

Anna Kochan (<https://orcid.org/0000-0003-0505-3104>)

Uniwersytet Wrocławski, Wydział Filologiczny

„Zawinał płaszczem głowę” – o geście żalobnym ojca w *Legendzie o św. Aleksym*. Propozycja możliwego odczytania fragmentu utworu

Liczba wersji historii o świętym Aleksym, porównanie sposobu prowadzenia historii i – przede wszystkim – język przekładów i przeróbek skłaniały wielu uczonych do ocen, że polska legenda jest utworem prymitywnym i pozbawionym emocji. Najdobitniej kwestię tę ujął chyba Aleksander Brückner, oceniając, że średniowieczny poeta „ruszał conceptem jak martwe ciele ogonem”¹, dopiero Teresa Michałowska zwróciła uwagę na specyfikę polskiego manuskryptu, opisując doświadczenie rodziców Aleksego².

Po lekturze propozycji odczytania *Legendy o św. Aleksym*, którą przed laty zaprezentował Paweł Stępień, trudno byłoby porywać się na jakieś odmienne koncepcje, bo tę zaproponowaną przez uczonego uznać należy za niezwykle trafną, przemawiającą do wyobraźni i przede wszystkim nadającą sens relacji ojca i syna opisanej w utworze³. Poruszać się zatem będziemy wokół tej właśnie konstrukcji rodzicielskiej więzi, dopowiadając jedynie uwagi o obyczajach, który pojawia się w polskiej wersji legendy i możliwości innego odczytania jego znaczenia. Nie ma to jednak wpływu na dydaktyczną wymowę całości.

W rozdziale dotyczącym *Legendy o św. Aleksym* Paweł Stępień wnikliwie rozważył kwestię obowiązków, hierarchię uczuć oraz dylematy związane z miłością do Boga i miłością do bliskich. Badacz zwrócił przy tym uwagę na kluczową postać – księcia Eufamijana, który został przedstawiony jako prawy chrześcijanin, postępujący zgodnie z nauką, hojny, pobożny, bogaty i posiadający władzę, pozostający zawsze wierny służbie Bogu⁴. Po ucieczce syna Eufamijan przeżywa jednak wewnętrzny konflikt, nie potrafi uporządkować uczuć, ustalić ich hierarchii i popełnia błąd polegający na postawieniu miłości do syna wyżej od miłości do Stwórcy, co spowoduje, że nie przejdzie próby wiary⁵. Doświadczeniem ojca stanie się nieustający żal po zniknię-

¹ A. Brückner, S. Vrtel-Wierczyński, *Staropolska legenda o św. Aleksym na tle porównawczym literatur słowiańskich* [recenzja], „Pamiętnik Literacki”, nr 1–4, 1938, s. 295.

² T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1995, s. 495.

³ P. Stępień, *Miedzy miłością do Boga a miłością do bliskich*, [w:] *Z literatury religijnej polskiego średniowiecza. Studia o czterech tekstach*, Warszawa 2003, s. 117–220.

⁴ *Ibidem*, s. 133.

⁵ *Ibidem*, s. 141, 218.

ciu syna i cierpienie wynikające z niewiedzy o losie Aleksego. Książę nie potrafił zaakceptować decyzji Aleksego o służbie Bogu, a pragnienie, by zatrzymać go przy sobie doprowadzi do duchowego upadku. Tragiczną konsekwencją – jak wskazuje Paweł Stępień – jest jego zaślepienie, które skutkuje brakiem zdolności do rozpoznania własnego syna w chwili, gdy Aleksey pojawia się przed nim jako żebrak⁶. Warto dodać, że o zaślepieniu mowa we francuskiej wersji legendy: ojciec ubolewa, że nie rozpoznał Aleksego pomimo tego, że często go widywał („A! las, pecables, cum par fui avoglét! / Tant l'ai vedud, si nel poi aviser!” – „Ach! nieszczęśliwy grzeszniku, jak byłem zaślepiiony! / Widziałem go tak często, a jednak nie mogłem poznać jego twarzy!”)⁷. Eufamijan, który kiedyś „służył Bogu rado”, nie zaakceptował zatem nie tylko decyzji syna, ale też woli Stwórcy. Jednym z kluczowych momentów, który ilustruje wewnętrzny konflikt księcia, jest spotkanie z Aleksym na moście. Dla Eufamijana jest to moment tragiczny, ponieważ nie rozpoznaje swojego syna, za którym rozpaczliwie tęskni, ale z pokusą zmierzy się również Aleksey. Sytuacja na moście, symbolizującym przejście między różnymi światami, obrazuje konflikt pomiędzy ziemskim a duchowym przywiązaniem⁸. Badacz zwrócił również uwagę, że narzekanie i smutek rodziców Aleksego ukazane są i w innych redakcjach, nie- rzadko znacznie obszerniej niż w polskiej⁹. Jak podaje,

Najwcześniejszy z łacińskich żywotów opowiada, iż ojciec i matka, udręczeni wieścią o odejściu syna, podnoszą lament, po czym przywdziewają włosiennice i płaczą, nie przyjmując żadnego pocieszenia. W łacińskiej wersji „małżeńskiej” wstrząśnięty Eufemian, Aglae, wszyscy przyjaciele, wasale i słudzy wybuchają płaczem, zawodzą i leją łzy jakby po umarłym, a radości wesela przemieniają się niejako w żałobne egzekwie¹⁰.

W polskiej wersji legendy to Eufemijan jest tym, który nie może się pogodzić z utratą syna (w innych wersjach wszcząć poszukiwania mógł m.in. cesarz albo ojciec za radą przyjaciół). Przyjrzyjmy się interesującemu nas fragmentowi *Legendy o św. Aleksym* (w. 162–177):

Potkał na żorawiu oóca swego
Przed grodem i jał go prosić:
W jimię Syna Bożego
I dla syna twego, Aleksego,
A racz mi swą jełmużnę dać,
Bych mógł ty odrobiny brać,
Co będą z twego stoła padać.
Jego ociec to usłyszał,
Iż jemu synowo jimię wspomionął,

⁶ *Ibidem*, s. 147–148.

⁷ Cyt za: M. Robinson Kelly, *The Hero's Place. Medieval Literary Traditions of Space and Belongings*, The Catholic University of America Press, 2009, s. 118.

⁸ Stępień, *op. cit.*, s. 206.

⁹ *Ibidem*, s. 146, 150.

