

WITOLD SADOWSKI

Instytut Literatury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego

KTO I DO KOGO MÓWI W LITANII POETYCKIEJ? WOKÓŁ UTWORU WOJCIECHA BĄKA *MODLITWA DO MARII MATKI*

Modlitwa do Marii Matki Wojciecha Bąka (zbyt długa by ją cytować w całości, liczy bowiem 159 wersów) zawiera następujący fragment, reprezentatywny dla całego wiersza:

Tyś jest gromadą saren, gdy do wodopoju
Niosą serca dziewicze – jako źródła chłodne.
Tyś jest miastem, gdzie domy tylko świętym stoją,
I tyś jest miastu świętych godłem i pochodnią.

Tyś jest łańcuchem górskim. Szczyt nieskazitelny
Opada w czułość dolin – i lasy, i rzeki.
Tyś jest siódmy dzień Boga – cichy i weselny,
Tyś jest chwilą, gdy przymknął z radością powieki [w. 17-24].

Już ten drobny fragment pozwala nam rozpoznać w *Modlitwie do Marii Matki* litanie poetycką. Na litanijny charakter utworu¹ wskazują liczne wielokształtne anafory, obficie rozsiane powtórzenia różnego typu, mnóstwo wezwań o charakterze suplikacyjno-deprekatorycznym (które przeplatają się gdzieniegdzie z inwokacjami), jak również spora ilość epitetów Bogurodzicy oraz peryfraz Jej Imienia. Najważniejszy wskaźnik przynależności do gatunku, pozwalający na konfrontację dwóch kategorii – „litania” i „poetycka” – ma zgoła odmienną naturę. Zanim ten czynnik pokazemy w samym utworze Bąka, musimy prosić Czytelnika, by na dłuższą chwilę cofnął się z nami do filologicznych generalistów, poświęcając uwagę układowi komunikacyjnemu, który cechuje nie tylko litanie, lecz w ogóle każdą modlitwę ustaloną.

¹ Grzegorz Kubski słusznie dostrzega w nim pokrewieństwo z *Godzinkami o Niepokalanym Poczęciu NMP*, ale *Godzinki...* wchłonęły przecież szeroki materiał formalno-leksykalny z *Litanii loretańskiej*. Por. G. Kubski, *Zmienność form modlitewnych w powojennych wierszach Wojciecha Bąka*, w: *Z cienia niepamięci do światła: Wojciech Bąk, Kazimiera Iłakowiczówna, Roman Brandstaetter*, red. E. Krawiecka, Poznań 2006, s. 23.

1. Układ komunikacyjny w modlitwie ustalonej

Jesteśmy w tej dobrej sytuacji, że układ komunikacyjny modlitwy ustalonej został zbadany przez Marzenę Mukuchowską². Dokonując kilku korekt terminologii, można powiedzieć, że modlitwa ustalona przewiduje trzy następujące pozycje nadawcze:

- pozycję autora wewnętrznego (obraz wytwórcy modlitwy);
- pozycję podmiotu uprawnionego do wypowiedzi (np. „my” wspólnoty Kościoła);
- pozycję nadawczą implikowanego użytkownika modlitwy (konkretnego wierzącego)

oraz dwie następujące pozycje odbiorcze:

- pozycję bezpośredniego adresata modlitwy (Boga);
- pozycję odbiorczą implikowanego użytkownika modlitwy.

Modlitwa ustalona aktualizuje się zatem między pięcioma ośrodkami komunikacyjnymi, które określamy skrótowo jako pozycje: wytwórcy – wspólnoty – użytkownika-nadawcy – użytkownika-odbiorcy – Boga-adresata bezpośredniego.

Jak wynika z podanego schematu, rzeczywisty człowiek, podejmujący modlitwę ustaloną i konfrontujący się z przewidzianą dla niego rolą użytkownika, ma do spełnienia dwa przeciwstawne zadania. Musi wypowiadać modlitwę, zajmując pozycję nadawczą, a jednocześnie – powinien słuchać tej samej modlitwy, przyjąwszy pozycję odbiorczą. Modlitwa ustalona ma sens tylko wtedy, gdy obie te pozycje są zajmowane przez tę samą osobę (lub te same osoby, jeśli modlitwa jest wykonywana zbiorowo). Gdyby użytkownik modlitwy ustalonej ograniczył się do pozycji nadawczej, a nie wziął pod uwagę pozycji odbiorczej, wówczas przypisze sobie rangę wytwórcy i autorytet przysługujący Kościołowi. Jeżeli natomiast chce zająć miejsce słuchacza, zostawiając nieobsadzoną pozycję nadawczą użytkownika, wówczas rozsiądzie się na tronie Boga – także w tym wypadku stając się uzurpatorem.

2. Układ komunikacyjny w litanii

Litania siłą rzeczy realizuje ten pięcioraki układ komunikacyjny. Zwykle na nim poprzestaje, niekiedy zaś, szczególnie w tekstach wzorcowych, przekracza go na dwa sposoby. Po pierwsze, zostają dopowiedziane istotne cechy pozycji autora wewnętrznego. Tę sprawę odkładamy na później. Po drugie, często – choć nie zawsze – litania uwzględnia większą liczbę adresatów. Ze względu na nich do pięciorakiego schematu dochodzą trzy kolejne pozycje spoza podstawowego

² M. Makuchowska, *Modlitwa jako gatunek języka religijnego*, Opole 1998, s. 47-48.

rejestr, który ma do zaferowania modlitwa ustalona. Dwie z tych pozycji należą do sfery odbiorczej. Ostatnią można skojarzyć z Bachtinowskim nadadresatem.

Dochodzi zatem pozycja szósta, czyli pozycja odbiorcza świętego pośrednika.

W *Litanii do Wszystkich Świętych* pozycję taką zajmują Boża Rodzicielka i kolejno wyliczani archaniołowie, patriarchowie, prorocy, uczniowie Pańscy, męczennicy oraz święci biskupi, kapłani, zakonnicy i wyznawcy. Że nie mogą oni wystąpić w roli bezpośredniego adresata modlitwy, podkreśla powtarzana responsoryjnie prośba „módlcie się za nami”. Prośba ta spełnia też funkcję dodatkową. Nie tylko wskazuje na ostateczną niezdolność świętych pośredników do samodzielnego ustosunkowania się do prośby i do zrealizowania pełnoprawnej funkcji adresata, ale stanowi równocześnie sygnał, że sam Bóg jako adresat może być rozumiany zarazem w kilku rolach. W zasadniczym układzie modlitwy ustalonej był On bezpośrednim adresatem i pozostaje nim nadal. Nawet przy skierowaniu wypowiedzi na formalny adres świętych pośredników, wierny przebywa przed Boskim majestatem, przemawia obrócony w Jego stronę, chce być przez Niego słyszany. Ale też przy okazji wyłania się obraz dwóch innych odmian obecności Boga, wyrażony w dwóch ostatnich (siódmej i ósmej) pozycjach układu komunikacyjnego:

- w pozycji adresata pośredniego, do którego mają apelować święci pośrednicy;
- w pozycji najwyższego świadka prośby o modlitwę, skierowanej do świętych pośredników (tej właśnie pozycji, którą można łączyć z kategorią nadadresata).

