

Witold Wojtowicz

Prolog "Legendy o św. Aleksym"

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 97/3, 153-166

2006

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WITOLD WOJTOWICZ
(Uniwersytet Szczeciński)

PROLOG „LEGENDY O ŚW. ALEKSYM”

Konieczne dla rozumienia prologu *Legandy o św. Aleksym*¹ staje się uchwycenie treści ideologicznych przekazu, także tych związanych z samym aktem two-

¹ Charakterystykę „prologów” wariantów wernakularnych legendy przedstawił G. Decuble (*Die hagiographische Konvention. Zur Konstituierung der Heiligenlegende als literarische Gattung. Unter besonderer Berücksichtigung der Alexius-Legende*. Konstanz 2002, s. 92–99). Ustalenia dotyczące tradycji średniołacińskich i średnio-wysoko-niemieckich podają za pracą R. Löfflera *Alexius. Studien zur lateinischen Alexius-Legende und zu den mittelhochdeutschen Alexiusdichtungen* (Freiburg im Breisgau 1991). Löffler wyodrębnia kilka tradycji łacińskich prozą (A–L, późne, XV-wieczne ujęcie J. Garzonego oraz ujęcia w późnośredniowiecznych zbiorach legend), z których dla dalszych rozważań istotne są zwłaszcza trzy tradycje prozaiczne: tradycja „B” (stulecie XI), wyróżniona przez Löfflera 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. Massmann. Quedlinburg–Leipzig 1843, s. 68–76), oraz tradycja „H”, „małżeńska” (XII wiek) (u Massmanna jako „A” – *ibidem*, s. 118–139). W kontekście nowszych ustaleń dotyczących tradycji tekstowych (Löffler, *op. cit.*) wyniki badań C. Verdianiego (*Problem wzorców polskiej legendy o św. Aleksym*. W zb.: *Średniowiecze. Studia o kulturze*. Red. J. Lewański. T. 4. Wrocław 1969) nad przekształceniami, których świadectwem jest polskojęzyczna *Legenda o św. Aleksym*, należy uznać za przestarzałe. Wyraźnie występują zależności od tradycji średnio-wysoko-niemieckiej B_m, datowanej na okres od końca XIII stulecia po lata 1343–1349, oraz, w mniejszym stopniu, od tradycji F_m – powstałej po r. 1403, a przed 1421. Charakter przekształceń tradycji w *Legendzie o św. Aleksym* jest w istocie analogiczny do tendencji obserwowanych na obszarze XIV- i XV-wiecznych tekstów średnio-wysoko-niemieckich w stosunku do poematu *Alexius* Konrada z Würzburga (Massmann oznaczył go sigłem D_m) i tradycji łacińskich – ze szczególną rolą tradycji „papiaskiej” C i „małżeńskiej” H. Szersze omówienie problemu tradycji zob. W. Wojtowiec, *Tradycje tekstu staropolskiej „Legandy o św. Aleksym”*. *Kilka uwag*. „Wiener Slavistisches Jahrbuch” 2004. Średnio-wysoko-niemiecka tradycja B_m (Massmann, *ed. cit.*, s. 68–76; Löffler, *op. cit.*, s. 182–190) jest zależna od łacińskiej tradycji „małżeńskiej” H, średnio-wysoko-niemieckiej A_m oraz – całkowicie wbrew Verdianiemu (*op. cit.*, s. 82) – łacińskiej tradycji „papiaskiej” C (u Massmanna jako „B”). Zależności od tradycji C dowodzą następujące elementy: 1) obecność 3000 sług na dworze Eufemijana; 2) przygotowywanie przez Eufemijana trzech stołów dla ubogich, a nie posiłku rozdzielanego trzykrotnie w ciągu dnia – jak w tradycji H; 3) Aleksy oddalając się zabiera część ze swego dobytku: „*accepit de substantia sua*”; 4) nieokrślona liczba sług – a nie dwóch, jak w tradycji H – szuka Aleksego; 5) po cudzie dowodzącym świętości Aleksego udaje się on do Cylicji, do kościoła Św. Pawła, a nie do Afryki; 6) po odkryciu tożsamości Aleksego jego żona skarży się: „*Nunc ruptum est speculum meum [...]*” (Löffler, *op. cit.*, s. 185). Zależność tradycji B_m od tradycji łacińskiej C jest zależnością od świadka tradycji jako tekstu, w przeciwieństwie do tradycji małżeńskiej H, zna-

zenia, z jego teologicznymi uwarunkowaniami oraz z zespołem relacji między pismem a mową. Zwroty i wyrażenia modlitwy zawartej w prologu *Legendy*, z powodu skrótowości użytych formuł, można rozumieć tylko wtedy, jeśli zostanie uwzględniony kontekst pochodzący z teologii – uczonej, pastoralnej czy przeznaczonej dla laików². Z drugiej strony, kultura retoryczna przekazu buduje system wzajemnych oddziaływań między świadomymi a nieświadomymi regułami czy postaciami zarówno oralnych form wyrazu, jak też związanych z pismem i dziedzictwem retoryki antycznej³.

Autor otwiera swój utwór prologiem, co oznaczać może, że dysponował – świadomie lub nie – wiedzą o budowie utworu poetyckiego. Średniowieczne poetyki kładły wielki nacisk na konstrukcję prologu⁴. Nie wiemy natomiast, czy staropolski autor zakończył swój utwór za pomocą *conclusio*, zawierająca prośbę do świętego o *intercessio*.

Znane średniowieczu przeciwstawienie między powinnościami retora a poety wynikało z poglądu, iż temu ostatniemu nieodzowne jest Boskie wsparcie. Klasyfikacyjny przykład, niezwykle istotny dla kultury literackiej całego średniowiecza, stanowi modlitwa Boecjusza skierowana ku Bogu: *O Creator coeli et terrae*⁵.

Modlitwa w tekście żywotu świętego – zawierająca się w pierwszej z dwóch części prologu – była odpowiednikiem *proemium* poezji świeckiej (*prologus praeter rem*)⁶. Hennig Brinkmann rozróżnił, na podstawie analizowanej praktyki poetyckiej, wspartej koncepcjami antycznymi, dwie części prologu: *prologus praeter rem* oraz *prologus ante rem*. W rozważaniach stosuje to rozróżnienie⁷. Autor w traktacie Konrada z Hirschau *Dialogus super auctores* oraz poetyce Jana z Garlandii *Parisiana poetria* odnalazł uzasadnienie teoretyczne dwuczłonowości prologu. W koncepcji Brinkmanna *prologus praeter rem* poezji świeckiej nie tyle

nej autorowi B_m prawdopodobnie jedynie za sprawą pamięci i tradycji ustnej (zob. Wojtowicz, *op. cit.*, s. 174; w w. 8 i 10 od góry powinno być „małżeńskej”, a nie „papieskiej”).

² Zob. E. C. Lutz, „*Rhetorica divina*”. *Mittelhochdeutsche Prologgebete und die rhetorische Kultur des Mittelalters*. Berlin – New York 1984, s. 2–3.

³ Zob. *ibidem*, s. 13.

⁴ Zob. zwłaszcza Lutz, *op. cit.* Dyskusję związaną z problematyką stylu właściwego legendzie, także w kontekście prologów, analizuje G. Strunk (*Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen*. München 1970). Powiązanie kluczowej problematyki *aedificatio* i *imitatio* z prologiem legendy omawia R. Schulmeister („*Aedificatio*” und „*imitatio*”. *Studien zur intentionalen Poetik der Legende und Kunstlegende*. Hamburg 1971). Analizę struktur retorycznych prologu przedstawia artykuł J. A. Schultza *Classical Rhetoric, Medieval Poetics, and the Medieval Vernacular Prologue* („*Speculum*” 1984). Odnośnie do prologów przede wszystkim w wernakularnej twórczości romańskiej zob. S. K. Geertz, *Poetic Prologues Medieval Conversation with the Literary Past*. Frankfurt am Main 1996.

