

WITOLD WOJTOWICZ (SZCZECIN)

Tradycje tekstu staropolskiej „Legendy o św. Aleksym”. Kilka uwag

Centralnym problemem podjętym w niniejszym tekście jest ponowne rozważenie zależności pomiędzy staropolską „Legendą o świętym Aleksym” a tradycjami średniołacińskimi oraz średniowysokoniemieckimi.

Stefan Vrtel-Wierczyński doprowadził do usystematyzowania istniejącego stanu badań nad tradycjami staropolskiej „Legendy o św. Aleksym” — we „Wstępie historycznoliterackim”, zamieszczonym w „Polskich wierszowanych legendach średniowiecznych”¹, także w swojej wcześniejszej pracy „Staropolska »Legenda o św. Aleksym« na porównawczym tle literatur słowiańskich”². Jednak, jak się wydaje, kluczowe dla ustaleń dotyczących tradycji tekstu polskojęzycznej „Legendy” pozostało późniejsze studium Carla Verdianiego „Problem wzorców polskiej legendy o św. Aleksym”³. Nie stanowi ono jednak ostatniego słowa w badaniach nad tradycjami „Legendy” — od czasu publikacji rozprawy minęło prawie czterdzieści lat. W kontekście nowszych ustaleń stemmatologicznych Rolanda Löfflera⁴, dotyczących tradycji średniołacińskich

¹ Polskie wierszowane legendy średniowieczne, oprac. S. Vrtel-Wierczyński, W. Kuraszkiewicz, Wrocław 1962.

² S. Vrtel-Wierczyński, Staropolska »Legenda o św. Aleksym« na porównawczym tle literatur słowiańskich, Poznań 1937.

³ C. Verdiani, Problem wzorców polskiej legendy o św. Aleksym, w: Średniowiecze. Studia o kulturze, t. 4, Wrocław 1969. Zob. np. uwagi T. Michałowskiej w „Średniowieczu”, Warszawa 1999, s. 487. Zdaniem piszącego — skutkiem „dominacji” pracy Verdianiego stało się „zapomnienie” walorów poznawczych, które reprezentowały wcześniejsze prace komparatystyczne W. Nehringa ([rec. z wydania „Legendy” przez Władysława Wisłockiego], Archiv für slavische Philologie 1877, s. 369-376; Altpolnische Sprachdenkmäler. Synthetische Übersicht, Würdigung und Texte, Berlin 1886, s. 195-200), W. Bruchnalskiego (O źródłach niektórych utworów poetycznych polskich XV i XVI wieku, Przegląd Powszechny 1884, s. 67-76), F. Schmidbauera (Bemerkungen zum altpolnischen Alexiuslied, Archiv für slavische Philologie 1925, s. 126-132), jak i rozprawa L. Zatočila (Olomoucká legenda o sv. Alexiovi (B) a poznámky k legendě polské, w: Mémoires de la Société Royale des lettres et des sciences de Bohême 1947, s. 1-48 [odrębna paginacja]) czy F. Reppa (Die altschechische Alexiuslegende, Zeitschrift für slavische Philologie 1954, s. 284-315).

⁴ R. Löffler, Alexius. Studien zur lateinischen Alexius-Legende und zu den mittelhochdeutschen Alexiusdichtungen, Freiburg im Breisgau 1991.

a zwłaszcza średniowysokoniemieckich, wyniki badań Verdianiego należy jednak uznać za przestarzałe.

W pracy — wychodząc od ustaleń wiążących legendę staropolską z tradycją średniowysokoniemiecką B_m⁵ — podkreśla się rolę „Alexius” Konrada z Würzburga, także dla konstrukcji legendy staropolskiej, oraz uwydatnia rolę tradycji F_m⁶ — niedocenionej przez Vrtela-Wierczyńskiego. Nacisk, za nowszymi badaniami, kładzie się na problem oralności tekstu „Legendy”⁷.

R. Löffler wyróżnia kilka tradycji łacińskich prozą (A – L, późne, XV-wieczne ujęcie Jana Garzoniego oraz ujęcia w późnośredniowiecznych zbiorach legend)⁸, 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 „papiaska” C (stulecie XI) (u H. Massmana⁹ jako B) oraz tradycja „małżeńska” H (XII wiek) (u H. Massmana¹⁰ jako A). Synopsę najstarszych tradycji łacińskich zamieścił Manfred Sprissler w pracy „Das rhythmische Gedicht »Pater deus ingenite« (11 Jh.) und das altfranzösische Alexiuslied”¹¹. W dalszych rozważaniach przyjmuję oznaczenia tradycji za Löfflerem¹².

⁵ Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen, hrsg. von H. Massmann, Quedlinburg – Leipzig 1843, s. 68-76; R. Löffler, op. cit., s. 182-189.

⁶ Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen, op. cit., s. 118-139; R. Löffler, op. cit., s. 209-213.

⁷ W. Ong, Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii, przeł., wstęp J. Japola, Lublin 1992 [Orality and Literacy. The Technologizing of the Word, London – New York 1982] (zob. też J. Japola, Tekst czy głos? Waltera J. Onga antropologia literatury, Lublin 1998); P. Zumthor, Die Stimme und die Poesie in der mittelalterlichen Gesellschaft, aus dem Französischen von Klaus Thieme, München 1994 [La poésie et la voix dans la civilisation médiévale, Paris 1984]; P. Zumthor, Einführung in die mündliche Dichtung, aus dem Französischen übersetzt von I. Sell, durchgesehen von J. Grenz, Berlin-Ost 1990 [Introduction à la poésie orale, Paris 1983]; H. Wenzel, Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, München 1995. Klasycznym tomem dającym obraz dyskusji nad oralnością w tradycjach epickich średniowiecza jest: Oral Poetry. Das Problem der Mündlichkeit mittelalterlicher epischer Dichtung, hrsg. von N. Voorwinden, M. de Hahn, Darmstadt 1979 (zob. też np. P. Zumthor, Die Stimme und die Poesie, op. cit., s. 66-77). Bibliograficzny przegląd prac z tego zakresu: A Bibliography of Works on Medieval Communication, w: Utrecht Studies in Medieval Literacy, t. 1, cz. 3: New Approaches to Medieval Communication, 1999, s. 193-297, zwłaszcza s. 276-283.

⁸ R. Löffler, ibidem, s. 7-10.

⁹ Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen, op. cit., s. 167-171.

¹⁰ Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen, op. cit., s. 157-166.

¹¹ M. Sprissler, Das rhythmische Gedicht »Pater Deus ingenite« (11 Jh.) und das altfranzösische Alexiuslied, Münster 1966, s. 106-153 (gdzie grupa I oznaczona przez Sprisslera C odpowiada tradycji F u Löfflera, grupa II — A odpowiada tradycji C, grupa III typ Ct odpowiada tradycji D u Löfflera, wreszcie grupę IV — B Sprisslera określił Löffler w swojej pracy jako B). Tradycja tekstu stworzona przez Bollandystów w „Acta Sanctorum” jest jedynie egzemplarycznie ważna, nie jest miarodajna dla „życia” „Legendy” jako tekstu. Dlatego nie podaję niżej cytatów opracowania żywotu dokonanego przez Johanna Piniusa w Acta Sanctorum. Bollandyści stworzyli własny „fikcyj-

Można postawić twierdzenie — w kontekście przytoczonego niżej materiału — że tekst polskojęzyczny mnoży zależności od tradycji wernakularnych pochodnych w stosunku do „Alexius” Konrada z Würzburga. Jeszcze wyraźniej występują zależności od tradycji średniowysokoniemieckiej B_m, datowanej na okres od końca XIII stulecia po 1343/1349¹³ oraz, w mniejszym stopniu, tradycji F_m — powstałej po roku 1403 a przed 1421¹⁴. Istotna jest także zależność od hipotetycznego i zaginionego świadka staroczeskiego. „Legenda o św. Aleksym” jest w istocie — na tyle, na ile można to ustalić w oparciu o nowsze badania — pochodną tendencji obserwowanych na obszarze XIV i XV wiecznych tekstów średniowysokoniemieckich w stosunku do „Alexius” i tradycji łacińskich — ze szczególną rolą tradycji „papieskiej” C i „małżeńskiej” H.

C. Verdiani, przywołując syryjskie, greckie, łacińskie oraz wernakularne warianty legendy, nie dysponował dostateczną wiedzą o ich zależnościach stemmatycznych i cechach znamienych — szczególnie wariantów łacińskich¹⁵ i średniowysokoniemieckich¹⁶. Wbrew zapowiedzi „bezpośredniej i nieodzwonej konfrontacji całego materiału licznych tekstów [...]”¹⁷, praca takiej konfrontacji nie przyniosła¹⁸. Verdiani określił nominalnie tradycję „małżeńską”: „Nazywam »małżeńską« każdą redakcję zawierającą nowe [sic!] wątki [...]”¹⁹ — co musiało zaowocować nieporozumieniami. Bez wskazania na zależności stemmatyczne, dyskusja o związkach pomiędzy tradycjami, które dzieli me-

ny” tekst (R. Löffler, op. cit., np. s. 244). Verdiani należy do grona tych badaczy, którzy przyjęli „twórcze” ustalenia fikcyjnego i kanonicznego tekstu legendy Bollandystów — z wszystkimi negatywnymi konsekwencjami płynącymi dla wyników własnych badań.

¹² Cytaty z tradycji łacińskiej prozą C podaję za ustaleniami Manfreda Sprisslera, cytaty z tradycji H za pracą Hansa Massmanna, cytaty z tradycji łacińskiej A za Ulrichem Mölklem (U. Mölkl, Die älteste lateinische Alexiusvita (9./10.), Romanistisches Jahrbuch 1976 [Bd. 27], s. 304-315).

¹³ R. Löffler, op. cit., s. 183.

¹⁴ R. Löffler, op. cit., s. 209. Prolog (w. 1-24) zawiera elementy zbliżone do zawartych w prologu polskojęzycznej „Legendy” (odwołanie do Chrystusa, konieczność pozyskania mądrości), zob. S. Vrtel-Wierczyński, Wstęp historycznoliteracki, w: Polskie wierszowane legendy średniowieczne, op. cit., s. 45; idem, „Staropolska »Legenda o św. Aleksym«, op. cit., s. 80 [przypis 3]).

¹⁵ Löffler wyodrębnia — pomijając warianty metryczne i rytmiczne — 20 tradycji prozą, występujących w ponad tysiącu rękopisach w czasowych ramach jego pracy — sześciu wiekach.

¹⁶ C. Verdiani korzysta tylko z dwóch: z wydanej przez Massmanna tradycji średniowysokoniemieckiej A_m oraz B_m.

¹⁷ C. Verdiani, op. cit., s. 59-60. Jest to uwaga krytyczna C. Verdianiego, dotycząca pracy W. P. Adrianowej z 1917 (Żytjo Aleksieja, czelowieka bożija, w driewniej russkoj literaturie i narodnoj słowiesnosti, Petersburg 1917).

¹⁸ Inaczej: np. S. Reczek, Nowy okres w badaniach nad Legendą o św. Aleksym, Język Polski 1970, s. 17 i n.

