

WITOLD WOJTOWICZ  
(Uniwersytet Szczeciński)

MIĘDZY ORALNOŚCIĄ A PISMEM  
KILKA UWAG O STAROPOLSKIEJ „LEGENDZIE O ŚW. ALEKSYM”

Kultura średniowiecza wyrażana w piśmie, także przez ludzi świeckich, uzyskiwała oparcie w sakralnej powadze Księgi. Praktyką komunikacji ustnej było odwoływanie się do prawd przekazanych w tekstach „świętych”. Korzystano z nich także przy akcentowaniu podmiotowości autorskiej<sup>1</sup>.

Manuskrypt był oparciem dla pamięci w społeczeństwie, w którym wiedzę przekazywano ustnie (Z 47)<sup>2</sup>. Funkcjonowanie średniowiecznego manuskryptu zakładało też pośrednictwo w akcie wykonania tekstu – druk usunie tę zależność. Proces przechodzenia od oralno-audytywnego typu przekazu do graficzno-wizualnego był znaczący już w połowie XII wieku (Z 46)<sup>3</sup>. Kultura zachodnioeuropejska nie dysponuje jednak przed stuleciem XIV żadnym autografem – wszystkie przekazy to reprodukcje, stanowiące w gruncie rzeczy reorganizację, kompilację tekstu. W związku z tym nie jesteśmy w stanie określić oddziaływania czynników zewnętrznych w okresie między powstaniem tekstu a pojawieniem się jego repro-

<sup>1</sup> Zob. H. Keller, *Vom „heiligen Buch” zur „Buchführung”. Lebensfunktionen der Schrift im Mittelalter*. „Frühmittelalterliche Studien” 1992. Zob. też E. Potkowski, *Problemy kultury piśmiennej łacińskiego średniowiecza*. „Przegląd Humanistyczny” 1994, z. 3. – T. Michałowska, *Między słowem mówionym a pisanym*. „Zapis”, „utwór poetycki”, „dzieło”. W: *Mediaevalia i inne*. Warszawa 1998.

<sup>2</sup> W ten sposób odsyłam do: P. Zumthor, *Die Stimme und die Poesie in der mittelalterlichen Gesellschaft*. Aus dem Französischen übers. K. Thiem. München 1994. Ponadto stosuję tu następujące skróty: L = R. Löffler, *Alexius. Studien zur lateinischen Alexius-Legende und zu den mittelhochdeutschen Alexiusdichtungen*. Freiburg im Breisgau 1991. – O = W. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Przeł., wstęp J. Japola. Lublin 1992. – W = S. Wierczyński, *Wstęp historycznoliteracki*. W zb.: *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*. Wyd. i oprac. S. Wierczyński, W. Kuraszkiewicz. Wrocław 1962. Liczby po skrótach wskazują stronicę.

Zob. też wcześniejszy artykuł P. Zumthora: *The Text and the Voice*. „New Literary History” 1984, z. 1. O uwarunkowaniach kulturowych zob. M. Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge 1990.

<sup>3</sup> Zumthor odwołuje się tu do: M. T. Clanchy, *From Memory to Written Record: England 1066–1307*. Cambridge 1979. – M. J. Scholz, *Hören und Lesen. Studien zur primären Rezeption der Literatur im 12. und 13. Jahrhundert*. Wiesbaden 1980. W związku z pracą Scholza zob. też uwagi M. Curschmanna w jego rozprawie *Hören – Lesen – Sehen. Buch und Schriftlichkeit im Selbstverständnis der volkssprachlichen literarischen Kultur Deutschlands um 1200*. „Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur” 1984, s. 220–224.

dukcji dokonywanych za pomocą pisma ani tworzących się w ten sposób tradycji (Z 47)<sup>4</sup>. „Mentalność oralna” góruje w XIV w. w kulturze piśmiennej, również w najwyższym dostępnym kulturowo wymiarze – w obszarach myśli filozoficznej, refleksji politycznej, a także poetologicznej<sup>5</sup>.

Staram się tutaj pokazać, że dostępny nam kształt *Legandy o św. Aleksym* stanowi efekt oddziaływań między oralnością a piśmiennością, ich wzajemnego współprzenikania<sup>6</sup>. Wniknięcie oralności w świat pisma w wielu aspektach nie doprowadziło jednak do dostosowania do potrzeb odmiennej percepcji wizualnej: piśmienności, stąd tak często lekceważący ton w starszej literaturze przedmiotu, odnoszący się do jakości „literackości” staropolskiej *Legandy*.

Robert Scholles i Robert Kellog postrzegali uwarunkowania ludzkiej podmiotowości jako związane z przekształceniem czasowości tekstu: musi stać się ona elementem konstytutywnym ludzkiego zachowania<sup>7</sup>. Rama czasowa *Legandy o św. Aleksym* pozostaje niepodatna na tego typu przekształcenia, prowadzące ku „typograficznej” podmiotowości i stanowiące o różnicy między postacią „ciężką” („płaską”) a „pełną” (O 102–103, 201–205). W *Legendzie* Aleksy żyje po swej ucieczce 33 lata – symbolika jest oczywista. W wymiarze egzystencjalnym czas nie istnieje – odejście od poślubionej żony jednoczy się trwale z powrotem do niej w zaświatach<sup>8</sup>. *Legenda o św. Aleksym* jest jednak tekstem, który zawiera w sobie ślady przemian<sup>9</sup>. Za tradycją zapoczątkowaną przez Konrada z Würzburga, ujawniającą się

<sup>4</sup> Zob. też P. Z u m t h o r, *Pamięć i wspólnota*. Przeł. M. A b r a m o w i c z. „Pamiętnik Literacki” 1990, z. 2, s. 332–333.

<sup>5</sup> Zob. J. M. G e l l r i c h, *Discourse and Dominion in the Fourteenth Century. Oral Context of Writing in Philosophy, Politics, and Poetry*. Princeton 1995.

<sup>6</sup> Obecnie podkreśla się, że oralność i piśmienność literatury średniowiecza nie dają się rozumieć jako obszary oddzielone, na odwrót: akcentuje się ich przenikanie, wzajemne oddziaływanie i symbiozę. Dyskutowany jest charakter tego oddziaływania i jego konsekwencje. Zob. np. M. C h i n c a, Ch. Y o u n g, *Orality and Literacy in the Middle Age. A Conjunction and its Consequences*. W zb.: *Orality and Literacy in the Middle Ages. Essays on a Conjunction and its Consequences*. In Honour of D. H. Green. Ed. M. C h i n c a, Ch. Y o u n g. Tournhout 2005, s. 1–8.

<sup>7</sup> R. Scholles, R. Kellog, *The Nature of Narrative*. New York 1966. Podają za: O 201–202.

<sup>8</sup> Na temat dyskusji nad odkryciem indywidualizmu w cywilizacji wieków średnich zob. C. D. M o r r i s, *The Discovery of the Individual: 1050–1200*. New York 1972. – C. M o r r i s, *Individualism in Twelfth-Century Religion. Some Further Reflections*. „Journal of Ecclesiastical History” 2 (1980).

<sup>9</sup> Dla dalszych rozważań istotne są zwłaszcza trzy średniołacińskie tradycje prozaiczne *Legandy o św. Aleksym*: tradycja „B” (stulecie XI), wyróżniona przez Löfflera (L 7–10) jako mająca podstawowe znaczenie dla ustaleń stemmatologicznych, tradycja „C”, „papiaska” (stulecie XI) (u H. Massmanna jako „B” – zob. *Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen*. Hrsg. H. M a s s m a n n. Quedlinburg–Lepizig 1843, s. 167–171) oraz tradycja „H”, „małżeńska” (XII w.) (u Massmanna jako „A” – *ibidem*, s. 157–166). Synopsę najstarszych tradycji łacińskich zamieścił M. S p r i s s l e r w pracy *Das rhythmische Gedicht „Pater deus ingenite” (11 Jh.) und das altfranzösische Alexiuslied* (Münster 1966, s. 106–153). W rozważaniach przyjmuję oznaczenia tradycji oraz systematykę epizodów za Löfflerem. Cytaty z tradycji łacińskiej prozą C podają za ustaleniami Sprisslera (grupa II A odpowiada tradycji C), z tradycji B za Löfflerem. Fragmenty tekstu z tradycji łacińskiej prozą H, średnio-wysoko-niemieckiej B<sub>m</sub> oraz F<sub>m</sub> przywołuję za Massmannem. Tradycję D<sub>m</sub> za edycją P. Gerekego (Konrad von Würzburg, *Alexius*. Halle–Salle 1926). *Legenda o św. Aleksym* jest w istocie – na tyle, na ile można to stwierdzić w oparciu o nowsze badania – pochodną tendencji obserwowanych na obszarze XIV- i XV-wiecznych tekstów średnio-wysoko-niemieckich w stosunku do poematu Konrada z Würzburga *Alexius*, który powstał prawdopodobnie w latach 1260–1275 (Massmann oznaczył go sigłem D<sub>m</sub>), i tradycji łacińskich – ze szczególną rolą tradycji „papiaskiej” C i „małżeńskiej” H. W *Legendzie* wyraźnie występują zależności od tradycji średnio-wysoko-niemieckiej B<sub>m</sub>, datowanej na okres od końca

w tradycji B<sub>m</sub>, pomieści ona także fragmenty akcentujące wolę Aleksego – jak podróż do Laodycei (w. 91) czy do Tarsu (w. 150–155). Żywot nabiera bardziej „realistycznego” wymiaru (L 148)<sup>10</sup>. Wcześniejsze tradycje łacińskie czyniły Boga, integrując Go w tekst, odpowiedzialnym za aktywność bohaterów. Pamięć oralna funkcjonuje właściwie przy postaciach „płaskich” – czyny Aleksego mają niezwykle i heroiczny charakter, poświadczą je *vox caelitus*. Wreszcie – aktywność oralna nastawiona jest na zdarzenia: to one przyciągają uwagę, a nie wizualny wygląd przedmiotów, scen czy osób (O 171–173)<sup>11</sup>. Należy zatem uchwycić to, co implikuje oralność w lekturze tekstu utrwalonego za pomocą pisma.

Problematyka oralności i retoryczności, ujmowana tu przede wszystkim za Walterem Ongiem i Paulem Zumthorem<sup>12</sup>, pozwala przeformułować niektóre intuicje badawcze (np. Aleksandra Gieysztora<sup>13</sup>), inne zaś po części odrzucić (tu pewne rozważania Pawła Stępnia<sup>14</sup>), wreszcie ukazać w odmiennym świetle kon-

XIII stulecia po lata 1343–1349, oraz, w mniejszym stopniu, od tradycji F<sub>m</sub> – ukształtowanej po r. 1403 a przed 1421. Zależność tradycji B<sub>m</sub> od tradycji łacińskiej C jest zależnością od świadka tradycji jako tekstu, w przeciwieństwie do tradycji małżeńskiej H znanej autorowi B<sub>m</sub> prawdopodobnie jedynie za sprawą pamięci i tradycji ustnej. Szerzej o problemie tradycji zob. W. Wojtowicz, *Tradycje tekstu staropolskiej „Legendy o św. Aleksym”*. Kilka uwag. „Wiener Slavistisches Jahrbuch” 2004, s. 174 (w w. 8 i 10 od góry powinno być „małżeńskiej”, a nie „papieskiej”).

<sup>10</sup> Przyjmuje się, że w XII stuleciu dochodzi do powtórnego odkrycia fikcji – poprzez spotkanie tradycji ustnych z technikami i tradycjami literackimi. Zob. np. H.-R. Jauss, *Epos und Roman – eine vergleichende Betrachtung an Texten des XII. Jahrhunderts*. „Nachrichten der Gießener Hochschulgessellschaft” 1962.

<sup>11</sup> Zob. też dalej uwagi odnośnie do wyglądu zmarłego Aleksego.

