

Modlitwa Pańska
w polskim średniowieczu

Dorota Maslej

Modlitwa Pańska
w polskim średniowieczu
Znad staropolskich rękopisów



Poznań 2016

Projekt okładki:
Wydawnictwo Rys

Na okładce wykorzystano fragment k. 98v z rękopisu Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 1681

© Copyright by: Dorota Masłej & Wydawnictwo Rys

Recenzent naukowy:
dr hab. Monika Opalińska

Wydanie I, Poznań 2016

ISBN 978-83-65483-14-0

Wydanie:



Wydawnictwo Rys
Dąbrówka, ul. Kolejowa 41
62-070 Dopiewo
tel. 0600 44 55 80
e-mail: rysstudio@o2.pl
www.wydawnictworys.com

Spis treści

Wstęp	7
Rozdział 1	
Tło historyczne i kulturowe.....	9
Rozdział 2	
Źródła.....	17
Rozdział 3	
Teksty	29
3.1. Opis rękopisów	30
3.2. Edycja	44
Wykaz znaków przyjętych w edycji	45
Rozdział 4	
Język.....	81
4.1. Analiza linearna	90
4.2. Wybrane problemy tłumaczeniowe.....	104
4.2.1. Rozkaźniki	104
4.2.2. Szyk.....	106
4.2.3. Wyrazy gramatyczne.....	110
4.3. Filiacje wybranych tekstów	114
Rozdział 5	
<i>Ojciec nasz w świadomości ówczesnych. Komentarz Jakuba</i>	
<i>z Piotrkowa</i>	119
5.1. Szyk.....	122
5.2. Dobór form gramatycznych	124
5.3. Rozkaźniki	125
5.4. Dobór przyimków	126
Zakończenie	129
Bibliografia	131
Streszczenie.....	139
Abstract	141

Wstęp

Ojciec nasz to tekst wyjątkowy. Postrzegany i przeżywany jako fundament wiary, przechowywany w pamięci i w nieprzeliczonych, rozmaitych pismach. Dla filologa to tekst – proces. Już ewangelie przekazują nam dwa jego warianty, z których później wykształciła się funkcjonująca osobno, poza Pismem świętym, modlitwa. W średniowieczu, mimo pełnej stabilizacji łacińskiej wersji modlitwy (w Kościele rzymskim), do języków narodowych ten podstawowy tekst chrześcijaństwa nie wchodził w ustalonej ogólnie postaci. Stał się on przedmiotem troski wielu – zwykle anonimowych – skrybów, duchownych, których praca jest nieoceniona. Średniowieczni pisarze podejmowali trud, aby do rozwijających się języków wernakularnych wprowadzić przeniknięte teologią teksty. Czynili to przede wszystkim z obowiązku (zalecenia Kościoła), ale też – zapewne – z potrzeby serca.

Modlitwa Pańska w polskojęzycznym średniowieczu była obecna i żywa na wiele sposobów. Potwierdzeniem tego są zachowane 23 redakcje tego tekstu, świadectwo indywidualnych prób zmierzenia się z przekładem, ale także fakt, że *Ojciec nasz* było przedmiotem rozlicznych wykładów, wśród których znajdują się nie tylko objaśnienia teologiczne, ale także komentarze językowe do tłumaczeń. Pozwala to sądzić, że działaniom anonimowych pisarzy towarzyszyła refleksja nad sposobem oddania w polszczyźnie tego, co doskonale znane po łacinie.

Niniejsza książka ma na celu zebranie i udostępnienie zachowanych polskojęzycznych wersji *Ojciec nasz* powstałych w średniowieczu (rozdział 3) oraz ich charakterystykę źródłozawczą (rozdział 2 i 3) i językową (rozdział 4). Edycja i omówienie wszystkich odpisów umożliwi, mam nadzieję, prowadzenie dalszych szczegółowych badań. Ponieważ *Modlitwa Pańska* szybko stała się elementem życia społecznego, przedstawiono też, jak zmieniało się stanowisko polskiego Kościoła wobec odmawiania jej po polsku (rozdział 1). Ostatni rozdział jest natomiast istotnym kontekstem dla rozważań językowych, gdyż stanowi omówienie łacińskiego metajęzykowego komentarza dotyczącego tłumaczenia modlitw na język polski (rozdział 5) i daje wyobrażenie o ówczesnej świadomości językowej.

Do tej pory dawne polskie przekazy *Ojciec nasz* były wydawane w rozproszeniu. Próbę zbiorowej edycji podjął tylko Jerzy Samuel Bandtkie w roku 1826. Po 90 latach to cenne przedsięwzięcie jest już i nieaktualne (nie odpowiada współczesnym standardom edytorskim), i z punktu widzenia badań mediewistycznych dalece niekompletne – znajdują się w nim tylko trzy średniowieczne wersje modlitwy, kilkanaście renesansowych i siedem obcojęzycznych (słowiańskich). J.S. Bandtkie, wybitny polski bibliotekarz i bibliograf, filolog i językoznawca, pisał we wstępie:

Zbiory rozmaite Modlitwy Pańskiej znajdują się po wszystkich narodach; a tak na pokazanie, jak ortografia Polska odmieniała się w czasach różnych, tudzież jak język Polski sam kształcił się w różnym sposobie, a oraz jak pobratymcze Narody Słowiańskie też samą modlitwę Pańską w bliskich do Polskiego dialektach mówią Wydawca Pacierza tego, któren od samego Zbawiciela naszego mamy, tenże Oycze nasz w 16. wydaniach Polskich, a 7. Słowiańskich umyślił wydrukować. Jeżeli Lubownicy starożytnej Literatury Polskiej znajdą starsze od r. 1460 wzory Modlitwy Pańskiej, tudzież i inne w drukach późniejszych odmiany, prośbą jest Wydawcy, aby takowe łaskawie udzielić mu raczyli (Bandtkie 1826: 2).

Pod koniec XIX wieku podjęto pierwszą próbę – dotąd najpełniejszą – analizy porównawczej polskich redakcji *Oycze nasz*: Jan Bystron w pracy *Rozbiór porównawczy znanych dotąd najdawniejszych tekstów Modlitwy Pańskiej, Pozdrowienia Anielskiego, Składu Apostolskiego i Dziesięciorga Przykazań* zestawił siedem odpisów *Pater noster* (więcej o dziejach badań we wstępie do rozdziału 4).

Niniejsza książka zawiera edycję i porównawczą charakterystykę ponad 20 średniowiecznych redakcji *Oycze nasz*, w tym dotąd niepublikowanych. Należy mieć nadzieję, że ich lista nie jest jeszcze zamknięta, że odnajdą się kolejne zapisy.

* * *

Chciałabym podziękować Pracownikom i Dyrektorom Bibliotek i Archiwów, w zbiorach których znajdują się zachowane średniowieczne teksty *Oycze nasz*. Dzięki ich życzliwości mogłam, przygotowując tę monografię, pracować bezpośrednio nad rękopisami, a także udostępnić w edycji fotografie zachowanych zabytków.

Serdecznie dziękuję dr Oldze Ziółkowskiej za konsultację transkrypcji tekstów oraz pomoc redakcyjną, a także mgr Karolinie Borowiec za liczne wskazówki redakcyjne. Podziękowania należą się również wszystkim pracownikom Zakładu Historii Języka Polskiego UAM, w którym uczę się myśleć o języku i najdawniejszych tekstach.

Książka ta nie powstałaby, gdyby nie pomoc mojego Promotora i Opiekuna naukowego, Prof. Tomasza Miki. Pragnę serdecznie podziękować Panu Profesorowi za troskliwą opiekę naukową, rozmowy, inspiracje, a także za cierpliwość i wsparcie.

Dziękuję również Najbliższym – za to, że są.

Rozdział 1

Tło historyczne i kulturowe

Ojciec nasz jest najstarszą modlitwą chrześcijaństwa, którą znamy z dwóch przekazów ewangelicznych: jej dłuższa wersja znajduje się w opisie Kazania na Górze w Ewangelii według św. Mateusza (Mt 6, 9–13), krótsza zaś – pozbawiona prośb trzeciej i siódmej – w Ewangelii według św. Łukasza (Łk 11, 2–4). Jak wskazują ewangelie, a także tradycja i badacze, prawdopodobnie modlitwa ta pochodzi od samego Jezusa, o czym ma świadczyć zbieżność obu przekazów oraz jej żydowski i aramejski charakter (zob. Kingsbury 1999).

Od zarania dziejów *Modlitwa Pańska* odgrywała szczególnie istotną rolę w Kościele. *Ojciec nasz* było tekstem żywym w wielu obszarach funkcjonowania Kościoła: istotnym w liturgii, w indywidualnej modlitwie wiernych. Pełniło funkcję wykładu podstawowych prawd wiary, wreszcie było też tekstem żywym teologicznie, stanowiącym przedmiot wielu komentarzy Ojców Kościoła. Było także pierwszą modlitwą, która służyła działalności misyjnej oraz nauczaniu katechetycznemu na poziomie elementarnym.

O sięgającej początków chrześcijaństwa tradycji codziennego odmawiania *Ojciec nasz* pisał Jerzy Wolny:

Modlitwę Pańską już w połowie II w. chrześcijanie odmawiali 3-krotnie w ciągu dnia, jak podaje *Didache*, a według Tertuliana zawiera ona *breuiarium totius evangelii*. Jej 7 prośb najlepiej wyrażało to, o co człowiek powinien prosić Boga. Według św. Augustyna przez Modlitwę Pańską zasługuje się na otrzymanie 7 darów Ducha Świętego i 7 błogosławieństw. Majestatyczne *Ojciec nasz* inspirowało do myśli o braterstwie i jedności wszystkich ludzi (Wolny 1974: 155).

W późniejszych wiekach zrodziła się także tradycja wykładania podstawowych modlitw, w tym *Pater noster*. W Kościele powszechnym jest ona obecna od okresu karolińskiego. J. Wolny wymienia liczne dokumenty oraz homilie poświadczające, że w programie nauczania religijnego znajdowały się zalecenia dotyczące między innymi pamięciowego przyswajania *Credo* i *Pater noster* przez wiernych czy też tłumaczenia treści tych modlitw (zob. Wolny 1974: 151–154), badacz stwierdza wręcz, że „nauczanie religijne okresu karolińskiego oparte było na tradycjach patrystycznych i polegało **przede wszystkim** na wyjaśnianiu Symbolu i *Pater noster*” (Wolny 1974: 155, wyróżn. D.M.).

Izabela Skierska właśnie w okresie karolińskim upatruje początku kształtowania się schematów katechizacyjnych:

Zakres podstawowego nauczania religijnego zawarto w karolińskiej *Admonitio generalis* (789): Duchowni poprzez wyjaśnianie Symbolu apostołskiego (wyznania wiary) oraz podstawowej modlitwy, Ojciec nasz, mieli objaśniać wiernym główne zasady wiary katolickiej (Skierska 2003: 174).

Pater noster w oczywisty sposób towarzyszył chrystianizacji kolejnych państw w średniowieczu, także słowiańskich¹. Na ziemiach polskich miała ona charakter długotrwałego, wielowiekowego procesu, zapoczątkowanego przyjęciem chrztu przez Mieszka I (zob. np. Kłoczowski 2000: 4):

[Chryścianizacja – D.M.] była i jest na pewno ciągłym procesem, który nigdy się nie skończy. Bo chrystianizuje się osoby, ale i społeczeństwa. Chrystianizuje, a zatem przekazuje się prawdy wiary, naukę Jezusa Chrystusa oraz całą narosłą przez wieki tradycję interpretacyjną. Przyjęcie wiary przez władcę zapoczątkowało proces przekształcania społeczeństwa (Grzesik 2015: 761).

W takim rozumieniu uznaje się, że:

Chryścianizacja przebiegająca w okresie wczesnopiastowskim byłaby zatem zaledwie wstępem do bardziej kompleksowych, trwających nie tylko przez następne stulecia, lecz także epoki kulturowych przemian chrześcijaństwa (Kąkolewski 2015: 775).

Jednym z jej skutków było przyjęcie języka łacińskiego oraz, co szczególnie istotne, pisma (zob. np. Walczak 1995: 28; Rojszczak-Robińska 2010: 78; Maliszewski 2015: 810). Język łaciński był przez kolejne wieki używany zarówno w Kościele, jak i w szkole oraz w polityce.

Łacina była najważniejszym i „pierwszym” językiem w Kościele powszechnym od IV wieku, jednak przez długi czas nie miała przywileju wyłączności. Proces wprowadzania języków narodowych do Kościoła – poprzez przekład podstawowych modlitw – można obserwować w wielu krajach średniowiecznej Europy. W kulturze anglosaskiej pierwsze tego typu zalecenia pochodzą już z 747 roku (synod w Clovesho), znany jest także list Bedy z VIII wieku dotyczący odmawiania modlitw w języku narodowym². Monika Opalińska

¹ Warto pamiętać, że należy on do kanonu tekstów staro-cerkiewno-słowiańskich.

² „In qua videlicet praedicatione populis exhibenda, hoc prae ceteris omni instantia procurandum arbitror, ut fidei catholicam, quae apostolorum symbolo continetur,

przypomina, że do dziś zachowały się tłumaczenia *Ojciec nasz* z przełomu X i XI wieku oraz napomnienia Wulfstana, biskupa Worcester, późniejszego arcybiskupa Yorku, który w homilii (*nota bene*, zapisanej w języku wernakularnym) poleca wiernym uczyć się *Pater noster* i *Credo* jeśli nie po łacinie, to w języku angielskim (zob. Opalińska 2010: 293). Znamienne są także wzmiankowane przez J. Wolnego przykłady najstarszych zabytków piśmiennictwa niemieckiego, również znacznie odleglejszych w czasie od tych zachowanych na ziemiach polskich. Badacz wymienia między innymi najstarsze przekłady *Credo* i *Pater noster* z klasztoru St. Gallen, które pochodzą z VIII wieku (zob. Wolny 1974: 165)³.

Analogiczny proces miał miejsce także na ziemiach polskich kilka wieków później. Badacze wskazują, że impulsem do zmian w polskim Kościele był dopiero sobór laterański IV (1215 rok), na którym papież Innocenty III polecił między innymi, aby nauczanie wiernych było zadaniem osób znających język ludu. W Polsce postanowienia te przybrały formę zaleceń powtarzanych i modyfikowanych przez kolejne wieki. Pierwsze z nich zostało wydane przez legata papieskiego, Jakuba z Troyes (późniejszego papieża Urbana IV) na synodzie wrocławskim (1248 rok) i potwierdzone listem papieskim w 1263 roku⁴:

et Dominicam orationem, quam sancti Evangelii nos scriptura edocet, omnium, qui ad tuum regimen pertinent, memoriae radicitus infigere cures. Et quidam omnes, qui Latinam linguam lectionis usu didicerunt, etiam haec optime didicisse certissimum est; **sed idiotas, hoc est, eos qui propriae tantum linguae notitiam habent, haec ipsa sua lingua dicere ac sedulo decantare facito**” (*Aepistola ad Egbertum episcopum*, Plummer 1896, I: 405–423, cyt. za: Opalińska 2010: 292, wyróżn. D.M.). Wyraźnie akcentuje się tu konieczność dotarcia do ludzi prostych, którzy nie znają łaciny, a więc tego, co Izabela Skierska nazwała „katechezą parafialną”.

³ Trzeba również pamiętać o istotnej roli języka słowiańskiego w chrystianizacji Wielkiej Morawy: „Kwestia wprowadzenia języka narodowego do liturgii oraz jako kluczowego instrumentu katechizacji w Europie Środkowo-Wschodniej pojawiła się [...] w trakcie wczesnośredniowiecznej chrystianizacji, w IX w. podczas akcji chrystianizacyjnej św. św. Cyryla i Metodego” (Kąkolewski 2015: 779). Wypada przypomnieć, że Stolica Apostolska początkowo wyrażała zgodę na używanie języka wernakularnego; jeszcze w 880 roku papież Jan VIII głosił: „Nie sprzeciwia się też nic prawdziwej wierze i nauce, by w języku słowiańskim sprawować mszę świętą, czytać świętą Ewangelię oraz lekcje ze Starego i Nowego Testamentu [...]. Ten bowiem, który stworzył trzy główne języki: hebrajski, grecki i łaciński, stworzył też i wszystkie inne na swoją większą chwałę” (Gajek, Górka 1991: 94–96, cyt. za: Kąkolewski 2015: 779).

⁴ W bulli papieskiej z 1263 roku niektóre z ustaw zostały względem postanowień synodu pominięte, pozostałe zaś ułożone w innej kolejności, jednak zapis *De oracione Dominica et Symbolo exponendo* (*De symbolo et oratione Dominicali*) w obu dokumentach znajduje się w tym samym miejscu, zob. Korytkowski 1888: 392–393, przyp. 3.

Denique vobis iniungimus, ut in vestris synodis presbyteris iniungatis, quatinus singulis diebus dominicis et festiuis, post ewangelium dicant publice in vulgari suo oracionem dominicam et symbolum, vel ad minus oracionem dominicam in latino, et symbolum in vulgari. Vidimus enim in vestris dyocesibus aliquos centenarios homines, qui nesciebant omnino dicere, quid credebant (Helcel 1856: 356–357).

Zalecenia z 1248 roku I. Skierska nazywa „minimalnym programem katechezy parafialnej, programem funkcjonującym już wówczas w Europie Zachodniej” (Skierska 2003: 175, zob. także Bylina 1997: 110), który – jak zauważa J. Wolny – prowadzony był zawsze w języku ludu (zob. Wolny 1974: 164).

Zalecenia synodu wrocławskiego rozszerzono w postanowieniach synodu z 1285 roku, który odbył się w Łęczycy. Nakazano wtedy odmawianie po polsku nie tylko *Ojciec nasz* i *Wierzę w Boga*, ale także *Pozdrowienia anielskiego*, dziesięć przykazań i spowiedzi powszechnej. Ustanowiono ponadto, że opiekę nad szkołami mogą sprawować tylko księża znający język polski:

Statuimus eciam, ut omnes presbyteri singulis diebus dominicis, intra missarum sollempnia dictum symbolum et oracionem dominicam, et salutationem virginis gloriose, decantato simbolo, logo sermonis exponere populo debeant in polonico, et festa indicare. [...] In fine autem exhortacionis huiusmodi, populus generalem confessionem faciat in hec verba: *Kayesse Bogu* etc. [...] Statuimus insuper ad conservacionem et promocionem lingwe polonice, in singulis locis ecclesiarum cathedralium et conventualium, et aliis quibuscunq[ue] locis non ponantur rectores scolarium, nisi linguam polonicam proprie sciant, et possint pueris auctores exponere in polonica lingua (Helcel 1856: 383–384).

Badacze podkreślają, że postanowienia synodu wrocławskiego wynikały z aktualnej sytuacji politycznej i społecznej⁵, nie zaś ze świadomości językowej Jakuba Świnki, który miałby odczuwać potrzebę obrony języka oraz tożsamości Polaków (Skierska 2003: 184–185; Rojszczak-Robińska

⁵ „Ów statut Świnki był bowiem reakcją zwierzchnika na sytuację w jego sufraganalnej diecezji wrocławskiej. W diecezji tej w wyniku sporu pomiędzy tamtejszym biskupem Tomaszem II a księciem Henrykiem IV Probussem doszło do znacznych zmian w obsadzie parafii. Mianowicie część duchownych nie przestrzegała interdaktu i ekskomuniki, które nałożył biskup, i nadal sprawowała liturgię, a część była posłuszna zwierzchnikowi. Tych ostatnich książę usuwał z beneficjów, mianując na ich miejsce swoich ludzi, przede wszystkim pozostających w jego otoczeniu Niemców. Takie postępowanie księcia powodowało, że część wiernych diecezji wrocławskiej, posługujących się językiem polskim, pozbawiona była nauczania i opieki duszpasterskiej w swoim macierzystym języku” (Skierska 2003: 184–185).

2010: 80). I. Skierska pisze w kontekście swoistej konkurencyjności języków na ziemiach polskich, że:

Problemy językowe w nauczaniu Kościoła trwały w Polsce właściwie przez całe średniowiecze: nie tylko ze względu na rozległość państwa (a więc zamieszkiwanie go przez różnojęzyczną ludność), ale i w wyniku kolonizacji na prawie niemieckim, która spowodowała znaczny napływ Niemców (Skierska 2003: 187).

XIII wiek to czas chrystianizacji społeczeństwa polskiego⁶ oraz wdrażania w życie programu katechizacji wiernych w języku polskim, na który składało się zarówno nauczanie wiernych w kościołach, jak i nauczanie szkolne, obejmujące podstawowe elementy katechizmu (zob. Bylina 1997: 106). Proces ten polegał przede wszystkim na recytacji tekstów przez kapłana oraz wspólnie z wiernymi (Bylina 1997: 112), bardzo często w zastępstwie kazania⁷.

Postanowienia dotyczące konieczności wprowadzania języka narodowego do Kościoła powtarzane były wielokrotnie także później, w poszczególnych statutach, między innymi na synodzie w Uniejowie w 1326 roku⁸, w statutach biskupa Nankiera z 1331 roku czy na synodzie wrocławskim w 1402 roku⁹, często pod groźbą kary w sytuacji niestosowania się do nich. Jak pisze Stanisław Bylina,

⁶ Jerzy Kłoczowski pisze o podstawie chrystianizacji: „Nie ulega wątpliwości, że głębsza w jakimś stopniu chrystianizacja społeczeństwa w Polsce zarysowała się w XIII w. wraz z reformą Kościoła polskiego. Umocniona sieć parafii ustabilizowana w XIII w. (później rozbudowana jeszcze w XIV–XV w.) oraz sieć klasztorów stanowiły podstawę całej akcji” (Kłoczowski 2015: 789).

⁷ „W Polsce przez kilka wieków nauczanie religijne ograniczało się raczej do katechezy [aniżeli do głoszenia kazań sensu stricto – D.M.] – pouczeń uzupełnianych wspólnym recytowaniem wyznania wiary i podstawowych modlitw oraz śpiewami” (Skierska 2003: 176). „Kazanie odgrywało wielką rolę duszpasterską – chodziło więc wprawdzie o nauczenie ludu tekstów katechizmowych” (Szczaniecki 1962: 84).

⁸ „Precipimus, quod statutum felicis recordacionis domini Jacobi quondam Gneznensis Archiepiscopi, nostri predecessoris, de non recipiendis alienigenis in provincia Polonie ad beneficia ecclesiarum curam animarum habentia, et magistris ad regimen scholarum nos assumendis, nisi linguam Polonicam sciant, cum inibi se nequeant utiliter exercere, ab omnibus inviolabiliter observetur: alioquin, ad quos institutio seu dispositio pertinet eorundem, si contravenerint, ingressum ecclesie fore sibi noverint interdictum” (Helcel 1856: 403).

⁹ „Ut quilibet plebanus qui habet parochianos, quorum linguam ignorat, diligenter provideat eis de eodem idiomate sacerdotem, sub poena privationis beneficii” (cyt. za: Skierska 2003: 185, przyp. 240).

W zamierzeniach episkopatu ów proces nauczania miał być intensywny i ciągły. Świadczy o tym frazeologia tekstów synodalnych i innych poświadczonych duszpasterstwu, wciąż aktualna w XV w.: *singulis dominicis diebus et festivis, omnibus diebus dominicis, frequenter, semper*. Wprawdzie działania Kościoła z tym związane rozkładały się nierównomiernie w czasie i w poszczególnych diecezjach, lecz częstotliwość poleceń i monitów była na tyle znaczna, iż nasuwa wniosek o ich małej skuteczności (Bylina 1997: 115).

Widać zatem, że chrystianizacja i będące jej częścią przyswajanie modlitw musiały trwać bardzo długo¹⁰. Być może jednym z czynników wydłużających ten proces był brak odgórnie usankcjonowanych przekładów. We wszystkich wydawanych postanowieniach aż do początków XV wieku za nakazem odmawiania modlitw nie szły w parze ich tłumaczenia. Nie można zgodzić się z przekonaniem Zenona Klemensiewicza, iż „polskie teksty *Wyznania wiary, Modlitwy Pańskiej, Dekalogu, Spowiedzi powszechnej, Pozdrowienia Anielskiego* były ze względu na ich ważność dostarczane duchownym w postaci autoryzowanej przez zwierzchnią władzę kościelną” (Klemensiewicz 2009 [1974]: 68). Nawet jeśli, jak przypuszcza Krzysztof Maćkowiak, rzeczywiście „przekład wymienionych w dokumentach synodalnych modlitw nie mógł dokonywać się żywiołowo” i jeśli „musieli go nadzorować biskupi, a odpisy sporządzały wybrane skrytoria i kancelarie” (Maćkowiak 2011: 92), to zgromadzony materiał piętnastowieczny, wielość i różnorodność poświadczonych w nim różnic, zdaje się domniemaniom o tak daleko posuniętej standaryzacji (dokonującej się, zdaniem K. Maćkowiaka, już w XIII wieku) zaprzeczać. Nawet jeśli wówczas „ich [tj. przekładów podstawowych modlitw – D.M.] przygotowanie ponad wszelką wątpliwość uruchomiło standaryzację języka”, to ponad sto lat później niemal nie widać jej rezultatów – przeciwnie, to właśnie wówczas procesy standaryzacyjne modlitw (w świetle analiz dwudziestu trzech przekazów *Ojciec nasz*) zdają się zaczynać i stopniowo rozpędzać. Jeszcze pod koniec XV stulecia nie można jednak mówić o językowym ujednoczeniu *Modlitwy Pańskiej*.

Dopiero w statutach wrocławskich z 1406 roku oprócz zaleceń zapisano także teksty podstawowych modlitw w językach używanych przez wiernych: polskim i niemieckim, co I. Skierska nazywa „umocnieniem postanowień nauki

¹⁰ Krzysztof Bracha pisze o przyswajaniu dekalogu: „**The centuries-lasting process** [...] had been intensified since the half of the 13th century due to the change of Church's pastoral tools introduced in the resolutions of the Fourth Lateran Council from 1215” (Bracha 2014: 167, wyróżn. D.M.). Wydaje się, że o wielowiekowym procesie można mówić w wypadku wszystkich podstawowych modlitw.

pacierza *verbis vulgaribus*” (Skierska 2003: 185)¹¹. I to jest jednak wyjątkiem, jeśli chodzi o próby ujednoczenia tekstów modlitw, których odmawianie w języku narodowym nakazywano od połowy XIII wieku. Działania tego nie można także nazwać standaryzacyjnym.

Można sądzić, że poszczególni kapłani sami przekładali dane teksty, niekiedy też z całą pewnością mieli świadomość funkcjonowania wielu odmiennych wersji (najdobitniej dowodzi tego komentarz do tłumaczenia modlitw na język polski autorstwa Jakuba z Piotrkowa¹²). Świadczą o tym zarówno treści statutów, wielokrotnie powtarzane postanowienia, jak i różnice w zachowanych do dziś odpisach podstawowych modlitw.

¹¹ Opisy tych oraz późniejszych statutów diecezji wrocławskiej zawierających teksty modlitw znajdują się w rozdziale 3 pod numerami 7 oraz 9–12.

¹² Zob. rozdział 5.