¹⁹ C. Verdiani, op. cit., s. 77. Dalej (s. 77-78) buduje Verdiani „cechy znamienne” tradycji małżeńskiej. Por. też zestawienie synoptyczne Verdianiego ze stron 82-89. „Nowe wątki” — jak wykazał Löffler — cechują zwłaszcza warianty XV-wieczne (R. Löffler, op. cit.).

dium języka, model przekazu i setki lat tradycji, pozbawiona jest podstaw²⁰. Przykładowo, średniowysokoniemiecka tradycja B_m²¹ jest zależna od łacińskiej tradycji „mażeńskej” H średniowysokoniemieckiej A_m oraz — całkowicie wbrew Verdianiemu²² — łacińskiej tradycji „papiekiej” C (u Massmanna jako B). Zależność od tradycji C widoczna jest za sprawą (1) obecności trzech tysięcy sług na dworze Eufemijana, (2) przygotowywania przez Eufemijana trzech stołów dla ubogich a nie posiłku rozdzielanego trzykrotnie w ciągu dnia — jak w tradycji papiekiej. Ponadto (3) Aleksy, oddalając się, zabiera część ze swego dobytku: „acceptit de substantia sua”, (4) niezliczona ilość sług — a nie dwóch jak w tradycji papiekiej — szuka Aleksego, (5) po cudzie dowodzącym świętości Aleksego — Aleksy udaje się do Cylicji do kościoła świętego Pawła, a nie do Afryki, wreszcie (6) po odkryciu tożsamości Aleksego jego żona skarży się, że „Nunc ruptum est speculum meum [...]”²³. Zależność od tradycji łacińskiej C tradycji B_m jest zależnością od świadka tradycji jako tekstu, w przeciwieństwie do tradycji mażeńskej H znanej autorowi B_m prawdopodobnie jedynie za sprawą pamięci i tradycji ustnej²⁴.

Nieuwzględnienie roli pamięci i tradycji ustnych — szczególnie ich funkcji — było kolejnym błędem metody Verdianiego. Często nie można przypisać jednoznacznie źródła danej lekcji. Może ona wyrażać zapał kompilatorski autora-kopisty, ale także być świadectwem tradycji znanych pamięci kopisty „ze słuchu”. Z tych powodów należy w analizach brać pod uwagę paralelnie przebiegające metody przekazywania tradycji — pisemne i ustne²⁵. Problem zależności od tradycji percypowanej oralnie w odróżnieniu od znanej w postaci tekstu wydaje się nieznany Verdianiemu. Pisał Verdiani: „Anonim idzie w ślad za innym wzorem, któremu pozostaje wierny bardziej ze względu na brak wszelkiej ambicji literackiej niż przez poszanowanie dla tekstu, który miał przed oczyma”²⁶, „Biorę natomiast pod uwagę rozbieżności na podstawie przypuszczenia, że podczas gdy [średniowysokoniemiecka tradycja – WW] B ma tendencję do wprowadzania innowacji, *Legenda* polska nigdy celowo nie od-

²⁰ Paralelne zestawienie tekstów powstałych w różnym czasie i w różnych językach, tak jak je przeprowadził Verdiani (C. Verdiani, op. cit., s. 144 i n.), niewiele daje w wymiarze poznawczym — ze względu na złożoność powiązań stemmatycznych poszczególnych lekcji.

²¹ Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen, op. cit., s. 68-76; R. Löffler, op. cit., s. 182-190.

²² C. Verdiani, op. cit., s. 82. Verdiani mógł korzystać, formułując to twierdzenie, z ustaleń Margarete Rösler (eadem: Die Fassungen der Alexius-Legende. Mit der besonderen Berücksichtigung der mittelenglischen Versionen, Wien – Leipzig 1905) lub Gerharda Eisa (idem: Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende und Mystik, Berlin 1935). Wbrew twierdzeniom Rösler, Löffler wykazał, że po pionierskim osiągnięciu, jakim był „Alexius” Konrada z Würzburga, średniowysokoniemieckie przeróbki stale korzystają z dwóch źródeł — średniowysokoniemieckich oraz z tradycji łacińskich.

²³ R. Löffler, op. cit., s. 185.

²⁴ R. Löffler, op. cit., s. 187-188.

²⁵ P. Zumthor, Die Stimme und die Poesie, op. cit., s. 45 i n.

²⁶ C. Verdiani, op. cit., s. 90.

biega od źródła²⁷. Niezrozumienie roli tradycji ustnych jest także przesłanką błędnego wykluczenia „bezpośredniej” więzi między tradycją średniowysokoniemiecką B_m a polskojęzyczną legendą²⁸. Reguły stabilizacji tekstu oralnego są odmienne od względnej trwałości tradycji piśmiennej. Przekazy o oralnym typie transmisji zawsze będą odznaczały się wobec tradycji piśmiennej niesłychaną inwariantywnością. Fakt ten posiada kluczowe znaczenie w dalszych rozważaniach.

Cechą metody przyjętej w rozprawie Verdianiego jest dopatrywanie się tradycji łacińskich, względnie greckich, w rozwiązaniach wernakularnych, podczas gdy — jak pokazuje to praca Löfflera — rozwiązania wernakularne mogą być jak najbardziej „samodzielne” w stosunku do tradycji łacińskich prozą, stabilizujących się w XII wieku, co więcej już w XIV wieku dochodzi do nawarstwiania się tradycji wernakularnych w obrębie tekstów średniowysokoniemieckich. Kolejnym pokoleniom „twórców” znane są i teksty łacińskie, i teksty wernakularne — dzieje się tak w przypadku średniowysokoniemieckiej B_m. Historia tradycji nie stwarza możliwości dotarcia do Atlantydy „źródeł odmiennych i starszych od najbardziej ustalonej tradycji”²⁹ „oryginalnej i pełnej redakcji najstarszej wersji »mażeńskiejk«, która sięgałaby co najmniej X-XI w. i w której istnienie wierzę³⁰. Nie jest możliwe — jak chciał Verdiani — sytuowanie wzorca polskojęzycznej „Legendy” nawet w X względnie XI wieku³¹. Tradycje „hiszpańskie” łacińskiej legendy z IX wieku pozostawały — wbrew Verdianiemu wspierającego na tym pomysłę swą koncepcję³² — izolowane³³. Całkowicie nietrafna jest konkluzja Verdianiego: „Upada ponadto hipoteza o pochodzeniu polskiej Legendy nie tylko od A*, lecz ponadto od niemieckiej redakcji B i w ogóle od »bräutliche Gruppe«”³⁴. Rolę w tym błędnym wniosku zapewne odgrywało korzystanie jedynie z dwóch tradycji średniowysokoniemieckich — znajomość większej liczby tradycji nie pozwalałaby na tak łatwe i stanowcze stawianie wniosku, niezasadnego już perspektywie ustaleń S. Vrtel-Wierczyńskiego czy — jak wspomniano — dokonanego przez niego usystema-

²⁷ C. Verdiani, op. cit., s. 93.

²⁸ C. Verdiani, op. cit., np. s. 94. Wyjątkowymi w kontekście obrazu zależności tekstowych, charakterystycznego dla rozprawy Verdianiego, są jego uwagi o niezrozumiałych przemieszczeniach pasaży tekstu (C. Verdiani, op. cit., s. 67). Przesunięcie rozpaczy ojca na moment spotkania na żurawiu z synem prawdopodobnie pochodzi z pamięciowego zapisu (C. Verdiani, op. cit., s. 120-123, zwłaszcza uwagi ze s. 121 — zob. też 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. 150 [przypis 92]).

²⁹ C. Verdiani, op. cit., s. 91.

³⁰ C. Verdiani, op. cit., s. 135.

³¹ C. Verdiani, op. cit., np. s. 71; podobne stanowisko zajmowała B. Ostrowska: *O nowe odczytanie wiersza o św. Aleksym*, *Język Polski* 1969, s. 30-37.

³² C. Verdiani, op. cit., np. s. 63. Zob. też P. Stępień, op. cit., s. 175 [przypis 149] — w odniesieniu do uwag C. Verdianiego ze s. 107-109.

³³ Por. U. Mölkl, op. cit., s. 293-315 oraz uwagi R. Löfflera, op. cit., s. 115-117.

³⁴ C. Verdiani, op. cit., s. 135.

tyzowania istniejących osiągnięć W. Nehringa, W. Bruchnalskiego, J. Birkenmajera, F. Schmidbauera czy L. Zatočila.

Efektom badań Verdianiego stało się natomiast niebezpośrednie zwrócenie uwagi na oddziaływanie tradycji romańskich (starofrancuskich) na późne tradycje średniowysokoniemieckie. Nieuwzględniona przez Verdianiego tradycja średniowysokoniemiecka F_m zawdzięcza swe istnienie między innymi związkom z tradycją starofrancuską S, M2 oraz częściowo P (u Verdianiego jako Q^{35})³⁶. Niewyjaśnialne na gruncie istniejącego stanu badań nad tradycjami średniowysokoniemieckimi — o ile nie daje się je objaśnić przez uwzględnienie potrzeb prozodycznych wersu, pomysłem własnym autora czy omyłką „twórczego” kopisty — zredukowanie liczby sług do 300 i obdarzenie ich godnością „rycerzy” występuje w redakcji starofrancuskiej P — „trois cens chevaliers” (w. 30) — i w staropolskim ujęciu „trzysta rycerzów” (w. 14) choć brak w F_m . Domniemywać można istnienie świadka tradycji średniowysokoniemieckiej prowadzącej ku F_m i staropolskiej legendzie, a korzystającego ze starofrancuskiej tradycji P³⁷.

PODOBIENSTWA

Od ukazania się prac Władysława Nehringa zwracano uwagę na podobieństwa między tradycją średniowysokoniemiecką B_m a polskojęzyczną „Legendą”³⁸. Nehring przypuszczał ponadto, że pośrednikiem mógłby być zaginiony świadek staroczeski³⁹. Szczegółowe zestawienie similiów między „Legendą” a tradycją B_m — za ustaleniami Vrtela-Wierczyńskiego — przedstawił po-

³⁵ Zob. C. Verdiani, op. cit., s. 57.

³⁶ Zob. G. Decuble, *Die hagiographische Konvention. Zur Konstituierung der Heiligenlegende als literarische Gattung*. Unter besonderer Berücksichtigung der Alexius-Legende, Konstanz 2002, s. 88; *The Vie de Saint Alexis in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, ed. and commentary by A. G. Elliott, Chapel Hill 1983 [tu tradycje S oraz M2] oraz *A Critical Edition of the 13. and 14. Centuries Old French Poem Versions of the 'Vie de Saint Alexis'*, Hg. Ch. E. Stebbings, Tübingen 1974 [tu tradycja P oraz Av]. Związki te — z wyjątkiem uwag Decuble'a przypisanych „strukturalnej” „matrycy” „Legendy” (op. cit., s. 92-155, 232-234) — nie zostały do dziś dokładnie przebadane. Należy je wiązać także z niezidentyfikowanym przez Löfflera *residuum* oralnym tradycji F_m , które jawić się może jako związek w wymienionych powyżej tradycjami starofrancuskimi.

³⁷ Por. C. Verdiani, op. cit., s. 99-101. Uwadze Verdianiego, jak i Stępnia, umknęła zmiana statusu społecznego „servi” przypisanych dworowi Eufemijana — zob. też S. Vrtel-Wierczyński, *Wstęp historycznoliteracki*, op. cit., s. 45-46; P. Stępień, op. cit., s. 134 [przypis 45], G. Decuble, op. cit., s. 103.

³⁸ W. Nehring, [rec. z wydania legendy przez Władysława Wisłockiego] op. cit.; idem, *Altpolnische Sprachdenkmäler*, op. cit.; S. Vrtel-Wierczyński, *Staropolska »Legenda o św. Aleksym«*, op. cit., zwłaszcza s. 66-90 (Vrtel zestawienie miejsc podobnych zawarł w 20 punktach (ibidem, s. 71-76). W 21 punkcie, pomieszczonym na stronach 76-77, wymienił Vrtel dodatkowo analogie tekstowe i frazeologiczne).

³⁹ Zob. dyskusję wokół tezy W. Nehringa (*Altpolnische Sprachdenkmäler*, op. cit., zwłaszcza s. 200) — C. Verdiani, op. cit., s. 90 i n. (tamże literatura przedmiotu, w szczególności S. Vrtel-Wierczyński, *Wstęp historycznoliteracki*, op. cit., s. 40-43, 60-61, 64; W. Kuraszkiewicz, *Uwagi językowe*, ibidem, s. 106-111, wcześniej S. Vrtel-Wierczyński, *Staropolska »Legenda o św. Aleksym«*, op. cit., s. 70-71 [przypis 4]).

nownie z własnymi komentarzami Leopold Zatočil⁴⁰. W pracy odnoszę się wielokrotnie do tego zestawienia, próbując jednocześnie je korygować i rozszerzać o powiązania tradycji łacińskich i średniowysokoniemieckich, którymi nie dysponował ani Zatočil, ani Vrtel-Wierczyński.