<sup>12</sup> Ong, *op. cit.* – Zumthor: *Die Stimme und die Poesie; Einführung in die mündliche Dichtung*. Aus dem Französischen übers. I. Sell. Berlin-Ost 1990. Zob. też J. Japola, *Tekst czy głos? Waltera J. Onga antropologia literatury*. Lublin 1998. – *Time, Memory, and the Verbal Arts. Essays on the Thought of Walter Ong*. Ed. D. L. Weeks, J. Hoogestraat. Sellingsgrove–London 1998; i omówienie: J. Japola, rec. „Pamiętnik Literacki” 2003, z. 1. – Zumthor, *The Text and the Voice*. – H. Wenzel, *Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*. München 1995. Klasyczny tom dający obraz dyskusji nad oralnością to *Oral Poetry. Das Problem der Mündlichkeit mittelalterlicher epischer Dichtung* (Hrsg. N. Voorwinden, M. de Hahn. Darmstadt 1979). Zob. też np. Z 66–77. – A. Ebenbauer, *Improvisation oder memoriale Konzeption?* W zb.: *Varieties and Consequences of Literacy and Orality. Formen und Funktionen von Schriftlichkeit und Mündlichkeit. Franz H. Bäuml zum 75. Geburtstag*. Hrsg. U. Schaefer, E. Spielmann. Tübingen 2001. Bibliograficzny przegląd prac z tego zakresu zob. M. Mostert, *A Bibliography of Works on Medieval Communication*. W zb.: *New Approaches to Medieval Communication*. Ed. M. Mostert. Introduction M. Clanchy. Turnhout 1999, s. 276–283. Problematykę referuje również Michałowska (*op. cit.*, s. 106–111). Jedno z ostatnich omówień: Chinea, Young, *op. cit.*, s. 1–15. Warto wskazać na dwa nowe tłumaczenia: E. A. Havelock, *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmiennosci w kulturze Zachodu*. Przekład, wstęp P. Majewski. Warszawa 2006. – J. Goody, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*. Przekład, wstęp, red. G. Godlewski. Warszawa 2006.

<sup>13</sup> A. Gieysztor, *Dobrowolne ubóstwo, ucieczka od świata i średniowieczny kult św. Aleksego*. W zb.: *Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury polskiej*. Red. J. Dowiat. Warszawa 1972.

<sup>14</sup> P. Stępień, *Z literatury religijnej polskiego średniowiecza. Studia o czterech tekstach: „Kazanie na dzień św. Katarzyny”, „Legenda o św. Aleksym”, „Lament świętokrzyski”, „Żołtarz Jezusow”*. Warszawa 2003, s. 117–220. Jest to najobszerniejsze z ostatnich polskojęzycznych omówień *Legendy* – w wymiarze religioznawczym i literaturoznawczym. (Już po złożeniu niniejszego artykułu autor zapoznał się z rozprawą R. Montusiewicz *Świętych wy-obcowanie. Średniowieczna „Legenda o świętym Aleksym” w perspektywie katechetycznej* (w zb.: *Literatura i pamięć kultury. Studia ofiarowane profesorowi Stefanowi Nieznanowskiemu w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*. Red. S. Baczewski, D. Chemperek. Lublin 2004); w r. 2006 ukazała się praca R. Krzywego *Topika i idea. Narratologiczna lektura „Legendy o św. Aleksym”* („Ruch Literacki” 2006, z. 2).)

cepcję Auerbachowskiego „realizmu” (W. Walecki, R. Krzywy<sup>15</sup>), jako jednego ze sposobów współczesnych lektur polskojęzycznej *Legendy o św. Aleksym*, czy narratywistycznej lektury *Legendy* w ujęciu Romana Krzywego<sup>16</sup>. Należy podkreślić, że refleksja budowana za pomocą głęboko zinterioryzowanej piśmienności nie jest adekwatnym narzędziem poznania tekstu wyrażającego stany świadomości oralnej. Noetyka oralna różni się od noetyki, której podstawą jest pismo<sup>17</sup>. Dyskurs oparty na świadomości, jaką buduje kultura pisma, nie jest nawet typowy dla piśmiennictwa wieków średnich<sup>18</sup>, stąd trudność w jego rozumieniu przez uczonych, których myślenie nacechowane było „przewagą tekstowości”<sup>19</sup>.

### Poszukiwania

Od dawna znane są niekonsekwencje i sprzeczności polskiej legendy<sup>20</sup>. Dają się one wyjaśnić w świetle noetyki oralności – wyłącznie analiza z perspektywy pisma wydobywa na jaw ich nielogiczności czy sprzeczności. Pamięć narratora zorganizowana jest w zespoły treściowe, niezrozumiałe i dziwaczne w skrypturalnym odbiorze (W 65–67)<sup>21</sup>. Charakterystyczny jest np. epizod poszukiwań Aleksiego. Pisał Stefan Wierczyński:

Stępień tworzy jednak z analizowanych w rozdziale tradycji łacińskich i wernakularnych spójny ideologicznie przekaz *Legendy*, odwzorowany w przywołanych tekstach patrystycznych. Nie dostrzega się zatem konsekwencji odmienności tradycji, ich zróżnicowania historycznego, wykraczającego poza odrębne tradycje *Legendy* („papieską” i „małżeńską”), także odmienności w wymowie jej poszczególnych tekstów. (Prawidłowość cechuje również rozważania Montusiewicza *[op. cit.]*, s. 21–22), rozpatrującego *Legendę* w kontekście „niezwykłej ciągłości i ideowej spójności epoki”). Np. E. Feistner (*Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*. Wiesbaden 1995, s. 188) zwraca uwagę na odmienność prologów tradycji D<sub>m</sub> (Alexius Konrada z Würzburga) oraz A<sub>m</sub> (powstał prawdopodobnie w klasztorze Admont w XIII w. – zob. L 168–169). Dla Konrada jest Aleksy postacią ujętą w perspektywie pełnego czci podziwu, wedle autorki tradycji A<sub>m</sub> natomiast wymaga on naśladowania: „des helfe uns got der rîche, / daz wir dem werden glîche [niech pomoże nam Bóg bogaty w łaski, / ażebyśmy stali się mu <tj. Aleksemu> podobni]” (w. 11–12).

<sup>15</sup> W. Walecki, *Piętnastowieczna powieść dla wszystkich, czyli co myśleć o średniowieczu*. W zb.: *Literackie wizje i re-wizje*. Red. M. Stępień, W. Walecki. Warszawa 1980. – Krzywy, *op. cit.*, s. 216–217. Zob. też E. Auerbach, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*. Przeł. Z. Żabicki. T. 1. Warszawa 1968, s. 205–216.

<sup>16</sup> Krzywy, *op. cit.*

<sup>17</sup> Teza ta była szczególnie podkreślana w pracach Onga.

<sup>18</sup> Enklawę tworzy scholastyczny typ lektury: tekst zostaje poddany systematycznej analizie jako przedmiot refleksji i dystansu intelektualnego. Zob. np. I. Illich, *Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand. Ein Kommentar zu Hugos „Didascalicon”*. Frankfurt am Main 1991.

<sup>19</sup> Np. E. Ostrowska pisała w artykule *O nowe odczytania wiersza o św. Aleksym* („Język Polski” 1969, s. 34; podkreśl. W. W.): „autor polski opracowywał samodzielnie i oryginalnie wątki, które w jakimś punkcie wyjścia mógł podpatrzyć we wzorach obcych. [...] wprowadzone do jego inwokacji elementy treściowe odzwierciedlają jego własną sytuację, sytuację pisarza zabierającego się do napisania utworu oświątym”.

<sup>20</sup> Zob. paradygmatyczne sformułowania A. Brücknera (*Die polnische Alexiuslegende von 1454*. „Slavische Rundschau” 1938, s. 114).

<sup>21</sup> Zob. też C. Verdiani, *Problem wzorców polskiej legendy o św. Aleksym*. W zb.: *Średniowiecze. Studia o kulturze*. Red. J. Lewański. T. 4. Wrocław 1969, s. 128 n. Verdiani wskazywał w tym kontekście na „mechaniczne” – w istocie pamięciowe – przejęcie dwóch redakcji w tradycji B<sub>m</sub>. Po odczytaniu listu wyjętego przez żonę Aleksiego nadbiega matka (w. 419) i żona (w. 442) – jak w redakcjach „papieskich” (*ibidem*, s. 134). Postać określana jest (i zapamiętywana) przez sekwencję działań (np. O 68–70). Nie muszą być one „racjonalnie” organizowane.

Jest mianowicie rzeczą niejasną, dlaczego na odgłos dzwonów wszyscy bezpośrednio rozpoczynają poszukiwania. Przecież nikt nie wie, że w Rzymie znajduje się święty i że głos dzwonów każe go szukać:

Więc się po nim pytano,  
Po wsz(y)tkich domiech szukano

[...] Zacytowane wyżej wiersze [...] nie mieszczą się w logicznych ramach kompozycyjnych naszej staropolskiej legendy. Skąd więc się wzięły? Stało się to zapewne w sposób następujący: autor – „składacz” miał przed sobą jakąś wersję, w której elementy te były uzasadnione i wpływały logicznie z toku opowieści. [W 65]<sup>22</sup>

Wierczyński nie przypuszczał, że pośredniczyć mogą tradycje znane kompilatorowi jedynie ze słuchu, które nie muszą być „logiczne” dla struktur świadomości opartej na piśmie. Element *residuum* oralnego stanowi wiedza o sensie bicia dzwonów, wyrażających nakaz poszukiwania świętego – paradoksalna w perspektywie przyzwyczajęń lekturowych współczesnego odbiorcy, nie wynika bowiem z uprzednich zdarzeń. Narracja okazuje się formularna: bicie dzwonów implikuje akt poszukiwania św. Aleksego. Autor operuje nieanalitycznymi formułami, charakterystycznymi dla myślenia oralnego (O 77–87).

Cechą przekazu oralnego jest jego prezentyzm. Tradycja łacińska *Legendy* zawierała głos z nieba wskazujący na miejsce spoczynku „*homo Dei*”, nieoczywiste dla Rzymian:

*Iterum secundo facta est vox dicens: quaerite hominem Dei, ut oret pro Roma. Illucescente die enim parasceve Deo spiritum reddet. Et tunc egressi quaesierunt eum et non invenientes congregati sunt die parasceve omnes ad ecclesiam implorantes cum gemitibus omnipotentis Dei clementiam, ut ostenderet eis ubi esset homo Dei. Tunc facta est vox ad eos dicens: in domo Euphemiani quaerite* [I po raz drugi dał się słyszeć głos mówiący: szukajcie człowieka Bożego, aby orędownął on za Rzymem. Oddał bowiem ducha Bogu o świcie w Wielki Piątek. I wtedy wyszedłszy szukali go i nie znalazłszy zebrali się wszyscy w Wielki Piątek przed kościołem, wdychając i prosząc z płaczem łaski Boga wszechmogącego, aby ukazał im, gdzie znajduje się człowiek Boży. Wtedy dał się słyszeć głos, który mówił do nich: szukajcie w domu Eufemijana]<sup>23</sup>.

Takiej więzi istniejącej w skrypturalnej tradycji nie odtwarza polski autor. Przedmiot prezentacji jest oczywisty dla odbiorców – to osoba Aleksego, tylko jego należy zatem szukać:

A gdy Bogu duszę dał,  
Tu się wielki dziw zstał:  
Samy zwony zwończyły,  
Wsztki, co w Rzymie były.  
Więc się po nim pytano,  
Po wsztkich domiech szukano;  
Nie mogli go nigdzie najść,  
A wždy nie chcieli przestać. [w. 193–200]<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Bardzo podobnie pisał wcześniej F. Schmidbauer (*Bemerkungen zum altpolnischen Alexiuslied*. „Archiv für slavische Philologie” 1925, s. 132).

<sup>23</sup> Cyt. za: Sprisler, *op. cit.*, s. 131–132. Jest to epizod VIII 4 w systematyce Löfflera.

<sup>24</sup> Cytaty z *Legendy* przywołuję za *Chrestomatią staropolską* (Wyd. W. Wydra, W. R. Rzepka. Wyd. 3. Wrocław 2004, s. 260–265), zachowując oznaczenia stosowane przez wydawców. Wierczyński zauważył, iż *terminus technicus* „rikmice” w *Vita sancti Alexii rikmice* określa tekst jako przynależący do *lingua vulgaris*, ale zarazem denotuje jego „śpiewne” wykonanie (W 41–43). Koncepcję tę podjął Verdiani (*op. cit.*, np. s. 67). *Legendę* w kontekście oralności rozpatrywali Michalowska (*op. cit.*, s. 487–489, 496) oraz A. Dąbrówka (*Średniowiecze. Korzenie*. Warszawa 2005, s. 305–306).

Autor staropolskiej *Legedy* nie uwzględnia więzi zakładającej niezupełną wiedzę o sytuacji – właściwa jest ona nastawieniu skrypturalnemu, ale nie oralnemu, z jego „bliską” relacją nadawczo-odbiorczą, przy stałym posługiwaniu się nieanalitycznymi formułami.

