



MELUZYNA

ISSN 2449-7339

1 (6) (2017) | Rocznik IV

DOI: 10.18276/me.2017.1-01

PRZEKROJE I ZBLIŻENIA

Dorota Vincúrková*
Uniwersytet Szczeciński

Cechy przekazu ustnego w czeskich i polskich średniowiecznych pieśniach hagiograficznych

W artykule poddane zostaną analizie wernakularne (czeskie oraz polskie) późnośredniowieczne pieśni hagiograficzne: *Legenda o svatém Prokopu*, *Legenda o svaté Kateřině*¹, *Legenda o svaté Dorotě*², *Pieśń-legenda o świętej Katarzynie*, *Legenda o świętym Aleksym*, a także *Pieśń o świętej Dorocie*, *Pieśń-legenda o świętym Stanisławie* oraz *Pieśń-legenda o świętym Jopie*³.

Pieśni hagiograficzne jako – między innymi – jeden z elementów dydaktyki religijnej (Korolko, 2005, s. LII; zob. też: Bieńkowski, 2002, s. 10) funkcjonowały również w obiegu mówionym (Woronczak, 1989, s. 109–117; zob. też: Dąbrówka, 2005, s. 305–311). Ich istnienie jako wernakularnych tekstów oralnych odzwierciedlone zostało zarówno w sposobie kompozycji tekstów, wymowie, jak i w poetyce⁴. Celem artykułu jest wskazanie daleko idących podobieństw pomiędzy pewnymi

* e-mail autorki: dorota.michalska@gmail.com

¹ W tekście korzystałam z następującej edycji utworu: *Život svaté Kateřiny* [Legenda o svaté Kateřině] (2016). Cytując utwór, numery wersów podawać będę w nawiasach.

² W artykule korzystałam z edycji: *Legenda o svatém Prokopu* (1957) oraz *Doroto, panno čistá* (1957). Cytując utwór, numery wersów podawać będę w nawiasach.

³ W tekście korzystałam z następującej edycji owych pieśni: *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, 1962, s. 281–284, 117–124, 188–192, 230–232, 255–259. Cytując utwory, numery wersów podawać będę w nawiasach. W niniejszym artykule terminem „pieśń hagiograficzna” określam również *Legendę o świętym Aleksym*, co uczynił chociażby Mirosław Korolko, który włączał utwór w poczet średniowiecznych „pieśni-legend o świętych” (2005, s. LII–LIV). Badacze (Władysław Wisłocki, Stanisław Dobrzycki, później zaś również Korolko) zauważali podobieństwa pomiędzy *Legendą o świętym Aleksym* a innymi pieśniami (np. dziadowskimi) (zob. Michałowska, 2002, s. 488; por. *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, 1962, s. 68–69; zob. też: Korolko, 2005, s. LIII–LIV).

⁴ Podstawą rozumienia specyfiki oralności w niniejszym artykule są prace Waltera Jacksona Onga (1992) oraz (w kontekście średniowiecznych tekstów wernakularnych) Franza H. Bäuml (1980, s. 237–265).

elementami pieśni staropolskich oraz staroczeskich przy jednoczesnym podkreśleniu, iż zbieżności te nie wynikają z „nieoryginalności” czy też braku inwencji twórców analizowanych dzieł. Przedstawione poniżej analogie wynikają przede wszystkim ze sposobu funkcjonowania tekstów w kulturze słowa mówionego i jako takie nie stanowią ich wady⁵.

Jednym z klasycznych przejawów oralności pojawiających się w prologach tekstów (często również oralności wtórnej, intencjonalnie fingowanej) są zwroty do słuchaczy, szczególnie zaś oralna formuła: „ja opowiem, wy słuchajcie”, bardzo popularna w literaturze średniowiecznej (zob. Michałowska, 1993, s. 96–100). Paradoksalnie jednak prologi pozostają często pisem literackiej erudycji autora, dobrze zaznajomionego z topiką eksordialną (zob. Šváb, 1966, s. 127–129). Konwencje retoryczne, ukształtowane jeszcze w piśmiennictwie łacińskim, zostały tu dostosowane do tekstów napisanych w językach wernakularnych (Baüml, 1980, s. 245; zob. też: Schultz 1989, s. 1–15, szczególnie s. 11–15). Przykładem takiego erudycyjnego prologu, w którym odnaleźć można elementy konwencji retorycznych, jest prolog *Legandy o świętym Aleksym* (zob. Wojtowicz, 2006, s. 153–166)⁶.

Residuum oralne obecne jest również w sposobie konstruowania postaci. Święty przedstawiany w wernakularnej (polskiej i czeskiej) legendzie hagiograficznej jest bohaterem statycznym, niezmiennym w zespole swych cnót i wyznawanych wartości. Działania, które podejmuje podczas swojego życia, prowadzić go mają do pośmiertnego połączenia z Bogiem (Michałowska, 1990, s. 102; zob. też: Korolko, 2005, s. LII). Jak stwierdził Dušan Třeštík: „Święty żyje tylko po to, by umrzeć jako człowiek i narodzić się jako święty” (1992, s. 10, tłum. D.V.). Najważniejszym punktem biografii świętego staje się zatem jego śmierć – początek prawdziwego życia. Dlatego też święty (opisany w pieśni hagiograficznej) nie zaskakuje czytelnika niespodziewanymi decyzjami czy nieodpowiedzialnym postępowaniem⁷. Jego żywot ujęty jest z reguły w pewien schemat fabularny, który, wedle Teresy Michałowskiej, wiedzie

od narodzin poprzedzonych znakami lub przepowiedniami, poprzez młodość, nie wolną od pokus „świata”, cuda spełniane w kolejnych fazach życia, po chlubną i męczeńską śmierć, umożliwiającą upragnione rozstanie z doczesnością i radosny powrót do Boga (Michałowska, 1990, s. 102)⁸.

Paweł Stępień w swojej analizie *Legandy o świętym Aleksym* zauważył również, że tytułowy bohater utworu został scharakteryzowany w narracji poprzez jeden główny rys – „ochoczą

⁵ O występujących w czeskich pieśniach hagiograficznych cechach charakterystycznych dla oralności pisał m.in. Miloslav Šváb (1966, s. 127–129).

⁶ Literacką finezję prologu utworu (w nieco innym kontekście) zauważyli również Paweł Stępień oraz Ryszard Montusiewicz (por. Stępień, 2003, s. 117–130; Montusiewicz, 2004, s. 17–22).