Zwyczajową praktykę późnego antyku i średniowiecza można określić mianem „interpolacji” — w przypadku braku materiału dla powierzonego zadania, autor, który opracowywał, mógł zastosować całkowicie obce źródło — w perspektywie świadomości nowożytnej — w stosunku do pierwotnego dzieła i zadania mu powierzonego. Co więcej, źródło mogło zostać „poprawione”. Do dyspozycji stała Biblia, a także teksty teologiczne, hagiograficzne, nawet literatura świecka. Takie zmiany umożliwiały autorowi okazanie swojej uczoności czy erudycji, ale także pobudzały zainteresowanie publiczności dla tak spreparowanego tekstu — realizowały wreszcie biblijną sentencję: *Ne particula boni te praetereat*⁴¹. Klasycznym przykładem jest tu tradycja średniowysokoniemieckiej legendy F_m. Autor dodał ekskursy o Dawidzie, Nabuchodonozorze, Danielu, Adamie i Ewie, Marii, Janie Ewangeliście, Noem, Salomonie (w. 45 i n.)⁴². Podobną „taktkę” zastosował autor A_m — tekst tradycji służył jako pamięciowe źródło dla F_m⁴³. A_m, przykładowo, powiększył w interesujący sposób naszą wiedzę o dworze Eufamijana o menu, zawierające potrawy serwowane ubogim: *ez waere fleisch und visch, / iegliches gap man in genuoc* (w. 54-55)⁴⁴.

Edith Feistner podkreśla, iż przy pozostającym w świadomości twórcy jako stabilne podłoże, danym przez łacińskie źródło *histoire* legendy, pozostawiano procesowi adaptacji czy tłumaczenia szeroką przestrzeń dyskursu, nie kwestionując jednak w niej *materia* samej legendy. *Materia* stanowiła obszar, którym dysponowano — skracając o poszczególne elementy, na odwrót dokonując kompilacji — rozszerzając ją. W praktyce legendotwórczej nie relatywizowano znaczenia poszczególnych elementów i samej *histoire*. Krytycyzm wobec legendy wiązać należy dopiero z kulturą wczesnonowożytną⁴⁵.

KONRAD Z WÜRZBURGA

Należy podkreślić — za R. Löfflerem — że rozważania dotyczące wersji wernakularnych legendy o św. Aleksym muszą mieć swoją podstawę w dokładnym rozważeniu tradycji łacińskich stanowiących niebezpośrednią podstawę polskojęzycznej „Legendy”⁴⁶. W kolejnym kroku należy rozważyć tradycje wernakularne nie dające się zredukować — według aktualnego stanu badań —

⁴⁰ L. Zatočil, op. cit., s. 17-24.

⁴¹ Sir. XIV,14: non defrauderis a die bono et particula boni doni non te praetereat nonne aliis relinques dolores et labores tuos — G. Decuble, op. cit., s. 74 za: B. de Gaiffier, Recueil d’hagiographiques, Bruxelles 1977, s. 152 i n.

⁴² Zob. R. Löffler, op. cit., s. 211.

⁴³ Zob. R. Löffler, op. cit., s. 210 i n.

⁴⁴ O czterech stołach Eufamijana — zob. niżej.

⁴⁵ E. Feistner, Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation, Wiesbaden 1995, s. 354 i n.

⁴⁶ R. Löffler, op. cit., s. 139.

do tradycji łacińskich, zważywszy, że podstawowe tradycje łacińskie prozą „Legendy o świętym Aleksym” stabilizują się w XII wieku, zaś oddziaływanie późniejszych tradycji rytmicznych (XI – XV wiek) okazuje się znikome⁴⁷. Żadna z łacińskich wersji rytmicznych nie jest wersją „mażeńską”⁴⁸. Należy także zauważyć istniejącą prawidłowość: średniowysokoniemieckie pieśni o świętych (Versepos) mają swe źródła w łacińskich tradycjach prozaicznych, natomiast w XV stuleciu zaznacza się proces odmienny: formy wierszowane średniowysokoniemieckie dają podstawę pod prozaiczne przeróbki wczesnonowowysokoniemieckie⁴⁹.

Odnosnie tekstów wernakularnych należy w pierwszym rzędzie wskazać na Konrada z Würzburga (tradycja D_m). Jest on autorem „Alexius”⁵⁰, powstałego między 1260 a 1275 rokiem — poematu kluczowego dla rozpoznania zależności stemmatycznych tradycji wernakularnych średniowysokoniemieckich, w tym znanego powszechnie powiązania tradycji B_m z polskojęzyczną legendą. Przykładowo, Konrad z Würzburga w swym „Alexius” oddział na najstarszą według Hansa Massmana tradycję średniowysokoniemiecką A_m⁵¹, wbrew stanowisku tegoż Massmana⁵². Można wskazać na takie elementy wernakularnego ujęcia A_m, które zawdzięczać należy „Alexius”, i takie, które można wywodzić wprost z tradycji łacińskiej C — pokazuje to Löffler w dyskusji z Gerhardem Eisem. W podobnym kontekście będą starał się rozpatrzyć polskojęzyczną „Legendę o św. Aleksym”, wskazując na elementy przejęte najprawdopodobniej z tradycji średniowysokoniemieckich, elementy dające się wywieść z tradycji łacińskich — wreszcie elementy swoiste dla polskojęzycznego ujęcia legendy w kontekście istniejącego stanu badań. Te ostatnie określą przede wszystkim *residuum* oralne polskojęzycznej „Legendy” — nie muszą one odsyłać do jakiegokolwiek zaginionego tekstu łacińskiego⁵³. Pamiętać trzeba także — jak zaznaczono —, że w XIV i XV stuleciu źródłami wariantów średniowysokoniemieckich legendy były częstokroć wcześniejsze warianty powstałe w tymże języku⁵⁴. Zainteresowany legendą kompilator w XIV wieku mógł korzystać z wielu różnorodnych wariantów „legendy”, opanowywanych i znanych pamięciowo⁵⁵. Trudno przyjąć krańcową odmienność dróg przekazu tradycji w odniesieniu do

⁴⁷ Łacińskie metryczno-rytmiczne opracowania legendy o św. Aleksym oddziaływały w sposób nieznaczący (R. Löffler, op. cit., 120 i n., 137).

⁴⁸ R. Löffler, op. cit., s. 137.

⁴⁹ R. Löffler, op. cit., s. 120.

⁵⁰ Konrad von Würzburg, Alexius, hrsg. von P. Gereke (= Altdeutsche Textbibliothek, Bd. 20), Halle-Salle 1926.

⁵¹ Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen, op. cit., s. 45-67.

⁵² Zob. R. Löffler, op. cit., s. 161 i n.; G. Eis: Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende und Mystik, Berlin 1935, s. 141 i n.

⁵³ Jest to ujęcie całkowicie odmienne od propozycji Verdianiego (s. 62), wiążącego innowacje z zaginioną tradycją „wcześniejszą lub współczesną w stosunku do redakcji kanonicznej znanej z Acta Sanctorum” (cyt. ze s. 50).

⁵⁴ R. Löffler, op. cit., s. 240 i n.

⁵⁵ R. Löffler, op. cit., s. 210, 240, 250-251.

staropolskiego przekazu. Problem tradycji polskojęzycznej „Legendy” wiąże się z mediatyzowaniem tekstu w językach i ze znajomością poszczególnych tradycji skryptyralnych (jak i oralnych) prawdopodobnie jedynie ze słuchu. Zapewne zatem istniał nieznaną dziś, pochodzący z przełomu XIV i XV wieku — lub raczej z pierwszych dekad XV wieku — archetyp (lub archetypy) polskojęzycznej „Legendy”. Istniejący przekaz staropolskiej „Legendy o św. Aleksym” traktuję jako kopię nieznanego dziś zapisu tekstu oralnego⁵⁶.

Konrad z Würzburga, pomimo posiłkowania się prócz „tradycji małżeńskiej” H „tradycją papieską” C⁵⁷, jest „autorem” istotnych dla tradycji polskojęzycznej „Legendy” pominięć. Jedną z charakterystycznych cech XIV i XV-wiecznych przeróbek „Alexius” jest rola, jaką przypisują one opuszczonej małżonce — wypływająca z udziału łacińskiej tradycji H. Podstawowe znaczenie tradycji Konrada z Würzburga dla tych późnośredniowiecznych przeróbek nie wyklucza istnienia nieznanych dzisiaj tradycji wernakularnych. Löffler podkreśla, że nie sposób jednoznacznie ustalić we wszystkich przypadkach, czy należy rozważyć źródła przyswojone przez autorów wyłącznie za sprawą pamięci czy też mogły istnieć nieznanie dziś źródła piśmienne. Cechą prozaicznych przeróbek Konrada z Würzburga jest to, że „znają” one przekazy wierszowane Konrada, ale także i inne, nieznanne, których tradycje tekstowe zawierają w sobie⁵⁸. Uwagę tę odnoszę także do polskojęzycznej „Legendy”.

Konrad z Würzburga usunął, korzystając z tradycji C, ślub czystości rodziców Aleksego, imię żony Aleksego w scenie lamentu nad ciałem Alekse-

⁵⁶ Kultura średniowiecznego manuskryptu zakłada pośrednictwo w akcie wykonania tekstu — druk usunie pośredniczącą rolę odtwórcy. Wskazuje się, że proces przechodzenia od oralno-audytywnego typu przekazu tekstu do graficzno-wizualnego za pośrednictwem manuskryptu był znaczący już w połowie stulecia XII (P. Zumthor, *Die Stimme und die Poesie*, op. cit., s. 46 z odwołaniem do M. T. Clanchy, *From Memory to Written Record: England 1066-1307*, Cambridge 1979; M. G. Scholz, *Hören und Lesen. Studien zur primären Rezeption der Literatur im 12. und 13. Jahrhundert*, Wiesbaden 1980. Odnośnie ostatniej pracy zob. też Michael Curschmann, *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. 218-257, zwłaszcza s. 220-224). Kultura zachodnioeuropejska nie dysponuje jednak przed stuleciem XIV żadnym autografem manuskryptu poetyckiego — całość przekazów stanowią reprodukcje. Jest ona w gruncie rzeczy reorganizacją tekstu, kompilacją. Nie jesteśmy w stanie określić oddziaływania czynników zewnętrznych w okresie między powstaniem tekstu a pojawieniem się tradycji jego reprodukcji za pomocą pisma. Manuskrypt jest oparciem dla pamięci w społeczeństwie, w którym wiedza przekazywana jest ustnie (P. Zumthor, *Die Stimme und die Poesie*, op. cit., s. 47): „Cztę w jednych księgach o nim” (w. 10). Cała kultura średniowiecza, wyrażona w piśmie, także przez ludzi świeckich, czerpie swe oparcie z sakralnej powagi Księgi. Praktyką komunikacji oralnej było odwoływanie się do prawd i tekstów wyrażonych w tekstach „świętych”. Akcentowanie podmiotowości autorskiej korzystać będzie z reguły także z formuł i zdań tekstów „świętych” (H. Keller, *Vom „heiligen Buch” zur „Buchführung”*. *Lebensfunktionen der Schrift im Mittelalter*, Frühmittelalterliche Studien 1992, s. 1-31).

⁵⁷ Tradycjami CII i CIII w systematyce R. Löfflera – idem, op. cit., s. 139 i n.

⁵⁸ R. Löffler, op. cit., s. 160.

go⁵⁹ czy zwodzenie przez diabła sług Eufemijana, zadających cierpienia Aleksemu w domu jego ojca. Cechami tymi dysponuje polskojęzyczny przekaz⁶⁰.