⁵ Boëthius, *De consolatione* (III 9). PL (= *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Ed. J. P. Migne) 63, 757 B. Zob. H. Brinkmann, *Der Prolog im Mittelalter als literarische Erscheinung*. „*Wirkendes Wort*” 1964, s. 4. Por. jednak T. Michałowska, *Średniowiecze*. Warszawa 1999, s. 489–490. Zob. też P. Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité de Boèce*. Paris 1967. – N. H. Kaylor, *The Medieval Consolation of Philosophy*. New York 1992.

⁶ Zob. Brinkmann, *op. cit.*, s. 8 n. – F. Ohly, *Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des „Willehalm”*. „*Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*” 1961/62. Konstrukcję prologu w poemacie Alexiusa Konrada z Würzburga omawia Löffler (*op. cit.*, s. 142 n.) oraz Decuble (*op. cit.*, s. 95–97).

⁷ Brinkmann, *op. cit.*, s. 7–8, 17.

wskazywał na sam przedmiot poezji – to zadanie miał *prologus ante rem* – co uzasadniał sam akt twórczy oraz budował sytuację rozmowy. Autor określał krąg odbiorców, pożytek, jaki będzie płynąć dla nich z samego dzieła. W piśmiennictwie religijnym akt twórczy zakładał według Brinkmanna odmienną sytuację w stosunku do poezji świeckiej. Autor nie zwracał się do publiczności, próbując stworzyć pewną wspólnotę – nie sięgał też ku słowu, pochodzącemu od samego poety. Słowo człowieka miało tu stanowić jedynie odpowiedź na poprzedzające je słowo Boga – który mówi do niego poprzez *Pismo Święte* i całość stworzenia⁸. Twórczość podejmująca tego rodzaju założenia wyrażała w sposób absolutny zasadę zawartą w *implicite* we wszystkich wypowiedziach: każde zjawisko rozszerza się ku całości Bytu – Bogu.

Samuel Jaffe podkreślał, iż u Jana i Konrada nie chodzi o części prologu, ale o dwa odmienne rodzaje prologu⁹. Nawet jeśli aparat teoretyczny został podważony przez Jaffego¹⁰, dwuczłonowe prologi są doskonale znane z literatury średnio-wiecza, a terminologia Brinkmanna wciąż wykorzystywana¹¹.

W krytyce, jakiej Eckart Conrad Lutz poddał rozważania Brinkmanna, podnosił on, iż takie ujęcie – słowo poety jako odpowiedź na słowo Boga – nie docenia roli i udziału tradycji retorycznych¹². Brak *proemium*, którego rolą staje się budowanie kontaktu ze słuchaczami, należy interpretować inaczej. Wskazanie na wiedzę o Bogu poprzez, częstokroć, pochwałę Trójcy Św. i prośbę o pomoc Ducha Św., uwiarygodniają poetę jako przekaziciela Boskiej wiedzy i uzasadniają jego akt pisarski w oczach publiczności. Kluczowe staje się uznanie przez Boga i, zarazem, uznanie przez publiczność. Takie uznanie zakłada autor w dwóch ostatnich wersach prologu *Legendy*.

W pierwszej części prologu istotne jest użycie hymnicznej formy drugoosobowej w wykrzyknieniach, mających charakter eksklamacji, w miejsce narracji pierwszoosobowej, właściwej poezji świeckiej. Twórczość religijna stanowi odpowiedź – jak zaznaczono – na poprzedzające ją doświadczenie zwrócenia się ku Bogu, wyraża się w modlitwie o Boże wsparcie¹³:

Ach, krolu wieliki nasz,
Coż ci dzieją Męszyjasz,
Przydaj rozumu k mej rzeczy,
Me sierce bostwem obleczy,
Raczy mię mych grzechow pozbawić,
Bych mógł o twych świętych prawić. [w. 1–6]¹⁴

⁸ Zob. *ibidem*, s. 18 n. Zob. przykładowo także F. Ohly, *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*. „Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur” 1958–1959. – J. Lercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga*. Przeł. M. Borkowska. Kraków 1997, s. 65–178.

⁹ S. Jaffe, *Gottfried von Strassburg and the Rhetoric of History*. W zb.: *Medieval Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Medieval Rhetoric*. Ed. J. J. Murphy. Berkeley 1978, zwłaszcza s. 289–293.

¹⁰ Zob. Lutz, *op. cit.*, s. 54–55, 62–63.

¹¹ Zob. *ibidem*, s. 11, 49 n. Zob. też P. Kobbé, *Funktion und Gestalt des Prologs in der mittelhochdeutschen nachklassischen Epik des 13. Jahrhunderts*. „Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte” 1969, s. 413–415. – Schultze, *op. cit.*, s. 13.

¹² Lutz, *op. cit.*, s. 76–77. Zob. też Kobbé, *op. cit.*, s. 428.

¹³ Zob. Brinkmann, *op. cit.*, s. 18 n.

¹⁴ Tekst *Legendy o św. Aleksym* przywołuję za *Chrestomatią staropolską* (Wyd. W. Wydra,

Autor podejmuje się swego zadania mając świadomość, że przewyższa ono jego siły. Ma wyrazić swoimi ustami porządek nadprzyrodzony. Konieczna staje się łaska Ducha Św. – „obleczenia serca bóstwem” – dla właściwego wykonania przedsięwzięcia. Gerhard Strunk podkreślał towarzyszące stale poetom religijnym doświadczenie przepaści między wielkością tematu a świadomością własnej bezsilności¹⁵. Boska inspiracja staje się przesłanką tworzenia, uwalnia człowieka od jego grzechów i czyni go narzędziem Boga – dopiero wtedy udzielona zostaje poezji jej skuteczność, prowadząca do nawrócenia. Prośbę o inspirację poprzedza częstokroć pochwała stworzenia, zbawienia, historii zbawienia czy tajemnicy Trójcy Św. Autor *Legendy* nie poszukuje wprost więzi ze swymi słuchaczami – początkowo jego sposobem mówienia jest modlitwa. Więź tworzy dopiero ostatni wers prologu, budujący „oralny” kontakt z odbiorcą: „Kto chce słuchać, ja powiem” (w. 10)¹⁶.

Julius Schwietering podkreślał w swych klasycznych rozważaniach poświęconych formule pokory („*Demutsformel*”) istotność nie tyle retorycznej i antycznej topiki skromności, właściwej części eksordialnej utworu, ile świadomości, że sztuka i całość wiedzy nie są dobrem uzyskanym przez człowieka – stanowią dar Ducha Św. Prawda ta zachowuje swą ważność w odniesieniu do twórców świeckich¹⁷. Taką myśl rozwija autor tradycji średnio-wysoko-niemieckiej legendy F_m ¹⁸:

*dâ mite ich gewinne
dîn gnâde unt dîn hulde*

W. R. Rzepka. Wyd. 3. Wrocław 2004, s. 260–265), zachowując charakterystyczne oznaczenia stosowane przez wydawców.

¹⁵ Strunk, *op. cit.* – Lutz, *op. cit.*, s. 78–83. Egzystencjalną przesłanką tworzenia tekstu hagiograficznego było przybliżenie możliwości zbawienia twórcy takiego tekstu za sprawą jego dzieła. Zob. Strunk, *op. cit.*, np. s. 102.

¹⁶ M. G. Scholz, *Hören und Lesen. Studien zur primären Rezeption der Literatur im 12. und 13. Jahrhundert*. Wiesbaden 1980, s. 84–98.