W ten oto sposób z układu pięciu pozycji dochodzimy do ośmiu: wytwórca – wspólnota – użytkownik-nadawca – użytkownik-odbiorca – święty pośrednik – Bóg-świadek – Bóg-adresat pośredni – Bóg-adresat bezpośredni. Zdarzają się nierzadko litanie pozbawione owych trzech pozycji wykraczających poza rozpoznanie Makuchowskiej (np. *Litania do Najświętszego Serca Pana Jezusa*), ale oznacza to w tym wypadku dopuszczalną częściową rezygnację z zasobów gatunku i nie przekreśla faktu, że schemat ośmiu pozycji mieści się generalnie w możliwościach litanii. Stanowi on wszakże tylko jedną modyfikację w stosunku do układu modlitwy ustalonej. Jest i druga, związana, jak wspomniano, z doprecyzowaniem pozycji autora wewnętrznego.

3. Autor wewnętrzny w litanii

Istnieje sporo litanii, napisanych przez konkretne osoby. Z bardziej popularnych można wymienić *Litanie do Miłosierdzia Bożego* św. Faustyny Kowalskiej. Przywilej posiadania jednostkowego twórcy nie dotyczy wszakże tekstów, które najgłębiej zapadły w pamięć Kościoła. Można wręcz powiedzieć, że w kręgu kultury katolickiej w roli egzemplarzy wzorcowych występują wyłącznie litanie o nieustalonym do końca pochodzeniu. Skoro więc nie znamy konkretnego

człowieka odpowiedzialnego za powstanie tych modlitw, to jaką możliwą instancję wolno uhonorować zaszczytem ich autorstwa?

W odpowiedzi na to pytanie posłużymy się pojęciem „typowej literatury ustnej” w znaczeniu zdefiniowanym przez Roberta Kelloga. Badacz ten, przywołując najstarsze zabytki tekstowe kultury śródziemnomorskiej, zbudował model funkcjonowania dzieła narracyjnego w społecznościach przedsięmiennych. Ponieważ interesujący nas artykuł jest dobrze znany³, wystarczy streszczenie najistotniejszych elementów.

Oto w nieokreślonej na razie przestrzeni, istnieje pełne i skończone dzieło, do którego należą całość fabularna oraz formuły słowne pozwalające tę całość fabularną opowiedzieć. Ze względu na dwoistość, przypomina ona język z jego rozwarstwieniem na płaszczyznę możliwych aktualizacji semantycznych i płaszczyznę gramatycznych wzorców wypowiedzi. Całość fabularna nie jest nigdy wygłaszana w sposób wyczerpujący i nie może być wygłoszona kompleksowo, tak samo jak nie można przedstawić pełnej zawartości semantycznej polszczyzny lub greki. Całość fabularna znana jest natomiast społeczeństwu (w rozumieniu wszystkich ludzi składających się na daną wspólnotę), podobnie jak naród przechowuje w pamięci zbiorowej wszystkie możliwości znaczeniowe swojego języka. Każda jednostka może opowiedzieć wydarzenia z własnej perspektywy, korzystając z zasobu fabularnego i posługując się dostępnymi formułami, a znajomość wielu takich relacji pozwala zrekonstruować schematycznie „gramatykę i słownik” pełnego i skończonego dzieła. Zdaniem Kelloga, taką właśnie rekonstrukcję ogólniejszego dzieła przeprowadził Homer w *Iliadzie* i *Odysei*.

Przedstawione przez badacza ujęcie ma wyjaśniać, dlaczego starożytne mity nie prezentują jednej formy kanonicznej, lecz zostały dostarczone w postaci wielu komplementarnych, wariantywnych, a niekiedy także sprzecznych między sobą przekazów. Przy okazji jednak otrzymaliśmy z rąk Kelloga spójną wewnątrznie koncepcję sytuacji komunikacyjnej w typowej literaturze ustnej. Chociaż koncepcja ta odnosi się generalnie do utworów epickich, to jej zasadniczy rdzeń można przejąć na potrzeby analizy litanii. Tym zasadniczym rdzeniem wydaje się kwestia formuł oraz ich związek z rozwarstwieniem sfery nadawczej. Nie ma tu znaczenia, że wzorcowe litanie Kościoła katolickiego, czyli modlitwy pozbawione autorstwa w takim rozumieniu, w jakim mówi się o autorstwie *Ziemi obiecanej* czy *Weisera Dawidka*, powstały później niż w okresie przedsięmiennym, ponieważ zasady ekonomii gatunku zostały przez naszą kulturę przejęte od wcześniejszych, tym razem już przedsięmiennych, kultur starożytnych. Nie ma też znaczenia, iż litanie, które znamy obecnie, prezentują się zwykle jako teksty ustalone i niezmiennie. Standaryzacja litanii pozbawionych jednostkowego autorstwa zaszła w dzisiejszych czasach rzeczywiście daleko, ale nie tak daleko, by z ogólniejszej

³ R. Kellog, *Literatura ustna*, przeł. P. Czaplński, „Pamiętnik Literacki” 1990, z. 1.

perspektywy – zarówno czasowej jak przestrzennej – nie dało się zauważyć faktycznej wariantowości.

Weźmy pod uwagę przykład najbardziej radykalny, ale też najważniejszy w historii gatunku, mianowicie *Litanie do Wszystkich Świętych*. Pierwszy znany odpis tej modlitwy z tzw. psalterza Althestana, datowany na okres między drugą połową IX a pierwszą połową X wieku⁴, daje nam bardzo krótką postać tekstu, jeśli ją porównać z późniejszymi wersjami. Z okresu średniowiecza pochodzi jednak co najmniej kilkaset wariantów różniących się doбором świętych pośredników, selekcją wezwań, kształtem formuł, a przede wszystkim – długością. Na Wyspach Brytyjskich w kodeksie z pierwszej połowy XI wieku odnajdujemy 358 wezwań do świętych, nie wspominając o licznych suplikacjach w drugiej części modlitwy⁵. *Litania do Wszystkich Świętych* w manuskrypcie z Tagermsee (również XI wiek) zawiera 482 wezwania⁶. Mówi się o karolińskiej litanii, przywołującej 532 imiona⁷ i podobno nie jest to odosobniony wypadek⁸.

Co ważne, tak rozmaite przekazy nie były i nie są postrzegane jako odrębne modlitwy. Uważa się, że podają w istocie jedną modlitwę, prezentowaną po prostu w rozmaitych wariantach, a różnica ujęć sprowadza się jedynie do przyjęcia lub odrzucenia formuł, przechowywanych w tym samym, pojemnym zbiorze tradycji. Z początku formuły te krążyły w permutacjach *Litanii do Wszystkich Świętych*, ale z upływem czasu zaczęły przechodzić do nowych tekstów modlitewnych, takich jak *Litania loretańska* (XII w.) czy *Litania do Najświętszego Imienia Jezus* (XV w.) Dzięki temu – nawet nie wspominając o identycznych partiach delimitacyjnych wstępu i zakończenia czy suplikacjach typu *Ora pro nobis* – z najstarszych litanii Kościoła katolickiego łatwo wynotować liczne przykłady wyrażen, które znajdują się w ciągłym ruchu – czy to między wcześniejszym a późniejszym wariantem tej samej modlitwy, czy to między modlitwami postrzeganymi rozłącznie. Wiele z tych formuł odnajdujemy także w założycielskich litaniiach z nurtu kościołów reformacyjnych – Marcina Lutra (*Latina Litania correcta* oraz *Die deutsche Litanei*) i Thomasa Cranmera (*The Letany* z *The Book of Common Prayer*).

Dysponując tym wielorakim zasobem, twórcy przeważającej liczby litanii, pisanych na potrzeby kultu, skłonni są wybierać gotowe zwroty ze wspólnego zasobu tradycji, a wiele wezwań wymyślonych przez siebie maksymalnie upodobniać do zastanych formuł, jeśli nie ze względu na dobór wyrazów, to pod kątem

⁴ Por. M. Lapidge, *Anglo-Saxon Litanies of the Saints*, London 1991, s. 70-71.

