwej) metanoi Polikarpa własną kondycję w kontekście utożsamienia – równie niepamiętającym o śmierci może być każdy z widzów, słuchaczy, czytelników *Rozmowy...* Instruktywny dla tego modelu recepcji jest tu przykład o „dobrym mnichu” (w. 411 n.). Wzgarda i śmiech tu na ziemi (dobry mnich „Wziął ot wszystkich wzgardzenie, <...> / Świeczerzy mu się naśmiewali, / Za prawego ję wiłę mieli”, w. 423-425) zamienia się w „dobrą Boską odpłatę” (w. 429). Kontrastowo „złe mnichy, / Ktorzy mają zakon lichy” (w. 440-441), czego owocem ucieczka z klasztoru i hołdowanie uciechom świata doczesnego, zostaną podarowani „czartom na ofierę” (w. 467).

Komizm utworu (podkreślany w literaturze przedmiotu) polega także na różnicy między tym, co oczekiwane, a tym, co się staje – jest to swego rodzaju kryterium tego komizmu. Śmierć nie tyle okłamuje Polikarpa, ile cynicznie demaskuje samooszukiwanie się mistrza. Ma świadomość faktycznego stanu rzeczy, działając w imieniu Boga jako swego rodzaju posłaniec jego woli:

Pan Bog tę rzecz tako nosił,  
Iżeś Go o to barzo prosił,  
Abych ci się ukazała,  
Wszystkę swą moc wzjawiła  
[w. 51-53]

Wstań ku mnie, możesz mi wierzać,  
Nie chęć się dzisiaj zniewierzać.  
[w. 109-110]

Śmierć jest groźna – pozornie zgadzając się na rozmowę z uczniem Polikarpem, w istocie wywraca na nice jego świadomość. Jest to śmiertelnie gorzka lekcja dana mistrzowi.

## 8. „Snadź tu jutra nie doczekasz!”

Niemożność doczekania rana w kościele („Snadź tu jutra nie doczekasz!”, w. 253) jest jeszcze jednym rozwinięciem motywu występującego w przypowieści o bogaczu, nazbyt zapatrzonym w pomyślną doczesność, by móc zadbać o życie wieczne. Perykopa ta pochodzi z Ewangelii Łukasza:

I opowiedział im przypowieść: Pewnemu zamożnemu człowiekowi dobrze obrodziło pole. I rozważał sam w sobie: Co tu począć? Nie mam gdzie pomieścić moich zbiorów. I rzekł: Tak zrobię: zburzę moje spichlerze, a pobuduję większe i tam zgromadzę całe zboże i moje dobra. I powiem sobie: Masz wielkie zasoby dóbr, na długie lata złożone; odpoczywaj, jedz, pij i używaj! Lecz Bóg rzekł do niego: Głupcze, jeszcze tej nocy zażądamy twojej duszy od ciebie; komu więc przypadnie to, coś przygotował? Tak dzieje się z każdym, kto skarby gromadzi dla siebie, a nie jest bogaty przed Bogiem.

[Łk 12, 16-21]

Piętnowano jego błazeńskie przywiązanie do ziemskich dóbr, przypowieść zamknięta zostaje karcącym napomnieniem: „stulte, hac nocte repent animam tuam”<sup>74</sup>, podjętym w bezpośrednich źródłach *Rozmowy mistrza Polikarpa...* „Warianty” spotkania człowieka ze śmiercią stale korzystają z tej perykopy<sup>75</sup>. Przykładem utworu osnutym wokół tego motywu jest pisany w dystychach elegijnych *Versus de morte et divite*, omawiany m.in. przez Czesławę Pirożyńską<sup>76</sup>. Najbliższa noc będzie kresem życia: „proxima nox noctem faciet felicibus annis, / evacuata cholus ultima fila trahit” (w. 335-336). Podobnie w *Rozmowie...* Śmierć wyraźnie wskazuje w wersie 253: „Snadź tu jutra nie doczekasz”, na nawiązanie do Ewangelii Łukasza.

Także we wspomnianym dramacie Diesthemiusa powraca nawiązanie do perykopy z Ewangelii Łukasza za sprawą napomknienia dokonanego przez zirytowaną (nie mniej niż w *Rozmowie mistrza Polikarpa*) Śmierć, skierowanego wprost do Człowieka:

Masz zapłacić rachunek po zakończeniu uczty.  
Zmierzch wieczorny zapada, teraz trzeba już szybko wracać do domu.  
[w. 150-151]

Głupcze! Tej nocy duszy twojej zażądamy!  
Przyjdzie ci udać się w drogę, z której nie ma powrotu.  
[w. 165-166]<sup>77</sup>

Za pomocą perykopy z Ewangelii Łukasza piętnowano błazeństwo, objawiające się w nadmiernym przywiązaniu do ziemskich dóbr. Można wyodrębnić

<sup>74</sup> Zob. D.R. Moser, *Fastnacht...*, dz. cyt., s. 314.