⁷ Innym typem świętego występującym w tradycji jest postać świętego, którego nieprzewidywalne zachowania interpretowane były często przez społeczeństwo jako oznaki szaleństwa. Jednym z takich „szalonych świętych” był Symeon z Emesy (ok. 520–590) (Krueger, 1996, s. 36–56, 57–71; zob. też: Wodziński, 2009, s. 19–40, 229; Dąbrówka, 2013, s. 550–551).

⁸ Stefan Vrtel-Wierczyński opisał postać świętego w wernakularnej hagiografii następującymi słowami: „[...] postać historyczna traci w legendzie swe rysy indywidualne, swój związek z czasem i przestrzenią, odrywa się od nich i niejako izoluje. W wyniku tego procesu zamiast postaci indywidualnych otrzymujemy typy ogólne (męczennika, ascety, wyznawcy, prześladowcy), zamiast konkretnych osób – personifikacje abstrakcyj oraz symbole ideałów [...]” (*Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, 1962, s. 7; zob. też: Vauchez, 1996b, s. 391–392).

służbę Bogu” (Stępień, 2003, s. 182). Uwagę tę odnieść można do większości świętych występujących w pieśniach hagiograficznych, choć owa „służba Bogu” miewała przecież różną formę⁹.

Do wymienionych właściwości postaci świętego dodać należy również szlachtetne (często królewskie) pochodzenie¹⁰. W kontekście wernakularnych żywotów można stwierdzić, że ich fabuły uległy w pewnej mierze procesowi popularyzacji po to, aby trafić w horyzont poznawczy odbiorców¹¹. Jedną zaś z cech popularnych fabuł jest pewne „wyolbrzymienie” sytuacji czy kreowanie niezwykle wyrazistych bohaterów. Szlachtetne pochodzenie świętych pojawia się w takich utworach, jak *Legenda o świętym Aleksym*, *Legenda o świętej Dorocie*, *Pieśń o świętej Katarzynie* czy w czeskich pieśniach – *Legenda o svaté Dorotě* oraz *Legenda o svaté Kateřině*. Warto porównać podobieństwa zachodzące pomiędzy przedstawieniem szlachtetnych rodów Doroty i Katarzyny:

Theodoras otcě jměla,
Theodora matka tvá;
ot nich jsúci stělena
Dorotús krščena.
Králového řádu byli,
vše sbožie opustili,
vzdavše města i hrady
bohu slúžili
(w. 12–19)¹²

Theodora ojca miałas, / Theodora matką twą, / przez nich będąc spłodzona, / ochrzczona zostałaś imieniem Dorota. / Królewskiego rodu byli, / cały majątek zostawili, / oddawszy wszystkie miasta i zamki, / Bogu służyli [tłum. D.V.]

Ó, kaká odiva sta sě,
Jezu Kriste, nad tvú ladú,
jěž bieše v rozkoši z mladu
u Kosta, mocného krále,
jedinká ve cti i v chvále
u své matky cně vzchována
(w. 2271–2276)

⁹ Droga do świętości mogło być męczeństwo (tutaj przykładem są żywoty świętej Katarzyny czy też Doroty), lecz także asceza (egzemplifikacją tej ścieżki życiowej jest święty Aleksy) (zob. Montusiewicz, 2004, s. 10–16).

¹⁰ Również w biografiach świętych, których istnienie dziś się podważa, akcentowane jest często owo szlachtetne pochodzenie. Wpisuje się zatem „nieistniejące” historycznie postaci w pewien schemat narracyjny. Zob. uwagę Stępnia o wątpliwościach dotyczących istnienia świętej Katarzyny (2003, s. 35), jak również wzmiankę o „literackości” postaci świętego Aleksego (Montusiewicz, 2004, s. 22–23).

¹¹ Zob. uwagi Jacques’a Le Goffa o wzajemnym przenikaniu się kultury „uczzonej” i „popularnej” w oralnych narracjach (1997, s. 54–60, szczególnie s. 56–59).

¹² W zacytowanym fragmencie pojawia się specyficzny dla poetyki oralności zabieg – imiona poszczególnych postaci tworzone są poprzez modyfikacje imion innych bohaterów. W tym przypadku rodzice świętej Doroty zważyli się Teodor i Teodora, natomiast w wersji Jakuba de Voragine’a (*Legenda aurea*) rodzicami Doroty byli Thea i Dorus (*Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, 1962, s. 155). Podobny zabieg występuje w *Legendzie o świętym Aleksym* (Wojtowicz, 2007, s. 202).

O, jaki cud stał się, / Jezu Chryste, z twoją panną, / która była w rozkoszy od młodości / u Kosty, potężnego króla, / jedyna córka w czci i w chwale / u swej matki cnotliwie wychowana [tłum. D.V.].

Cechy świętych występujących w legendach pasują również do typu opisanego przez Waltera Jacksona Onga: postaci „płaskiej” („ciężkiej”) (1992, s. 102–103). Bohater przedstawiany w dziele oralnym musiał posiadać zapadające w pamięć atrybuty osobowości (być bardzo odważny, szlachetny lub przeciwnie – niebывale okrutny), a jego życie obfitować powinno w godne zapamiętania (później zaś – odtworzenia) czyny (Ong, 1992, s. 102–103). Eric A. Havelock opisał zasadę tworzenia „działającej postaci”:

[...] podmioty muszą być nazwami działających postaci, ludzi lub innych uosobionych sił. [...] Ludzkie działanie wciela się w historię, w której, w sposób bardziej zbliżony do materialnej rzeczywistości, nie jest ujmowane w oderwane maksymy, ale opisane jako uczciwe (lub nieuczciwe) działanie konkretnej postaci (Havelock, 2006, s. 94).

Bohatera narracji oralnej utożsamiano zazwyczaj z jego czynami (por. Bäuml, 1980, s. 248). Ważnym aspektem kreowania postaci „płaskiej” było też jej szlachetne pochodzenie (Ong, 1992, s. 102, 172), co uwidacznia się właśnie w legendach hagiograficznych. Święci zatem, jako bohaterowie ustnych opowieści, również wpasowani zostali w pewne formuły oraz schematy charakterystyczne dla oralnych narracji.

Eduar Petrů opisał – w oparciu o opracowanie *Dvě legendy z doby Karlovy* – trzy fazy rozwoju bohatera średniowiecznych legend hagiograficznych powstałych na czeskich ziemiach. W tekstach pierwszej z faz święci są niezindywidualizowani: ich charakterystyka dokonuje się poprzez czyny, świętość zaś objawia się w dobrych skutkach tych poczynań. Krąg owych dobrych uczynków jest dość wąski – opieka nad chorymi czy pomoc biednym, wizerunki poszczególnych postaci są zatem do siebie bardzo podobne (Petrů, 2016, s. 212; zob. też: Hrabák, Vážný, 1959, s. 117–118). Ramy chronologiczne tego etapu nie są jednakże przez Petrů ściśle określone; jako przykład dzieła powstałego w owym czasie podaje on łacińskojęzyczną legendę *Fuit in provincia Boemorum* (Petrů, 2016, s. 212)¹³.