Rozdział 2

Źródła

Dotychczas znaleziono 23 średniowieczne odpisy *Modlitwy Pańskiej* w języku polskim, należy jednak zastrzec, że nie wszystkie są kompletne. W zestawieniu uwzględniono teksty *Ojciec nasz* zachowane w całości lub we fragmentach, ale tylko w sytuacji, kiedy wiadomo, że pierwotnie w danym miejscu znajdował się cały tekst modlitwy¹³ lub co najmniej jego połowa (4 wersety)¹⁴. Z tego powodu nie uwzględniono drobnych urywków *Pater noster*, zapisanych na przykład w *Modlitwach Wacława*¹⁵. Mimo że zachował się wyłącznie materiał piętnastowieczny, należy sądzić, że najstarsze tłumaczenia tych tekstów na język polski powstawały już w wieku XIII, kiedy po raz pierwszy polecono odmawiać z wiernymi podstawowe modlitwy po polsku¹⁶ (zob. rozdział 1). Wypada zgodzić się z Wiesławem Wydrą, który przesuwając czas powstawania polskich dekalogów na wiek XIII (zob. Wydra 1973: 4)¹⁷ i rozszerzyć tę datację także na pozostałe modlitwy katechizmowe. Za wczesnym funkcjonowaniem tych tekstów w języku narodowym przemawia, oprócz sformułowanych wprost zaleceń, także fragment uznawany za jedno z najstarszych zachowanych zdań w języku polskim (zob. np. Bednarczuk 2007) – początek spowiedzi powszechnej (*Kaję się Bogu*) pochodzący właśnie ze statutów synodalnych z 1285 roku: „populus generalem confessionem faciat in hec verba **Kayesse Bogu** etc.” (Helcel 1856: 384, wyróżn. D.M.).

Świadomość ta jednak każe z całą pewnością stwierdzić, że zachowany do dziś zbiór ponad dwudziestu piętnasto- i wczesnoszesnastowiecznych odpisów

¹³ Tak w wypadku *Ojciec* 8, *Ojciec* 15.

¹⁴ Tak w wypadku *Ojciec* 14.

¹⁵ „Tu mówcie Pacierz i Zdrowa Maryja, a potem tako rzeczy: I nie wodzi nas w pokuszenie, ale nas zbaw ode złego” (k. 115v–116r), „Mow tu Pacierz: I nie wodzi nas w pokuszenie, ale nas zbaw ode złego” (k. 15v, tak samo na k. 19v–20r).

¹⁶ Wbrew założeniu przyjętemu w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*: „W artykułach słownikowych modlitwa ta jest umieszczana w chronologii po roku 1400 razem z innymi modlitwami codziennymi, **ponieważ uważa się, że w tym okresie powstały pierwsze ich tłumaczenia na język polski**” (*Opis źródeł*: 112, wyróżn. D.M.).

¹⁷ W. Wydra wyraża też przeświadczenie, że tłumaczenia dekalogu mogły powstawać już w XII wieku. Stoi to w opozycji do przywołanych w rozdziale 1 ustaleń wskazujących rok 1215 jako moment, od którego możliwe było przekładanie modlitw na język polski, por. rozdział 1, s. 11.

nie jest w żaden sposób reprezentatywny, jest także stosunkowo późny. Pochodzi z tego momentu dziejów, kiedy polski tekst *Modlitwy Pańskiej* zaczyna się stabilizować, mimo że wciąż nie ma jego jednej kanonicznej wersji. Warto pamiętać, iż wśród zachowanych rękopisów istnieją również takie zabytki, w całości polskojęzyczne, w których tylko trzy podstawowe modlitwy (*Ojcze nasz*, *Pozdrowienie anielskie*, *Skład apostolski*) zapisano wyłącznie po łacinie¹⁸, niekiedy także w polskich i łacińskich kazaniach oraz modlitewnikach znajdują się zalecenia o odmawianiu *Pater noster*, którego incipit zapisano po łacinie lub po polsku, jak w niektórych staropolskich tekstach kanonu Mszy św. czy w *Modlitwach Waclawa*¹⁹. Już to daje nam wyobrażenie o fragmentaryczności prezentowanego zbioru.

O ograniczeniach związanych z niewielką ilością zachowanego materiału staropolskiego pisali Tomasz Mika i Agnieszka Słoboda:

Podstawowym ograniczeniem wszystkich mediewistycznych badań historycznojęzycznych jest bardzo niska reprezentatywność posiadanego przez nas językowego materiału staropolskiego. Szacuje się, że zachował się znikomy ułamek (por. Mika 2015: 235–236) powstających wówczas tekstów polskich czy dwujęzycznych. Wypada przypomnieć, że przyczyniły się do tego i burzliwe dzieje Polski (liczne wojny, pożary, celowe zniszczenie), i najprostszy fakt natury technologicznej – podstawowym materiałem pisarskim była tabliczka woskowa, przedmiot wyjątkowo nietrwały (Mika, Słoboda 2015: 29–30).

W. Wydra szacuje, że zachowało się mniej niż 5% materiału staropolskiego²⁰. Jednocześnie jednak, wobec tak niewielu znanych nam zabytków polskiego średniowiecza, 23 redakcje jednego tekstu stanowią sytuację wyjątkową i umożliwiają badania porównawcze²¹. Pozwalają również wnioskować

¹⁸ Zob. np. inkunabuł z Biblioteki Narodowej w Warszawie, sygn. Qu. 9 opisany przez Wojciecha Ryszarda Rzepkę i Wiesława Wydrę (Rzepka, Wydra 1987).

¹⁹ W sześciu z zachowanych siedemnastu redakcji w modlitwach po kanonie znajduje się początek *Ojcze nasz* w języku polskim: w trzech (Msza III, Msza VI, Msza VII) zapisano cały pierwszy wers (*Ojcze nasz jenże jeś na/w niebiesiech*), w dwóch (Msza VIII, Msza XIV) niepełny wers: *Oócze nasz, jenże jeś*, w jednej zaś (Msza XII) tylko początkowe wezwanie *Oócze nasz*, zob. Leńczuk 2013. W *Modlitwach Waclawa* czytamy: „A naprzod mow Pacierz: Oócze nasz, aż do końca” (k. 106v).

²⁰ Pogląd wyrażony w czasie dyskusji podczas II Kongresu Mediewistów Polskich (20 IX 2005, w sekcji „Edycje i lektury. O najnowszych badaniach nad literaturą polskiego średniowiecza”), zob. Mika 2015, przyp. 2.

²¹ Dorota Rojszczak-Robińska pisze: „W literaturze polskiego średniowiecza rzadko mamy do czynienia z zachowaniem się wielu przekazów tego samego tekstu. Są

o wyjątkowo częstym notowaniu właśnie tych tekstów – modlitw katechizmowych – w różnego typu rękopisach.

W pracy uwzględniono materiał rękopiśmienny²² z XV i początków XVI wieku, wykraczając tym samym poza teksty będące źródłami *Słownika staropolskiego*. Badacze od dawna mają świadomość arbitralności granicy 1500 roku, w którą „mechanicznie zamyka się dzieje polskiego piśmiennictwa średniowiecznego” (Mazurkiewicz 2002: 36). Powszechnie wiadomo, że średniowiecze żywe było znacznie dłużej w klasztorach skrytoriach oraz w tradycji rękopiśmiennej. W związku z tym w niniejszym wydaniu uwzględniono nie tylko zapisy piętnastowieczne, ale także rękopiśmienne przekazy z przełomu wieków oraz z początku wieku XVI.

Zachowany materiał nie jest jednolity. Niektóre przekazy, jak rkps Biblioteki Raczyńskich, sygn. 161 oraz rkps Biblioteki Narodowej w Warszawie, sygn. 8024 III, nie funkcjonują samodzielnie. Pierwszy z nich został we fragmentach wpleciony w treść kazań trzemeszneńskich (zob. fot. 1), drugi zaś stanowi część narracji apokryficznej. Podobnie w rkpsie Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 1297 obok kompletnego tekstu modlitwy w łacińskim komentarzu znajdują się również pojedyncze polskie odpowiedniki łacińskich fragmentów modlitwy, w tekście *Rozmyślenia przemyskiego* zapisano zaś pełny przekład *Ojciec nasz* (w czcieniu 193²³: *Tu się poczyna modlitwa, która jest rzeczona modlitwa boża, bo sam Bog napirwej nauczał swe zwoleniki pacierza. Święty Maciej pisze*, k. 273–274) i pojedyncze fragmenty komentowane przez autora apokryfu (czcienie 194: *Tu się poczyna wykładanie, które modlitwa boża, pacierz na imię wezwana*, k. 275–279).

Teksty *Pater noster* znajdują się w kodeksach lub na luźnych kartach. Wśród kodeksów, w których zlokalizowano polskojęzyczne *Ojciec nasz*, znajdują się takie, gdzie zapisano inne treści religijne (kazania, traktaty teologiczne) oraz takie, które zawierają teksty świeckie (traktaty medyczne, statuty synodalne²⁴). Ten podział nie jest wszelako jednoznaczny, w niektórych

to najczęściej teksty kanoniczne – teksty modlitw (wiele przekazów *Pater Noster* [i dziesięciu przykazań – D.M.] – zob. Wydra 1973; Masłej 2013, 2014), kanony mszy świętej (Leńczuk 2013) albo psalmy (w różnych jednakże wersjach – pełnych psalterzy, pojedynczych psalmów do celów prywatnych lub psalmów ujmowanych w książeczkach do nabożeństwa)”, zob. Rojszczak-Robińska 2015: 251–252.

²² Wyjątek stanowi starodruk z Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu z 1475 roku, sygn. XV.Q.400,1. Tak zwane Statuty Elyana uznawane są za najstarszy (i jedyny piętnastowieczny) druk tekstów polskich, z tego też powodu uwzględniono je w niniejszym opracowaniu.

²³ W RP czcieniami (‘czytaniem’) nazywa się rozdziały.

²⁴ Statuty synodalne zaliczane są do grupy tekstów świeckich ze względu na to, że zawierają rozporządzenia i dokumenty kościelne, a nie teksty o charakterze religij-

bowiem zabytkach – jak na przykład w rkpsie Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu, nr II F 63 – znajdują się zarówno teksty prawne, jak i traktaty teologiczne. Można jednak z pewnością stwierdzić, że najwięcej zapisów *Modlitwy Pańskiej* pochodzi z rękopisów zawierających wyłącznie inne treści religijne. Do tej grupy należą: rkps Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 1681; rkps Cesarskiej Biblioteki Publicznej w Petersburgu, sygn. Lat. I F 49; rkps Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 1297; rkps Cesarskiej Biblioteki Publicznej w Petersburgu, sygn. Lat. I Q 146; rkps Biblioteki Klasztoru oo. Paulinów na Jasnej Górze, sygn. II 37; rkps Biblioteki XX. Czartoryskich w Krakowie, sygn. 3729; rkps Biblioteki Raczyńskich w Poznaniu, nr 161; rkps Cesarskiej Biblioteki Publicznej w Petersburgu, sygn. Lat. I F 222. W znaczącej części wymienionych kodeksów znajdują się kazania, co wydaje się nie bez znaczenia – *Ojciec nasz* było zarówno przedmiotem kazań, jak i jednym ze sposobów ich kończenia (wezwanie do modlitwy).

Wśród zabytków są też pojedyncze karty, takie jak rkps Biblioteki Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 4500 czy rkps Biblioteki XX. Czartoryskich w Krakowie, sygn. Inc. 85 II (który ma formę pojedynczej karty wklejonej w oprawę inkunabułu). Pojedyncze karty oczywiście mogą być pozostałością większej całości²⁵.

W niektórych rękopisach *Modlitwa Pańska* została zapisana w pierwszej fazie powstawania zabytku, jest częścią tworzonej przez danego skrybę całości (można wówczas przypuszczać, że trafiła do kodeksu wtórnie, na przykład razem z całą składką). Tak jest między innymi w wypadku kodeksu ze zbiorów Joachima Lelewela, przekazanych w darze przez Prota Lelewela dla Biblioteki Krasińskich, oraz w odpisach wrocławskich, gdzie modlitwy katechizmowe są częścią łacińskich statutów synodalnych (rkpsy Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego, sygn.: II F 63, I Q 83, I Q 69, I F 91 oraz starodruk Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego, sygn. XV.Q.400,1, zob. fot. 2). Tekst należy do tworzonej całości także w wypadku pojedynczych kart czy zbiorów modlitw / pomocy katechetycznych, takich jak rkps Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu, sygn. Ms 116, czy rkps Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 1297. Często jednak funkcjonuje on osobno, jest niezwiązany tematycznie i treściowo z pozostałymi tekstami, niekiedy nawet wpisany do starodruku jako jedyny fragment rękopiśmienny (tzw. inkunabuł Holtzera czy inkunabuł Biblioteki Seminarium Diecezji Włocławskiej, sygn. O.XV.48 [Inc. O 55]).

nym. W zaleceniach mogą pojawić się zapisy tekstów religijnych – jak w wypadku omawianych w pracy rękopisów.

²⁵ Tak zapewne jest w wypadku rkpsu Biblioteki Kórnickiej, nr 1639. Nie ma pewności, jak zabytek wyglądał w momencie powstania, zachowany do dziś fragment był częścią karty ochronnej innego rękopisu. Zapiski na karcie recto oraz w górnej części karty verso pozwalają jednak sądzić, że pochodzi on z większej całości.

W sytuacji, gdy modlitwy nie są w żaden sposób związane z innymi tekstami z kodeksu, znajdują się najczęściej w miejscach pierwotnie niezapełnionych, na ostatniej lub przedostatniej karcie. Ich zanotowanie wynika zapewne z chęci wykorzystania wolnego miejsca na ostatniej składce. Były one prawdopodobnie zapisywane do celów prywatnych danego użytkownika księgi, niekiedy nawet kilkadziesiąt lat po powstaniu kodeksu, inną ręką, jak w wypadku rkpśu Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 825 (zob. fot. 3). Są one przejawem kultury średniowiecznej, przepełnionej wszechobecną modlitwą. Z wielu źródeł wiemy, że podstawowe modlitwy, zwłaszcza *Ojcze nasz*, były wielokrotnie odmawiane nie tylko w kościele, ale także w sytuacjach codziennych²⁶. Można przypuszczać, że tego typu zapisy miały służyć zagospodarowaniu wolnego miejsca, gdyż oszczędność materiałów pisarskich była wówczas powszechna²⁷, nie bez znaczenia pozostaje jednak fakt, że to właśnie tym tekstem wypełniano wolną przestrzeń na karcie.

Teksty zapisane w statutach synodalnych były z kolei uzupełnieniem zalecenia odmawiania modlitw z wiernymi. Inne, jak karta z rkpśu Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 1297, zapewne służyły kapłanom jako pomoc przy głoszeniu kazań (zob. fot. 4). Podobnie teksty zanotowane na osobnych kartach, także tych wklejonych później do inkunabułów, mogły pełnić funkcję liturgiczną, stanowiły zbiór modlitw odmawianych z wiernymi po kazaniu oraz wykładanych, objaśnianych przez kaznodzieję. Numeracja próśb w rękopisie oraz zaznaczanie kolorem czerwonym ich podziału są tego świadectwem

²⁶ J. Wolny pisze o zaleceniach, aby „odmawiać Pater noster za zmarłych, przed wejściem do kościoła obchodzić cmentarz odmawiając Pater za zmarłych, przed spoczynkiem nocnym czynić znak krzyża i odmawiać Pater i Credo” (Wolny 1974: 188). Niekiedy nawet modlitwa ta, jak i pozostałe modlitwy katechizmowe, była traktowana zabobonnie: „Podobnie jak na zachodzie Europy, w ówczesnej pobożności dominujące znaczenie zdobyło powielanie modlitw, a zwłaszcza wielokrotne powtarzanie najbardziej znanych tekstów modlitewnych: *Ojcze nasz* i *Zdrowaś Maryjo*. [...] W tendencji do powtarzania modlitwy znalazła odbicie wiara w jej pewną, niejako gwarantowaną skuteczność. Decydujące znaczenie przypisywano określonej liczbie odmówionych tekstów modlitewnych, niezawodnych w pewnych intencjach. [...] Zanikała zatem rola postawy błagalnej, zmniejszało się znaczenie uczucia religijnego; modlitwa zbliżała się do zaklęcia i o jej skuteczności decydował rytuał odmawiania świętych słów” (Bylina 2009: 49, 51).

²⁷ Zwyczaj wypełniania pustej przestrzeni modlitwami utrzymał się zresztą znacznie dłużej, czego świadectwem jest między innymi przywoływany przez Radostawa Grześkowiaka komentarz na ostatniej karcie *Elementarzyka ćwiczenia duchownego* z pierwszej połowy XVII wieku: „«Żeby ta karta cała próżna nie była, przyczynić się może proste i łąčne objaśnienie pacierza» [[Mikołaj z Mościsk], *Elementarzyk ćwiczenia duchownego*, Kraków 1626, s. 367 – przyp. R.G.]” (Grześkowiak 2016: 11).

(rkps Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 4500, zob. fot. 5).

Bez względu na to, czy średniowieczne odpisy *Modlitwy Pańskiej* są zapisane w kodeksie, czy na pojedynczej karcie, jej bezpośrednie otoczenie tekstowe jest podobne. Tekst ten niemal zawsze znajduje się w zbiorze podstawowych modlitw katechizmowych (*Ojciec nasz*, *Credo*, *Pozdrowienie anielskie*). Niekiedy zbiory te zawierają modlitwy także po łacinie lub w innym języku wernakularnym – po niemiecku (tak we wrocławskich statutach synodalnych).

Mimo że wszystkie zachowane odpisy *Pater noster* różnią się między sobą pod względem językowym, nie da się wyodrębnić żadnych cech językowych, które byłyby specyficzne wyłącznie dla jednego typu tekstów, w zależności na przykład od miejsca wpisania i od przeznaczenia konkretnego odpisu.

Powtarzane w literaturze przedmiotu przekonanie Z. Klemensiewicza, że

polskie teksty Wyznania wiary, Modlitwy Pańskiej, Dekalogu, Spowiedzi powszechnej, Pozdrowienia Anielskiego były ze względu na ich ważność dostarczane duchownym w postaci autoryzowanej przez zwierzchnią władzę kościelną; i **to mogły być najstarsze realizacje języka ogólnego** w dziedzinie działalności kościelnej” (Klemensiewicz 2009 [1974]: 68, wyróżn. D.M.)

wymaga weryfikacji tak w świetle powyższych obserwacji (por. także rozdział I, s. 14), jak i w świetle grupy tekstów, o których pisze się jako o tekstach śląskich (zob. Walter 1949) lub też wykazujących silne wpływy czeskie (tak o starodruku Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu, sygn. XV.Q.400,1 – Bystrzeń 1886; Rospond 1959; Vrtel-Wierczyński 1963; Rzepka, Wydra 2004 [1984]; przegląd dotychczasowej literatury przedmiotu – zob. Borowiec 2015a). Na grupę tekstów wrocławskich składają się rkpsy Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu: II F 63, I Q 83, I Q 69, I F 91 oraz tzw. druk Elyana (w niniejszym wydaniu oznaczone numerami 7 i 9–12). W tej pracy uznaje się *Ojciec 7*, *Ojciec 10* oraz *Ojciec 11* za polskie. Podano także, najbardziej zbliżone zapisem do ówczesnej czeszczyzny, teksty *Ojciec 9* i *Ojciec 12*, mając świadomość dużego podobieństwa ówczesnych języków polskiego i czeskiego oraz podjętej ponownie w nauce dyskusji na temat statusu całej grupy tego typu tekstów (tu oprócz modlitw katechizmowych legenda o św. Dorocie, *Cantilena inhonesta* etc., zob. Borowiec 2015a, 2015b). Jeśli te teksty – *Ojciec 9* i *Ojciec 12* – zostaną uznane za czeskie lub interferowane (por. Borowiec 2015b), to wówczas zbiór polskojęzycznych średniowiecznych odpisów *Ojciec nasz* zmaleje z 23 do 21 zabytków. Nie jest przedmiotem tej pracy rozstrzygnięcie

statusu tego typu tekstów, wymaga to bowiem analizy całego ich zbioru (a nie wycinka, jaki stanowią dwa przekazy *Modlitwy Pańskiej*).

W świetle tych zastrzeżeń (podążając w tym zakresie za rozwiązaniem przyjętym w *Chrestomatii staropolskiej*, Rzepka, Wydra 2004 [1984]: 305) dwa odpisy: *Ojczy 9* i *Ojczy 12* (zob. s. 56, 62) przedstawiono (w rozdziale 3.2.) tylko w transliteracji.

non sic nisi vimebyesychi tunc ut patet qd
tunc no sonaghya mymya tunc qd ut patet
qd tunc no pntz tunc halesio vsq ad fine
pr m et qd ff dicitur ^{pr} cogna illa que pntz
sibi dicalia et no audibilia Invasio dicitur
mensura tunc qd esset en utogal se accomodass
finitu paupibz q dicitur accomodam et
addidit q inabile et in audibilia tunc non
s qd suo coz cogna Cui qd esset ego te q
sua illa cogna pntz nota onze nash sda
nona nense ych / dicitur nona p m et sda
s die ~~nona~~ cogna et vsq ad fine et sic
ipe regit de pua Onze nash nense ych
vimebyesychi sonaghya mymya tunc pntz
tunc halesio tunc tunc nota vsq ad fine
Tunc qd esset subzunt Cui ille cui pr dicitur
fuit dicit qd pr m didisti Audisti hoc
qd qd pr m que mib addidisti Ergo mi pr
dicit et refero qd me qd ita i foras pntz
paupibz et sic illis paupibz dimisit oia q
eis accomodat O quot fut ~~habet~~ que
pluribz pntz et qd dicalia in mētia
tenet et p salute sue aie dicit no posse
qd dicit ^{symbolu} fidei et alia nētia ad sa
lute ⁱⁿ figurati fut ⁱⁿ Josue mto vbi de
ideo pntz in hē sda ut in futo dicit
vntz possidat ad qd nob p dicit

Fot. 1. Rkps Biblioteki Raczyńskich w Poznaniu, nr 161, k. 37v

Rozdział 3

Teksty

Średniowieczne polskojęzyczne redakcje *Modlitwy Pańskiej* nie doczekały się do tej pory zbiorczego wydania. Bardzo często pojedyncze teksty publikowano w drobnych artykułach. Te rozproszone wydania pochodzą najczęściej z XIX lub początków XX wieku, przez co są trudno dostępne i nie spełniają wymogów stawianych współcześnie edycjom tekstów staropolskich. W dotychczasowych publikacjach teksty modlitwy podawano niemal wyłącznie w transliteracjach, przygotowywanych, co oczywiste, według różnych założeń i zasad²⁸.

Obecnie dostępne są 23 średniowieczne odpisy *Ojciec nasz* w języku polskim. W pracy uwzględniono nie tylko fizycznie zachowane do dziś zabytki, ale także te teksty, które znane są wyłącznie z wydań, gdyż same rękopisy zaginęły lub zostały zniszczone. W tych wypadkach w opisie zawarto informację o edycji, z której pochodzi zamieszczona w pracy transliteracja i na podstawie której przygotowano transkrypcję. Część prezentowanego materiału nie była do tej pory publikowana.

W opisie rękopisów uwzględniono szerszy kontekst, to znaczy otoczenie zapisanych modlitw oraz zawartość kodeksu, uznając go za istotny i umożliwiający ogląd omawianych zapisów w szerszej perspektywie, analizę ich przeznaczenia oraz sposobu funkcjonowania w piśmiennictwie i kulturze staropolskiej, zgodnie z przekonaniem M. Opalińskiej, że:

Praca nad tekstem źródłowym powinna oznaczać stały powrót do rękopisu – pierwszego świadka nieraz zawilej historii literackiego zabytku. Tylko tam, w otoczeniu innych dokumentów, często nieprzypadkowych, we właściwej dla epoki ornamentyce i pierwotnym układzie na pergaminowej karcie, tekst jest zaświadczony w naturalnym dla siebie kontekście (Opalińska 2010: 299)²⁹.

W publikacji przyjęto chronologiczny układ tekstów (od najstarszych do najmłodszych odpisów, z uwzględnieniem przypuszczalnego czasu ich po-

²⁸ Znaczna część wydań pochodzi sprzed opracowania projektu *Zasad wydawania tekstów staropolskich* (Zasady 1955).

²⁹ Inaczej podchodzi do zagadnienia W. Wydra, który w wydaniu dekalogów zazna-
czył: „Nie opisano tu dokładnie kodeksów i ich zawartości, gdyż rozszerzałoby to
nadmiernie edycję o dane niezwiązane z samymi dekalogami” (Wydra 1973: 2).

wstania). Oczywiście nie da się ustalić kolejności chronologicznej tekstów w sposób pewny, gdyż datacja części rękopisów nie jest dokładna. Niekiedy domniemany zakres czasowy powstania zapisu obejmuje nawet 30 lat. W związku z tym arbitralnie uznano na przykład, że rękopisy datowane na lata 1446–1475 zostaną umieszczone w wykazie po rękopisach powstałych kolejno w roku 1450, 1460 oraz 1464. Podobnie przyjęto, że rkps Cesarskiej Biblioteki Publicznej w Petersburgu, sygn. Lat. I F 49 (*Ojciec* 3), którego czas powstania wyznaczono jeszcze w XIX wieku ogólnie na początek XV wieku (datacji tej nie można zweryfikować, rękopis się nie zachował), znajdzie się chronologicznie po rękopisie z 1415 roku, a przed zabytkiem datowanym na lata 1410–1440. Szczególny kłopot z ustaleniem chronologii przynosi zapis *Ojciec nasz* znajdujący się w najrozleglejszej polskiej narracji apokryficznej, *Rozmyślanii przemyskim*. Liczne badania nad wielowarstwowością genetyczną tego tekstu potwierdziły przypuszczenie, że jedyna zachowana jego kopia jest w istocie efektem kilkukrotnego „przepisywania”, któremu towarzyszyło wprowadzanie istotnych zmian językowych i kompozycyjnych (por. np. Mika 2015). Przemyski rękopis datowany jest na lata 30. XVI wieku. *Słownik staropolski* zawarty w nim tekst *Pater noster* datuje na 1500 rok i tę chronologię przyjęto w niniejszym opracowaniu, zwracając uwagę, że jest ona umowna. Niektórzy badacze sądzą, że „pratekst” *Rozmyślania przemyskiego* mógł być nawet o 100 lat starszy niż jedyna zachowana kopia (tak np. Twardzik 1996).

W związku z przyjętą zasadą układu chronologicznego numeracja poszczególnych zabytków różni się od porządku zaproponowanego w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*, gdzie teksty numerowane są zgodnie z kolejnością ich wprowadzania do zbioru źródeł słownika (przez co na przykład rkps z Biblioteki Klasztoru oo. Paulinów na Jasnej Górze, sygn. II 37, którego czas powstania wyznacza się na ok. 1464 rok, jest w źródłach *Słownika staropolskiego* oznaczony jako *Ojciec* 20 i znajduje się po tekstach z końca XV wieku). Przy każdym z rękopisów podano informację, pod jakim oznaczeniem dany tekst występuje w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

3.1. Opis rękopisów

1. Rkps Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 825

Kodeks datowany na początek XV wieku liczy 271 kart zapisanych kilkoma rękami. Zawiera przede wszystkim łacińskie traktaty medyczne (*Receptae magistri Petri de Tussignano, Medicina scripta, Consilia et medicinalia praecepta, Vocabularium infirmitatum* i inne, pelen spis zob. *Catalogus* 1996).