¹⁷ J. Schwietering, *Die Demutsformel mittelhochdeutscher Dichter*. Berlin 1921, s. 42 n. Zob. też E. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Tłum. i oprac. A. Borowski. Kraków 1997, rozdz. 4: *Retoryka*; ekskurs 2: „*Formuła pobożności*” i *pokora*. W odniesieniu do literatury staropolskiej zob. B. Pfeiffer, „*Muza prostych rymów*”. *Topika skromności w utworach staropolskich*. „Napis” 2002, s. 15–24 (tamże polskojęzyczna literatura przedmiotu). Afektowana skromność – według Curtiusa (*op. cit.*, s. 421) – charakterystyczna dla *proemium* przeszła wraz z tysiącem *topoi* do literatury chrześcijańskiego średniowiecza; „średniowieczne »zapewnianie o swej nieudolności« wywodzi się w znacznej części z manieryzmu stylistycznego późnej starożytności, a nie z *Biblii*. Pomiędzy *termini technici* retorycznej *excusatio* [...] nie ma ani jednego o pochodzeniu biblijnym” (*ibidem*, s. 422). Ohly (*Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des „Willehalm”*, s. 21–22, przypis 3; zob. też H. Brinkmann, *Zu Wesen und Form mittelalterlicher Dichtung*. Tübingen 1979, s. 15–16, 23, 81–82) podniósł podstawowy problem polemiki Curtiusa z Schwieteringiem w odniesieniu do „*Demutsformel*”. Curtius nie dostrzegał w sposób właściwy powiązania „formul” pobożności czy pokory z odmienną, supranaturalistyczną koncepcją człowieka. W niej wyraża się różnica w praktyce poetyckiej i w tle doktrynalnym średniowiecza, uwarunkowanym teologicznie w stosunku do kultury antycznej.

¹⁸ Przekaz F_m nacechowany jest znaczącym udziałem tradycji znanych kompilatorowi wyłącznie ze słuchu – jak zapewniają słowa „*daz ich ouch vernommen habe*” (w. 1501). W części początkowej, obejmującej jedną trzecią tekstu, są to C_m i, prawdopodobnie, A_m , ale, co charakterystyczne, obie tradycje nie odgrywają już roli w dalszych partiach tekstu (zob. Löffler, *op. cit.*, s. 210–211). Podstawowymi tradycjami dla autora F_m pozostaje *Alexius Konrada z Würzburga* (D_m) oraz legenda o św. Aleksym pomieszczona w zbiorze legend *Der Heiligen Leben*. Zob. Löffler, *op. cit.*, zwłaszcza s. 200–204. – E. Feistner, *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*. Wiesbaden 1995, s. 285–287.

*unt daz ich beschulde
an dirre rede dine gunst,
unt verlich mir solhe kunst,
daz ich gesage rehte
von dine lieben knehte
Alexius [...]. [w. 6–13]¹⁹*

[ażeby przez to zyskał / Twoją łaskę i Twoją życzliwość / i ażeby zasłużył / w związku z tą / opowieścią na Twoją łaskawość, / obdarz mnie taką umiejętnością, / ażeby opowiedział w sposób właściwy / o Twoim ukochanym słudze / Aleksym]

Prolog w poemacie *Alexius* Konrada z Würzburga, powstałym między 1260 a 1275 rokiem (może około r. 1274)²⁰, kluczowym dla rozpoznania zależności stemmatycznych tradycji wernakularnych średnio-wysoko-niemieckich, w tym znanego powszechnie powiązania tradycji B_m z polskojęzyczną *Legendą*, korzysta z *Księgi Przysłów* i z *Mądrości Syracha*²¹. Buduje odniesienie do Boga jako dawcy mądrości, stwórcy nieba i ziemi, podkreśla tym samym doniosłą rolę sentencji w konstrukcji prologu:

*Got, schepfer über alliu dinc,
sît daz der wisheit ursprinc
von dir fluzet unde gât,
sô lâ mir diner helfe rât
zuo vliezen und die sinne sleht,
daz ich geprîse dinen kneht, [w. 1–6]²²*

[Boże, stwórcy wszystkich rzeczy, / ponieważ źródło mądrości pochodzi, / wypływa i przychodzi od Ciebie, / spraw, ażeby rada Twojej pomocy / spłynęła i wypełniła serce / po to, bym Twojego sługę chwalił]

Prolog z reguły zawierać winien sentencję: jej rolą było zapewnienie aprobaty i zgody. Poświadczą ona i potwierdza prawdę, w którą wierzy krąg słuchaczy²³. Zdanie „Przydaj rozumu k mej rzeczy” w *Legendzie o św. Aleksym* (w. 3) – tym samym odwołanie się do Boskiej mądrości i wszechwiedzy – nie musi jawić się jako szczególna realizacja „toposu skromności”, za sprawą zawartego w prologu „*captatio benevolentiae*”²⁴. Sformułowanie polskojęzycznej *Legendy*: „Przydaj ro-

¹⁹ Cyt. za: Massmann, *ed. cit.*, s. 118. Zob. też – odnośnie do F_m – Löffler, *op. cit.*, s. 209–213.

²⁰ W związku z twórczością Konrada zob. R. Brandt, *Konrad von Würzburg. Erträge der Forschung*. Darmstadt 1987. O czasie powstania zob. I. Leopold, *Die Auftraggeber und Gönner Konrads von Würzburg. Versuch einer Theorie der „Literatur als soziales Handeln“*. Göppingen 1976, s. 71 n.

²¹ Zob. Löffler, *op. cit.*, s. 142 n. Konrad mógł korzystać z *Mądrości Syracha* (1, 1 – 1, 9) oraz z *Księgi Przysłów* (3, 19).

²² Konrad von Würzburg, *Alexius*. Hrsg. P. Gereke. Halle 1926, s. 3.

²³ Zob. Brinkmann, *Der Prolog im Mittelalter als literarische Erscheinung*, s. 6. Autor dostrzega nacisk kładziony na użyteczność *generalis sententia* lub *proverbium* (Mateusz z Vendôme, Galfredus de Vinosalvo, Eberhard) jako wkład średniowiecznych poetów w stosunku do przejętego dziedzictwa antycznego. Zob. też Schultz, *op. cit.*, s. 8 n.

²⁴ Zob. P. Stępień, *Z literatury religijnej polskiego średniowiecza. Studia o czterech tekstach: „Kazanie na dzień św. Katarzyny”, „Legenda o św. Aleksym”, „Lament świętokrzyski”, „Żołtaryz Jezusów”*. Warszawa 2003, s. 123–124. Poezja postrzegana jest w kręgu tradycji *sermo humilis*, przez co topos skromności, specyficzny dla literatury świeckiej, można postrzegać jako zbyt techniczny. Zob. klasyczne prace E. Auerbacha („*Sermo humilis*”. „Romanische Forschungen” 1952; *La-teinische Prosa des 9. und 10. Jahrhunderts* („*Sermo humilis II*”). Jw., 1955.

zumu k mej rzeczy”, wyraża naturalny dla chrześcijanina porządek rzeczy. Autor mówi w swej modlitwie o Bogu jako o dawcy wszelkiej mądrości, niezbędnej dla jego przedsięwzięcia. Fraza „Me sierce bostwem obleczy” (w. 4)²⁵ jest, jak się wydaje, odwołaniem się do teologii paulińskiej, korzystającej w swych wyobrażeniach z metafory „przyoblekania się w Chrystusa”²⁶. Prawdziwość poezji zostaje poświadczona przez poprzedzające ją doświadczenie „przyobleczenia bóstwem serca”. W tym sensie Paulińska metafora mogłaby być elementem tradycji chrześcijańskiej dla realizacji Curtiusowego toposu „boskiego szaleństwa poety”²⁷, jeśli zważyć na rolę *spiritualis sensus* dla recepcji aktywności Ducha Św.²⁸ Píše Stępień:

Prośba o „obleczenie” serca „Bóstwem” może przeto wiązać się i z pragnieniem przyjęcia Ducha zbawiennej modlitwy, rozumu i umiejętności, i z wyobrażeniem swoistego pokrewieństwa między poetą, co z pomocą Ducha mówić ma o świętych Pańskich, a prorokiem, który objawia słowo Pana „odziany” Duchem Bożym²⁹.