### Słowo pisane

Charakterystyczny dla *Legedy o św. Aleksym* jest „pretekstowy” stosunek do słowa pisanego. Np. list Aleksiego odczytuje Heto (tak dzieje się w tradycji łacińskiej prozą „B”), Ethio (tak w tradycji łacińskiej prozą „C”) bądź jeden z kapłanów: „*unus de sacerdotibus*” (w tradycji „H”) – jest to epizod IX 5 w systematyce Löfflera (L 10–12). W polskiej legendzie już sam akt przekazania listu tłumaczy tożsamość Aleksiego:

A gdy ten list oglądano,  
Natemieście uznano,  
Iż był syn Eufamijanow,  
A księdza rzymskiego cesarzow<sup>25</sup> [w. 237–240]

Można wskazywać na pewne tendencje, których udział określałby religijność „ludową”: nastawienie na magiczną funkcję sakramentaliów oraz nastawienie na pobożność zakładającą partycypację wizualną treści<sup>26</sup>. Dlatego też „list” się ogląda. List traktowany jest jako specyficzny przedmiot, za którego sprawą – za sprawą jego wizualnej percepcji – objaśniona zostaje tożsamość Aleksiego<sup>27</sup>:

A więc gdy już umrzeć miał,  
Sam sobie list napisał  
I ścisnął ji twardo w ręce, [w. 187–189]

Pamiętać należy, że „hagiograficznym zadaniem” świętego było spisanie autobiografii<sup>28</sup>.

Treść listu Aleksiego (epizod VIII 1) oddawana jest przez narratora:

<sup>25</sup> Imię „Eufamijan” pojawia się tu w formule „książę rzymskiego cesarza” (w. 239–240).

<sup>26</sup> Zob. R. W. Scribner, *Volks Glaube und Volksfrömmigkeit. Begriffe und Historiographie*. W zb.: *Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit*. Hrsg. H. Molitor, H. Smolinsky. Münster 1994, s. 125, 127–128. Zob. też tego autora *Religion and Culture in Germany. (1400–1800)*. Ed. L. Roper. Leiden 2001, s. 52–103.

<sup>27</sup> Starofrancuskie tradycje S, M2 i P znają epizod przepoławienia pierścienia podczas rozstania Aleksiego z małżonką – w liście pozostawionym przez Aleksiego znajdowała się brakująca część pierścienia, będąca jego własnością (jedyne w tradycjach S oraz M2). Zob. G. Decuble, *Die hagiographische Konvention. Zur Konstituierung der Heiligenlegende als literarische Gattung. Unter besonderer Berücksichtigung der Alexius-Legende*. Konstanz 2002, s. 119–121, 145. Żadna ze znanych dziś tradycji średnio-wysoko-niemieckich tego epizodu nie ma, także tradycja F<sub>m</sub>, spowinowacona z wymienionymi tradycjami starofrancuskimi, od której zależna jest i staropolska *Legenda*. Można zakładać, że traktowanie listu jako przedmiotu sygnifikującego osobę wpływa z mentalności oralnej, ale może być też pochodną pamięci o przedmiocie (obu połowach pierścienia) wskazującym Aleksiego i jego żonę w scenie podejmującej motyw anagnoryzmu (w istocie pozbawionej swojej funkcji: małżonkowie nie spotykają się nigdy za życia) (zob. *ibidem*, s. 120–121).

<sup>28</sup> Niekompletność, a nawet zaniedbanie wypełnienia tego ważnego zadania postrzega Jakub de Voragine jako grzech. Zob. A. Bureau, *La Légende dorée: le système narratif de Jacques de Voragine*. Paris 1984, s. 69. Cyt. za: Decuble, *op. cit.*, s. 139, przypis 295.

Siodmegonaćcie lata za morzem był<sup>29</sup>,  
Co sobie nic (nie) czynił. [w. 185–186]

Słowo świadka cierpień Aleksego i narratora jego *Legendy* – w tych kategoriach należy mówić o wykonawcy – jest bardziej wiarygodne aniżeli tekst (O 135–136)<sup>30</sup>.

Pismo nie ma swoistej dla siebie autonomii, jak jest to w kulturze typograficznej. List funkcjonuje w staropolskiej *Legendzie* nie jako źródło przekazu i wiedzy za sprawą intencjonalnych treści tam zawartych, ale przede wszystkim jako materialny przedmiot identyfikujący postać<sup>31</sup>. Percepcja wzrokowa może jednak służyć tu także budowaniu przekonania u odbiorcy, że list będzie lub ma zostać przeczytany<sup>32</sup>.

„Narracyjną” rolę szafarza – przydanego pierwotnie Aleksemu do pomocy – było wskazanie rzymianom na postać anonimowego pielgrzyma, nieżyjącego, jako obiektu poszukiwań. W *Legendzie* słowa szafarza, w których charakteryzował on życie Aleksego, utożsamiają się z treścią jego listu<sup>33</sup>:

Popisawszy swoje wsztki męki,  
I wsztki s(k)utki, co je płodził, [w. 190–191]

Tym samym treść listu – jak zaznaczyć należy za Zatočillem – może być odgłosem, zapewne niebezpośrednim, słów szafarza z tradycji łacińskiej „C”:

*Minister autem hominis Dei accessit ad dominum suum dixitque ei: vide, domine, ne forte sit ille, quem assignasti mihi, magna enim et laudabilia vidi eum operantem [...] et iniurias multas atque molestias a servis tuis illatas libenter suscipiebat atque sustinebat* [Sługa tego mianowicie człowieka Bożego przystąpił do swego pana i rzekł mu: spójrz, panie, czy aby to nie jest ten, którego wyznaczyłeś mi, widziałem go, jak czynił rzeczy wielkie i godne chwały [...] i niesprawiedliwości liczne, a także przykrości, czynione mu przez twoje sługi, chętnie przyjmował i tak też je znosił]<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Dyskusja na temat sensu tego wersu – zob. Verdiani, *op. cit.*, s. 122–123. Wszystkie ujęcia *Legendy* poświadczają 17-letni okres pobytu Aleksego w domu Eufamijana (zob. Decuble, *op. cit.*, s. 137), natomiast różnie kształtuje się czas pobytu w Edessie (czyli „za morzem”). Z reguły jest to również 17 lat, ale niektóre kodeksy tradycji średnio-wysoko-niemieckiej B<sup>m</sup> – wskazujące na Laodyceę jako miejsce pobytu – podają okres 7 lat (w. 97): kodeksy o siglu V (Wien, Nat. Bibl. 3007), publikowany przez Massmanna, oraz R (Kaliningrad, Bibl. Uniw. 900); pozostałe kodeksy podają „poprawną” liczbę 17 (zob. L 182); w tradycji zaś D<sup>m</sup> to lat 10: „sus lebte er in der marter / volleclichen zehen jâr [tak oto żył w męczeństwie / przez pełnych dziesięć lat]” (w. 430–431). To, że Eufamijan nie widział Aleksego przez 10 lat, powraca w wypowiedzi, w której ojciec fakt przyjęcia do swojego domu nieznanego żebraka uzasadnia wobec mającego mu służyć szafarza: „[bilgerin] hât ermant des Kindes mîn / daz ich in zehen jâren hie / gesach mit ougen leider nie [(pielgrzym) wspomniał o moim dziecku / którego tutaj przez dziesięć lat / nie widziałem na (własne) oczy]” (w. 637–640). Zob. L 156. – Decuble, *op. cit.*, s. 129). W odniesieniu do staropolskiej *Legendy* – kontekst wskazuje, zdaniem piszącego te słowa, na 17-letni okres pobytu Aleksego w domu Eufamijana, naznaczony postami – w siedemnastym roku umiera.

<sup>30</sup> Ong powołuje się tu na Clanchy’ego (*op. cit.*).

<sup>31</sup> Zob. m.in. Gespräche – Boten – Briefe. Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis im Mittelalter. Hrsg. H. Wenzel. Berlin 1997.

<sup>32</sup> Zob. Scholz, *op. cit.*, s. 116–123. Zob. też Słownik staropolski. T. 5. Wrocław 1965–1969, łam 531, s.v. Oglądać.

<sup>33</sup> Zob. L. Zatočil, *Olomoucká legenda o sv. Alexiovi (B) a poznámky k legendě polské*. „Mémoires de la Société Royale des Lettres et des Sciences de Bohême” 1947, s. 15.

<sup>34</sup> Cyt. za: Sprissler, *op. cit.*, s. 136.

Przekształcenie zawdzięczać należy dynamice pamięci oralnej: postać zostaje utożsamiona z czynem, a innych działań na dworze Eufamijana nie podejmowano aniżeli te, które przynosiły cierpienie i ból Aleksemu. Dobroczynny „szafarz” przestał objaśniać tożsamość Aleksego, gdy stał się wyłącznie jednym z jego przesładowców (w B<sub>m</sub> zmienił on podobnie swą tożsamość)<sup>35</sup>. Postać Aleksego podporządkowano paradygmatawi skrajnej ascezy, wyrażającej się w zdolności świętego-wyznawcy do przyjmowania różnorodnych postaci cierpienia<sup>36</sup>.

Należy wspomnieć w tym kontekście tezę Fritza Schmidbauera, według której tradycja średnio-wysoko-niemiecka B<sub>m</sub> oraz staropolska *Legenda* przekształciły postać szafarza w postać zwaną „*puer*”<sup>37</sup>. Dlatego też tylko w obrębie tych tradycji „dziecko” objaśni cud za sprawą powiązania rozbrzmiewających w Rzymie dzwonów ze śmiercią Aleksego. Szafarz stał się jednym ze sług czyniących zło – akt rozpoznania dokonany zostanie zatem przez „dziecko”, jego narracyjnego, niebieskiego następcę<sup>38</sup>. Tym samym funkcją listu jako przedmiotu stanie się identyfikacja postaci, czy jej potwierdzenie, i ustanowienie powagi przekazu *Legendy*, która mówi o wydarzeniach opowiedzianych przez samego św. Aleksego. Prymarną funkcją „księgi” jest podkreślenie powagi i prawdy przekazu. Tak dzieje się już w prologu *Legendy* (w. 9): „Cztę w jednych księgach o nim” (Z 32–33)<sup>39</sup>. Wykonawca winien przekazać zawartość znanych sobie „źródeł” piśmiennych. Proces ten poprowadził w staropolskiej *Legendzie* do redystrybucji treści wypowiedzi postaci, a także do zniesienia granicy między wypowiedzią szafarza a pierwotną zawartością listu Aleksego.

<sup>35</sup> Zob. Zatočil, *op. cit.*, s. 20–21. Zob. też S. Vrtel-Wierczyński, *Staropolska „Legenda o św. Aleksym” na porównawczym tle literatur słowiańskich*. Poznań 1937, s. 75, pkt 15. – W 56–58.

<sup>36</sup> Zob. Feistner, *op. cit.*, s. 33–49. Zob. też np. J. Leclercq, *Chrystus w oczach średnio-wiecznych mnichów*. Przeł. M. Borkowska. Kraków 2001, s. 86–87 (o roli cierpienia w odniesieniu do stałości w *Regule* św. Benedykta).

<sup>37</sup> Schmidbauer, *op. cit.*, s. 127, 131–132. Zob. też W 56–57.

<sup>38</sup> Verdiani (*op. cit.*, s. 127) analizował tożsamość wypowiedzi dziecka i „głosu niebieskiego”. Zob. też W 62 n. – Zatočil, *op. cit.*, s. 23–24. – Montusiewicz, *op. cit.*, s. 29. – Krzywy, *op. cit.*, s. 320. Postać dziecka „otwierającego” dorosłym oczy dzięki powiązaniu rozbrzmiewających w Rzymie dzwonów ze śmiercią Aleksego, pojawia się w średnio-wysoko-niemieckiej legendzie B<sub>m</sub> – jest cechą wyróżniająca tę tradycję (L 188; por. w *Legendzie o św. Aleksym* w. 201 n.).

W artykule tym podkreślam prymarną rolę technik przekazu, które prowadzą do zmian charakterystycznych dla tradycji B<sub>m</sub> i staropolskiej *Legendy*, wtórną sprawą jest symboliczny wymiar dziecka – „anioła w przebraniu dziecka” (Verdiani, *op. cit.*, s. 127), „Bożego herolda” (Stępień, *op. cit.*, s. 213), „naturalnego hierofanta” (Krzywy, *op. cit.*, s. 320). Sądzę, że dziecko, jako niepełnoprawny uczestnik społeczeństwa, pojawia się dla zapewnienia – z racji swojego statusu społecznego – możliwości odwołania cudu. Stopniuje się napięcie opowieści związane z rozpoznaniem Aleksego, na co zwraca uwagę Krzywy (*ibidem*, s. 320); ostatecznie jednak nie wykorzystuje się tego, co w efekcie uwydatnia znaczenie samego cudu.

<sup>39</sup> W pewnym sensie Księga jest źródłem informacji, jednakże zwrot ma budować autorytet narratora – jest to prymarna funkcja. Zob. T. Michałowska, *Średniowiecze*. Warszawa 1999, s. 489. Teologiczny symbol Księgi nie ma w średniowiecznej mentalności związku z praktyką pisma, lecz wyłącznie, jak w judaizmie, posiada swe korzenie w postrzeganiu *Biblii* jako słowa Boga (Z 81). Zob. też J. Gellrich, *The Idea of the Book in the Middle Ages: Language Theory, Mythology, and Fiction*. Ithaca 1985. Na temat prologu *Legendy* zob. W. Wojtcwicz, *Prolog „Legendy o św. Aleksym”*. „Pamiętnik Literacki” 2006, z. 3, s. 162–165. – Stępień, *op. cit.*, s. 129.