¹⁰ *Ibidem*, s. 146.

Tu silno rzewno zapłakał,
Więc ji Boga dla chował.
A gdy usłyszał taką mowę,
Zawinął sobie płaszczem głowę;
Tu się był węń zamęt wkraśl,
Mało eże z mostu nie spadł¹¹.

Jak przekonująco dowodzi Stępień, dla Aleksego spotkanie na moście jest przejściem do kolejnego, najtrudniejszego etapu jego drogi do niebios. Dla Eufamijana, choć jeszcze tego nie wie, oznacza początek tragicznego okresu, kiedy – wciąż tęskniąc za synem i bolejąc nad utratą dziedzica swych dóbr – nieświadomie dopuści, by cierpiał poniżenie pod schodami ojcowskiego domu¹². Jednocześnie zdarzenie na moście to – według Stępnia – drugie z trzech dramatycznych spotkań związanych z książęcym pragnieniem odzyskania dziecka. Pierwsze z nich zaszło na dalekiej obczyźnie w Jelidocni (Laodycei), gdy wysłańcy Eufamijana nie poznali Aleksego. Drugie rozgrywa się właśnie „na żorawiu przed grodem”, na granicy między rodzinnym miastem i przestrzenią obcą, i tym razem to sam ojciec nie poznaje syna. Trzecie spotkanie nastąpi w sercu rodzinnej ziemi Eufamijana – u progu jego pałacu, gdy w dniu śmierci Aleksego nieszczęsny książę zetknie się z nim, rozpoznając we wzgardzonym żebraku ukochanego następcę¹³.

Na moście ojciec wybucha rzewnym płaczem na sam dźwięk jego imienia, ale nie dostrzega, że poszukiwany latami syn stoi przed nim jako żebrak, prosząc o przyjęcie do własnego domu. Powtórzmy za Stępnem: znakiem, być może symbolizującym to zaślepienie, jest gest Eufamijana, co to „gdy usłyszał taką mowę, / Zawinął sobie płaszczem głowę”. Wtedy, jak konkluduje badacz: „Potęgę nieuporządkowanej miłości uzmysławia przy tym wdzierający się do Eufamijanowego wnętrza zamęt („Tu się był węń zamęt wkraśl”) – potężne, burzliwe poruszenie uczuć, które sprawiło, że cierpiący ojciec stracił niemal świadomość i „Mało eże z mostu nie spadł”¹⁴.

Carlo Verdiani uważał, że emocjonalna reakcja ojca byłaby zrozumiała, gdyby nastąpiła dopiero w momencie, kiedy Eufemijan odkrywa, że zmarły żebrak jest jego Aleksym. Tak zresztą dzieje się w innych wersjach opowieści o świętym¹⁵. Stępień odczytuje zawinięcie głowy płaszczem jako symbolizujące ślepotę ojca¹⁶. Maria Barłowska powiązała gest zakrycia głowy z praktyką żalobną, jakkolwiek tezę tę postawiła ostrożnie¹⁷. Gest ten jest natomiast dla badaczki niewątpliwą manifestacją

¹¹ Ten i dalsze cytaty za: W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, wyd. II popr. i uzup., Wrocław 1995, s. 263–264.

¹² Stępień, *op. cit.*, s. 150.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ C. Verdiani, *Problemy wzorców polskiej „Legendy o świętym Aleksym”*, [w:] *Średniowiecze. Studia o kulturze*, t. 4, pod red. J. Lewańskiego, Wrocław 1969, s. 121–122.

¹⁶ Stępień, *op. cit.*, s. 150.

¹⁷ M. Barłowska, *About St Alexis's Meeting with His Father. Remarks about One Gesture*, *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Civitas Mentis*, z. 1, 2005, s. 192–193.

cierpienia i rozpacz¹⁸. Na poparcie przywołała retoryczną koncepcję *aptum* i przykład opisu żalu po Ifigenii, który podali zarówno Cycero, jak i Kwintylian w swoich dziełach retorycznych: nakrycie głowy przez Agamemnona jest najwyższą formą manifestacji smutku¹⁹. Barłowska wskazała również, że gest ten tak był odczytywany, chociaż podawano różne powody zakrycia twarzy przez bohatera, np. by nie widzieć umierającej córki²⁰.

W kontekście naszych rozważań przywołamy koncepcję badaczki o narastającym żalu rodziców, który opisuje się w trzech miejscach: gdy syn opuszcza dom (w. 92–93), gdy służący przynoszą wiadomość, że nie mogli znaleźć Aleksego (w. 142–145), i gdy Aleksey spotyka ojca na moście (w. 171–177)²¹.

Hagiograficzne i dydaktyczne przeznaczenie *Legendy o św. Aleksym* pozwala na twierdzenie, że zachowania postaci i ich gesty powinny być czytelne dla odbiorcy, a gest, który niesie informację, musi być oczywisty. Jak twierdzi J.A. Burrow, gesty odgrywają istotną rolę w narracjach średniowiecznych, pełniąc funkcję nie tylko komunikacyjną, ale również symboliczną²². Ponieważ jako znaki są bardziej stabilne niż słowa, bywają mniej podatne na zmiany interpretacyjne. Mogą być źle odczytane lub niezauważone właściwie tylko wtedy, gdy zmienia się kontekst kulturowy²³. Burrow stawia również zasadną tezę, że zwrócenie uwagi na złożoność i znaczenie komunikacji niewerbalnej w literaturze średniowiecznej jest kluczowe dla pełnego odczytania intencji i związków między postaciami²⁴. Gesty w średniowiecznych narracjach sygnalizowały przede wszystkim zależności hierarchiczne lub równościowe²⁵. Na zrozumienie relacji między postaciami pozwala obserwacja gestów związanych z powitaniem i pożegnaniem (takich jak np. ukłony, klękanie, zdejmowanie nakrycia głowy oraz wstawanie z miejsca), gesty podległości i równości (np. pocałunki, obejmowanie, podanie ręki), gesty wyrażające emocje (np. klaskanie, załamywanie rąk, zrywanie szat, wyrywanie włosów), gesty rytualne (np. *immixtio manuum* – łączenie dłoni w ceremoniach feudalnych)²⁶. Dla nas interesujące są zwłaszcza te, które dotyczą trudnych emocji oraz pożegnania. Między innymi gestem smutku (lub wycofania się, a także zawstydzenia) jest spuszczenie, chowanie głowy²⁷. Zakrywanie głowy oznacza – w zależności od kontekstu – wstyd, zażenowanie lub smutek. Ma na celu symboliczne ukrycie się, unikanie kontaktu wzrokowego z innymi²⁸. Dowodzi tego także polski zwrot „kogo kapturem nakryć” (posądzić, przypisać)²⁹.