Pierwsza faza rozwoju pokrywa się z opisaną przez badaczy zasadą „ciężkich”, tzn. działających postaci, które poprzez swoją wyrazistość zapadają w pamięć opowiadającego oraz słuchaczy. Bohaterowie tacy charakteryzują się właśnie poprzez swe czyny, brak zaś tu przedstawień ich duchowych i moralnych rozterek. W tekście oralnym bądź w tekście z silnym *residuum* oralnym nie ma miejsca na motywacje psychologiczne ludzkich czynów (Ong, 1992, s. 102–103; zob. też: Bäuml, 1980, s. 248)¹⁴.

Drugą fazę rozwojową (tutaj również nie sprecyzowano zakresu czasowego) cechować miało bardziej indywidualne przedstawianie świętych. Poszczególne postaci ukazywane były ze swoimi typowymi atrybutami. Są to jednakże atrybuty zewnętrzne, w związku z czym nadal brak psychologicznej motywacji działań bohaterów. Święte dziewczęta wyposażone zostały

¹³ Hrabák datuje utwór na X wiek (1959, s. 52).

¹⁴ Według Onga sytuacja ta uległa zmianie dopiero w romantyzmie, czyli w epoce, w której dokonała się już mentalna interioryzacja pisma (1992, s. 158).

w niezmienny zestaw zalet: szlachetne pochodzenie, piękno, mądrość i dobroć (Petrů, 2016, s. 212–213; zob. też: Hrabák, Vážný, 1959, s. 117–118). Także ten etap opisany przez czeskich badaczy koresponduje z cechami postaci „płaskiej”, charakterystycznej dla poetyki oralnej.

W tekstach powstałych w trzeciej fazie (autor pracy datuje początki oraz rozwój tego etapu na czasy panowania Karola IV, czyli lata 1346–1378) autorzy nadawali świętym indywidualne rysy osobowości¹⁵. W opisie postaci pojawiały się zatem przedstawienia ich motywacji psychologicznej oraz stanów psychicznych (Petrů, 2016, s. 213; zob. też: Hrabák, Vážný, 1959, s. 117–118).

W analizie Petrů zaznacza się teza, zgodnie z którą *Legenda o svaté Kateřině* należy już do trzeciej („szczytowej”) fazy rozwoju postaci w tekście hagiograficznym (powstała ona w latach 50. lub drugiej połowie XIV wieku) (zob. też: Hrabák, 1959, s. 131). Według badacza Katarzyna to postać, której twórca nadaje indywidualne rysy, sięga też do wnętrza bohaterki, ukazując odbiorcom jej przemyślenia bądź rozterki (Petrů, 2016, s. 213; zob. też: Hrabák, Vážný, 1959, s. 117–118). Jednakże liryczne deskrypcje przeżyć świętej Katarzyny, zawarte w tekście staroczeskim, nie są zbliżeniem do opisu realistycznego psychologicznie¹⁶, lecz raczej erudycyjną wstawką autora tekstu. W wierszowanej legendzie hagiograficznej wprowadzał autor amplifikacje pochodzące z dworskiej liryki oraz epiki rycerskiej (nawiązując m.in. do romansu o Tristanie i Izoldzie) (por. Petrů, 2016, s. 213; zob. też: Tichá, 1984, s. 77–79). Postać przedstawiona w staroczeskiej legendzie o świętej Katarzynie nadal nosi zatem znamiona postaci „płaskiej”, jej decyzje nie są opisane wraz z całą emocjonalną motywacją jej postępowania, a czytelnik dowiadyuje się głównie tego, że święta odmawia zamążpójścia z powodu swojej miłości do Jezusa¹⁷. Sam zaś sposób ukazywania psychologii świętych nie wykazuje cech procesu ewolucji, który odbywałby się w sposób linearny i niezakłócony. Współczesna utworowi *Legenda o svaté Kateřině* bądź nieco od niej młodsza (druga połowa XIV wieku) staroczeska *Legenda o svaté Dorotě* (Tichá, 1984, s. 81; zob. też: *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, 1962, s. 156–157) nie koncentruje się na przedstawieniu emocji głównej bohaterki utworu. Jak widać zatem, w teorii czeskich badaczy dużą rolę odegrał obecny w naukach humanistycznych tzw. mit ewolucji, który zakłada uporządkowany chronologicznie rozwój pewnych form ku coraz doskonalszym stadiom¹⁸.

W legendzie hagiograficznej przeciwnikiem świętego stawał się zazwyczaj władca (cesarz, król), będący tym, który wydawał wyrok śmierci na szlachetnego męczennika. Władcy przed-

¹⁵ Także w przypadku tej fazy autor nie precyzuje jej zakresu chronologicznego, jako egzemplifikację podając jedynie dzieło *Legenda o svaté Kateřině*.

¹⁶ Zob. uwagi Michałowskiej o realizmie psychologicznym w *Legendzie o świętym Aleksym* (Michałowska, 2002, s. 495). Tezy badaczki neguje Witold Wojtowicz (2007, s. 197–198).

¹⁷ Żywoty świętych dziewic umiejscowić można, według rozróżnienia Rüdigera Schella, w klasie tekstów, które wychwalają kobiety („texts with praise of women”), jednak zamiast drogi małżeństwa wytyczają kobiecie inną ścieżkę życiową – drogę męczeństwa. W tym schemacie narracyjnym wyidealizowana kobieta (święta) nadal jednak pozostawała przedmiotem, o którego znaczeniu w kulturze decydowało męskie spojrzenie (Schell, 1998, s. 776–777).

¹⁸ Ewolucjonizm w znaczący sposób wpłynął na historiografię (w tym na historię literatury), w której odtąd zaczął panować pogląd głoszący, iż kultura nieustannie się zmienia, ponieważ dąży do coraz doskonalszych form. Ów mit ewolucji umocnił się w historiografii „jako jeden z mitów fundamentalnych (lub organizujących)” (Topolski, 1998, s. 298). Mity te, „zakorzenione głęboko” w świadomości historyków, oddziałują (nierzadko w sposób nieintencjonalny) na metody konstruowania narracji (Topolski, 1998, s. 300–302).

stawieni w tych utworach jawią się jako ucieleśnienie zła – czytelnik zaś nie uzyskuje o nich żadnych dodatkowych informacji oprócz tej, że byli oni ludźmi grzesznymi (zazwyczaj poganami), często targanymi niemoralnymi (z chrześcijańskiego punktu widzenia) namiętnościami. Przykład stanowić może Fabrycyjusz, król pożądający świętej Doroty¹⁹.