⁵ Dz. cyt., s. 161-170.

⁶ Por. M. Coens, *Anciennes litanies des saints*, Bruxelles 1936, s. 30-36.

⁷ Por. F. Cabrol, *Litanies*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, red. tenze i inni, Paris 1930, tom IX, cz. 2, kol. 1567-1569.

⁸ Por. M. McCormick, *The liturgy of war in the early middle ages: crisis, litanies, and the Carolingian monarchy*, „Viator. Medieval and Renaissance Studies” 1984, s. 18.

rytmu, szyku czy sposobu metaforyzacji. Dysponują więc ograniczonym zasięgiem prerogatyw, przystając na to, że wcale niemałe obszary składające się na budowę tekstu zostały sporządzone uprzednio przez kogoś innego niż oni. To właśnie przesądza, że twórcę, który podporządkował się tym zasadom, należy uważać nie tyle za pełnoprawnego autora, ile za recytatora, rewelatora, egzegetę tradycji. Wie on, że nie wypowiada się w imieniu własnym, ale w imieniu wspólnoty Kościoła. Że nie robi tego wyłącznie dla prywatnej korzyści religijnej, lecz że układa modlitwę, pod którą w czynnościach kultu ma się podpisać wiele odrębnych jednostek. Znajduje to potwierdzenie w trojkiej perspektywie nadawczej, gdzie pozycja wytwórcy nie powinna kolidować ani z pozycją podmiotu uprawnionego do wypowiedzi, ani też pozycją nadawczą użytkownika.

Jako egzegeta dorobku zastanego w tradycji Kościoła człowiek wchodzący w rolę wytwórcy litanii – zwłaszcza ten, który nie pisze jej od podstaw, lecz podaje ponownie w odświeżonym zapisie – ma do zagospodarowania dwa wymiary: wymiar paradygmatyczny i wymiar syntagmatyczny. Jeśli gdziekolwiek ma się wyrazić jego własny pogląd, z ilu wezwań powinna się składać litania, które wezwania są konieczne, które ważniejsze, a które zasługują na pominięcie; jeśli ma się nadarzyć okazja do wyboru między mniej a lepiej dopracowaną odmianą formuły – to właśnie tutaj: w dwóch przysługujących wytwórcy i tylko wytwórcy wymiarach. Jak się niebawem okaże, owe dwa wymiary egzegezy wcale nie stanowią reguły absolutnej, lecz z czasem zostanie do nich dobudowany wymiar trzeci, który także przejdzie własną ewolucję. Tymczasem przyjrzyjmy się jednak sytuacji wyjściowej, dwuwymiarowej, która obowiązywała w średniowieczu.

Po pierwsze, redaktorowi litanii wolno było poruszać się w osi paradygmatycznej, czyli decydować w sprawie ostatecznego leksykalnego kształtu formuł. Do XII wieku, gdy *Litania do Wszystkich Świętych* cieszyła się bodaj największym rozstrzałem wariantów, redaktor kolejnego zapisu tej modlitwy miał prawo do przekształcenia każdej formuły zaledwie na trzy sposoby:

- przez dodanie lub odjęcie fragmentu formuły;
- przez inwersję wyrazów;
- przez podział lub połączenie formuł;

Głębsze zmiany były w praktyce zdecydowanie rzadsze. Raczej całkowicie pomijano formułę lub pozwalano sobie na wprowadzenie zupełnie nowego zdania, spoza dotychczasowego rejestru, niżliby miano naruszyć paragrafy tego niepisanego prawa.

Po drugie, egzegeza mogła (czy nawet musiała) wyrażać się w syntagmatycznej osi tekstu. Nawet po ustaleniu ostatecznego leksykalnego kształtu, formuła była nadal nieukończona semantycznie. Cegiełki modlitwy pochodziły z manufaktury poprzednich pokoleń, gdzie zostały wypełnione jakimś sensem, ale na razie leżały bez ładu przed redaktorem, który przy użyciu sztuki kompozycyjnej, miał z nich dopiero uczynić gotowy tekst. W tym celu każdą braną pod uwagę

formułę (np. *Per crucem et passionem tuam*) należało na swój własny sposób zrozumieć, zważyć i ocenić, a ostatecznie przyswojone znaczenie wyrazić za pomocą kolejności, w jakiej formuły będą sąsiadowały ze sobą w poziomej osi syntagmatycznej.

4. Szczypta historii

Powiedzieliśmy jakiś czas temu, że zakres możliwości, jakie oferuje pierwsza pozycja nadawcza w litanii, czyli pozycja autora wewnętrznego, nie może się rozciągać na strefy wpływu dwóch pozostałych pozycji nadawczych. Odkąd notuje się litanie chrześcijańską, granica tego trójpodziału stanowi czynnik stały. Ale też pojawiła się wyżej wzmianka, że narzędzia, którymi operuje redaktor na poświadczonym sobie poletku, zmieniają się z upływem czasu.

Z perspektywy badacza literatury wydaje się, że w całym, ponadtysiącletnim okresie dziejów gatunku, pozycja autora wewnętrznego w litanii przeszła wprawdzie tylko jedną zasadniczą, lecz za to iście rewolucyjną, zmianę, która dokonała się w okolicach XVI wieku. Na skutek tej zmiany, bardziej skokowej niż płynnej, wytworzył się zespół czynników, uważanych dzisiaj za typowe dla litanii poetyckiej, a nietypowe dla litanii pisanej na potrzeby kultu. Paradoksalnie jednak, rozbudowa warsztatu autora wewnętrznego nie została przeprowadzona w utworach poetów, lecz w modlitwach przeznaczonych jak najbardziej do wykorzystania w kościele.

W okolicach XVI wieku niektóre litanijne formuły (np. *Ut ecclesiam tuam regere et defensare digneris*) miały za sobą mniej więcej 800 lat towarzyszenia rozwojowi *Litanii do Wszystkich Świętych*. To połowa całej ówczesnej historii chrześcijaństwa. Prawie wszystkie przetrwały ten okres jako wezwania odmawiane po łacinie. Tylko nieliczne – *Kyrie eleison* i *Christe eleison* – miały postać zlatynizowanych formuł greckich. Toteż z chwilą awansu języków narodowych, lokalne odpowiedniki formuł, nawet gdy były to szczyty wierności łacińskim pierwowzorom, same w sobie stanowiły głęboki przełom. Były wstrząsem na tle dotychczasowej konwencji. Nigdy wcześniej tak wiele nie leżało w gestii redaktora modlitwy, jak wtedy, gdy otworzyła się przed nim szansa postania do druku i popularyzacji przyjętej autorytatywnie wersji przekładu.

Już niedługo, czyli po przesileniu wieku XVI, sytuacja pozornie wróci do stanu poprzedniego, bo zestandaryzują się z kolei wersje narodowe i wewnątrzwyznaniowe. Kolejni redaktorzy znowu będą mieli przed sobą spory lecz nadal ograniczony zasób cegiełek z manufaktury poprzednich pokoleń i znowu będą się poruszać w osi paradygmatu i syntagmy, nie przekraczając trzech wyliczonych wyżej praw modyfikacji – tyle że teraz będą korzystali z gotowych formuł w swoim ojczystym języku. Zanim to jednak nastąpi, między schyłkiem średniowiecza

i zaczątkiem nowożytności, między pierwotnym standardem łacińskim i wtórnymi standardami narodowymi, zdążą się zrealizować procesy, które zostawią na litanii trwałe, choć nie zawsze dostrzegane, ślady.