Friedrich Ohly wskazywał, że odwołania do Ducha Św. w prologu do *Willehalm* Wolframa z Eschenbach mają także znaczenie w odniesieniu do samego dzieła. Źródłem inspiracji jest Duch Św., z którego wypływa moc *Pisma Świętego*³⁰. *Terminus technicus* dla aktu recepcji przez istotę ludzką daru Ducha Św. to „*sensus*”. Uzdolnia on człowieka do tworzenia dzieła – będąc organem przyjmowania Ducha Św.³¹ „Sierce” – jeśli jest to poprawna lekcja archetypu – bywało miejscem „*sensus*”. Przykładem niech będzie *Rede vom Glauben* Biednego Hartmanna, przywoływana w rozprawie Ohly’ego:

²⁵ Według Stępnia (*op. cit.*, s. 123) sformułowanie nawiązuje do zesłania i obecności Ducha Św. Najprawdopodobniej fraza zawarta w *Legendzie* jest odwołaniem się do teologii paulińskiej (*ibidem*, s. 123), wyrażonej w metaforze „*induere Dominum*”. Stępień podaje, za Biblią Wujka, m.in. następujące konteksty (przytaczam je tutaj za *Wulgatą*): „*et ego mitto promissum Patris mei in vos, vos autem sedete in civitate quoadusque induamini virtutem ex alto*” (Łk 24, 49); „*nox praecessit dies autem adpropiauit abiciamus ergo opera tenebrarum et induamur arma lucis*” (Rz 13, 12); „*sed induite Dominum Iesum Christum et carnis curam ne feceritis in desideriiis*” (Rz 13, 14). Ostatni cytat jest istotny ze względu na sens całego wersu: „*et carnis curam ne feceritis in desideriiis*” – Aleksy wyrzekł się pożądań ciała. Nie można zatem wykluczyć „gry” asocjacjami. „Autor” zostaje „obleczony bóstwem”, natomiast sam opowiada o tym, który nie dbając o ciało, nie ulegał tym samym jego żądom. Ostatnim przykładem byłaby fraza z listu do Galatów: „*quicumque enim in Christo baptizati estis Christum induistis*” (Ga 3, 27). Por. E. Ostrowska, *O nowe odczytanie wiersza o św. Aleksym*. „Język Polski” 1969, s. 32–33 (odnośnie do „oblec”).

²⁶ Słowo autora nawiązuje zatem do tej sentencji.

²⁷ Curtius, *op. cit.*, ekskurs 8: *Boskie szaleństwo poety*. Jednym z przykładów jest poddanie poety natchnieniu numinalnemu, wypełniającemu jego serce (*praecordia*) i pozbawiającemu zmysłów (*sensus*) w Klaudiana *De raptu Proserpinae* (15–6): „*iam furor humanos nostro de pectore sensus / expulit et totum spirant praecordia Phoebum*” (cyt. *ibidem*, s. 493).

²⁸ Ohly, *Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des „Willehalm”*, s. 19 n., 28–30 (przypis 2).

²⁹ Stępień, *op. cit.*, s. 123.

³⁰ Ohly, *Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des „Willehalm”*, s. 4.

³¹ *Ibidem*, s. 13, 19 n. Zob. też uwagi Lutz’a (*op. cit.*, s. 323–337; tu również dyskusja na temat wersów 2, 16 n. prologu do poematu *Willehalm* Wolframa z Eschenbach). W jego interpretacji „*sinn*” jawi się jako organ recepcji nie tyle Ducha Św., ile Boga w ogóle. Daje On człowiekowi prawdziwe poznanie, a jednocześnie umożliwia doświadczenie Boga i wyrażenie Go, całości Jego stworzenia w akcie pisarskim (*ibidem*, zwłaszcza s. 327–328, 330).

*dī [sc. der Heilige Geist] berihte mīne sinne
in mīnem herzen inne
mit sīner vil gūten list [w. 41–43]*³²

[ty [Duchu Św.] pouczasz mnie [mój rozum], / [pouczasz] moje serce / swoją doskonałą mądrością]

Należy wskazać na podstawową różnicę między „*sensus*” a „*ingenium*”³³. „*Ingenium*” jest naturalną, przyrodzoną zdolnością, „*sensus*” zaś przynależy w antropologii chrześcijańskiej do świata supranaturalnego, będąc narzędziem komunikacji człowieka z Duchem Św. – jak w modlitwie Aleksego po powrocie do Rzymu w tradycji F_m (w. 944–956). Nauka chrześcijańska o natchnieniu przewyciężyła antyczne i topiczne przeswiadczenie o darze Muz³⁴. Inne było też słownictwo. Terminy „*sensus*”, „*spiritus*”, „*inspirare*”, „*inspiratio*” nie były używane w odniesieniu do Muz³⁵. Teoria „poetyckiego obłąkania” w słowach „Me sierce bostwem obleczy”, wyrażająca przekonanie o natchnieniu numinotycznym poety³⁶, wypowiedziana zostaje za pomocą terminów antropologii chrześcijańskiej, a to radykalnie zmienia jej znaczenie. Problem kulturowej kontynuacji, możliwej w takim ujęciu, nie jest oczywiście rozstrzygalny, choć zaznaczyć należy podobieństwo ujęcia, jak również odmienność antropologii. Kontynuacja nie wykracza zapewne poza formalne podobieństwa. Zbieżność mogła powstać niezależnie, uwarunkowana odmienną antropologią, nie musiała wypływać z autorytatywnego dziedzictwa antycznej topiki. Istotna jest różnica – w odniesieniu do kultury antycznej – zawarta w praktyce poetyckiej średniowiecza, a zwłaszcza w tle doktrynalnym, uwarunkowanym teologicznie³⁷.

Poeta, podnosząc się ku bóstwu, nie mówi już jako autor, zwracający się ku sobie samemu za sprawą *ingenium* i *inventio* – jego głos jest głosem Boga dzięki Duchowi Św. Tak też przemówi autor poematu *Alexius* w prologu średnio-wysoko-niemieckiej tradycji F_m:

*Ihesus Crist vil sūezer got,
der engel keiser Sabaot,
durch dīn heilige güete*

³² Cyt. za Ohly, *Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des „Willehalm”*, s. 24.

³³ Zob. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*. Przeł., oprac. i wstęp A. Gorzkowski. Bydgoszcz 2002, s. 579 (§ 1152).

³⁴ Odnośnie do wykorzystania przez autorów średniowiecznych toposu muz i źródła helikońskiego zob. np. Brinkmann, *Zu Wesen und Form mittelalterlicher Dichtung*, s. 15–16. – Curtius, *op. cit.*, rozdz. 13: *Muzy*. – Ohly, *Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des „Willehalm”*, s. 28–30 (przypis 2). – Lutz, *op. cit.*, s. 67–68. – T. Kupke, „Où sont les Muses d’antan?” *Notes for a Study of the Muses in the Middle Ages*. W zb.: *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeuneau*. Ed. H. Westra. Leiden 1992. W literaturze polskiej zob. J. Brzozowski, *Muzy w poezji polskiej*. Wrocław 1986.

³⁵ Dopiero Godfryd ze Sztrasburga – według Ohly’ego (*Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des „Willehalm”*, s. 29) – będzie pierwszym autorem łączącym odmienne tradycje językowe, wiążąc „*sensus*”, „*sin*” z topiką Muz.