### Formuły i ubóstwo

Formularność<sup>40</sup> *Legendy o św. Aleksym* stwarza charakterystyczne cechy staropolskiego przekazu i w specyficzny sposób przekształca jego treści ideologiczne. Tradycja *Legendy* zawiera wiedzę o trzech stołach w domu Eufamijana (W 46):

*Hic namque erat iustus et misericors, elemosinas multas pauperibus erogans. Tres per singulos dies mensae parabantur in domo eius, orphanis, viduis, peregrinis et iter agentibus* [Ten bowiem był sprawiedliwy i miłosierny, rozdzielał liczne jałmużny pomiędzy ubogich. Trzykrotnie podczas każdego dnia przygotowywano posiłki w jego domu dla sierot, wdów i będących w drodze pielgrzymów]<sup>41</sup>.

Staropolska *Legenda* mówi jednak o czterech stołach. Kluczowy dla rozważań fragment brzmi:

Chował je [tj. rycerze] na wielebności i na krasie  
I miał koždy swe złote pasy.  
Chował sieroty i wdowy,  
Dał jim osobne trzy stoły,  
Za czwartym pielgrzymi jedli,  
Ci (ji) do Boga przywiedli. [w. 17–22]

Tekst staropolski akcentuje różnice statusu społecznego, nie czyni tak jednak – jak sądzono – by budować opozycję ideologiczną między ubogimi a bogatymi, między rycerzami a sierotami, wdowami a pielgrzymami. Paralelny kontrast, właściwy totalizującej myśli oralnej, podkreśla fundamentalną różnicę. To różnica kluczowa, nieusuwalna, stanowi podstawę tożsamości społecznej bohaterów. Ubóstwo jest ustawicznie wspierane. Istotną okazuje się jałmużna (*elemosyna*), konieczność stałych dzieł miłosierdzia – redystrybucji bogactwa. Tym samym nie kwestionuje się tu opozycji bogactwo–ubóstwo, na odwrót: demonstruje się ją, wykładając potrzebę dzieł miłosierdzia. Staje się ono zrozumiałe z chwilą akceptacji istniejącego porządku i fundamentalnej dla społeczeństw agrarnych nierówności w (re)dystrybucji dóbr<sup>42</sup>. Trudno przystać na twierdzenia Tadeusza Manteuffla, iż „legenda ta jest prawdziwym hymnem na cześć dobrowolnego ubó-

<sup>40</sup> Zob. M. Curschmann, *Oral Poetry in Medieval English, French, and German Literature: Some Notes on Recent Research*. „Speculum” 1967. – Scholz, *op. cit.*, s. 98–103. Curschmann kwestionował możliwość przeprowadzenia metodologicznie poprawnej dystynkcji między poezją „oralną” a przynależącą do kultury pisma na podstawie kompozycji, motywów czy formuł (s. 44), w tym kontekście mówił o „tranzytorycznych” tekstach (s. 45–49). Zob. też H. D. Lutz, *Zur Formelhaftigkeit mittelhochdeutscher Texte und zur „theory of oral-formulaic composition”*. „Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte” 1974. Przedruk w zb.: *Oral Poetry*. – F. H. Bäuml, *Medieval Texts and the Two Theories of Oral-Formulaic Composition: A Proposal for a Third Theory*. „New Literary History” 1984, z. 1, zwłaszcza s. 34–42. Dyskusję na temat formularności podejmuje także Zumthor (Z 59–77). Formularność rozpatruję w powiązaniu z innymi cechami przekazu, świadczącymi o występowaniu *residuum* oralnego (czy, w terminologii Onga, „oralności wtórnej”). Istotny pozostaje także aspekt społeczny tekstu, domniemanie oralnej transmisji. W polskiej literaturze zagadnienie formularności rozważała L. Pszczołowska w swym studium *Słowo i melodia w polskiej poezji średniowiecznej* (w zb.: *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*. Red. T. Michałowska. Wrocław 1989, zwłaszcza s. 170–171). Zob. też P. Zumthor, *Właściwości tekstu oralnego*. Przeł. M. Abramowicz. „Literatura Ludowa” 1986, z. 1, s. 42.

<sup>41</sup> Cyt. za: Sprissler, *op. cit.*, s. 108.

<sup>42</sup> Zob. np. E. Gellner, *Pflug, Schwert und Buch*. Übers. U. Enderwitz. Stuttgart 1990.

stwa”<sup>43</sup>. Ponadto miłosierdzie Eufamijana miało znaczenie czynności pokutnych: ojciec Aleksego dysponuje wprawdzie trzema tysiącami rycerzy, ale brak mu dziedzica – kontrast ten podkreśla tradycja „C” prozaicznego tekstu łacińskiego (L 34). W tym sensie niezupełnie trafne jest także uwydatnianie w *Legendzie* cechy hojności (*largitas*), legitymizującej władcę feudalnego<sup>44</sup>.

Aleksy – przy wieloznaczności pojmowania jego późnośredniowiecznego kultu – stawał się patronem grup społecznych oddanych praktykom miłosierdzia, tworzonych przez ludzi świeckich. Jałmużna przestała być wyłącznie datkiem motywowanym religijnie, a stała się elementem więzi społecznej późnośredniowiecznego miasta<sup>45</sup>.

Zauważyć należy, że każda z grup społecznych jest identyfikowana w cytacie za pomocą właściwego jej atrybutu – stołu, który w odniesieniu do „rycerzy” buduje w kolejnych wersach nową formułarną więź w miejsce pierwotnego powiązania rycerzy ze „złotymi pasami” (w. 17–18). W ten sposób powstają trzy grupy (rycerze – „siryty” – wdowy) i trzy stoły w miejsce triady obejmującej w tradycji *Legendy* trzy upośledzone grupy społeczne: sieroty – wdowy – pielgrzymi. Czwarty stół przypadnie w udziale „pielgrzymom”<sup>46</sup>. Sądzę, że pojawienie się „czwartego stołu” w staropolskiej *Legendzie* wynika z formułarności jej stylu.

Wiek Aleksego: 24 lata – nie zaś 20 – postrzegano jako wymuszony rymem (W 47–48)<sup>47</sup>. W tym ujęciu wers „k temu cztery lata” – stanowiący w wydaniu Wiesława Wydry i Wojciecha Rzepki końcowy fragment wersu 38 – jest potrzebny dla zachowania parzystego rymu z następnym wersem: „Więc k niemu rzekł ociec słowa ta”<sup>48</sup>. Błąd, polegający na zespoleniu dwóch wersów w jeden, należy w tym ujęciu raczej do kopisty niż do autora. Jest rzeczą wątpliwą, by autor naruszył wymogi mnemoniki oralnej<sup>49</sup>. Problemem w wypadku przyjęcia takiego rozwiązania jest jednak występowanie w *Legendzie* innych wersów bezrymo-

<sup>43</sup> T. Manteuffel, *Narodziny herezji. Wyznawcy dobrowolnego ubóstwa w średniowieczu*. Warszawa 1963, s. 13. Cytat podaje również Gieysztor (*op. cit.*, s. 28, przypis 14; zob. też s. 38–39).

<sup>44</sup> Tak u Stępnia (*op. cit.*, s. 134).

<sup>45</sup> Zob. Gieysztor, *op. cit.*, s. 38 n.

<sup>46</sup> Zob. Verdiani, *op. cit.*, s. 101–103.

<sup>47</sup> Wierczyński powołuje się tu na J. Birkenmajera (*Die Rhythmik der Alexiuslegende. „Slavische Rundschau”* 1938, s. 120–122). Wcześniej problem zespolenia dwóch wersów w jeden podkreślał F. Siedlecki (*Studia z metryki polskiej. Cz. 2: Problem transakcentacji metrycznej w wierszu polskim*. Wilno 1937, s. 112).

<sup>48</sup> Rekonstrukcję fragmentu zawiera przywoływany już *Wstęp historycznoliteracki Wierczyńskiego* (s. 47–48). O ile wiem, nikt nie rozważył jeszcze możliwości, iż brak tu fragmentu wersu kolejnego, natomiast „cztery lata” są jedynie jego zakończeniem. Autor kończył wers frazą „k temu” (w. 76, 225), mogło tak być w wersie 38, natomiast z hipotetycznego wersu 39 zostałyby tylko „cztery lata” (jako cały wers 39?). M. Dłuska (*Studia z historii i teorii wersyfikacji polskiej. T. 1*. Warszawa 1978, s. 156) odnotowuje w *Legendzie* jeden 4-zgłoskowiec (w. 136), dwa 5-zgłoskowce itd. Nie dostrzegła ona konieczności wyodrębnienia w omawianym miejscu dwóch wersów (np. t. 2, s. 311–313). Miejsce było uważane prawdopodobnie za jedno z „bezrymowych” – przy charakterystyce rymu zabytku, w której Dłuska (t. 2, s. 313) podkreślała, że rym jest niezależny od miejsca akcentu w klauzuli: przycisk znajduje się na ostatniej sylabie, rym obejmuje czasami także sylabę poprzedzającą. Twierdziła, uzasadniając brak przerzutni w średniowiecznym wierszu asylabicznym, że „gdy człon zdaniowy jest bardzo krótki, a nie zamyka całkowicie myśli, autor pozwala sobie na uzupełnienie go drugim krótkim członem w tym samym wierszu” (t. 1, s. 156).

<sup>49</sup> Występowanie głosu w tekście oralnym określa nie tyle operowanie formułami, ile szereg zjawisk prozodycznych czy muzycznych. Zob. np. Z 59–77.

wych<sup>50</sup>. Należałoby także zadać pytanie, dlaczego autor „obdarzył” Aleksego wiekiem 24 lat<sup>51</sup>; możliwe przecież byłoby brzmienie wersu czy fragmentu wersu „k temu dwa lata” lub „k temu trzy lata”. Ponadto zastanowić się należy, dlaczego Aleksy ze staropolskiej *Legendy* w ogóle miałby mieć 24 lata. Jego wiek nie ma związku z dojściem do „lat sprawnych” („*anni legitimi*”), umożliwiających małżeństwo. *Statut warcki* z 1423 r. określał je dla mężczyzny na wiek od 15 lat, dla kobiety – od lat 12<sup>52</sup>. W wieku 24 lat mężczyzna wchodził natomiast w „lata dojrzałe”, a wraz z nimi uzyskiwał zdolność do wszystkich działań prawnych. W prawie ziemskim dojście do „lat dojrzałych” umożliwiało zbywanie nieruchomości lub oddawanie jej w zastaw użytkowy. Tak działo się w spisanych w początkach XVI w. *Zwyczajach ziemi krakowskiej*, obowiązujących w całej Koronie<sup>53</sup>. Tym samym osiągnięcie wieku 24 lat mogło być potrzebne Aleksemu do rozporządzenia *legitime* majątkiem ojca. Rozwiązaniem może być jednak wskazanie na charakterystyczne „skłonności” pamięciowego przetwarzania tekstu przez „autora” staropolskiej *Legendy*. Należy w tym miejscu przywołać frazę:

Tu [tj. przy zwłokach Aleksego] są krasne cztery świece stały, [w. 219]

Wskazanie („tu” w w. 219 i „[słowa] ta” w w. 39) jest poprzedzone wyliczeniem przedmiotów – w świadomości „twórcy” *Legendy* „miejsce” i „słowa” stają się swego rodzaju przedmiotami. „Lata” muszą być „cztery”, by ojciec mógł wypowiedzieć (wskazać na?) „[słowa] ta”, podobnie jak miejsce – „tu” – musi cechować liczba „cztyrzech” świec (lub innych przedmiotów, takich jak stoły). Mówiąc o miejscu – należy zwrócić uwagę na cztery przedmioty znajdujące się w „tym” właśnie miejscu: cztery świece lub cztery stoły staropolskiej *Legendy o św. Aleksym*. „Cztery świece” są właściwe jedynie polskojęzycznej *Legendzie*<sup>54</sup> i ukazują mechanizm tekstu oralnego. Być może, powtarzają one „echem” cztery stoły z początkowej partii tekstu i stanowią – podobnie jak „cztery lata” (w. 47–48) – „dobroć” indywidualnej techniki zapamiętywania polskiego „autora”. Dalsze rozważania, rekonstruujące „sytuacyjność” operowania nieanalitycznymi formułami w myśleniu oralnym (O 77–78), byłyby weryfikowalne w przypadku znacznie szerszego dostępu do tekstów w rodzaju *Legendy o świętym Aleksym*. Odnaleźć można jednak liczne świadectwa stylu formularnego<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> Np. wersy 165–166 – bezpośrednio przed wypowiedzią Aleksego, zwracającego się do Eufamijana z prośbą o jałmużnę. Brak rymu w miejscu wypowiedzi innej postaci może stanowić ślad polskiej wersji dramatycznej Aleksego. O samym spotkaniu – zob. M. Barłowska, *About St. Alexis's Meeting with His Father. Remarks about One Gesture*. W zb.: *Civitas mentis*. T. 1. Red. Z. Kadłubek, T. Sławek. Katowice 2005.