¹⁸ *Ibidem*, s. 194.

¹⁹ *Ibidem*, s. 193.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, s. 190.

²² J.A. Burrow, *Gestures, and Looks in Medieval Narrative*, Cambridge 2004, s. 3.

²³ *Ibidem*, s. 52.

²⁴ *Ibidem*, s. 20.

²⁵ *Ibidem*, s. 41, 53.

²⁶ *Ibidem*, s. 41.

²⁷ *Ibidem*, s. 56.

²⁸ *Ibidem*, s. 55.

²⁹ E. Solecka, „Nakryć” (hasło), [w:] *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 15: Mor – Nałysion, Wrocław 1984, s. 595–596.

Nas interesować będzie – w tym kontekście – wskazywana już scena spotkania ojca i syna przed grodem. Wprawdzie Aleksander Brückner, recenzując pracę Stanisława Vrtela-Wierczyńskiego, skrytykował poetę, który „scenę spotkania ojca i syna przed grodem haniebnie pokpił, chociaż tu może tylko kopista o żurawiu (studni) i o moście prawi, co się jedno z drugim nie wiąże [...]”³⁰, nie miał jednak racji. Scena spotkania na zwodzonym moście pełna jest pięknej symboliki obrazującej wejście – wyjście z domu, centrum świata i zarazem stolicy Kościoła.

Spotkanie na moście to – naszym zdaniem – jedna z najważniejszych scen w polskim utworze. Syn wchodzi do miasta. Ojciec, jak można się zakładać z dużym prawdopodobieństwem, wychodzi. Most, drzwi czy próg to miejsca symboliczne, charakterystyczne dla rytuałów przejścia, na ten temat istnieje zresztą obszerna literatura³¹. Według Arnolda van Gennepa są to działania, które mają na celu ułatwienie przejścia jednostki z jednego stanu społecznego lub kulturowego do drugiego, powszechne w wielu kulturach i mogą dotyczyć różnych wydarzeń w życiu człowieka, takich jak narodziny, dojrzewanie, małżeństwo, śmierć itp. Każdy kto przechodzi z jednego miejsca do drugiego przez jakiś czas w sensie fizycznym i magiczno-religijnym znajduje się w specyficznej sytuacji zawieszenia³². Granicę wyznacza się za pomocą przedmiotów³³ i dokonuje się tego, przechodząc między częściami przeciętej na dwoje rzeczy, między dwiema gałęziami czy też pod jakimiś przedmiotami³⁴. To może być również przejście przez próg czy most. W tym znaczeniu spotkanie Eufamijana z Aleksym symbolizuje przejście pomiędzy miastem (centrum świata) a obszarem obcym (bezdomności, wyobcowania)³⁵. W dawniejszych opracowaniach można natknąć się na twierdzenie o spotkaniu księcia i jego syna przy bramie czy wrotach w sensie miejsca wjazdu do miasta. Powszechnie jednak przyjmuje się, że chodzi raczej o most zwodzony i takie znaczenie zanotowano w *Słowniku staropolskim*, przywołując przykład z *Legendy o św. Aleksym*³⁶.

Bez wątpienia świętość Aleksego można powiązać z koncepcjami przestrzeni oraz problemem daru i pokrewieństwa. Nakreślenie mapy, a właściwie punktów, do których dotarł święty, i związanych z nimi wydarzeń pokazuje złożoną relację Aleksego z miejscem, w którym żyje. Świętość ma bowiem związek z odłączeniem od domu i ponownym do niego dołączeniem, lecz na innych warunkach³⁷. Celem Aleksego jest zjednoczenie z Bogiem, a to wiąże się z podróżami i ucieczką przed bliskimi

³⁰ Brückner, *op. cit.*, s. 295–296.

³¹ Zob. literatura przywołana m.in. przez Arnolda van Gennepa, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii. O bramie i progu, o gościnności i adopcji, o ciąży i porodzie, o narodzinach, dzieciństwie, dojrzewaniu i inicjacji, o święceniach kapłańskich i koronacji królów, o zaręczynach i zaślubinach, o pogrzebie i porach roku i o wielu innych rzeczach*, przeł. Beata Biały, wstępem opatrzyła Joanna Tokarska-Bakir, Warszawa 2006.

³² Gennep, *ibidem*, s. 43.

³³ *Ibidem*, s. 40.

³⁴ *Ibidem*, s. 43–44.

³⁵ Stępień, *op. cit.*, s. 150.

³⁶ „Żuraw” (hasło), [w:] *Słownik staropolski*, t. 11: Z–Ż, red. S. Urbańczyk, W. Kuraszkiewicz, Kraków 1995, s. 602.

³⁷ Szerzej Robinson Kelly, *op. cit.*, s. 104, 125.

relacjami rodzinnymi i rozpoznaniem, także jako świętego³⁸. Powrót do Rzymu, a zatem miejsca narodzin, domu rodziców i żony, stanowi triumf anonimowości i formę wewnętrznego wygnania. Aleksy upewnił się, czy może wrócić: test, jaki stał się udziałem bliskich Aleksego, czyli spotkanie i rozmowa syna z ojcem, który nie poznał potomka, ponownie zamieszkanie w domu rodziców, niemających pojęcia do dnia śmierci świętego, że przygarnęli własne dziecko, to warunek pobytu w Rzymie. Aleksy także pomyślnie przechodzi próbę: nie ujawni się i zachowa tajemnicę. To zwycięstwo świętości rozumianej jako świadome upodlenie i rezygnacja z więzi rodzinnych³⁹.

