

WITOLD SADOWSKI

Od litanii Gertrudy do litanii Nawojki

Litanie zaistniały w kulturze polskiej u zarania państwowości, być może jeszcze w X wieku. „W roku 965 jakieś kodeksy liturgiczne, przypuszczalnie pochodzenia południowoniemieckiego, miała przywieźć do kraju Dobrawa”¹. Nie znamy zawartości tych rękopisów. Badacze uważają, że uległy zniszczeniu 70 lat później przy okazji nawrotu pogaństwa. O rozmaitych *laetaniae* wspomina dopiero *Kodeks Matyldy* ofiarowany Mieszkowi II przez Matyldę Szwabską². *Laetania* wiąże się tu z parokrotnym odmawianiem formuł „Kyrie eleison”, „Christe eleison”, „Christe audi nos”, „filii Dei te rogamus” bądź „Agnus Dei qui tollis peccata mundi”³. Z manuskryptu dowiadujemy się również, że łacińskimi odpowiednikami terminu „laetania maior” były „deprecatio”, „rogatio” i „rogationes”⁴. Jednakże kodeks stanowi jedynie XI-wieczny odpis objaśnień do liturgii rzymskiej zebranych na początku X stulecia. W żaden sposób nie odnosi się zatem do faktycznych warunków polskich⁵.

Na temat modlitw litanijnych będących u nas w użyciu można się co nieco dowiedzieć z manuskryptu, który około 1013 roku przywiozła do Polski Rycheza. Badacze domniemują, że wnuczka cesarza Ottona II otrzymała *Codex Egberti* w posagu z okazji małżeństwa z Mieszkiem II. W kodeksie znajduje się psalterz ufundowany w X wieku przez Egberta,

¹ T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1995, s. 212.

² Por. B. Kürbis, *Adresat i przekaz historyczny Listu*, [w:] *Kodeks Matyldy. Księga obrzędów z kartami dedykacyjnymi*, oprac. i edycja B. Kürbis, Kraków 2000, s. 77.

³ Por. tamże, s. 200.

⁴ Por. tamże, s. 205.

⁵ Por. B. Boltz, B. Kürbis, *Tradycja tekstowa*, [w:] *Kodeks Matyldy. Księga obrzędów z kartami dedykacyjnymi*, dz. cyt., s. 110n; P. Sczaniecki, *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy św.*, Poznań 1962, s. 17n.

arcybiskupa Trewiru, i wykonany prawdopodobnie w klasztorze benedyktyńskim na wyspie Reichenau⁶. Klasztor ten pojawił się już w historii litanii na początku IX stulecia, gdy uciekający biskup wenecki Christofor, zatrzymawszy się w benedyktyńskich murach, dokonał prawdopodobnie ostatnich szlifów przekładu Wielkiego Akatysty na łacinę⁷. Teraz po blisko dwustu latach klasztor powraca jako domniemane miejsce spisania ważnego dla nas zbioru psalmów. Ponieważ kariera duchowna Egberta była ściśle związana z panowaniem dziadka Rychezy, kodeks naturalną drogą trafił do domu cesarskiego, a stamtąd do Polski, stając się od tej pory wyposażeniem wiana kolejnych księżniczek piastowskich.

Do psalterza dołączona była *Litania do wszystkich świętych* zapisana być może nieco później niż psalmy już nie w Reichenau, lecz w Trewirze i nie za posługi Egberta, lecz po jego śmierci na przełomie X i XI wieku⁸, czyli na krótko przed dostarczeniem księgi na dwór Mieszka. Była to pierwsza modlitwa tego typu, o której wiemy, że znalazła się na ówczesnych terenach państwa polskiego. Nie wymieniała jeszcze św. Wojciecha ani też imion świętych braci męczenników, którzy zostali kanonizowani przed rokiem 1013. Wszystko wskazuje na to, że przy spisywaniu litanii myślnie jeszcze o wykorzystaniu kodeksu w Trewirze, co podkreśla między innymi wezwanie czterestu świętych biskupów tego miasta. Gdyby potwierdziło się przypuszczenie, że prace nad kodeksem ciągnęły się nadal na początku XI wieku, wysłanie go na dwór piastowski oznaczałoby nagłą zmianę planów. Oto Rycheza, która miała być mieszkanką na wpół pogańskiego kraju, została zaopatrzona w modlitewnik nie tylko w celach religijnych, ale także po to, by miniatury przedstawiające trewirskich świętych oraz litania z ich imionami pozwoliły jej zachować pamięć o ziemi, z której wyrosła, i kulturze, w której się wychowała. Z tego też powodu nie można uważać litanii z kodeksu Egberta za dowód przyswojenia tego typu modlitwy w Polsce. Dowód na to znajduje się w innych miejscach posyty i mówi o czymś więcej niż o pojawieniu się w naszym kraju *Litanii do wszystkich świętych*.

⁶ Por. A. Andrzejuk, *Gertruda Mieszkówna i jej modlitewnik*, Warszawa 2006, s. 122–123.

⁷ Por. G. G. Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, Freiburg 1958, t. 1, s. 50–51.

⁸ Por. B. Kürbis, *Opracowanie, [w:] Modlitewnik księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta z Kalendarzem*, wyd. M. H. Malewicz, B. Kürbis, oprac. B. Kürbis, Kraków 2002, s. 12.

Przekonują nas argumenty filologiczne, że pierwsza zachowana książka polskiego autora znanego z imienia była dziełem kobiety. Tej książki nie stanowił oczywiście sam *Codex Egberti*, ale składało się na nią to wszystko, co zostało na tym kodeksie nadpisane: około setki modlitw zapewniających wolne miejsca na kartach psalterza bądź też dołączonych osobno i poprzedzających *Codex Egberti* w ramach jednego poszytu. Badacze nie są zgodni w ocenie, kto sporządził ten dodatek, ale wiadomo, że nie uczyniła tego Rycheza. Składają się nań modlitwy związane z córką Rychezy i Mieszka II Gertrudą, która w roku 1043 wyszła za mąż za księcia ruskiego Izjasława i boleśnie doświadczyła ciężarów panowania.

Według Teresy Michałowskiej prace nad „aneksem” do psalterza Egberta rozpoczęły się na początku 1075 roku, a ich koniec wypadł już po śmierci Izjasława, czyli najwcześniej w listopadzie 1086⁹. Przesadą byłoby twierdzenie Małgorzaty Malewicz, że rękopis jest „pięknym dziełem literackim”¹⁰. Można się jednak posłużyć tym zbiorkiem do ustalenia kontekstu, na jaki natrafiły pierwsze polskie litanie.

Mediewiści mają różne opinie w sprawie autorstwa. Bierze się pod uwagę warianty, że Gertruda osobiście układała i spisywała teksty, że je komuś dyktowała lub że autorstwo należy do jej spowiednika lub kogoś z książęcego dworu¹¹. Naszym zdaniem kwestię procesu twórczego można postawić jeszcze inaczej. Można zawęzić pole obserwacji, nie pytając o genezę całego modlitewnika lecz jego wybranych utworów o wspólnym jądrze gatunkowym. Na zbiorku zostały ślady różne gatunki modlitewne. My skupimy uwagę tylko na jednym gatunku – litanii. Miał on wpływ na budowę dziesięciu tekstów z *Kodeksu Gertrudy* rozpoczynających się incipitami:

- A Verte cor regis ab odio ab indignatione et ira...
- B Deus qui sedes super thronos et iudicas aequitate...
- C Ave sancta et gloriosa Dei genitrix...
- D Ad te Domine misera et peccatrix confugio...