Do tej pory egzegeza formuł przebiegała na dwa sposoby opisane wyżej: przez ich leksykalne uściślenie w osi paradygmatycznej oraz przez ich kombinację w osi syntagmatycznej. Pod tym względem nic się w XVI wieku nie zmieni, jeśli chodzi o wyrazy o randze uniwersalnych teologicznych pojęć. Te z terminów, które nie budziły wątpliwości w okresie Schizmy Zachodniej, nie potrzebują nowego przekładu, włączone do języka narodowego kilka wieków wcześniej. Ale już pojęcia podlegające dyspacie oraz wyrazy spoza języka ściśle religijnego, które także mają prawo obywatelstwa w litanijnych formułach, będą wymagały osobnego potraktowania. Właśnie ze względu na nie w burzliwych czasach wieku XVI formuła zyska dodatkowy, trzeci wymiar egzegezy, świadczący o decyzjach interpretacyjnych, podejmowanych przez konkretnego redaktora w ramach czynności przekładu. Formuła będzie – jak dawniej – własnością Kościoła, ale też zarazem dziełem jakiegoś wytwórcy, który albo sam dokonał tłumaczenia, albo je swoim autorytetem w danym momencie, z określonych powodów i dla znanych sobie celów, usankcjonował.

Pokażemy to na przykładzie krótkiego zwrotu *ab insidiis diaboli*. Stanowi on dobry materiał badawczy. Zawiera w sobie zarówno rzeczownik z grupy pojęć religioznawczych (*diabolus*), który nie potrzebował dodatkowej interpretacji, jak też rzeczownik z języka ogólnego (*insidia*), który w procesie przekładu domagał się gruntownej egzegezy. Na tyle gruntownej, by wybierając ekwiwalent w języku narodowym, uzyskać tym samym odpowiedź na pytanie: *insidia* – czyli właściwie co? Historia rozpina się na siedemnaście stuleci. Będzie miała cztery odsłony, a każda odsłona to istotny przełom w funkcjonowaniu badanego zwrotu.

Odsłona pierwsza cofa nas do czasów apostoelskich.

W listach św. Pawła do Efezjan i do Tymoteusza (list drugi) znajdują się dwa podobne zwroty: *τας μεθοδειας του διαβολου* (Ef 6,11) oraz *της του διαβολου παριδος* (2 Tm 2,26)⁹, których różnica mogłaby przejść niezauważona, gdybyśmy nie wiedzieli, że kilka stuleci później, w początkowej fazie litanii, wyraźny prymat zostanie przyznany zwrotowi pierwszemu. W IV wieku, w Hieronimowym przekładzie Biblii miały one postać jeszcze bardziej do siebie zbliżoną i brzmiały odpowiednio: *insidias diaboli* oraz *diaboli laqueis*. Gdyby dokonać przekładu

⁹ Aktualnie obowiązujący przekład Biblii Tysiąclecia z języka greckiego (*Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi*, red. O. A. Jankowski OSB *et al.*, wyd. IX, na nowo opracowane, Warszawa 1996) brzmi odpowiednio: „zakusów diabła” oraz „sideł diabła”. Podobnie podaje Biblia Poznańska (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. ks. M. Peter, ks. M. Wolniewicz, wyd. III, Poznań 1994). Natomiast internetowa Nowa Biblia Gdańska (www.biblest.com.pl) daje przekład: „oszustwom tego oszczerczego” oraz „z pułapki tego oszczerczego”. W obu wypadkach przypis do słowa „oszczerczego” wyjaśnia: „także: oczerniającego, niestusnie oskarżającego, obmawiającego (cechy szatana)”.

wtórny (czyli przeprowadzić filologiczne tłumaczenie z łaciny na polszczyznę), brzmiałyby one (w mianowniku): „podstępny diabeł” oraz „diabeł sidła”. Należy dodać, że tylko wyrażenie *diaboli laqueis* zostało poprzedzone w Wulgacie litaniowym przyimkiem *a* (*a diaboli laqueis*).

Jak wiele innych sformułowań biblijnych, także oba przed chwilą wymienione rozpoczęły życie na własny rachunek. Mimo podobieństwa ich losy kształtowały się jednak różnie. W pismach Ojców Kościoła wyrażenie *a diaboli laqueis* ze wszystkimi pochodnymi formami, typu *diaboli laqueum*, zdarzało się mniej więcej dwa razy częściej niż konkurencyjne *insidias diaboli* (również z formami pokrewnymi)¹⁰. Jeśli naszych badań nie zakłóca sprawa przekazów utraconych, może to wskazywać, że dla pisarzy tego okresu nie były to zwroty równoważne. Że znacznie bardziej poręczny i produktywny wydawało się wówczas określenie *a diaboli laqueis*, natomiast wyrażenie drugie, stanowiące przedmiot naszego zainteresowania, cieszyło się w tamtych czasach mniejszą popularnością.

Z chwilą okrzepnięcia języka religijnego pierwszych wieków chrześcijaństwa, stanowiącego dorobek Ojców Kościoła, kończy się odłona pierwsza. Odłona druga wprowadza nas w okres przełomu tysiącleci, gdy wcześniejsze proporcje ulegają odwróceniu. Mimo że pisarze wczesnochrześcijańscy przywykli do zwrotu *a diaboli laqueis*, mimo że ten cytat z *Drugiego listu do Tymoteusza* rozpoczął

¹⁰ Na podstawie danych ze strony internetowej www.augustinus.it, magazynującej pisma św. Augustyna, oraz danych ze strony internetowej www.documentacatholicaomnia.eu, gdzie braliśmy pod uwagę wybrane pisma św. Ambrożego, św. Jana Kasjana i Prospera z Akwitanii oraz papieży Innocentego, Leona Wielkiego, Gelazego i Grzegorza Wielkiego, szacujemy, że zwroty z użyciem dowolnej formy deklinacyjnej słowa *insidiae* (a więc: *insidiae*, *insidias*, *insidiis*) połączonego ze słowem *diaboli* (*gen. sing.*) w szyku prostym lub inwersyjnym zdarzały się u Ojców Kościoła dwa razy rzadziej niż analogicznie skonstruowane zwroty z użyciem słów *laqueus* lub *laqueum* i *diaboli*. Wprawdzie zanotowaliśmy tylko 16 użyczeń zwrotów z pierwszej grupy i aż 52 użycia zwrotów z drugiej grupy, ale w grupie drugiej 28 użyczeń funkcjonowało na zasadzie cytatu biblijnego (głównie z 2 Tm 2,26), podczas gdy w pierwszej grupie trafił się tylko jeden taki wypadek. To redukuje stosunek do proporcji 15:24. Jeśli natomiast zliberalizować kryteria wyszukiwania, biorąc pod uwagę także zwroty pokrewne, stosunek przedstawia się w proporcji 30:54. Na ile zwroty te odzwierciedlały sposoby tłumaczenia na łacinę Ef 6,11 oraz 2 Tm 2,26, a w szczególności – na ile rozpowszechniły się pod wpływem przekładu Biblii przez św. Hieronima, na ile zaś funkcjonowały już wcześniej w charakterze obiegowych sformułowań – nie wchodzi w obszar naszych badań. Oprócz pełnego zasobu www.augustinus.it uwzględniliśmy w badaniach użycia zwrotów w następujących dziełach: św. Ambrożego *De Officiis Ministrorum Libri Tres*, *Enarrationes In XII Psalmos Davidicos*, *Expositio Evangelii Secundum Lucam*, *Expositio Super Septem Visiones Libri Apocalypsis*, *In Epistolam Beati Pauli Ad Corinthios Primam*, *In Epistolam Beati Pauli Ad Timotheum Secundam*, *In Psalmum David CXVIII Expositio* i *Sermones*; św. Grzegorza Wielkiego *Dialogorum Libri IV De Vita Et Miraculis Patrum Italianorum*, *Homiliarum In Ezechielem Prophetam Libri Duo*, *In Librum Primum Regum Variarum Expositionum Libri Sex*, *In Septem Psalmos Poenitentiales Expositio*, *Moralium Libri Sive Expositio In Librum Beati Job*, pars I-II i *Registri Epistolarum*; św. Jana Kasjana *Collationum XXIV Collectio* i *De Coenobiorum Institutis*; św. Leona Wielkiego *Sermones In Praecipuis Totius Anni Festivitatibus Ad Romanam Plebem Habiti* i *Epistolae* oraz Prospera z Akwitanii *Expositio Psalmorum A Centesimo Usque Ad CL*.