Tekst *Ojcze nasz* znajduje się pod traktatem *De pestilencia brevis*, na przedostatniej karcie rękopisu (k. 286v), tuż za nim zapisano także w języku polskim formułę *Pozdrowienia anielskiego*. Nie są to jednak ostatnie teksty w kodeksie, na k. 270–271 umiejscowiono jeszcze traktaty: *De minutionibus* oraz *Tabula rationum cuiusdam medici de a. 1412 verisimillime*. Wyraźnie widać, że oba polskie teksty zapisano inną niż pozostałe ręką, innym atramentem i innym duktem pisma. Poza tymi dwoma modlitwami Władysław Wisłocki odnalazł w całym kodeksie tylko jedną zapiskę w języku wernakularnym: *possly po pywo Amen* (k. 59v).

Polskie modlitwy (*Ojcze nasz* i *Zdrowaś Mario*) zapisano w 1407 roku lub niedługo później. Warto zwrócić uwagę, że zapis ten, uznawany za najstarszą zachowaną redakcję obu modlitw, powstał ponad 150 lat po pierwszym znanym oficjalnym nakazie odmawiania ich w języku polskim. Istotne w tym rękopisie są skreślenia oraz poprawki, które świadczą między innymi o próbach radzenia sobie z oddaniem brzmienia poszczególnych głosek (*thua* popr. na *thwa*), a grafia zdradza nawyki pisania po niemiecku (por. próby oddania głosek [ʒ], [ʒ] czy połączenia *chl*, na przykład *czys* (dziś), *voczy* (wodzi), *schlib* (chleb)).

Modlitwy w żaden sposób nie łączą się treściowo z zawartością kodeksu, nie ma w nim innych tekstów religijnych.

Ten odpis *Modlitwy Pańskiej* został wydany czterokrotnie: przez Władysława Wisłockiego (Wisłocki 1881), Stefana Vrtela-Wierczyńskiego (Vrtel-Wierczyński 1963) oraz przez Wojciecha Ryszarda Rzepkę i Wiesława Wydrę (Rzepka, Wydra 2004 [1984]), a także wyłącznie w transkrypcji przez Jana Choroszego (Choroszy 2008).

Tekst oznaczony jako *Ojcz 1* w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

2. Rkps Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 1681

Kodeks datowany jest na 1375 rok (skryba zanotował informację pozwalającą dokładnie określić czas powstania rękopisu: „Expliciu[n]t Compendia theoloyce ueritatis, per manus Georij* de Muglycz sub a. d. 1375 in vigilia s. Mathie”, zob. Wisłocki 1881: 405), liczy 98 kart i zawiera *Compendium theoloyce veritatis* Hugona Repelina. Na trzech kolejnych kartach (k. 95–98) inną ręką zapisano niemieckie modlitwy, zaś na ostatniej z nich (98v) w dwóch kolumnach zanotowano teksty polskich modlitw datowanych na rok 1415: spowiedzi powszechnej (zawierającej między innymi siedem grzechów śmiertelnych oraz sześć uczynków miłosiernych), a także *Ojcze nasz*, *Pozdrowienia anielskiego* i *Credo*. Pomędzy częściami aktu żalu wpisano łacińskie (w jednym miejscu łacińsko-polskie) zalecenia, które sygnalizują kolejność

odmawiania poszczególnych modlitw: *sequntur vy monita, sequntur sex opera misericordie, sequntur decem precepta*.

Tekst *Modlitwy Pańskiej* zapisano od nowej linii, podobnie jak kolejne modlitwy katechizmowe, które zajmują łącznie około 2/3 drugiej kolumny. Został wydany wraz z pozostałymi polskimi tekstami w *Katalogu rękopisów Biblijoteki Uniwersytetu Jagiellońskiego* Władysława Wisłockiego (Wisłocki 1881), a także w *Wyborze tekstów staropolskich* Stefana Vrtela-Wierczyńskiego (Vrtel-Wierczyński 1963), transkrypcja tego tekstu znalazła się również w antologii Jana Choroszeży (Choroszy 2008).

W zapisie jeden raz wystąpiło skreślenie (z[[[b]] zbaw)³⁰ i jednokrotnie użyto abrewiacji do zapisu zaimka *nam*.

Tekst oznaczony jako *Ojcz 2* w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

3. Rkps Cesarskiej Biblioteki Publicznej w Petersburgu, sygn. Lat. I F 49

Kodeks datowany na początek XV wieku zawierał *Linea salutis* Jana Sylwana (Hieronima z Pragi) oraz, jak pisze Aleksander Brückner, „na okładce tylnej wypisane trzy główne modlitwy” (Brückner 1895: 355). Rękopis ten nie zachował się do czasów współczesnych, znamy go z dziewiętnastowiecznych wydań. Został spalony w Warszawie w 1944 roku wraz z innymi cennymi zbiorami przechowywanymi wówczas w Bibliotece Narodowej. Teksty modlitw w całości wydał, nie podając sygnatury rękopisu, Joachim Lelewel. Edycji tej nie można zweryfikować, zatem transliterację *Modlitwy Pańskiej* podano za wydaniem J. Lelewela (Lelewel 1823: 39).

Tekst oznaczony jako *Ojcz 3* w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

4. Rkps Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 1297

Czas powstania kodeksu badacze wyznaczają między 1410 (zob. Kowalczyk, Belcarzowa, Wisłocka 1973; *Catalogus* 2004; Wydra, Rzepka 2004 [1984]) a 1440 rokiem (zob. Brückner 1895; *Opis źródeł* 2005). Liczy on 191 kart i zawiera łacińskie perykopy biblijne na niedziele i święta, z glosami polskimi, oraz *Passio Domini nostri Iesu Christi*, na tylnej okładce zapisano także dekalog w języku polskim. Rękopis należy do zbioru 25 znanych współcześnie rękopisów będących własnością kanonika plockiego, Jakuba z Piotrkowa, któ-

³⁰ Podobnie raz pojawiło się ono w zapisanym dalej *Wierzę w Boga*.

rego uznaje się za autora przynajmniej części tekstów zapisanych w kodeksie o sygn. 1297, w tym zapisów polskich.

Tekst *Ojciec nasz* znajduje się na przedostatniej karcie rękopisu (k. 190v) w otoczeniu pozostałych modlitw katechizmowych, łacińskich tekstów *Pater noster* i *Credo*, łacińskiego komentarza dotyczącego przekładu podstawowych modlitw na język polski³¹ oraz innych drobnych tekstów. Ze względu na przestrzenne rozmieszczenie elementów nie sposób podać ich kolejności (o układzie tekstów na karcie zob. Masłej 2015c). Tekst *Modlitwy Pańskiej* był najprawdopodobniej, wraz z pozostałymi zapiskami na stronie, pomocą dydaktyczną i służył do wielu celów (zob. Masłej 2015b, 2015c). W literaturze przedmiotu (zob. Rzepka, Wydra 1974) zwracano uwagę na zastosowane w zapisie polskich modlitw oryginalne rozwiązanie graficzne (w postaci podkreślonego *y*, zaznaczonego w transliteracji pogrubioną czcionką), które miało zapobiec wielofunkcyjności tego znaku. Szczegółowy opis karty znajduje się w rozdziale 5.

Tekst został wydany przez Aleksandra Brücknera (Brückner 1895) oraz dwukrotnie przez Wojciecha Ryszarda Rzepkę i Wiesława Wydrę: w 1974 roku (Rzepka, Wydra 1974) oraz w niezmienionej postaci w *Chrestomatii staropolskiej* (Rzepka, Wydra 2004 [1984]), transkrypcja tekstu znajduje się również w antologii Jana Choroszego (Choroszy 2008).

Tekst oznaczony jako *Ojciec 4* w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

5. Rkps Cesarskiej Biblioteki Publicznej w Petersburgu, sygn. Lat. I Q 146

Kodeks ten należy do zbiorów spalonych podczas II wojny światowej, znany jest zatem wyłącznie z opisów i wydań. Datowany przez A. Brücknera na pierwszą połowę XV wieku rękopis zawierał łacińskie postylle na kolejne niedziele oraz glosy polskie, zarówno interlinearne, jak i wciągnięte do kazań łacińskich. Według informacji badacza, oprócz łacińskich tekstów i polskich glos w kodeksie zapisano również polskie teksty: na pierwszych czterech kartach, między łacińskimi notatkami, znalazł się rymowany dekalog oraz pieśń *Salve regina* (Brückner 1893: 562), na k. 200 dekalog prozą, zaś na k. 273 modlitwy katechizmowe (niepełny tekst *Ojciec nasz*, *Pozdrowienie anielskie* i *Credo*) (zob. Brückner 1893: 587). Podobnie jak w wypadku rkpsu Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 825 (*Ojciec 1*), skryba konsekwentnie oddawał głoskę [ż] przy pomocy dwuznaku *cz*: *bocz* (*bądz*), *czysz* (*dziś*), również w pozostałych modlitwach: *naroczyłszye* (*narodził się*), *czewycze* (*dziewice*),

³¹ Analiza tego komentarza – zob. rozdział 5.

ozen (dzień). A. Brückner widział w tym ślady dawnej pisowni, o tekstach modlitw zanotowanych na k. 273 pisał zaś, że zostały „widocznie wpisane z jakiegoś tekstu znacznie starszego, pochodzącego z czasu około roku 1420, w którym miękczenia jeszcze niczym nie wyrażano, *o* wyłącznie używano, samogłoski zdwajano (*boog, naam, naasz, vstaal*), a *cz* zamiast *dz* pisano” (Brückner 1893: 581–582).

Jako że edycja jest niemożliwa do zweryfikowania, transliterację *Ojczy nasz* podano za wydaniem A. Brücknera (Brückner 1893: 580).

Tekst oznaczony jako *Ojcz 5* w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

6. Rkps Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 4500

Zabytek ten, nazywany „najdawniejszym pomnikiem katechizmu polskiego”³² (Bernacki 1910: 21), datowany jest na połowę XV wieku. Składa się z jednej, obustronnie zapisanej papierowej karty, na której znajdują się kolejno modlitwy w języku polskim, zatytułowane po łacinie: (k. recto) *Oratio dominica, Salutatio angelica, Symbolum apostolicum*, (k. verso) *Decem praecepta Dei, Duo praecepta legis evangelicae, Lex naturae i Peccata mortalia*.

W trzech tekstach użyto rubru jako sposobu wydzielania części modlitw. W *Ojczy nasz* minią zaznaczono wielkie litery w wyrazach *Ojczy, święt* oraz *chleb* (są to, oprócz zapisu wyrazu *bądź*, jedyne wielkie litery w tym odpisie *Modlitwy Pańskiej*), w dekalogu – pierwsze litery kolejnych przykazań, zaś w tekście dwóch przykazań miłości rubrem oznaczono wielką literę rozpoczynającą przykazanie: *Miluj Boga wszechmogącego*. Ponadto kolorem czerwonym zaznaczono zapisane już brązowym atramentem znaki interpunkcyjne (pojedyncza kropka lub ukośnik), kolejne dopisano (każe to myśleć o tym tekście jako o przeznaczonym do głośnej realizacji), rubrem wreszcie ponumerowano (w interlinii) kolejne prośby w *Modlitwie Pańskiej*. Świadczy to o przeznaczeniu karty – nie miała być ona zapewne wyłącznie „katechizmem”, zbiorem modlitw, ale służyła kapłanowi do ich objaśniania wiernym (stąd numeracja prośb oraz znaczący, utrwalony w wykładach teo-

³² W świetle powyższych ustaleń można wskazać starsze zbiory podstawowych modlitw. Weryfikacja poglądu Ludwika Bernackiego, że to rkpsowi Biblioteki Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 4500 przysługuje miano „najstarszego polskiego katechizmu”, wymaga pogłębionej historycznej analizy genologicznej, dającej odpowiedź na pytanie, jakie cechy powinien posiadać zbiór modlitw w języku narodowym, aby można go było nazywać katechizmem. Rzecz stanie się przedmiotem osobnego opracowania.

logicznych podział – zaznaczony wielkimi literami oraz rubrem – na zwrot do Boga, trzy prośby dotyczące spraw wiecznych oraz cztery odwołujące się do życia doczesnego).

Na karcie recto we wszystkich trzech modlitwach dopisano w końcu XV lub na początku XVI wieku glosy interlinearne, służące najpewniej uwspółcześnieniu, uaktualnieniu tekstów spisanych pół wieku wcześniej (na przykład *jen {ktory}*, *począł duchem {z ducha}*, *cerkiew {kościół}*, *miłości {łaski} pełna*). Fakt, że dopiski te znalazły się wyłącznie w pierwszych trzech modlitwach, wydaje się nie bez znaczenia. Jest to bowiem świadectwo procesów standaryzacyjnych, które – co widać wyraźnie – przebiegały znacznie szybciej w wypadku tekstów powszechnie funkcjonujących, najczęściej odmawianych. Te właśnie teksty miały również – właśnie ze względu na ich powszechność – najwięcej wariantów, które z czasem podlegały ujednoczeniu. Być może także glosator odczuwał potrzebę uaktualnienia wyłącznie tych trzech tekstów jako modlitw najistotniejszych i szczególnie często wykorzystywanych na przykład w katechizacji.

Wszystkie teksty zostały wydane przez Ludwika Bernackiego (Bernacki 1910).

Tekst oznaczony jako *Ojcz 6* w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

7. Rkps Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu, nr II F 63

Kodeks datowany jest na 1460 rok. Liczy 331 kart, na których zapisano łacińskie traktaty prawnicze i teologiczne, między innymi *Questiones iuris canonici*, *Statuta synodalia Wratislaviensia* oraz zbiór kazań. W treści statutów (zapisanych na k. 85–122) rozpoznanych jako statuty synodalne biskupa Waclawa, księcia legnickiego, z 1412 roku znajduje się na k. 112v zapis modlitw katechizmowych w języku polskim (por. rozdział 2, s. 22) poprzedzony tytułem *Dominica ora in polonico*. Wszystkie modlitwy, kolejno: *Ojcze nasz*, *Pozdrowienie anielskie* (w pierwotnej, biblijnej formule) i *Wierzę w Boga* skryba zapisał od nowej linii, rozpoczynając tekst większym inicjałem. Zapisy zajmują znaczną część lewej oraz około 1/3 prawej kolumny. Pozostała część karty jest niezapisana, dalsze fragmenty statutów znajdują się na k. 113r.

Zapis *Modlitwy Pańskiej* pozbawiony jest drugiej prośby, która została dopisana tą samą ręką na marginesie, wzdłuż tekstu. Jej miejsce oznaczono w tekście znakiem X.

Tekst został wydany przez Jerzego Samuela Bandtkiego (Bandtkie 1826) oraz, w transkrypcji, przez Jana Choroszego (Choroszy 2008).

Tekst oznaczony jako *Ojcz 7* w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

8. Rkps Biblioteki Klasztoru oo. Paulinów na Jasnej Górze, sygn. II 37

Rękopis datowany jest na 1464 rok (w kolofonie znajduje się informacja: *Anno Domini M^oCCCC^oLXIII etc.*), liczy 284 karty i zawiera przede wszystkim łacińskie kazania Piotra z Miłostawia, obficie glosowane po polsku³³. Na ostatniej pełnej karcie (k. 283) znajdują się polskie modlitwy: dwa dekalogi, modlitwy codzienne i wierszowany spis grzechów głównych. Wszystkie teksty zapisano w 1464 roku lub niewiele później.

Tekst *Ojcze nasz* znajduje się w górnej części k. 283v, która została uszkodzona przez wilgoć. W. Wydra odczytał kilka końcowych fragmentów modlitwy, które przytaczam za nim (Wydra 2002: 186).

Tekst oznaczony jako *Ojcz 20* w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

9. Rkps Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu, nr I Q 83

Powstanie rękopisu datuje się na lata 1446–1475. Na 194 kartach znajdują się pisma łacińskie, między innymi *Dialogus patris ad filium*, *Symboli lateranenses de interdicto*, *Statuta synodalia episcopi wratilsaviensis* oraz *Tractatus domini Bonaventurae de praeparatione sacerdotum*. W tekście statutów synodalnych biskupa Konrada z roku 1446 (zapisanych na k. 162–178), w postanowieniu 56 (dotyczącym zagadnień gospodarczych i ekonomicznych) zanotowano teksty podstawowych modlitw w języku niemieckim oraz polskim (por. rozdział 2, s. 22). Układ modlitw jest taki sam w obu językach: *Pater noster*, *Ave Maria* i *Credo*. Zbiór niemieckich modlitw poprzedza polskie teksty.

Tekst *Ojcze nasz* znajduje się na k. 169v. Podobnie jak pozostałe modlitwy, zapisano go od nowej linii, używając większego inicjału na początku zapisu. Wydany został przez Wacława Aleksandra Maciejowskiego (Maciejowski 1852, tekst oznaczony w wydaniu jako *Z rękopisu roku 1475*) oraz przez Władysława Nehringa (Nehring 1876).

Tekst oznaczony jako *Ojcz 8* w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

10. Rkps Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu, nr I Q 69

Kodeks liczący 230 kart datowany jest na lata 1446–1475. Zawiera łacińskie traktaty oraz statuty: *Tractatus de sacramentis* Mikołaja z Błonia, *Tractatus de*

³³ Co charakterystyczne dla wielu tekstów tego kaznodziei, por. Bracha 2007.

sacrificio missae, Tractatus de oratione praesertim horarum canonicarum, De excommunicatione, Arbor affinitatis, Statuta Conradi episcopi Wratoslaviensis, Tractatus de interdicto, Sermones de beata Virgine, De arte bene moriendi oraz *Statuta diocesana ecclesiae poznanensis*.

Podobnie jak w wypadku rkpsu Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu, nr I Q 83 (*Ojciec* 9) w tekście statutów synodalnych biskupa wrocławskiego Konrada zapisano zbiór podstawowych modlitw w języku niemieckim i polskim (por. rozdział 2, s. 22)³⁴. Polskie modlitwy (kolejno: *Ojciec nasz, Pozdrowienie anielskie, Wierzę w Boga*) znajdują się na k. 144v–144r. Kolorem czerwonym zaznaczono w rękopisie inicjały pierwszych słów oraz końcowego wezwania *Amen*.

Tekst oznaczony jako *Ojciec 9* w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

11. Rkps Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu, nr I F 91

Rękopis datowany jest na lata 1446–1475. Liczy 352 karty, na których znajdują się pisma łacińskie, między innymi *Concordantie veteris et novi testamenti cum decreto, Gratiani decretum abbreviatum, Dominicus Capranica Tractatus de arte moriendi* oraz *Conradi episcopi Wratislaviensis Statuta synodalia anno 1446 edita*. Podobnie jak w wypadku poprzednich wrocławskich rękopisów (*Ojciec 7, Ojciec 9, Ojciec 10*), w tekście statutów synodalnych (zapisanych na k. 236–246) wpisane są modlitwy katechizmowe w języku niemieckim i polskim (por. rozdział 2, s. 22), układ modlitw jest taki sam jak w pozostałych odpisach wrocławskich. Początek poszczególnych tekstów zaznaczono rubrem. Pisarz podzielił wyrazy, wprowadzając odstęp w zupełnie przypadkowych miejscach (w zapisie *na niebie* rozdzielił nawet dwuznak *ny* oznaczający głoskę [ń]: *nan yebye, puku schynye*). Widocznie skryba nie rozumiał przepisywanego tekstu, zatem najpewniej nie znał języka polskiego, a zapis, z którego kopiował, nie był dla niego w pełni czytelny.

Polski tekst *Modlitwy Pańskiej* znajduje się na k. 241r. Został wydany przez Franza Xavera Seppelta (Seppelt 1912).

Tekst oznaczony jako *Ojciec 10* w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

³⁴ Warto zauważyć, że – mimo licznych podobieństw między oboma zapisami – prawdopodobnie przynajmniej modlitwy niemieckie zapisywane były niezależnie, nie można z całą pewnością stwierdzić, że są to kopie. Niemiecki tekst *Credo* jest niepełny, na marginesie mniej starannym pismem uzupełniono modlitwę o wyznanie wiary w Kościół powszechny oraz obcowanie świętych.

12. Starodruk Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu, sygn. XV.Q.400,1

Zabytek datowany na 1475 rok został wydrukowany (por. s. 19, przyp. 22) we Wrocławiu przez Kaspra Elyana, pierwszego wrocławskiego drukarza. Zawiera on łacińskie statuty synodalne biskupów wrocławskich, w treści których znajdują się poprzedzone niemieckim zbiorem modlitw polskie modlitwy katechizmowe w standardowym układzie: *Ojcze nasz* na początku, *Pozdrowienie anielskie* i *Credo*. Uznaje się je za najstarszy druk polskich tekstów (por. rozdział 2, s. 22).

Modlitwy zostały wydane kilkakrotnie: przez Adama Antoniego Kryńskiego (Kryński 1885), Stanisława Rosponda (Rospond 1948) oraz Wojciecha Ryszarda Rzepkę i Wiesława Wydrę (Rzepka, Wydra 2004 [1984]), transkrypcja tego tekstu *Ojcze nasz* znalazła się też w antologii Jana Choroszego (Choroszy 2008).

Tekst oznaczony jako *Ojcz II* w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

13. Rkps Biblioteki XX. Czartoryskich w Krakowie, sygn. 3729

Powstanie kodeksu datuje się na czas po 1479 roku. Liczy on 228 kart i zawiera traktaty i inne pisma teologiczne, na przykład *De confessione exempla*, *De peccatis cordis*, *Errores Ruthenorum*, a także fragmenty bulli papieskich z lat 1435 i 1479. W rękopisie znajdują się polskie modlitwy: na stronach 381–387 trzy dekalogi oraz modlitwy katechizmowe (te także po łacinie) oraz na stronach 395–397 modlitwa pasyjna *Panie Jesu Kryste, chwałę ciebie*. W zbiorze tym pisarz używał rubru do zapisania tytułów modlitw, zaznaczenia inicjałów oraz do wprowadzenia znaków interpunkcyjnych.

Polskojęzyczne *Ojcze nasz* zapisano na s. 383. Poprzedza je łaciński tekst *Pater noster*, po nim następują zaś naprzemiennie łacińskie i polskie zapisy pozostałych modlitw katechizmowych: *Ave Maria* oraz *Credo*. Na całej karcie tylko do *Pozdrowienia anielskiego* nieco późniejszą ręką dopisano dwie glosy uwspółcześniające tekst (*miłości {łaski}*, *Bog {pan}*). Tekst *Ave* obejmuje zarówno pierwotną, biblijną formułę, jak i drugą część: *Święta Maria, matko boża nasłodsza*, obie zakończone wezwaniem *amen*. Do tekstu *Ojcze nasz* pierwszy pisarz dopisał w interlinii dwa spójniki (*i*, *a*).

Tekst *Ojcze nasz* nie został dotąd wydany, Aleksander Brückner przytoczył tylko pięć, interesujących dla niego ze względów graficznych, wyrazów: *yen zeysz*, *cheb nasz powszethdny* (zob. Brückner 1897a: 243).

Tekst oznaczony jako *Ojcz 12* w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

14. Rkps Biblioteki Raczyńskich w Poznaniu, nr 161

Rękopis datowany jest na koniec XV wieku (lata 1490–1497). Liczy 229 kart (bez początku i końca) i zawiera tzw. kazania trzemeszneńskie (przede wszystkim wielkopostne), dwie pasje: *ex Discipulo* i *frater Zlothkowszky composuit* oraz luźne fragmenty i kazania. Cały kodeks (z wyłączeniem kart 41–53, datowanych na 1474 rok) zapisał Michał z Janowca, zakonnik klasztoru kanoników regularnych w Trzemesznie. Rękopis jest silnie głosowany zarówno przez pierwszego skrybę, Michała z Janowca, jak i przez późniejszego użytkownika zbioru kazań z początku XVI wieku (do 1514 roku).

Część polskojęzycznego tekstu *Modlitwy Pańskiej* (pierwsze trzy prośby) została dwukrotnie zapisana w kazaniu *De pater noster* znajdującym się na k. 37r–38r, zawierającym także glosy polskie. Drobne fragmenty modlitwy (w tym dwukrotnie początkowe wezwanie: *Ojczy nasz jenze jeś*) znajdują się w tekście instruującym wiernych, w jaki sposób ma wyglądać rozmowa ze spowiednikiem, drugi raz tekst zapisano w formie ciągłej z poprzedzającymi go i następującymi po nim informacjami po łacinie: *Et sic ipse incepit de principio [...] usque ad finem*. Oba zapisy są identyczne.

Tekst *Ojczy nasz* został wydany (bez podania sygnatury rękopisu) przez Wacława Aleksandra Maciejowskiego (Maciejowski 1852: 101–102) oraz Elżbietę Belcarzową (Belcarzowa 1981).

Tekst oznaczony jako *Ojcz 6a* w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

15. Rkps Cesarskiej Biblioteki Publicznej w Petersburgu, sygn. Lat. I F 222

Datowany na koniec XV wieku kodeks pochodził z klasztoru oo. benedyktynów na Świętym Krzyżu. Został zniszczony po upadku powstania warszawskiego wraz z pozostałymi zbiorami Biblioteki Narodowej. Według informacji podanych przez A. Brücknera rękopis ten był kopią kazań Piotra z Miłosławia i zawierał przede wszystkim *Sermones de tempore*. Po *Inhibitiones a communione*, na k. 325v zapisano, jak podaje A. Brückner, „Pacierz, Ave i Credo po polsku, których nie przytaczamy” (Brückner 1897b: 142). W wydaniu *Kazań średniowiecznych* badacz wypisuje zaledwie kilka wyrazów z *Modlitwy Pańskiej*, które przytaczam za nim.

Tekst oznaczony jako *Ojcz 13* w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

16. Rkps ze zbiorów Joachima Lelewela przekazanych w darze przez Prota Lelewela dla Biblioteki Krasieńskich

Rękopis datowano na koniec XV wieku, najprawdopodobniej spłonął wraz z pozostałymi zbiorami w 1944 roku. Niestety w wydaniu Władysława Chomętowskiego nie ma żadnych informacji o samym kodeksie. Wydawca pisze tylko, że „nauki duchowne, modlitwy i dziesięcioro przykazań w kilku wariantach, oznaczone N. 4 i 5, pochodzą ze zbiorów Joachima Lelewela, oddane w darze dla biblioteki Krasieńskich przez Pana Prota Lelewela” (Chomętowski 1880: 142). W.A. Maciejowski pisał o nim jako o „dwóch półarkusikach pergaminowych, zdjętych z okładzin starej księgi” (Maciejowski 1851: 334). Wiesław Wydra podjął próbę ustalenia zawartości zbioru J. Lelewela i wyróżnił w nim następujące teksty: wstęp do kazania niedzielnego z wykładem ewangelii, spowiedź powszechna, *Ojciec nasz*, *Pozdrowienie anielskie*, *Credo*, modlitwa przed komunią, modlitwa *Jezu miły, łaskawy Panie*, siedem dekalogów. Wszystkie zapiski według badacza „mieściły się na kilku kartach rękopiśmiennych różnego pochodzenia” (Wydra 1973: 26).