⁹ Por. T. Michałowska, *Ego Gertruda. Studium historycznoliterackie*, Warszawa 2001, s. 52.

¹⁰ M. H. Malewicz, *Rękopis Gertrudy Piastówny*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce” 1972, s. 54.

¹¹ Najbardziej zachowawcze stanowisko prezentuje Brygida Kürbis, która jednocześnie wycofuje swoje wcześniejsze poparcie dla tezy o autorstwie Gertrudy; por. B. Kürbis, *Opracowanie*, dz. cyt., s. 7 (na s. 44 przegląd stanowisk w tej sprawie).

- E Domine Deus qui sedes super thronos cherubin...
F Ave Maria gratia plena Dominus tecum...
G Sancta Maria Virgo perpetua...
H Domine labia mea aperies...
I Ut me miseram famulam Tuam Gertrudam custodire digneris...
J Christe Filii Dei vivi...

Nie trzeba chyba wyjaśniać, że wybór litanijskiego sposobu wypowiedzi z natury ogranicza zakres możliwości dostępnych autorowi. Nie ominęło to także osoby, która układała podaną wyżej dziesiątkę. Niektóre obszary decyzji autorskich możliwe do zagospodarowania w pozostałych gatunkach kodeksu przestały być tutaj otwarte. W związku z tym, że decyzja o strukturze tych obszarów była już przesądzona w samym zespole reguł kompozycyjnych litanii, automatycznie podniosła się ranga ograniczonego zakresu czynności twórczych pozostawionych jeszcze do dyspozycji piszącego. Każda operacja na tekście przeprowadzona w granicach prerogatyw autora musiała w sobie skumulować większy niż gdzie indziej ładunek semantyczny. W warunkach głęboko sformalizowanego przekazu nawet najmniejszy przejaw samodzielności stawał się wyrazisty.

Rozpatrzmy tę sprawę na przykładzie utworu oznaczonego w tabeli symbolem „I”. Jakie aspekty tego tekstu zostały apriorycznie „napisane przez gatunek”, jakie zaś można uznać za wytwór autora pracującego w drugiej połowie XI wieku?

Pozycja „I” rozpoczyna się od spójnika „ut”, co samo w sobie czyni tę modlitwę nacechowaną stylistycznie. W gatunkach komunikatu nastawionego na przekaz informacji byłby to sygnał rozspójnienia tekstu wskazujący na to, że wypowiedź została pozbawiona wstępu. W gatunku litanii ten sam wykładnik przyjmuje wszakże funkcję odwrotną. Powtarzany w anaforzach 35 zdań oznacza związek z modelem *Litanii do wszystkich świętych*. Litanijny schemat podkreślają także inwokacje-suplikacje „Domine Iesu Te rogo audi me” zamykające poszczególne wezwania. Przy niektórych wezwaniach ręka piszącego pomija te zwroty (zapewne z oszczędności miejsca), w innych zaś zostają one podane w zapisie skróconym („Te rogo audi me”, „T. r. a. m.”, „Domine Iesu”). Jeszcze gdzie indziej znikają na rzecz wyrażen ekwiwalentnych:

- „Domine Iesu Te precor, sancte Pater audi me” („Panie Jezu, Ciebie błagam, święty Ojcze, wysłuchaj mnie”);
- „deprecamur” („błagamy”) lub „deprecor” („błagam”);
- „Te preco” lub „Te precor” („Ciebie błagam”);
- „Te precor Deus” („Ciebie błagam, Boże”);
- „Domine Iesu Te precor” („Panie Jezu, Ciebie błagam).

Inwokacje-suplikacje występują zatem w rozmaitej postaci, nigdy jednak nie odbiegając od formy apostroficznej i od tonu błagalnego. Nawet gdy zostają pominięte w manuskrypcie, ich wspólne pole semantyczne utrzymuje się w domyśle, tak że wszystkie razem stanowią realizację typowej litanijnej odpowiedzi, która wespół z anaforą nadaje modlitwie rytmiczność i spójność (wiersze 15–22¹²):

Ut miserum famulum Tuum Petrum visitare et consolari digneris.	Abyś nędznego sługę Twego Piotra nawiedzić i pocieszyć raczył.
Ut ei victoriam donare digneris.	Abyś mu zwycięstwo dać raczył.
Ut omnes laqueos adversariorum Te adiuvante illesus mereatur evadere. Domine Iesu Te rogo – udi m.	Aby z wszystkich siideł przeciwników z Twoją pomocą zasłużył wymknąć się nietknięty. Panie Jezu, proszę Cię – wysłuchaj mnie.
Ut qui eum in aliquo adversari querunt Tua dextera primantur. Domine Iesu T. r.	Aby ten, który szuka z nim w czymś zwady, został pognębiony przez prawicę Twoją. Panie Jezu, proszę Cię.
Ut eis omnem locum ei nocendi obstituere et aditum quodlibet in eum impediendi concludere digneris. Te pre –	Abyś zagroził im wszelką drogę do wyrządzenia mu krzywdy i raczył zamknąć jakiegokolwiek dojście do czynienia mu szkody. Błagam Cię.
Ut eum ab omnibus adversitatibus liberare digneris. Te preco – Deus	Abyś go od wszelkich przeciwności uwolnić raczył. Błagam Cię, Boże.
Ut eum in vindictam inimicorum eius incidere non permittas. Domine Iesu Te precor.	Abyś mu nie pozwolił ulec zemście nieprzyjaciół. Panie Jezu, Ciebie błagam.
Ut inimici eius de eius ruina letari amplius non valeant. Domine Iesu.	Aby jego nieprzyjaciele nie mogli więcej cieszyć się z jego upadku. Panie Jezu.

Innym zjawiskiem charakterystycznym dla litanii jest zasada kończenia niektórych wezwań za pomocą słowa „digneris” („raczył”), co było widać w podanym wyżej cytacie. Litanijną genezę mają też radykalne

¹² Cytat i przekład na podstawie: A. Andrzejuk, *Gertruda Mieszkówna i jej modlitewnik*, dz. cyt., s. 362 (graficzny podział na wezwania, ich numeracja oraz interpunkcja W. S.).

kwantyfikatory, których największe skupienie znalazło się w suplikacji „Ut eum in omnibus et ubique protegere digneris” („Abyś go we wszystkim i wszędzie osłaniać raczył”), lecz które w mniejszym natężeniu występują także gdzie indziej. Za sprawą tych rozwiązań stopień sformalizowania tekstu przedstawia się wysoko. Poczynając od składni z anaforą „ut”, przez zwroty „Domine Iesu Te rogo audi me” (i podobne), ektenialne słowa „digneris” i kwantyfikatory „omnes”, „omnem”, „omnibus” itd. docieramy do szablonu, który wdarł się daleko w głąb tekstu, zwalniając osobę piszącą z obowiązku panowania nad kształtem wypowiedzi we wszystkich jej płaszczyznach.

Obojętnie, czy modlitwę spisywała Gertruda, czy ktokolwiek inny, główna rola piszącego nie polegała na wymyślaniu tekstu od zera, lecz na łączeniu ze sobą zastanych elementów. Za *gros* schematów syntaktycznych, rytmicznych, intonacyjnych oraz wydatny procent wyrażeń brała odpowiedzialność tradycja gatunku. W takich okolicznościach bycie autorem oznaczało jakiś udział w selekcjonowaniu wezwań, ich adaptację stosownie do celu modlitwy, dodanie pewnej liczby fraz uzupełniających, głównie zaś wiązało się z wyznaczeniem intencji.