<sup>51</sup> Problem rozważał Krzywy (*op. cit.*, s. 313).

<sup>52</sup> Zob. J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak, *Historia ustroju i prawa polskiego*. Warszawa 1994, s. 131–133.

<sup>53</sup> Zob. E. Borkowska-Bagieńska, B. Lesiński, *Historia prawa sądowego. Zarys wykładu*. Poznań 1995, s. 69, 133–134.

<sup>54</sup> Podkreślał to Schmidbauer (*op. cit.*, s. 130–131). Zob. też W 66.

<sup>55</sup> Zob. studium Pszczołowskiej (*op. cit.*). Por. np. odpowiednie fragmenty z *Legendy o świętym Aleksym*, *Pieśni-legendy o św. Stanisławie* (w zb.: *Chrestomatia staropolska*) i *Pieśni-legendy o św. Jopie* (w zb.: *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*), oznaczanych tu skrótami A, S i J:

Podał mu szafarza swego,  
Ten mu czynił wiele złego. [A 179–180]

W ten czas Bolesław krolował,  
Ten wiele złego podziątał: [S 17–18]

### Postacie

Charakterystyczny dla rozumienia sposobu konstrukcji postaci w *Legendzie* jest kontrast reakcji Famijany:

Krolewna odpowie jemu:  
„Mam też dobrą wolą k temu,  
Namilejszy mężu moj, [w. 76–78]

A ociec w żałość*(i)* ostał.  
I mać miała dosyć żałości,  
*(Przypuszczalnie w rkps.  
brak dwóch wierszy)*  
Żonę po nim jeko spyta. [w. 92–94]

Czeladź niezliczona była,  
Która mu wiernie służyła [J 17–18]

A miał barzo wielki dwor,  
Procz panosz trzysta rycerzow,  
Co są mu zawždy służyli,  
Zawždy k jego stołu byli. [A 13–16]

Nabrał sobie srebra, złota dosyć, [A 89]

Miał ci dosyć srebra, złota [J 91]

W wierszu *O bogaczu i Łazarzu* (zob. W. Wydra, *Dwie staropolskie legendy wierszowane. Z ineditów Bolesława Erzepkiego*. Ź., *O synu marnotrawnym* i „*O bogaczu i Łazarzu*”). W zb.: *Miscellanea staropolskie*. Seria 6. Wrocław 1990, s. 110, 112) powiada bogacz: „Ja mam dość srebra, złota, / Za mną chodzi czeladzi rota – / Nie boję się kłopotu” (w. 25–27), dwuznaczną przecieź radę daje Abraham: „Srebro, złoto nie wadzi / Ani kto cudnie chodzi, / Jedno grzechu nie płodzi” (w. 94–96). W *Pieśni o świętym Łazarzu* (opracowanej przez Wydrę na podstawie unikatów Oss. XVII-121-II *(ibidem)*, s. 114–116): „Człowiek jedno bogaty / W złoto, srebro, bławaty” (w. 2–3); „Sám gorzeć ják sierota / Nie mając srebrá, złotá / Jako jeden niecnota” (w. 193–195). Autor tego ostatniego tekstu (a przynajmniej znanego nam wariantu) w wielu miejscach nie stosuje zwięzłej i może zgrzebnej formuły „złoto–srebro” na podkreślenie konsumpcyjnego dostatku, wyraża go w całym bogactwie przedmiotów akcentujących luksusy, w których żyje bogacz, kontrastowane z mizérią kondycji Łazarza (w. 64–93) (zwraca uwagę addytywność struktur i kontrast w tym fragmencie *Pieśni*, stanowiące *residuum* oralne). Na marginesie zaznaczę, że utwór, jak się wydaje, „zawdzięcza” *Legendzie o św. Aleksym* miejsce pobytu Łazarza: „I tak Łazarz w barłogu / Oddał ducha Pánu Bogu, / Leżąc przy braterskim progu” (w. 112–114), jak i – co mniej prawdopodobne – wpaniałe okoliczności towarzyszące jego śmierci w następującej bezpośrednio po przywołanych wersach strofie: „Wielka radość, śpiewanie, / Gdy Łazarz miał skonanie, / W niebo triumfowanie” (w. 115–117). Zob. np. A. Sława, s. k a, *Ikonoğrafia polskich legend średniowiecznych*. W zb.: *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, s. 320–321). Utwór zatem jest daleko bogatszy ponad echa *Skargi umierającego*, na które zwraca uwagę Wydra (s. 97). Zob. też Dąbrowka, *op. cit.*, s. 286–287.

O użyciu formuły „złoto–srebro” w XVI stuleciu zob. W. Roszkowska, *Od „Iudicium Paradis” (1502) do „Sądu Parysa” (1542). Głosa do dziejów staropolskiej kultury teatralnej*. W zb.: *Literatura staropolska i jej związki europejskie*. Red. J. Pelc. Wrocław 1973, s. 187 (z odwołaniem do: Cz. Hernas, *W kalinowym lesie*. T. 1: *U źródeł folklorystyki polskiej*. Warszawa 1965, s. 106). – J. Starnawski, *Marcin Bielski*. W: M. Bielski, *Komedyja Justyna i Konstancyjej*; M. i J. Bielscy, *Sjem niewieści*. Oprac. J. Starnawski. Kraków 2001, s. 45–46.

W zaginionej pieśni o św. Jerzym córka „silno rzewno zapłakała” (*Wstęp wydawców*. W zb.: *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, s. 11), w pieśni *Dusza z ciała wyleciała* (w zb.: *Polska poezja świecka XV wieku*. Oprac. M. Włodarski. Wrocław 1998, s. 81) „Chorus” mówi o duszy: „Stawszy, silno, barzo rzewno zapłakała” (w. 65). Formuły występują także w utworach powstałych w oparciu o pismo. Formuła – prócz oczywistej funkcji mnemotechnicznej – uwydatnia tradycję przekazanego tekstu, jak również to, że nowy tekst godny jest posiadania takiej samej tradycji, jaką dysponuje każdy z istniejących już tekstów. Nowy utwór zbudowany zostaje z tych samych formuł, które tworzyły wcześniejsze, godne przechowania i reprodukcji teksty. Każdy tekst podkreśla zatem rolę tradycji i podobieństwo sensów. Zob. U. Schaefer, *Vokalität. Altenglische Dichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit*. Tübingen 1992, s. 84 n. Cyt. za: Ebenbauer, *op. cit.*, s. 10–11.

Kontrast jest już widoczny w tradycji „małżeńskiej” H *Legendy*. Jest to jedyna spośród tradycji łacińskich, która zawiera odpowiedź żony Aleksego (epizod IV 2, zob. L 74 n.)<sup>56</sup>. W tradycji B<sub>m</sub> smutek wyrażają matka i żona, w tradycji F<sub>m</sub> – rodzice i żona Aleksego<sup>57</sup>. Stąd bez względu na sposób rozumienia wersu 94<sup>58</sup> autor zapewne wyraził smutek trojga: Eufamijana, Agleis i Famijany<sup>59</sup>. Mając na uwadze przeznaczenie i charakter tekstu wernakularnego, należy przywołać rozróż-

<sup>56</sup> Por. rozważania Stępnia (*op. cit.*, s. 158 n., zwłaszcza przypis 109 na s. 158).

<sup>57</sup> W tradycji F<sub>m</sub> początkowy fragment epizodu IV 2 brzmi: „*Dise rede lāz ich liegen. / ich hān ze lange geswigen / von sīner ūscheide / unt von dem grōzen leide, / daz sīn vater dō gewan / unt sī muoter; dō in began / sīn gemahel maere sagen / und in sō klegelīchen klagen, / wie er von ir gescheiden was. / sich huop ein klagen, wizzet daz, / von allen dā gemeine* [Ale o tym dosyć, teraz / za długo już milczałem / o ich rozstaniu / i o wielkim cierpieniu, / które stało się potem / udziałem jego ojca, / jak i jego matki, wtedy zaczęła / żona opowiadać / w tak bardzo żalonych skargach / w jaki sposób on odszedł od niej. / podniosła się, wiedźcie o tym, jedna skarga / wszystkich tych, którzy tam byli]” (w. 671–681). W tradycji B<sub>m</sub> epizod zostaje skontaminowany z V 7 (reakcja rodziców i Famijany po powrocie służ z poszukiwania Aleksego): „*Vil triurec wart her Eufemiān / er liez ūz rīten unde gān / ūberal nāch sīme kinde. / sō weinde diu muoter swinde / unt sīn schoeniu junge brāt / dō kōmen die knehte ūberlāt, / dō si in da vunden / und in niht erkennen kunden / vor einer kirche [...]* [Bardzo zasmucony był pan Eufemijan, / nakazał (sługom) wyjechać i szukać / wszędzie swojego dziecka. / Tak oto płakała strasznie matka / i jego piękna młoda żona, / potem odeszli słudzy z wielkim rozgwarem / i nie mogli go rozpoznać / przed jednym kościołem]” (w. 169–177).

<sup>58</sup> To, iż nie ma rymu w wersie 94 – według S. Wierczyńskiego i W. Kuraszkiewiczza (*Objaśnienia. W: Polskie wierszowane legendy średniowieczne*) – nasuwa myśl o odmiennej postaci wersów w pierwowzorze, w szczególności o braku dwóch wersów (co zostało zaznaczone w *Chrestomatii*; odmienne stanowisko zajęli Verdiani (*op. cit.*, s. 114) i Stępień (*op. cit.*, s. 166)). Autor *Legendy* zaburza rym sąsiadujący niekiedy w sytuacji przywołania głosu postaci (np. w. 164–165) – wszędzie indziej jest on zasadniczo przestrzegany (z racji oczywistej wartości mne-motechnicznej – o miejscach bezrymowych zob. też przypis 48). Problematiczne w możliwości odczytania w wersie 94 słowa „zbita” jest założenie pomyłki w zapisie dźwięczności „b” (jako „p”), w sytuacji braku innych świadectw w *Legendzie* na rzecz takiej pomyłki. Ponadto w odczytaniu „Żona po nim jeko zbita” musimy jeszcze zgodzić się na zasadność zastosowania w wersie elipsy dla wyrażenia: „żona, która po nim została, wygląda jak zbita”.

Przyjęcie – za Schmidbauerem (*op. cit.*, s. 131) – podstawy tradycji łacińskiej „H” dla tego miejsca: „*interrogata de sponso, ubi esset*” (cyt. za: Massmann, *ed. cit.*, s. 160) – daje zdanie: „Żonę po nim jeko spyta” (*sc.* „Zwłaszcza żonę o niego pyta”). Kontekst łaciński nie pozwala wszakże jednoznacznie przysądzić matce autorstwa tego pytania (zob. np. Wierczyński, Kuraszkiewicz i c z, *op. cit.*, s. 129: „Jest to zdanie poboczne czasowe do głównego w wierszu poprzednim: Mac miała dosyć żalości”). W łacińskiej tradycji „H” użyta jest forma bierna – nie został zastosowany *ablativus auctoris*. W scenie (epizod IV 2, charakterystyczny dla tradycji „H”), prócz małżonki, biorą udział: „*pater et mater et amici omnes*”. Fragment ten brzmi: „*Die altera ut ad id redeamus mane ad paranda mundiburdia ab amicis utrobique conventum est. Virgo sola in conclavi flens et lamentans invenitur. Interrogata de sponso, ubi esset clam abisse confessa est. Requisita cur, deo ipsum servire ac propter eum exulare velle respondit. Conturbatur in hoc dicto pater et mater et amici omnes flent et lamentantur et eiulant quasi mortuum famulis et clientibus gaudia nupti[a]rum quasi in funebres convertuntur exequias* [Następnego dnia, ażeby do tego powrócić, rankiem zebrano się dla przygotowania przez przyjaciół obu małżonków »mundiburdioów«. Samą pannę młodą napotkano w komnacie, płaczącą i lamentującą. Zapytana, gdzie się znajduje małżonek, wyznała, że odszedł skrycie. Pytana dalej, dlaczego to zrobił, odparła, że on sam chce służyć Bogu i chce odejść ze względu na Niego na wygnanie. Ojciec (Aleksego) zadrżał po usłyszeniu tych słów – wraz z matką i przyjaciółmi lamentowali i opłakiwali go niczym zmarłego. Służbie i przyjaciółom domu radość zaślubin przemieniła się w smutek pogrzebu]” (cyt. za: Massmann, *ed. cit.*, s. 160).