AROMATYCZNE ZAPACHY

Należy zatem porównać zmiany, które wprowadził Konrad z Würzburga w stosunku do wykorzystanej przezeń tradycji łacińskiej C z praktyką tekstu staropolskiej „Legendy”. Istotne są — co należy podkreślić — trudności i ograniczenia wynikające z jakości (i objętości) samego polskojęzycznego przekazu. Przykładowo, w tradycji C nie wspomina się o uzdrowieniach cierpiących na choroby skórne. Konrad wprowadził tu tradycję H — by uwzględnić także taką kategorię chorych. W tradycji H pasaż dotyczący uzdrowień brzmi: *„Tot autem et tanta ibi fiebant mirabilia ad tumbam beati uiri, ut demones illic de obsessis corporibus absque mora exirent, ceci illuminarentur leprosi mundar e n t u r claudi gressum quisque infirmus sanitatem reciperet prestante domino nostro Ihesu Christo [...]”* [podkr. WW]⁶¹.

Polskojęzyczna legenda jest tu „zbyt” skrótowa⁶² — nie sposób zatem jednoznacznie ustalić, z jakiej tradycji korzystał autor archetypu polskojęzycznej „Legendy”, jeśli pozostaje ona szczególnym skrótem sekwencji cudów rozgrywających przy grobowcu Aleksego: *Kogokole para zaleciała / Od tego świętego ciała, / Który le chorobę miał / Natemieścićie zdrow ostał.* (w. 215-218).

Konrad opisuje cuda przez ponad dwadzieścia wersów (w. 1301-1328) — tekst polski jest kilkakrotnie krótszy od „Alexius”⁶³. Można odnieść wrażenie,

⁵⁹ Konrad z Würzburga — jak zaznaczono — usuwa także imię żony Aleksego. Powstało ono na skutek błędu kopisty — „induta veste attrita” (tak w tradycji „B” tekstu) dające frazę „induta veste adriatica”, gdzie „adriatica” staje się imieniem własnym — „Adriatica” (tak w tradycji C tekstu) (R. Löffler, op. cit., np. s. 21, 24, 187 — por. rozważania w przypisie 73 na s. 83 rozprawy C. Verdianiego). Określenie „Adriatica” pojawia się w końcowej scenie lamentu nad ciałem zmarłego Aleksego (epizod IX 6). U Konrada — który pomija imię — jest ona po prostu „mit rîchen purpur wol bekleit” (w. 1241).

⁶⁰ Konrad z Würzburga jest wreszcie autorem rozbudowanego „Prologu” (zob. Alexius von Konrad von Würzburg, hrsg. von P. Gereke, in: *Altdeutsche Textbibliothek*, Bd. 20, Halle-Salle 1926, s. 3-5 [w. 1-56]). Obecność proemium charakteryzuje tradycje łacińską H — R. Löffler, op. cit., s. 74.

⁶¹ Cyt. za Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen, op. cit., s. 165.

⁶² „Alexius” liczy sobie 1413 wersów, „Legenda o św. Aleksym” w „Väterbuch” 1015 wersów (w. 39035-40050) (Das Väterbuch, hrsg. von K. Reissenberger, Berlin 1914, s. 563-577 [Von Alexius]). Jednak już kodeksy tradycji średniowysokoniemieckiej B_m liczą przeciętnie 520 wersów, najkrótszy zaś z nich obejmuje zaledwie 265 wersów (R. Löffler, op. cit., s. 182). Interesującą „paralełę” stanowi tu skrótowa „Legenda” w „Das Märterbuch” (Das Märterbuch, Hrsg. E. Gierach, Berlin 1928, s. 353-361 [w. 18287-18646]; R. Löffler, op. cit., s. 175-178; E. Feistner, *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende ...* op. cit., s. 236-249, odnośnie św. Aleksego — ibidem, s. 245-249).

⁶³ Elementem swoistym są uzdrowienia za sprawą zapachu świętego — nie dotyku — zob. L. Zatočil, op. cit., s. 16-17 i uwagi w niniejszym akapicie.

że tendencją polskiego zapisywacza było usuwanie partii o wyraźnie improwizacyjnym dlań charakterze. Opisy uzdrowień łatwo można było rozszerzyć, podobnie jak, omawiane niżej, akty prześladowań, jakim podlegał Aleksy w domu Eufamijana. Oba elementy występują jako szereg inwariantów w średnio-wysokoniemieckich tradycjach „Legendy”. Zależą one od mniej lub bardziej przedwiczzonej zdolności twórcy do plastycznego, budzącego zainteresowanie przedstawiania. Podany przykład pokazuje istotne ograniczenia narzucone krytykom przez sam materiał historycznoliteracki. Nie sposób w oparciu o wykorzystane przez Konrada tradycje łacińskie określić w pełni tożsamość tradycji w odniesieniu do tekstu polskiego. Można dostrzec jednak pewne zależności, które podejmą tradycje bliższe czasowo polskojęzycznej „Legendzie”. Tym bardziej złożoną jest kwestia zależności stemmatycznych — mamy do czynienia w przypadku polskojęzycznego przekazu z wersją, która może być jedynie pamięciowym skrótem archetypu a nawet kilku archetypów powiązanych z tradycjami łacińskimi C oraz H, mediatyzowanymi przez tradycje wernakularne średniowysokoniemieckie, wywodzące się od „Alexius” Konrada z Würzburga (w szczególności B_m i F_m). Pamiętać należy przy tym także o możliwej więzi ze staroczeską, zaginioną dziś tradycją „małżeńską”. Tradycje te nie oddziaływały jedynie jednostronnie. Nawet jeśli istniały, nie musiały zostać spisane, medium ich utrwalenia i przekazywania mogła być pamięć. Należy podkreślić możliwą, aktualnie trwałą nieciągłość tradycji opartych na pamięci jako medium trwałości — dziś niedostępnych a także fragmentaryczność tradycji utrwalonych na piśmie — dziś zaginionych⁶⁴. Kluczowe zatem staje się uchwycenie na tle porównawczym metod i tendencji przekształceń tradycji łacińskich i wernakularnych.

Należy także zauważyć — w odniesieniu do przywołanego wyżej fragmentu tekstu opisującego cuda — że autor polskiej „Legendy” albo sparalelizował cuda przy zwłokach św. Aleksego, które miały miejsce w polskojęzycznej „Legendzie” przed aktem odkrycia jego tożsamości z tymi, które wydarzyły się w związku z przeniesieniem zwłok, albo je przesunął (w układzie R. Löfflera na podstawie łacińskiej tradycji prozą B: epizod X 1 (cuda przy zwłokach Aleksego) przed IX 5 (przekazanie listu)⁶⁵. Tradycja „małżeńską” H pomija epizod cudów przy zwłokach (X 1) — dzieją się one dopiero przy grobowcu Aleksego. Brak obszernych fragmentów zakończenia uniemożliwia rozstrzygnięcie powyższej kwestii. Istotne jest jednak to, że cuda dzieją się za sprawą zapachu. Już L. Zatočil⁶⁶ zwrócił uwagę, że ten sam rodzaj cudu za sprawą zapachu wystąpi w tradycji średniowysokoniemieckiej B_m (w. 484 i n.)

⁶⁴ Odnośnie problematyki produkcji, transmisji, recepcji, przechowywania i odtwarzania — P. Zumthor, *Die Stimme und die Poesie*, op. cit., s. 35-58.

⁶⁵ R. Löffler, op. cit., s. 10-12.

⁶⁶ L. Zatočil, op. cit., s. 22. Problem wcześniej podnosił F. Schmidbauer, op. cit., s. 129-130, w zasadzie pominął go w swych rozważaniach S. Vrteř-Wierczyński.

i F_m (w. 1471 i n.)⁶⁷. Średniowysokoniemieckie tradycje B_m, C_m, F_m, dwukrotnie wspominają o wspaniałym, aromatycznym zapachu świętego. Co więcej, tylko tradycje średniowysokoniemieckie znają uzdrawiającą moc zapachu świętego, względnie oleju wydobywającego się z jego zwłok — jak w C_m⁶⁸, co stanowi o specyfice średniowysokoniemieckiego przekształceniu wzorca tradycji łacińskiej prozą. W tradycji łacińskiej prozą C powiada się: *Tunc pontifex cum imperatoribus posuit corpus in ornato feretro et duxerunt in mediam civitatem. Et nuntiatum est populo inventum esse hominem Dei, quem civitas tota quaerebat, et omnes currebant obviam corpori sancto. Si quis autem infirmus illud sacratissimum corpus tangebatur, protinus curabatur. Caeci visum recipiebant, daemonia eiciebantur et omnes infirmi, quacumque infirmitate detenti, tacto corpore sancto curabantur. [...] Et sic cum magno labore ad templum sancti Bonifacii martyris illud tandem perduxerunt. Et illic per septem dies in Dei laudibus persistentes operati sunt monumentum de auro et gemmis pretiosis, in quo sacratissimum illud corpus cum magna veneratione collocaverunt die septimo decimo mensis Iulii. De ipso quoque monumento ita suavissimus odor fragravat, ut omnibus esset aromatibus plenum*⁶⁹.

Na przykładzie uzdrawiającej woni zapachu widać, jak silnie pamięć polskojęzycznego twórcy była uzależniona od wersji średniowysokoniemieckich. Staropolski twórca również przydał moc uzdrawiania zapachom towarzyszącym zmarłemu Aleksemu. Należy zatem porównać tradycje średniowysokoniemieckie pod kątem konstrukcji cudu uzdrawiającej woni Aleksego. Pamiętać trzeba, że aromatyczne zapachy wydobywają się z grobowca — jak zaznaczono — już po przeniesieniu zwłok. W systematyce R. Löfflera jest to epizod X 6 — w odróżnieniu do cudów przy zwłokach (X 1). W średniowysokoniemieckiej tradycji B_m uzdrowienia mają miejsce przy zwłokach zaniesionych do klasztoru za sprawą kontaktu fizycznego chorych (w. 464-469), kolejnym cudem jest „gnåde smac und edel rûch” (w. 483), wydobywający się z grobu świętego, nie wiązany już ściśle z uzdrowieniami: *sît muoste von im werden / gnåde smac unde edel rûch / ûz sime grabe ân allen brûch* (w. 482-484). W tradycji C_m⁷⁰, powstałej między rokiem 1307 a 1347⁷¹, woń wydobywa się przed rozpoznaniem Aleksego: *kein apotêke wart nie baz / von aller hande wûrze kraft / gezieret unt sô smakhafft.* (w. 318-320). Po raz drugi w C_m woń wydobywa się po pogrzebaniu Aleksego: *Zehant von dem grabe gie / ein drâst, den allez volc empfie. / der was sô edel unt sô grôz / daz er sam ein tou begôz / daz volc unt gap sô starcken smac, / daz ich daz wol sagen mac, / daz nie von aller wûrze kraft / kein apotêc wart sô gefast, / alsô was des tôten grap.* (w.

⁶⁷ C. Verdiani (op. cit., s. 130) pomija rozważania. Ujęcie Zatočila nie jest ściśle — tylko F_m zna cuda za sprawą zapachu.

⁶⁸ G. Decuble, op. cit., s. 150.

⁶⁹ Cyt. za: M. Sprissler, op. cit., s. 148-152.

⁷⁰ Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen, op. cit., s. 77-85; R. Löffler, op. cit., s. 196-199.

⁷¹ R. Löffler, op. cit., s. 198.

433-441). Uzdrawienia mają jednak miejsce za sprawą kontaktu fizycznego z zwłokami Aleksego (w. 401-410). Autor tradycji C_m położył najsilniejszy nacisk na magiczne właściwości zapachu świętego. Oddzielił je nawet — jak sądzę wtórnice — od cudów uzdrowień. Ich magiczna moc najsilniejsza jest w obrazie wydzielających się z aromatu zwłok kropli balsamu: *daz er* [sc. *ein drást*] *sam ein tou begôz* (w. 436)⁷². Jednym z pamięciowych źródeł tradycji F_m była C_m⁷³. Autor F_m wyraźnie zaznacza uzdrawiającą moc wonności, wydobywających się ze zwłok złożonych na okres ośmiu dni, poprzedzających pochówek w rzymskim klasztorze: *dar kômmen vil der siechen, / die von dem süezen riechen / unt von dem smacke wurden gsunt* (w. 1471-1473).