się od „litanijnego” przyimka *a*, mimo że wyraz nadrzędny (*laqueis*) występował we właściwym przypadku (ablative) i był gotowy do wykorzystania w litaniiach bez żadnych adaptacji, to jednak redaktorzy modlitw podjęli decyzję zaskakującą. Formułę „*a diaboli laqueis*” odłożyli na bok, a na jej miejsce sprowadzili konkurencyjne sformułowanie z *Listu do Efezjan*, które trzeba było gramatycznie przerobić, aby uzyskać wymaganą przez gatunek postać *ab insidiis diaboli*. Jak się zdaje, była to własna inicjatywa redaktorów, ponieważ dosłownego tekstu „*ab insidiis diaboli*” nie udało nam się znaleźć ani w Wulgacie, ani w badanej próbie Ojców Kościoła. Tymczasem pisarze litanijni używali go z taką konsekwencją, że do XV wieku niemal się nie zdarzało, by wymieniona formuła korzystała z trzech modyfikacji w paradygmacie, do jakich miał prawo każdy redaktor na podstawie reguł przedstawionych wyżej. W połowie XI wieku w Canterbury powstała wersja *Litanii do Wszystkich Świętych*, gdzie oba zwroty połączono w jedną całość: *ab insidiis et laqueis diaboli*¹¹. Potem odmiana rozszerzona powtarzała się gdziekolwiek w przekazach, nigdy jednak nie do dochodząc do skali 10% odmiany podstawowej. Nigdzie też w litaniiach tego okresu nie trafiliśmy na wyrażenie *a laqueis diaboli*¹². Nie oznacza to, że nie mogło ono gdziekolwiek wystąpić, ale oznacza na pewno, że od czasu Ojców Kościoła nastąpiła ważna zmiana preferencji. Od tej pory zdecydowanie chętniej sięgano po przetworzone słowa z *Listu do Efezjan*, aniżeli po słowa z *Drugiego listu do Tymoteusza*. Ponieważ oba zwroty mogą się łatwo mylić, zapamiętajmy dobrze, iż w średniowiecznych litaniiach obowiązywała formuła *ab insidiis diaboli*, którą tłumaczymy roboczo: „od podstępów diabła”, nie zaś *a diaboli laqueis* („od diabła siდეł”). Przed nami odsłona trzecia i kluczowy okres awansu języków narodowych.

W wieku XVI „podstępny diabła” nabrały dodatkowego wydźwięku w aktualnym układzie historycznym. *Insidia diaboli* prowadziły nie tylko do szeregu „tradycyjnych” grzechów, które użytkownik modlitwy mógł sobie w myślach przedstawiać pod tę formułę, ale do ciężkiego grzechu kacerstwa, którego cienie zawisły nad zachodnim chrześcijaństwem. Nic więc dziwnego, że w ogólnym zamęcie, co jest błędem a co nie, zgody być nie mogło także w zakresie tłumaczenia tego zwrotu na polszczyznę.

W XVI-wiecznym protestanckim kancjonałe Piotra Artomiusza natrafiamy na wezwanie, którego pierwszą część można uznać za przekład łacińskiej formuły *ab insidiis diaboli*: „Od zdrady dyjabelskiej. Wybaw nas, miły Panie”¹³.

¹¹ Por. M. Lapidge, dz. cyt., s. 176.

¹² Przykładem mogą być formuły, znajdujące się w indeksie książki M. Lapidge’a, dz. cyt., s. 322 dla wczesnych litanii anglosaskich: *ab insidiis diaboli* – 36 użyć, natomiast *ab insidiis et laqueis diaboli* – tylko 2.

¹³ Por. [Piotr Artomiusz], *Cantional albo Piesni Duchowne z Pisma Ś. ku czci a chwale samemu Bogu w Trojcy jedynemu*, Toruń 1587.

Kancjonał przechodzi ustawiczne rewizje. Jeszcze w edycjach z 1601 i 1604 roku formuła nie ulega zmianie, ale już w wydaniu z 1611 roku widać, że za wzorem litanii Marcina Lutera¹⁴ wezwanie zostało rozbudowane i ma teraz postać „od złości i chytrności szatańskiej, Uchowaj nas, Panie”¹⁵, co mogło być śladem rozbudowanej formuły średniowiecznej (*ab insidiis et laqueis diaboli*). W tej postaci znajdujemy je także w edycjach z 1636, 1638, 1644, 1646, 1677 i 1693 roku. W 1640 roku powraca oryginalna wersja Artomiusza, co wskazuje na funkcjonowanie dwóch ustabilizowanych odmian formuły protestanckiej.

Tymczasem w katolickim modlitewniku Kaspra Druźbickiego ulubiona litania pierwszych jezuitów – *Litania o Imieniu Pana Jezusowym* – zostaje zaopatrzona w wezwanie: „Od sideł szatańskich, Wybaw nas Jezu”¹⁶, któremu bliżej do łacińskiego *a diaboli laqueis* niż *ab insidiis diaboli*, kontynuowanego tradycyjnie przez protestantów. Ta sama odmiana formuły trafia równolegle do trzech litanii Adama Piekarskiego, tyle że za trzecim razem wymienia Piekarski słowo „szatańskich” na „dyjabelskich”¹⁷. Bez wnikliwszych badań trudno z pełną odpowiedzialnością określić, która ze stron wyznaniowych uczyniła pierwszy krok w podjęciu decyzji o własnym wariacie tłumaczenia. Z różnicy przekładów wynika jednak wniosek, że wśród kryteriów wyboru znajdowała się nie tylko wierność łacińskiemu pierwowzorowi, lecz także chęć odróżnienia się od oponentów. Toteż ostatnia, czwarta odsłona ewolucji, musiała polegać na ponownej formularyzacji wezwań, tym razem na obszarze języka narodowego, co nastąpiło nie później niż w wieku XVIII. Gdy w 1886 roku papież Leon XIII zatwierdził tekst *Litanii do Najświętszego Imienia Pana Jezusa*, uwzględniając tam odwieczną formułę *ab insidiis diaboli* (którą – jak pamiętamy – tłumaczyliśmy filologicznie: „od podstępów diabła” i którą respektowali w przekładzie protestanci), w Kościele katolickim w Polsce aż do dnia dzisiejszego jej niezmiennym odpowiednikiem pozostanie wyrażenie „od sideł szatańskich”, stanowiące *de facto* przekład zwrotu *a diaboli laqueis* z *Drugiego listu do Tymoteusza* – tego samego zwrotu, który upodobali sobie Ojcowie Kościoła. Chociaż do chwili obecnej temperatura XVI-wiecznych sporów zdążyła opaść, w polskich tekstach katolickich i protestanckich zachował się odcisk dialogu, rozgrywającego się ongiś *explicite* i *implicite*¹⁸.