W wyraźnym podziale na postaci dobre i złe uwidacznia się funkcja dydaktyczna pieśni hagiograficznych, które musiały przecież ukazywać swoim odbiorcom czytelne wzorce postaw właściwych oraz nagannych, powinny zatem one posiadać jednowymiarowy charakter (Michałowska, 1990, s. 102). Jednocześnie w takiej konstrukcji bohaterów zaobserwować można mocno podkreślone zachowania antagonistyczne (Ong, 1992, s. 72), cechujące kulturę słowa mówionego. Świat kultury oralnej to świat „dobra i zła, cnót i wad, łajdaków i bohaterów”, w którym nie ma miejsca na niejednoznaczności moralne, a zarazem na przedstawianie wewnętrznych rozterek postaci (Ong, 1992, s. 72). Władca winien być zły, chce wyrządzić krzywdę świętemu i postępować niewłaściwie. Przykłady takich postaci odnaleźć można między innymi w pieśniach o świętej Dorocie, świętym Stanisławie czy świętej Katarzynie. Podobny schemat występuje w analogicznych pieśniach staroczeskich (*Legenda o sváté Kateřině*, *Legenda o sváté Dorotě*).

W staropolskich legendach o świętych podkreślone zostaje okrucieństwo złych władców, ich skłonność do gniewu i agresji. Są to władcy w swych emocjach nieumiarkowani, wykraczający poza chrześcijańskie normy zachowań króla²⁰. Zaobserwować również można tak charakterystyczne dla poetyki tekstu oralnego występowanie epitetu stałego – „król (cesarz) okrutny” (Ong, 1992, s. 102–103; zob. też: Lord, 1990, s. 283–284). W tekście kultury oralnej, jak zauważył Albert B. Lord, „opisywane w pełni są tylko te elementy, które mają znaczenie” (Lord, 1990, s. 284), powtórzenia zaś odgrywały rolę podkreślania ważnych, kluczowych dla narracji cech opisywanej postaci bądź przedmiotu (Lord, 1990, s. 283–285). Egzemplifikacje owych powtarzających się stałych epitetów stanowić mogą następujące fragmenty poszczególnych pieśni – z *Legendy o świętej Dorocie*: „Fabrycyjusz, krol okrutny” (w. 23), „Rozgniewał się krol ukrutny” (w. 34), a z *Pieśni o świętym Stanisławie*: „Krol się okrutny pobudził” (w. 41) (okrucieństwo króla – wszak nie pogańskiego, jak w większości pieśni, lecz chrześcijańskiego, który postępować powinien zgodnie z naukami Kościoła – podkreślają również słowa: „Karał krola z okrutności” [w. 33] oraz „Używał swej okrutności” [w. 36])²¹, z *Pieśni o świętej Katarzynie* pochodzi natomiast przykład: „Słyszac to cesarz okrutny” (w. 53). Ten epitet stały występuje również w staroczeskiej wersji *Legendy o sváté Dorotě* (*Doroto, panno čistá*): „Fabricius král ukrutný” (w. 23). Nieco inne określenie po-

¹⁹ Trudno się zgodzić z tezą Schella, że w średniowiecznym dyskursie o kobiecie nie występuje krytyczna refleksja nad zachowaniami mężczyzn. Oto w *Legendzie o świętej Dorocie*, której jedną z ról jest kształtowanie pożądanych przez społeczeństwo postaw kobiecych, pojawia się postać króla Fabrycyjusza, jego zaś zachowanie opisane jest z wyraźną naganą (podobnie dzieje się w *Legendzie o świętej Katarzynie*). Nie jest tak zatem, że tylko bohaterka kobieca poddana jest androcentrycznej ocenie; postępowanie męskiego bohatera (w narracji poświęconej postaci kobiecej) podlega dyskusji i spotyka się z krytyką (Schell, 1998, s. 777).

²⁰ Zob. uwagi Le Goffa (1994, s. 270–279).

²¹ W połowie XIII wieku, za sprawą Wincentego z Kielczy (Brygida Kürbis w swoim artykule używa formy „Wincenty z Kielc”), pojawia się w nurcie kronikarskim wizerunek Bolesława jako „złego króla, tyrana i zabójcy”. Jak twierdzi Kürbis, w ślad za dziełem Wincentego z Kielczy poszła „cała późniejsza tradycja” (Kürbis, 1977, s. 30 oraz 31–32). Jacek Banaszkiwicz natomiast zauważył, że choć w utworze hagiografa widoczna jest „czarna tradycja” kreowania wizerunku Bolesława, to jednak w piśmiennictwie uwidacznia się również „tradycja biała” (szczególnie od XVI wieku), przedstawiająca Bolesława jako pokutnika żałującego swoich grzechów (Banaszkiwicz, 1981, s. 353–390).

jawia się w staroczeskiej *Pieśni o świętej Katarzynie*: „zlý tiesař” (w. 1217) oraz „zlý král” (w. 1243). W dalszym toku narracji święta Katarzyna wypomina pogańskiemu władcy:

Kateřina ta věhlasná
vece: „Já sem nehanila,
ale tobě sem bránila
tvého bludu i tvéj zlosti”
(w. 1259–1262)

Katarzyna mądra / rzecze: ja cię nie ganiłam, / ale tobie zabraniałam, / twego pogaństwa i twej okrutności [tłum. D.V.].

W staropolskiej *Pieśni o świętym Stanisławie* schematyczny wizerunek władcy pogańskiego (cesarza), który skazuje na śmierć świętego, przeniesiony został na postać króla chrześcijańskiego. Jednakże do umieszczenia w dziejach biskupa krakowskiego jego antagonisty – Bolesława Śmiałego – użyto starszych, sprawdzonych na gruncie wernakularnych legend hagiograficznych klisz słownych. Dzięki temu zabiegowi wcześniejszy wzorzec utożsamiony mógł być z postacią żyjącą w późniejszym czasie (cesarz Dioklecjan „użyczający” swej narracyjnej postaci Bolesławowi Śmiałemu). Wizerunek polskiego króla dostosowany zaś został „do rodzaju utworu” (zob. Banaszekiewicz, 1981, s. 360), w którym wystąpił, czyli do pieśni hagiograficznej. Bolesław stał się w niej „władcą-tyranem” (zob. Banaszekiewicz, 1981, s. 357). Tekst funkcjonujący oralnie w każdej ze swoich kolejnych modyfikacji absorbować może zatem doświadczenia społeczności (zbrodnia króla dokonana na świętym) bądź jednostki i nanosić nowe sytuacje (nowe pytania) na stare schematy narracyjne (zob. Zumthor, 1984, s. 17), co miejsce miało w analizowanym utworze.