Aleksy jest darem od Boga, ale Aleksy też sam składa z siebie dar Panu. Zerwanie relacji, odejście od żony i rodziców jest warunkiem tej świętości. Porzucenie żony w noc poślubną to symboliczne oddanie się Bogu. Aleksy w ten sposób rozpoczyna podążanie za Jezusem w myśl słów Zbawiciela z Ewangelii św. Mateusza: „Bo przyszedłem poróżnić syna z jego ojcem, córkę z matką, synową z teściową; i będą nieprzyjaciółmi człowieka jego domownicy. Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. I kto kocha syna lub córkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest Mnie godzien. Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 10,35–39). W tym kontekście decyzja o odejściu jest duchowym darem Aleksego, który zarazem wpływa na zmianę jego osobistego i społecznego statusu⁴⁰. Nie tylko Aleksy doświadcza rozdarcia pomiędzy rodziną a powołaniem, rodzina także, w różny sposób, uczestniczy w świętości Aleksego. Żona (w „małżeńskiej” wersji legendy) musi zaufać mężowi, wycofać się i nie ujawnić jego tajemnicy, ale rodzice do dnia śmierci syna borykają się poczuciem straty i nie rozumieją jego postępowania, co powoduje ich cierpienie, zagubienie i zranienie. Dodać trzeba, że w tej opowieści – inaczej niż historiach o białych małżeństwach, np. świętych Juliana i Bazylissy – Famijana pełni wobec Aleksego rolę służebną⁴¹. W *Legendzie* nie ujawnia się emocji Aleksego, ale reakcje ojca pozwalają na wgląd w synowskie dylematy związane z odpowiedzialnością wobec rodziny i na to, co komplikuje osobiste doświadczenie świętości. Życie pod schodami w domu rodziców pokazuje ambiwalentną relację z rodziną: Aleksy fizycznie jest blisko, jednak faktycznie pozostaje nieodkryty, nic o nim wiadomo, dlatego nie jest niczym obiektem zainteresowania. Dopiero po śmierci Aleksego krewni i żona mogą zrozumieć, że decyzja świętego o życiu bez nich, ale jednocześnie z nimi była znakiem miłości⁴².

Famijana nie ujawniła tajemnicy ucieczki, nic na ten temat nie wiemy, pozostała jednak w domu teściów. Eufamijan – jak wynika z tekstu – nigdy nie dowiedział się

³⁸ *Ibidem*, s. 126.

³⁹ Zob. rozważania E. Campbell, *Medieval Saints' Lives. The Gift, Kinship and Community in Old French Hagiography*, D. S. Brewer, Cambridge 2008, s. 267.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 14.

⁴¹ Anne P. Alwis, *Celibate Marriages in Late Antique and Byzantine Hagiography*, Continuum 2011.

⁴² Szerzej Robinson Kelly, *ibidem*, s. 122, 129.

ani od syna, ani od synowej o intencji i motywacji Aleksego. Nie potrafił pogodzić się z sytuacją, nie zaufał Bogu, nie pamiętał o przykładzie Noego (Rdz 6,17) czy Abrahama (Rdz 12,2). Nie znamy końcowej części polskiej wersji legendy, możemy jednak założyć, wzięwszy pod uwagę, jak rozwiązuje się te kwestie w innych utworach o Aleksym, że książę nie skorzystał ze zbawczej mocy miłości i zrozumienia. Natomiast uporczywe poszukiwanie jedynaka, a potem decyzja o wycofaniu się z życia unaocznia, że dla Eufamijana więzy rodzinne były ważniejsze niż miłość do Boga. Oczekiwanie, że syn wypełni przede wszystkim obowiązki rodzinne powoduje, że ojciec nie dostrzeże, że Bóg działa poprzez Aleksego.

Dla Aleksego spotkanie na moście jest przejściem do kolejnego, najtrudniejszego etapu drogi do niebios, a dla Eufamijana oznacza – według Stępnia – początek tragicznego okresu, dopuści bowiem do tego, że syn, za którym tęsknił, dozna poniżenia⁴³. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że ojciec do dnia śmierci Aleksego nie będzie miał tej świadomości, będzie żył w niewiedzy. Uważamy, że przykrycie głowy należy raczej odczytać nie jako symboliczne zaślepienie, ale raczej jako wycofanie, a może nawet – symboliczną żałobę. Niewątpliwie spotkanie na moście było dla Eufamijana ostatnią szansą, by zaakceptować zniknięcie Aleksego. Tymczasem na wspomnienie imienia syna ojciec załamuje się.

Wydaje się, że wprowadzenie do tekstu gestu przykrycia głowy niesie znaczenie, które ma odrębną symbolikę, a ta – wydawałoby się – drobna zmiana wprowadzona przez polskiego poetę nadała tekstowi niepowtarzalny rys. Przypomnijmy: Eufamijan „gdy usłyszał taką mowę, / Zawinął sobie płaszczem głowę” (175–176). Ta mowa, którą usłyszał to słowa Aleksego: „W jemię Syna Bożego / I dla syna twego, Aleksego, / A racz mi swą jałmużnę dać, / Bych mógł ty odrobiny brać, / Co będą z twego stoła padać”. Na wspomnienie imienia syna książę, rzewnie zapłakał („Iż jemu synowo jemię wspominał, / Tu silno rzewno zapłakał”) i książę zawija głowę płaszczem.

Eufamijan, pomimo błędnego postępowania, nie przestał być religijny. Modlitwa, post i jałmużna należą do trzech podstawowych form chrześcijańskiej pobożności, przez które wierny zabiega o obecność Boga w życiu swoim i innych osób. W *Księdze Tobiasza* zwraca się uwagę: „Nie odwracaj twarzy od żadnego biedaka, a nie odwróci się od ciebie oblicze Boga. Jak ci tylko starczy, według twojej zasobności dawaj z niej jałmużnę! Będziesz miał mało – daj mniej, ale nie wzbraniaj się dawać jałmużny nawet z niewielkiej własności! Tak zaskarbisz sobie wielkie dobra na dzień potrzebny, ponieważ jałmużna wybawia od śmierci i nie pozwala wejść do ciemności. Jałmużna bowiem jest wspaniałym darem dla tych, którzy ją dają przed obliczem Najwyższego” (Tob 4,7–11)⁴⁴. Z nauki o czyścicu wynika, że śmierć nie stanowi granicy miłości ofiarowującej, dlatego możliwość pomagania drugim nie gaśnie dla chrześcijanina z chwilą śmierci. Z tego powodu zachęcano do pomocy duszom

⁴³ Stępień, *op. cit.*, s. 206.

⁴⁴ Cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich*, wyd. 3 popr. Poznań – Warszawa 1982.

cierpiącym w czyściu⁴⁵. Możliwe, że prośba o jałmużnę spowodowała, że pobożny Eufamijan uznał, że żebrak powołuje się na uczynek miłosierny, którego dokonuje się, między innymi, z uwagi na śmierć innej osoby („I dla syna twego, Aleksego, / A racz mi swą jałmużnę dać”).