Tekst *Ojciec nasz* znajduje się we wstępie do kazania: *Moc boga oycza yszyna yego mądroszcz a dar ducha swyatego racz bycz sznamy szwesiłthkymy amen*. Najpierw kapłan modli się o natchnienie Ducha św. oraz pomoc Maryi w głoszeniu kazania, później zaś w polsko-łacińskim tekście instruuje wiernych o posłuszeństwie wobec Kościoła, konieczności modlitwy za Kościół, papieża i wszystkich zwierzchników kościelnych (także polskich), o pokój, za kobiety brzemiennie etc. Dalej prosi o modlitwę za dusze zmarłych oraz o uchronienie od nagłej śmierci, po czym zaleca: *Quilibet post me dicat pater noster. Quilibet post me dicat powssednyv powyecz ya grzessny czlovyek...* Tu następują teksty polskich i łacińskich modlitw oraz informacja o odpustach, po której zapisano w języku polskim *Ojciec nasz*, *Pozdrowienie anielskie* i *Credo*.

Tekst *Modlitwy Pańskiej* podaje za Władysławem Chomętowskim (Chomętowski 1880: 150).

Tekst oznaczony jako *Ojcz 14* w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

17. Tzw. inkunabuł Holtzera

Polski rękopiśmienny tekst *Pater noster* datowany na koniec XV wieku został, według informacji J. Lelewela, zapisany gotyckim pismem w jednym z egzemplarzy książki zawierającej *Modus Confitendi*. Inkunabuł wydrukowano w norymberskiej drukarni Holtzera (Hoelzela, jak proponuje się w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*). Można przypuszczać, że jest to jedyna do-

pisana modlitwa, gdyż w pozostałych wypadkach tego typu J. Lelewel podaje wszystkie zapisane teksty, jak przy omawianiu rkpsu Cesarskiej Biblioteki Publicznej w Petersburgu, sygn. Lat. I F 49 (*Ojciec* 3) – modlitwy *Ojciec nasz*, *Zdrowaś Mario* i *Wierzę*.

Podobnie jak w wypadku tego rękopisu, tekst *Modlitwy Pańskiej* znamy tylko z wydania Lelewela (Lelewel 1823: 40), sam inkunabuł zaginął.

Tekst oznaczony jako *Ojciec 15* w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

18. Inkunabuł Biblioteki XX. Czartoryskich w Krakowie, sygn. Inc. 85 II

Inkunabuł został wydany w Strasburgu w 1487 roku, zawiera *Tractatus sacerdotalis de sacramentis* Mikołaja z Błonia. Na pergaminowej wkładce dołączonej do inkunabułu znajdują się modlitwy katechizmowe datowane przez Jana Bystronia na przełom XV i XVI wieku (Bystron 1886: 345).

Rękopis zawiera teksty trzech podstawowych modlitw ułożonych w standardowej kolejności: *Ojciec nasz*, *Credo*, *Pozdrowienie anielskie*, pisanych *in continuo*, wyodrębnionych przy pomocy czerwonych inicjałów oraz również czerwonych poziomych kresek oddzielających poszczególne modlitwy. Ponadto przed tekstem *Ojciec nasz* oraz *Wierzę w Boga* zapisano tym samym kolorem łacińskie incipity: *p^{ate}r n^{oste}r* oraz *Credo*. *Pozdrowienie anielskie* zapisano, podobnie jak w rkpsie Biblioteki XX. Czartoryskich w Krakowie, sygn. 3729 (*Ojciec* 13), wraz z drugą, znaną współcześnie częścią: *Święta Maria, matko boża nasłodsza*³⁵.

Przy pomocy czerwonego atramentu wprowadzono również (niekiedy obok zapisanych już w rękopisie ukośnych kresek) dodatkowy znak interpunkcyjny (kropka w środku linii).

Tekst oznaczony jako *Ojciec 16* w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

19. Rkps Biblioteki Narodowej w Warszawie, sygn. 8024 III

Rękopis zapisano w pierwszej połowie XVI wieku. Jest on kopią (kopią z kopii) tekstu piętnastowiecznego. Liczy 852 karty i zawiera najobszerniejszy zabytek polskiego piśmiennictwa średniowiecznego: *Rozmyślanie przemyskie*

³⁵ Tylko druga część kończy się zwrotem *Amen*, jednak obie oddzielone są od siebie kreską, w związku z czym można sądzić, że w czasie zapisania karty modlitwy te wciąż jeszcze traktowane były jako niezależne (wówczas należy mówić o czterech modlitwach zapisanych w rękopisie, z czego tylko trzy są tradycyjnie rozumianymi modlitwami podstawowymi).

(ostatnie kilka kart zajmują zapisane tą samą ręką modlitwy do św. Anny i do Matki Bożej).

Tekst *Modlitwy Pańskiej* zapisany został na k. 273–274 i należy do narracji apokryficznej – autor opisuje za św. Łukaszem moment, w którym Jezus uczy apostołów, jak mają się modlić, po czym przytacza tekst modlitwy za Ewangelią według św. Mateusza. Jest on wprowadzony do opowieści (na wzór ewangelii) w dialogu, jako odpowiedź Jezusa na wezwanie św. Piotra. Tekst modlitwy został bezpośrednio poprzedzony tytułem rozdziału (czcienia): *Tu sie poczyna modlitwa, ktora jest rzeczona modlitwa boża, bo sam Bog napirwej nauczał swe zwoleniki pacierza. Święty Maciej pisze.*

W kolejnym czcieniu (pt. *Tu sie poczyna wykładanie, ktore modlitwa boża, pacierz na imię wezwana*) znajduje się wykład *Ojczy nasz*, w którym pięciokrotnie pojawiają się fragmenty modlitwy, dwa z nich różnią się od zamieszczonego trzy karty wcześniej pełnego tekstu³⁶. W przygotowanej edycji warianty podano w przypisach.

Cały zabytek został wydany przez A. Brücknera (Brückner 1907) oraz przez Felixa Kellera i Waclawa Twardzika (Keller, Twardzik 1998–2004). Transkrypcja tekstu *Modlitwy Pańskiej* znalazła się także w antologii Jana Choroszego (Choroszy 2008).

Tekst oznaczony jako *Ojcz 17* w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

20. Inkunabuł Biblioteki Seminarium Diecezji Włocławskiej, sygn. O.XV.48 [Inc. O 55]

Inkunabuł zawiera *Sermones dominicales per totum annum* Antoniusa de Bitonto wydane w 1492 roku. Na pierwszej, nieliczbowanej karcie znajdują się ręcznie napisane modlitwy katechizmowe: *Ojczy nasz*, *Pozdrowienie anielskie* i *Credo*, ich wpisanie datuje się na koniec XV lub początek XVI wieku.

Rubrem zapisano w rękopisie większość wielkich liter oraz znaków interpunkcyjnych (ukośne kreski). W tekstach pojawiają się skreślenia oraz błędy, które mogą świadczyć o tym, że pisarz znał różne wersje modlitw (na przykład *Sdrovasz Maria / [[laszky]] miloszczy pelna*) lub też że spisywał je z pamięci (*Vmaczon · vkrzyzovan · poth pyonskym pylatem · vmarl*). Pisarz dwukrotnie koryguje swoje zapisy pod względem ortograficznym (w *Credo*: *Stąd sze [[przidze]] przydzye* oraz w *Pater noster*: *gym {y} q*).

Wszystkie teksty wydał Julian Wojtkowski (Wojtkowski 1965).

Tekst oznaczony jako *Ojcz 18* w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

³⁶ Nie brano pod uwagę różnic graficznych.

21. Rkps Biblioteki Kórnickiej, nr 1639

Zabytek to jedna pergaminowa karta używana jako karta ochronna innego niewielkiego rękopisu datowana na przełom XV i XVI wieku. W górnej części karty verso znajdują się łacińskie notatki, poniżej zapisano polskie teksty *Ojciec nasz* i *Wierzę w Boga* (drugi tekst niepełny, urywa się po wersecie *Siedzi po prawicy Boga Ojca wszechmogącego*) oddzielone poziomymi kreskami od siebie i łacińskich zapisek.

W zapisach pojawiają się poprawki i skreślenia. Poszczególne prośby w *Modlitwie Pańskiej* oddzielone są od siebie ukośnymi kreskami, w zachowanym fragmencie *Credo* tylko raz użyto tego znaku delimitacyjnego.

Oba teksty wydał Michał Muszyński (Muszyński 1968: 215).

Tekst oznaczony jako *Ojcz 19* w *Opisie źródeł Słownika staropolskiego*.

22. Rkps Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu, sygn. Ms 116

Zabytek został wyjęty z klocka o sygn. Inc. 534 zawierającego pięć inkunabułów z lat 1483–1497. Pierwszym właścicielem księgi był brat Celestyn z Poznania, bernardyn, kaznodzieja i spowiednik poznański (Kamil Kantak jemu przypisuje autorstwo omawianych zapisków, zob. Kantak 1935: 108). Rękopis, obecnie przechowywany osobno, datowany jest na pierwsze dziesięciolecie XVI wieku (zob. Rzepka, Wydra 2004 [1984]: 78). Składa się on z czterech papierowych kart, na których zapisano między innymi dekalog po niemiecku, wiersz *Ad ordinem venisti*, notatki i uwagi moralne, dekalog po polsku oraz, na k. 3v–4v, zbiór modlitw w języku polskim: *Pater noster*, *Pozdrowienie anielskie*, *Skład apostołski* i *Psalm 50*.

Wszystkie teksty zostały wydane dwukrotnie, przez Kamila Kantaka (1935) oraz Juliana Wojtkowskiego (Wojtkowski 1992).

Tekst nie został uwzględniony jako źródło *Słownika staropolskiego*.

23. Inkunabuł Biblioteki oo. Bernardynów w Krakowie, sygn. Inc. 17 [R] [XV/17]

W klocku o podanej sygnaturze znajdują się cztery starodruki: *Enchiridion siue interrogatorium confessorum* Aleksandra de Ariostisa (Paryż 1520), *Enchiridion locorum communium aduersus Lutheranos* Ioannesa Eckiusa (Kraków 1525), *Praeceptorium divinae legis etc.* Henricusa de Vrmaria (Kolonja 1477) oraz *Resolutorium dubiorum circa celebrationem missarum occurentium* Ioan-

nesa de Lapide (Argentine 1520), a także dwa fragmenty rękopiśmienne: na początku (12 kart) oraz na końcu (39 kart). Wszystkie książki oprawiono wspólnie pod koniec XVI wieku (szczegółowy opis klocka zob. Wydra 2009).

Tekst *Ojcie nasz* znajduje się w drugim dodatku rękopiśmiennym wraz z innymi polskimi i łacińskimi modlitwami. Czas ich powstania wyznacza się na lata 30. XVI wieku, na pewno po 1521 roku, kiedy zmarł papież Leon X wymieniany w rękopisie jako jeden z udzielających odpustów za odmawianie modlitw (zob. Wydra 2009: 388). Na kartach 51–54 znajdują się: spowiedź powszechna, dwa dekalogi (drugi z nich rymowany), siedem grzechów śmiertelnych, *Ojcie nasz*, *Pozdrowienie anielskie* i *Credo* wraz z podziałem na apostołów zaznaczonym na marginesie. Później dodano kolejne modlitwy: *Salve regina in vulgari*, *De sancta Anna in vulgari*, *Alia oratio devotissima de B.V.M.* i *Magnificat*. Cały zbiór otoczony jest modlitwami i notatkami po łacinie, oprócz tego także na k. 1 i 2 zapisano teksty w języku polskim.

Wszystkie polskie modlitwy wydał Wiesław Wydra (Wydra 2009).

Tekst nie został uwzględniony jako źródło *Słownika staropolskiego*.

3.2. Edycja

Transliteracja zachowanych tekstów została przygotowana na nowo³⁷ (oczywiście przeanalizowano dotychczasowe edycje), opracowano również transkrypcje prawie wszystkich zabytków³⁸. Do niemal wszystkich zachowanych odpisów dołączono podobiznę rękopisu, co w razie potrzeby pozwoli zweryfikować zaproponowane odczytania³⁹. Edycję tekstów przygotowano zgodnie z *Zasadami wydawania tekstów staropolskich. Projekt (Zasady 1955)*. W transliteracji nie rozróżniano allografów, tzw. f długiego od s krótkiego, nie zaznaczano kropkowanego y, ponadto uwzględniono znaki interpunkcyjne wprowadzone przez średniowiecznych skrybów.

W transkrypcji przyjęto dwojaki zapis form *mie*, *cie*, *sie* po czasownikach. W tych tekstach, w których pisarz nie zaznacza nosówek, transkrybowane są zgodnie ze współczesną konwencją (z samogłoską nosową w wygłosie).

³⁷ W wypadku wszystkich rękopisów, które się zachowały. Wyjątek stanowi transliteracja tekstu z rkpsu z Biblioteki Klasztoru oo. Paulinów na Jasnej Górze, sygn. II 37, powodem jest brak dostępu do uszkodzonego rękopisu.

³⁸ Wyjątek stanowią teksty *Ojcie 9* i *Ojcie 12*, zob. zastrzeżenie na s. 22.

³⁹ Mam świadomość, że zarówno transliteracja, jak i transkrypcja są interpretacją. Problem ten, silnie akcentowany przez W. Twardzika, wielokrotnie sygnalizowano w ostatnich latach, zob. np. Krążyńska, Mika 2007; Mika 2009, 2015; Walczak 2010; Stramczewska 2014.

W rękopisach, w których pisarz zapisuje nosówki, wymienione formy transkrybowane są zgodnie z konwencją przyjętą przez danego skrybę. Prejotację w wyrazie *jimie* zaznaczono tylko wówczas, gdy w rękopisie pojawia się wyraźny sygnał do takiej interpretacji (litera *g* na początku wyrazu lub też, jak w wypadku *Ojcz* 1, litera *y* konsekwentnie odpowiadająca w całym rękopisie głosce [j] w nagłosie). Gdy dany zapis można odczytywać na wiele sposobów, wariantywne lekcje podano w przypisie.

Wykaz znaków przyjętych w edycji:

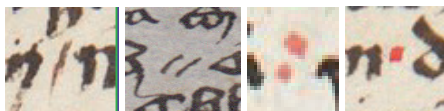
W transliteracji:

- | - koniec wiersza w rękopisie
- || - koniec karty w rękopisie
- [[]] - litery bądź wyrazy skreślone przez kopistę
- Ameⁿ - rozwinięcie abrewiacji
- * - błąd pisarski
- { } - litery lub wyrazy dopisane przez kopistę w interlinii lub na marginesie
- <...> - luka w tekście
- ↳ - wyraz zapisany w wierszu niżej, należący do poprzedniego wersu

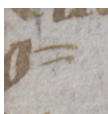
W transkrypcji:

- [] - litery lub wyrazy zbędne
 - [[]] - litery bądź wyrazy skreślone przez kopistę
 - <> - uzupełnienie wydawcy
 - { } - litery lub wyrazy dopisane przez kopistę w interlinii lub na marginesie
- Kursywą zaznaczono poprawki błędów pisarskich.

Znaki interpunkcji zastosowane w rękopisie oddano w transliteracji przy pomocy czterech znaków: /, //, : oraz ·. Odpowiadają one następującym znakom:



Znak organizacji tekstu (dzielenia wyrazów) oddano przez =. Odpowiada on zapisowi typu:



Ojciec 1

Otcze nas yenze yes | nanebissich* Osswinsche* | [[f]] fthe* ymi* bwncz
[[[thua]]] | thwa wola yako | [[nazemi tako nanebe]] | nanebe tako nazemi | Schlib
naschs po= | ffseydni day nam | czys A odpwsschy | nam nasche vini | yako
my odpus= | cami naschschim* | winowaczschom Ne= | voczy nas napokw=
ssene Alle sbawy nas odeslego Ameⁿ

Otcze nasz, jenże jeś na niebi<e>si<e>ch, oświę<ć> się twe jimi<ę>, bądź
[[[twa]]] twa wola jako [[na ziemi tako na niebie]] na niebie, tako na ziemi.
Chleb nasz powsze[[j]]dni daj nam dziś a odpuści nam nasze winy, jako my
odpuszczamy na[sz]szym winowácom, nie wodzi nas na pokuszenie, ale
zbawi nas ode złego. Amen

Zi tze was yen ze bes
nānchlich Oßwische
ff ftheym brens thud
thwa wola woko
nāzema tātō nāniele
nāniele tātō nāzema
Schib nāsths po
ffseydm dō nām
gys d odpwssthy
nām nāsche vūm
woko tūy odpus
ctm nāschschim
mōnāschschim Ne
wogy nās nāpokw
tēne alle sōdwy
nās cōflego dūe

Fot. 6. Rkps Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 825, k. 286v (Ojczy 1)

Ojciec 2

Otcze nas yensech nanebesech osw | antczse wtueme* przidzi tve crolest |
wo bocz twa wola iaco na nebe tako | nazemi day na^m dzissa chleb nas w |
sedni otpusezi nam nasse wini iaco | mi odpuszczami nassym winouatczem* |
anouodzi* nas na pokussene ale nas | z[[b]] zbaw otefsego zlego amen

Otcze nasz, jenżeś na niebiesiech, oświęć się *tw[u]e <i>*mię, przydzi tve kro-
lestwo, bądź twa wola jako na niebie, tako na ziemi. Daj nam dzisia chleb nasz
wszedni, odpuści nam nasze winy, jako my odpuszczamy naszym winowatcom,
a nie wodzi nas na pokuszenie, ale nas [z] zbaw ode wszego zlego. Amen

Ojciec 3

Oczcze nasz genze yesz na nyebyech ospłaczy syą ymyą tve przydzi tve
krolewstwo bądź twa wola iaco na nyebye tako na zyemy Chleb nasz phszedny
day nam dzysya y odpuscy nam nasze winy Jaco my odpuszczamy naszym
vinouaczczom Nyewuodzy nasz na pokuszenye ale nas zbaw odezlego
Amen

Oócze nasz, jenże jeś na niebiech, oświęci się imię tve, przydzi tve krolew-
stwo, bądź twa wola jako na niebie, tako na ziemi. Chleb nasz wszedni daj nam
dzisia i odpuści nam nasze winy, jako my odpuszczamy naszym winowacóm,
nie wodzi nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode zlego. Amen



Fot. 7. Rkpś Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 1681, k. 98v (Ojciec 2)

Ojcie 4

Oczcze nasz ienze ies · na nyebyesech // Oswącisyą ymyą tve // przidzi tve crolowstwo // Bądź twa volya | iako na · nyebye tako y na · zyemi // Chleb nasz · ws {z} edni day nam dzisa // y odpusecy nam nasze vini iako | y mi odpuszczami naszym vinowaccom // y nowodzi nas · wpokuszenye // Alye nas · sbaw · odeslego

Oćcze nasz, jenże jeś na niebiesiech, oświęci się imię tve, przydzi tve krolowstwo, bądź twa wola jako na niebie, tako i na ziemi. Chleb nasz wszedni daj nam dzisia i odpuści nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowaccom, i *nie* wodzi nas w pokuszenie, ale nas zbaw ode zlego.

Ojcie 5

Otcze naasz genszesz nanebeszech oszwantsze tve ymø przycz tve crolowstwo bøcz twa wola yako nanebe tako naszymy chleb nasz wszedny day naam czysz a odpuszczina naam

Otcze nasz, jenżeś na niebiesiech, oświęć się tve imię, przydź tve krolowstwo, bądź twa wola jako na niebie, tako na ziemi. Chleb nasz wszedni daj nam dziś a odpuści [na] nam

Ojciec 6

Ojciec nasz, jenież jesy {ktory jestes} w niebieszech // Swięc sja ymya tve · /
przydz krolestwo | tve · / Bądź volya twa · jako wniebye | tak y nazyemy · /
Chlyeb nasz powszedni | day nam dzysya / y odpvscz {prze} nam nashe | vyny ·
yako y my odpvsczamy {prze} nashym | vynovayczom · / y nye wodzy nas wpo /
kvshenye · / alye nas sbaw odszlego am^{en}

Ojciec nasz, jenież jesi {ktory jesteś} w niebieszech, święć się imię twe, przydz
krolestwo twe, bądź wola twa jako w niebie, tak i na ziemi. Chleb nasz po-
wzedni daj nam dzisiaj i {prze<puść>} odpuść nam nasze winy, jako i my
{prze<puszczamy>} odpuszczamy naszym winowajcom, i nie wodzi nas
w pokuszenie, ale nas zbaw od złego. Amen

ORACIO DOIA
 Ojczy nasz nienze wesy womebiefiesch
 Swiasz sija ymija troe, przijdz krolstwo
 troe. Bądź wotija troa. yato womebije
 tak y nadjemij. **C**stob nasz poroshedm
 dan nam dzisija, y odprosz nam nasze
 winy. yato y my doproszamy naszym
 wynowaczom. y my wozdy nas wopo-
 koszenije, abije, nasz skaro od szlego tym

Fot. 9. Rkps Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, sygn. 4500 (Ojczy 6)

Ojciec 7

Otcze nasch gensze yesth w | nebyeschø oswentsze gmie | twe {prycz twe krolostwo}⁴⁰ bødz twa wola yako | na nyebe tako na szemy | chleb nasch wschedny day | nām dzyschø otpusez nām | nasche wyny yako my ot // | puszczamy naschim wyno // | waczøm a newodzy nasch | wpokuschyne ayle sbavf | nasch ote szlego Amen

Otcze nasz, jenże jest w niebiesi⁴¹, oświęć się jimię twe, {przydź twe krolostwo}, bądź twa wola jako na niebie, tako na ziemi. Chleb nasz wszedni daj nam dziś[ę], odpuść nam nasze winy, jako my odpuszczamy naszym winowacom, a nie wodzi nas w pokuszenie, ale zbaw nas ode złego. Amen

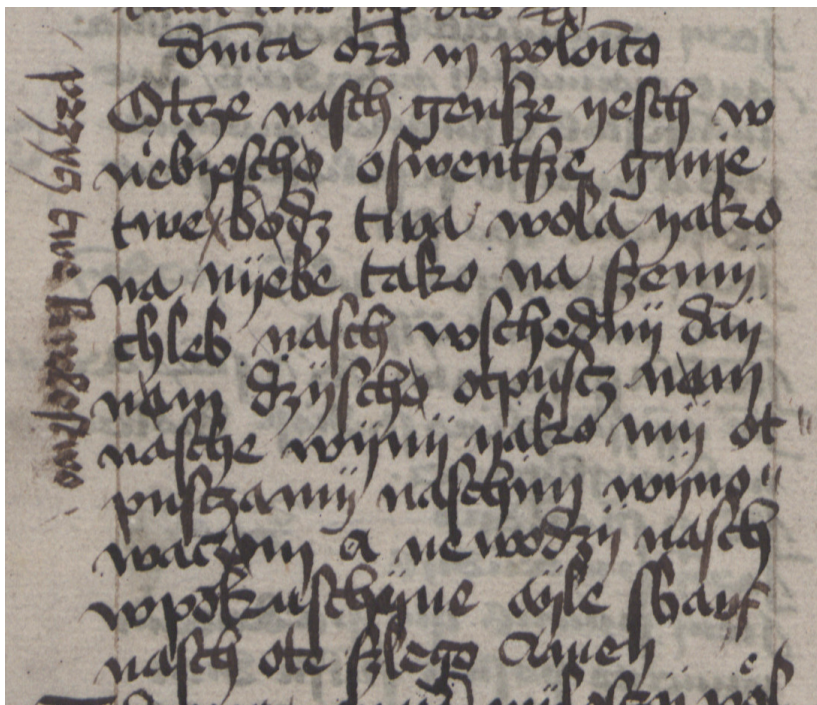
Ojciec 8

<...> othpusczy <...> nasze viny ya<...> | <...>zczom Nyewodzy nasz wpo-
kuszenye alye n<...> | <...>n

<...> odpuści <...> nasze winy ja<ko> <...> <winować>com, nie wodzi nas
w pokuszenie, ale n<as...> <Ame>n

⁴⁰ Zapisane na marginesie w poprzek kolumny.

⁴¹ Możliwa też lekcja: w *niebiech*[ę].



Fot. 10. Rkps Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu, nr II F 63, k. 112v (Ojciec 7).
Właścicielem oryginału jest Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu.

Ojciec 9⁴²

Otcze nass genzgsi nanyebesach oswyentcze* gmye | twe budz twa wuola
yako nanebi tako nazemy | chleb nass wssedny day nam dissa od pusstcz nam |
nasse wynny yako my odpusstiame* nassim wy : | nowatczom Ee* newodyz
nas napokuschenya ale | zbaw nas od zleho Amen

⁴² Zabytek podano wyłącznie w transliteracji, gdyż łączy w sobie cechy polskie i czeskie (zob. s. 116) i w zależności od przyjętego założenia o przynależności do języka (jest to tekst polski, tekst czeski, tekst interferowany) transkrypcja tekstu będzie wyglądała inaczej. Uzasadnienie tej decyzji zob. s. 22.

Wtze nasz genzgi namredofacz ofrowentze gnyje
Wtze budz twa wuola pako namedi tako nasemij
czleb nasz wssedniy daij nam dyssa od puffedz namy
nasze wyimij pako myj odpuffedziane naszm wyj.
nowatromy ce newodiz nas napofuffedzienia ale
zbaro nas od zleho dney

Fot. 11. Rkps Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu, nr I Q 83, k. 169v (Ojciec 9). Właścicielem oryginału jest Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu.

Ojcie 10

Ottŝche nasch genze gyesz nanyebyesyech | oswyancze* syan gymyan twe
bandz twa wolya | yako nanyebye tako nazyemy chleb wsche | dny day
nam dzysza otpusczy nam nasche | wyny yako my otputschamy* naschym
wy // | nowatczom a nyewodzy nas napukuschenye* | alye zbaw nas od zlego
Amen

Otcze⁴³ nasz, jenże jeś na niebiesiech, oświęci się jimię tve, bądź twa wola
jako na niebie, tako na ziemi. Chleb wszedni daj nam dzisia, odpuści nam
nasze winy, jako my odpuszczamy naszym winowatcom, a nie wodzi nas na
pokuszenie, ale zbaw nas od zlego. Amen

⁴³ Możliwa lekcja: *oczce, oćce*.

Dusze nasza gierz gocz niewobieszec
ofiarze sumpian twe bandz tara wolar
: yaki niewelne tako nazwomy caleb wscze
Dny Day nam Dyzia odpuszy nam wscze
wony yako my odpuscamy naszym Dny
woutgom a myewodzy nab napuluscenwe
ihre zhan nab ad Glego Amen

Fot. 12. Rkps Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu, nr I Q 69, k. 144v (Ojciec 10). Właścicielem oryginału jest Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu.

Ojciec 11

Otsche nasch gecze* gyesz nanye byech oswyancze syan gy / | myan twe bandz twa wolva yako nan iebie tako naz | yemy chleb wschednu* day nam dzysza op oppusczy* nam | nache vyan* yakomy utput schamy* naschym wynowa | tczom anyewodzy nas na puku schynye* alye zbaw | nas od zlego Amen

Otcze nasz, je<n>że jeś na niebiech, oświęci się jimię twe, bądź twa woła jako na niebie, tako na ziemi. Chleb wszedni daj nam dzisia, [op] odpuści⁴⁴ nam nasze wi[a]n<y>, jako my odpuszczamy naszym winowatcom, a nie wodzi nas na pokuszenie, ale zbaw nas od złego. Amen

⁴⁴ Możliwa także lekcja: *opuści*. W *Słowniku staropolskim* w znaczeniu siódmym czasownika *opuścić* czytamy: ‘odpuścić, darować, ignoscere, indulgere’ (trzy poświadczenia z *Psalterza floriańskiego* i *Biblii królowej Zofii*). Zdecydowano się na poprawkę zapisu ze względu na małą liczbę użyczeń czasownika *opuścić* w omawianym kontekście oraz na użycie w drugim miejscu tego samego wersetu czasownik *odpuścić*.