<sup>75</sup> Zob. PIROŻYŃSKA 1966, s. 144: „[mors] [...] stulte, [h]ac nocte morieris” (red. 1A: *Dialogus magistri Polycarpi cum morte*); s. 165: „[mors] [...] stulte, hac nocte morieris, etc.” (red. 1B: *Exemplum de morte seu disputacio*) (zwraca uwagę „etc.”, wskazujące na powszechną znajomość perykopy); *Colloquium de morte* należące do redakcji B, tu nawiązanie podano na s. 170 (występuje ono zawsze po toposie *ubi sunt*) (zob. też komentarz rzeczowy s. 179). W odniesieniu do chorwackiej parafrazy, gdzie również zastosowano werset Ewangelii Łukasza – zob. SIATKOWSKA 2005, s. 428. Dlatego też teksty łacińskie przedstawiają z reguły Polikarpa-bogacza jako rozmówcę śmierci, zawężając „pozycję” społeczną człowieka ze średniowiecznych *Dialogi mortis cum homine* (por. SIATKOWSKA 2005, s. 422).

<sup>76</sup> PIROŻYŃSKA 1966, s. 88-89.

<sup>77</sup> Cytat z edycji: *Dramaty staropolskie*, dz. cyt., t. I, Warszawa 1959 (tłum. E. Jelonek, J. Krókowski).



w tekstach zgromadzonych w *Patrologia Latina* (jak również w komentarzach w *Catena aurea*) kilka obszarów zastosowań tej przypowieści w ramach piętnujących przedstawień *avaritia*<sup>78</sup>. Znakomita większość autorów ujmuje sens perykopy w kontekście grzechu *avaritia*. Stąd bierze się znaczenie tej perykopy podkreślone przez Dietza-Rüdigera Mosera w odniesieniu do instytucji średniowiecznego karnawału – dobra ziemskie, czasowe, więc przemijające, nie mogą przesłaniać celu ponadziemskiego – zbawienia (stąd konieczność jałmużny i „próżnej sakiewki”<sup>79</sup>). Istotne jest życie wieczne „synów światłości”. Jedną z perykop częściej łączonych z przypowieścią o bogaczu był Pierwszy List do Tesaloniczan:

Ale wy, bracia, nie jesteście w ciemnościach, aby ów dzień miał was zaskoczyć jak złodziej. Wszyscy wy bowiem jesteście synami światłości i synami dnia. Nie jesteśmy synami nocy ani ciemności.

[1 Tes 5, 4-5]

Przykładowo jest tak już u Bedy w jego komentarzu *In Evangelium Sanctae Lucae* (PL 92, 492A-B). Perykopę z Ewangelii Łukasza wykładano też (co stanowi daleko rzadszą praktykę) w kontekście grzechu *luxuria*, jak u Izydora (Isidorus Hispalensis) w jego *Allegoriae Sanctae Scripturae* (PL 83, 125D). W odniesieniu do perykopy bardzo często powraca także uwaga, iż istotnym powołaniem człowieka nie jest skarbienie sobie rzeczy przemijających, a dbałość o rzeczy wieczne – jak u Hrabana Maura w jego *Commentaria in Ecclesiasticum* (PL 109, 740D-741A)<sup>80</sup>.

Pozostaje zagadką, dlaczego autor *Rozmowy mistrza Polikarpa ze Śmiercią* zrezygnował z tego jednoznacznego kontekstu ideowego, podyktowanego wielusetletnią praktyką egzegezy perykopy z Ewangelii Łukasza. Wskazane perykopy nie wiążą *avaritia* z próżną uczonością. Jeszcze w *Rozmłauwání člověka se smrtí* wykorzystano dobitnie ten oczywisty kontekst. Rozmówcą staje się człowiek zamożny, bogacz, który ma „wsseho dobreho dosti”<sup>81</sup>, nazbyt pyszny, by dostrzec kres swego życia. Należy dopuścić możliwość, iż

<sup>78</sup> Wzięto również pod uwagę pracę Johanna Baptisty Schneyera *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150 bis 1350* (hrsg. von L. Hödl [et alii], t. 1-11, Münster 1969-1990. Korzystam z wydania elektronicznego: Bochum 1998).

<sup>79</sup> Nacisk na jałmużnę – co ilustruje perykopą z Ewangelii Łukasza – kładzie Piotr Abelard. Zob. Petrus Abelardus, *Ethica seu liber dictus scito te ipsum*, tu: rozdz. 16. (*Utrum melius sit a levioribus culpis, quam gravioribus abstinere?*) (PL 178, 661D-662B).