Sto lat później Piotr Skarga w „Kazaniach na niedziele i święta i całego roku” przypominał: „Owym zaś co w czyściu my na ziemi barzo wiele służym, gdy im do wypłacenia docześnych długów ofiarami, postami i jałmużnami i innym utrudzeniem za nie pomagamy”⁴⁶.

Jałmużna pomaga zmarłym, jeśli ten uczynek zostanie wykonany dla nich lub w ich imieniu: a „jako gumi zlepia dwie rzeczy wspolek, także jałmużna złącza duszę z Bogiem”⁴⁷, „jako woda gasi ogień, tak jałmużna zgładza grzechy”⁴⁸. Praktykowany był wówczas także obyczaj, by w święto zaduszne nawiedzać groby przodków, czyniąc uczynki miłosierne i rozdając ubogim jałmużny⁴⁹. Nie było to działanie odosobnione, by wspomnieć Żydów, którzy uważali, że odmawianie określonych modlitw m. in. w okresie trwania żałoby, w rocznicę śmierci zmarłego oraz rozdawanie ubogim w intencji zmarłych jałmużny pomaga душom skrócić pobyt w Gehennie. Jeśli zatem święty prosi o jałmużnę „W jimię Syna Bożego / I dla syna twego, Aleksego”, niewykluczone, że ojciec w ten sposób rozumiał ten komunikat i dlatego „silno rzewno zapłakał”, a potem nakrył głowę.

Powiązanie płaszcza oraz gestu zakrycia głowy z praktykami żałobnymi było wówczas czytelne i gest ten był zrozumiały również sto lat później. Obserwator ludzkich obyczajów Mikołaj Rej, opisując zatroskanego Epiminundasa w *Żwierzyncu*, mówi: „A ten się ubrał w kaptur i chodził w żałobie / Tak jako na pogrzebie”⁵⁰.

Płaszcz, kaptur i kapa mają wspólne znaczenie – obszerne nakrycie (w przypadku kaptura – nakrycie głowy często połączone z peleryną) przez deszczem, wiatrem i chłodem. Łączy je także gest nakrywania i przywdziewania w związku z żałobą.

⁴⁵ Pogląd ten jest aktualny: por. kanon 1032 *Katechizmu Kościoła Katolickiego*: „Nauczanie to opiera się także na praktyce modlitwy za zmarłych, o której mówi już Pismo Święte: Dlatego właśnie (Juda Machabeusz) sprawił, że złożono ofiarę przebłagalną za zabitych, aby zostali uwolnieni od grzechu (2 Mch 12,45). Kościół od początku czczył pamięć zmarłych i ofiarował im pomoc, a w szczególności Ofiarę eucharystyczną, by po oczyszczeniu mogli dojść do uszczęśliwiającej wizji Boga. Kościół zaleca także jałmużnę, odpusty i dzieła pokutne za zmarłych: Nieśmy im pomoc i pamiętajmy o nich. Jeśli synowie Hioba zostali oczyszczeni przez ofiarę ich ojca, dlaczego mielibyśmy wątpić, że nasze ofiary za zmarłych przynoszą im jakąś pociechę? Nie wahajmy się nieść pomocy tym, którzy odeszli, i ofiarujemy za nich nasze modlitwy”, online: (<http://www.katechizm.opoka.org.pl/rkkkl-2-3.htm>, [dostęp: 5 kwietnia 2025]).

⁴⁶ Cyt. za: L. Woronczakowa, „Jałmużna” (hasło), [w:] *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 9: Iskać–Jużyna, Wrocław 1975, s. 254.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 254 (lokalizacja tamże: *HistRzym* 104v).

⁴⁸ *Ibidem* (lokalizacja tamże: *BiałKaz* B3; *WujNT* 806).

⁴⁹ Liczne przykłady (z Miechowity, Murzynowskiego, Krowickiego, Reja, Bielskiego Orzechowskiego i in. odnotowuje się w *Słowniku polszczyzny XVI w.* (hasło: „Jałmużna”, *ibidem*).

⁵⁰ M. Rej, *Żwierzyniec*, 1562, wyd. W. Bruchnalski, Kraków 1895 (tu: CLXIV, *tenże*, w. 3–4), s. 78.

Istniał kaptur żałobny, pogrzebny (tak u Strykowskiego czy Klonowica)⁵¹. Kapa – poza tym, że służy jako płaszcz, używana była jako przykrycie trumny⁵².

Przykrywanie ciała żałobnika jest w obyczajach niektórych społeczności odbiciem tego, jak postępuje się z ciałem zmarłego, zwłaszcza w pochówkach szkieletowych. W Europie ciało jeszcze setki lat, podobnie jak w średniowieczu, zawijano w całun. Płóciennie płachty widoczne są w ikonografii dotyczącej scenerii śmierci. Zawinięta głowa zmarłychwstałego Drusiana została uwieczniona na skrzydle ołtarza z kościoła Bożego Ciała w Lubece⁵³. Młodzieniec w całunie głowę ma przykrytą chustą spiętą pod szyją. Archeologiczne badania tekstyliów z kwater grobowych kościoła św. Piotra w Bremie dokumentują zwyczaj przykrywania twarzy zmarłych jedwabnymi welonami⁵⁴.

Jednakże to ubiór żałobny przywdziewany przez krewnych i domowników ma większe znaczenie kulturowe, ponieważ w ten sposób można zaakcentować ważny moment w życiu jednostki czy społeczeństwa.

Oznaki żałoby to, poza wyrażaniem emocji, także określony strój czy golenie lub zapuszczanie włosów. Demonstrowanie żałoby ma z jednej strony związek z tabuizacją śmierci, z drugiej jest sposobem na wyraźne oznaczenie żałobnika, który znajduje się w szczególnym momencie swojego życia i demonstrowuje oddalenie lub – jeśli takie panują obyczaje w konkretnej społeczności – powinien być czasowo izolowany.

Gdy biblijny Jakub dowiedział się, że jego syna Józefa pożarł dziki zwierz, „rozdarł swoje szaty, a potem przepasał biodra worem i opłakiwał syna przez długi czas” (Rdz 37,34). Estera, przejęta niebezpieczeństwem śmierci „przywdziała suknie smutku i żałoby i w miejsce wonnego pachnidła pokryła głowę swą popiołem i śmieciami [...]” (Est 4,17k). Ezechiel usłyszał polecenie Pana: „nie przywdziewaj żałoby jakby po umarłym, zawiąż sobie zawój dokoła głowy [...]” (Ez 24,16–17). Ogólnie rzecz ujmując, zakrycie twarzy ma w Biblii zasadniczo dwa znaczenia: jest oznaką żałoby (2 Sm 19,4) albo upokorzenia, ewentualnie zguby (Est 7,8, Ps 44,15, Jer 51,51).