³⁶ Zob. Curtius, *op. cit.*, s. 494. Zob. też T. Michałowska, *Między słowem mówionym a pisanym. „Zapis”, „utwór poetycki”, „dzieło”*. W: *Mediaevalia i inne*. Warszawa 1998, s. 116.

³⁷ Ohly, *Wolframs Gebet an den heiligen Geist im Eingang des „Willehalm”*, s. 20 n. (tamże literatura przedmiotu i wskazania na teksty patrystyczne).

*gip mir in mîn gemüete
die wîsheit unt die sinne, [w. 1–5]*³⁸

[Jezu Chryste, najśladszy Boże, / Sabaot, Panie zastępów aniołów, / za sprawą Twojej świętej dobroci / obdarz moje serce / mądrością i zdolnością przyjęcia mądrości]

Zdaniem Ewy Ostrowskiej, autor prologu staropolskiej *Legendy o św. Aleksym* odwołał się w sformułowaniach wersów 3–4: „Przydaj rozumu k mej rzeczy, / Me sierce bostwem obleczy” do sfery „rozumu i tego, czego siedzibę umieszcza się w sercu. Może iść o uczucie, ale w staropolszczyźnie także o umysł i duszę”³⁹. Postromantyczny dualizm rozum–serce budzi wątpliwości co do swej użyteczności w odniesieniu do tekstu powstałego kilkaset lat przed przełomem romantycznym. Serce jako miejsce „sensus” wiąże się nie tyle ze sferą „uczuc” czy „emocji”, co ze sferą „ratio” – „rozumu”, „rozsądku”. Z tymi ostatnimi łączy się wyrażając przede wszystkim ogólną dyspozycję człowieka – w paradygmacie etyki arystotelesowskiej⁴⁰. Tak też przedstawił to autor prologu tradycji F_m:

*gip mir in mîn gemüete
die wîsheit unt die sinne, [w. 4–5]*

[obdarz moje serce / mądrością i zdolnością przyjęcia mądrości]

W modlitwie z polskojęzycznego przekazu zawarte są trzy prośby. Dotyczą one rozumu, *sanctificatio* oraz odpuszczenia grzechów. Staropolski autor mógł odwoływać się do nauki o apropiacji Trójcy Św.⁴¹ Schemat polegał – w istocie osoby Trójcy Św. są sobie równe w jedności natury Bożej – na przypisaniu przymiotów właściwych wszystkim osobom Trójcy Św.: *potentia*, *sapientia* i *bonitas* (*benevolentia*), odpowiednio Ojcu, Synowi i Duchowi Św. Mesjasz kojarzony jest w wersji 3 polskojęzycznej *Legendy* z mądrością. Tylko do niego zwraca się autor w dostępnej nam i jedynej postaci tekstu. Uderza podobieństwo do przywołanego prologu w średnio-wysoko-niemieckiej tradycji F_m⁴², w którym również Chrystus odgrywa centralną rolę, udziela on daru mądrości i Ducha Św. – *sensus* (w. 5). W prologu tej tradycji wymienia się Jezusa oraz, niebezpośrednio, pozostałe osoby Trój-

³⁸ Cyt. za: Massmann, *ed. cit.*, s. 118.

³⁹ Ostrowska, *op. cit.*, s. 33.

⁴⁰ Por. wiersz dekalogowy przywołany przez Ostrowską (*op. cit.*, s. 36): „Słuchaj tego wszelika głowo / Napisz to w swym sierzcu słowo / Pelnî boże przykazanie”.

⁴¹ Nauka o apropiacji stabilizuje się w IV i V wieku. Podstawowe teksty patrystyczne: św. Hilary, *De Trinitate* (II). PL 10, 50; św. Augustyn, *De Trinitate* (VI 10). PL 42, 931; Leon Wielki, *Sermo de Pentecoste* (LXXVI 3). PL 54, 405. Rozwijana była w kręgu scholastyki pełnego średniowiecza – zob. św. Tomasz, *Summa Theologica*, p. 1, q. 39, a. 7–8 (odnośnie do Trójcy Św. – q. 29–49). Zob. też L. Hödl, *Von der Wirklichkeit und Wirksamkeit des dreieinigen Gottes nach der appropriativen Trinitätstheologie des 12. Jahrhunderts*. München 1962. – H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg im Breisgau 1991, łamy 545–546. – *Encyklopedia katolicka*. T. 1. Red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sulowski. Lublin 1973, łam 841–842, s.v. *Apropriacja*. – *The New Catholic Encyclopedia*. Ed. Th. Carson. Detroit 2003, s.v. *Appropriation*. W związku z literaturą – zob. K. Ruh, *Die trinitarische Spekulation in deutscher Mystik und Scholastik*. „Zeitschrift für deutsche Philologie” 1953.

⁴² Zob. S. Vrteľ-Wierczyński: *Wstęp historycznoliteracki*. W zb.: *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*. Wyd. i oprac. S. Wierczyński, W. Kuraszkiewicz, ze współudź. A. Sławskiej. Wrocław 1962, s. 44–45; *Staropolska „Legenda o św. Aleksym” na porównawczym tle literatur słowiańskich*. Poznań 1937, s. 80, przypis 3.

cy Św. Jezus Chrystus jest nazwany „*der engel keiser Sabaot*” – Sabaot to oczywiście określenie Jahwe. Mówi się o „*dîn heilige güete*”, co odnosi się do darów Ducha Św. Średnio-wysoko-niemiecka tradycja F_m nie wyróżnia zatem *explicite* Boga Ojca czy Ducha Św. Mówi używając terminu „Pan Zastępów” o Jezusie, nie o Bogu, podobnie „święta dobroć” wiązana jest z Chrystusem, a nie z Duchem Św. Wszystkie określenia zatem odnoszą się do Chrystusa, nie zaś do poszczególnych osób Trójcy Św. W prologu polskojęzycznej *Legendy o św. Aleksym* „pozbawienie grzechów” to dar wyrażający *bonitas* Ducha Św., prowadzący do *sanctificatio*, „obleczenia bostwem serca”, a zatem uświęcenia poety za sprawą „zamieszkania” w nim Ducha Św. Pytaniem jest, czy nieistniejący dziś i jedynie hipotetyczny archetyp polskojęzycznej *Legendy* (lub tradycji F_m) wyróżnił „krola wielkiego” jako Boga-Ojca, Pana całości stworzenia, w czym przejawiała się *potentia* Ojca, w odróżnieniu od Mesjasza-Jezusa, obdarzającego mądrością, oraz Ducha Św., dokonującego za sprawą łaski *sanctificatio* poety. Możliwe rozróżnienie, oparte na nauce o *appropriatio*, zostało ostatecznie zatarte w dostępnym nam dziś tekście. Może to świadczyć o dodatkowej zależności stemmatycznej między staropolską tradycją *Legendy o św. Aleksym* a średnio-wysoko-niemiecką F_m .

Przesłaniem prologu jest wskazanie, że Mesjasz musi obdarzyć rozumem, by mogła zostać wypowiedziana „rzecz” w całokształcie stworzenia, istniejącego i komunikowalnego za sprawą Boga. Warunkiem wypowiedzenia „rzeczy” przez człowieka jest jego *sanctificatio* – „obleczenie serca bostwem” – dzięki Duchowi Św. Za sprawą Ducha Św. – pełniącego funkcję *vis unitiva* – nabiera „rzecz” ostatecznego znaczenia (*ratio*). W zachowanym kształcie staropolskiej *Legendy* trzy właściwości Trójcy Św. zostały odniesione do Jezusa. „Obleczenie serca bostwem” wyraża *potestas*, jest przede wszystkim aktem *sanctificatio*, pozbawienie grzechów świadczy o miłości (*caritas*), obdarzenie zaś rozumem wypływa z *sapientia*. *Sanctificatio* i *caritas* wiązane są z walorami Ducha Św., tu natomiast zostały ukierunkowane „chrystocentrycznie”.