Epitet stały, „krol okrutny”, pojawił się zatem w wernakularnych pieśniach hagiograficznych – tak polskich, jak i czeskich. Jeżeli przyjąć, że wersja staroczeska *Legendy o świętej Dorocie* była pierwowzorem wersji staropolskiej, uznać trzeba, iż epitet ten przejęty w został z języka czeskiego. Zdaje się jednak, że częstotliwość występowania tego epitetu w innych pieśniach dowodzi, iż był on rozpowszechniony w staropolskich legendach. Wysnuć można zatem wniosek, że pewne epitety funkcjonowały nie tylko w jednym kręgu językowym, lecz były w ogóle charakterystyczne dla pieśni wernakularnych powstałych w sąsiadujących językach (Zumthor, 1984, s. 30). Dowodzić to może współzystawianie pewnych klisz słownych w dziełach staropolskich oraz staroczeskich²².

Charakterystyczny dla oralnej noetyki jest zabieg totalizacji, odnoszący się szczególnie do powszechności przeżywanych przez bohaterów uczuć. Wydarzenia, które mają miejsce w życiu opisywanych świętych, stają się zbiorowym źródłem radości, trwogi oraz smutku. Jest to jeden ze sposobów budowania przez oralnego twórcę pewnej monolitycznej (dostępnej opowiadającemu i słuchaczom) wizji świata (Ong, 1992, s. 64–65)²³. Ong zauwa-

²² Formułą obecną w pieśniach hagiograficznych (a także innych tekstach staropolskich) jest formuła zawierająca w sobie słowa „srebra, złota”, oznaczająca zazwyczaj bogactwo. Pojawia się w *Legendzie o świętym Aleksym* (w. 13–14, 89), w *Pieśni o świętym Jopie* (w. 91) oraz w *Pieśni o świętym Łazarzu* (w. 12–13, 193–195) (Wydra, 1990, s. 112, 118). Zob. uwagi Wojtowicza o teźże formule (2007, s. 195–196 [przypis nr 55]).

²³ O roli słuchaczy w odbiorze narracji oralnej pisał Paul Zumthor (1990, s. 181–195).

żał również, że w proces współodczuwania włączał się sam wykonawca opowieści, silnie utożsamiając się z bohaterem swojej narracji (Ong, 1992, s. 73). Także emocjonalny dystans pomiędzy oralnym wykonawcą („pieśniarzem”) a opowiadaną przezeń narracją był znacząco mniejszy niż dystans pomiędzy autorem słowa pisanego a jego tekstem (Bäumel, 1980, s. 250).

Zabieg totalizacji często występuje w polskich pieśniach hagiograficznych, na przykład w *Legendzie o świętym Aleksym* (por. Wojtowicz, 2007, s. 199):

Samy zwoony zwończy,
Wsz<y>tki, co w Rzymie były.
Więc się po nich pytano,
Po wsz<y>tkich domiech szukano:
(w. 194–198),

czy też w *Pieśni o świętym Jopie*:

Przyjaciele przychodzili,
Ażeby go nieco pocieszyli,
Nie śmieli tam i słowa przemówić
Bojąc się w takowej niemocy być.

Stojąc nad Jopem płákali,
Popiołem się też posypowáli,
Z dáleká prawie nań poglądáli,
Práwie go też záledwie poználi
(w. 113–120).

W obu strofach podkreślone jest współodczuwanie cierpienia Hioba przez jego przyjaciół. Podobna totalizacja występuje również w *Pieśni o świętym Stanisławie*:

Jedná rybá pálec zjádłá,
Ná nię świecá z niebá spádłá,
Rybitwi ją ułowili,
Przy tym wszyscy kánonicy byli.

Ujżrzawszy to kánonicy,
Zebráli się támo wszyscy,
Wzięli ciało z poczciwością,
Nieśli je ná Skałkę z radością
(w. 65–72)²⁴.

²⁴ Powszechność emocji związanych z odnalezieniem świętego ciała jeszcze bardziej podkreśla doniosłość wydarzenia. Cud bowiem boskiej interwencji, dokonującej się poprzez oświecenie palca świętego, ma być widocznym w materialnym świecie znakiem jego zbawienia i połączenia się z Bogiem (Starnawska, 2008, s. 446–452).

Analogiczny fragment, mówiący o grupie kanoników złączonych wspólnym przeżywaniem emocji oraz działaniami związanymi z postacią świętego, występuje w *Legendzie o svatém Prokopu*:

Byvše **všichni** v tej radě
v kapitole na Vyšehradě,
vzvolichu jej služebnikem,
u svatého Petra kanovníkem
(w. 39–42)

Będąc **wszyscy** w tej radzie / w kapitule na Wyszehradzie / wybrali go na księdza, / u świętego Piotra na kanonika [podkr. i tłum. D.V.]

Tehdy **všichni** kanovníci,
děkan, probošt i třiedníci
svatého Prokopa povýšichu,
knězem jeho učinichu
(w. 53–56)

Wówczas **wszyscy** kanonicy, / dziekan, proboszcz i wikariusze / świętego Prokopa wywyższyli / księdzem go uczynili [podkr. i tłum. D.V.].

Totalizacja w obu fragmentach (wskazywanie na wszystkich kanoników biorących udział w odnalezieniu ciała świętego Stanisława oraz w wyborze świętego Prokopa) pełnić może również funkcję silniejszego poświadczenia podjętych przez wspólnotę decyzji.

Warto też przyrzeć się fragmentom mówiącym o pozbywaniu się przez świętych doczesnych bogactw oraz ziemskiej chwały. Te epizody z życia świętych związane są z rozpoczętą w XII wieku gloryfikacją ubóstwa oraz wyrzeczenia się dóbr doczesnych. Przykłady skłaniać miały do wyzbycia się nadmiernego przywiązania do rzeczy materialnych (zob. Vauchez, 1996a, s. 139–141, 153–155). I tak w *Legendzie o świętej Dorocie* młoda kobieta wyrzeka się swojego majątku:

Krolewskiego ješ rodu byla,
wsze zbože opuščila,
wzdawszy domy i miasta
Bohu služyla
(w. 16–19).