¹⁴ *Die deutsche Litaney*, w: M. Luther, *Sämmtliche Werke*, Nach den ältesten Ausgaben kritisch und historisch bearbeitet von der Johann Konrad Irmischer, Frankfurt a. M. und Erlagen 1854, tom 56, s. 360: „Vor des Teufels Trug und List”.

¹⁵ Por. *Cantional Piesni Duchownych, Hymnow i Psalmow Świetnych*, Toruń 1611.

¹⁶ Por. A.K. Druźbicki SJ, *Serce Jezusowe, meta albo cel serc stworzonych*, Poznań 1687.

¹⁷ Por. *Officyjum abo godziny Panny Maryjej według zwyczajn Braciej Zakonu Kaznodziejskiego*, przeł. A. Piekarski, Kraków 1639.

¹⁸ Różnica międzywyznaniowa, która w XVI i XVII wieku tak wyraźnie ujawniła się w litaniiach, nie mogła wynikać z odmiennego tłumaczenia Pawłowych zwrotów z Ef 6,11 i 2 Tm 2,26, co pokazuje tabela:

5. *Modlitwa do Marii Matki*

Ów dialogowy podtekst to nic innego, jak element pogłębiający egzegezę formuł, który ujawnił się dopiero w okresie reformacyjno-kontrreformacyjnym. Wcześniej, w okresie łacińskim, gdy decyzje twórcze autora wewnętrznego wyrażały się tylko na przecięciu dwóch osi – paradygmatycznej i syntagmatycznej – nie było można tego podtekstu tak jasno wyeksplikować¹⁹. Później, po okresie reformacyjno-kontrreformacyjnym, gdy każdy odłam wyznaniowy standaryzował swoje wersje litanii, dogłębny, trzeci wymiar znaczenia, związany z przekładem na język narodowy, także przestał być istotny. Nie zniknął jednak z oczu, ponieważ problem przekładu pozostał żywy w poezji, która przejęła technikę tłumaczenia wezwań, rozwijając ją w szerszych odniesieniach kontekstowych, aniżeli obszar kultu publicznego.

Przejęcie przez poezję wynalazku, z którego redaktorzy litanii kościelnych nie chcieli czerpać zysków patentowych, spowodowało niejaki zamęt. Trzeci wymiar egzegezy formuł, który wedle dzisiaj używanych kategorii wypadaloby skojarzyć z dyskursem religijnym, jeśli nie ściślej – paraliturgicznym, zaczął uchodzić za zjawisko swoiste dla poetyckiej odmiany litanii, by następnie stopniowo tracić związek z modlitwą kościelną. Przykład tej sytuacji odnajdujemy właśnie w utworze Wojciecha Bąka, cytowanym na wstępie. Jest on litaniami nie tylko ze względu na wyliczone wcześniej rodzaje powtórzeń, lecz także ze względu na przejęcie układu komunikacyjnego litanii z pełnym wykorzystaniem trojkiej egzegezy formuł. Nie oznacza to, że wszystko, co w utworze Bąka wygląda na formułę, jest nią w rzeczywistości, lub że to, co stanowi formułę, jest nią w tym samym stopniu

przekład Biblii	<i>insidias diaboli</i> (EF 6,11)	<i>a diaboli laqueis</i> (2Tm 2,26)
Biblia Brzeska: <i>Biblia święta Tho iest Księgi Starego y Nowego Zakonu własnie z Zydowskiego, Greckiego y Łacińskiego nowo na Polski język z pilnością y wiernie wyłożone</i> , Brześć Litewski 1563.	k. 109: „najazdom czartowskim”	k. 118: „z sidła czartowskiego”
Biblia Wujka: <i>Novum Testamentum</i> , przeł. Jakub Wujek, 1593.	s. 680: „zasadkam dyjabelskim”	s. 737: „z siddel dyjabelskich”
Biblia Gdańska: <i>Nowy Testament Pana Naszego Jezusa Chrystusa z Greckiego na polski Język z pilnością przełożony, A teraz znowu przejrzany i zdozwoleniem Starszych wydany</i> , Gdańsk 1606.	k. 430: „zasadkom Dyjabelskim”	k. 470: „z sidła dyjabelskiego”

¹⁹ Osobną sprawę stanowią początki standardu łacińskiego, który z kolei wyrastał z interpretującego przekładu formuł greckich, a pośrednio także syryjskich. Zacieramy tę okoliczność dla jasności wyводу.

co inne formuły. Ale nawet, gdy jakieś wyrażenie naśladuje kościelne formuły, czyni to z doskonałą iluzją. Różny stopień sformularyzowania cechuje na przykład peryfrazy w następującej zwrotce:

O, księgo apostołów,
Zwierciadło aniołów,
O wieżo najstrzelistsza
Niebieskich kościołów [w. 45-48].

W pierwszym wersie znajdujemy określenie „księgo apostołów”, które bardzo by chciało być formułą, chociaż nie jest nią wcale. Zostało prawdopodobnie wymyślone przez poetę, który nadał mu cechy przypominające formułę.

W tej samej zwrotce mamy też dwie peryfrazy „Zwierciadło aniołów” i „wieżo najstrzelistsza”, w których odnajdujemy elementy formuł z *Litanii loretańskiej*. Pierwsza peryfraz kontaminuje zawołania „Zwierciadło sprawiedliwości” i „Królowo aniołów”. Druga zaś streszcza interpretująco ciąg trzech peryfaz loretańskich: „Wieżo Dawidowa”, „Wieżo z kości słoniowej” oraz „Domie złoty”.

Wreszcie, w linijce zamykającej strofę znajdujemy dopełnienie: „Niebieskich kościołów”, w którym ukrywają się wątki z trzech wezwań *Litanii do Najświętszego Serca Pana Jezusa*, następujących bezpośrednio po sobie: „Świątynio Boga”, „Przybytku Najwyższego”, zwłaszcza zaś: „Domie Boży i bramo niebios”.

Można więc powiedzieć, że strofa rozpoczyna się od formuły pozornej (linijka 45), kończy zaś na wezwaniach w różny sposób podejmujących formuły tradycyjne (linijki 46-48).

Co to znaczy: „w różny sposób podejmujących formuły tradycyjne”?

Oznacza to, że wezwania z linijek 46-48 na nowo transmitują do języka polskiego zawartość odwiecznych formuł. Czytelnik dostrzeże w nich odmienne zrealizowany przekład znanej sobie formuły. Może więc zadać pytanie, dlaczego każe mu się wykraczać poza przekład dotychczasowy, ogólnie przyjęty, uświęcony i z tego względu – niepowtarzalny. Przecież w kolejności przyswojenia propozycja poety stanowi dopiero przekład drugi, zatem – wtórny wobec tradycyjnego, zatem – bardziej uprzedmiotowiony, cudzy, zewnętrzny, obcy.

Mamy na ten temat następującą hipotezę.