Nikt z badaczy zajmujących się kodeksem nie podważa faktu, że intencje włączone w tok litanijnych zdań wyrażone w języku intymno-kameralnym, o charakterze niekiedy krótkich, urywanych, osobistych wynurzeń mogła sformułować jedynie Gertruda. W chwili powstawania cytowanej wyżej modlitwy mniej więcej od 1085 roku owdowiała już wtedy księżna przebywała w areszcie domowym uwięziona przez Włodzimierza Monomacha (później wielkiego księcia kijowskiego). W tym samym czasie jej syn, wspomniany w modlitwie Piotr, udał się do Polski, by daremnie zabiegać o posiłki u Władysława Hermana¹³. Wezwania litanii odzwierciedlają wszystkie rodzące się w związku z tym obawy matki o dziecko. Niezależnie od faktów procesu twórczego tekst tych wezwań został napisany z jej perspektywy, a wewnętrzny obraz autora jest tak skonstruowany, by wskazywał na kobietę. Czytając ten utwór ma się wrażenie, jakby zawarto w nim własne określenia Gertrudy wygłaszane w gronie najbliższych osób z dworu książęcego i następnie powtórzone po łacinie jako słowa skierowane do Boga.

¹³ Por. T. Michałowska, *Średniowiecze*, dz. cyt., s. 197–198.

Na podstawie cytatu wyżej można się domyślić, jakie to były rozmowy. Oby tylko Piotr „z wszystkich sideł przeciwników zasłużył wymknąć się nietknięty”. Oby tylko „ten, który szuka z nim w czymś zwady, został pogiębiony”. Oby Bóg „go od wszelkich przeciwności uwolnić raczył”. Warstwa leksykalna musiała być oczywiście nieco inna, co nie zmienia faktu, że łatwo było tym westchnieniom nadać formę litanii. Nawet jeżeli opracowanie samej modlitwy przypadło spowiednikowi, dostrzega się wyraźne starania, by zostało to uznane przez Gertrudę za przekaz jej myśli wyrażonych językiem, który byłaby skłonna uważać za osobisty. W takim ujęciu tekst okazuje się nasycony autorstwem księżnej w stopniu większym niż każdej innej osoby, która mogła przyłożyć do niego rękę.

Powiedzieliśmy przed chwilą, że warstwa leksykalna modlitwy musiała być nieco inna niż warstwa leksykalna rozmów prowadzonych w otoczeniu księżnej. Z tego pobieżnie rzuconego sądu wypada się teraz szerzej wytłumaczyć. Nie chodzi nam o naturalne różnice między łaciną i językami, których używano na co dzień. Chodzi o to, że zanim własne wyrażenia Gertrudy zawędrowały do litanii, zostały przetrawione przez gatunek i wpisane w ramy przewidywanych przez niego formuł. Jeżeli tylko Piastówna w porywach lęku sama nie mówiła w trybie przypominającym litanijny (niech się Czytelnik nie uśmiecha – było to możliwe), należało ten szablon odpowiednio sprofilować, tak by zarazem nie uchybić gatunkowi, a jednocześnie uzyskać stopień konkretyzacji formuł akceptowany przez użytkowniczkę modlitewnika. Dowód, że zostało to zrobione kompetentnie, stanowią zaimki deiktyczne, których listę otwiera incipitowe „me” („Ut me miseram famulam Tuam Gertrudam custodire digneris”). Pod powłoką tych niepozornych wyrazów kryje się rozwiązanie rewolucyjne na tle dorobku epoki.

Teresa Michałowska błyskotliwie pokazała różnicę między rolą zaimków typu „ja” u Gertrudy a konwencją obowiązującą w XI wieku. Konwencja przewidywała dla *oratio singularis* ściśle określoną funkcję: „Za formą tą – pisze Michałowska – kryła się osoba ludzka w o g ó l e . Homo lub raczej Christianus. Ego było kliszą słowną pozbawioną jednostkowych konotacji, mogło więc występować także w obrzędku wspólnotowym,

kiedy to kapłan odmawiał modlitwę w imieniu zbiorowości wiernych, z łatwością przechodząc od «ja» do «my»¹⁴.

W cytowanej wyżej modlitwie wyrażenia pierwszej osoby znalazły się jednak w obrębie formuł wyselekcjonowanych w taki sposób, by skojarzenia z wydarzeniami rozgrywającej się naocznie historii nasuwały się same. Tego rodzaju tendencja w sięganiu do zasobu gatunkowego musiała doprowadzić do rozmontowania ramy modalnej interpretującej do tej pory *oratio singularis*. W dalszej części rozprawy Michałowska pisze o tym następująco: „Takiej formy indywidualizacji modlitwy nie napotkaliśmy w żadnym z analizowanych *libelli precum* IX–XI w., wypada więc uznać ją za zdarzenie bezprecedensowe. Wprowadzenie imienia modlącej się pociąga za sobą daleko idące konsekwencje. Forma *ego* przenosi się z Chrześcijanina (potencjalnego błagalnika, Każdego) na pojedynczą, historycznie uchwytną osobę. [...] Wydobyte z tradycji stereotypowe teksty zyskują w tej sytuacji funkcję świadectwa jednostkowych emocji, lęków oraz pragnień, doznawanych i zapisywanych «tu i teraz»¹⁵.

W analogicznym sprzężeniu między strategią korzystania z szablonu gatunkowego a kontekstem okoliczności zewnętrznych na nowe tory zwekslowano również tradycyjne formuły. Litanie do XI wieku często prosiły o uwolnienie od wszystkich *inimicis* i *adversaris*, ale zgodnie z przestrzenią hermeneutyczną gatunku słowa te funkcjonowały przede wszystkim jako synonimy czy peryfrazy *diabolis*. Taka postać modlitwy pozwalała na jej wykorzystanie w tej samej formie w różnych odniesieniach sytuacyjnych. U Gertrudy natomiast trudno się oprzeć wrażeniu, że znaczenie skonwencjonalizowane obu tych rzeczowników schodzi na drugi plan, a klucz do ich odczytania leży po prostu w okolicznościach 1085 lub 1086 roku. Nie da się wręcz wykluczyć, że ta i podobne modlitwy powstawały na zasadzie osobistego dziennika, zaś z braku w zasobach epoki takiego gatunku jak dziennik, inspiracje chwili musiały być negocjowane z regułami tekstu oferowanymi przez jedną z najbardziej pojemnych i ekspansywnych form tego czasu, mianowicie z formą litanii.

Odpowiedź na pytanie o twórcę modlitwy oznaczonej w zestawieniu symbolem „I” powinna więc zawierać dwa stwierdzenia:

¹⁴ Tamże, s. 28.

¹⁵ Tamże, s. 80.

– elementy przeważającej części warstwy tekstowej zostały dostarczone przez gatunek;

– autorska intencja, która przełożyła się na kryterium wyboru tych elementów, ich przekształcenie i uzupełnienie, a co za tym idzie – interpretację, pochodziła od Gertrudy, choć nie musiała być przez Gertrudę sfinalizowana w technicznych czynnościach komponowania i zapisu modlitwy.