Przedstawione rozumowanie należy uznać za rekonstrukcję hipotetycznego tła doktrynalnego *prologus praeter rem* staropolskiej *Legendy o św. Aleksym*⁴³. Jej autor, by móc przemawiać nie zniekształcając Boskiego słowa – musi zostać oczyszczony:

Raczy mię mych grzechow pozbawić,
Bych mógł o twych świętych prawić. [w. 5–6]

Zwraca uwagę, jak sędzę, „oralizowanie” przywołanego tła doktrynalnego – *sanctificatio* („Me sierce bostwem obleczy”, w. 4) sytuuje się przed *remissio peccatorum* („Raczy mię mych grzechow pozbawić”, w. 5). „Odpuszczenie grzechów” stanowi całość narracyjną wspólną z myślą stwierdzającą wolę głoszenia legendy (w. 5–6), z tego powodu nastąpi po *sanctificatio*, burząc tym samym ład teologiczny prologu⁴⁴.

Nacisk położony na osobę Chrystusa – jak w przywołanym prologu tradycji F_m , ma za sobą tło doktrynalne. *Legenda* nie jest poezją – w sensie *fictio* – lecz

⁴³ Np. do apropracji odwołał się Wolfram z Eschenbach, zawierając ją w prologu do poematu *Willehalm*. Zob. Ohly, *Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des „Willehalm”*, s. 3 n. – Lutz, *op. cit.*, s. 311 n.

⁴⁴ Por. odmiennie: Stępień, *op. cit.*, s. 121–122.

potwierdzeniem i przedłużeniem, powstałym za sprawą Boskiej inspiracji, cudownej działalności Boga w odniesieniu do Chrystusa. Nie ma ona nic wspólnego z ludzką *scientia*. Poezja to jedynie przyjęcie daru łaski od obdarzającego natchnieniem Ducha Św.⁴⁵ Podobnie autor *F_m* odwołał się do Chrystusa i do daru Ducha Św. – obdarzającego mądrością i *sensus*.

Druga część prologu *Legendy* to *prologus ante rem* („*propositio*”, „*summa facti*”), który zazwyczaj niesie zapowiedź tematu, będąc wprowadzeniem, objaśnieniem sensu i wartości przedmiotu poezji. *Summa facti* to miłość św. Aleksego do Boga⁴⁶. Wartość miłości do Boga, jej doniosłość, przyciąga uwagę (*attentio*). *Attentio* jest – obok *captatio benevolentiae* – drugim kluczowym dla *prologus praeter rem* zadaniem prologu w kategoriach antycznej retoryki⁴⁷. Waleń powszechnej ważności treści *Legendy* realizowany jest przez formułę oralnego kontaktu „Kto chce słuchać, ja powiem”. W istocie *Legenda* skupi uwagę każdego ze słuchaczy. Przyciąga się uwagę podkreślając znaczenie i, być może, nowość materiału, także – poprzez istotny wymiar społeczny postaci⁴⁸. Wskazanie na osobę świętego winno wzbudzać ponadto życzliwość odbiorcy. Poeta ujawnia w ten sposób również te aspekty, które są ważne dla naszego właściwego odbioru legendy. Za interesowanie wartością poezji o świętym, miłującym Boga, pobudza *docilitas* u odbiorcy. *Summa facti* otwiera słuchacza na *Legendę* i realizuje w ten sposób trzecie zadanie prologu. Słuchacz winien pozostawać *benevolus*, *attentus* i *docilis* – poszczególne cechy muszą realizować się w prologu właśnie w tej kolejności⁴⁹:

⁴⁵ Zob. Ohly, *Wolframs Gebet an den Heiligen Geist im Eingang des „Willehalm“*, s. 20–21.

⁴⁶ *Propositio* (*prologus ante rem*) może też być ewokowane z pamięci przez wzgląd na frazę: „*sed induite Dominum Iesum Christum et carnis curam ne feceritis in desideriiis*” (Rz 13, 14) – co gorliwie Aleksy praktykował, odrzucając požądania ciała (zob. uwagi w przypisie 25 niniejszej rozprawy).

⁴⁷ Należy zaznaczyć, podnoszoną w literaturze przedmiotu, iluzoryczność efektów poznawczych stosowania kategorii antycznych w odniesieniu do pisarzy średniowiecza. Kategorie te zwodniczo i w sposób nieuprawniony opisują swoistą praktykę poetycką autorów średniowiecznych. Zob. Schultz, *op. cit.*, s. 7–8, 11 n. Na s. 7–8 autor odnosi się do „*insinuatio*” oraz „*admirabile genus causae*” jako kategorii opisujących prolog w *Tristanie* Godfryda ze Sztrasburga. Zob. też Brinkmanna *Der Prolog im Mittelalter als literarische Erscheinung* (s. 13 n.) oraz polemikę: Jaffe, *op. cit.*, s. 295–298.

⁴⁸ Zob. Brinkmann, *Der Prolog im Mittelalter als literarische Erscheinung*, s. 4–5. Aleksy – przy wieloznaczności pojmowania jego późnośredniowiecznego kultu – stawał się patronem grup społecznych oddanych praktykom miłosierdzia. Tworzyli je ludzie świeccy. Jałmużna przestała być datkiem, a zaczęła funkcjonować jako element więzi społecznej późnośredniowiecznego miasta. Zob. 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 [i in.]. Warszawa 1972, s. 38 n. Heinrich Isenlin, „mecenasa” Konrada z Würzburga, był prokuratorem szpitala miejskiego w Bazylei; zajmował się opieką nad biednymi. Bazylea była przystankiem na drodze pielgrzymkowej do Rzymu. O związkach *Legendy* z ruchem waldensów zob. Wierczyński, *Wstęp historycznoliteracki*, s. 31. – Löffler, *op. cit.*, s. 149 n. (tamże literatura przedmiotu). – K.-W. Selge, *Die ersten Waldenser*. Berlin 1967. Zob. też S. Bylina, *Ruchy heretyckie w średniowieczu*. Studia. Wrocław 1991, s. 23–29, 55–76.

⁴⁹ Funkcje prologu mowy sądowej polegające na uczynieniu słuchacza „*benevolus*”, „*attentus*”, „*docilis*” charakteryzują ujęcie Cicerona (*De inventione*, I 20 n.), występują w *Rhetorica ad Herennium* (I 6 n.) czy u Kwintyliana (*Institutio oratoria*, IV 1, 5). Średniowiecze przenosi funkcje prologu mowy sądowej na wszystkie gatunki piśmiennictwa – Jan z Garlandii na obszar poetyki, Hugo z Bolonii na *ars dictandi*, Konrad z Hirschau na hermeneutykę, Alanus na kaznodziejstwo, u Marboda (*Prolog w „Żywocie św. Roberta”*) odnoszą się one do legendy. Zob. Brinkmann, *Der Prolog im*

Żywot jednego świętego,
Coż miłował Boga swego⁵⁰,
Cztę w jednych księgach o nim⁵¹.
Kto chce słuchać⁵², ja powiem. [w. 7–10]

Należy zaznaczyć, że akt czytania, o którym się wspomina w drugiej części prologu, raczej nie jest odwołaniem się do prywatnego, „cichego” aktu lektury⁵³. Wskazywanie na ustny przekaz ma długą tradycję, widoczną także w antycznej literaturze łacińskiej⁵⁴. Dlatego należałoby dostrzec tu synonimiczność między „cztę”, oznaczającym głośną lekturę, a paralelnym do tego „powiem”, to pierwsze postrzegam jako *praesens historicum* („czytałem na głos”)⁵⁵, natomiast „powiem” odnosi się do „publicznej” czynności, która dopiero nastąpi – w perspektywie odbiorców będzie ona „słuchaniem”⁵⁶. W tym kontekście „Cztę w jednych księgach” dotyczy również aktu publicznej lektury⁵⁷. Domniemywać można odwołania się „au-

Mittelalter als literarische Erscheinung, s. 4. O „*exordium*” zob. Lausberg, *op. cit.*, s. 157–174, § 263–288. Kolejność jest według Lausberga fakultatywna (*ibidem*, s. 159, § 267).