Analogiczny fragment czeskiego utworu mówi jednakże o rodzicach świętej, nie o samej Dorocie:

Králového řádu byli,
vše sbožie opustili,
vzdavše města i hrady
bohu služili
(w. 16–19).

Podobna scena rozgrywa się w *Pieśni o świętej Katarzynie*:

W młodości Chrystá poznáá,
W kościele go zoogładáá;
[...]
Wzgárdziáá świeckie imienie
Przez Chrystá naświétsze imię²⁵
(w. 21–22, 25–26),

czy też w *Pieśni o świętym Aleksym*. Bohater, wyrzekając się bogactwa, radził swojej żonie:

Służy Bogu w każdej dobie,
Ubogie karmi i odziewa<j>
(w. 71–72),

sam zaś:

Rozdał swe rucho żebrakom,
Śrebro, złoto popom, żakom
(w. 97–98)²⁶.

Pieśni o świętych w dużej mierze skonstruowane są zatem z funkcjonujących w oralnym obiegu formuł i tematów²⁷: narodziny dziecka – często w bogatej, szlacheckiej rodzinie, wyrzeczenie się dóbr doczesnych, na końcu zaś męczeńska śmierć. W przypadku żywotów świętych-dziewic ważnym elementem biografii jest również propozycja małżeństwa ze strony wysoko postawionego w hierarchii społecznej poganina. To właśnie odmowa świętych dziewcząt oraz decyzja pozostania wiernymi miłości do Jezusa skutkuje zazwyczaj wydaniem ich na męki²⁸.

Formularność stylu cechująca hagiograficzne pieśni wernakularne dostrzegana już była wcześniej w pracach niektórych badaczy. Część z nich wspomina o „kompilacyjnym” charakterze legend o świętych (Korolko, 2005, s. LV; zob. też: *Średniowieczna pieśń religijna polska*, 1923, s. 43, 44). Cechę tę zauważył również Stefan Vrtel-Wierczyński, badacz nie powiązał jed-

²⁵ Pojawia się tu ‘imienie’, wariant wyrazu ‘mienie’, który wraz ze słowem ‘imie’ uzyskuje prawie zupełną tożsamość brzmieniową (zob. Urbańczyk, 1960, s. 22).

²⁶ Biednym pomagał, wykorzystując swoje bogactwo, również ojciec świętego – Eufamijan (w. 19–22) (zob. Stępień, 2003, s. 133–134).

²⁷ Przyjmując definicję Lorda, uznać można, iż „temat” to „grupy pojęć używane regularnie podczas opowiadania historii w stylu formularnym właściwym dla tradycyjnych treści” (2010, s. 173, tamże dalsza literatura przedmiotu). „Temat”, według Lorda, jest więc pojęciem szerszym niż formuła (grupa „słów używanych zawsze w tych samych pozycjach metrycznych do wyrażenia pewnych podstawowych treści”), ponieważ obejmuje swym znaczeniem także powtórzenia treści (2010, s. 109–110). O formule w polskiej pieśni średniowiecznej pisała również Lucylla Pszczołowska (1989, s. 170–171).

²⁸ O podobieństwach w żywotach świętej Doroty i świętej Katarzyny krytycznie wypowiadał się Vrtel-Wierczyński (*Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, 1962, s. 176).

nak tego aspektu pieśni z oralnością, wskazując raczej na – ocenianą pejoratywnie – nieoryginalność tekstów średniowiecznych²⁹. Trzeba zgodzić się z określeniem „kompilacyjność”, ale przy równoczesnym zaznaczeniu, że ma ona swe podłoże właśnie w oralnym funkcjonowaniu analizowanych utworów.

Współwystępowanie w różnych legendach niemal tożsamyh sytuacji, opisów czy grup słów tylko potwierdza tezę o ich ustnej (mówionej) egzystencji i wzajemnych interakcjach. Owe podobieństwa nie są zatem wadą wybrakowanych tekstów średniowiecznych, lecz raczej rezultatem oralnego procesu twórczego, w którym autor (mówca), aby opowiedzieć zamierzoną historię, czerpie swobodnie z istniejącego już w ustnej tradycji zasobu formuł, opisywanych sytuacji i odpowiednich epitetów³⁰. Jack Goody, podkreślając inwencję oralnego twórcy w zakresie korzystania z gotowych formuł, stwierdził: „Jakkolwiek ustna kompozycja oznaczała korzystanie z pewnej liczby gotowych fraz, zakładanie, że ich treść była z konieczności ustalona i dosłownie przechowywana w pamięci, wydaje się błędem” (2011, s. 152). Oryginalność tekstu funkcjonującego w sferze „mówionej” kultury polegała zaś na poszczególnych, indywidualnych modyfikacjach narracji dokonywanych przez wykonawcę („pieśniarza”) (Goody, 2012, s. 90, 107, 154–155; zob. też: Bäuml, 1980, s. 249; Zumthor, 1984, s. 25–27). W przypadku tekstów zapisanych (analizowanych w niniejszym artykule pieśni hagiograficznych) ten element inwencji twórczej, cechującej wytwory kultury oralnej, pozostaje nieuchwytny.

Poszczególne czeskie badacze zauważali w poetyce staroczeskich pieśni hagiograficznych elementy zbliżające je do tekstu mówionego, co często łączyli z misją dydaktyczną tekstu. Przykładowo *Legenda o svatém Prokopu* miała być intencjonalnie wzbogacona słownictwem potocznym i elementami gwarowymi (tj. zbliżać się do niewiązanej mowy codziennej) po to, aby lepiej trafiać w świadomość prostego odbiorcy (Tichá, 1984, s. 75)³¹. Badacze mniej zwracają uwagę na istnienie epickiej konwencji wierszowanych pieśni o świętych, z których czerpał autor utworu (zob. Tichá, 1984, s. 74–75).

Niezauważany jest również związek paralelizmów z oralną proveniencją („ustnym” funkcjonowaniem) poszczególnych tekstów – tak dzieje się np. w przypadku *Legendy o sva-*

²⁹ Przykładowy cytat (o *Legendzie o świętym Aleksym*): „Opowieść to bowiem sucha i bezbarwna; kompiluje nieudolnie wzory zachodnioeuropejskie, przejmując z nich główne elementy, motywy, sceny szczegóły, które łączy i zestawia niemal mechanicznie” (*Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, 1962, s. 39). Poglądy badacza krytykuje w swojej pracy Montusiewicz, neguje on tezę o niewyszukanej formie utworu (2004, s. 14, 16–17).