Aromatyczny zapach wydobywa się już ze zmarłego świętego (w. 1367-1369) leżącego — według informacji sługi — *in dem winkel under der stegen* (w. 1358). Nie tylko Eufemijan ze swymi sługami, także papież, cesarze i lud mają swój udział w obecności wonnego cudu (w. 1377-1380). Wonności wydobywają się z Aleksego przed aktem odkrycia jego tożsamości — jak w polskojęzycznym przekazie. Nie są one jednak związane z cudami — po nim następuje w F_m szereg epizodów związanych z listem. Staropolski autor korzystał najwyraźniej z tradycji F_m, aż trzykrotnie powracającej do wspaniałych wonności roztaczanych przez świętego, wiążąc cudowne, aromatyczne zapachy — zazwyczaj wydobywające się już po przeniesieniu zwłok do kościoła czy klasztoru — z cudami przy zwłokach. Przydał zwłokom za tradycją F_m zapach aromatycznych wonności — a przesunął lub związał z nimi sam akt cudów. Ten epizod poddany jest niezwykle silnie oralnym zasadom konstrukcji tekstu. Całość, stanowiąca podłoże, ulega odmiennemu ustrukturuwaniu w staropolskiej „Legendzie”. Przekaz F_m nacechowany jest znaczącym udziałem tradycji znanych kompilatorowi wyłącznie ze słuchu — jak zapewnia „*daz ich ouch vernommen habe*” (w. 1501). W początkowej, trzeciej części tekstu są to C_m i, prawdopodobnie, A_m, ale, co charakterystyczne, obie tradycje nie odgrywają już roli w dalszych partiach tekstu⁷⁴. Podstawowymi tradycjami dla autora F_m pozostaje „Alexius” Konrada z Würzburga (D_m) oraz legenda o św. Aleksym zawarta w zbiorze legend „*Der Heiligen Leben*” (DHL)⁷⁵.

NA POWRÓT DO »ALEXIUS«

Wracając do pominięć w „Alexius” Konrad z Würzburga należy — jak zaznaczono — zauważyć w odniesieniu do „Legendy o św. Aleksym”, iż staropolski przekaz nie informuje także o ślubie czystości rodziców Aleksego, występującym w tradycji C⁷⁶. Konrad pominął nakaz Aleksego zachowania czy-

⁷² G. Decuble, op. cit., s. 150.

⁷³ R. Löffler, op. cit., s. 210.

⁷⁴ R. Löffler, op. cit., s. 210-211.

⁷⁵ R. Löffler, op. cit., zob. s. 200-204; E. Feistner, op. cit., s. 285-287.

⁷⁶ Jako epizod II 2 (spełnienie przez Boga prośby o potomka) a nie V 7 (reakcja rodziców Aleksego po powrocie sług z bezowocnych poszukiwań syna) — jak w tradycji łacińskiej prozą B.

stości przez małżonkę (por. w. 236-239) — nakaz ten ma jednak polskojęzyczna „Legenda” (w. 64 i n.).

Na wykorzystanie tradycji łacińskiej prozą C III⁷⁷ w „Alexius” wskazują dwa miejsca tekstu Konrada. W pierwszym (w. 104 i n.) — a pamiętać trzeba o „szczupłości” polskiej „Legendy” — dodano „maxime” w opisie smutku bezpotomnych rodziców. Tego miejsca polska legenda jednak nie ma, tym bardziej dodatku „maxime”. Drugie miejsce wskazujące na tradycję C III obecne jest w polskojęzycznej legendzie i u Konrada z Würzburga⁷⁸. Tradycja C III rozszerza zdanie tradycji łacińskiej *B ecce imago de sancta dei genitrice dicit paramonario: fac introire hominem dei quia dignus est regno celorum*, które przybiera postać *ecce imago de sancta dei genitrice dicit paramonario: fac introire hominem dei e c c l e s i a m (dei) quia dignus est regno celorum*⁷⁹. Konrad z Würzburga wyrazi za tradycją C III nakaz wpuszczenia do kościoła Aleksego: *daz bilde wunnebaere / sprach aber dô vil schiere zim: / „trit ûz der kirchen unde nim / sîn war nu wider unde vür. / der aller naehest bî der tür / dô sitzet, nu sich, daz ist der. / ganc unde heiz in kommen her!”* (w. 490-496). W polskojęzycznym wariantcie zdarzenie przebiega podobnie: *Eż się <z>stało w jeden czas, / Wstał z obraza Matki Bożej obraz. / Szedł do tego człowieka, / Jen się kluczem opieka, / I rzekł jest tako do niego: / »Wstań, puści człowieka tego, / Otemkni mu kościół Boży, / Ać na tym mrozie nie leży«* (w. 107-114). Pierwotnym źródłem „otemknięcia kościoła Bożego” jest łacińska tradycja C III, wykorzystana w „Alexius” i nawiązujących doń tradycjach średniowysokoniemieckich. Konrad z Würzburga — jak zaznaczono — usunął ślub wstrzeźliwości rodziców Aleksego, by przejść do opisu duchowych i cielesnych dyspozycji oraz wykształcenia Aleksego (w. 123 i n.). W tradycji C ślub wstrzeźliwości rodziców Aleksego jest wzmiankowany już w kontekście prośby o potomka (epizod II 2), a nie z chwilą powrotu sług z bezowocnych poszukiwań Aleksego (epizod V 6), wyrażając ich reakcję (epizod V 7), jak w podstawowej tradycji łacińskiej prozą B, w której inicjatywa ślubu czystości wychodzi od Eufamijana⁸⁰. Pamiętać trzeba, że tradycja małżeńska H opuszcza epizod powrotu sług z poszukiwań Aleksego (V 6) i następujący bezpośredni po nim epizod dotyczący ślubu czystości rodziców Aleksego (V 7)⁸¹. Tekst polski odtwarza tu selektywnie tradycję C. W tradycji H nie ma wzmianek o uczestnictwie we mszy świętej i przyjmowaniu komunii (V 3)⁸² — tekst polski odtwarza zatem tradycję H. W interesującym fragmencie w tekście staropolskim przedstawieniu ulega następujący po sobie ciąg epizodów — poszukiwania przez sługę Eufamijana Aleksego oraz otrzymanie przezeń jałmużny (V 4) (w. 125-135), oddanie czci Bogu po otrzymaniu jałmużny (V 5) (por. w. 136-137), powrót

⁷⁷ R. Löffler, op. cit., s. 43-44.

⁷⁸ Por. S. Vrtel-Wierczyński, Wstęp historycznoliteracki, op. cit., s. 54-55.

⁷⁹ R. Löffler, op. cit., s. 141.

⁸⁰ R. Löffler, op. cit., s. 32.

⁸¹ R. Löffler, op. cit., s. 75-76.

⁸² R. Löffler, op. cit., s. 75-76. Por. w. 101-106 „Legendy o św. Aleksym”.

ślug (V 6) (w. 138-141), pokutę matki i śluby czystości ojca (V 7) (por. w. 142-145) — znajdują się one po epizodzie a nie przed epizodem z obrazem Maryi i nakazem wpuszczenia Aleksego do świątyni (V 8) (w. 107-124)⁸³. Tym samym przestawieniu ulega epizod ucieczki przed sławą świętego do kościoła św. Pawła w Tarsie w Cylicji (V 9) (w. 146-155). Ostatecznie kolejność epizodów omawianego pasażu w polskojęzycznej „Legendzie” została ustabilizowana V 8 – V 4-7 – V 9⁸⁴. Kolejność ta właściwa jest jedynie polskojęzycznemu przekazowi, nie jest redukowalna do tradycji łacińskich i może zostać powiązana z *residuum* oralnym: przestawienie jest błędem pamięciowego odtworzenia lub zapisu tradycji staropolskiej. Dla Verdianiego przestawienie było argumentem za związkami z tradycją grecką GR³⁸⁵. Należy zauważyć, że Verdiani nie próbuje pokazać, w jaki sposób mogłoby dojść do takiej zależności, nie mówi też nic o innych związkach pomiędzy GR³ a polskojęzyczną „Legendą”. Jeszcze jednym, prawdopodobnie, przestawieniem są analizowane powyżej cuda przy zwłokach św. Aleksego, dające kolejność: śmierć Aleksego (VIII 3) (w. 193-196), głos z nieba wskazujący na dom Aleksego (VIII 4) (por. w. 197-212), cudowne uzdrowienia przy ciele Aleksego (X 1) (w. 213-218), przekazanie listu w wersji małżeńskiej żonie Aleksego (IX 5) (w. 221-240) i, prawdopodobnie, (IX 6) — końcowy pasaż mógł zawierać skróconą postać skarg ojca, matki i żony Aleksego (od w. 241)⁸⁶. W tekście staropolskim zostają usunięte epizody, w którym matka Aleksego i jego żona domagają się wyjaśnień (IX 1 – epizod nieobecny w tradycji H), sługa – „szafarz” – informuje o pobożnym życiu Aleksego (IX 2). Nie ma też epizodu, w którym zmarły Aleksey nie chce przekazać listu (IX 3), wreszcie epizodu zawierającego informacje o tym fakcie, przekazaną cesarzom (IX 4 – epizod usunięty także w tradycji H) tekstu. Zmiany kolejności epizodów są istotne ze względu na charakterystykę źródeł polskiego przekazu i powodów, dla których do takich zmian doszło. Są one dobrym argumentem za oralnością tekstu zapisanego. Konrad z Würzburga w kolejności epizodów postępuje za swymi łacińskimi źródłami — nie ma w „Alexius” ani przestawień, ani elementów dodanych do znanego mu przebiegu wydarzeń⁸⁷.

DZWONY

Charakterystyczne dla tradycji łacińskiej prozą H — wielokrotnie zwracano na to uwagę⁸⁸ — są samodzwoniące dzwony. Występują one w średnio-wysokoniemieckiej tradycji A_m, B_m, C_m, H_m u Hermanna von Fritzlar i w DHL

⁸³ Fakt podkreślał F. Schmidbauer, op. cit., s. 129-130.

⁸⁴ Zob. S. Vrtel-Wierczyński, Staropolska »Legenda o św. Aleksym«, op. cit., s. 78.

⁸⁵ C. Verdiani, op. cit., s. 114-116.

⁸⁶ Zob. S. Vrtel-Wierczyński, Staropolska »Legenda o św. Aleksym«, op. cit., s. 78.

⁸⁷ Zob. G. Janson, Studien über die Legendendichtungen Konrads von Würzburg, Marburg 1902, s. 29; R. Löffler, op. cit., s. 145.

⁸⁸ S. Vrtel-Wierczyński, Staropolska »Legenda o św. Aleksym«, op. cit., s. 75 [pkt. 18], 85-87; idem, Wstęp historycznoliteracki, op. cit., s. 62-67.

(„Der Heiligen Leben”). Fraza odtworzona zostaje w „Legendzie o św. Aleksym” dwukrotnie: *Samy zwoony zwoony, / Wsztki, co są w Rzymie były.* (w. 195-196), *A zwoony wždy zwoony samy;* (w. 212). Elementem *residuum* oralnego jest wiedza o sensie bicia dzwonów, wyrażająca nakaz poszukiwania świętego. Nie wynika ona z uprzednich wydarzeń. Jest paradoksalna w perspektywie przyzwyczajenia lekturowych współczesnego odbiorcy. Narracja okazuje się i tu formularna — bicie dzwonów implikuje akt poszukiwania świętego Aleksego. Pamięć narratora korzysta ze zbitek treściowych, niezrozumiałych i dziwacznych w skrypturalnym odbiorze⁸⁹. Dwukrotne „pojawienie” się dzwonów w stosunku do tradycji łacińskich i średniowysokoniemieckich uzasadnia twierdzenie, że paralelizowanie cudów przy zwłokach Aleksego wiązać należy również z pamięcią. Paralelizm jest ważny dla zapamiętywania sekwencji wydarzeń. Verdiani starał się pokazać, iż lament ojca po akcie rozpoznania nieżyjącego już syna (IX 6) został sparalelizowany podczas próby o jałmużnę nierozpoznanego Aleksego (VI 2)⁹⁰, nie wiążąc tego faktu z *residuum* oralnym „Legendy”. Przypuszczać można, że właściwe tradycji B_m, C_m, F_m dwukrotne wskazanie na aromatyczne zapachy poprowadziły do pojawienia się, w konsekwencji, dwukrotnego cudu z dzwonami — co należy przypisać dynamice oralnego zapamiętywania i odtwarzania.