Tak zbudowaną odpowiedź można przyłożyć do innych litanii z zestawienia, ale nie do wszystkich. Co najmniej jedna prowokuje wątpliwości, czy księżna w jakikolwiek sposób uczestniczyła w czynnościach twórczych. Mowa tu o modlitwie oznaczonej symbolem „F” i rozpoczynającej się słowami Pozdrowienia Anielskiego: *Ave Maria gratia plena Dominus tecum...* O ile dla poprzedniego tekstu podstawowy układ odniesienia stanowiła *Litania do wszystkich świętych*, o tyle tutaj skojarzenie czytelnika idzie w kierunku litanii maryjnych. Przypomnijmy, że znajdujemy się w okresie poprzedzającym najstarszy zapis *Litanii loretańskiej* o jakieś sto lat. Modlitwa Gertrudy wygląda następująco¹⁶:

Ave Maria gratia plena Dominus tecum, quae es solae pulcherrima super solem.	Zdrowaś Maryjo, łaski pełna, Pan z Tobą, która jesteś sama piękniejsza nad słońce.
Ave cuius speciem rex caeli et terrae concupivit.	Zdrowaś, której piękności Król nieba i ziemi pożądał.
Ave ab angelo salutata.	Zdrowaś, przez anioła pozdrowiona.
Ave obumbrata a Spiritu Sancto.	Zdrowaś, zacieniona Duchem Świętym.
Ave pregnans Deum.	Zdrowaś, brzemienna Bogiem.
Ave quae Filium Dei ex Tuis visceribus meruisti generare.	Zdrowaś, która Syna Bożego ze swego łona zasłużyłaś porodzić.
Ave quae Filium Dei in cunabulis revinxisti.	Zdrowaś, która Syna Bożego w kolebce owinęłaś.
Ave quae Filium Dei in balneum misisti.	Zdrowaś, która Syna Bożego do kąpieli złożyłaś.
Ave quae Filium Dei in presepium declinasti.	Zdrowaś, która Syna Bożego w żłóbek uniżyłaś.
Ave quae Filium Dei in templum praesentasti.	Zdrowaś, która Syna Bożego w świątyni przedstawiłaś.

¹⁶ Cytat i przekład na podstawie: A. Andrzejuk, *Gertruda Mieszkoźna i jej modlitewnik*, dz. cyt., s. 332–333. Graficzny podział na wezwania, ich numeracja oraz korekta przekładu wezwań 7–10 i 24 W. S. Przywrócono również łaciński szyk wyrazów w przekładzie polskim.

Ave quae Filium Dei genuisti secundum carnem.	Zdrowaś, która Syna Bożego zrodziłaś wedle ciała.
Ave quae Filium Dei audisti predicantem nostram salutem.	Zdrowaś, która Syna Bożego usłyszałaś głoszącego nasze zbawienie.
Ave gloriosa et nimis gloriosa.	Zdrowaś, chwalebna i bardzo chwalebna!
Ave quae Filium Dei vidisti in cruce pro nostra redemptione suspensum.	Zdrowaś, która Syna Bożego widziałaś na krzyżu dla naszego odkupienia zawieszono- go.
Ave quae Filium Dei vidisti resurgentem a mortuis per gloriam Patris.	Zdrowaś, która Syna Bożego widziałaś powstającego z martwych dla chwały Ojca.
Ave quae Filium Dei vidisti ad caelos ascendentem cum illa carne quam ex Te sancta et immaculata virgine suscepit.	Zdrowaś, która Syna Bożego widziałaś na niebiosa wstępującego w tym ciele, które od Ciebie, święta i niepokalana Dziewico, otrzymała.
Ave Domina angelorum.	Zdrowaś, Pani aniołów.
Ave Regina caelorum.	Zdrowaś, Królowo niebios.
Ave laus omnium sanctorum.	Zdrowaś, Chwalo wszystkich świętych.
Ave exultatio iustorum.	Zdrowaś, Rozradowanie sprawiedliwych.
Ave recuperatio perditorum.	Zdrowaś, Odzyskanie utraconych.
Ave spes nostra.	Zdrowaś, Nadziejo nasza.
Ave salus nostra.	Zdrowaś, Uzdrowienie nasze.
Ave gloriosa Mater Domini, Sancta Maria, angelorum laude dignissima et a cunctis veneranda.	Zdrowaś, chwalebna Matko Pana, święta Maryjo, aniołów chwalby najgodniejsza i przez wszystkich czczona.
Amen.	Amen.
P[er Dominum nostrum Iesum Christum. Amen].	Przez Pana naszego Jezusa Chrystusa. Amen.

Od razu zauważamy, że modlitwa (cytowana w całości) przynależy do pierwotnego etapu w historii litanii maryjnych. Występują tu dwa charakterystyczne wyrazy wycofane potem w XII wieku z *Litanii weneckiej*, *Litanii loretańskiej* oraz *Litanii w potrzebie*. Pierwszy to anafora typu *χαίρε* świadcząca o przejęciu przez kulturę średniowiecza modelu kompozycyjnego z Wielkiego Akatysty, a wyrażona tu łacińskim odpowiednikiem „ave”. Gdy około sto lat po Gertrudzie pojawiła się *Litania loretańska*, na miejsce tej anafory weszło już słowo „sancta” z *Litanii do wszystkich świętych*. Drugi element, który zaniknął w późniejszych litaniiach maryjnych, to spójnik „quae”, również związany z konstrukcją składniową pochodzącą (pośrednio?) z bizantyjskiego arcydzieła. Użycie wyrazów „ave” i „quae” wskazuje zatem, że modlitwa Gertrudy

ani nie odbiega od stadium rozwoju litanii, które obowiązywało w XI wieku na Zachodzie, ani tego stadium nie wyprzedza.

Załóżmy przez chwilę, że albo księżna, albo jej anonimowy literacki plenipotent byli autorami cytowanego tekstu. Hipoteza taka miałaby nawet uzasadnienie w związku z pobytem Gertrudy na terenach dzisiejszej Ukrainy. Według obecnego stanu wiedzy słowiańska wersja Wielkiego Akatysty była znana w Kijowie już na początku X wieku¹⁷. Wprawdzie w symbolicznym roku 1054 nastąpiła schizma wschodnia, a badana przez nas litania powstała przeszło 30 lat po tym fakcie (w okolicach lat 1085–1086), to jednak ani państwo Władysława Hermana, ani też ówczesna Ruś Kijowska nie oddzieliły się od siebie murem międzywyznaniowej wrogości. Trudno też domniemywać, by księżna nie знаła form kultu, które obowiązywały jej męża, dzieci i poddanych. Wolno wręcz przypuszczać, że sama była uczestniczką nabożeństw odprawianych według rytu wschodniego. Ale nawet gdyby całkowicie odcięła się od kultury w Kijowie, to z liturgią spełnianą na podstawie ksiąg pisanych gładolicą mogła się spotkać po prostu w rodzinnej Polsce, o ile przystaniemy na tezę, której liczba zwolenników kurczy się z roku na rok, o sprawowaniu liturgii metodiańskiej w Krakowie¹⁸. Paradoksalnie jednak im mocniejsza pewność, że Gertruda znała litanijne modlitwy Wschodu, tym większy znak zapytania przy autorstwie cytowanego wyżej utworu. Rozważmy dwa fakty kwestionujące związek między modlitwą Gertrudy a wzorcem Wielkiego Akatysty dostarczanym od strony wschodniej.