W Europie średniowiecznej na znak żałoby kobiety przysłańiały twarze welonami, a mężczyźni przede wszystkim zakrywali głowy głęboko nasuniętymi na twarz kapturami, Eufamijan zawinął płaszczem głowę, a więc ukrył głowę, nasunął na nią płaszcz. Gest ten znajduje potwierdzenie w wielu frazeologizmach. W Słowniku polszczyzny XVI w. znajdujemy np. *zakryć (albo przykryć), zawić głowę (żałobą); włożyć wory (albo worki [żałobne] na głowę*, a przykładami jego użycia są odpowiednio ustępy z *Kroniki Bielskiego*⁵⁵ oraz w podobnym znaczeniu: *zakry(wa)ć (albo*

⁵¹ Zob. M. Maciejewska, „Kaptur” (hasło), [w:] *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 10: K – Korzyść, Wrocław 1976, s. 104 (lokalizacja: *StryjWjaz Bv; KlonWor 54*).

⁵² Z. Zawadzki, „Kapa” (hasło), [w:] *ibidem*, s. 74 (lokalizacja: *HerbNauka E7v (Linde); GilPos 212v (Linde)*).

⁵³ E. Kizik, *Śmierć w mieście hanzeatyckim w XVI-XVIII wieku. Studium z nowożytniej kultury funeralnej*, Gdańsk 1998, s. 84.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 85.

⁵⁵ K. Wilczewska, „Głowa” (hasło), [w:] *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 7: F – Gończy, Wrocław 1973, s. 405.

nakrywać, albo okryć) głowę; nakryta (a. przykryta, a. zakryta) głowa; pokrycie głowy, a przykłady pochodzą m. in. z Groickiego, Bielskiego, Reja czy Skargi⁵⁶.

Płaszcz na długo pozostał jednak pożądanym strojem żałobnym, co ujmowano nawet w późniejszych przepisach. Romualda Uziembło, komentując toruńską *Ordynację pogrzebów* z 1722 r., wskazała na statut cechowy, zakazujący pod karą grzywny przychodzenia na pogrzeb bez płaszcza⁵⁷. Edmund Kizik zwraca uwagę, że w elbląskich zaproszeniach na pogrzeb, poza wskazaniem terminu i miejsca, podawano niekiedy wskazówki dotyczące ubioru żałobników, m. in.: w *długim płaszczu*⁵⁸. Henryk Biegeleisen opisał kobiety z sandomierskiego, które podczas żałoby „przyodziewają się od głowy do stóp – zakrywając niekiedy i twarz – w białe, grube i obszerne płachty”⁵⁹. W opowieści *Zemsta uczonego z Dekameronu* Bocaccia mowa jest o Helenie, która obyczajem wdów, poza zawojem, przywdziała płaszcz z czarnego zamszu⁶⁰. Na miniaturach stanowiących ilustrację *Pieśni o Rolandzie* przedstawia się Karola Wielkiego podczas pogrzebu Rolanda w obszernym płaszczu z kapturem⁶¹.

Jak pisze Edmund Kizik: „Francuskie peleryny z wielkim kapturem mają swój odpowiednik w ówczesnym niemieckim płaszczu żałobnym „Kappe” [...] niderlandzkim „Kap” oraz pospolitej staropolskiej „kapie”, będącej przynajmniej do połowy XVII wieku powszechnie noszoną żałobą ceremonialną”⁶². Zwraca również uwagę, że niekiedy historycy ulegają złudzeniu, że przedstawiane na rycinach osoby biorące udział w ceremonii żałobnej są zakonnikami, gdy tymczasem krewni zmarłego są po prostu ubrani w płaszcze podobne do zakonnych habitów⁶³. Na ilustracjach widać, że kapnik – część kaptura zakrywała twarz, była długa i wisiała do połowy piersi, kobiety miały głowy przykryte obszernymi płaszczami⁶⁴.

Strój ten nie zmienia się przez setki lat, płaszcze i kaptury można zobaczyć na ilustracjach z XVI w.: „Po nos zasłonięty jest żałobnik na rysunku Pietera Corenlisza (znanego jako Kunst) z roku 1531. Twarz mężczyzny zasłania, poza zawinięciem głowy, wciśnięty na oczy wieśniaczy kapelusze ze słomy”⁶⁵. Cięższą żałobę nosiły osoby najbliższe: w jednym z komentarzy zawartych w tekach rysowniczych Matthäusa i Veita Konrada Schwarzwów, którzy przedstawili stroje z przełomu XV i XVI w., podano, że w pierwszej fazie żałoby najpierw przywdziewano tzw. „Gugel”, a słowo to pochodzi od łac. *cuculla* – kaptur i używane było na określenie peleryny

⁵⁶ *Ibidem*, s. 404.

⁵⁷ R. Uziembło, *Zwyczaj pogrzebowe w XVII i XVIII-wiecznym Toruniu*, [w:] *Non omnis moriar, Zwyczaj pogrzebowe w XVII i XVIII-wiecznym Toruniu. Katalog wystawy*, H. Maciejewska-Marcinkowska, R. Uziembło, Toruń 2005, s. 7.

⁵⁸ Kizik, *op. cit.*, s. 78–79.

⁵⁹ H. Biegeleisen, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa 1930, s. 228.

⁶⁰ Kizik, *op. cit.*, s. 108.

⁶¹ *Ibidem*, s. 109.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*; m.in. podaje się przykład postaci starca w żałobie w *Mizantropie* Pietera Breughla.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 109–110.