SZAFARZ I JEGO CZYNY

Konrad z Würzburga pominął także — jak zaznaczono — zwodzenie przez diabła sług w domu Eufemijana⁹¹. Pominięcie „ma” polska „Legenda”. Usunięcie kuszeń traktuje jako dziedzictwo „Alexius”, mediatyzowane przez tradycje „Legendy”. Spójność narracyjna tekstu oralnego prowadzi do zidentyfikowania postaci szafarza i sług — postaci wyraźnie odróżnianych w tradycji

⁸⁹ Por. S. Vrtel-Wierczyński, *Staropolska »Legenda o św. Aleksym«*, op. cit., s. 85-87; idem, *Wstęp historycznoliteracki*, op. cit., s. 65-67 — por. C. Verdiani, op. cit., s. 128 i n. Verdiani wskazywał w tym kontekście na „mechaniczne” — w istocie pamięciowe — przejęcie dwóch redakcji w tradycji B_m. Po odczytaniu listu wyjętego przez żonę Aleksego nadbiega matka (w. 419) i żona (w. 442) — jak w redakcjach papieskich (idem, op. cit., s. 134). Postać określana jest przez sekwencję działań (np. W. Ong, op. cit., s. 68-70) — a te nie muszą być „racjonalnie” skonstruowane. Zwraca się uwagę na epizod poszukiwań Aleksego: „Przecież nikt nie wie, że w Rzymie znajduje się święty i że głos dzwonów każe go szukać [...]. Stało się to zapewne w sposób następujący: autor — „składacz” miał przed sobą jakaś wersję, w której elementy te były uzasadnione i wpływały logicznie z toku opowieści” (S. Vrtel-Wierczyński, *Wstęp historycznoliteracki*, op. cit., s. 65). Vrtel nie przypuszczał, że pośredniczyć mogą tradycje znane kompilatorowi jedynie ze słuchu, które nie muszą być „logiczne” dla struktur świadomości opartej na piśmie. Dyskurs oparty na świadomości pisma nie jest nawet typowy dla kultury wieków średnich, stąd trudność w rozumieniu jej przez uczonych, których myślenie nacechowane jest przewagą tekstowości. „Legenda” jest zorganizowana przy pomocy struktur oralnych, różnych od tych, właściwych kulturze typograficznej. Por. też C. Verdiani, op. cit., s. 128-129.

⁹⁰ C. Verdiani, op. cit., s. 90, 120-123.

⁹¹ R. Löffler, op. cit., s. 139 i n. Tradycja C epizod ten [VII 1] jednak zawiera — zob. R. Löffler, op. cit., s. 75.

łacińskiej C i u Konrada z Würzburga (w. 618-619). Postać w tekście oralnym jest wyróżniana przez repertuar działań⁹²: szafarz winien coś zrobić a pamięć narratora zawiera wiedzę o cierpieniu Aleksego na dworze Eufamijana. W efekcie szafarz zostaje zidentyfikowany z aktem „czynienia wiele złego”, nie odróżnia się on więcej od pozostałych „sług”. Postać Aleksego podporządkowana zostaje paradygmatowi ascezy, wyrażającej się w zdolności świętego-wyznawcy do przyjmowania różnorodnych postaci cierpienia⁹³. Zmianę tłumaczy ideologia przekazu — skoncentrowanego na doktrynalnych uwarunkowaniach cierpienia świętego-wyznawcy: *A rękąc: »Już tu chcę cirzpieć, / Mękę i wsztki złe file jimieć, / U mego oóca na dworze, / Gdym nie przebył za morze«* (w. 160-163). Myśl oralna totalizuje ten aspekt postaci — wykluczeniu ulega postać przydana mu pierwotnie do pomocy i opieki, choć nie pamięć o istnieniu tej postaci „szafarza”⁹⁴. Słowa szafarza — jak zaznaczono za Zatočilem — stają się treścią listu Aleksego⁹⁵: *Popisawszy swoje wszytki męki, / I wszytki skutki, co je płodził* (w. 190-191). List może być odgłosem słów „szafarza” 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”*⁹⁶.

Przekształcenie zawdzięczać należy dynamice pamięci oralnej: postać zostaje zidentyfikowana z działaniem, a innych działań, aniżeli te, które przynosiły cierpienie i ból Aleksemu na dworze Eufamijana nie podejmowano⁹⁷. Słowa szafarza przekształcają się w treści listu Aleksego, „minister” staje się jeszcze jedną postacią, która ma zadawać cierpienia Aleksemu: *Podał mu szafarza swego, / Ten mu czynił wiele złego. / Tu pod wschodem leżał / Każdy nań po-myje [złą wodę] lał.* (w. 179-182).

⁹² Np. W. Ong, op. cit., s. 68-70.

⁹³ E. Feistner, *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende...* op. cit., s. 33-49.

⁹⁴ Por. S. Vrtel-Wierczyński, *Staropolska »Legenda o św. Aleksym«*, op. cit., s. 75 [pkt. 15]; S. Vrtel-Wierczyński, *Wstęp historycznoliteracki*, op. cit., s. 56-57.

⁹⁵ L. Zatočil, op. cit., s. 15.

⁹⁶ Cyt. za M. Sprissler, op. cit., s. 136.

⁹⁷ Istotna funkcja „ministra” polega na wskazaniu osoby poszukiwanej za sprawą nakazu płynącego od głosu z nieba. Daleko szersze uzasadnienie dla takiej funkcji „ministra” buduje nie tradycja łacińska prozą C ale F — zob. M. Sprissler, op. cit., s. 134 i n. Dwunastowieczna tradycja F jest kompilacją tradycji C i D z XI wieku (R. Löffler, op. cit., s. 64). Löffler odrzucił zależność tradycji B_m od tradycji łacińskiej F, przyjmując tradycję C jako podstawę dla B_m za sprawą porównania treści listu Aleksego i pierwszej o nim wzmianki (R. Löffler, op. cit., s. 186-187). Pytaniem jest, czy „rozdysonowanie” postaci szafarza nie należy — wbrew R. Löfflerowi — wiązać z kontaminacją tradycji łacińskich. Tradycja łacińska F (względnie D) a nie C byłaby tu impulsem. Końcowym stadium staje się przypisanie wypowiedzi szafarza, identyfikującego Aleksego z poszukiwanym „homo Dei” (epizod IX 2), dziecku (jak w tradycji B_m i staropolskiej „Legendzie”).

Istotna jest paralela między B_m a polskojęzyczną „Legenda” — w B_m szafarz również zmienia swoją tożsamość⁹⁸: *er saztem einen schaffaere zuo, / der fourte in ze hûse duo / unde schouf im solch gemach, / daz im leides vil geschach* (w. 285-288)⁹⁹.

Polskojęzyczna „Legenda” bliższa jest ujęciu tradycji B_m niż poematowi „Alexius” Konrada. Zatočil zwracał uwagę na pośrednią winę szafarza: cierpienie jest związane z jego miejscem pobytu, przydzielonym mu przez szafarza — a nie wprost z „czynieniem złego”¹⁰⁰. Zależności pomiędzy „Alexius”, tradycją B_m a tekstem staropolskim można interpretować jako stadia utożsamiania szafarza z sługami — odpowiedzialnymi pierwotnie za cierpienie Aleksego, za sprawą machinacji diabelskich: [*Homo Dei*] *sciebat enim, quod antiquus humanis generis inimicus has ei parabat insidias*¹⁰¹.

W tym kontekście należy przywołać tezę F. Schmidbauera¹⁰², dla którego tradycja średniowysokoniemiecka B_m oraz staropolska „Legenda” przekształciły postać szafarza w „dziecko”, objaśniające cud za sprawą powiązania rozbrzmiewających w Rzymie dzwonów ze śmiercią Aleksego. Rolą szafarza było wskazanie na postać anonimowego pielgrzyma jako obiektu poszukiwań: *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*¹⁰³. Szafarz stał się jednak nieodwołalnie jednym ze sług, postaci czyniących zło — akt rozpoznania dokonany zostanie przez dziecko, jego narracyjne, niebieskiego następcę.

CZTYRZY ŚWIECE

Kończąc rozważania dotyczące Konrada z Würzburga należy wskazać na interpretację L. Zatočila¹⁰⁴ następującego passusu: *Tu [sc. przy zwłokach Aleksego] są cztery świece*¹⁰⁵ *stah, / Co są więc w sobie święty ogień miały.* (w. 219-220).

⁹⁸ L. Zatočil, op. cit., s. 20-21, por. S. Vrtel-Wierczyński, Staropolska »Legenda o św. Aleksym«, op. cit., s. 75 [pkt. 15]; S. Vrtel-Wierczyński, Wstęp historycznoliteracki, op. cit., s. 56-58.

⁹⁹ Cyt. za Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen, op. cit., s. 72.

¹⁰⁰ L. Zatočil, op. cit., s. 20-21.

¹⁰¹ Cyt. za M. Sprissler, op. cit., s. 128.

¹⁰² F. Schmidbauer, op. cit., s. 127.

¹⁰³ Cyt. za M. Sprissler, op. cit., s. 136.

¹⁰⁴ L. Zatočil, op. cit., s. 17, w polemice z uwagami A. Brücknera (idem, Die polnische Alexiuslegende von 1454, Slavische Rundschau 1938, s. 115). Zob. też w S. Vrtel-Wierczyński, Staropolska »Legenda o św. Aleksym«, op. cit., s. 78 [przypis 5]; idem, Wstęp historycznoliteracki, op. cit., s. 66; por. C. Verdiani, op. cit., s. 75, 130. Verdiani nie odnotowuje wspomnianej dyskusji.

¹⁰⁵ Jak wiadomo (S. Vrtel-Wierczyński, Wstęp historycznoliteracki, op. cit., s. 46, zob. też wcześniejszą pracę „Staropolska »Legenda o św. Aleksym«, op. cit., s. 79), tradycja „Legendy” ma z reguły trzy stoły: *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* — cyt. za M. Sprissler, op. cit., s.

Pierwotnie, w tradycji łacińskiej prozą C Eufemijan wychodzi na spotkanie z cesarzami i papieżem: *Euphemianus autem praeivit cum pueris suis, ut sedes ordinaret et cum lampadibus, incenso quoque et turibulis obviam imperatoribus et pontifici exiret. [...] Euphemianus autem haec audiens [sc verba ministri] festinus cucurrit ad eum [sc. Alexium] et invenit eum iam defunctum. Et accedens discooperuit corpus eius et vidit vultum ipsius velut lampadem lucentem vel sicut vultum angeli Dei habebatque in manu brevem scripturam*¹⁰⁶. Dwa elementy „świetlne” — pochodnie sług i cudownie jaśniejące oblicze zmarłego Aleksego — nakładają się na siebie już u Konrada z Würzburga. Eufemijan zostaje zdezorientowany odpowiedziami sług (w. 861-880), natomiast jaśniejące świece przyczyniają się do rozpoznania woli Boga: *ouch wurden kerzen über al / dar inne schône entbrennet, / durch daz dâ würde erkennen / des wirtes guoter wille gar.* (w. 904-907).