¹⁷ Пор. акафист, [w:] *Православная Энциклопедия*, под общ. ред. Патриарха Моск. и всея Руси Алексия II, т. 1, Москва 2000.

¹⁸ Teza ta wymaga założenia, że liturgia metodiańska przyszła do Polski za pośrednictwem czeskim w drugiej połowie X stulecia (por. G. Labuda, *Jakimi drogami przyszło do Polski chrześcijaństwo?*, „*Nasza Przeszłość*” 1988, s. 52), co by oznaczało, że jej świadkiem mógł być Bolesław Chrobry, który przejął panowanie w Krakowie po Czechach (por. B. Kürbis, *Krąg czesko-morawski a pierwsza chrystianizacja Polski*, [w:] *Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian*, red. J. S. Gajek, L. Górka, t. 1, Lublin 1991). Do grona zwolenników tej tezy należy na przykład Aleksandr Władimirowicz Lipatow – por. *Wzajemne oddziaływanie łacińskiego Zachodu i bizantyjskiego Wschodu (Tradycja Cyryla i Metodego, źródła literatury polskiej a problemy słowiańskiej wspólnoty)*, przeł. J. Aulak, M. Dobrogoszcz, „*Przegląd Humanistyczny*” 1996 z. 3, s. 40–43. Ostatnio jednak traci ona zwolenników, o czym pisze G. Labuda, *Szkice historyczne X i XI wieku. Z dziejów organizacji Kościoła w Polsce we wczesnym średniowieczu*, Poznań 2004, s. 452–454.

Po pierwsze, główny rdzeń Wielkiego Akatystu polega w ogólnym zarysie na współwystępowaniu 24 zwrotek kontakionów, 12 refrenów Χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε, 12 refrenów Ἀλληλοῦῖα oraz 12 serii chairetyzmów po 12 wersów w każdej serii. Ten matematyczny, nieledwie fraktalny porządek nie znajduje odzwierciedlenia w naszym kodeksie. Strofy kontakionu nie ma tu wcale. Rymy gramatyczne nie dzielą tekstu parzyście. Modlitwa niemal całkowicie obejmuje 24 wezwania z anaforycznym „ave”, co z jednej strony daje liczbę dwukrotnie większą niż w każdej części pozdrowieniowej Wielkiego Akatystu, z drugiej zaś – daje liczbę sześciokrotnie mniejszą niż ogólna suma chairetyzmów bizantyjskiego wzorca.

Po drugie, nie wiadomo dokładnie, w jaki sposób powinniśmy traktować incipitowe pozdrowienie anielskie. W innych modlitwach „aneksu” powtarzalne składniki wypowiedzi zamieniały się w zapisie na skrótowce lub ulegały graficznej elipsie, zachowując jednakowoż pełną, rozwiniętą formułę w domyśle. Tutaj zdanie „Ave Maria gratia plena Dominus tecum” znalazło się tylko na początku tekstu. Czy dlatego, że wskazuje na oczywistą ewangeliczną inspirację tekstu? Czy raczej dlatego, że była to zapowiedź powtarzalnej formuły, którą należało wypowiadać (wspominać) przy okazji każdego „ave”? Chairetyzmiczne peryfrazy stanowiłyby wtedy coś w rodzaju załączku dla późniejszych klauzul różańcowych na Zachodzie.

To są fakty bardzo znamienne. Jeżeli Gertruda spotkała się z obrzędami Wschodu, to dlaczego nie napisała swej modlitwy w taki sposób jak ci, którzy na Słowiańszczyźnie układają „ikosy podobne do Akatystu”? Dlaczego nawiązała tylko do części chairetyzmicznych, skoro wiedziała, że liturgia wschodnia nie oddziela ich od kontakionów? Dlaczego znajdujemy w tym tekście przesłankę pozwalającą snuć przypuszczenia na temat stosunku między modlitwą Gertrudy do tradycji poetyckiej, która na ostatek doprowadzi na Zachodzie do wykształcenia różańca? Czyżby w naszej stronie Europy na tak wczesnym etapie wystąpiła już tendencja do ignorowania wpływów ze Wschodu nawet w wypadku przedstawicielki dworu kijowskiego? Czy nie wydaje się bardziej prawdopodobna hipoteza, że ani Gertruda, ani ktokolwiek z jej otoczenia nie byli wcale autorami badanego tekstu?

W antologii dołączonej do książki Gillesa Meerssemmana figuruje modlitwa o incipicie „Ave, Maria, gratia plena, dei genitrix, que es su-

per solem et lunam pulcherrima”, której najstarszy rękopis znajduje się w Paryżu¹⁹. Jej obszerny fragment jest niemal identyczny z tekstem Gertrudiańskim. Przeważającą część modlitwy stanowią 23 wezwania, które można podzielić na 16 plus 7, biorąc za podstawę rozróżnienia stopień ich podobieństwa do badanego przez nas polskiego przekazu.

Tak więc 16 wezwań uważamy za tożsame w przekazie paryskim i polskim. Jeśli nie liczyć jednego wyjątku, zapisano je w tej samej kolejności. W ramach tej liczby dziewięć wezwań pokrywa się całkowicie (z czego siedem w końcowej części tekstu Gertrudy), trzy wezwania różnią się formą fleksyjną wyrazów (np. forma „Deum” zamiast „a Deo”), a cztery pozostałe – zmianą szyku. Tak drobne rozbieżności uważamy za nieistotne. Abstrahujemy także od różnic między parami słów znajdującymi się równocześnie w stosunku synonimii, izosylabizmu oraz paronomazji („restrinxisti” zamiast „revinxisti” oraz „reclinasti” zamiast „declinasti”). Tego rodzaju drobiazgi mogły wynikać z błędu kopisty. Wolno je zmarginalizować i mówić generalnie o 16 wezwaniach tożsamyh, które stanowią dowód, że mamy przed sobą dwa przekazy jednego utworu.

7 innych wezwań uważamy za bardzo bliskie, lecz nie identyczne. Poza doraźną zmianą szyku rozbieżność między przekazami sprowadza się w tym wypadku do trzech rodzajów różnic polegających na przeróbce peryfrazy, dodatkowym epitecie lub krótszej wersji wezwania.

nr wezwania u Gertrudy	bardziej zmodyfikowana postać wezwania	zmiana szyku	rodzaj różnicy w przekazie paryskim
1	Ave Maria, gratia plena, dei genitrix, que es super solem et lunam pulcherrima.	✓	przeróbka peryfrazy
2	Ave, cuius speciem sanctam rex celi et terre concupivit.		dodatkowy epitet
11	Ave, que filium dei secundum carnem crescere vidisti.		przeróbka peryfrazy
13	Ave, gloriosa		krótsza wersja wezwania
15	Ave, que filium dei mortuum et sepultum vidisti.		krótsza wersja wezwania

¹⁹ Por. G. Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, dz. cyt., t. 2, s. 162–163.

16	Ave, que filium dei ascendentem ad celos vidisi.	✓	krótsza wersja wezwania
24	Ave, virgo gloriosa Maria, angelorum et omnium sanctorum laude dignissima et ab omnibus hominibus veneranda.		przeróbka peryfrazy

23 wezwania, które określamy jako tożsame lub bardzo bliskie, nie wyczerpują całego tekstu ani w jednym przekazie, ani w drugim. U Gertrudy dochodzi jeszcze wezwanie 24 (ósmie, licząc od początku) w ogóle nieobecne w przekazie paryskim. Z kolei wersja podana przez Meerssemana zawiera aż dziewięć wezwań spoza wariantu polskiego, którymi poprzepłatano wezwania znane nam do tej pory. 24 – 1 + 9 daje w rezultacie utwór zbudowany z 32 wezwań, o $\frac{1}{3}$ dłuższy od naszego tak pod względem rozpiętości, jak pod względem liczby zgromadzonych wątków.