⁶⁵ Liczne przykłady przytacza E. Kizik (*ibidem*, s. 110).

z kapturem, później używano „Kappe” (od łac. *cappa*), którą niekiedy zastępowano czarnym pasem materiału, i owijano nim głowę i część twarzy⁶⁶. Jak podaje uczony: „Osoby, które przywdziewały gugel i kappę, były dosłownie okryte, otulone głęboką, grubą żałobą, stawały się nieomalże społecznie anonimowymi kreaturami”⁶⁷. W polskich źródłach również mowa o takich zaleceniach, występują one także w XVII w. testamentach⁶⁸. Prawo do ciężkiej żałoby całkowicie zakrywającej osobę płaczka, przysługiwało jedynie głowie rodu oraz najbliższemu krewnym zmarłego. Z upływem czasu żałoby stopniowo odsłanianio twarz⁶⁹. Na marginesie wskazujemy, że wspomniany zawój jest rodzajem nakrycia głowy, wprawdzie zwyczajowo kobiecego, ale ważniejsze w tym kontekście jest jego pochodzenie od czasownika *wić*, *zawić*, a stąd i blisko do *zawijać*, *zawinąć*⁷⁰.

Demonstrowanie sytuacji domownika pojawiało się także w innych wersjach opowieści o św. Aleksym, między innymi mowa o tym, że matka po tym, gdy syn porzuca dom, przywdziewa wór pokutny⁷¹. Ojciec tego nie robił, ponieważ na tę sytuację się nie godzi i zleca dalsze poszukiwania. Paradoksalnie to stanie się największą winą Eufamijana: wysyła sługi w podróż, bo nie może się pogodzić z utratą syna.

Jeśli przyjąć, że gest zawinięcia głowy płaszczem jest gestem żalobnym, a zatem przyjęciem do wiadomości, że syn nie żyje, tragizm tej sceny wzmacnia to, że nie tylko ojciec nie rozpoznaje Aleksego, ale duchowo niejako grzebie syna w jego obecności, choć w sensie faktycznym oddaje Aleksego w opiekę szafarzowi, który tej opieki nie wykona właściwie.

Spotkanie na moście pokazuje, że miłość ojca była ułomna, nie rozpoznał swojego dziecka i koncentrował się tylko na swoim bólu. Skoro służący, jak dowiadujemy się dalej, niewłaściwie potraktowali tego, który powołał się na pamięć o jego synu, oznacza to, że Eufamijan już się tym przybyszem nie zajmował. Syn dla niego umarł, inni podróżni go już nie interesowali.

Bez wątplenia rodzice z *Legendy o św. Aleksym* nie są wyłącznie postaciami tła. Eufamijan został przedstawiony jako osoba dobra i hojna. Gdy Aleksey opuszcza dom, czujemy smutek kochającego ojca, podziwiamy jego niepokój i rozumiemy podjęte przez niego działania. Historia Aleksego jest oparta jednak na koncepcji *imitatio Christi*⁷². Dydaktyzm utworu opiera się zatem na podwójnej konstrukcji: jak postępować (Aleksey) i jak nie postępować, a przynajmniej nie przeszkadzać w drodze ku świętości (Eufamijan). Jak zauważa Patrick R. Vincent, historia Aleksego jest czymś więcej niż opowieścią o pojawieniu się ascety podążającego ścieżką *imitatio Christi*; jest to również dramatyczna prezentacja emocjonalnego

⁶⁶ *Ibidem*, s. 111.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 112.

⁶⁹ Ustalenia podają za E. Kizikiem (*ibidem*, s. 111).

⁷⁰ Zob. hasło „Zawój”, [w:] A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1985, s. 646.

⁷¹ P.R. Vincent, *The Dramatic Aspect of the Old French “Vie de saint Alexis”*, „Studies in Philology” 60 (1963) s. 533.

⁷² Koncepcję tę wskazała A.G. Hutcher, przytaczam za: P.R. Vincent (*ibidem*, s. 528).

doświadczenia rodziny porzuconej przez człowieka, który zdobył nagrodę, akceptując swoją stratę⁷³.

Polski odbiorca, słysząc, że Eufamijan na słowa przybysza „W jimię Syna Bożego / I dla syna twego, Aleksego” zareagował zawinięciem głowy płaszczem, czyli nałożył kaptur lub naciągnął część płaszcza na głowę, niewątpliwie odczytał w tym demonstrację żałobną, a to oznacza, że rozpoznał w zachowaniu ojca przyjęcie do wiadomości informacji o śmierci syna.

Stępień trafnie zauważa, że „Eufamijan wybucha rzewnym płaczem i poddaje się żałości tak głębokiej, że ogarnia go zamęt, który niemal odbiera mu świadomość”. Aleksey, jeśli chce wytrwać w swoich zamiarach, musi ten moment przetrzymać, znieść rozpacz ojca, którą mógłby przerwać w każdej chwili. Dopowiedzmy: Aleksey, który widzi ojca zakrywającego głowę, musi ten gest, jak odbiorcy, rozumieć. Syn, powołując się takimi, a nie innymi słowami na Aleksego, niejako uśmierca siebie dla ojca, ale i ojciec, do którego głowy wkrada się zamęt, staje się na wpół martwy, jak matka z *Lamentu świętokrzyskiego*, której „zamętek zstał się” w Wielki Piątek. Eufamijan już nie przyjmuje do wiadomości żadnych nowych założeń ani ustaleń.

W tym porządku przekonuje koncepcja Barłowskiej o narastającym żalu rodziców, czyli: gdy syn opuszcza dom (w. 92–93), gdy służący przynoszą wiadomość, że nie mogli znaleźć Aleksego (w. 142–145), i gdy Aleksey spotyka ojca na moście (w. 171–177)⁷⁴. Słuszne jest również spostrzeżenie, że po zakryciu głowy następuje jedyny moment („Tu się był weń zamęt wkraść”), gdy anonimowy poeta próbuje mieć wgląd w duszę postaci⁷⁵. Stępień porządkuje tę materię według dramatycznych spotkań: pierwsze zaszło w Jelidocni (Leodycei), kiedy wysłannicy ojca nie poznali Aleksego; drugie rozgrywa się „na żoraw<iu> przed grodem” i tym razem to sam ojciec nie poznaje syna, a trzecie nastąpi w u progu jego pałacu, gdy w dniu śmierci Aleksego książę rozpoznaje w zmarłym ukochanego syna⁷⁶.