⁵⁰ Por. analogiczne sformułowania (i formuły) w *Pieśni o świętym Jopie* – w. 9: „Ten Boga wiernie miłował” (cyt. za: *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, s. 251); ponadto w. 24, 40, 52, 56 (s. 252–253). Zob. L. P s z c z o ł o w s k a, *Słowo a melodia w polskiej poezji średniowiecznej*. W zb. *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza*. Red. T. Michałowska. Wrocław 1989, s. 170–179.

⁵¹ Nie sędzę, by interpunkcją (kropkę) na końcu zdania w w. 9 można było uzasadnić – tak jednak postąpili wydawcy *Chrestomatii staropolskiej* (s. 261; zob. też E. O s t r o w s k a, *Metoda wzajemnych uwarunkowań (na przykładzie odczytania fragmentu z „Legendy o św. Aleksym”)*. „*Język Polski*” 1970, s. 333). Dla wyrażenia związku między autorytetem „księgi” a wezwaniem do wysłuchania lepszy byłby średnik – jak u Wierczyńskiego i Kuraszkiewicza (*ed. cit.*, s. 117).

⁵² W badaniach podkreśla się, że formuły „*audite*” nie są jednoznacznym sygnałem przynależności gatunkowej i sposobu percepcji ze względu na szybko zachodzący proces (już w XII–XIII w.) konwencjonalizacji tych formuł. Zob. S c h o l z, *op. cit.*, s. 70–77. – D. K a r t s c h o k e, *Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvenus bis Otfrid von Weissenburg*. München 1975, s. 268. Pracę tę przywołuje S c h o l z (*op. cit.*, s. 75).

⁵³ Problem aktu lektury ma liczne opracowania. Zob. np. J. B a l o g h s, „*Voces paginarum*”. *Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens*. Leipzig 1927. – H. H a j d u, *Lesen und Schreiben im Spätmittelalter*. Pécs 1931. – W. S c h m i d t, *Vom Lesen und Schreiben im späten Mittelalter*. W zb.: *Festschrift für Ingeborg Schröbler zum 65. Geburtstag*. Hrsg. D. S c h m i d t k e, H. S c h ü p p e r t. Tübingen 1973. – M. C a r r u t h e r s, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge 1990, s. 156–188. Zagadnienie omawia także S c h o l z (*op. cit.*, s. 30, tu dalsze wskazania bibliograficzne). Zob. też A. G o r z k o w s k i, „*Qui legit, intelligat*”. *Refleksje o retorycznych modelach lektury w kulturze i literaturze dawnej*. „*Pamiętnik Literacki*” 2003, z. 1, s. 7, 19–21; „*Bene atque ornate*”. *Twórczość łacińska Jana Kochanowskiego w świetle lektury retorycznej*. Kraków 2004, s. 25, 48–51.

⁵⁴ Zob. S c h o l z, *op. cit.*, s. 77–78 (tamże wskazania bibliograficzne). Łaciński „*auditor*” ma częstokroć figuratywne znaczenie ‘czytelnik’, a nie ‘słuchacz’. Dzieje się tak w związku z rzymską tradycją czy konwencją „wygłaszania” tekstu literackiego. Np. pisze w *Zuzannie* J. K o c h a n o w s k i (w. 21–22): „Kto nie ma nic pilniejszego, niech posłucha mało, / A ja powiem dostatecznie, jako co się zstało”. Por. rozważania O s t r o w s k i e j (*O nowe odczytanie wiersza o św. Aleksym*, s. 37).

⁵⁵ Odmienne E. O s t r o w s k a („*Cztę w jednych księgach o nim*”. „*Język Polski*” 1970, s. 22).

⁵⁶ Pamiętać trzeba, iż „słuchanie” może mieć całkowicie figuratywne znaczenie, a że tak nie jest w *Legendzie* – decyduje kontekst. Zob. S c h o l z, *op. cit.*, s. 70–77.

⁵⁷ Zob. prawidłowość w literaturze romańskiej: „*lire*”, „*dire*” czy „*conter*” są częstokroć wymiennealne w formułach występujących u autorów romańskich – jak pisze S c h o l z (*op. cit.*, s. 41–43); podobnie dzieje się z „*lesen*”, „*sagen*”, które otrzymują znaczenie ‘*erzählen*’ (*ibidem*, s. 58). Zob. np. w *Romansie róży*, w części autorstwa J a n a z M e u n g, gdzie „*lire*” ma sens ‘opowiadanie’ (w. 18635–18639, 20579, 20611–20614) (*ibidem*, s. 42). W tradycji B_m mówi się w wersji 1: „*In einem buch man uns las*” (cyt. za: M a s s m a n, *ed. cit.*, s. 68).

tora” do własnej praktyki wykonawczej (i jej sukcesów u odbiorców) – nawet jeśli samo nawiązanie ma już czysto konwencjonalny charakter i nie musi odnosić się do oralnego aktu przedstawiania *Legendy*.

Zwrot „Cztę w jednych księgach o nim” jest analogiczny do najczęstszego sposobu odwoływania się autorów średnio-wysoko-niemieckich do źródeł własnych pism za sprawą frazy „*an den bouchen lesen*”⁵⁸. Należy zaznaczyć, że takie słowa, jak „*vernemen*”, „*sagen*”, „*hören*” nie muszą określać ustności, nie są koniecznie wyrazem powołania się na przekaz oralny. Każdorazowo trzeba poddać rozważaniom sens tych słów, wynikający z kontekstu, w ten sposób należy zrekonstruować związek z publicznością⁵⁹. Formularne „Cztę w jednych księgach” może mieć w akcie oralnej transmisji nawet całkowicie zatarte pierwotne znaczenie „lektury ksiąg (żywota)” (na co tak często powoływano się w polskojęzycznych opracowaniach dotyczących *Legendy*) i dysponować sensem w rodzaju ‘już to wygłaszałem nieraz’, co implikowałoby jedynie, że ten publiczny akt dokonywał się w oparciu o autorytet Księgi. Dodać można, że – na odwrót – także wtedy, kiedy autor powołuje się faktycznie na tekst pisany, używa zwrotów nawiązujących do percepcji ustnej: w tekstach średnio-wysoko-niemieckich najczęstszą frazą jest „*als ich vernommen hân*”⁶⁰.

Formularność aktu powołania się na źródła sprawia, iż *Legenda o św. Aleksym* zyskuje charakter utworu przeznaczanego do wygłaszania. Prolog *Legendy* nie jest jednak tekstem czytany z książki – jako centralnego przedmiotu dla *performance*, który nadaje jej („Cztę w jednych księgach o nim”) rolę autorytetu. Księga nie będzie częścią *performance*, dzięki czemu publiczne wykonanie staje się mniej „teatralne”, trzymane w ryzach przez Księgę⁶¹. W pewnym sensie Księga jest źródłem informacji, jednakże zwrot ma budować autorytet wykonawcy – jest to jego prymarna funkcja⁶². Teologiczny symbol Księgi nie wiąże się w średniowiecznej mentalności z praktyką pisma, lecz wyłączenie, jak w judaizmie, ma swe korzenie w postrzeganiu *Biblii* jako słowa Boga⁶³.