Meersseman datuje rękopis przechowywany w Paryżu na wiek XII, z czego wynika, że zapis powstał mniej więcej sto lat później niż nasza modlitwa. Można z tego wyciągnąć dwa konkurencyjne wnioski: albo litania Gertrudy stanowiła utwór wzorcowy dla późniejszego przekazu paryskiego, albo istniał jakiś wariant pierwotny powstały przed rokiem 1085, gdzie znajdowało się owych 16 wezwań identycznych oraz 7 podobnych i który pośrednio lub bezpośrednio, na piśmie lub przez zapamiętanie znany był redaktorom obu wersji modlitwy.

Hipoteza pierwsza – o polskim wkładzie w rozwój litanii zachodniej – ma swoje argumenty związane z dalszymi losami kodeksu Gertrudy. Jeszcze za życia księżnej około 1103 roku modlitewnik wrócił do Polski w posagu Zbysławy, wnuczki Gertrudy, która wychodziła za mąż za Bolesława Krzywoustego. Gdy po dziesięciu latach Zbysława umarła, zbiorek stał się własnością drugiej żony księcia Salomei z Bergu. Pierwsza córka Bolesława i Salomei także dostała na imię Gertruda. Wstępując do benedyktynek, zabrała kodeks do klasztoru w Zwiefalten. Po niej odziedziczyła go jej ciotka Gizela z Andechs-Meran, następnie bratanica Gizeli – kolejna Gertruda, siostra św. Jadwigi Śląskiej, zaś po Gertrudzie z Andechs-Meran – jej córka św. Elżbieta Węgierska²⁰. Tak więc po pierwszych kilkudziesięciu latach XII wieku manuskryptu znowu nie było w Polsce, tym razem na zawsze. Nie można więc wykluczyć, że skryptor modlitwy z rękopisu paryskiego miał okazję do zapozna-

²⁰ Por. A. Andrzejuk, *Gertruda Mieszkówna i jej modlitewnik*, dz. cyt., s. 41–42.

nia się z litanią Gertrudy i że dokonał przeróbek zgodnie z panującym ówczesnie kierunkiem ewolucji tej formy.

Hipoteza druga – o istnieniu pierwowzoru sprzed 1085 roku – wynika z porównania obu tekstów w tych obszarach, gdzie dostrzegamy rozbieżności. Oto dziewięć wezwań, które w rękopisie paryskim różnią się od naszej wersji:

Po wezwaniu 9 następuje:

Ave, que filium dei tribus magis ad adorationem exposuisti;

Zdrowaś, która Syna Bożego trzem magom do uwielbiania pokazałaś.

Po wezwaniu 10 następują kolejno:

Ave, que filio dei vagienti ut mater blandiri meruisti,

Zdrowaś, która Syna Bożego kwilącego jak matka pieścić zaszłyłaś.

Ave, que filium dei in gremio tuo collocare meruisti,

Zdrowaś, która Syna Bożego w łonie twoim złożenia zaszłyłaś.

Ave, que filium dei in carne osculari meruisti,

Zdrowaś, która Syna Bożego w ciele całować zaszłyłaś.

Ave, que filium dei fovere et calere meruisti;

Zdrowaś, która Syna Bożego rozgrzewać i rozpalać załużyła.

Po wezwaniu 14 następuje:

Ave, que filium dei mortuum et sepultum vidisti;

Zdrowaś, która Syna Bożego martwego i pogrzebanego zobaczyłaś.

I po wezwaniu 23:

Ave, omnium bonorum recuperatrix,

Zdrowaś, wszelkie dobro odzyskująca.

Ave, mater misericordie,

Zdrowaś, matko miłosierdzia.

Ave, medicina totius mundi.

Zdrowaś, lekarstwo całego świata.

Tylko trzy ostatnie wezwania z wymienionych nie odnoszą się do wydarzeń z życia Jezusa i Maryi. Wszystkie pozostałe rozszerzają zakres narracji litanijnej, a co za tym idzie, pogłębiają rys epicki u Gertrudy znacznie mniej wyrazisty. Przy proporcjach zachowanych w polskim przekazie większy nacisk spoczywał na cnotach Maryi, które przejawiały się także w jej czynach. W opracowaniu późniejszym z rękopisu paryskiego zwiększa się frekwencja peryfraz czasownikowych otwieranych spójnikiem „que” (znanym także z *Litanii do wszystkich świętych*), co wynika z przełożenia ciężaru na świętą historię. W przekazie podanym przez Meerssemana szczególnie konkretyzują się antropocentryczne

wątki macierzyńskie związane ze złożeniem Syna Bożego w łonie Maryi, ogrzewaniu Go ciepłym jej ciałą, kojeniu kwilącego Dzieciątka i obsypywaniu pocałunkami, a w mniejszym stopniu wątki związane z przyjściem i odejściem Zbawiciela.

Pewną logikę można też zaobserwować w korektach szyku. W przekazie paryskim czasowniki zostały konsekwentnie przesunięte do klauzul piętnastu wezwań znajdujących się w jednolitym ciągu przerwanych tylko raz przez krótkie „Ave, gloriosa”.

numeracja według układu w kodeksie paryskim	6.	Ave, quae filium dei ex tuis visceribus generare meruisti.	6.	numeracja według układu w Kodeksie Gertrudy
	7.	Ave, quae filium dei in cunabulis restrinxisti.	7.	
	8.	Ave, quae filium dei in presepe reclinasti.	9.	
	9.	Ave, quae filium dei tribus magis ad adorandum exposuisti.	—	
	10.	Ave, quae filium dei in templo presentasti.	10.	
	11.	Ave, quae filio dei vagienti ut mater blandiri meruisti.	—	
	12.	Ave, que filium dei in gremio tuo collocare meruisti.	—	
	13.	Ave, que filium dei in carne osculari meruisti.	—	
	14.	Ave, que filium dei fovere et calere meruisti	—	
	15.	Ave, quae filium dei secundum carnem crescere vidisti.	11.	
	16.	Ave, gloriosa.	13.	
	17.	Ave, quae filium dei salutem nostram predicantem audisti.	12.	
	18.	Ave, quae filium dei pro nostra redemptione in cruce suspensum vidisti.	14.	
	19.	Ave, quae filium dei mortuum et sepultum vidisti.	—	
	20.	Ave, quae filium dei resurgentem a mortuis vidisti.	15.	
	21.	Ave, quae filium dei ascendentem ad celos vidisti.	16.	

W porównaniu z tym cytatem składnia litanii Gertrudiańskiej wydaje się nieco spolonizowana. Czasowniki występują w różnych pozycjach wezwania. Ich rola sensotwórcza nie zawsze przedstawia się tak jasno jak w przekazie paryskim. Niby to zawierają te same treści, lecz wyrażają je odrobinę słabiej i z mniejszą konsekwencją. A tymczasem właśnie klauzulowy układ czasowników miał do zakomunikowania ważną treść. Sądzimy, że potrafimy ją zwerbalizować.