<sup>59</sup> Jeżeli nie usunął samej Famijany – jak w epizodzie V 7: „A gdy to ociec usłyszał ta słowa, / Tedy jego żalość była nowa. / Tu jął płakać, narzekać, / Mac nie mogła płaczu przestać (w. 143–145). Możliwe niewzmiankowanie smutku Famijany (tak w epizodzie IV 2, jak i, co pewne, w epizodzie

nienie Onga między „postacią pełną” a „postacią płaską” (O 102–103, 201–205). Trudno zatem jednoznacznie stwierdzić – tytułem przykładu – że „posłuszna Famijana starając się zrozumieć intencje swego męża, przyrzeka mu wierność i dochowanie czystości cielesnej, jednakże z późniejszych wzmianek domyślamy się jej rozpacz”<sup>60</sup>. Famijana nie jest postacią obdarzoną podmiotowym życiem emocjonalnym, refleksy emocji mają, może wyłącznie, pobudzać wiernych do praktyk pobożnościowych, do przyswojenia pewnej wizji kondycji ludzkiej i sposobu rozumienia przeznaczenia człowieka. Famijana powinna żyć pobożnie, słuchając z pokorą „zaleceń” mężowskich i w języku uczuć doskonale znanych odbiorcom „tekstu” wyrażać cierpienie – tam gdzie ze względu na przeznaczenie *Legendy*, perswazyj dydaktyki religijnej, należy tak czynić. Emocje stanowią wehikuł dla treści ideologicznych. *Legenda* nie jest utworem tak czy inaczej rozumianego realizmu psychologicznego<sup>61</sup>. Famijany nie można zaliczyć do postaci działających w nieprzewidywalny z góry sposób, w kategoriach złożonej struktury i motywacji. Podobnie Aleksy – *homo Dei* został poświęcony Bogu; jego aktywność w specyficzny sposób będzie poświadczala ten fakt i konstytuowała go. Bohaterowie nie są pomyślni jako zindywidualizowane osobowości, które dostarczają materiału do psychologicznej analizy. Postać „płaska” jest „stypizowana”, osadzona w kategoriach zewnętrznych poprzez podejmowane działania, określona zostaje każdorazowo poprzez wymogi swojego otoczenia społecznego. To, że w pierwszym z przywołanych tu cytatów słowa Famijany oznaczają pogodzenie się z odejściem męża, a w drugim wyrażają emocje powiązane z brakiem zgody na odejście, jest dostępne w percepcji nowożytniej, ale nie w świadomości oralnego audytorium. W mentalności oralnej nie dba się o tożsamość postaci – te same stany emocjonalne mogą wyrażać różne osoby, podobnie jak różne osoby mogą być charakteryzowane w tych samych terminach<sup>62</sup>. Sprzeczność założona jest w istocie w *residuum* oralnym tekście *Legendy*. W społeczeństwie przedindustrialnym,

V 7) osłabia aspekt podmiotowy *Legendy*, gdyż pozwala „autorowi” przemilczeć udział osób drugorzędnych w danym momencie. Dla przekazu idei „autor” zawęży narrację do osób najważniejszych – do nich nie zaliczył Famijany, pomimo oczywistego osadzenia *Legendy* w tradycji „małżeńskiej” (por. Stępień, *op. cit.*, s. 167).

<sup>60</sup> Michałowska, *Średniowiecze*, s. 495. Specyficzną cechą tradycji średnio-wysokonieemieckiej  $F_m$ , budującej obszerny dialog małżonków (w. 523–615), jest zgoda żony na wspólne życie pary we wstrzemięźliwości, co początkowo nie oznacza jednak dla niej rozstania (w. 553–557). Odejście małżonka wiąże ona z oskarżeniem jej jako powodu ucieczki Aleksego (w. 558–570). Po zakończeniu rozmowy daje upust swej żalości (w. 616–621). Konstrukcja tej sceny jest charakterystyczna dla starofrancuskich tradycji S, M2, P, stanowi także ważny argument za pokrewieństwem między tymi tradycjami a  $F_m$ . Zob. Decubler, *op. cit.*, s. 118. Nierozstrzygalnym pytaniem jest, czy podobnie mógł budować ten aspekt narracji archetyp polskojęzycznej *Legendy*, co zaowocowało opozycją reakcji Famijany – w odczytaniu wersu 94: „Żona po nim jeko zbita”. Opozycję można wiązać ze specyfiką tradycji przekazu *Legendy*.

<sup>61</sup> W literaturze przedmiotu częste jest podkreślenie „naiwności”, „uproszczeń” i „bezrefleksyjności” jako cech stylistycznych legendy – zwłaszcza w okresie pełnego średniowiecza (W 67–68. – H. Rosenfeld, *Legende*. Stuttgart 1982, s. 12). Uogólniając – wiąże się one silnie z noetyką oralności. Np. po „*Totenklagen*” (epizod IX 6) następują wyrazy żalości „ludu” (epizod IX 7). W perspektywie oralnej transmisji stanowi to wezwanie do „*comploratio*” słuchaczy i poświadcza niezwykle ważny element *residuum* oralnego – „empatii i zaangażowanie zamiast dystansu obiektywizującego” (O 73). Słuchacz utożsamia się z cierpieniem rodziców i żony (nie przypadkiem lament Agleis stylizowany jest w „wersji kanonicznej” na plankt).

<sup>62</sup> Np. Stępień (*op. cit.*, s. 173–174) zwrócił uwagę, iż „ochocza służba Bogu” to przymiot Eufamijana (w. 12, 37), właściwy także synowi – Aleksemu.

tradycyjnym, języki używane podczas zróżnicowanych społecznie czynności są systemami autonomicznymi. Wykazywanie ich sprzeczności czy uzgadnianie między sobą za sprawą zestawiania nie jest przyjęte w ramach kulturowych wzorców. Specyfiką umysłowości oralnej pozostaje totalizowanie wizji świata, każda analiza staje się procedurą ryzykowną. Wypowiedzi służą przede wszystkim potwierdzeniu i celebrowaniu pewnej zgodności intelektualnej i emocjonalnej, umacnianiu się we wspólnych pojęciach i skojarzeniach (O 64–65). Autorytet narratora *Legendy*, poparty już w prologu autorytetem Boskim<sup>63</sup>, ustanawiany jest także kosztem danej koherencji w percepcji współczesnej.

Np. autor operuje pewną strukturą oralną – intensyfikuje wrażenie bólu przez wyliczenie, dzięki któremu osiąga pożądany stan kompletności: cierpią wszyscy, jak w przywołanym cytacie (w możliwym jego rozumieniu):

A ociec w żalóśc(i) ostał.  
I mać miała dosyć żalóści;  
[. . . . .]  
Zona po nim jeko \*zbita [w. 92–94]

Fragment ten jest przeniesieniem opisu smutku rodziców po powrocie podwładnych Eufamijana z bezowocnych poszukiwań Aleksego (w. 142–145; epizod V 7 w systematyce Löfflera). Żalóść okazywana z powodu zniknięcia Aleksego (w epizodzie IV 2 i V 7) jest strukturalnie związana z wyrazami rozpacz przy jego zwłokach (epizod IX 9 – w niezachowanym zakończeniu *Legendy*): pozostaje wyrażoną skrótowo antycypacją owej rozpacz lub „echem”<sup>64</sup>. Charakterystyczną cechą przekazu oralnego jest addytywność paralelnych struktur, uwidocznioma w cytacie o powszechności „cierpienia”. Podobnie „totalizując” konstruuje narrator końcowy epizod:

Cheieli mu list z ręki wziąć,  
Nie mogli go mu wziąć<sup>65</sup>.  
Ani cesarz, ani papież,  
Ani wsztko kapłaństwo takżeż,  
I wsztek lud [i] k temu,  
Nie mogli rozdrzeć nicht ręki jemu. [w. 221–226]<sup>66</sup>

Postacie nie dysponują podmiotowym życiem psychicznym – służą werbalizowaniu pewnych idei, celebrowaniu ich czy raczej – ustanawianiu w praktyce społecznej, dla której powoływano teksty takie, jak staropolska *Legenda o św. Aleksym* (W 67–68, 72)<sup>67</sup>. Do tych celów wykorzystuje się ludzkie emocje.

<sup>63</sup> Zob. Wojtowicz, *Prolog „Legendy o św. Aleksym”*, s. 155 n.

<sup>64</sup> Zob. Decuble, *op. cit.*, s. 126. Epizod IX 9 oddział także na sposób przedstawienia reakcji ojca na słowa proszącego o jałmużnę żebraka, wspominającego imię Aleksego (w. 164 n.; fragment epizodu VI 2) – wskazał na to Verdiani (*op. cit.*, s. 90, 121–122).

<sup>65</sup> Bardziej trafny niż kropka w edycji Wydry i Rzepki (s. 264) jest w tym miejscu dwukropek, przyjęty w edycji Wierczyńskiego i Kuraszkiewicza (s. 123).

<sup>66</sup> Zob. rozważania Stępnia (*op. cit.*, s. 169).

<sup>67</sup> Zob. też Stępień, *op. cit.*, s. 131 n., np. s. 159: „W polskim poemacie święty nie przekonuje Famijana, nie argumentuje i nie dodaje otuchy. Ale też i ona sama wyraża zgodę ooczco i bez najmniejszych wahań – tak jakby ujawniała dawno już podjętą i przemyślaną decyzję. Jakkolwiek bowiem legendy średniowieczne dotykają często najgłębszych tajemnic ludzkiej psychiki i przedstawiają człowieka w najbardziej dramatycznych sytuacjach wyboru, próby czy klęski, to jednak motywacja bądź prawdopodobieństwo psychologiczne w dzisiejszym rozumieniu nie musiały być w nich

Podobnie nie możemy dopatrywać się sprzeczności między bezwarunkowym przyjęciem życzeń – lub w wersji kanonicznej: nakazu ojcowskiego – a późniejszym opuszczeniem domu:

„Cokole mi chcesz kazać,  
Po twej woli ma się to <z>stać” [w. 48–49]

Postać Aleksego nie została pomyślana na potrzeby prozy realistycznej. Aleksey jest posłuszny ojcu i jest ascetą. Dopatrywanie się sprzeczności, niekoherencji tych zachowań pozostaje obce – jak zaznaczono – ustanawianiu faktów w percepcji oralnej<sup>68</sup>. Aleksey ilustrował jako ikona pewne problemy religijne i społeczne swoich czasów przez setki lat „życia” *Legendy*. Postać nie wyraża indywidualnych reakcji jednostki – wyraża treści ideologiczne i dopiero w tym sensie społeczne (O 73).

Konstrukcja pochodzenia bohatera w *Legendzie* zawiera w sobie topos hagiograficzny<sup>69</sup>: „*bonus pater sed melior mater, optimus, qui nascitur ex ipsis*”<sup>70</sup>, w miejscu uwag o świątobliwości rodziców Aleksego (epizod I 3). Wykorzystywana przez hagiografów gradacja występuje w tej postaci – na gruncie kultury polskiej – w *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera* Brunona z Kwerfurtu (inc. „*Nascitur purpureus flos*”) czy w tzw. *Epitafium Bolesława Chrobrego*, gdzie buduje świętość funkcyjną władcy, służy sakralizacji króla<sup>71</sup>. W *Legendzie o św. Aleksym* konstrukcja partii wstępnej wsparta jest na tym schemacie gradacji, interpolowanym przez brak potomka i jego poczęcie za sprawą Boga:

Eufamijan jemu dziano  
Wielkiemu temu panu,  
A żenie [[jego]] dziano Aglijas;  
Ta była ubostwu w czas. [w. 23–26]

A gdy się mu syn narodził,  
Ten się w lepsze przygodził:  
Więc mu zdziano Aleksey,  
Ten był oćca barzo lepszy<sup>72</sup>. [w. 33–36]

przestrzegane”. Wyodrębnienie w pracy Stępnia podrozdziałów *Dzieje Eufamijana*, *Dzieje Famijany*, *Dzieje Aleksego* sugeruje wszakże skoncentrowanie się na podmiotowych aspektach postaci (por. jednak uwagi na s. 160, 161).