Cierpieńmych goce. Głosz namie bęch ofirowanie s'cam go
mich, twoe b'andz trwa. Wdwa yako nam icie tabo naz.
yeuim chleb w'schedim day nam dzysza op'puszemy nam
nache wy'any palonij neput schainij nasthijny wy'mowca
tozom a w'ewerodny nas napulku sthijnye abez barow
nas od z'iego Amen. **D**eżona ma'a uilofow' palna
bos. **S**obam bogu stlawionu g'rost m'iedzi' niew'oyasta
mij bogu stlawionu om'etaj' y w'sta t'wego ihus x'c'ane

Fot. 13. Rkps Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu, nr I F 91, k. 241r (Ojciec 11). Właścicielem oryginału jest Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu.

Ojcze 12⁴⁵

Otcze nass genz gsi nanyebesach oswyen^c | cze* gmye twe budz twa wuola ·
yako na | nebi tako nazemy · Chleb nass wssedny | day nam dissa odpuszcz na^m
nasse wyuny* | yako my odpusstiame* nassim wynowat | czom · Ee* newodyz
nas napokuschenya a | Ie zbaw nas od zleho Amen ·

⁴⁵ Zabytek podano wyłącznie w transliteracji, gdyż łączy w sobie cechy polskie i czeskie (zob. s. 116) i w zależności od przyjętego założenia o przynależności do języka (jest to tekst polski, tekst czeski, tekst interferowany) transkrypcja tekstu będzie wyglądała inaczej. Uzasadnienie tej decyzji zob. s. 22.

Орече насъ генъ сѣи манъ ебѣсѣхъ о мрѣе
че гнѣпе тѣе будъ ітѣ рѣуола . пакѣ на
неби тако нажемъ . Члѣб насъ рѣдѣны
дагъ наи дѣстѣ одъ пусть нѣ насъ рѣпунъ
пакѣ мѣ одъ пусть іме насъ мѣ рѣпѣнасъ
сѣомъ . Ке не рѣодъ насъ на рѣкѣ бѣны а
ле бѣ насъ одъ жебо жѣне .

Fot. 14. Starodruk Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu, sygn. XV.Q.400.1 (Ojciec 12). Właścicielem oryginału jest Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu.

Ojcie 13

Oczce nasz / yen zeysz nanyebyeszyech : szwya : | czszya gymya thwe : przydzy
thwe kroleszthwo : Ba : | cz thwa vola : yako nanyebye thako ynazemy : | cheb*
nasz powszethdny : day nam dzyszya : {y} odpusz : | czy nam nassze wyny :
yako ymy odpuszczamy nas : | szym wynowaczczo : {a} nyewodzy nasz
napokusszynye : | ale nassz szbaw othezlego : amen :

Oćce nasz, jenże[y]⁴⁶ na niebiesiech, święć się jimię tve, przydzi tve
krolestwo, bądź twa wola jako na niebie, tako i na ziemi. Ch<l>eb nasz po-
wszedni daj nam dzisia {i} odpuści nam nasze winy, jako i my odpuszczamy
naszym winowacćcom, {a} nie wodzi nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode
złego. Amen

⁴⁶ Możliwa także lekcja: *jenże j<e>ś*.

Waga nasz: ien zcisz naniębie sijnęci: kija:
afiję gimnia tawę: przijdzij tawę Prolektawo: Ba:
a tawa wola: iabto naniębie tawo imazemij:
eżeb nasz powstęgdnij: dan nam dzij sijnę odpisij:
a i nam naffe winij: iabto iimij odpisij amij nas:
sijm winowagom: niewo dzij nasz napobęssimie:
ale nasz: s baw obęzlego: amen. **Salutatio anglica**

Fot. 15. Rkps Biblioteki XX. Czartoryskich w Krakowie, sygn. 3729, s. 383 (Ojciec 13). Własność Fundacji XX. Czartoryskich w Krakowie

Ojcie 14

Oycze nasz yensze yesz | vnyebyesyech svyaczysya wgymya* tve przycz | tve krolestvo bą* tvą vola

Ojcie nasz, jenże jeś w niebiesiech, święć się [w]jimię tve, przydź tve krolestwo, Bą<dź> twa vola

Ojcie 15

<...> szwyąth szye gymyę <...> wynowayczum <...> chleb wszedny

<...> Święć sie jimię <...> winowajcom <...> chleb wszedni <...>

Ojcie 16

Oycze nasz yensze yesz wnyebyesyech szvyaczysya gymya tve przydzy tve krolestvo bącz tva vola jako vnyebye tako nasyemy, Clep* nasz powsszedny day nam dzysya, odpvsczy nam nasze vyny jako ymy odpvsczamy naszym vynovaczsom, nyevodzy nasz na pokvssenya, ale nasz sbaw odeslego, amen

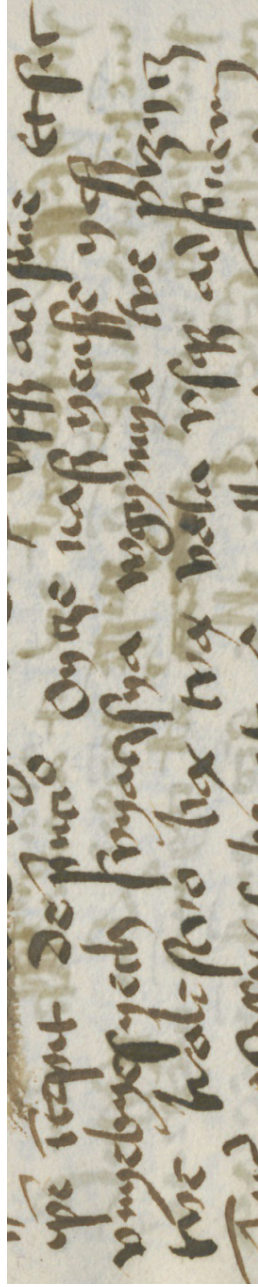
Ojcie nasz, jenże jeś w niebiesiech, święć się jimię tve, przydzi tve krolestwo, bądź tva vola jako w niebie, tako na ziemi. Chleb nasz powszedni daj nam dzisia, odpuści nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowáčcom, nie wodzi nas na pokuszenia, ale nas zbaw ode złego. Amen

Ojcie 17

Oycze nasch yensze yesz na nyebesijech swyaczysya gumua* tve przydzy tve krolestwo bazdz* tva vola jako w nyebye tako u* na syemy Chleb nasch powschedny day nam dzysysaja Opuszczy nam nasche wynu* jako y mu* odpuszczamy nasschym wynowandzcom U* newodzy nass w pokuschenue* ale nass zbawy odezlego Amen

Ojcie nasz, jenże jeś w niebiesiech, święć się jimię tve, przydzi tve krolestwo, bą[z]dź tva vola jako w niebie, tako *i* na ziemi. Chleb nasz powszedni daj nam dzisiaj[a], o<d>puści⁴⁷ nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowáčcom, *i* nie wodzi nas w pokuszenie, ale nas zbawi ode złego. Amen

⁴⁷ Możliwa także lekcja: *opuści*, por. przyp. 44.



Fot. 16. Rkps Biblioteki Raczyńskich w Poznaniu, nr 161, k. 37v (Ojciec 14)

Ojcie 18

Occze · nasz /· yensze · yesz ·/ nanyebyeszyech · | szwyaczy szye · gymya
[[th]] thwe / przydzy · | thwe · kolesthwo ·/ bandz · thwa · wola / yako · |
na nyebye /· thako · na · zyemy /· day · nam · dzy | szya /· chleb · nasz ·
powszedny /· od pvszczy nam | nasze · wyny /· yako my · od puszczamy /
naszym | wynowayczom / nyewodzy nasz /· napokvz · | enye /· ale · nasz ·
szbaw /· odeszlego · amen

Oćcze nasz, jenże jeś na niebiesiech, święci się jimię twe, przydzi tve k<ɾ>o-
lestwo, bądź twa wola jako na niebie, tako na ziemi. Daj nam dzisia chleb nasz
powszedni, odpuści nam nasze winy, jako my odpuszczamy naszym winowaj-
com, nie wodzi nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode złego. Amen

Kt
pr. III / *quater*
O cze nasz / O cze nasz / namieby esz med /
kornasny / syse / gsm na / thwe / przedy /
thwe / kolestho / bandz / thwa / wola / nat o /
miebne / thako / na / zije my / day / nam / dzy /
szai / chleb / nasz / potes / edmi / od / potes / ny / nam /
kase / wmy / my / ako / my / od / pusz / am / nasz / om /
wyno / woz / om / my / woz / dz / nasz / na / pot / w / sz /
c / mie / tale / nasz / szaw / o / de / f / lego / amen *Redo*

Fot. 17. Inkunabul Biblioteki XX. Czartoryskich w Krakowie, sygn. Inc. 85 II (Ojciec 18). Własność Fundacji XX. Czartoryskich w Krakowie

Ojciec 19

Oczschie nasz ktory yesz nanyebye | Svyączyszye ymy tve⁴⁸ przy | dzy tve krolevstvo bądź tva vola ya | ko na nyebye tako nazjemy Chleb | nasch powschedny day nam dzyszya⁴⁹ || (k. 274) Odpvscopy Nam Nasche Wyny Yako | y my odpvsczamy naschym vynova | yezom Nyevodzy nasz napokvschenye | alye nas zbaw ode zlego Chczeschly | rzecz Amen

Oćcze nasz, ktory jeś na niebie, święci się imi<ę> tve, przydzi tve krolewstwo, bądź twa wola jako na niebie, tako na ziemi. Chleb nasz powszedni daj nam dzisia, odpuści nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom, nie wodzi nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode zlego. Chcesz li, rzecz: Amen.

⁴⁸ K. 276: *osvyńczy szye ymye tve.*

⁴⁹ K. 277: *chleb nasz vschedny day nam dzyszya.*

Wskazanie na kłopoty i niepowodzenia
Dziękuję ci, Boże, za wszystko, co
dla mnie uczyniłeś, bo wiem, że
nie ma mi siły, aby przeciwstawić
się twojej woli, Panie, mój Boże.

Wskazanie na kłopoty i niepowodzenia
Dziękuję ci, Boże, za wszystko, co
dla mnie uczyniłeś, bo wiem, że
nie ma mi siły, aby przeciwstawić
się twojej woli, Panie, mój Boże.

Fot. 18, 19. Rkp.s Biblioteki Narodowej w Warszawie, sygn. 8024 III, k. 273, 274 (Ojciec 19)

Ojciec 20

Ojcze nasz genze gesz wnyebyesyech / swyącz | szą gym {y} ą thve / przydzy
krolewsthwo thwe / | Bądź tva vola yako wnyebye thako nazye // | // my / Chleb
nasz powszedny day nam dzysza / | A oth puszcz nam nasze vinowaczthwa /
yako | ge my othpuszczami naszym vinowaczczom / Nye | // wodz nasz
w pokuszenye / ale nasz sbaw oth zlego ı Am^{en}

Ojcze nasz, jenże jeś w niebiesiech, święć się jim {i} ę tve, przydzy krolewstwo
tve, bądź tva vola jako w niebie, tako na ziemi. Chleb nasz powszedni daj
nam dzisia a odpuć nam nasze winowactwa, jako je my odpuszczamy naszym
winowáčom, nie wodź nas w pokuszenie, ale nas zbaw od zlego. Amen

Pror noster
Ojcze nasz genze gesz wemebnyersz swonaq
Izoz gynia tšwe przudzij kwolestimo tšwe
Budz tua wola nato wemebne tšato nazije
mij / **A**głeb nasz porzednij daij nam dzija
o otš pusz nam nasze wmonaršwa nato
ge mij otšpuszami naszym wmonaršgom / **M**ij
wodz nasz wpofošenie / ale nasz šaw otš zlego
Sdioraš Maria / **l**affy arlošij / **ps**

Fot. 20. Inkunabuł Biblioteki Seminarium Diecezji Włocławskiej, sygn. O.XV.48 [Inc. O 55] (Ojciec 20)

Ojcie 21

Otcze nasz genze gyesz wnyebyesyech Swyanzs* {syą} | gymyą thwe /
[[po]] przydz krolestwo thwe | Bądz woła [[th.]] thwą / yacko wnyebye | y
nazyemy | Ch[[c]]leb nasz wsedny day nam | dzysza / y od pusczy nam nasze
winy | / yacko {y} my odpustzamy naszym winowatczem | y nye wodzy nasz
wpokuseny / Ale nasz | sbąwy otheslego a^{men}

Oócze nasz, jenze jeś w niebiesiech, Święć {się} jimię tve, przydz krolestwo
tve, bądź woła twa jako w niebie, i na ziemi. Chleb nasz wszedni daj nam dzisia
i odpuści nam nasze winy, jako {i} my odpuszczamy naszym winowáccom,
i nie wodzi nas w pokuszenie, ale nas zbawi ode złego. Amen

in strze miś serze gneś wimby gedy Swy m bix
Syrja thre / ~~Przy~~ przyn. Krolestwo thre
Sady wlok ~~the~~ thwa / yue ko wixidze
y nazymy / eljed nbf wcednij day. am
Dzyska! / y od. puszij nxy nbfz wyiny
/ yacbo, my odpushtamj naszym winowalczem
y wyc wadzij nasz wpolf. nye / Me nbf
Pstony obflego

Fot. 21. Rkps Biblioteki Kórnickiej, nr 1639 (Ojciec 21). Fotografia pochodzi ze zbiorów PAN Biblioteki Kórnickiej.

Ojciec 22

Ojciec nasz który jesteś w niebieszech, święć się imię twoje, przyjdź królestwo twoje, bądź twa wola jako na niebie, tako i na ziemi. Chleb nasz powszedni daj nam dzisiaj, odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom, nie wodzi nas na pokuszenie, ale zbaw nas ode złego. Amen

Ojciec nasz, który jesteś w niebieszech, święć się imię twoje, przyjdź królestwo twoje, bądź twa wola jako na niebie, tako i na ziemi. Chleb nasz powszedni daj nam dzisiaj, odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom, nie wodzi nas na pokuszenie, ale zbaw nas ode złego. Amen

Prin
Cijdzę nas btorę gęf w mje bnefedy fawijęq fpięq
i męq tye Pęqęę kęłk tivo tivo Bęqę t hwa
wola wato namę be tabo i nęfę omę Cęłęb nęq
pęw fędmy dęq nęmi dęq fęa dęq pęq nęq nęq
nęfę w mę wato i mę dęq pęq nęq nęq nęq
w mę nęq w bęq om nęq w bęq nęq nęq nęq
nęq dęq z bęq nęq o tęq kęq dęq nęq

Fot. 22. Rękopis Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu, sygn. Ms 116 (Ojciec 22)

Ojcie 23

Oycze nasz yensze yesz wnyebye | szyech / szwyacz szya gymyą thve / | przydzy krolesthvo thve / Badz thvą | wołą yeko* wnyebye thak na zyemy | chleþ nasz [[pos]] powszdny day nam | dzyszya / othpusczy nam nassze vyny | yako gy* my odpuszczamy⁵⁰ naszym vy · | nowayczom / nyewodzy nasz wpo : | kvszy ale nasz sbaw odeszlego Am^{en}

Ojcie nasz, jenże jeś w niebiesiech, Święć sie jimię twe, przydzi krolestwo twe, bądź twa wola, jako w niebie, tak na ziemi. Chleþ nasz powsz<e>dni daj nam dzisia, odpuści nam nasze winy, jako [j]i my odpuszczamy naszym winowajcom, nie wodzi nas w pokusy, ale nas zbaw ode złego. Amen

⁵⁰ Pierwotnie *opuszczamy*, litera *p* poprawiona na *d*.

Bractwo domnia /
Ojczc nasz ijenste ijesz woinjebie
Bijeb, Bwojasz Bzic Szynja i bwa,
Pziedzij kwolesthwa tbow, Badz tbow
wobax ijebo woinjebie tbow dain nam
dylep nasz pot powosz dmi dain nam
Szyszycow, othpyszij nam naszc wijnij
yako gij mij opyszgamiy naszij m bny.
honorowozom, my emozij nasz wpo:
kolzij, ale nasz swaw odzlygo awy

Fot. 23. Inkunabat Biblioteki oo. Bernardynów w Krakowie, sygn. Inc. 17 [R] [XV/17] (Ojeze 23)

Rozdział 4

Język

Modlitwa Pańska jest w interesującym nas okresie tekstem o stabilnym wzorcu kanonicznym. Łaciński tekst *Pater noster* był żywy i obecny w Kościele od jego początków na ziemiach polskich. Także w czasach, w których zaczęto dla celów katechizacyjnych wprowadzać język narodowy, tekst modlitwy funkcjonował – w stałej postaci – równoległe do polskiego tłumaczenia; w pierwszej kolejności przyswajano łacińską wersję, to ją także bardzo często powtarzano i wykorzystywano w liturgii. Jednocześnie jednak, jak powiedziano wcześniej, *Ojciec nasz* było jednym z pierwszych tekstów przekładanych na język polski już w XIII wieku. Mimo to blisko dwa stulecia później (najstarszy zachowany przekaz pochodzi z pierwszego dziesięciolecia XV wieku) wciąż nie ma on w polszczyźnie jednej, ściśle ustalonej postaci.

Wszystkie zachowane odpisy średniowieczne różnią się między sobą. Istnieje tylko jedna grupa pięciu zabytków wykazujących daleko idące zbieżności (odpisy wrocławskie, zob. s. 114–117), jednak i w tym wypadku nie można mówić o identyczności tekstów. Różnice językowe między wszystkimi polskimi redakcjami *Ojciec nasz* nie były dotąd przedmiotem zbiorczego opracowania, choć już w XIX wieku podjęto ten temat. J. Bystoń we wspomnianej już pracy *Rozbiór porównawczy znanych dotąd najdawniejszych tekstów Modlitwy Pańskiej, Pozdrowienia Anielskiego, Składu Apostolskiego i Dziesięciorga Przykazań* zestawiał siedem odpisów *Pater noster* (zgodnie z numeracją przyjętą w niniejszym opracowaniu: *Ojciec 2*, *Ojciec 1*, *Ojciec 10*, *Ojciec 9*, *Ojciec 12*, *Ojciec 18*, *Ojciec 16*) i wskazał między nimi wybrane różnice ortograficzne, fonetyczne i morfologiczne (zob. Bystoń 1886: 349–351). Kazimierz Nitsch w pracy *Rozbiór językowy „Ojciec nasz”* przedstawił analizę tekstu modlitwy na poziomie elementarnym⁵¹ oraz – na podstawie *Ojciec 1* i *Ojciec 2*, a także „licznych innych tekstów XV wieku” (Nitsch 1920: 32) – wskazał kilka typów „zmian historycznych”, ograniczając się jednak tylko do ich wymienienia⁵² (zmiany z zakresu fonetyki, morfologii, składni oraz

⁵¹ Autor sam zastrzega: „Poziom będzie taki, jaki stosuję na samym wstępie ćwiczeń seminaryjnych dla tych początkujących, co ze szkoły średniej bardzo rzadko przynoszą elementarną choćby umiejętność patrzenia na zjawiska językowe” (Nitsch 1920: 1).

⁵² Tę decyzję uzasadnił K. Nitsch następująco: „Rozdział niniejszy bynajmniej nie ma na celu wyczerpującego omówienia napotkanych zjawisk staropolskich. Idzie

leksyki). Kolejne opracowania dotyczące różnych redakcji *Modlitwy Pańskiej* powstały ponad 70 lat po pracy K. Nitscha. Przedmiotem artykułu Edwarda Brezy (Breza 1991) były odmienności w tekstach podstawowych modlitw na przestrzeni wieków. Spośród średniowiecznych odpisów badacz wybrał tylko jeden (*Ojciec* 4), który zestawiał z przekładem pochodzącym z *Biblii* Jakuba Wujka i ze współczesnym tłumaczeniem *Biblii Tysiąclecia*. Stanisław (Urbańczyk 1991) poddał analizie dwa najstarsze odpisy (*Ojciec* 1, *Ojciec* 2) i porównał je z pierwszą zachowaną staroczeską redakcją tej modlitwy, uzasadniając tezę o czeskim wzorze staropolskiego tekstu *Ojciec nasz*.

Na analizę poszczególnych problemów językowych trzeba było czekać kolejne 20 lat (mam tu na myśli swoje prace dotyczące na przykład szyku czy rozkaźników (Maslej 2013, 2014a, 2014b), obejmujące już zdecydowaną większość polskich odpisów *Ojciec nasz*). Nigdzie dotąd nie udostępniono całego materiału ani nie przeprowadzono całościowej analizy porównawczej języka zachowanych średniowiecznych redakcji *Modlitwy Pańskiej*.

Stopień zróżnicowania poszczególnych redakcji najlepiej ilustruje następujący eksperyment – w transkrypcji pierwszego kompletnego zapisu *Ojciec nasz* (*Ojciec* 2) pogrubieniem zaznaczono miejsca wspólne wszystkich tekstów:

Ojciec nasz, jenżeś na niebiesiech
Oświęć się twe imię
Przydzi twe krolestwo
Bądź twa wola **jako** na **niebie**, tako **na ziemi**
Daj nam dzisiaj chleb nasz wszedni
Otpuści **nam nasze** winy jako **my** odpuszczamy **naszym winowatcom**
A nie wodzi **nas** na pokuszenie
Ale nas zbaw ode wszego złego
Amen

Powyższe zestawienie, choć uproszczone i niepokazujące wielowymiarowości zagadnienia, obrazuje, jak wiele elementów tekstu podlegało różnorodnym zmianom⁵³. Trudno więc uznać za aktualny pogląd K. Nitscha, że

tu tylko o zaznaczenie, że są. Z porównania tekstów dawnego i nowego widzimy: 1) że różnica między nimi jest niewielka, czyli że język polski zmieniał się powoli; 2) że właśnie w w. XV odbywa się szereg tych zmian ze staropolskiego na nowopolski; 3) że różnicę zmniejsza jeszcze zachowanie do dziś pewnych archaizmów, zwłaszcza w języku modlitewnym” (Nitsch 1920: 36).

⁵³ W zestawieniu nie uwzględniono bardzo licznych i powszechnych różnic graficznych, nie będą one bowiem przedmiotem niniejszego opracowania. Jedyne wykazujące duże zbieżności – również graficzne – odpisy wrocławskie zostaną opisane także i pod tym kątem.

„różnica między niemi jest niewielka” (Nitsch 1920: 36). Odmienności te są rozproszone, niekiedy możliwe do obserwacji w izolacji, czasem wymagające oglądu w szerszym kontekście, a mimo to trudne do interpretacji, także ze względu na problematyczne odczytania poszczególnych fragmentów – między innymi z tego powodu utrudnione jest podanie liczby wariantów dla poszczególnych fragmentów tekstu. Różnice występują zarówno w obrębie doboru poszczególnych wyrazów czy form fleksyjnych, jak i w budowie konstrukcji oraz zdań.

Niektóre fragmenty zostały przetłumaczone na wiele sposobów. Niekiedy dany sposób tłumaczenia powtarzany jest w kilku, na przykład zbliżonych chronologicznie, odpisach. Zdarza się też, że niemal wszystkie redakcje zawierają ten sam sposób tłumaczenia określonego wyrazu lub konstrukcji, a odmienność dotyczy jednej lub dwóch redakcji. Zjawiska te najłatwiej prześledzić na kompletnym zestawieniu wszystkich transliteracji zachowanych odpisów (zob. tabela 1). Pozwala ono też zweryfikować przedstawione w dalszej części rozdziału analizy i może być użyteczne do dalszych badań.