³⁰ Zob. rozdziały pracy Lorda poświęcone formule oraz tematowi, a także konstruowaniu oralnej opowieści (2010, s. 109–220). Pojęcie formuły i jej zastosowanie omówił także Jack Goody w rozdziale pracy *Poskromienie myśli nieoswojonej* zatytułowanym *Śladami formuły* (2011, s. 136–152).

³¹ W społeczeństwie, którego część była piśmienna, treści przekazywane ustnie były ważnym składnikiem świadomości jednostek niepiśmiennych. Jak zauważył Bäuml: „I have noted that the oral tradition within a literate society serves, in part, a social stratum which is disadvantages in the sense that it lacks ready access to literacy” (1980, s. 244). Jednoznaczne uznawanie oralnych narracji za teksty kultury niskiej, skierowane do niewykształconej części społeczeństwa, jest jednak dużym uproszczeniem: „the existence, or should one say, persistence, of oral traditions throughout the later, more literate period, down to and including the age of print, should also alert the student to the complexities underlying such facile oppositions as »low« and »high« culture or »popular« and »learned«” (Stock, 1984, s. 16). Obydwa obiegi tekstów współistniały ze sobą, a ich zasięg nie ograniczał się do poszczególnych części społeczeństwa średniowiecznego (zob. Stock, 1984, s. 18).

té Kateřině. Zdenka Tichá w swojej analizie utworu zauważyła paralelizmy występujące w tekście, nie odniosła ich jednak do obecności oralnego *residuum* (Tichá, 1984, s. 77)³². Także Petrů paralelne części dzieła łączył raczej z zastosowaną przez autora kompozycją kłamrową (2016, s. 216), natomiast Hrabák, dostrzegłszy paralelne fragmenty w utworze *Legenda o svatém Prokopu*, analizował występujące w analogicznych wersach postaci Niemca i diabła, ale nie skojarzył owej konstrukcji z cechami oralności występującymi w staroczeskim dziele (1959, s. 160–161). Poszczególne elementy pozostałości kultury oralnej oraz ustnych konwencji zawartych w staroczeskich pieśniach hagiograficznych wciąż potrzebują szczegółowej analizy.

Dzięki opisaniu niektórych właściwości typowych dla twórczości oralnej – konstrukcji bohatera „płaskiego”, silnego zaakcentowania postaw antagonistycznych, obecności epitetów stałych, występowania powtarzalnych tematów i formuł (a także ich przetwarzania oraz kompilowania na ich podstawie innych utworów) czy zabiegu totalizacji – podkreślona została zależność omawianych tekstów od poetyki oralnej. Analiza utworów wykazuje również powiązania pomiędzy poszczególnymi pieśniami staropolskimi oraz staroczeskimi, które przejawiają się w obecności wspomnianych formuł (na przykład stałych epitetów) oraz w występowaniu (często zbieżnych również w warstwie formalnej) powtarzających się tematów (klisz narracyjnych). Owa powtarzalność i kompilacyjność nie jest jednakże spowodowana – anachronicznie pojętą – „nieoryginalnością” wernakularnych legend hagiograficznych lub też brakiem literackiej inwencji ich twórców. Cecha ta jest łatwo zauważalną właściwością średniowiecznych tekstów wernakularnych, funkcjonujących również w obiegu ustnym kultury.

Bibliografia podmiotowa

- Legenda o svatém Prokopu* (1957). W: B. Havránek, J. Hrabák (ed.), *Výbor z české literatury od počátků po dobu Husovu* (s. 359–370). Praha: Nakladatelství ČSAV.
- Život svaté Kateřiny* [*Legenda o svaté Kateřině*] (2016). W: E. Petrů (ed.), *Život svaté Kateřiny* (s. 6–209). Praha–Brno: Nakladatelství Host – Česká knižnice.
- Doroto, panno čistá* (1957). W: B. Havránek, J. Hrabák (ed.), *Výbor z české literatury od počátků po dobu Husovu* (s. 429–432). Praha: Nakladatelství ČSAV.
- Polskie wierszowane legendy średniowieczne* (1962). Wyd. i oprac. S. Vrtel-Wierczyński, W. Kuraszkiewicz. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

³² W tekście z *residuum* oralnym: „Powtarzane są strofy, zdania lub całe wersy, grupy prozodyczne lub syntagmatyczne, słowa, fonemy, a także efekty znaczeniowe: dyskurs sięga po nie wszystkie. Powtórzenie nie poddaje się regularności paralelizmu, przeciwstawiając człony dwa po dwa, lub uwalnia się od tej numerycznej zasady. Umieściawia się w uprzywilejowanych partiach lub pojawia się w całym tekście. Podejmuje temat w identycznym lub częściowo zmodyfikowanym brzmieniu [...]” (Zumthor, 2003, s. 217).

Bibliografia przedmiotowa

- Banaszkiewicz, J. (1981). Czarna i biała legenda Bolesława Śmiałego. *Kwartalnik Historyczny*, 88 (2), 353–390.
- Bäumler, F.H. (1980). Varieties and Consequences of Medieval Literacy and Illiteracy. *Speculum*, 55 (2), 237–265.
- Bieńkowski, T. (2002). Aspekty edukacji staropolskiej: stanowe modele życia i wzory osobowe. *Rozprawy z Dziejów Oświaty*, 41, 7–29.
- Dąbrówka, A. (2005). *Średniowiecze. Korzenie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dąbrówka, A. (2013). *Teatr i sacrum w średniowieczu. Religia – cywilizacja – estetyka*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Goody, J. (2011). *Poskromienie myśli nieoswojonej*. Przeł. M. Szuster. Wstęp J. Tokarska-Bakir. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Goody, J. (2012). *Mit, rytuał, oralność*. Przeł. O. Kaczmarek. Wstęp P. Majewski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Havelock, A.E. (2006). *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*. Przeł. i wstęp P. Majewski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Hrabák, J. (red.) (1959). *Dějiny české literatury 1. Starší česká literatura*. Praha: Nakladatelství ČSAV.
- Hrabák, J., Vážný, V. (red.) (1959). *Dvě legendy z doby Karlovy*. Praha: Nakladatelství Československé Akademie Věd.
- Korolko, M. (2005). Wstęp. W: *Średniowieczna pieśń religijna polska* (s. V–LXXVIII). Oprac. M. Korolko. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Krueger, D. (1996). *Symeon The Holy Fool. Leontius's Life and the Late Antique City*. Berkeley: University of California Press.
- Kürbis, B. (1977). Sacrum i profanum. Dwie wizje władzy w polskim średniowieczu. *Studia Źródłoznawcze*, 22, 19–40.
- Le Goff, J. (1994). *Kultura średniowiecznej Europy*. Przeł. H. Szumańska-Grossowa. Warszawa: Wydawnictwo Volumen.
- Le Goff, J. (1997). Uczone i popularne wymiary podróży w zaświaty w średniowieczu. Tłum. G. Olesiak. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 51 (1–2), 54–60.
- Lord, A.B. (1990). Właściwości literatury ustnej. Przeł. P. Czapliński. *Pamiętnik Literacki*, 81 (1), 281–296.
- Lord, A.B. (2010). *Pieśniarz i jego opowieść*. Przeł. P. Majewski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Michałowska, T. (1990). [hasło] Bohater literacki – pojęcie. W: T. Michałowska (red.). *Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze – renesans – barok* (s. 98–104). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Michałowska, T. (1993). Między słowem mówionym a pisanym. O poezji polskiej późnego średniowiecza. W: T. Michałowska (red.), *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce* (s. 83–124). Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich.
- Michałowska, T. (2002). *Średniowiecze*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Montusiewicz, R. (2004). Świętych wy-obcowanie. Średniowieczna Legenda o świętym Aleksym w perspektywie katechetycznej. W: S. Baczewski, D. Chemperek (red.), *Literatura i pamięć kultury. Studia ofiarowane Profesorowi Stefanowi Nieznanowskiemu w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Ong, W.J. (1992). *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Tłum. i wstęp J. Japola, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL.