<sup>68</sup> Zob. np. rozważania M. A d a m c z y k (*Współczesny poetycki dialog ze średniowieczną Legendą o świętym Aleksym*. „*Studia Polonistyczne*” 1990/91, s. 55): „bohater – ulegając prośbom rodziców pragnących przedłużenia rodu, zgadza się na mariaż, jakkolwiek jego dalsze postępowanie dowodnie poświadcza, iż było to tylko przyzwolenie pozorne, zatem i on »kłamał jak najęty«? »oszu-kał« żonę oraz rodziców, skazując ich zarazem na dożywotnią rozłąkę? [...]”. Zob. też *ibidem*, s. 60. – Gieysztor, *op. cit.*, s. 30. – Walecki, *op. cit.*, s. 28–29. – Stępień, *op. cit.*, s. 174 n. Redukcją „podmiotowego” wymiaru bohatera cechują się natomiast analizy Krzywego (*op. cit.*, np. s. 318–319). Napięcie między uwarunkowaniami ideologicznymi a świadomością ludzkiej emocjonalności analizowała, omawiając romańskie i średnioangielskie tradycje „legendy”, N. Cartlidge (*Medieval Marriage. Literary Approaches. 1100–1300*. Cambridge 1997, s. 91–118).

<sup>69</sup> Zob. J. Birkenmajer, *Epitafium Bolesława Chrobrego. (Próba ustalenia tekstu)*. W zb.: *Munera philologica Ludovico Čwikliński [...] oblata*. Poznań 1936, s. 368.

<sup>70</sup> Bruno z Kwerfurtu, *S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris vita altera*. Cyt. z: „*Monumenta Poloniae Historica*”. Series nova. T. 4, z. 2. Warszawa 1969, s. 4.

<sup>71</sup> Zob. Birkenmajer, *loc. cit.* Zob. też B. Kürbis, *Epitafium Bolesława Chrobrego. Analiza literacka i historyczna*. „*Roczniki Historyczne*” 1989/90.

<sup>72</sup> Zauważmy powtórzenie myśli o „lepszości” syna nad ojcem. Zob. Brückner, *op. cit.*, s. 114.



Charakterystyczne, że brak potomka obciąża w polskiej legendzie ojca<sup>73</sup>, nie matkę – jest to pochodna rozwiązań tradycji łacińskiej „C” w systematyce Löfflera (L 34)<sup>74</sup>. Topos hagiograficzny, jak zaznaczono, jest amplifikowany cudownością poczęcia w polskiej *Legendzie*:

Był wysokiego rodu,  
Nie miał po sobie żadnego płodu.  
Więc-ci jęli Boga prosić,  
Aby je tym darował,  
Aby jim jedno plemię dał –  
Bog tych prośby wysłuchał. [w. 27–32]

### Paralele i układy tematyczne

Poezja oralna operuje gotowymi formułami narracyjnymi, kluczową sprawą dla twórcy pozostaje opanowanie wersyfikacji i zestawu rymów. Ong zwracał uwagę że greckie „*rhapsōidein*” to tyle co „zszywać pieśni” (O 45). Poezji oralnej nie zapamiętuje się dosłownie. Powracają formuły i tematy – lecz są „zszywane” za każdym razem inaczej. Ważna jest reakcja publiczności, sytuacja, *etc.* (O 87–100)<sup>75</sup>. Stąd duże znaczenie paralelizmów w tekście oralnym – jak choćby w cytacie przywołanym w poprzednim akapicie. Według Paula Zumthora powtarzające się schematy narracyjne są istotną – oprócz litanii i efektu echa – cechą oralności przekazu (Z 71–72).

Już od pierwszego wydawcy *Legendy o św. Aleksym*, Władysława Wisłockiego, akcentowano przytłaczającą ilość – jak sądzono – błędów, przeoczeń, a przede wszystkim powtórzeń, charakterystycznych dla tego tekstu. Stefan Wierczyński i Carlo Verdiani nie brali pod uwagę, że jest on czy może być profesjonalnie sporządzoną kopią oryginału lub wersji pośredniej. Verdiani jako wyjaśnienie złej jakości przekazu przyjął, iż jest to zapis pamięciowy. Wcześniej Wisłocki kojarzył go z fenomenem pieśni dziadowskiej<sup>76</sup>. Walorem tej hipotezy było rozwiązanie

<sup>73</sup> Zwraca uwagę rola epitetów stałych „wielki pan” (w. 23), „wysokiego rodu” (w. 27) – wzorcowa charakterystyka mężczyzny z wyżyn społecznych, dla kobiety zarezerwowano tu praktykę wspierania „ubóstwa”.

<sup>74</sup> Tradycja „C” – według ustaleń Löfflera – rozbija związek budowany w tradycji „B”: między wielkością jego dworu a brakiem potomka. Eufamijan ma wprawdzie 3 tys. sług, nie ma jednak potomka: „*Erant autem ei tria milia pueri succincti zonis aureis, et vestes eorum pretiosae, et non erat ei filius. Erat autem uxor eius sterilis, et erat ipse bene confidens et precepta dei custodiens [...]* [Miał wprawdzie trzy tysiące sług, przepasanych złotymi pasami i noszących drogocenne szaty, lecz nie miał syna. Żona jego mianowicie była bezpłodna, a on sam był człowiekiem mocno wierzącym i strzegącym przykazań bożych]”. W tradycji „C”: „*Erantque ei tria milia pueri, qui zonis cingebantur aureis et sericis induebantur vestimentis [...]. Mulier autem eius Aglahes nomine, religiosa et timens Deum, et non erat illis filius, eo quod esset sterilis* [I miał trzy tysiące sług, którzy byli przepasani pasami złotymi i przywdziewali jedwabne szaty [...]. Żona jego o imieniu Aglae była religijna i odczuwała bojaźń Bożą, i nie mieli syna, ponieważ była bezpłodna” (cyt. za: Sprissler, *op. cit.*, s. 108–109). W tradycji „C” uwaga o braku potomka pojawia się później i w kontekście wzmiankowanej bezpłodności żony Eufamijana. Takie ujęcie, co oczywiste, zachowa polskojęzyczna *Legenda*.

<sup>75</sup> Zob. też A. Lord, *O formule*. Przeł. W. Krąjka. „Literatura Ludowa” 1975, nr 4/5. – Havelock, *op. cit.*, s. 82–114.

<sup>76</sup> O. Kolberg ułożył nawet nuty dla pieśni. Pogląd ten jednak był odrzucany już przez Nehringa czy Bruchnalskiego (W 39, przypis 70).

wielu problemów, jakie niesie tekst polski. „Klasycznym” przykładem „powtórzenia”, niezwykle ważnym dla rozpatrywania utworu w kontekście *residuum* oralnego, jest powtórzenie wersów 25–26:

A żenie [[jego]] dziano Aglijas;  
Ta była ubostwu w czas. [w. 25–26]

Dwuwers został odtworzony w miejscu charakterystyki żony Aleksego, Famijany:

[A żenie dziano Aglijas,  
Ta była ubostwu w czas.]<sup>77</sup> [w. 58–59]

Powtórzono formułę zawierającą – zdaniem autora – wzorcową charakterystykę kobiety<sup>78</sup>. Cechą wyróżniającą wartościowej dla narratora i słuchacza kobiety jest bycie „ubostwu w czas”. Walor ten przewyższa bycie „wielkim panem” (w. 24). Wzór ów zostaje spełniony w osobie żony Aleksego i w osobie żony Eufamijana. Presja modelu ideologicznego mogła być tak silna, że doprowadziła do identyfikacji dwóch postaci – czy, ściślej, że charakterystyka postaci żeńskiej dokonana została za pomocą jednej i tej samej, ideologicznie „poprawnej” cechy, za pomocą tej samej formuły (lub że sam oralny mechanizm powtarzania pewnego schematu wziął górę nad nawykami kultury skrypturalnej i generuje ideologiczną postać kobiety o wzorcowych cechach w każdej kobiecie, o której należy pisać i mówić w sposób pozytywny). Redundancja zapewnia tożsamość wartościom, gwarantuje porozumienie co do nich nadawcy i odbiorcy<sup>79</sup>. Oralność generuje silne poczucie wspólnoty za sprawą percepcji słowa mówionego. Słuchacz jest pewien swojego właściwego rozumienia wartości, co nie wiąże się jednak z pamięcią o całości tekstu. Inwariantem okazuje się także imię: „Famijana” – jest ono jednym z charakterystycznych efektów dźwiękowych pamięci oralnej autora<sup>80</sup>. Stawia to ponownie problem podstawowy, dotyczący jakiegokolwiek realizmu psychologicznego tekstu, skoro dwie różne postaci są charakteryzowane przy wykorzystaniu tego samego zestawu cech. Uwyrażnia się po raz kolejny w *Legendzie* oralny status postaci „płaskiej” i narracji, budowanej za pomocą „zdarzeń”, które nie mogą być porównywane – refleksji nad nimi brak samoświadomości, właściwej piśmiu. Dopiero w tym sensie pamięć zapisywacza była nazbyt „usłuż-

<sup>77</sup> W *Chrestomatii staropolskiej* (s. 265) komentarz brzmi: „Zapewne pomyłkowo powtórzone wiersze 25–26”, co pokazuje ciężar skrypturalnego odbioru poezji oralnej.

<sup>78</sup> Należy wspomnieć, że przedrukowana przez M a s s m a n n a (*ed. cit.*, s. 140–146) późna (powstała ok. 1456 – L 221–223) wersja J. Zobla opisuje reakcję żony Aleksego w identycznych słowach co reakcję matki (w. 318 i 343): „als ein wilder löu geloufen [wybiegła niczym dziki lew]”. Powtórzenie traktuję jako przykład *residuum* oralnego, argument za analogiami zachodzącymi między sposobem transmisji wernakularnych legend średnio-wysoko-niemieckich a tendencjami występującymi w staropolskim wariacie.

<sup>79</sup> Zob. np. Z u m t h o r, *Einführung in die mündliche Dichtung*, s. 187–216.

<sup>80</sup> W imieniu żony Aleksego następuje powtórzenie struktury leksykalnej „Eufamijana”, jednakże sama reprzyza prowadzi do odrzucenia początkowej sylaby – zob. Z 71 n. Zob. też S c h m i d b a u e r, *op. cit.*, s. 130 („Można z pewnością przyjąć, że »Famijana« nie jest niczym więcej jak pochodną imienia »Eufemijan«”). Podobnie sądzili B r ü c k n e r (*op. cit.*, s. 114), W i e r c z y Ń s k i (W 49) i V e r d i a n i (*op. cit.*, s. 96). Schmidbauer zwrócił też uwagę na charakterystyczne dla tradycji B<sub>m</sub> skrócenie formy „Eufemijan” do „Femian”. „Bez władność” pamięci wykonawcy mogła zatem poprowadzić do stworzenia „Famijany”, na wzór skrótu nazwy ojca Aleksego w tradycji B<sub>m</sub>.

na” w „mechanicznym powtórzeniu charakterystyki matki Aleksego, ale w odniesieniu do żony Eufamijana”<sup>81</sup>.

Problem „powtórzeń” nie ogranicza się do podanego przykładu. Paralelnie rozgrywa się epizod śmierci Aleksego i poszukiwania jego ciała:

A gdy Bogu duszę dał,  
Tu się wielki dziw zstał:  
Samy zwony zwończyły,  
Wsztki, co w Rzymie były. [w. 193–196]

Więc tu papież z kardynały<sup>82</sup>,  
Cesarz (z) swymi kapłany,  
Szli są k niemu z chorągwiemi,  
A zwony wżdy zwończyły same;  
Tu więc była ludzi siła,  
Silno wielka ciszcza była. [w. 209–214]

Zwłaszcza drugi z cytatów ukazuje wykorzystanie materiału pamięciowego, przymodelowanego i podporządkowanego strukturze kolejnego epizodu oraz rymowi wersu paralelnego za sprawą formuły zawierającej „samodzwoniące” dzwony<sup>83</sup>.

„Powtórzenia” wskazują efektywnie na istnienie *residuum* oralnego „tekstu” *Legendy*. Powtórzeniu ulegają formuły wprowadzające zgodę na precepta ojcowskie i admonicje Aleksego względem żony:

Cokole mi chcesz kazać,  
Po twej woli ma się to (z)stać. [w. 48–49]

Mam też dobrą wolą k temu,  
Namilejszy mężu moj, [w. 77–78]

Mówi Aleksey, zwracając się do żony:

Miła<sup>84</sup> żono, każę tobie:  
Służy Bogu w każdej dobie,

<sup>81</sup> Michałowska, *Średniowiecze*, s. 488, 492.

<sup>82</sup> Charakterystyczne dla tradycji średniołacińskiej prozą „H” jest to, iż śmierć Aleksego następuje podczas soboru zwołanego na Lateranie przez cesarzy Arkadiusza i Honoriusza oraz papieża Innocentego. Temu faktowi zawdzięczać należy obecność kardynałów. Pojawiają się oni w tradycji B<sub>m</sub> oraz w pochodnym od niej przekazie Hermanna z Fritzlaru (L 191).