Tabela 1. Zestawienie transliteracji wszystkich zachowanych odpisów *Pater noster*

	Pater noster qui es in caelis	Sanctificetur nomen tuum	Adveniat regnum tuum	Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra
<i>Ojcze 1</i>	Otcze nas yenze yes nanebissich*	Osswinsche* [[f]] fthe* ymi*		bwncz [[thua]] thwa wola yako [[nazemi tako nanebe]] nanebe tako nazemi
<i>Ojcze 2</i>	Otcze nas yensech nanebesech	oswanczse wtueme*	przidzi twe crolestwo	bocz twa wola iaco na nebe tako nazemi
<i>Ojcze 3</i>	Oczcze nasz genze yesz na nyebyech	osphączy są ymyą twe	przydzy twe krolewstwo	będz twa vola iaco na nyebye tako na zyemy
<i>Ojcze 4</i>	Oczcze nasz ienze ies na nyebyesech	Oswącisya ymyą twe	przidzi twe crolestwo	Ądz twa volya iako na nyebye tako y na zyemi
<i>Ojcze 5</i>	Otcze naasz genszesz nanebeszech	oszwantsze twe ymø	przycz twe crolowstwo	bøcz twa vola yako nanebe tako naszemy
<i>Ojcze 6</i>	Oycze nasz yenze yesy {katori yestes} wnyebiesyech	Swiącz są ymyą twe	przydz krolestwo twe	Ądz volya twa yako wnyebye tak y nazyemy
<i>Ojcze 7</i>	Otcze nasch gensze yesth w nebyeschø	oswentsze gmie twe	{przycz twe krolostwo}	bødz twa wola yako na nyebe tako na szemy
<i>Ojcze 8</i>				

Panem nostrum quotidianum da nobis hodie	Et dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris	Et ne nos inducas in tentationem	Sed libera nos a malo Amen
Schlib naschs poffseydni day nam czys	A odpwsschy nam nasche vini jako my odpuscami naschschim* vinowaczschom	Nevoczy nas napokwssene	Alle sbawy nas odeslego Amen
day na ^m dzissa chleb nas wsedni	otpuszczi nam nasze vini iaco mi otpuszczami nassym winouatczem*	anouodzi* nas na pokussene	ale nas z[[b]] zbaw otefsego zlego amen
Chleb nasz pshsedny day nam dzysya	y odpuscy nam nasze winy Jaco my odpuszczamy naszym vinouaczczom	Nyewuodzy nasz na pokuszenye	ale nas zbaw odezlego Amen
Chleb nasz ws{z} edni day nam dzisa	y odpuscy nam nasze vini iako y mi odpuszczami naszym vinowaccom	y nowodzi nas wpokuszenye	Alye nas sbaw odeslego
chleb nasz wszedny day naam czysz	a otpuszczina naam		
Chlyeb nash powshedni day nam dzysya	y odpvscz {prze} nam nashe vyny jako y my odpvsczamy {prze} nashym vynovayczom	y nye wodzy nas wpokvshenye	alye nas sbaw odszelego amen
chleb nasch wschedny day nam dzyschø	otpuszcz nam nasche wyny jako my otpuszczamy naszym wynowaczom	a newodzy nasch wpokuschyne	ayle sbavf nasch ote szlego Amen
	<...> othpusczy <...> nasze viny ya<...> <...>zczom	Nyewodzy nasz wpokuszenye	alye n<...> <...>n

	Pater noster qui es in caelis	Sanctificetur nomen tuum	Adveniat regnum tuum	Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra
<i>Ojcie</i> 9	Otcze nass genzgsi nanyebesach	oswyentcze* gmye twe		budz twa wuola yako nanebi tako nazemy
<i>Ojcie</i> 10	Ottsche nasch genze gyesz nanyebyesyech	oswyancze* syan gymyan twe		bandz twa wolya yako nanyebye tako nazyemy
<i>Ojcie</i> 11	Ottsche nasch gecze* gyesz nanye byech	oswyancze syan gmyan twe		bandz twa wolva yako nan iebie tako nazyemy
<i>Ojcie</i> 12	Otcze nass genz gsi nanyebesach	oswyec cze* gmye twe		budz twa wuola yako na nebi tako nazemy
<i>Ojcie</i> 13	Oczcze nasz yen zeysz nanyebyesyech	szwyaczszya gymya thwe	przydzy thwe kroleszthwo	Bacz thwa vola yako nanyebye thako ynazemy
<i>Ojcie</i> 14	Oycze nasz yensze yesz vnyebyesyech	svyaczszya wgymya* tve	przycz tve krolestwo	ba* tvą vola
<i>Ojcie</i> 15		<...> szwyąth szye gymyę <...>		
<i>Ojcie</i> 16	Oycze nasz yensze yesz wnyebyesyech	szvyaczszya gymya tve	przydzy tve krolestwo	baçz tva vola yako vnyebye tako nasyemy

Panem nostrum quotidianum da nobis hodie	Et dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris	Et ne nos inducas in tentationem	Sed libera nos a malo Amen
chleb nass wssedny day nam dissa	od pusstecz nam nasse wynny jako my odpusstiame* nassim wynowateczom	Ee* newodyz nas napokuschenya	ale zbaw nas od zleho Amen
chleb wschedny day nam dzysza	otpusczy nam nasche wyny jako my oputschamy* naschym wynowateczom	a nyewodzy nas napokuschenye*	alye zbaw nas od zleho Amen
chleb wschednu* day nam dzysza	op oppusczy* nam nache vyan* yakomy utput schamy* naschym wynowateczom	anyewodzy nas na puku schynye*	alye zbaw nas od zleho Amen
Chleb nass wssedny day nam dissa	odpuszcz na ^m nasse wyuny* jako my odpusstiame* nassim wynowateczom	Ee* newodyz nas napokuschenya	ale zbaw nas od zleho Amen
cheb* nasz powszethdny day nam dzyszya	{y} odpuszczy nam nassze wyny jako ymy odpuszczamy naszym wynowaczom	{a} nyewodzy nasz napokusszynye	ale nasz szbaw othezlego amen
chleb wszedny <...>	<...> wynowayczum <...>		
Clep* nasz powsszedny day nam dzysya	odpvsczy nam nasze vyny jako ymy odpvsczamy naszym vynovaczsom	nyevodzy nasz na pokvssenya	ale nasz sbaw odeslego amen

	Pater noster qui es in caelis	Sanctificetur nomen tuum	Adveniat regnum tuum	Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra
<i>Ojcie 17</i>	Oycze nasch yensze yesz na nyebyesijech	swyaczysya gumua* twe	przydzy tve krolestwo	bazdz* twa wola yako w nyebye tako u* na syemy
<i>Ojcie 18</i>	Occze nasz yensze yesz nanyebyeszeye	szwyaczy szye gymya [[th]] thwe	przydzy thwe kolesthwo	bandz thwa wola yako na nyebye thako na zyemy
<i>Ojcie 19</i>	Oczsche nasz ktory yesz nanyebye	swyączyszeye ymy tve oswyący szye ymye tve	przydzy tve krolevstvo	байд tva vola yako na nyebye tako nazyemy
<i>Ojcie 20</i>	Oczcze nasz genze gesz wnyebyesyech	swyącz szą gym{y}ą thwe	przydzy krolewsthwo thwe	Байд tva vola yako wnyebye thako nazyemy
<i>Ojcie 21</i>	Otzche našz genze gysz wnyebyesyech	swyanzs {syą} gymyą thwe	[[po]] przydz krolestwo thwe	Бандз волą [[th.]] thwą yako wnyebye y nazyemy
<i>Ojcie 22</i>	Oychze nasz kteri gesz wnyebyeszech	szwyącz szyą ymyą tve	Przycz krolestwo thwe	Банч thwa wola yako nanyebe tako y naszemy
<i>Ojcie 23</i>	Oycze nasz yensze yesz wnyebyeszeye	szwyacz szya gymyą thwe	przydzy krolesthwo thwe	Badz thwą wolą yeko* wnyebye thak na zyemy

Panem nostrum quotidianum da nobis hodie	Et dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris	Et ne nos inducas in tentationem	Sed libera nos a malo Amen
Chleb nasch powschedny day nam dzysaja	Opusczy nam nasche wynu* yako y mu* odpuszczamy nasschym wynowandzcom	U* newodzy nass w pokuschenue	ale nass zbawy odeszlego Amen
day nam dzyszaja chleb nasz powszedny	od pvsczy nam nasze wyny yako my odpuszczamy naszym wynowayczom	nyewodzy nasz napokvszenye	ale nasz szbaw odeszlego amen
Chleb nasch powschedny day nam dzyszaja chleb nasz vschedny day nam dzyszaja	Odpvsczy Nam Nasche Wyny Yako y my odpvsczamy naschym vynovayczom	Nyewodzy nasz napokvschenye	alye nas zbaw ode zlego Chczeschly rzecz Amen
Chleb nasz powszedny day nam dzysaja	A oth puszczy nam nasze vinowaczthwa yako ge my othpuszczami naszym vinowaczczom	Nye vodz nasz w pokuszenye	ale nasz sbaw oth zlego Am ^{en}
Ch[[c]]leb nasz wsedny day nam dzysaja	y od puszczy nam nasze wyny yacko {y} my odpuszczamy naszym winowaczczem	y nye wodzy nasz wpokuseny	Ale nasz sbawy otheslego a ^{men}
Chleb nasz powszedny day nam dzysaja	Othpvscz nam nasze wyny yako y my odpvsczamy naszym wynowaczczom	Nyewodzy nasz napokvszenye	Ale zbaw nasz otheslego Amen
chlep nasz [[pos]] powszedny day nam dzysaja	othpuszczy nam nasze vyny yako gy* my odpuszczamy naszym wynowayczom	nyewodzy nasz wpokvszy	ale nasz sbaw odeszlego Am ^{en}

Przy analizie tak wielu różnego typu odmienności występujących w tekstach zapisanych na przestrzeni ponad stu lat można przyjąć kilka perspektyw opisu. Za najprzydatniejsze uznaję dwie: linearną, podporządkowaną kolejności wynikającej z układu tekstu, i problemową, wskazującą i prezentującą typy zagadnień. Pierwsza z nich, analiza przeprowadzona werset po wersecie, pozwala zaobserwować to, co zmienne w poszczególnych tekstach, ale przede wszystkim dostrzec i opisać wszystko, co przestaje ulegać modyfikacjom. Tym samym umożliwia ogląd procesu kształtowania się i stabilizowania kanonicznej postaci polskojęzycznego *Ojcze nasz*. Pozwala również obserwować poszczególne zmiany – morfologiczne, leksykalne i składniowe – nie w izolacji, ale w szerszym kontekście. Druga perspektywa, identyfikująca typy różnic, pozwala uporządkować opis, wyodrębnić miejsca szczególnie dla ludzi średniowiecza trudne i podlegające zmianom, wskazać rywalizację form oraz kierunki zmian. Wnioski płynące z analiz z zastosowaniem przedstawionych procedur badawczych są wobec siebie komplementarne, dlatego w rozdziale przyjęto obie perspektywy opisu. Pierwsza część rozdziału stanowi omówienie wszystkich różnic zgodnie z kolejnością ich występowania w tekście, w drugiej zaś wskazano najważniejsze problemy oraz typy różnic. Oczywiście część obserwacji się pokrywa, jest to jednak mankament niewielki w stosunku do korzyści poznawczych płynących z zastosowania dwóch różnych procedur.

Opis zostanie uzupełniony o próbę odpowiedzi na pytanie o ewentualne filiacje, pokrewieństwo poszczególnych odpisów (rozdział 4.3). Okaze się, że taką hipotezę sformułować można w odniesieniu do zaledwie kilku badanych rękopisów. Tylko w tym wypadku w polu widzenia znajdzie się także poziom graficzno-fonetyczny, dostarczający dodatkowych argumentów za powiązaniem tych rękopisów⁵⁴.

4.1. Analiza linearna

Pater noster, qui es in caelis

Początkowe wezwanie: *Ojcze nasz* jest niezmiennie we wszystkich zachowanych odpisach⁵⁵. Funkcjonuje ono w tej samej postaci także w wielu innych rękopisach jako odsyłacz do pełnego tekstu modlitwy (na przykład w rękopisach zawierających kanon Mszy św. czy w modlitewnikach). Wydaje się, że

⁵⁴ Ewentualne dalsze badania grafii czy fonetyki umożliwia zamieszczone w niniejszej edycji zestawienie fotografii tekstów i ich transliteracji.

⁵⁵ To jest w 21 – w dwóch tekstach (*Ojcze* 8, *Ojcze* 15) nie ma pierwszego wersetu.

właśnie ze względu na to, iż pierwsze słowa modlitwy w naturalny sposób stały się jednym z jej tytułów, są tym z nielicznych miejsc niepodlegających żadnym zmianom. E. Breza pisze o kalkowaniu tej konstrukcji z języków greckiego (*Πατερ ημων*) lub łacińskiego (*Pater noster*) (zob. Breza 1991: 2)⁵⁶, wydaje się jednak, że istotne jest tutaj nie tyle samo tłumaczenie obcych konstrukcji – te bowiem nie zawsze były przekładane wiernie, także w *Ojcie nasz* – co raczej wyjątkowe, początkowe miejsce danego fragmentu. Tę samą sytuację można obserwować także w innych średniowiecznych tekstach modlitewnych tłumaczonych z łaciny (zob. Masłej 2014b).

Różnice występują natomiast w doborze zaimka względnego oraz formy czasownika *być*. W większości przekładów pojawia się starszy leksem *jenže* (zaimek *jen* nie został użyty w żadnym z tekstów). Zaimka *ktory* użyto tylko w *Ojcie 19* oraz *Ojcie 22*, datowanych na początek XVI wieku, a także we wczesnoszesnastowiecznej glosie do *Ojcie 6*. S. Urbańczyk, obszernie omawiając wyparcie zaimka *jenže* przez pierwotnie pytajny zaimek *ktory*, na podstawie przeglądu licznych zabytków średniowiecznych konstatuje:

W zabytkach, pochodzących z połowy XV w., *który* jest już dość pospolite; zwycięża ono nie tylko nad zaimkiem *jenže*, lecz także nad *co*. [...] Pierwotne relatywum, stając się coraz rzadsze, utrzymało się najdłużej w dwóch formach: *jen* i *jenže*, ale i one wychodzą z użycia na początku w. XVI i odtąd niepodzielnie panują nowe zaimki względne (Urbańczyk 1935: 23, 25).

W zachowanych odpisach *Ojcie nasz* do końca XV wieku niemal bezwyjątkowo używano starszego wyrazu. Młodszy pojawiał się sporadycznie w zabytkach datowanych na początek XVI wieku. Zapewne przez jakiś czas wersja z młodszym zaimkiem w funkcji względnej *ktory* funkcjonowała równoległe do dawniejszego, bardziej archaicznego wariantu, o czym może świadczyć fakt, że w najpóźniejszym zabytku, którego czas spisania datuje się na lata 30. XVI wieku, także występuje zaimek *jenže*, zaś we wczesnoszesnastowiecznej glosie do tekstu *Ojcie 6* zapisano nowszą formę: *yenze yesi {ktori yestes}*. W tym miejscu pojawia się także jedyne użycie słowa

⁵⁶ Podobnie Krystyna Długosz-Kurczabowa i Stanisław Dubisz upatrują w tym fragmencie wpływu języków obcych na kształtowanie się polskiej składni: „Oprócz niewątpliwego dziedzictwa psł. oraz nowych innowacyjnych tendencji na kształt systemu syntaktycznego polszczyzny epoki przedpiśmiennej w widoczny sposób wpływały inne języki, a przede wszystkim język łaciński i język czeski. Te wpływy były widoczne głównie w tekstach sakralnych, w modlitwach (por. na przykład szyk przydawki zaimkowej *Ojcie nasz* – na wzór *Pater noster* wobec rodzimej konstrukcji w *nasza sirca...*)” (Długosz-Kurczabowa, Dubisz 2006: 443).

posiłkowego w nowej formie: *jesteś*, co potwierdza tezę o uwspółcześniającej funkcji tej glosy.

W pozostałych tekstach, także w tych, w których użyto zaimka *ktory*, czasownik *być* występuje w dawnej odmianie (*ktory jeś* – *Ojciec* 19, *Ojciec* 22). W przeważającej liczbie tekstów łacińską konstrukcją *qui es* oddano przy pomocy polskiego *jenże jeś* (czternaście odpisów), trzykrotnie użyto formy rozszerzonej ruchomą końcówką czasownika *jenżeś* (*Ojciec* 2, *Ojciec* 5, *Ojciec* 13). Warty uwagi jest zapis w *Ojciec* 7: *jenże jest*. Zapis w rękopisie: *gensze yesth* nie pozostawia żadnych wątpliwości, skryba – jako jedyny – użył czasownika w 3. (zamiast 2.) osobie liczby pojedynczej, zmieniając tym samym sens wersetu i najdalej odchodząc od łacińskiego wzorca.

Wyraźne różnice widać także w doborze przyimków. W dwunastu odpisach, w tym w pięciu najstarszych, łaciński przyimek *in* tłumaczy się przez polski *na*, w ośmiu tekstach występuje przyimek *w*: dwa z nich datowane są na połowę XV wieku, pozostałe na koniec XV i początek XVI wieku (*Ojciec* 6, *Ojciec* 7, *Ojciec* 14, *Ojciec* 16, *Ojciec* 20, *Ojciec* 21, *Ojciec* 22, *Ojciec* 23). Odmienności widać także w tłumaczeniu liczby mnogiej łacińskiego rzeczownika *caelum*, któremu w staropolskich tekstach odpowiadają rzeczowniki: *niebios* (w piętnastu odpisach ze starszą końcówką fleksyjną *-ech*: *niebiesiech*, w dwóch – *Ojciec* 9, *Ojciec* 12 – młodsza forma *niebiesach*) oraz *niebo* w liczbie pojedynczej (*na niebie* – *Ojciec* 19) lub mnogiej (*na niebiech* – *Ojciec* 3, *Ojciec* 11). Wyraz *niebios* jest archaiczny, genetycznie wiąże się z odmianą opartą na prasłowiańskim temacie tego rzeczownika na **-es* (*nebes-*); wyraz *niebo* jest młodszy, opiera się na zredukowanej postaci tematu (*neb-*).

Różnice fleksyjne i leksykalne: *na niebiesiech* / *na niebiesach* / *na niebiech* / *na niebie* występują wyłącznie w odpisach, w których użyto przyimka *na*. We wszystkich tekstach, w których łaciński przyimek *in* oddano przez polski wyraz *w*, *caelis* przetłumaczono jako *niebiesiech*. Odmienności w tłumaczeniu (*niebios* – *nieba*) wynikają ze stopniowego zastępowania formy archaicznej młodszą oraz (w wypadku różnicy *niebios*/*nieba* – *niebo*) z próby oddania w tekście polskim liczby mnogiej występującej w tym miejscu w tekście źródłowym (w łacinie: *caelis* – ablativus pluralis⁵⁷), w czwartym wersecie bowiem liczbę pojedynczą tego rzeczownika oddano wszędzie przy pomocy polskiego odpowiednika *niebo* (zob. s. 95).

⁵⁷ Podobnie w języku greckim w tym miejscu pojawia się forma *οὐρανοῖς*. Liczba mnoga w tłumaczeniach tego fragmentu wynika ze specyfiki języka hebrajskiego, w którym rzeczownik *šamajm*, oznaczający ‘niebo’, jest plurale tantum (zob. Breza 1991: 3–4).

Sanctificetur nomen tuum

Łaciński czasownik *sanctificare* został w polskich tłumaczeniach oddany jednym z dwóch czasowników: *oświęcić* (*Ojcie 1, Ojcie 2, Ojcie 3, Ojcie 4, Ojcie 5, Ojcie 7, Ojcie 9, Ojcie 10, Ojcie 11, Ojcie 12, Ojcie 19*⁵⁸) lub *święcić* (*Ojcie 6, Ojcie 13, Ojcie 14, Ojcie 15, Ojcie 16, Ojcie 17, Ojcie 18, Ojcie 19, Ojcie 20, Ojcie 21, Ojcie 22, Ojcie 23*). S. Urbańczyk źródła obu wariantów upatruje w różnych podstawach tłumaczenia: starocerkiewnej (*święć*) lub czeskiej (*oświęć*) (Urbańczyk 1991: 9–17). Badacz argumentuje, że

przekłady słowiańskie oparte na st.-cerkiewnym mają czasownik niedokonany: *święcić się*, zgodnie z oryginałem greckim i łacińskim, gdzie jest użyty czas teraźniejszy, a więc ze znaczeniem ‘niech doznaje czci’ (*sanctificetur nomen Tuum*); czasownikowi *oświęći się* winniśmy przypisać znaczenie ‘niech dozna czci, niech zostanie uwielbione’. Skoro *oświęcić się* jest w języku staropolskim poświadczony raczej słabo, w czeskim zaś dużo lepiej, to chyba właśnie w nim trzeba widzieć punkt wyjścia (Urbańczyk 1991: 11).

Wydaje się jednak, że w tym wypadku różnicę można wyjaśniać czasem powstania lub spisania poszczególnych redakcji. W starszych używano czasownika dokonanego *oświęcić*, ten też pojawia się w komentarzu do tekstu *Modlitwy Pańskiej w Rozmyślanii przemyskim*⁵⁹. W młodszych odpisach – od lat 80. XV wieku⁶⁰ – bezwyjątkowo pojawia się czasownik niedokonany *święcić*. Choć nie wyklucza to pierwotnego wpływu języka czeskiego na wybór tłumaczy, to jednak teza dotycząca czeskiej podstawy staropolskich tłumaczeń wymaga weryfikacji (o czym dalej). Wydaje się, że anonimowi autorzy tych tłumaczeń (zapewne duchownego stanu) odnosili się przede wszystkim do łaciny, na co

⁵⁸ W komentarzu.

⁵⁹ Porównanie zapisu *Ojcie nasz z Rozmyślania przemyskiego* oraz fragmentów znajdujących się w komentarzu w kolejnym czcieniu (zob. *Ojcie 19*, s. 70) ze wszystkimi zachowanymi odpisami pozwoliło stwierdzić, iż pełny tekst modlitwy obecny w *Rozmyślanii przemyskim* jest pod względem językowym bliższy najmłodszym z analizowanych zapisów, zaś wyimki w komentarzu teologicznym przechowują formy starsze. Na tej podstawie uznano, iż „jeśli przyjąć, że obie formy pochodzą od pierwszego pisarza, to można założyć, że zapis całej modlitwy jest automatyczny, dokonuje się z pamięci, natomiast pisanie komentarza już niekoniecznie. Jeśli natomiast założymy, że ostateczna wersja *Ojcie nasz* pochodzi od kopisty, to różnice między formami w tekście i w komentarzu mogą wynikać z tego, że pisarz sprowadził tylko tekst modlitwy do tego, który był mu znany, zatem «współcześni» cały tekst, a nie cytaty w komentarzu” (Maslej, w druku).

⁶⁰ Wyjątkiem jest rękopis *Ojcie 6*, datowany na połowę XV wieku.

wskazuje i kontekst kulturowy (łacińskie nakazy tłumaczenia modlitw kierowane do duchowieństwa, łaciński tekst modlitwy zapisany w niektórych zbiorach modlitw katechizmowych, zob. *Ojcze 4*, *Ojcze 13*), i posiadający wyjątkową wartość dla historyka języka komentarz Jakuba z Piotrkowa z pierwszej połowy XV wieku (por. rozdział 5), obejmujący również zagadnienie doboru tego konkretnego rozkaznika.

Formę łacińskiego trybu życzącego *sanctificetur* w polszczyźnie oddaje się przez tryb rozkazujący wyrażany na dwa sposoby. W czterech odpisach oraz w komentarzu do *Ojcze 19* użyto starszej formy z końcówką fleksyjną *-i/-y*: *oświęci się* (*Ojcze 3*, *Ojcze 4*, *Ojcze 19*, komentarz) / *święci się* (*Ojcze 18*, *Ojcze 19*), w pozostałych redakcjach zapisano formę młodszą, po zaniku wygłosowej samogłoski. Zdecydowanie przeważa forma młodszą, która występuje także w dwóch najstarszych przekładach (*Ojcze 1*, *Ojcze 2*).

W grupie imiennej *nomen tuum* obserwujemy różnice w zakresie szyku. W trzech odpisach (*Ojcze 1*, *Ojcze 2*, *Ojcze 5*) użyto naturalnego, charakterystycznego dla języków słowiańskich szyku z przydawką zaimkową w prepozycji: *twe imię*, w pozostałych dziewiętnastu zapisach występuje szyk przestawny (przydawka w postpozycji): *imię twe*, zgodny z łacińskim wzorcem: *nomen tuum*. Ważne jest, że wszystkie trzy użycia szyku prostego należą do najstarszych.

Adveniat regnum tuum

Tego wersetu nie ma w pierwszej zachowanej redakcji (*Ojcze 1*) oraz w niemal wszystkich odpisach wrocławskich (*Ojcze 9*, *Ojcze 10*, *Ojcze 11*, *Ojcze 12*). Warto zwrócić uwagę, że w rękopisie *Ojcze 7* (także wrocławskim) pierwotnie również nie było tego wersetu, został dopisany przez skrybę na marginesie w poprzek karty (zob. fot. 10, s. 55)⁶¹. Tego fragmentu nie ma również w dwóch zachowanych szcążkowo tekstach: *Ojcze 8*, *Ojcze 15*, zatem porównaniu podlega tylko szesnaście tekstów.

Podobnie jak w poprzedniej prośbie, różnice dotyczą formy trybu rozkazującego oraz szyku przydawkowej zaimkowej, jednak inne są liczby wystąpień poszczególnych wariantów.

Rozkaznik od czasownika *przyjść* w dziesięciu tekstach, w tym w najstarszych zachowanych (*Ojcze 2*, *Ojcze 3*, *Ojcze 4*, *Ojcze 13*, *Ojcze 16*, *Ojcze 17*, *Ojcze 18*, *Ojcze 19*, *Ojcze 20*, *Ojcze 23*), przyjął starszą formę: *przydzi*, tylko w sześciu odpisach (*Ojcze 5*, *Ojcze 6*, *Ojcze 7*, *Ojcze 14*, *Ojcze 21*, *Ojcze 22*) wystąpiła młodszą formą bez wygłosowego *-i*: *przydź*.

⁶¹ Brak tego wersetu jest jednym z argumentów przemawiających za wspólnym wzorcem dla tych zapisów, zob. dalej, s. 114.

W jedenastu tekstach łacińska konstrukcja *regnum tuum* została przełożona jako *twe krolestwo*, tylko w pięciu pojawiła się odpowiadająca łacinie konstrukcja z szykiem przestawnym: *krolestwo tve*. Warto zauważyć, że ta druga występuje w tekstach najmłodszych, pochodzących z przelomu wieków lub z wieku XVI: *Ojciec* 20, *Ojciec* 21, *Ojciec* 22, *Ojciec* 23. Wyjątkiem jest *Ojciec* 6, datowane na połowę XV wieku, gdzie również użyto szyku przestawnego. We wszystkich najstarszych tłumaczeniach – oprócz *Ojciec* 6 – wykorzystano konstrukcję rodzimą.

Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra

Rozkaznik *fiat* jest we wszystkich polskich redakcjach *Ojciec nasz* przełożony tak samo (*bądź*). Wyrażenie *voluntas tua*, podobnie jak grupy imienne z przydawką zaimkową we wcześniejszych prośbach, przekładano na dwa sposoby: zgodnie z szykiem łacińskim: *wola twa* (tak w dwóch wypadkach – *Ojciec* 6, *Ojciec* 21) lub z przydawką w prepozycji: *twa wola* (tak w pozostałych 21 zachowanych odpisach). Spośród omówionych dotąd prośb w tej najdłużej – bo jeszcze w materiale rękopiśmiennym z XVI wieku – utrzymał się szyk naturalny dla języków słowiańskich.

W drugiej części wersestu niezmiennie są rzeczowniki, które odpowiadają łacińskim wyrazom *caelum* – *niebo* oraz *terra* – *ziemia*, natomiast pojawiają się różnice w doborze wyrazów gramatycznych: przyimków oraz spójników.

Podobnie jak w pierwszym wersecie, tak i tutaj łaciński przyimek *in* w wyrażeniu *in caelo* tłumaczy się, używając jednego z dwóch ekwiwalentów podstawowych (zob. Krążyńska 2001): *na* lub *w*. Pierwszy z nich pojawia się w czternastu tekstach (*Ojciec* 1, *Ojciec* 2, *Ojciec* 3, *Ojciec* 4, *Ojciec* 5, *Ojciec* 7, *Ojciec* 9, *Ojciec* 10, *Ojciec* 11, *Ojciec* 12, *Ojciec* 13, *Ojciec* 18, *Ojciec* 19, *Ojciec* 22), drugi – w sześciu (*Ojciec* 6, *Ojciec* 16, *Ojciec* 17, *Ojciec* 20, *Ojciec* 21, *Ojciec* 23). Przyimek *w* występuje tylko – oprócz *Ojciec* 6 – w tekstach późnych. Jeśli porównać użycie tego przyimka w pierwszym i czwartym wersecie modlitwy, zauważyć można, że pojawia się on w czwartej linii niemal wyłącznie w tych odpisach, w których został użyty także w pierwszej (wyjątkiem jest *Ojciec* 17)⁶². Bezwyjątkowo natomiast przetłumaczono przyimek *in* jako *na* w wyrażeniu *in terra* (*na ziemi*).

Wyraźnie widać, że tłumacze/pisarze mieli problem z przełożeniem wyrazów gramatycznych na język polski. W zachowanych odpisach na pięć sposobów

⁶² Niekiedy jednak w pierwszym wersecie użyto przyimka *w*, a w czwartym – *na*. Tak jest w *Ojciec* 7, *Ojciec* 16 i *Ojciec* 22, w *Ojciec* 14 nie zachował się omawiany fragment.

próbowano oddać łacińskie wskaźniki zespolenia: *sicut... et*, z czego trzy mają wyłącznie jedno poświadczenie. Najczęściej używaną konstrukcją jest **jako na/w niebie, tako na ziemi**. Występuje ona w trzynastu redakcjach, w tym w trzech najstarszych (*Ojcze 1, Ojcze 2, Ojcze 3, Ojcze 5, Ojcze 7, Ojcze 9, Ojcze 10, Ojcze 11, Ojcze 12, Ojcze 16, Ojcze 18, Ojcze 19, Ojcze 20*). W czterech zapisach wskaźnik zespolenia wzbogacono o partykułę *i*: **jako na niebie, tako i na ziemi** (*Ojcze 4, Ojcze 13, Ojcze 17, Ojcze 22*). Ta konstrukcja występuje w tekstach spisanych na przestrzeni całego wieku, ale wyłącznie w tych, w których użyto wyrażenia *na niebie*. Trzy pozostałe konstrukcje poświadczone są tylko w jednym odpisie: **jako w niebie, tak i na ziemi** (*Ojcze 6*), **jako w niebie i na ziemi** (*Ojcze 21*), **jako w niebie, tak na ziemi** (*Ojcze 23*). Nie wiadomo zatem, czy były wówczas powszechne, czy też stanowiły jednorazową, doraźną próbę przekładu.