Element staropolskiej „Legandy” jest zatem wyprowadzalny ze średnio-wysokoniemieckiej tradycji, dalsze przekształcenia należy wiązać z oralnością staropolskiego „tekstu”¹⁰⁷. Wskazanie („tu” w w. 219 i „ta [słowa]” w w. 39) jest poprzedzone wyliczeniem przedmiotów — w świadomości „twórcy” „miejsce” i „słowa” stają się pewnym przedmiotem. „Lata” muszą być „cztery”, by ojciec mógł wypowiedzieć (ukazać? wskazać na?) „ta słowa”, podobnie jak miejsce — „tu” — musi cechować liczba „czterech” świec (lub innych przedmiotów). Mówiąc o miejscu — należy wskazać na cztery przedmioty obecne w „tym” miejscu. „Cztery świece” są właściwe jedynie polskojęzycznej legendzie¹⁰⁸ i ukazują mechanizm budowania formuł tekstu oralnego. Roz-

108. Staropolska „Legenda” — o ile wiem jako jedyna — ma ich aż cztery: „Za czwartym pielgrzymi jedli / Ci <ji> do Boga przywiedli” (w. 21-22). Zauważyć należy, że każda z grup społecznych jest identyfikowana przy pomocy właściwego jej atrybutu — stoły, który w odniesieniu do „rycerzy” usuwa formularną więź ze „złotymi pasami”. W ten sposób powstają trzy grupy (rycerze — siroty — wdowy) i trzy stoły. Czwarty przypadnie w udziale „pielgrzymom” (por. rozważania C. Verdianiego, op. cit., s. 101-103). Podobnie, wiek Aleksego 24 lata — nie zaś 20 — jest wymuszony metrycznie (zob. S. Vrtel-Wierczyński, Wstęp historycznoliteracki, op. cit., s. 47-48 z powołaniem na: J. Birkenmajer, Die Rhythmik der Alexiuslegende, Slavische Rundschau 1938, s. 120-122). Wers „k temu cztery lata” jest potrzebny rytmicznie dla zachowania parzystego rymu z poprzedzającym wersem „więc ku niemu rzekła ociec słowa ta”. Charakterystyczną cechą wiersza „Legandy o świętym Aleksym”, odwzorowującą z licznymi odstępstwami prawidłowość wiersza średniowysokoniemieckiego, jest — jak pokazuje Birkenmajer na przykładzie prologu z tradycji F_m — rym parzysty i obecność czterech akcentów w wersie. Błąd, polegający na zespoleniu dwóch wersów w jednym, należy tu raczej do przepisywacza niż autora. Jest rzeczą wątpliwą, by autor tak drastycznie naruszył wymogi mnemonik oralnej. (Zawarcie głosu w tekście oralnym określa nie tyle operowanie formułami, ile szereg zjawisk prozodycznych czy muzycznych — zob. np. P. Zumthor, Die Stimme und die Poesie, op. cit., s. 59-77).

¹⁰⁶ Cyt. za M. Sprissler, op. cit., s. 134-137.

¹⁰⁷ Obecność „świec gorejących” w daleko późniejszej słowackiej opowieści ludowej nie musi być istotna dla dziejów polskojęzycznej legendy (por. S. Vrtel-Wierczyński, op. cit., s. 66).

¹⁰⁸ F. Schmidbauer, op. cit., s. 130.

ważania poniższe rekonstruują „sytuacyjność” operowania nieanalitycznymi formułami w myśleniu oralnym¹⁰⁹.

POSŁUSZENSTWO

Na prośbę swego ojca, odnośnie małżeństwa, Aleksy odpowiada: *Syn odpowie oćcu swemu, / Wszeko słusza starszemu: / »Oćcze, wszekom ja twoje dziecie / Wiernie dalbych svoj żywot przez cię. / Cokole mi chcesz kazać, / Po twej woli ma się to <z>stać«* (w. 44-49). W tradycji „Alexius” Konrada z Würzburga — ale nie w samym „Alexius” — w kodeksie oznaczonym sigłem B¹¹⁰, zawierającym prozaiczną wersją poematu mówił Aleksy: *Herre, ich sol gerne vnderthenig sin und gewolgig vwers willen, wan ir sint min herre vnd mit vatter* (36-38)¹¹¹. Jest wysoce prawdopodobne, że autor prozaicznej przeróbki „Alexius” znał ze słyszenia, ale także za pośrednictwem tekstu zapisanego, wiele wariantów „Legendy” — w szczególności tradycję średniowysokoniemiecką F_m¹¹². W tzw. „Väterbuch”¹¹³, powstałym w ostatniej ćwierci XIII wieku, zawarto wypowiedź Aleksego — jest to odpowiednik wprawdzie nie leksykalny, ale treściowy: *Doch wolde er nicht wederstreben / Des vater und der muter bete* (w. 39168-39169). W tradycji B_m, powstałej między końcem XIII a latami 1343-1349: *Alexius was alsô gezogen, / er ne wolden vater betrûben / noch sîn willen an im ueben* (w. 74-76)¹¹⁴.

¹⁰⁹ W. Ong, op. cit., s. 77-87.

¹¹⁰ N. F. Palmer, Eine Prosabearbeitung der Alexiuslegende Konrads von Würzburg, *Zeitschrift für deutsches Altertum* 1979, s. 158-180. (Kodeks oznaczony przez Löfflera jako „B”: Ms. Germ. Quart. 188, Bl k. 3r-11v, Berlin Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz). Kodeks powstał prawdopodobnie w latach 30-tych XV stulecia (ibidem, s. 159).

¹¹¹ R. Löffler, op. cit., s. 160, cyt. za N. F. Palmer, op. cit., s. 162.

¹¹² R. Löffler, op. cit., s. 158-160; N. F. Palmer, op. cit., s. 172.

¹¹³ Das Väterbuch, op. cit., s. 563-577 [Von Alexius]; zob. R. Löffler, op. cit., s. 170-174.

¹¹⁴ Cyt. za Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen, op. cit., s. 68-76, tu s. 69 — szczegół ten umknął Verdianiemu: „W niemieckim opracowaniu B ojciec nakłania syna do ożenku, ale nie ma tam odpowiedzi Aleksego (s. 107-108)”. Verdiani pisze dalej: „Rozmowa ta [...] sięga jednak dawnej tradycji, wcześniejszej od LAT¹ [sc. tradycja C]” — i przywołuje kodeksy tradycji łacińskiej LAT² [sc. tradycja A] z Bibliotheca Emilianense — Aemilianensis 13 (opactwo San Millán de la Cogola) z przełomu 10 i 11 wieku (tekst pomieszczony na k. 250va-253vb) oraz kodeks paryskiej Bibliothèque Nationale f. lat. n. acq. 2178 z 11 wieku (tekst na k. 204ra-207ra), pochodzący również z Burgos (opactwo San Domingo de Silos). Oba kodeksy — jak zaznaczono — zawierają izolowaną na półwyspie iberyjskim tradycję łacińską A „Legendy” (w systematyce R. Löfflera), która przez całe średniowiecze nie oddziaływała na pozostałe tradycje łacińskie — zob. L. Mölkl, op. cit., s. 301; R. Löffler, op. cit., s. 115. Do tradycji tej należą — według aktualnego stanu badań — jeszcze dwa kodeksy: pochodzący również z Burgos (z opactwa San Pedro de Cardaña), z drugiej ćwierci X wieku (British Museum Add. 25600, fol. k. 253va-258va) — został on także przywołany przez Verdianiego (op. cit., s. 57) oraz pochodzący z końca 12 wieku, również z Hiszpanii, kodeks paryskiej Bibliothèque Nationale f. lat. 2444 (fol. k. 79v-84r) — dane za R. Löffler, op. cit., s. 276 oraz s. 17-21 (przytoczone na podstawie rozprawy L. Mölkla, op. cit., s. 302 — tu zestawienie i opis kodeksów). Kodeksy są powiązane w niebezpośredni sposób z archetypem, prawdopodobnie, zdaniem L. Mölkla, pochodzą-

Z tradycją B_m związane jest ujęcie występujące u Hermanna z Fritzlaru, powstałe między 1343 a 1349 rokiem¹¹⁵. Zdaniem Löfflera tradycja B_m była źródłem skrótowego ujęcia zaprezentowanego przez tegoż autora¹¹⁶. O spokrewnieniu świadczy m. in. zawarcie związku małżeńskiego, gdzie ceremonii przewodniczy papież Innocenty¹¹⁷, sam Aleksy — jak scharakteryzowano to powyżej — wyraża zgodę na związek małżeński, nie chcąc sprzeciwić się woli Eufemijana czy smucić go¹¹⁸. U Hermanna von Fritzlar¹¹⁹, z którym spokrewniona jest podana wyżej wersja pasażu w tzw. „Väterbuch”, brzmi ona: *Alexius wolde hie wider niht sprechen, wanne her wolde den vater niht betriben noch die muoter noch sine vriunt [...]*¹²⁰.

Odpowiedź Aleksego w staropolskiej „Legendzie” jest formą oralnego amplifikowania tradycji poprzedzającej wykonanie. Kompilator wiedział, zapewne za pośrednictwem swych źródeł, tradycji B_m lub F_m lub nawet prozaicznych przeróbek „Legendy”, jak wspomniana wyżej przeróbka „Alexius” Konrada z Würzburga, o istnieniu odpowiedzi Aleksego. Był więc w stanie ją „stworzyć”. Ten akt nie pociąga za sobą znajomości — jak chciał Verdiani — wczesnośredniowiecznej łacińskiej tradycji występującej na półwyspie iberyjskim, poprzedzającej dzieje „rzymskie” legendy. Ponadto, bogactwo *residuum* oralnego, jako metoda amplifikacji charakteryzuje zwłaszcza tradycję średnio-wysokoniemiecką F_m. Długa przemowa Eufamijana do swego syna zwiera w początkowej części także taką myśl: »*vil lieber sun Alexius, / wildû tuon, des ich dich bitte? / ich hân nâch der werlde site / erworben ein gemahel dir, / diu dir nâch dînes herzen gir / staeteclîche wone bi*« (w. 277-281). W F_m ojciec przedstawia przyszłą żonę Aleksego, którą ten będzie pragnął podług swego

cym ze stulecia IX. Przyjmowano wcześniej (zob. Léon Duchesne, Notes sur la topographie de Rome au moyen-âge (VIII). Les légendes chrétiennes de l’Aventin, in: Mélanges d’Archéologie et d’Histoire, 1890, s. 245), że pierwszy kontakt Zachodu z kultem św. Aleksego nastąpił za sprawą wygnanego z Damaszku metropolity Sergiusza (977 rok), który staje się opatem klasztoru św. Bonifacego na Awentynie (978) — otrzymującego teraz drugiego patrona w osobie św. Aleksego. Sergiusz († 981) lub jego bezpośredni następcza Leo († 1000) wprowadzają kult doskonale im znanego Aleksego w Rzymie. Tradycji A nie znał S. Vrtel-Wierczyński — zob. idem, Wstęp historycznoliteracki, op. cit., s. 29). Tradycja łacińska A została opublikowana przez L. Mölkl, ibidem, s. 304-315. Ujęcie A poświadcza kontakt ze światem arabskim w wymiarze kulturowym i językowym, co nie oznacza jednak wykorzystanie arabskiego źródła (L. Mölkl, op. cit., s. 298). Podobieństwa do tradycji łacińskich — na przykład C — wynikają z prawdopodobnie arabsko-syryjskiego źródła tradycji A, które za pośrednictwem języka greckiego oddziaływało na przekazy łacińskie (R. Löffler, op. cit., s. 20). Verdiani próbował natomiast powiązać lekcje staropolskiego przekazu z tradycją A.

¹¹⁵ R. Löffler, op. cit., s. 190-191.

¹¹⁶ R. Löffler, op. cit., s. 183.

¹¹⁷ Zob. S. Vrtel-Wierczyński, Staropolska »Legenda o św. Aleksym«, op. cit., s. 72 [pkt. 4].

¹¹⁸ Zob. S. Vrtel-Wierczyński, Staropolska »Legenda o św. Aleksym«, op. cit., s. 72 [pkt. 3]; S. Vrtel-Wierczyński, Wstęp historycznoliteracki, op. cit., s. 48.

¹¹⁹ Zob. R. Löffler, op. cit., s. 190 i n.