Tradycyjne wyrażenie „Wieżo z kości słoniowej”, którego źródłem są słowa *Pieśni nad pieśniami* (por. Pnp 7,5), występuje w roli gospodarza wobec wyrażenia nowego „Wieżo najstrzelistsza”. Ma pozycję uprzywilejowaną, bo zostało „przedwiecznie” zaakceptowane, podczas gdy wyrażenie drugie stanowi dopiero nieśmiało zgłaszana propozycja, która chce oczywiście uznania użytkowników, lecz która nie pretenduje do takiej rangi, jaką dysponuje wyrażenie pierwsze,

ani tym bardziej nie stara się o strącenie tego pierwszego z piedestału. Wybór hierarchii przekładów nie należy do wytwórcy, lecz można go przeprowadzić jedynie z pozycji wspólnoty, a ta nie wykazuje ochoty do zmiany. Zarazem jednak „Wieżo z kości słoniowej” nie zwalcza i nie dyskwalifikuje swego młodszego partnera. Wyznacza warunki, na jakich czytelnik, wpisany w rolę użytkownika, będzie mógł tym nowym przekładem dysponować. Znając wyrażenie pierwsze i jak gdyby pierwotne, czytelnik traktuje drugie jako niedosłowne, omowne, metaforyczne, wychwytyjąc w jego strukturze egzegezę nałożoną przez poetę na ukryty sens podstawowy. Tym sensem podstawowym jest oczywiście łacińska formuła „Turris eburnea”, która – trzeba o tym pamiętać – może być w ogóle nieznana czytelnikowi, choć jest jakoś dostępna za pośrednictwem przekładu.

Ale już po chwili, do czytelnika, który oswaja się z propozycją poety, zaczyna docierać, że wezwanie pierwotne „Wieżo z kości słoniowej” ma charakter formalnie podobny do swego młodszego tekstowego rodzeństwa. Że również z tej starodawnej wersji przekładu, tej, która wydawała się najbardziej naturalna i własna, przebija niedosłowność, omowność, metaforyczność, ponieważ w niej także zastygło rozumienie formuły „Turris eburnea”, związane z czymś konkretnym odczytaniem. W dawnej wersji spolszczenia rozwidnia się zatem trzeci wymiar, który był zasnuty nieprzezroczystą standaryzacją przekładu, ale ciągle obecny w takiej a nie innej formie translacji. Wyrażenie tradycyjne odzyskuje dawną głębię, chociaż nie może już wrócić do tej samej dokładnie treści, którą przed wiekami zobaczył w nim świątobliwy tłumacz. Od tamtego czasu trzeci wymiar zdążył bowiem przybrać konotację czegoś poetyckiego. Na nowo rozwidniona przestrzeń egzegetyczna przekładu skłania nas przeto, by patrzeć na tradycyjne spolszczenie *Litanii loretańskiej*, a przez jej egzegezę – także na łaciński „oryginał”, jako na kunsztowny hymn „do Marii Matki”.

Spotkanie dwóch przekładów – „Wieżo z kości słoniowej” i „Wieżo najstrzelistsza” – ma w sobie coś z agonu, ale w rzeczywistości wskazuje na komplementarny charakter wariantów i wiele mówi o upodobaniach ludzi, który przesądzili o różnicy. W tradycyjnym przekładzie „Wieżo z kości słoniowej” odnajdujemy znaczenie obu wyrazów formuły „Turris eburnea”, czego nie ma w określeniu „Wieżo najstrzelistsza”. Na tym polu wersja Bąka wydaje się uboższa. Ale gdy zadamy pytanie, który z obu polskich zwrotów (starego i nowego) lepiej przechwytyje retoryczną dynamikę oryginału – na pierwszy plan wysunie się zdecydowanie wersja Bąka, ponieważ jego wyrażenie jest bliższe łacińskiemu pod względem segmentalnym i fleksyjnym:

Wieżo z kości słoniowej	Turris eburnea	Wieżo najstrzelistsza
4 słowa	2 słowa	2 słowa
7 sylab	6 sylab	6 sylab
—	instrumentacja spółgłoskowa (3-krotne <i>r</i>)	instrumentacja spółgłoskowa (3-krotne <i>ż/ś</i>)
Wieżo	Turris	wieżo
<i>substantivum</i>	<i>substantivum</i>	<i>substantivum</i>
<i>vocativus</i>	<i>vocativus</i>	<i>vocativus</i>
<i>femininum</i>	<i>femininum</i>	<i>femininum</i>
2 sylaby	2 sylaby	2 sylaby
z kości słoniowej	eburnea	najstrzelistsza
<i>praepositio + substantivum</i> <i>+ adjectivum</i>	<i>adjectivum</i>	<i>adjectivum</i>
3 słowa	1 słowo	1 słowo
5 sylab	4 sylaby	4 sylaby

Zwróćmy uwagę, że odkąd zajęliśmy się ewolucją autora wewnętrznego w litanii, przestaliśmy pamiętać o tym, iż subtelności semantyczne, wychodzące na jaw na skutek przekładu, uzewnętrzniają się w materiale wielowiekowych formuł, czyli w strukturze teoretycznie sztywnej i *nomen omen* – niereformowalnej. Opisywaliśmy cytowaną wyżej strofę *Modlitwy do Marii Matki* w taki sposób, jak gdyby formuły nie sprawiały poecie żadnego kłopotu. A przecież Wojciech Bąk nie poluzował swoich autorskich zobowiązań wobec litanii. Posłużył się spolszczeniem tak ukształtowanym, by demonstrowało – i równoważność względem wyrażenia łacińskiego, i podobieństwo do tradycyjnego polskiego przekładu.

Inny ciekawy przejaw tego samego zjawiska łączy się w badanym utworze z porównaniem Maryi do muzyki. Po raz pierwszy na początku czwartej strofy:

Tyś jest stadem gołębic, które wzrok porywa
I niesie ku niebiosom – lotem jak muzyka [w. 13-14].

Po raz drugi i trzeci mniej więcej w połowie utworu:

O, wyspo wśród chaosu,
Muzyko wśród wrzawy –
Ty trwasz śpiewnie nad losem
W blasku czystej sławy.

Wieki ciebie słuchają –
A ciągle muzyka –
I nagle czują: miłość
Twoja je przenika! [w. 69-76].

Ale dopiero za czwartym razem odnajdujemy właściwy sens tego motywu. Oto w linii 102 poeta zwraca się do Maryi: „Muzyko najczystsza” – i dopiero z tą chwilą wszystko się wyjaśnia. W każdym innym kontekście przytoczone słowa miałyby charakter autorskiej metafory. Ale nie tutaj. W *Modlitwie do Maryi Matki* – w otoczeniu formuł – oba te wyrazy wchodzi w automatyczny dialog z loretańskim zawołaniem „Matko najczystsza”. Zawołanie to nie zostaje zacytowane w utworze, a jednak dochodzi do głosu z wnętrza użytej przez poetę peryfrazy: „Muzyko najczystsza”.

Między faktycznie wykorzystanym rzeczownikiem „muzyko” a zaniechanym w tej pozycji, lecz obecnym w tle, rzeczownikiem „matko”, wykształca się zarazem stosunek rozbieżności i podobieństwa. Rozbieżności semantycznej i podobieństwa fonetycznego. Rozbieżność semantyczna wskazuje na składnik egzegezy wpisany w przekład formuły. Podobieństwo fonetyczne zwraca uwagę, że przyznanie podmiotowi wytwórcemu prawa do egzegezy nie odbywa się kosztem prerogatyw podmiotu uprawnionego do wypowiedzi, ale wręcz odwrotnie: aktywizuje treści przechowywane w tradycji Kościoła. Nieoczekiwana peryfraza „Muzyko najczystsza”, użyta w taki sposób, by podawała się za odpowiednik „Mater castissima” daje nam wyraźnie do zrozumienia, że duchowa i moralna czystość Maryi Matki może być rozumiana nie tylko przez porównanie do czystości cielesnej, jak to się zwykło uważać, lecz także przez porównanie do czystości estetycznej, do czystości dźwięku.