Warto zauważyć, że tylko tłumaczenie *Ojcze 21* w tym zakresie dokładnie odpowiada łacińskiej konstrukcji (*sicut in caelo et in terra*).

Panem nostrum quotidianum da nobis hodie

Różnice w tym wersecie dotyczą zarówno poszczególnych jego elementów, jak i budowy całego zdania (szyku czasownika względem pozostałych elementów zdania). W dwóch odpisach (*Ojcze 2, Ojcze 18*) werset rozpoczyna się czasownikiem, a stanowiącą dopełnienie bliższe rozbudowaną grupę imienną przesunięto na koniec zdania (*Daj nam dzisiaj chleb nasz wszedni/powszedni*), w pozostałych osiemnastu znajduje się ona na początku, tak jak w tekście łacińskim.

W zgromadzonym materiale zachowały się dwie formy przysłówka: *dziś* lub *dzisiaj*. Pierwsza z nich wystąpiła w dwóch tekstach (*Ojcze 1, Ojcze 5*), w tym w najstarszym zachowanym odpisie, druga – w pozostałych osiemnastu.

W obrębie grupy imiennej szyk poszczególnych elementów pozostaje niezmienny. We wszystkich tekstach na pierwszym miejscu znajduje się dopełnienie (*chleb*), na drugim przydawka zaimkowa (*nasz*), a trzecie miejsce zajmuje przydawka przymiotna (*wshedni* lub *powszedni*). W trzech tekstach (*Ojcze 10, Ojcze 11, Ojcze 15*) grupa imienna jest dwuelementowa, pozbawiona przydawki zaimkowej (*chleb wszedni*). Różna jest także postać przydawki przymiotnej: przymiotnik *powszedni*, pochodzący od wyrażenia *po wsze dni*, co ujawnia jego pierwotne znaczenie ('po wszystkie dni, wieczny' – tu 'eucharystyczny'⁶³), wy-

⁶³ Takie znaczenie nie odpowiada wprawdzie łacińskiemu przymiotnikowi *cotidianus* ('codzienny'), jednak omawiany fragment modlitwy uznaje się za „jedno z najtrudniejszych miejsc w przekładach *Modlitwy Pańskiej* zawartej w Ewangelii według św. Mateusza (Mt 6, 11), a także według św. Łukasza (Łk 11, 3)” (zob.

stępuje w dziesięciu tekstach (*Ojcze 1, Ojcze 6, Ojcze 13, Ojcze 16, Ojcze 17, Ojcze 18, Ojcze 19, Ojcze 20, Ojcze 22, Ojcze 23*). Co ciekawe, z najstarszych zachowanych przekazów zastosowano go tylko w pierwszej redakcji, kolejne użycia są znacznie późniejsze i pochodzą nawet z XVI wieku. Przymiotnika *wszedni* na gruncie polskim nie można wyprowadzić z konstrukcji (nie występuje ona w postaci bezprzymiotnikowej), ma on w staropolszczyźnie tylko dwa poświadczenia nie pochodzące z *Modlitwy Pańskiej* („Nyeboze, proszy boga za mye, nadznyka, o sthatek wszyedni” (MacPam II 352), „Preter illa, que extrinsecus sunt, instancia mea cottidiana, wszednya” (MWRp gl. 66)), wystąpił za to w dziesięciu tekstach *Ojcze nasz* (*Ojcze 2, Ojcze 3, Ojcze 4, Ojcze 5, Ojcze 7, Ojcze 9, Ojcze 10, Ojcze 11, Ojcze 12, Ojcze 15*) oraz w komentarzach do tej modlitwy: zapisanym w *Rozmyśłaniu przemyskim* (*Ojcze 19*) i w rkpsie Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 1297 (*Ojcze 4*). Gdyby nie chronologia użyc (przymiotnik *wszedni* jest poświadczony w najstarszych – oprócz *Ojcze 1* – tekstach *Pater noster*) można by przypuszczać, że zmianie znaczenia (‘powszedni’ – ‘codzienny’) towarzyszyć mogła zmiana formalna (*powszedni* > *wszedni*). Wydaje się jednak, że bardziej prawdopodobny jest, wskazywany tu przez S. Urbańczyka, wpływ czeski:

Wyraz *powszedni* nie jest ani nie był znany w języku czeskim, jest więc polskim nowotworem, ale wywodzi się od wyrazu *wszedni*, ten zaś istniał także u Czechów i nie wygląda na wyraz mowy codziennej, lecz na wyraz stylu naukowego, wywodzący się od połączenia *vše dni* ‘we wszystkie dni’. Oba te wyrazy występowały w polskim Ojczenaszu [...]. Stoimy więc przed trudnym wyborem między dwoma możliwościami: 1. *wszedni* powstał niezależnie w obu językach, albo 2. powstał w jednym a jest w drugim języku zapożyczeniem; za ten drugi uważałbym język polski. Pierwszą możliwość uważam za nieprawdopodobną (Urbańczyk 1991: 11–12).

Jurkowski 2001: 247) ze względu na dwa przekazy ewangeliczne, a co za tym idzie, dwie możliwe interpretacje. W Ewangelii według św. Mateusza użyto przymiotnika *supersubstantialis*: „Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie”, zaś w Ewangelii według św. Łukasza – *cotidianus*: „Panem nostrum cotidianum da nobis cotidie”. Dwojaki rozumienie tego fragmentu modlitwy potwierdzają średniowieczne komentarze teologów zachodnich, na przykład Piotra Abelarda: „A więc chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj, to znaczy daj nam chleba cielesnego i duchowego” (Bielawski 2004: 22) czy św. Bernarda: „Nazywa ten chleb nadprzyrodzonym, ponieważ jest ponad wszelkimi istotami, a Łukasz nazywa go powszednim, ponieważ codziennie, w którymś z wyżej wymienionych sposobów, spożywamy go” (Bielawski 2004: 32).

Et dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris

Dwie ostatnie prośby – ta i kolejna – rozpoczynają się w łacinie spójnikiem *et*. W polskich tłumaczeniach jest on pomijany bądź tłumaczony spójnikami *a* lub *i*.

W najstarszych redakcjach omawianego wersetu najczęściej przekłada się spójnik znajdujący się w podstawie łacińskiej, jednak nie da się wskazać żadnej tendencji w zakresie doboru polskich odpowiedników. Spójnik *a* w funkcji łącznej pojawia się na początku prośby w trzech redakcjach z różnego czasu (*Ojcie 1, Ojcie 5, Ojcie 20*), podobnie spójnik *i* występuje pięciokrotnie w różnie datowanych zapisach (*Ojcie 3, Ojcie 4, Ojcie 6, Ojcie 13, Ojcie 21*). W większości odpisów nie ma inicjalnego spójnika (*Ojcie 2, Ojcie 7, Ojcie 9, Ojcie 10, Ojcie 11, Ojcie 12, Ojcie 16, Ojcie 17, Ojcie 18, Ojcie 19, Ojcie 22, Ojcie 23*)⁶⁴.

Rękopis *Ojcie 13* pozwala sądzić, że wprowadzenie wyrazów gramatycznych było przedmiotem uwagi skryby, w pierwszej wersji zapisanej modlitwy werset zaczynał się bowiem od czasownika (*odpuści*), dopiero później tą samą ręką dopisano nad werselem spójnik *i*⁶⁵.

Rozkaznik czasownika *odpuścić*, podobnie jak czasowniki w trybie rozkazującym w drugim i trzecim wersecie, występuje w zachowanych tekstach w archaicznej formie z wykładnikiem formalnym *-i* (*odpuści*) i w formie nowszej, bez wygłosowej samogłoski (*odpuść*). Blisko trzykrotnie częściej zapisano dawniejszą formę (piętnaście odpisów, w tym wszystkie najstarsze, ale także najmłodszy z analizowanych przekładów; sześć zapisów *odpuść*).

W jednym z rękopisów – *Ojcie 6* – nad oboma zapisami czasownika *odpuścić* (*odpuść, odpuszczamy*) znajduje się późniejsza glosa: *prze*⁶⁶. Przedrostek wprowadza do tekstu wariant leksykalny, zbudowany na tym samym rdzeniu co glosowany czasownik, odpowiadający łacińskiemu wyrazowi *dimittere*. Czasownik *przepuścić* w omawianym kontekście użyty został tylko raz, właśnie w głosie w rkpsie Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 4500. Nie da się jednoznacznie stwierdzić, czego efektem jest proponowany przez glosatora wariant. W *Słowniku staropolskim* znajduje się zaledwie kilka poświadczeń leksemu *przepuścić* w interesującym nas znaczeniu ‘przebaczyć, odpuścić, darować winę’, jednak w XVI wieku jest ono już powszechne. *Słownik polszczyzny XVI wieku* notuje zwrot *przepuścić winę* (przede wszystkim jednak w tekstach świeckich). Wydziela też grupę znaczeniową ‘o Bogu lub w Jego imie-

⁶⁴ Ze względu na stopień zniszczenia rękopisu nie da się ocenić w tym względzie odpisu *Ojcie 8*.

⁶⁵ Podobnie w kolejnym wersecie, zob. s. 100.

⁶⁶ Zob. pozostałe glosy w tym odpisie, s. 35, s. 91–92.

niu: wybaczyć grzech'. Być może zatem wariant ten wynika z rozpowszechnienia czasownika *przepuścić* w języku religijnym, być może zaś można doszukiwać się w obu czasownikach różnicy semantycznej (zob. Maslej 2014a).

Tylko w jednej redakcji (*Ojciec* 20) łaciński rzeczownik *debitum* przetłumaczono nie jako *winy*, ale *winowactwa*. Jest to jedyne poświadczenie tego wyrazu w tekście religijnym, ponadto raz tylko został on także użyty w kontekście świeckim, w księgach sądowych brzesko-kujawskich (*grossos *vinouatswa za dziedzictwo*, 1423 rok).

Łaciński wskaźnik zespolenia *sicut et...* został przełożony w staropolskich tekstach na dwa sposoby. W dziewięciu redakcjach, w tym w trzech najstarszych (*Ojciec* 1, *Ojciec* 2, *Ojciec* 3, *Ojciec* 7, *Ojciec* 9, *Ojciec* 10, *Ojciec* 11, *Ojciec* 12, *Ojciec* 18), pominięto partykułę *i*, uzyskując konstrukcję **jako my odpuszczamy**⁶⁷. W ośmiu odpisach (*Ojciec* 4, *Ojciec* 6, *Ojciec* 13, *Ojciec* 16, *Ojciec* 17, *Ojciec* 19, *Ojciec* 21, *Ojciec* 22) konstrukcja łacińska jest oddana dokładnie: **jako i my odpuszczamy**. Nie bez znaczenia jest fakt, że w *Ojciec* 21 partykuła *i* została dopisana przez skrybę w interlinii. W pierwszej zanotowanej wersji nie było jej zatem w tekście. Być może wynikało to z pomyłki skryby (w zapisie pojawiają się liczne pomyłki i skreślenia, zob. s. 43, 75–76), można przypuszczać również, że znał on oba rozwiązania i najpierw zanotował to, które miał w pamięci.

Osobnego omówienia wymaga zapis omawianego fragmentu z tekstu z inkunabułu Biblioteki Seminarium Diecezji Włocławskiej, sygn. O.XV.48 (*Ojciec* 20), który wygląda następująco: *yako ge my othpuszczami*. Zapis *ge* wypada literalnie odczytać jako zaimek anaforyczny *je*, co powoduje, że czasownik *odpuszczamy* w tym jedynym odpisie zyskuje wyrażone zaimkiem dopełnienie: *A odpuść nam nasze winowactwa jako je* (tj. 'te winowactwa') *my odpuszczamy naszym winowactwom*. Również w *Ojciec* 23 fragment ten wygląda inaczej: *yako gy my otpvzczamy*, jednak zapis *gy* jest zapewne błędem pisarza (w transkrypcji zaproponowano odczytanie: *jako [j]i my odpuszczamy*) – zaimek wskazujący *ji* nie miałby w tym wypadku uzasadnienia.

Et ne nos inducas in tentationem

W tłumaczeniach przedostatniej prośby można wskazać pięć różnic, z czego cztery znane są już z wcześniejszych wersektów.

⁶⁷ We wszystkich wymienionych redakcjach także w czwartym wersecie (*sicut in caelo et in terra*) nie przetłumaczono partykuły *et*. Są jednak takie redakcje, w których w czwartym wersecie nie ma spójnika *i*, ale występuje on w omawianej prośbie.

Inicjalny spójnik *et* jest, podobnie jak w poprzedniej prośbie, pomijany bądź tłumaczony spójnikami *a* lub *i*. W dziewięciu polskich redakcjach nie został on przetłumaczony (*Ojcie* 1, *Ojcie* 3, *Ojcie* 8, *Ojcie* 16, *Ojcie* 18, *Ojcie* 19, *Ojcie* 20, *Ojcie* 22, *Ojcie* 23), w pięciu odpowiada mu *a* (*Ojcie* 2, *Ojcie* 7, *Ojcie* 10, *Ojcie* 11, *Ojcie* 13⁶⁸), w sześciu – *i* (*Ojcie* 4, *Ojcie* 6, *Ojcie* 9, *Ojcie* 12, *Ojcie* 17, *Ojcie* 21).

W zależności od interpretacji zapis tłumaczenia łacińskiego czasownika *inducere* można odczytać na dwa sposoby. W zapisach typu *wodzy* można widzieć formę czasownika niedokonanego *wodzić* lub też – zgodnie z koncepcją W. Twardzika (tzw. *Lex Durani*, zob. Twardzik 1997; Bobrowski 2005; Wydra 2005; Krążyńska, Mika, Słoboda 2015) – formę czasownika dokonanego *wwodzić*.

Według W. Twardzika w średniowiecznych zapisach skrybowie powszechniej, niż wcześniej przypuszczano (zob. np. Semkowicz 1951, *Zasady* 1955), pomijali krótkie wyrazy lub ich części, jeśli zawierały się one w początkowej lub końcowej części kolejnego/poprzedniego wyrazu. I tak na przykładzie *Rozmyślenia przemyskiego* badacz dowodzi:

Kosztowność i trudność nabycia materiału do pisania, oszczędność miejsca, sztuka skracania wyrazów – dlaczego miałbym nie wykorzystać tak kuszących ofert, sformułowanych przez najwytrawniejszego polskiego paleografa, jako wyjaśnienie przyczyn, dla których staropolski pisarz, pisząc *szoba*, *wyeyz*, *stpyyl* na oznaczenie *z sobą*, *w wieży*, *zstąpił* [...] niekoniecznie opuszcza cokolwiek? Jedynie najekonomiczniej jak można gospodaruje piórem, inkaustem i pergaminem czy papierem, po prostu: kraje jak materii staje (Twardzik 1997: 10).

Zgodnie z tą interpretacją w zapisach *Ojcie nasz* można widzieć dokładne tłumaczenie czasownika *inducere*: *w-wodzić*. Wszelako żaden z zapisów nie pozwala jednoznacznie stwierdzić, że w tym wypadku mamy do czynienia z czasownikiem *wwodzić*, w którym w pozostałych zapisach pominięto przedrostek *w-*. Jako *wwodzić* można by odczytać zapis z *Ojcie* 3: *wwodzy* (zob. Masłej 2014a), należy jednak pamiętać, że wspomniany rękopis znany jest tylko z dziewiętnastowiecznego wydania, nie można zatem zweryfikować sposobu zapisania tego wyrazu (porównać propozycji odczytania z rękopisem).

Ograniczeniem dla uznania w tym wypadku ukrytych zapisów przedrostka jest łączny zapis rozkaźnika z poprzedzającą go partykułą *nie*: **anouodzi* (*Ojcie* 1, zam.: *aneuodzi*), *nyewodzy* (*Ojcie* 8), *anyewodzy* (*Ojcie* 11), który pojawił się aż w dziesięciu tekstach.

Jednocześnie jednak należy pamiętać o interpretacji przyjętej przez autorów *Słownika staropolskiego*. W poświadczeniach czasownika *wwodzić* obok

⁶⁸ Spójnik *a* zapisany przez skrybę w głosie.

zapisów niepozostawiających wątpliwości co do odczytania, jak „Inducit wsszczepya, vlewa, wwodzy” (R XXIV 354) czy „Wczora y trzeciogo dnya, gdisz gescze krolyoval Saul, tisz bil, genszesz wiwodzilesz a wwodzilesz (qui... introducebas) Israhela” (BZ I Par 11, 2), pojawiają się także poświadczenia, które są interpretacją zapisów w oparciu o tekst łaciński, na przykład „Rzekly gym: Nye wodzcye (leg. wwodźcie, non introducetis) sam (sc. do Samaryjej) wzoznyow, abichom nye zgrzeszily panu” (BZ II Par 28, 13). Do tych należą także przykłady z *Modlitwy Pańskiej*⁶⁹, na podstawie których autorzy wyodrębniają w haśle grupę: wwodzić w pokuszenie ‘wystawiać na działanie pokusy, poddawać próbie, aliquem in tentationem inducere’.

Wydaje się, że w tym wypadku grafia staropolska uniemożliwia jednoznaczne odczytanie tekstu. W przygotowanej transkrypcji wszystkie te zapisy odczytuje się jako bezprzedroskowy czasownik niedokonany (*wodzić*). Wydaje się, że jedynym silnym argumentem na istnienie w tym miejscu czasownika *wwodzić* jest podstawa tłumaczenia (łaciński czasownik *inducere*), jest to jednak poszlaka, którą łatwo można podać w wątpliwość. Już przeprowadzone dotąd analizy pokazują, że staropolskie przekłady dalekie są od całkowitej wierności łacińskiemu wzorowi, trudno zatem uznać, że w tym wypadku były mu wierne. O podejściu badacza-edytora do uzupełniania średniowiecznego tekstu pisała Zofia Wanicowa:

Badacz przystępujący do analizy językowej jakiegoś źródła powinien przede wszystkim pamiętać o tym, że wszelkie rektyfikacje staropolskiego zapisu są możliwe dopiero po stwierdzeniu, iż poprawności tekstu źródłowego nie można obronić w świetle faktów językowych właściwych epoce, w której powstał. Zdarza się również, że badaczowi, mimo podjętych wysiłków, nie uda się wpaść na trop poprawnej interpretacji staropolskiego zapisu i np. rodzime zjawiska językowe objaśnia wpływami obcymi. Obce wzorce często są nie do zakwestionowania, ale zbyt pochopne uciekanie się do nich może prowadzić do fałszywych wniosków (Wanicowa 2009: 52–53).

Podobne przekonanie wyrażają Zdzisława Krążyńska, Tomasz Mika i Agnieszka Słoboda: „Bliska nam jest postawa powstrzymywania się od jakiegokolwiek ingerencji w tekst, dopóki jest on zrozumiały” (Krążyńska, Mika, Słoboda 2015: 72, przyp. 61, zob. także Mika, Słoboda 2015: 38, przyp. 16). Przyjmując to podejście do tekstu staropolskiego, omówione zapisy transkrybuję jako czasownik *wodzić*.

⁶⁹ Przykłady w tej grupie: Ne wodzi (*leg. wwodzi*, Ojcz 18: wodz, *leg. wwodź*) nas w pokuszenye (*Ojcz* 1–3. 8–12. 14. 16. 17: ne voczy nas na pokwssene) Ojcz 4. 6. 7. 15. 19, sim. MW 115b.

Różnice dotyczą również formy fleksyjnej rozkaznika. Podobnie jak czasowniki w poprzednich wersetach, i ten występuje zarówno w starszej formie z wykładnikiem *-i* (*wodzi*), jak i w formie młodszej (*wodź*). Tu jednak wyjątkowo długo utrzymała się archaiczna forma: niemal we wszystkich redakcjach użyto starszej, młodszy rozkaznik *wodź* zapisany został tylko w *Ojcie* 20. Na uwagę zasługują zapisy z *Ojcie* 9 i *Ojcie* 12. W obu redakcjach do formy rozkaznika dołączona została partykuła wzmacniająca *-ź*: *wodziź* (w rkp.: *wodyz*).

Łacińskiemu przyimkowi *in* (*inducas in tentationem*) w staropolskich redakcjach *Ojcie nasz* odpowiadają dwa przyimki: *w* oraz *na*. Różnica liczbowa między użyciami zwrotu *wodzić na pokuszenie* a *wodzić w pokuszenie* jest niewielka. W dwunastu odpisach występuje przyimek *na* (*Ojcie* 1, *Ojcie* 2, *Ojcie* 3, *Ojcie* 9, *Ojcie* 10, *Ojcie* 11, *Ojcie* 12, *Ojcie* 13, *Ojcie* 16, *Ojcie* 18, *Ojcie* 19, *Ojcie* 22), w ośmiu – przyimek *w* (*Ojcie* 4, *Ojcie* 6, *Ojcie* 7, *Ojcie* 8, *Ojcie* 17, *Ojcie* 20, *Ojcie* 21, *Ojcie* 23). Nie da się wskazać momentu zmiany lub też stabilizacji występowania jednego z przyimków. W najstarszych odpisach *in* tłumaczono przy pomocy polskiego *na*, w najmłodszym analizowanym tekście pojawił się przyimek *w*. Jednocześnie jednak z perspektywy całego wieku i wszystkich zachowanych redakcji można obserwować użycia zarówno jednego, jak i drugiego wyrazu gramatycznego, podobnie jest w nielicznych poświadczeniach podobnych konstrukcji (z identycznym wyrażeniem przyimkowym) w innych tekstach staropolskich: w *Psalterzu floriańskim*: „Ne da na pokuschene noghy twoye” (Fl 120, 3), w *Rozmyślanii przemyskim*: „abyście nye veschly v pokuschenye” (Rozm 592, 601, 608, 609). Także *Słownik polszczyzny XVI wieku* notuje obie konstrukcje, co może świadczyć o tym, że długo funkcjonowały równolegle.

W niemal wszystkich rękopisach *Ojcie nasz* rzeczownik *tentatio* tłumaczony jest przez polski rzeczownik odczasownikowy *pokuszenie*. Trzykrotnie liczbie pojedynczej w łacinie (*tentationem* – acc. sing.) odpowiada w polszczyźnie liczba mnoga: *pokuszenia* (*Ojcie* 9, *Ojcie* 12, *Ojcie* 16). Tylko raz, w najmłodszym odpisie (*Ojcie* 23), użyto wyrazu *pokusa* w liczbie mnogiej (*nie wodzi nas w pokusy*). W najstarszych polskich tekstach był on używany rzadziej, ale występował w bardzo podobnych kontekstach. *Słownik polszczyzny XVI wieku* notuje połączenie (*w*)*wodzić w pokusę*, które pojawia się także jedenaście razy w zapisach *Modlitwy Pańskiej* lub w nawiązaniach do niej, być może zatem rzeczownik *pokusa* upowszechnił się w tym kontekście dopiero w XVI wieku. Jest to o tyle ciekawe dla odpisu *Ojcie* 23, że w dużej mierze wykazuje on cechy zbieżne z najstarszymi redakcjami, a w tym wypadku jest odwrotnie.

Sed libera nos a malo

We wszystkich redakcjach łacińskiemu spójnikowi *sed* odpowiada polskie *ale*. Różnice dotyczą formy rozkaźnika *zbaw* oraz szyku orzeczenia i dopełnienia bliższego (*nas*). Tylko w trzech odpisach występuje starsza forma rozkaźnika *zbawi* (*Ojcie 1, Ojcie 17, Ojcie 21*), w szesnastu pozostałych tekstach zapisano młodszą formę bez wykładnika formalnego *-i*.

W siedmiu staropolskich odpisach szyk w obrębie grupy werbalnej jest zgodny z tekstem łacińskim: *zbaw nas od złego* (*Ojcie 1, Ojcie 7, Ojcie 9, Ojcie 10, Ojcie 11, Ojcie 12, Ojcie 22*), w pozostałych trzynastu redakcjach dopełnienie bliższe jest na pierwszym miejscu: *nas zbaw od złego* (*Ojcie 2, Ojcie 3, Ojcie 4, Ojcie 6, Ojcie 8⁷⁰, Ojcie 13, Ojcie 16, Ojcie 17, Ojcie 18, Ojcie 19, Ojcie 20, Ojcie 21, Ojcie 23*).

Wyrażenie *a malo* tłumaczone jest jako *od/ode złego*. Tylko w *Ojcie 2* tekst jest uzupełniony o przydawkę *wsze*: *ale nas zbaw ode wszego złego*. Fraza ta w polskim średniowieczu prawdopodobnie utrwaliła się właśnie w takiej postaci, choć w staropolskich przekładach *Ojcie nasz* zachowała się tylko w jednym zapisie – w takim kształcie funkcjonuje bowiem w poezji średniowiecznej (zob. Masłej 2015a).

* * *

Odmienności, które wylaniają się z przedstawionych analiz, mają różny charakter. Wszystkie są świadectwem istnienia miejsc szczególnie trudnych do przełożenia dla ludzi średniowiecza, mają jednak rozmaite podłoże. Niektóre wynikają z ogólnych zmian w języku, współistnienia w nim form oraz leksemów starszych i młodszych. Inne są świadectwem zmieniającej się strategii tłumaczenia i relacji między podstawą łacińską a tekstem polskim. Niektóre pozwalają rozważyć wpływ wzorca czeskiego, inne zaś świadczą o niezależnym procesie przekładu. Wśród różnic można wskazać również takie, które mówią o zmieniającym się sposobie myślenia, wyobrażenia sacrum, rozumienia tekstu modlitwy. Część z nich pozwala wreszcie wnioskować o początkach stylu religijnego w polszczyźnie i o jego kształtowaniu.

⁷⁰ Ze względu na uszkodzenie rękopisu zapis umożliwia wnioskowanie wyłącznie na temat szyku w omawianym wersecie.

4.2. Wybrane problemy tłumaczeniowe

Analiza linearna pozwoliła wskazać obszary niezmiennie *Modlitwy Pańskiej* oraz określić kierunki zmian elementów zmiennych, a co za tym idzie, zidentyfikować symptomy standaryzacji (na przykład w zakresie szyku przydawki zaimkowej, doboru przyimków). Analiza problemowa ma, zgodnie z zapowiedzią, zidentyfikować typy różnic. Przedstawione zostaną te, które po pierwsze występują najpowszechniej, po drugie zaś pozwalają wnioskować na temat strategii tłumaczenia i sposobu rozumienia tekstu. Taka selekcja prowadzi do wniosku, że największe problemy (lub też najwięcej problemów) sprawiały kwestie szyku, rozkaźników i doboru wyrazów gramatycznych: przyimków oraz wskaźników zespolenia.

Nie będą zatem szczegółowo analizowane sytuacje, w których zmiana dotyczyła wyłącznie jednego lub dwóch przekładów. Różnice jednostkowe obserwujemy przede wszystkim w warstwie leksykalnej (na przykład *odpuścić* – *przepuścić*, *winy* – *winowactwa*), co pozwala stwierdzić, że w omawianym momencie dziejów – ponad 150 lat po pierwszych zaleceniach odmawiania modlitw w języku polskim – to właśnie słownictwo staropolskich przekładów *Ojciec nasz* było najbardziej (choć nie w pełni) ukształtowane⁷¹, natomiast użycie wyrazów gramatycznych oraz określonych typów konstrukcji dopiero się stabilizowało.