Jak wiadomo, żaden z czterech Ewangelistów nie wspomina o nikiem, kto by zobaczył moment zmartwychwstania Jezusa. Maria Magdalena widzi już Zbawiciela poza grobem. Apostołowie przybiegają po fakcie. Według litanii z obu przekazów takiego zaszczytu dostąpiła wła-

śnie Maryja. W świetle wersji Gertrudiańskiej, która powtarza w tym względzie opinię kilku starożytnych autorów (między innymi św. Jana Chryzostoma i św. Ambrożego)²¹, Matka Boża widziała kolejno: mękę, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Jezusa. Przedtem słyszała Go „głoszącego nasze zbawienie”. Była świadkiem wszystkich najważniejszych wydarzeń przez czynnici poznawcze wzroku i słuchu. Dotykała historii własnymi zmysłami.

W porównaniu z polskim opracowaniem tego doniosłego stanowiska mariologicznego w przekazie paryskim wątek empirycznego doświadczenia Bogurodzicy zostaje nie tylko utrzymany, ale wręcz dodatkowo podkreślony. Dopiero tutaj wychodzą na jaw pożytki z postpozycji orzeczeń. Zgodnie z ogólną zasadą obowiązującą w cytowanym wyżej wariantcie paryskim do klauzuli trafiają wszystkie użycia czasowników „sensorycznych”: „audisti” i „vidisti”. Ponadto zwiększa się liczba tych czasowników, tak z uwagi na większe rozmiary zachodniego wariantu, jak i ze względu na różnice w doborze wyrazów. Czasownik „vidisti” trafił więc do klauzuli wezwania 19, którego w ogóle nie ma u Gertrudy, a wezwaniu 15 nadano szatę słowną pozwalającą na użycie tego samego czasownika („vidisti”) w tym gramatycznie miejscu, gdzie w litaniu Gertrudiańskiej (pod numerem 11) występował czasownik „genuisti”.

Poprzez pięciokrotną epiforę „vidisti”, na dodatek zrymowaną pod względem brzmienia i morfologii z całą serią wcześniejszych czasowników, przekaz paryski zbliża się do homoioteleutonów Wielkiego Akatystu, czego nie było widać w przekazie z kodeksu Gertrudy. Dzięki temu klauzulowe słowa definiują się nawzajem w obrębie tekstu. Określenia „revinxisti”, „misisti”, „declinasti”, które w naszej wersji wydawały się mówić o uniżeniu Syna Bożego, przy okazji opowiadając o betlejemsko-nazaretańskim epizodzie z życia Maryi, stanowią teraz wykres jej zmysłowego rezonansu z wielkimi wydarzeniami uzyskanego poprzez dotyk, za pomocą rąk. Empiryczne doświadczenie Maryi nie zostało zarezerwowane tylko dla niej. W kontekście pozostałych wyrazów klauzulowych czasowniki „exposuisti”, „presentasti” zdają się sugerować, że Matka Boża przed pozostałymi ludźmi dokonuje prezentacji dowodów autentyczności orędzia o przyjściu Zbawiciela na świat, co z jed-

²¹ Por. T. Dobrzeniecki, *Legenda średniowieczna w piśmiennictwie i sztuce - chrystofania Marii, [w:] Średniowiecze. Studia o kulturze*, red. J. Lewański, t. 2, Wrocław 1965.

nej strony wzmaga przekonanie o „całkowitej pewności nauk, których im udzielono” (Łk 1, 4), z drugiej zaś potwierdza szczególne wybranie Maryi jako pośredniczki na drodze objawienia. Zaznacza to pięciokrotnie powtórzone klauzulowe „meruisti” – za pierwszym razem przesunięte ze środka wezwania na koniec, w czterech ostatnich sytuacjach wprowadzone pomimo jego braku w kodeksie Gertrudy.

Nie o samą logikę przekazu paryskiego tu chodzi. Szczególne znaczenie ma to, że wszystkie wyeksponowane wątki (empiryzm, pośrednictwo, wybranie Maryi) w postaci zamaskowanej występowały już w polskim przekazie. W porównaniu z zachodnim odpowiednikiem sprawia on wrażenie utworu zanotowanego z pamięci. Utrata niektórych wezwań, przestawione wyrazy, poprzekręcane czasowniki („revinxisti” i „declinasti” zamiast „restrinxisti” i „reclinasti”), a jednocześnie własna pomysłowość redaktora odpowiadałyby za osłabienie poetyckiego efektu, bo nie ulega wątpliwości, że modlitwa w przekazie paryskim zasługuje na uznanie od strony artystycznej. Biorąc pod uwagę aspekt filologiczny, trzeba więc powiedzieć, że litania *Ave Maria gratia plena Dominus tecum...* z kodeksu Gertrudy ma ważne miejsce w historii jako dowód występowania gatunku na ziemiach polskich, ale być może nie jest utworem oryginalnym i być może nie należy jej uważać za wytwór naszej rodzimej literatury religijnej.

Jak już powiedzieliśmy, *Kodeks Gertudy* krótko przebywał w Polsce, a od XII wieku znajdował się już stale na Zachodzie. Razem z nim powinna zniknąć z naszych oczu litania *Ave Maria gratia plena Dominus tecum...* Tymczasem nie znikła. Uderzająco podobną modlitwę, lecz tym razem już w języku polskim zanotowano pod koniec średniowiecza w tzw. modlitewniku Nawojki z przełomu XV i XVI wieku:

„Zdrowa bądź Maryja, miłości pełna, Boża porodicielko, jażeś nad słońce i nad miesiąc cudniejsza.

Zdrowa bądź, gospodzie chwalebna i barzo wyśmienita, jeś namienita, jeś oblicza krol nieba i ziemie pożądał jest.

Zdrowa bądź, gospodzie Anijołem zawitana.

Zdrowa bądź, gospodzie ogarniona duchem świętym.

Zdrowa bądź, pani nosząca Boga.

Zdrowa bądź, pani, iżeś z twego świętego żywota zasłużyła jeś Syna Bożego porodzić.

Zdrowa bądź, gospodziej, żeś Syna Bożego doiła i jegożeś kamblała.
Zdrowa bądź, krolewno, ty Syna Bożego pieluchami powijała, tyś
ji w jaśłkach pokładała.

Zdrowa bądź, krolewno, tyś Syna Bożego w kościele offijerowała,
ktoregoś w ciele oglądała i obezrzała, i słyszałaś przepowiadając zba-
wienie nasze.

Zdrowa bądź, dziewko chwalebna, korażeś Syna Bożego widziała
na krzyżu rozbitego za nasze odkupienie.

Zdrowa bądź, koraś syna Bożego widziała umarłego i za nas po-
grzebionego.

Zdrowa bądź, pani, ktoregoś żeś widziała wstając z martwych.

Zdrowa bądź, jaś widziała Syna Bożego wstępując na niebiosa do Boga
ojca s ciałem onym, jeś z niepokalonej dziewice przyjąć raczył²².