6. Qui pro quo

Przykłady omówione tu szerzej – „Wieżo najstrzelistsza” i „Muzyko najczystsza” – przedstawiają symbiozę godzącą pozycję wytwórczą z pozycją podmiotu uprawnionego do wypowiedzi. Nowe kierunki spolszczenia formuł loretańskich, zaproponowane przy użyciu narzędzi, które litania daje autorowi, znakomicie podkreślają sensy ukształtowane po łacinie przez anonimową wspólnotę Kościoła.

Jednakże utwór Wojciecha Bąka nie jest pod tym względem konsekwentny. Obok przekładów symbiotycznych, odnajdujemy przeciwstawną grupę formuł, które wykraczają poza dopuszczalne ramy egzegezy, chociaż sprawiają wrażenie, iż czynności twórcze w wymiarze paradygmatycznym i syntagmatycznym zostały zrealizowane poprawnie. Weźmy chociażby następującą strofę:

Ciebie śpiewają Chóry,
Potęgi i Trony –
Ciebie głos męczenników
Wiarą uskrzydłony! [w. 49-52].

Gdyby znalazła się ona poza *Modlitwą do Maryi Matki*, nie byłoby nam trudno zauważyć, że stanowi translację fragmentu *Te Deum*, skierowanego do Trójcy św.

Translację udaną, a przynajmniej nieodbiegającą pod względem wierności oryginałowi od tzw. ludowej wersji hymnu. Efekt dystansu ujawnia się dopiero po przeczytaniu tej strofy w utworze Bąka, kiedy to pierwotnie teocentryczne formuły zmieniając kierunek odniesienia i zostają zaadresowane do Maryi. Podmiot reprezentujący twórcę zgadza się teraz z podmiotem tradycji Kościoła tylko w literze modlitwy, natomiast sposób wykorzystania cytowanej strofy (kierunek interpretacji) nie mieści się już w obszarze przez Kościół przewidywanym. Należy zaznaczyć, że odpowiada za tę różnicę nie tyle czysta zmiana kontekstu, ile zmiana kontekstu połączona ze zmianą języka. Gdyby tę samą operację przedstawienia formuł na maryjne tory przeprowadził poeta w hymnie pisanym po łacinie, jego strategia nie byłaby tak skuteczna jak wtedy, gdy dokonuje tego w połączeniu z procesem przekładu. Już w 1650 roku ks. Jacynt Przetocki pozwolił sobie na publikację *Te Deum* w całości adresowanego do Maryi, nie przechodząc jednakże z łaciny na polszczyznę. Ze staropolskiego wydania podajemy tylko małe fragmenty, zbieżne z utworem Bąka:

Te Mariam laudamus: te Matrem Dei profitemur.

Te aterni Patris Filiam & Sponsam, omnis terra veneratur.

Tibi omnes Angeli & Archangeli; tibi Throni & Principatus fideliter deseruiunt.

[...]

Te purpuratus Martyrum catus, Christi Genitricem glorificat²⁰.

Z dwóch powodów stosunek *Te Mariam laudamus* Przetockiego względem *Te Deum* nie jest taki sam jak stosunek względem *Te Deum* – cytowanej wyżej strofy z *Modlitwy do Marii Matki*.

Po pierwsze, Przetocki musiał łacińskie formuły znacznie poprzerabiać, by mogły pasować do maryjnego tematu. Musiał chociażby między wyrazami „Te” i „laudamus” wymienić słowo „Deum” na „Mariam”. Musiał więc w jakiejś mierze przyznać się do naruszenia litery hymnu. Tymczasem przekład Bąka – właśnie dlatego, że jest przekładem – może występować w charakterze dosłownej kopii, zarazem różniąc się w zakresie odczytania tekstu od przekładu tradycyjnego.

Po drugie, w utworze Przetockiego poza modyfikacjami występują także formuły dosłownie przepisane z *Te Deum*, takie jak „omnis terra veneratur”, „incessabili voce proclamatur”, „Te gloriosus Apostolorum Chorus” itd. Gdyby te formuły zostały nagle wyjęte z utworu *Te Mariam laudamus*, a następnie podane w izolacji, nikt nie odczyta w nich tekstu maryjnego, lecz wyrażenia teocentryczne, za które odpowiada nie Przetocki, lecz Kościół. Tymczasem przytoczenie badanej strofy Bąka równa się nie tyle przytoczeniu *Te Deum*, ile przytoczeniu badanej strofy Bąka, która skądinąd posługuje się formułami *Te Deum*. W akcie ponownego przekładu poeta przejął te formuły na własność. A odkąd to uczynił, spoczywa na nim

²⁰ Ks. J. Przetocki, *Milosierdzie Bogarodzice Maryjej Nad Bractwem Szkaplerza Ś. pokazane w Szydłowcu na Kazaniu...*, Kraków 1650, karta Dr.

także indywidualna i bezdyskusyjna odpowiedzialność za to, co się z nimi dalej dzieje. Odpowiedzialność pełna, bo zdjęta z tego, który ją wcześniej dzierżył, z podmiotu uprawnionego do wypowiedzi – z Kościoła.

Nie chcemy tu przedstawiać Wojciecha Bąka w roli kwestionującego teologię chrześcijańską, choć znajdujemy w jego utworze więcej przykładów na ryzykowne dogmatycznie użycie formuły. W linijkach 44. i 64. poeta przeistacza w maryjne peryfrazy dwa określenia konwencjonalnie teocentryczne: „Lekarzu wyniosły” i „Nie ujęta w słowach”. Ten sam kierunek interpretacji widzimy także w następującej strofie:

Myśli Twoje – prorokom
Głębie przepaściste –
I z zachwytem badają
Prawdy wiekuiste [w. 53-56].

Dwa początkowe wersy kojarzą się z werselem proroka Izajasza (Iz 55, 8a). Biblijna fraza „Myśli moje nie są myślami waszymi” mówiła jednak o myślach Boga, podczas gdy nasz utwór korzysta z Izajaszowego motywu bezdennej przepaści, by za jego pomocą opisać myśli Maryi.

Te wszystkie spory między pozycją wytwórcy i pozycją podmiotu uprawnionego do wypowiedzi dają się wyjaśnić w stosunkowo prosty sposób i nie wymagają kwestionariusza zgodności lub niezgodności z teologią chrześcijańską. Można je uznać zwyczajnie za chwyt retorycznej przesady, tak częste w poezji maryjnej, i chyba niewarte traktowania zbyt dosłownie. Bez względu na to stanowią jednak ilustrację, jakie pożytki artystyczne daje poezji trzeci wymiar egzegezy, gdy ciężar odpowiedzialności za formułę zostaje przeniesiony z pozycji podmiotu uprawnionego do wypowiedzi na pozycję wytwórcy.

**Who and to whom speaks in poetic litany?
On the Wojciech Bąk's poem *The Prayer to Mary the Mother***

S u m m a r y

The Wojciech Bąk's poem *The Prayer to Mary the Mother (Modlitwa do Marii Matki)* represents the main communicative structure of the genre of litany. As a litany, the text has not a single formal subject, but belongs to a triple addressor instance (the subjects of tradition, community and the faithful) and is directed to a quintuple addressee instance (the faithful, the divine mediator, God as the Supreme Witness, God as the indirect addressee, God as the direct addressee). The triple addressor instance imposes many limitations on the author. The article describes the three liberty axes of the author: within the linear structure limitations (the syntactic axis), within the formula paradigm limitations (the paradigmatic axis) and the axis of the traditional formula translation (the exegetic axis). While the church litanies tend to standardize the translation of the formulae, the poetry attaches more importance to the exegetic axis, enlivening the prayer language and enabling a dialogue among different ways of understanding the given formula.