- Petrů, E. (2016). Komentář. W: E. Petrů (red.), *Život svaté Kateřiny* (s. 211–221). Praha–Brno: Nakladatelství Host – Česká knižnice.
- Pszczołowska, L. (1989). Słowo i melodia w polskiej poezji średniowiecznej. W: T. Michałowska (red.), *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza* (s. 169–189). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Schell, R. (1998). The Discourse on Marriage in the Middle Ages. *Speculum*, 73 (3), 771–786.
- Schultz, J.A. (1989). Classical Rhetoric, Medieval Poetics, and the Medieval Vernacular Prologue. *Speculum*, 59 (1), 1–15.
- Starnawska, M. (2008). *Świętych życie po życiu. Relikwie w kulturze religijnej na ziemiach polskich w średniowieczu*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Stępień, P. (2003). *Z literatury religijnej polskiego średniowiecza. Studia o czterech tekstach. Kazanie na dzień św. Katarzyny. Legenda o św. Aleksym. Lament świętokrzyski. Żołtarz Jezusow*. Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- Stock, B. (1984). Medieval Literacy, Linguistic Theory, and Social Organization. *New Literary History*, 16 (1), 13–29.
- Šváb, M. (1966). *Prology a epilogy v české předhusitské literatuře*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- Średniowieczna pieśń religijna polska* (1923). Wyd. A. Brückner. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza.
- Tichá, Z. (1984). *Cesta starší české literatury*. Praha: Panorama.
- Topolski, J. (1998). *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm.
- Třešník, D. (1992). Křesťanství, svatí a legendy. W: J.K. Kroupa, M. Svatoš, M. Šroněk (red.), *Legenda, její funkce a zobrazení: Příspěvky z mezioborových setkání konaných 29. října a 10. prosince 1991. I. Funkce legendy v proměnách křesťanské společnosti. II. Proměny zobrazení legendárního hrdiny* (s. 5–15). Praha: Ústav pro klasická studia ČSAV.
- Urbańczyk, S. (red.) (1960). [hasło] Imienie. W: *Słownik staropolski*. T. III (I–Ja) (s. 22–26). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Vauchez, A. (1996a). *Duchowość średniowiecza*. Tłum. H. Zaremska. Gdańsk: Wydawnictwo Marabut.
- Vauchez, A. (1996b) *Święty*. W: J. Le Goff (red.), *Człowiek średniowiecza*. Tłum. M. Radożycka-Paoletti (s. 389–430). Warszawa–Gdańsk: Wydawnictwo Marabut – Wydawnictwo Volumen.
- Wodziński, C. (2009). *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*. Gdańsk: Słowo/obraz Terytoria.
- Wojtowicz, W. (2006). Prolog „Legendy o świętym Aleksym”. *Pamiętnik Literacki*, 97 (3), 153–166.
- Wojtowicz, W. (2007). Między oralnością a pismem: kilka uwag o staropolskiej „Legendzie o świętym Aleksym”. *Pamiętnik Literacki*, 98 (2), 185–206.
- Woronzak, J. (1989). Typy przekazu tekstów średniowiecznych. W: T. Michałowska (red.), *Pogranicza i konteksty literatury polskiego średniowiecza* (s. 109–117). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Wydra, W. (1990). Dwie staropolskie legendy wierszowane. Z ineditów Bolesława Erzepkiego („O synu marnotrawnym” i „O bogaczu i Łazarzu”). W: T. Ulewicz (red.), *Miscellanea staropolskie* 6 (s. 93–118). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Zumthor, P. (1984). The Impossible Closure of the Oral Text. Transl. by J. McGarry. *Yale French Studies*, 67, 25–42.
- Zumthor, P. (1990). *Oral Poetry. An Introduction*. Transl. by K. Murphy-Judy. Foreword by W.J. Ong. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Zumthor, P. (2003). Właściwości tekstu oralnego. Tłum. M. Abramowicz. W: G. Godlewski (red.), *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów* (s. 210–218). Oprac. A. Mencwel, R. Sulima, G. Godlewski. Wstęp G. Godlewski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Characteristics of oral tradition in Czech and Polish mediaeval hagiographic songs

Summary

In the article, selected vernacular (Polish and Czech) mediaeval hagiographic songs (*Legenda o svatém Prokopu*, *Legenda o svaté Kateřině*, *Legenda o svaté Dorotě*, *Pieśń-Legenda o świętej Katarzynie*, *Legenda o świętym Aleksym*, *Pieśń o świętej Dorocie*, *Pieśń o świętym Stanisławie*, *Pieśń o świętym Jopie*) are analysed in the context of the elements used and characteristic of oral works. The study draws attention to fixed epithets, formulas and “oral themes” repeated in the texts. It is emphasised that the visible “compilatory feature” of the discussed texts does not prove their unoriginal nature but their functioning in the oral circulation of literature.

Słowa kluczowe: średniowiecze, oralność, literatura polska, literatura czeska, wernakularna literatura hagiograficzna, pieśni hagiograficzne

Key words: the Middle Ages, orality, Polish literature, Czech literature, vernacular hagiographic literature, hagiographic songs