<sup>83</sup> Mechanizm ten odnajdziemy w innych wierszowanych legendach. Przemawia bogacz w legendzie *O bogaczu i Łazarzu* (cyt. za: Wydra, *op. cit.*, s. 110–111):

O Łazarzu, o wiła,  
Ciężkać to twoja chwila,  
Nie równochma się dzieliła. [w. 22–24]

Odpowie po śmierci bogacza zbawiony już Łazarz:

O bogaczu, o wiła  
Przecieżkać to twoja chwila –  
Nie równochma się dzieliła [w. 49–51]

W podobny sposób „autor” rozpocznie wyrażanie kolejnej myśli, dostosowując frazę (czy może formułę) do nowego schematu:

O bogaczu, o wiło,  
Prze Bog ci dawać było,  
Co tam pierwej zbywało [w. 58–60]

<sup>84</sup> „Miła” jest oczywiście epitetem stałym, tworzącym formułę stylową (choć nie samą formułę), podobnie jak „miła śmierci” w *Rozmowie Mistrza Polikarpa ze Śmiercią*. W wersji 40 zwracał się ojciec do syna „Miły synu, każę tobie...” *etc.* Zob. też Pszczółowska, *op. cit.*, s. 170–171, 176.

Ubogie karmi i odziewa(j);  
 Swych starszych nigdy [[niegdy]] nie gniewa(j);  
 Chowa(j) się w(e) czci i w kaźni,  
 Nie traci nijednej przyjaźni. [w. 70–75]

Aleksowe monity są najprawdopodobniej interpolacją polskiego „autora”, opartą, być może, na dystychach Katonowych (W 51–52)<sup>85</sup>. Materiał tradycyjny, społecznie użyteczny, charakterystyczny dla ideologii autora, także i tu zostanie umiejętnie dopasowany: powtarza się go i memoryzuje, demonstruje się, na czym powinno polegać życie każdej żony w wymiarze społecznym. Dydaktyka społeczna (a zatem religijna) ukryta jest w dialogach postaci, w „ich” wypowiedziach.

Właściwością postępowania żony będzie praktykowanie miłosierdzia – cecha stała w charakterystyce pozytywnych bohaterek płci żeńskiej – oraz posłuszeństwo wobec starszych („Syn odpowie oćcu swemu, / Wszeko słusza starszemu:”, w. 44–45), wreszcie zachowanie „czystości”. Ten nakaz „powtórzy” żona:

Každy członek w mym żywocie  
 Chcę chować w kaźni i w cnocie; [w. 80–81]

Aleksy wyraża także nakaz dbałości o właściwe relacje społeczne:

Nie traci nijednej przyjaźni. [w. 75]

Zostaje zatem podkreślona rola więzi społecznych, szczególnie istotnych w środowisku miejskim (L 150 n.)<sup>86</sup>. W gruncie rzeczy wykorzystuje się tu, w wypowiedzi żony w *Legendzie*, materiał tradycyjny, zdolny do dopasowania przez autora do każdej sytuacji, w tym także do – danego świadomości opartej na piśmie – aktu porzucenia żony, w którym buduje się jej zgodę. Samą odpowiedź żony, jej akceptację<sup>87</sup>, widziałbym jako wymuszoną przez konstrukcję sekwencji narracyjnych tekstu oralnego – przebiega ona paralelnie do kwestii Eufamijana i odpowiedzi Aleksego:

Więc ku niemu rzekł ociec słowa ta:  
 [. . . . .] [w. 39–43]

Syn odpowie oćcu swemu,  
 Wszeko słusza starszemu:  
 [. . . . .] [w. 44–49]

Na tej samej zasadzie powstaje jeszcze jedna sekwencja tekstu – słowa Aleksego i odpowiedź żony Famijany:

A r(z)ekł tako do niej:  
 [. . . . .] [w. 63–75]

<sup>85</sup> Zob. też Zatočil, *op. cit.*, s. 14, 17. Z poglądem tym polemizuje Stępień (*op. cit.*, s. 187, przypis 191).

<sup>86</sup> Por. rozważania Stępnia (*op. cit.*, s. 183 n.).

<sup>87</sup> Według Gieysztor (op. cit., s. 30) akceptacja pojawia się dopiero w XIII w. w żywocie niemieckim, związanym z wersją „małżeńską” (uwaga Gieysztor wsparta była na pracach: G. E i s, *Alexiuslied und christliche Askese*. „Zeitschrift für Französische Sprache und Literatur” 1935. – E. Richter, E. Winkler, A. Adolf, *Studien zum altfranzösischen Alexiusliede*. „Zeitschrift für Französische Sprache und Literatur” 1933). W rzeczywistości odpowiedź małżonki występuje w tradycji łacińskiej prozą „H” z XII stulecia – podstawowej tradycji „małżeńskiej” (L 7–8, 74 n.; zob. M a s s m a n n, *ed. cit.*, s. 159).

Krolewna odpowie jemu:

[. . . . .] [w. 76–83]

Odpowiedź Famijany stanowi wreszcie przeniesienie idei posłuszeństwa z relacji między ojcem a synem na relację między mężem a żoną, miałyby też wyrażać – tak podaje się w części literatury przedmiotu – idee chrześcijańskiej pokory (*humilitas*). Ujęcie korzystające z interpretacji *residuum* oralnego tekstu jest odmienne od prób doszukiwania się „niezaprzeczalnego waloru spójności motywacyjnej”<sup>88</sup>. Paralelizm okazuje się kluczowy dla kwestii ojca i odpowiedzi syna:

Miły synu, każę tobie,  
Pojmij żonę sobie; [w. 40–41]

Oócze, wszekom ja twoje dziecię,  
Wiernie dałbych swój żywot prze cię. [w. 45–47]

Ojciec chce dać żonę swemu synowi (W 48)<sup>89</sup>, syn gotów jest oddać swój „żywot”. Ojciec przysięga:

Ktożej jedno będziesz chcieć,  
Ślubię tobie, tę masz mieć. [w. 42–43]

Syn powtarza przysięgę:

Cokole mi chcesz kazać,  
Po twej woli ma się to (z)stać. [w. 48–49]

Taką „cegiełką narracyjną”, podobną do wspomnianego wcześniej toposu hagiograficznego, jest też sam akt szukania:

Steskszy sobie ociec jego,  
Prze swego syna jedynego,

<sup>88</sup> Tak np. A d a m c z y k (*op. cit.*, s. 59) w odniesieniu do analizowanej wypowiedzi Famijany. „Sitz im Leben” tradycji łacińskiej „C” to rozpoczynający się w XI w. spór o inwestyturę, symbolicznie ukazany poprzez fakt, że papież, a nie obaj cesarze bądź ojciec Aleksego czy jego żona, „otrzymuje” list z rąk nieżyjącego św. Aleksego (L 117). Tekst nie opisuje konkretnych ludzi, którzy mogli istnieć – nie są to, w uproszczeniu, struktury narracyjne Europy pooswieceniowej. Zob. W. H a u g, *Brechnungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters*. Tübingen 1997, zwłaszcza – w odniesieniu do fikcyjności i faktyczności – np. szkic z tego tomu: *Wandlungen des Fiktionalitätsbewusstseins vom hohem zum späten Mittelalter*.

<sup>89</sup> S t ę p i ń (*op. cit.*, s. 138) pisząc: „Jednakże tylko polska legenda wkłada w usta Eufamijana obietnicę: »Ktożej jedno będziesz chcieć / Ślubię tobie, tę masz mieć«, może się mylić. Zob. też K r z y w y, *op. cit.*, s. 318. Zwracano uwagę, iż cechą tradycji B<sub>m</sub> jest brak wypracowanego projektu małżeństwa Aleksego – tak w wypowiedzi Eufamijana (w. 67–69). Bogactwo *residuum* oralnego jako metoda amplifikacji i przedmiot zabiegów amplifikacyjnych (L 210) czy też udział tradycji romańskich S, M2 i częściowo P (zob. D e c u b l e, *op. cit.*, s. 88) charakteryzuje zwłaszcza tradycję średnio-wysoko-niemiecką F<sub>m</sub>. W F<sub>m</sub> dochodzi do długiej rozmowy pomiędzy Eufemian, Aglais i Aleksym (w. 275 n.) – prawdopodobnie wzorowanej na starofrancuskiej tradycji P (zob. D e c u b l e, *op. cit.*, s. 112). Obszerna przemowa Eufamijana do syna zawiera w początkowej części także taką myśl: „vil lieber sun Alexius, / wildû tuon, des ich dich bite? / ich hân nâch der werlde site / erworben ein gemahel dir, / diu dir nâch dînes herzen gir / staeteclîche wone bî [ukochany synu, Aleksey, / chciałbyś uczynić, o co cię proszę? / podług zwyczajów przyjętych na świecie / wybrałem ci żonę, / którą według twojego serca będziesz pragnął, / która godnie trwać będzie przy tobie” (w. 276–281). W tradycji F<sub>m</sub> ojciec przedstawia przyszłą żonę Aleksego, którą ten „będzie pragnął podług swego serca” – w polskojęzycznym przekazie: „którą sam zapragnie”. W tym sensie polskojęzyczny przekaz jest inwariantem myśli wyrażonej w F<sub>m</sub>, przy założeniu oralnej, a nie ściśle tekstowej zależności między obu tradycjami. Por. S c h m i d b a u e r, *op. cit.*, s. 128.

Rozsłał po wszym ziemiach lud  
I zadał jim wielki trud;  
Strawili wieliki pieniądz,  
Swego księdza szuk(aj)ąc. [w. 125–130]

Więc się po nim pytano,  
Po wsztkich domiech szukano;  
Nie mogli go nigdziej najć,  
A wždy nie chcieli przestać. [w. 197–200]

Paralelnie w stosunku do obu opisów „poszukiwań” pojawia się postać dziecka – obok postaci sług („*pueri*”) – wskazującego na miejsce śmierci świętego. Rolą sług było odszukanie Aleksego jako syna Eufamijana, dzieło zostało dokonane dopiero przez „dziecko”. Przypuszczam, że przeniesienie ciężaru na „dziecko” (w średnio-wysoko-niemieckiej tradycji B<sub>m</sub> oraz w legendzie staropolskiej) wynika także z paralelizowania struktur w przekazie oralnym. „Głos z nieba” jest w tym sensie – w kontekście tekstu wernakularnego – epifenomenem. Nie ma tu mechanizmu powtórzenia. „Dziecko” realizuje funkcję przypisaną „głosowi z nieba”, tak „*vox caelitus*” mógł zaistnieć w strukturach oralnych jako paralela wcześniejszych bezowocnych poszukiwań Aleksego przez sługi Eufamijana.

„Bezwładność” tradycji oralnej tłumaczy „niekonsekwencje” polskiej legendy. Jej osobliwości wynikają z zasobu zmemoryzowanych partii oralnych, które – stąd zdumienia i paradoksy ujawniane w historii literatury w studiach nad tekstem – nie poddają się „wstecznemu badaniu”<sup>90</sup>, właściwemu piśmienności. *Legenda* ujawnia dynamikę oralności i piśmienności. Narracja budowana jest z pewnych całości, które nie są poddawane zabiegom racjonalizującym ich łączenie, właściwym kulturze pisma. Nie wymagają one uzasadnień, analizy prowadzonej z perspektywy pisma. Prezentowane rozważania w szerszym aspekcie przedmiotowym są przyczynkiem do badań nad złożonymi zjawiskami retoryczności czy kultury przekazu w literaturze późnego średniowiecza.

#### BETWEEN ORALITY AND WRITING. SOME REMARKS ON OLD POLISH “LEGEND OF SAINT ALEXIS”

Pronounced features of the Polish account of *Legend of Saint Alexis* spring out from economy of orality, suitable methods of its composition; one observes here the dominating oral habits of thinking and expressing. *Legend of Saint Alexis* constitutes a system of reciprocally connected interactions between the conscious and the unconscious oral forms and modes of expressions related to writing. In its written form, it is a stable oral account primarily “rooted” in Latin, and directly in high middle German, and – presumably – in old Czech. Orality coexists here with writing in the remembered text of a relatively stable form, and subsequently the text is written. Formularity of language, narration construction with the standard thematic structures, frequent repetitions, “errors” are striking here. Absence of the characters’ introspections and analytic abilities in understanding of a character position, no interest in the will as such and lastly – the lack of the sense of differentiating between present and past point out at the rich oral *residuum* in *Legend of Saint Alexis* in the text as well.

<sup>90</sup> Termin stosowany przez Onga (*op. cit.*) i Havelocka (*op. cit.*).