Jako spójniki peryfrazy czasownikowej zostają wprowadzone roz-
maite sygnały parataksy: „żeś”, „iżeś”, „jażeś”, „jeś”, „jaś”, „koraś”,
„ktoregoś”, „korażeś”. W modlitewniku Nawojki występuje też dwu-
krotnie składnia syntagmatyczna, która jednak nie zaburza przyjętego
porządku. W obu tych zdaniach wyrażenia dołączone współrzędnie
do anafory „Zdrowa bądź, krolewno” awansują do rangi litanijnych pe-
ryfraz, ponieważ rozpoczynają się od zaimków osobowych „ty” i „tyś”,
które podają się niejako za ekwiwalenty łacińskiego „quae”. Ta sama
co w spójnikach parataksy druga osoba liczby pojedynczej oraz instru-
mentacja głoskowa z wymienionymi wyżej spójnikami „żeś”, „jeś” i „jaś”
gwarantują, że gramatyczne odstępstwo może być tolerowane w ramach
gatunku. Innymi słowy, wezwania w tych modlitwach są równoważne
wezwaniom z inicjalnym „ave”.

Podobieństwo polskich spójników do spójników litanii maryjnej z ko-
deksu Gertrudy obecnych również w przekazie paryskim nie ogranicza się
jednak do anafory. W połączeniu z tymi spójnikami znajdujemy powyżej
znane sobie sformułowania. Już pierwsze zdanie w cytacie z modlitew-
nika Nawojki wypada uznać za dosłowny przekład całego pierwszego
zdania występującego w przekazie paryskim. Analogia ciągnie się także
w zdaniu drugim. Dowiadujemy się z niego o tak szczególnych cnotach
Maryi, że jej oblicza – podobnie jak w litanii zanotowanej w XI wieku

²² *Książeczka do nabożeństwa Jadwigi, księżniczki polskiej, według pierwotnego wydania z roku 1823 powtórnie wydał S. Motty, Poznań-Warszawa 1875, s. 27–31.*

– „krol nieba i ziemie požądał jest” (*rex caeli et terrae concupivit*). Na obu zdaniach paralele się nie kończą. Gdyby pominąć wołacze „gospodzie” i „pani”, okazałoby się, że również trzy kolejne wezwania u Nawojki to interlinearne tłumaczenie starodawnego tekstu, a następujące po nich wezwanie szóste różni się od łacińskich odpowiedników tylko pod względem kolejności słów. Niemal dosłowny przekład wraca w czterech laudacjach następujących po epitecie „chwalebna” (*gloriosa*). Dowiadujemy się z nich, że Maryja „Syna Bożego widziała” (*Filium Dei vidisti*):

- „na krzyżu rozbitego za nasze odkupienie” (*in cruce pro nostra redemptione suspensum*),
- „umarłego i za nas pogrzebionego” (*mortuum et sepultum*),
- „wstając z martwych” (*resurgentem a mortuis*)
- „wstępując na niebiosa do Boga ojca s ciałem onym, jeś z niepokalanej dziewicy przyjąć raczył” (*ad caelos ascendentem cum illa carne quam ex Te sancta et immaculata virgine suscepit*).

Wezwania te, choć spisane pod koniec średniowiecza, rzucają nieco światła na pochodzenie wersji XI- i XII-wiecznych. Drugie z tych wezwań nie występuje w wersji Gertrudy, spotykamy je natomiast w przekazie paryskim. Bliższe przekazowi paryskiemu jest również wezwanie trzecie pozbawione zakończenia „per gloriam Patris”. Z kolei wezwanie czwarte z wymienionych zawiera cały długi dopisek (od słów „do Boga ojca...”), którego przekaz paryski nie podaje, a który odnajdujemy w kodeksie Gertrudy. Za sprawą tych niekonsekwencji analogie zbliżają polskojęzyczną modlitwę raz do jednego wariantu łacińskiego, raz do drugiego. Albo więc redaktor modlitewnika Nawojki miał przed oczyma (lub w pamięci) oba starodawne przekazy (lub ich odpisy), albo korzystał z jeszcze innego przekazu pochodzącego jednak (pośrednio lub bezpośrednio) ze wspólnego wszystkim źródła powstałego przed rokiem 1085.

Oczywiście, w zapisie z przełomu XV i XVI wieku mamy także wezwania oryginalne lub głęboko przetworzone. Wezwania siódmego nie było w żadnej z poprzednio badanych wersji. Wezwanie dziewiąte to jakby zjednoczenie trzech rozmaitych wezwań w *Kodeksie Gertrudy* następujących zaraz po sobie pod numerami 10–12. Odstępstwo wyraża się także w postaci mniejszych rozmiarów tekstu. Jednakże jak na czasy głównie pamięciowego przechowywania modlitw różnice wydają się nad podziw małe.

Przekaz Nawojki zamyka kłamrę polskiego średniowiecza. Przez blisko pół tysiąclecia udało się zachować schemat tej samej modlitwy. A przecież nie była to modlitwa pochodząca z pacierza. Nie wchodziła w skład stałych elementów liturgii mszy świętej. Nie było jej w brewiarzu. Była modlitwą prywatną, być może kobiecą, skoro znajdujemy ją w książeczkach używanych przez kobiety. Jakże wielkim musiała się cieszyć uznaniem wśród wiernych, skoro w samej Polsce znajdujemy dwa przekazy tak oddzielone w czasie. Przecież w ciągu tych prawie pięciu wieków pobożność Kościoła ulegała zmianie. Co przyciągało ludzi do tego samego tekstu?

Niewątpliwie, do sukcesu modlitwy przyczyniło się szerokie wykorzystanie tematyki bożonarodzeniowej, tak bliskiej człowiekowi. Jakąś rolę odegrała również ranga dogmatu Bożego Rodzicielstwa Maryi. W utworze pomieszczono całą historię odkupienia – od Betlejem po Kalwarię. To także musiało mieć znaczenie. Ale istotną funkcję spełniał przede wszystkim sam gatunek litanii, który gwarantował cały zasób narzędzi mnemotechnicznych zapewniających zachowanie tekstu mniej więcej w tej samej postaci. Pozwalał na jego łatwe powtórzenie, a zarazem umożliwiaił coś dokładnie odwrotnego: dawał środki do wypowiedzania utworu za każdym razem nieco inaczej, lecz przy zachowaniu świadomości, że jest to nadal jedna modlitwa.

Warszawa

WITOLD SADOWSKI

Słowa kluczowe

Litania, modlitewnik, *Kodeks Gertrudy*, *Psalterz Egberta*, *Modlitewnik Nawojki*, historia, modlitwa, gatunki języka religijnego, Gertruda Mieszkówna, średniowiecze

Summary

From Gertruda's litany to Nawojka's litany

The 11th-century *Codex of Gertruda*, the daughter of Mieszko II the King of Poland, contains ten prayers in the form of litany. The article analyses two of them: 'Ut me miseram famulam Tuam Gertrudam custodire digneris...' and 'Ave Maria gratia plena dominus tecum...'. The stylistic features of the first litany indicate that the text was intended to be accepted by the duchess as her individual prayer reflecting her point of view, and perhaps containing quotations from her own utterances. Therefore Gertruda may

be regarded as the author of the text, although somebody else probably fulfilled the act of writing. The second litany is a prayer similar to the text from the 12th-century Paris manuscript, edited by G. G. Meersseman. It might be the basis for the later western copy, or both records originated (directly or indirectly) from the same source. Some sentences from both versions repeat in the 15th-century Polish prayer 'Zdrowa bądź Maryja, miłości pełna...' from *Nawojka Prayer Book*.

Keywords

Litany, prayer book, *Codex of Gertruda*, *Egbert Psalter*, *Nawojka Prayer Book*, history, prayer, genres of religious language, Gertude of Poland, Middle Ages