¹²⁰ Cyt. za Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen, op. cit., s. 186-189, tu s. 186; zob. R. Löffler, op. cit., s. 174.

serca — w polskojęzycznym przekazie: którą sam zapragnie. W tym sensie polskojęzyczny przekaz jest inwariantem myśli wyrażonej w F_m , przy założeniu oralnej, a nie ściśle tekstowej zależności pomiędzy obu tradycjami.

MRÓZ I WODA

Warto przytoczyć kolejny, znany element, ukazujący zależność „Legendy o św. Aleksym” od średniowysokoniemieckich nawiązań do „Alexius”¹²¹. B_m jest połączony — jak zaznaczono — wspólną tradycją z tekstem Hermanna von Fritzlar¹²², będąc w istocie jego podstawowym źródłem. Aleksy wystawiony zostaje na „mróz i wodę” w swych praktykach pobożnościowych, dokonywanych w Laodycei (epizod V 3). Pasaż tekstu polskiego brzmi: *Więc sam pod kościołem siedział, / A o jego księ(ś)twie nikt nie wiedział. / Więc to zawždy wstawał reno, / Ano kościół zamkniono; / Więc tu leżał podle proga / Fałę, proszę swego Boga. / Ano z wirzchu szła przygoda: / Niegdy mroz, niegdy woda, (w. 99-106). W tradycji B_m ¹²³: *dô er an daz sibende jâr kam, / dô gieng er hin, als im gezam / für die kirchen an sîn gebet, / dô knieter an den anetret / vor mitter naht biz hin gein tage / dô ruogter siner sünde klage. / er tet dem libe sêre wê / dô kom regen unde snê, / daz er zitterte mit grimme.* (w. 197-205)¹²⁴. W prozaicznym tekście Hermanna von Fritzlar passus brzmi: [...] *und ginc io des morgens fruuo zuo der kirchen. Iz geschach in deme wintere daz iz kalt was und Alexius saz ûfe der swellen der kirchtüre und in vros sêre*¹²⁵.*

Odpowiedniki Hermanna von Fritzlar znowu nie są „dosłowne”, zgadzają się jednak treściowo i z B_m , i z polskojęzyczną „Legendą” — Aleksy wystawiony jest na sprawiające cierpienie zimno. Rys ascetyczny — pokuty grzesznika — najsilniej podkreśla w tej właśnie scenie B_m ¹²⁶.

DZIECKO I KARDYNAŁOWIE

Podkreślić także należy, że postać dziecka, „otwierającego” dorosłym oczy za sprawą powiązania rozbrzmiewających w Rzymie dzwonów ze śmiercią Aleksego, pojawia się jedynie w średniowysokoniemieckiej legendzie B_m (w. 352-356) — jest cechą wyróżniająca tą tradycję¹²⁷. Analogiczne fragmenty

¹²¹ S. Vrtel-Wierczyński, Staropolska »Legenda o św. Aleksym«, op. cit., s. 74 [pkt. 10]; S. Vrtel-Wierczyński, Wstęp historycznoliteracki, op. cit., s. 44, 54; L. Zatočil, op. cit., s. 22-23, C. Verdiani, op. cit., s. 118-121.

¹²² Zob. też R. Löffler, op. cit., s. 183-184.

¹²³ Zob. też R. Löffler, op. cit., s. 183-184.

¹²⁴ Cyt. za Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen, op. cit., s. 71.

¹²⁵ Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen, ibidem, s. 186-189, tu s. 187.

¹²⁶ R. Löffler, op. cit., s. 184. Odnośnie rysy pokutniczego oraz struktur legendy — zob. E. Winkler, Von der Kunst des Alexiusdichters, Zeitschrift für romanische Philologie, 1927, s. 588-597, dyskusję wokół też Winklera omawia G. Decuble, op. cit., s. 166 [przypis 339] (tamże literatura przedmiotu).

¹²⁷ R. Löffler, op. cit., s. 188; G. Decuble, op. cit., s. 141; por. w „Legendzie o św. Aleksym” w. 201 i n. Zob. też S. Vrtel-Wierczyński, Staropolska »Legenda o św. Alek-

brzmia: *Jedno młode dziecię było, / To jim więc wzjawilo, / A rzekąc: »Aza wy nie wiecie o tym, / Kto to umarł? Jać wam powiem. / U Eufamija nać leży, / O jimże ta fała bieży; / Pod wschodem ji najdziecie, / Acz go jedno szukać chcecie«* (w. 203-208). W tradycji B_m: *Dô sprach ein kleinez kindelin / »ir grîfet ein tumbez frâgen an: / ez ist lihte ein heilec man, / den die glocken baz erkennen / was die'n mit namen nennen«* (w. 352-356).

Nierozpatrywaną do tej pory w polskojęzycznej literaturze przedmiotu cechą przynależącą wyłącznie tradycji B_m jest także możliwa „bezpośrednia” obecność papieży i cesarzy przy zwłokach Aleksego — nie są oni w żaden sposób „przyzywani”¹²⁸: *die kunden mit ir sinnen / den brief nie gewinnen / vater muoter bâbest keiser duo / und alle, di dô liefen zuo / in gwinnen ûz sîme gwalt.* (w. 373-381).

Oba źródła tradycji „małżeńskiej” w B_m — łacińska proza H i średniowysokoniemiecka A_m były, jak pokazał Löffler, znane jedynie „ze słyszenia”¹²⁹. Polskojęzyczny tekst wyraźnie zaznacza: *Więc tu papież z kardynały, / Cesarz <z> swymi kapłany / Szli są k niemu z chorągwiemi,* (w. 209-211).

Charakterystyczne dla tradycji H jest także śmierć Aleksego podczas soboru zwołanego na Lateranie przez cesarzy Arkadiusza i Honoriusza oraz papieża Innocentego. Temu faktowi zawdzięczać należy obecność kardynałów w przytoczonym wyżej cytacie. Kardynałowie pojawiają się w tradycji B_m oraz w pochodnym od niej przekazie Hermanna z Fritzlaru¹³⁰. W tradycji B_m fragment brzmi: *man liezen in daz münster tragen, / dâ der bâbest über im sanc / unt manec herren zunge erklanc. / dar zuo die kardenâle. / die Rômaer auch ze mâle / lobeten got um disen man.* (w. 474-479)¹³¹. Kardynałowie Hermanna z Fritzlaru pochodzą z tradycji B_m, choć narracyjnie nie odgrywają tej samej roli: *Waz schriens und waz weinens und wie vil klegelicher worte gesprochen wurden, daz lâze ich ligen; sunder der babist stiurete gar sêre und die Cardinâle*¹³².

REASUMUJĄC

Nie jest możliwe — jak chciał Verdiani — sytuowanie wzorca polskojęzycznej „Legendy” nawet w X względnie XI wieku.

Verdiani, nie uwzględnivszy badań nad specyfiką istnienia tekstu średniowiecznego, próbował odnaleźć zaginioną tradycję, której niebezpośrednimi świadkami byłyby niektóre kodeksy romańskie (zwłaszcza włoskie) i tekst pol-

sym«, op. cit., s. 75 [pkt. 19]; idem, Wstęp historycznoliteracki, op. cit., s. 44, 63 i n., wcześniej L. Zatočil, op. cit., s. 23-24; F. Schmidbauer, op. cit., s. 132.

¹²⁸ Por. G. Decuble, op. cit., s. 143, S. Vrtel-Wierczyński, Wstęp historycznoliteracki, op. cit., s. 59-60.

¹²⁹ R. Löffler, op. cit., s. 185.

¹³⁰ R. Löffler, op. cit., s. 183 (jako cecha tradycji B_m) oraz s. 191 (jako właściwość przekazu Hermanna z Fritzlaru). Cechy nie rozpatrywał S. Vrtel-Wierczyński.

¹³¹ Cyt. za Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen, op. cit., s. 75.

¹³² Sanct Alexius Leben in acht gereimten mittelhochdeutschen Behandlungen, op. cit., s. 188.

ski. Był to jego wkład w dopuszczaną przez Vrtela myśl o niebezpośrednim powinowactwie między B_m a „Legendą o św. Aleksym” — w ten sposób narodziła się w „Problemach wzorców polskiej legendy o św. Aleksym” całkowicie zaginiona tradycja łacińska. Kończąc, należy podkreślić, że znane od dawna niekonsekwencje i sprzeczności polskiej legendy — szczególnie istotne są tu paralelizmy w konstrukcji akcji i postaci, nie stanowią w istocie żadnego dobrego argumentu za zaginioną, dziś niedostępną tradycją, uobecnioną w staropolskim przekazie. Są one raczej świadectwem selektywnego czerpania z tradycji dostępnych kompilatorowi, zapewne za pośrednictwem ustnym — jak pokazują badania na nieporównanie szerszym materiale średniowysokoniemieckim R. Löfflera. Nie musiała istnieć nieznaną „poetycka redakcja łacińska”, jako źródło legendy niemieckiej B_m ¹³³, tym bardziej całkowicie nieznaną tradycją z X/XI wieku — jak chciał C. Verdiani. Mogła to być nieznaną — skryptyralną czy wyłącznie oralną — dziś tradycją średniowysokoniemiecką lub staroczeską lub nawet kilka tradycji. Związki „Legendy o świętym Aleksym” z tradycją B_m i F_m są argumentem za takim stanem rzeczy. Zmiany, z jakimi mamy do czynienia w „Legendzie o świętym Aleksym”, w stosunku do tradycji B_m , a także F_m — pochodnych w stosunku do „Alexius” Konrada z Würzburga — oraz łacińskich C i H, są znamienne dla inwariantu oralnego. Luki w przekazach tradycji nie powinny automatycznie prowadzić do przyjęcia istnienia dziś zaginionej tradycji mediatyzowanej przez nieistniejące przekazy. Nie znamy początku tradycji, o której pisał Verdiani, nie mamy żadnych zewnętrznych i wewnętrznych dowodów istnienia jej początku — wbrew Verdianiemu¹³⁴.

R e s ü m e e

Im vorliegenden Aufsatz werden auf der Grundlage der lateinischen Überlieferungen der „Alexiuslegende“ ihre volkssprachlichen Versionen im Hinblick auf die altpolnische „Alexiuslegende“ (1. Hälfte des 15. Jahrhunderts) zueinander in Beziehung gesetzt und auf ihre Entwicklungstendenzen hin überprüft. Neben der schriftlichen Tradition ist auch mit einer volkstümlichen mündlichen Überlieferung zu rechnen.

Carlo Verdianis Beschreibung der altpolnischen „Alexiuslegende“ aus dem Jahre 1969 ist bis heute maßgeblich geblieben, obwohl sie einer näheren Überprüfung nicht standhält. Hier soll in Weiterführung der Arbeiten von W. Nehring, W. Bruchnalski, J. Birkenmajer, F. Schmidbauer und S. Vrtel-Wierczyński von Verdianis Quellenbestimmung Abstand genommen werden. Vielmehr rücken hier die mittelhochdeutschen Traditionen B (Ende des 14. Jahrhunderts – 1343/1349) und F (1403-1421) wie auch die verlorene, hypothetische altschechische Tradition als Quellen einer wechselseitigen strukturellen Beeinflussung ins Blickfeld. Verdianis Standpunkt wird vor allem in zwei Punkten widersprochen: dass er es für möglich hält, dass die Tradition der polnischen Fassung schon im 11. Jahrhundert eingesetzt hat, und dass er die Verbindung mit der mittelhochdeutschen Tradition B in Frage stellt. Es ist jedoch angebracht, die Rolle der oralen Überlieferung hervorzuheben sowie die Leistung der volkssprachlichen Fassungen näher zu beleuchten. Verdianis Hypothese von einer verschollenen, lateinischen Tradition basiert einfach auf der Abneigung gegen die Vielfalt der oralen „Texte“.

¹³³ S. Vrtel-Wierczyński, Staropolska »Legenda o św. Aleksym«, op. cit., s. 79 i n.

¹³⁴ Por. P. Zumthor, Die Stimme und die Poesie..., op. cit., s. 21.