<sup>80</sup> Schemat ten bywa odnoszony do kleru, przykładowo u Atta Vercellensis, *De presuris ecclesiasticis*: „Videamus ergo, charissimi, quemadmodum amatoribus pecuniae ipse minetur in Evangelio: Non potestis servire Deo et mammonae (Luc. XVI, 23). Et iterum: Facilius est camelum per foramen acus intrare, quam divitem intrare in regnum Dei (Matth. XIX, 24). Et rursus ad divitem: Stulte, hac nocte repent animam tuam, et ea quae parasti, cuius erunt? (Luc. XII, 20.) Et alibi. Nolite thesaurizare vobis thesauros super terram, ubi aerugo et tinea demolitur, et ubi fures effodiunt et furantur. Thesaurizate autem vobis thesauros in coelis, ubi neque aerugo, nec tinea demolitur, et ubi fures non effodiunt nec furantur. Ubi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum (Matth. VI, 19)” (II. *De ordinationibus eorumdem*, PL 134, 69-70A).

<sup>81</sup> VRTEL-WIERCZYŃSKI 1926, s. 91.

skojarzenie bogactwa z bogactwem próżnej (a zatem ziemskiej) „uczoności” (w sensie *vana curiositas*) to licencja polskiego autora, wpisująca się oczywiście w szersze konteksty cywilizacji europejskiej późnego średniowiecza i wczesnej nowożytności, związane ze sceptycyzmem poznawczym, szerzej omawianą tu krytyką uczoności. Także przywołane przez Macieja Włodarskiego w kontekście *artes moriendi* wczesnonowożytne traktaty podejmujące problem *avaritia* (chciwości) nie notują takiego przekształcenia w stale obecnych u autorów nawiązaniach do perykopy z Ewangelii Mateusza.

Przykładowo u Stanisława Reszki w jego *Rozmowie o śmierci Człowieka z Duchem* (pomieszczone w: J. Januszowski, *Nauka umierania chrześcijańskiego*, Kraków 1604), podkreśla się (s. 87) zbyteczną troskę Człowieka o „swe bogactwa, swe majątności i te tak szerokie włości”, szerzej omówioną przez Łakomstwo (s. 94-95), które m.in. stwierdza, iż „domy do domów, rolę do rolęj, winnice do winnic nieprzystojnieś gromadzał” (na tejsze s. 94 znajdujemy wspomniany przejętek z perykopy Mateusza). Autor stwierdza:

O trzy i czterokroć szczęśliwy i błogosławiony człowiek, który na takowy czas, dzień i godzinę ustawicznie pamięta; szczęśliwy, który na każdy dzień to myśli, iż podobno do wieczora żyw nie będzie, a który wieczór myśli, że podobno jutra nie doczeka. Tacy bowiem nigdy się żadnej śmierci nie boją, którzy tego się jednego uczą, aby dobrze umierali. [s. 108]

Podobnie u Franciszka Costera, w jego utworze *O czterech końcach ostatnich żywota ludzkiego*<sup>82</sup>:

Podobno mówisz: żyw do jutra będę, podobno nie umrę. Raczej by porządnie mówić miał: podobno tej nocy umrę, podobno mię dziś przyzową. Chrystus opowiedział: iż Syn człowieczy przyjdzie, gdy się nie spodziejecie<sup>83</sup> [...] i onemu bogatemu rzeczone: Głupcze tej nocy duszę twoję wezmą [Luc.12].

\* \* \*

Zadaniem *Rozmowy...* było nakłonienie czytelnika, ale także widza do poważnej i uwewnętrznionej duchowej *meditatio mortis*. Uwewnętrznienia myśli o przemijalności sfery ziemskiej wraz z metafizycznymi implikacjami takiego statusu doczesności. Konsekwencją staje się porzucenie wcześniejszego sposobu życia, skuteczniejsze w odniesieniu do zbawienia, uwzględnienie kościelnych norm, zapewniających udział w tymże zbawieniu. Największą szkodę, a w konsekwencji utratę życia wiecznego, mogła przynieść chrześcijaninowi nagła śmierć. Człowiek nie powinien jednak pozbawiać się bezcennego daru – dobrej śmierci.

<sup>82</sup> Przeł. P. Skarga, pomieszczone w: P. Skarga, *Kazania przygodne*, Kraków 1610, s. 666. W edycji Wilno 1738 pomieszczone w *Kazaniu o 4. ostatecznych rzeczach*, od s. 142.

<sup>83</sup> Głosa marginalna przywołuje Mt 24.