Jeśli zawinięcie głowy płaszczem jest gestem pożegnania, gestem żałobnym to – inaczej niż Barłowska uważamy, że nie ma już w tej historii możliwości dla Eufamijana, by rozpoznał syna (przed jego faktyczną śmiercią). Nie wiemy, jak zareagował ojciec, zobaczywszy zwłoki Aleksego, jeśli polski autor podążał za innymi wersjami, ojciec mógł paść rażony bólem, zemdleć, wyrwać sobie włosy lub brodę, rzucać się na ciało syna⁷⁷. Przypomnijmy, Verdiani uważał, że opis wybuchu płaczu na moście jest niewłaściwy i wynikał z pomieszania elementów dwóch różnych epizodów⁷⁸. Uważamy inaczej: dodanie gestu żałobnego powoduje, że postać księcia staje się szczególnie tragiczna, a ból ojca zostaje pokazany w szczególny sposób: syn umiera dla Eufamijana dwukrotnie: najpierw nie rozpoznał własnego syna w żywym przybyszu, a potem rozpoznał w zmarłym żebraku. Dokonał niewłaściwego wyboru, stracił ufność w Panu, stał się żałobnikiem, zanim umarł Aleksey i sam – w duchowy sposób – umarł za życia.

⁷³ *Ibidem*, s. 541.

⁷⁴ Barłowska, *op. cit.*, s. 190.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 194.

⁷⁶ Stępień, *op. cit.*, s. 150.

⁷⁷ J. de Voragine, *Złota legenda*, przeł. C. Stace, Harmondsworth 1998, s. 11–15.

⁷⁸ Verdiani, *op. cit.*, s. 121–122.

Bibliografia

- Alwis Anne P., *Celibate Marriages in Late Antique and Byzantine Hagiography*, Continuum 2011.
- Barłowska Maria, *About St Alexis's Meeting with His Father. Remarks about One Gesture*, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Civitas Mentis, z. 1, 2005.
- Biegeleisen Henryk, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa 1930.
- Brückner Aleksander, Vrtel-Wierczyński Stanisław, *Staropolska legenda o św. Aleksym na tle porównawczym literatur słowiańskich* [recenzja], „Pamiętnik Literacki”, nr 1–4, 1938.
- Brückner Aleksander, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1985.
- Burrow John Anthony, *Gestures and Looks in Medieval Narrative*, Cambridge 2004.
- Campbell Emma, *Medieval Saints' Lives. The Gift, Kinship and Community in Old French Hagiography*, D. S. Brewer, Cambridge 2008.
- Gennep Arnold van, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii. O bramie i progu, o gościnności i adopcji, o ciąży i porodzie, o narodzinach, dzieciństwie, dojrzewaniu i inicjacji, o święceniach kapłańskich i koronacji królów, o zaręczynach i zaślubinach, o pogrzebie i porach roku i o wielu innych rzeczach*, przeł. Beata Biały, wstępem opatrzyła Joanna Tokarska-Bakir, Warszawa 2006.
- Kizik Edward, *Śmierć w mieście hanzeatyckim w XVI-XVIII wieku. Studium z nowożytnej kultury funeralnej*, Gdańsk 1998.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, online: <http://www.katechizm.opoka.org.pl/rkkkI-2-3.htm>, [dostęp: 5 kwietnia 2025].
- Maciejewska Maria, *Kaptur*, hasło w: *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 10: K – Korzyść, Wrocław 1976.
- Michałowska Teresa, *Średniowiecze*, Warszawa 1995.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich*, wyd. 3 popr. Poznań – Warszawa 1982.
- Rej Mikołaj, *Zwierzyniec*, 1562, wyd. W. Bruchnalski, Kraków 1895.
- Robinson Kelly Molly, *The Hero's Place. Medieval Literary Traditions of Space and Belongings*, The Catholic University of America Press, 2009.
- Słownik staropolski*, t. 11: Z–Ż, red. Stanisław Urbańczyk, Władysław Kuraszkiewicz, Kraków 1995.
- Solecka Ewa, „Nakryć” (hasło), [w:] *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 15: Mor – Nałysion, Wrocław 1984.
- Stępień Paweł, *Między miłością do Boga a miłością do bliskich*, [w:] *Z literatury religijnej polskiego średniowiecza. Studia o czterech tekstach*, Warszawa 2003, s. 117–220.
- Uziembło Romualda, *Zwyczaje pogrzebowe w XVII i XVIII-wiecznym Toruniu*, [w:] *Non omnis moriar; Zwyczaje pogrzebowe w XVII i XVIII-wiecznym Toruniu. Katalog wystawy*, Hanna Maciejewska-Marcinkowska, Romualda Uziembło, Toruń 2005.
- Verdiani Carlo, *Problemy wzorców polskiej „Legendy o świętym Aleksym”*, [w:] *Średniowiecze. Studia o kulturze*, t. 4, pod red. Juliana Lewańskiego, Wrocław 1969.

- Vincent Patrick R., *The Dramatic Aspect of the Old French "Vie de saint Alexis"*, „Studies in Philology” 60 (1963).
- Wilczewska Krystyna, „Głowa” (hasło) [w:] *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 7: F – Gończy, Wrocław 1973.
- Woronzakowa Lucyna, „Jałmużna” (hasło), [w:] *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 9: Iskać– Jużyna, Wrocław 1975.
- Wydra Wiesław, Rzepka Wojciech Ryszard, *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, wyd. II popr. i uzupeł., Wrocław 1995.
- Zawadzki Zdzisław, „Kapa” (hasło) [w:] *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 10: K – Korzyść, Wrocław 1976.

Słowa kluczowe

Legenda o św. Aleksym, żałoba, kaptur / płaszcz, komunikacja niewerbalna

Abstract

**“He wrapped his cloak around his head” –
About Father’s Mourning Gesture in *The Legend of St. Alexius*.
A Suggestion for a Possible Interpretation of the Text Fragment**

The article discusses the father’s mourning gesture mentioned in *The Legend of St. Alexius*. The author analyses the relationship between the father Euphemianus and his son Alexius. Despite earlier critical assessments of the Polish legend as primitive, the researcher refers to the significant analyses by Paweł Stępień regarding the complexity of feelings and dilemmas that concern them. Euphemianus, presented as a devout Christian, struggles with an internal conflict when his love for his son becomes an obstacle to his devotion to God. The culminating moment is the meeting on the bridge, during which Euphemianus does not recognize Alexius, which symbolizes his spiritual blindness. The gesture of covering his head with a cloak by Euphemianus is interpreted as a manifestation of deep sorrow and a reference to mourning practices. The author also draws attention to the role of non-verbal communication in medieval narratives, emphasizing that gestures in the legend not only fulfil a symbolic function, but also significantly influence the understanding of interpersonal relations and experienced emotions. In the text Euphemianus’ gesture illustrates his tragic struggle between his love for his family and his duty to God.

Keywords

Legend of St. Alexius, mourning, hood / cloak, non-verbal communication