W staropolskiej *Legendzie* nie mówi się nic o języku Księgi – inaczej u Konrada z Würzburga:

*sô daz sîn leben ûz genomen,
daz in latine stât geschriben,
werde in tiusch von mir getriben* [w. 18–20]⁶⁴

[po jego żywot sięgnąłem do tego, / co po łacinie było napisane, / to zostało przeze mnie przełożone na język niemiecki]

Odwołanie do Księgi w akcie wykonawczym *Legendy o św. Aleksym* buduje

⁵⁸ W miejsce „*bouchen*” mogą wystąpić np. „*schrift(ê)*”. Zob. Scholz, *op. cit.*, s. 37.

⁵⁹ Zob. *ibidem*, s. 69. Zob. też Michałowska, *Między słowem mówionym a pisanym*, s. 112 n.

⁶⁰ Zob. Scholz, *op. cit.*, s. 68. Przywołajmy przykładowo raz jeszcze Zuzannę Kocchanowskiego (w. 39–41): „I trafi się, że dwu sędziu już letnich obrano, / O których przez usta Pańskie było powiedziano: / Niestateczność w Babilonie starszy pokazali”. Uwagi Boskie dostępne są, oczywiście, za pomocą tekstu, nie słowa.

⁶¹ Zob. P. Zumthor, *Die Stimme und die Poesie in der mittelalterlichen Gesellschaft*. Aus dem Französischen von K. Thiem. München 1994, s. 32–33.

⁶² Zob. Michałowska, *Średniowiecze*, s. 489. – Stępień, *op. cit.*, s. 129–130.

⁶³ Zumthor, *op. cit.*, s. 81. Zob. też Curtius, *op. cit.*, rozdz. 16: *Książka jako symbol*.

⁶⁴ Konrad von Würzburg, *op. cit.*, s. 3.

autorytet „autora”⁶⁵. Autor *Legendy* operuje formami dydaktycznymi – Księgi jako autorytetu. W prologu jej prymarną funkcją jest ustanawianie powagi i prawdy przekazu. Są one charakterystyczne dla społeczeństw przedindustrialnych, w których czytanie i pisanie to pomoc dla komunikacji ustnej⁶⁶ – szczególnie za sprawą silnej więzi między pismem a religią, gdzie Słowo Boga stanowi centralny przedmiot zainteresowania⁶⁷. „Sakralna” piśmienność jest istotna także dla komunikacji ustnej⁶⁸. Charakterystyczne dla *Legendy* jest również „pretekstowe” potraktowanie słowa pisanego. Np. list Aleksego odczytuje Hetu (tak w tradycji łacińskiej prozą „B”), Ethio (tak w tradycji „C”) czy jeden z obecnych kapłanów („*unus de sacerdotibus*” w tradycji „H”) – jest to epizod IX 5 w systematyce Löfflera⁶⁹. W polskiej *Legendzie* już sam akt przekazania listu tłumaczy tożsamość Aleksego:

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

List traktowany jest jako pewien specyficzny przedmiot, percypowany wizualnie, za którego sprawą objaśniona zostaje tożsamość Aleksego⁷⁰. Percepcja wzrokowa służy tu budowaniu przekonania u odbiorcy, że postrzegany przedmiot, list będzie przeczytany⁷¹. List funkcjonuje jednak nie jako źródło przekazu i wiedzy za sprawą intencjonalnych treści tamże zawartych, ale przede wszystkim jako przedmiot identyfikujący postać – pismo nie ma swoistej dla siebie autonomii, tak jak to jest w kulturze typograficznej.

Autor w *prologus ante rem* nie mówił o korzyściach etycznych związanych

⁶⁵ Konrad wielokrotnie – inaczej niż w polskim tekście (zob. Vrtel-Wierczyński, *op. cit.*, s. 45) – powtarza swoje sformułowanie „*als ich ez las*” (w. 162, 274, 532, 884). Zob. Löffler, *op. cit.*, s. 145. Zob. też 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. 18. Formuły użył też autor prologu tradycji F_m (w. 17, 23). Podkreślił rolę pomocy Boga w sumiennym postępowaniu za swym wzorem: „*dar umbe mit der helfe dîn / hebich an die rede mîn / unt sage rehte als ich es laz*” (w. 19–21).

⁶⁶ Zob. J. Goody, *Funktionen der Schrift in traditionellen Gesellschaften*. W zb.: *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*. Ed. J. Goody, I. Watt, K. Gough. Übersetzt F. Herborath. Einleitung H. Schläffer. Frankfurt am Main 1986, s. 44 (tu odwołanie do: W. Ong, *Oral Residue in Tudor Prosa Style*. W: *Rhetoric, Romance, and Technology. Studies in the Interaction of Expression and Culture*. Ithaca–London 1971). – Carruthers, *op. cit.*, s. 156–188.

⁶⁷ Zob. Goody, *op. cit.*, s. 44.

⁶⁸ Zob. H. Keller, *Vom „heiligen Buch” zur Buchführung. Lebensfunktionen der Schrift im Mittelalter*. „Frühmittelalterliche Studien” 1992, s. 18–21. Zob. też E. Potkowski, *Problemy kultury piśmiennej łacińskiego średniowiecza*. „Przegląd Humanistyczny” 1994, z. 3, s. 26–27.

⁶⁹ Löffler, *op. cit.*, s. 10–12.

⁷⁰ Starofrancuskie tradycje S, M2 i P zawierają epizod przepołowienia pierścienia podczas rozstania Aleksego z małżonką – w liście pozostawionym przez Aleksego znajdowała się brakująca część pierścienia, będąca własnością Aleksego (tylko tradycje S oraz M) – zob. Decuble, *op. cit.*, s. 145. Żadna ze znanych dziś tradycji średnio-wysoko-niemieckich nie ma tego epizodu, również spowinowana z wymienionymi tradycjami starofrancuskimi tradycja średnio-wysoko-niemiecka F_m, od której zależna jest także staropolska *Legenda*. Można przypuszczać, że traktowanie listu jako przedmiotu sygnifikującego osobę tyleż wpływa z mentalności oralnej, co może być pochodną pamięci o przedmiocie – obu połowach pierścienia – symbolizującym Aleksego i jego żonę.

⁷¹ Zob. Scholz, *op. cit.*, s. 116–123. Zob. też *Słownik staropolski*. T. 5. Wrocław 1965–1969, łam 531, s.v. *Oglądać*.

z osobą świętego. W drugiej części prologu powinny znaleźć się przesłanki prowadzące do zrozumienia korzyści płynących z naśladowania świętego⁷², jak u Konrada z Würzburga w poemacie *Alexius*. Staropolski twórca przedstawił „Żywot jednego świętego, / Coż miłował Boga swego”. Bezpośrednio po tym przeszedł, jak sądzę, do ujawnienia, że źródłem autorytetu mają być „księgi” lub wcześniejsze sukcesy „wykonawcze”. Nie wiemy jednak, czy podkreślił intencje dydaktyczne w zakończeniu – znaczenie przykładu Aleksego dla życia chrześcijanina chcącego „miłować” Boga. Konrad uczynił to już w swoim prologu, wskazując w *prologus ante rem* na możliwość polepszenia życia chrześcijanina, wzmocnienia jego zapału do spełniania dobrych uczynków, uwolnienia od grzechów czy na perspektywę wiecznej szczęśliwości (w. 26–37).

Kluczowe aspekty doktrynalne i tło teologiczne kształtują wyobrażenia narratora *Legendy*, umożliwiając poprawne rozumienie tekstu hagiograficznego. Szczególnego znaczenia nabiera kontekst doktrynalny i społeczne uwarunkowania wykonania przekazu.

⁷² Zob. Brinkmann, *Der Prolog im Mittelalter als literarische Erscheinung*, s. 20.