4.2.1. Rozkaźniki

W *Modlitwie Pańskiej* formy łacińskiego trybu życzącego (coniunctivus optativus) oddaje się przy pomocy 3 os. l. poj. trybu rozkazującego⁷². Spośród dziewięciu rozkaźników siedem (*święć/oświęć*, *przydź*, *odpuść*, *wodź/wwodź*, *zbaw*), w tym dwa współrdzenne, różni się końcówką fleksyjną: starszą, z wygłosowym *-i* (np. *przydzi*) lub młodszą, bez samogłoski w wygłosie (na przykład *przydź*)⁷³. W opracowaniach historycznojęzykowych wskazuje się

⁷¹ W przeciwieństwie do tekstu *Pozdrowienia anielskiego*, w którym długo trwała rywalizacja na przykład rzeczowników *miłość* i *laska*, czy średniowiecznych dekalogów, wykazujących znaczne różnice w zakresie leksyki, zob. Wydra 1973.

⁷² E. Breza podkreśla, iż formy pacierzowe są „świadectwem zmian polszczyzny. W języku prasłowiańskim i staropolskim (do końca XV w.) tryb rozkazujący brzmiał jednakowo w os. 2 i os. 3 l. poj.” (Breza 1991: 4; por. także Klemensiewicz 2009: 113; Bartuła 1981: 78). Maria Wojtak mówi natomiast w tym wypadku o elipsie czasownika *prosić*, o „złaniu się części petitio [czyli prośby – D.M.] z częścią zwaną fructus [opisem owoców modlitwy – D.M.]” (Wojtak 1992: 93).

⁷³ Oczywiście należy zastrzec, że uznanie poszczególnych zapisów za starszą formę trybu rozkazującego bardzo często jest interpretacją. Wygłosową samogłoskę można

na wymiennosc obu form i stopniowe zastepowanie formy starszej mlodsza ze względu na zmiany morfologiczne (zob. np. Klemensiewicz 2009 [1974]: 113; Kuraszkiewicz 1970: 146–147; Rospond 2007 [1971]: 181) lub redukcje wygłosowego *-i/-y*, będucego cechą 3 os. l. poj. trybu rozkazującego (zob. Rzepka, Walczak 2007: 299; Breza 1991). Redukcja ta według badaczy zależała od

czynnika prozodycznego w postaci miejsca akcentu [...]. Jest to dobrze widoczne w najstarszych tekstach polskich (np. w dwu pierwszych strofach *Bogurodzicy* czy w kazaniu o św. Katarzynie z *Kazań świętokrzyskich* ze stuprocentową konsekwencją przeciwstawiają się sobie rozkazniki na *-i* (*zyszczy, spuści, raczy, pojdzi*) w formach akcentowanych w fazie akcentu swobodnego i ruchomego na końcówce i rozkazniki bez *-i* (*słysz, usłysz, napełń, wstań, pośpiej się, otbądź*) w formach akcentowanych w fazie akcentu swobodnego i ruchomego na temacie (Rzepka, Walczak 2007: 299).

Badacze upatrują też niekiedy różnic stylistycznych między oboma formami (tak na przykład w analizie *Bogurodzicy*):

Zauważmy jeszcze, że w momencie próby o usłyszenie głosów i napełnienie myśli zmienia się perspektywa mówiącego podmiotu. Prosząc „zyszczy nam, spuści nam” (zwróćmy uwagę na kończący rozkazniki wykładnik formalny *-i*) mówiący jednoczył się z wiernymi w modlitwie, przez co się z nimi utożsamiał. Teraz jawi się jako kapłan – teolog, prosząc dla wiernych: „usłysz głosy, napełń myśli człowiecze” (zmiana nadawcy pociąga zmianę języka; tu rozkazniki pozbawione są wykładnika formalnego *-i*) (Krążyńska, Mika 1995: 59).

Analiza staropolskich redakcji *Ojeze nasz* prowadzi do wniosku, że nie da się wskazać czasowej granicy używania obu form, zarówno jedna, jak i druga występują bowiem w tekstach najstarszych i najmłodszych. Można natomiast zauważyć pewną tendencję w zakresie doboru formy w zależności od czasownika, którą obrazuje tabela 2. Tendencję tę najwyraźniej widać w wypadku czasowników *wodzić* i *zbawić*. Czasownik *wodzić* występuje niemal bezwyjątkowo w formie z wygłosowym *-i* (*wodzi*) – tak w siedemnastu rękopisach, tylko w *Ojeze 20* pojawiła się forma *wodź*. Odwrotnie jest

bowiem potraktować także jako zapis zmiękczenia poprzedzającej ją spółgłoski (zastąpienie to nie dotyczy ostatniego czasownika: *zbaw*). Jednak jako że w części rękopisów nie oznaczano miękkości lub oznaczano ją nieregularnie oraz ze względu na powszechność występowania starszej formy wygłosową samogłoskę uznano za formalny wykładnik rozkaznika i tak też oddano ją w transkrypcji.

w wypadku czasownika *zbawić*. W szesnastu tekstach użyto młodszej formy *zbaw*, tylko w trzech (*Ojcie 1*, *Ojcie 17*, *Ojcie 21*) – starszej (*zbawi*). Jeśli chodzi o pozostałe rozkazniki, częściej używa się formy z wygłosowym *-i* (*przydzi* – dziesięć razy, *przydź* – sześć razy; *odpuści* – czternaście razy, *odpuść* – siedem), inaczej jest z pierwszym czasownikiem (*święć* – piętnaście razy, *święci* – sześć razy).

Tabela 2. Rozkazniki

	liczba wystąpień formy z wygłosowym <i>-i</i>	liczba wystąpień formy bez wygłosowego <i>-i</i>
<i>święcić/oświęcić</i>	6	15
<i>przyść</i>	10	6
<i>odpuścić</i>	14	7
<i>wodzić/wwodzić</i>	17	1
<i>zbawić</i>	3	16

Rozchwianie form może być, jak zauważył K. Nitsch, przejawem przejściowości omawianej epoki (zob. Nitsch 1920: 35). Wydaje się, że nie można doszukiwać się w obu formach różnic znaczeniowych, choć nowe światło na tę sprawę rzuca komentarz Jakuba z Piotrkowa (zob. rozdział 5).

4.2.2. Szyk

Analiza wszystkich zachowanych średniowiecznych odpisów *Ojcie nasz* pozwala stwierdzić, że różnice w zakresie szyku są znaczne i dotyczą trzech konstrukcji: 1) przydawki zaimkowej, 2) dopełnienia bliższego w wersecie *Ale nas zbaw (zbaw nas) od złego*, 3) układu elementów w grupie werbalnej w wersecie *Chleb nasz wszedni daj nam dzisiaj (daj nam dzisiaj chleb nasz wszedni)*.

Tylko w trzecim wypadku, to znaczy układu elementów w grupie werbalnej, szyk łaciński (*Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*: dopełnienie na pierwszym miejscu, orzeczenie na dalszym) występuje w większości staropolskich przekładów (tylko w dwóch tekstach: *Ojcie 2*, *Ojcie 18* pojawił się szyk charakterystyczny dla języków słowiańskich)⁷⁴. W pozostałych dwóch miejscach obserwujemy sytuację odwrotną. Jeśli chodzi o układ czasownika i dopełnienia bliższego: *zbaw nas / nas zbaw*, to szyk zgodny z tekstem łacińskim: *libera nos*, wystąpił w dziewięciu, przede wszystkim młodszych

⁷⁴ Hipoteza dotycząca przyczyny tego stanu – zob. dalej, s. 107.

tekstach (wyjątkiem jest *Ojciec 1*). W większości odpisów, w tym w pierwszych zachowanych (poza *Ojciec 1*), nie ma w zakresie szyku zbieżności z podstawą tłumaczenia.

Podobną sytuację widać w poszczególnych wersetach, gdzie znajduje się konstrukcja z przydawką zaimkową. W najstarszych przekładach układ obu elementów jest zgodny z szykiem charakterystycznym dla języków słowiańskich (zaimek + rzeczownik)⁷⁵. Liczba konstrukcji z szykiem naturalnym dla polszczyzny i z szykiem łacińskim jest różna w kolejnych wersetach: *twe imię* (3 – 19)⁷⁶, *twe krolestwo* (11 – 5), *twa wola* (21 – 2), *nasze winy / naszym winowajcom* (20). Warto zauważyć, że w *Ojciec 2* również w ostatnim wersecie, gdzie pojawił się zaimek upowszechniający (*ale nas zbaw ode **wszego złego***), szyk obu elementów jest zgodny z szykiem słowiańskim.

Na tym tle wyjątkowo przedstawia się układ elementów w początkowym wezwaniu (*Ojciec nasz*) i czwartej prośbie (*chleb nasz*), gdzie zawsze – we wszystkich polskich redakcjach – przydawka zaimkowa stoi w postpozycji. Tak szybką stabilizację szyku łacińskiego w tych dwóch wypadkach można wyjaśniać szczególnym miejscem obu fragmentów w całej modlitwie⁷⁷. Obie grupy imienne: *Ojciec nasz* i *chleb nasz wszedni (powszedni)* otwierają dwa segmenty *Pater noster*: cały tekst (inwokację – zob. Koziara 2011: 67) oraz drugą część modlitwy, zgodnie z tradycją dzielonej właśnie w tym miejscu (trzy prośby dotyczące spraw wiecznych oraz cztery dotyczące życia doczesnego)⁷⁸. Można zatem wnioskować, że najczęściej funkcjonowały one w tradycji odmawiania i wyjaśniania *Pater noster* jako fragmenty wywołujące, nazywające części modlitwy, a co za tym idzie, były szczególnie mocno zakorzenione w pamięci. To zaś mogło mieć wpływ na utrwalenie jednego schematu, w pełni wiernego tekstowi łacińskiemu.

W wypadku wersetów drugiego, trzeciego i czwartego widać w przekładach tendencję do stopniowego uzależniania się szyku przydawki zaimkowej od wzoru łacińskiego. Im młodsza redakcja, tym bliższa pod względem szyku

⁷⁵ S. Rospond pisze o przedrzeczownikowym szyku przydawki zaimkowej jako o „dzie-
dzictwie prasłowiańskim w staropolszczyźnie”, zob. Rospond 2007 [1971]: 197.

⁷⁶ W nawiasach podano na pierwszym miejscu liczbę poświadczeń konstrukcji rodzimej,
po myślniku liczbę wystąpień konstrukcji z szykiem łacińskim w danym wyrażeniu.

⁷⁷ Pozostałe miejsca w modlitwie (z szykiem prostym) świadczą o tym, że nie był to
wynik – jak pisała Irena Kwilecka – niewolniczego tłumaczenia z łaciny: „[...] po
polsku nikt nie mówi: *matka moja* lub *ojciec nasz*, jak to się przyjęło w tekstach
tłumaczonych niewolniczo z łaciny” (Kwilecka 2003: 273).

⁷⁸ Podział ten, współcześnie uznawany za przejaw kunsztowności kompozycji tej
modlitwy (zob. Koziara 2011), widoczny jest niekiedy w rękopisach, w których
rubru lub wielkich liter używa się do zaznaczenia inicjałów tych właśnie wersetów,
por. np. *Ojciec 6*.

podstawie łacińskiej. W znacznej części odpisów równolegle występują obie konstrukcje. Ta z szykiem przestawnym najszybciej przyjęła się w drugim wersecie (*imię twoje*) i długo pojawiała się obok konstrukcji rodzimej w dwóch kolejnych wersetach. W trzech późnych tekstach (*Ojcze 20, Ojcze 22, Ojcze 23*) także w trzecim wersecie przydawka znajduje się w postpozycji (*imię twe, królestwo twe, twa wola*), a tylko w jednej redakcji (*Ojcze 21*) wszystkie trzy fragmenty odpowiadają pod względem szyku tekstowi łacińskiemu. Można zatem stwierdzić, że jeszcze na początku XVI wieku szyk przydawki zaimkowej w tekście *Ojcze nasz* nadal nie był ustabilizowany.

Przyczyn stopniowej zmiany można upatrywać w coraz większym dążeniu do wierności tekstowi łacińskiemu. Z. Krążyńska, T. Mika i A. Słoboda piszą o *Pater noster*, że „jest to [...] tekst gatunkowo i kulturowo «skazany na wierność» wzorcowi, jako modlitwa kanoniczna ma wyjątkowe znaczenie w kształtowaniu wiary, jest ponadto składnikiem liturgii” (Krążyńska, Mika, Słoboda 2015: 74).

Tekst modlitwy długo funkcjonował przede wszystkim w sferze oralnej, co sprzyjało przewadze konstrukcji rodzimych nad odwzorowującymi kanoniczną postać łacińską. W miarę upiśmienniania się polszczyzny język stawał się przedmiotem refleksji, w związku z czym kształt językowy tekstu, jego forma, zaczęły mieć znaczenie (zob. Ong 1992, 2009; Olson 2010; Krążyńska, Mika, Słoboda 2015). S. Rospond zauważył, że

Dopiero pod wpływem języka pisanego i zwłaszcza różnych wtórnych tendencji semantycznych oraz stylistycznych zaczęły się ustalać normy występowania przymiotnika przed lub po rzeczowniku określanym [...]. Pod wpływem szyku łacińskiego (Wulgata, modlitwy codzienne) porzecznikowego (*pater noster – Ojcze nasz, deus meus – Bóg mój*) stabilizował się w prozie psalterzowo-biblijnej ten uroczysty, odmienny od normalnego polskiego szyk (Rospond 2007 [1971]: 197).

Szyk przestawny utrwalił się wreszcie jako cecha stylu religijnego, zależnego od łaciny⁷⁹. O operacjach na szyku jako zabiegu stylistycznym pisała Ewa Ostrowska, analizując czternastowieczne *Kazania świętokrzyskie*:

Nie można, przechodząc nad odmiennym szykiem obojętnie, twierdzić, że w tym miejscu chciał pisarz być wierniejszy cytatowi łacińskiemu.

⁷⁹ S. Koziara pisze, że: „Funkcję elementu nacechowanego stylowo, istotnego wyznacznika polszczyzny religijno-biblijnej, pełni w tym wypadku [*Modlitwy Pańskiej – D.M.*] postpozycyjne położenie zaimka dzierżawczego względem rzeczownika, pozostające pod wpływem obligatoryjnego szablonu syntaktycznego języka greckiego i łacińskiego” (Koziara 2011: 72, zob. także Bieńkowska 2002: 113–115).

[...] Z tego też względu daną zmianę szyku trzeba ocenić jako zabieg stylistyczny świadczący o tym, że pisarz musiał się dobrze orientować w wartościach związanych z jedną i drugą formą szyku (Ostrowska 1978: 52)⁸⁰.

Można zatem przypuszczać, że przyczyną zaobserwowanej w zachowanych odpisach zmiany jest stopniowe kształtowanie się stylu religijnego. Wzmocnia to przeświadczenie fakt, że w szóstym wersecie (*odpuść nam nasze winy, jako my odpuszczamy naszym winowajcom*) nie zaszła omówiona zmiana. We wszystkich zachowanych tłumaczeniach w obu fragmentach: *nasze winy* i *naszym winowajcom* przydawka jest w prepozycji (niezgodnie z łaciną: *debita nostra, debitoribus nostris*), z pewnością zatem w zmianach szyku nie chodziło wyłącznie o dopasowanie polskiego tekstu do pierwowzoru, ale istotne było także znaczenie określonych fraz. Można sądzić, że

Zaimek dzierżawczy w prepozycji, jak w sformułowaniach: *nasze winy, naszym winowajcom*, wskazuje pośrednio na człowieka i „przynależność” win do jego osoby. Można także zastanawiać się, czy różnica ta nie zawiera się również w obrębie nacechowania stylistycznego obu konstrukcji. Ta naturalna w języku polskim występuje w sformułowaniach dotyczących ludzi, zaś inwersje, które są nieoczywiste i budują styl podniosły, pojawiają się (lub zostają na takie zmienione) w sformułowaniach odnoszących się do Boga. Ponadto leksemy *winowajca, wina* mają negatywne konotacje, więc użycie uroczystego stylu byłoby naruszeniem rodzącej się konwencji stylu religijnego (Masłej 2013: 40).

Jednocześnie warto zauważyć, że szyk przydawki zaimkowej pozwala podać w wątpliwość zależność od czeskiego tłumaczenia modlitwy *Ojczy nasz* na język polski. S. Urbańczyk pisze:

Staropolskie przekłady są wyraźnie związane ze staroczeskimi i może się nawet nasuwać myśl, że Polacy z początku używali przekładu przyniesionego z Czech, aż z czasem wprowadzali do niego drobne zmiany i oczywiście nową swoją wymowę (Urbańczyk 1991: 10)⁸¹.

Tymczasem już w najstarszym zachowanym staroczeskim odpisie *Pater noster* użyto konstrukcji zgodną z łaciną: *jmě tvé, králevstvie tvé, vol'a tvá*, co więcej ta występuje także w wersecie szóstym: *dluhy naše, dlužníkóm na-*

⁸⁰ Zagadnienie stylistycznego wykorzystania łacińskiego szyku w polskich partiach *Kazań świętokrzyskich* rozwinął Tomasz Mika (zob. Mika 2006: 15; Mika 2012: 78, 90, 124, 179, 187).

⁸¹ Pogląd ten powtarza za S. Urbańczykiem Marian Kucala (Kucala 2000: 428).

*šim*⁸² (choć we współczesnej czeskiej wersji modlitwy przydawka jest w tym miejscu w prepozycji, tak jak w polskim tłumaczeniu). Wiadomo jednak, że i staroczeskie redakcje różniły się od siebie w znacznym zakresie. S. Urbańczyk podaje „znajdujące się w innych rękopisach niż podstawowy tekst” warianty przede wszystkim dla przyimków (*v nebesiech – na nebesiech; jakož v nebi i v zemi – jako na nebi, tako i na zemi*) oraz leksemów (*dluhy – viny, dlužníkóm – vinníkóm*) (zob. Urbańczyk 1991: 11), ale porównanie przytoczonych przez badacza tekstów na przykład z modlitwami zapisanymi w rękopisie Mikołaja z Koźła (rkps Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego, sygn. I Q 466) pozwala stwierdzić, że różnice w czeskich tłumaczeniach dotyczyły nie tylko miejsc wymienionych przez S. Urbańczyka, ale także między innymi szyku przydawki zaimkowej (we wspomnianym rękopisie wszystkie konstrukcje oprócz dwóch stałych również w języku polskim: *Otče naš* oraz *chléb náš* mają szyk charakterystyczny dla języków słowiańskich). Rzecz wymaga zatem pogłębionych badań, z pewnością jednak nie można łatwo przyjmować tezy o zależności tłumaczeń polskich od czeskich redakcji modlitwy.

4.2.3. Wyrazy gramatyczne

Jak powiedziano wcześniej, w piętnastowiecznych odpisach *Ojcze nasz* bardzo wyraźne są różnice w zakresie doboru wyrazów gramatycznych. Na dwa sposoby tłumaczono łaciński przyimek *in* w pierwszym, czwartym i siódmym wersecie (*qui es in caelis; sicut in caelo et in terra; et ne nos inducas in tentationem*) oraz wskaźniki zespolenia: inicjalny spójnik *et* w szóstym i siódmym wersecie (*et dimitte nobis debita nostra; et ne nos inducas in tentationem*) oraz skorelowane wskaźniki zespolenia w czwartym i w szóstym wersecie (*sicut in caelo et in terra; sicut et nos dimittimus*). Bezwyjątkowo za to przekładano spójnik *sed* jako polskie *ale* w ostatnim wersecie.

Łaciński przyimek *in* miał w polszczyźnie dwa ekwiwalenty podstawowe: *na* i *w* (zob. Krażyńska 2001). Przyimek *na* zawsze występuje w polskim tekście *Ojcze nasz* w konstrukcji *in terra* (*na ziemi*). W konstrukcjach *qui es in caelis, sicut in caelo* w większości zachowanych tłumaczeń także użyto tego przyimka (w pierwszym wersecie w dwunastu tekstach, w wersecie czwartym

⁸² Przekład czeski (datowany na lata 1370–1380) podają za S. Urbańczykiem, zob. Urbańczyk 1991: 11. W najstarszym znanym odpisie *Života Krysta Pána* (Národní knihovna České republiky XVII A 9), który badacze datują na połowę XIV wieku, także zapisano tekst *Pater Noster*, być może jest to zatem dawniejsza od przywoływanej przez S. Urbańczyka redakcja. Także w niej występuje szyk przestawny w omawianych miejscach.

– w piętnastu), w tym konsekwentnie we wszystkich najstarszych (*Ojciec 1, Ojciec 2, Ojciec 3, Ojciec 4, Ojciec 5*). Przyimek *in* występuje przede wszystkim w młodszych tekstach (*Ojciec 20, Ojciec 21, Ojciec 22*⁸³, *Ojciec 23*).

W przeważającej części rękopisów przyimek *in* w pierwszym i czwartym wersecie tłumaczy się przy pomocy jednego odpowiednika w polszczyźnie. Wyjątkowe w tym zakresie są trzy odpisy: *Ojciec 7, Ojciec 17* i *Ojciec 22*, w których w dwóch miejscach użyto dwóch różnych przyimków (*Ojciec 7: w niebiesi – na niebie, Ojciec 17: na niebiesiach – w niebie, Ojciec 22: w niebiesiach – na niebie*).

Jakkolwiek nie da się jednoznacznie wskazać momentu zmiany, możliwe jest zaobserwowanie jej kierunku. Wyraźnie widać, że początkowo używano konstrukcji *na niebiosach/na niebie*, późniejsze, utrwalone w XVI wieku, jest wyrażenie *w niebiosach/w niebie*, nie da się natomiast wskazać podobnej tendencji w wypadku prośby: *et ne nos inducas in tentationem*.

Przyimek *na* z locativem wyraża przede wszystkim stosunki przestrzenne, w tym „wyodrębnia miejsce akcji (najogólniej), większy obszar, terytorium, w którego granicach (w obrębie) toczy się akcja” (Sstp V, 1: 10). W *Słowniku staropolskim* wśród licznych poświadczeń dla przytoczonego znaczenia, jest wiele przykładów między innymi z rot przysięg sądowych, na podstawie których można wnioskować o dosłownym, niemetaforycznym używaniu tego przyimka, np.: „Czo Micolay ranil Wlostowego **<si>*estrzincza, to gi ranil **na swe dziedzine**” (*Pozn* nr 80), „isz yego wołą szedzał **na yego wolwarcze**” (*Pozn* nr 327), „Kachna citaverat Andream... ad curiam regiam vlg. **na podworzu**” (*KsZPozn* nr 649), „Anim gemu sarny wszanl **na boru**” (*Pozn* nr 1554). Także w tekstach religijnych przyimek *na* dotyczy przede wszystkim miejsc konkretnych, np.: „Kril syø lyvd tway **na (go)rach** (in montibus)” (BZ Nah 3, 18), „Bovyem przy(e)czyw szmyrtelney szodze nye naydze szelya **na ogrodze**” (*De morie* w. 316), „Na pvsczi myeszczacz bende, **na zemy** sloney y gorskiey” (R XXXIII 187). Jednocześnie widać coraz częstsze występowanie tego przyimka w kontekstach nieodnoszących się do przestrzeni, co pokazują przede wszystkim przekłady psalmów, na przykład w wyrażeniu *na sercu*: „Rzekl wem iest **na sercu** (in corde) swoim” (*Fl* 9, 35). Jednak w najstarszych tekstach przyimek *na* występuje niemal wyłącznie w konstrukcjach przestrzennych na oznaczenie styku z powierzchnią (zob. Krążyńska 2010).

Inaczej jest z przyimkiem *w* + loc., który „wyraża stosunki przestrzenne, wskazując miejsce (jego powierzchnię lub wnętrze), w którego obrębie, granicach coś jest a. coś się dzieje” (Sstp X, 1: 2)⁸⁴. Już w najstarszych tekstach

⁸³ Tu tylko w pierwszym wersecie.

⁸⁴ Z. Krążyńska pisze o „lokalizacji akcji we wnętrzu lokalizatora idealizowanego jako bryła (w tym bryła widziana jako (1) pojemnik, (2) coś, co otacza, (3) coś, w czym coś innego może się zagłębić/zanurzyć)” (Krążyńska 2010: 157).

poświadczony są tego typu użycia: „Togodla pred uołem a pred osłem **v yaslkah** s<ię położył> bil” (*Kśw* cr 30), „Utore gy uidal Moyses **ue kru** polaiøcego” (*Kśw* dv 16), „y szecz gest on svøthim (leg. z świętym) Ganem **f ragu** był” (*Gn* 184 b), „Vwøznøl iesm **w gline** gløbokey (in limo profundi)” (*Fl* 68, 2), „W morzu (in mari) droga twoia” (*Fl* 76, 19).

Obserwacja różnicy w użyciach obu przyimków pozwala sądzić, że początkowe wyobrażenie nieba było dosłowne (firmament, sklepienie⁸⁵). Znaczenie metaforyczne (oraz wyrażająca je konstrukcja *jenze ješ w niebie*) jest późniejsze. Wobec tego można powiedzieć także, iż wybór przyimka mógł wynikać ze sposobu postrzegania niebios: jako powierzchni (konkretnie) lub przestrzeni sacrum (metaforycznie)⁸⁶.

Na różne sposoby radzono sobie z łacińskim spójnikiem *et* w szóstym i siódmym wersecie: pomijano go bądź tłumaczono polskim spójnikiem *i* lub *a*. Nie da się wskazać wyraźnej tendencji w zakresie używania spójników. W najstarszych tłumaczeniach jest on pominięty, podobnie jednak w redakcjach spisanych już na początku XVI wieku.

Nie da się także wskazać zależności między sposobem przekładu inicjalnej części wersetu szóstego i początku siódmego w danym tekście, co pokazuje poniższe zestawienie:

*a odpuść*⁸⁷... *nie wodź* (*Ojciec* 1, *Ojciec* 20)
odpuść... *a nie wodź* (*Ojciec* 2, *Ojciec* 7, *Ojciec* 10, *Ojciec* 11)
i odpuść... *nie wodź* (*Ojciec* 3)
i odpuść... *i nie wodź* (*Ojciec* 4, *Ojciec* 6, *Ojciec* 21)
odpuść... *i nie wodź* (*Ojciec* 9, *Ojciec* 12, *Ojciec* 17)
odpuść... *nie wodź* (*Ojciec* 16, *Ojciec* 18, *Ojciec* 19, *Ojciec* 22, *Ojciec* 23)
{*i*} *odpuść*... {*a*} *nie wodź* (*Ojciec* 13)

Najliczniejszą grupę stanowią najmłodsze zapisy, w których w obu miejscach konsekwentnie pomijano łacińskie *et*. Tylko w czterech redakcjach z różnego czasu w oba miejsca polskiego tekstu zostały wprowadzone spójniki: w trzech z nich łacińskiemu *et* dwukrotnie odpowiada polskie *i*, redakcja *Ojciec* 13 jest zaś pod tym względem wyjątkowa. Pisarz oddał łaciński spójnik przy pomocy dwóch spójników polskich (*i*, *a*), co więcej wyrazi gramatyczne w obu tych wersetach dopisał już po zapisaniu na karcie całego tekstu modlitwy.

⁸⁵ Z. Krążyńska notuje wyrażenie przyimkowe *na firmamencie*, zob. Krążyńska 2010: 116.

⁸⁶ Inną możliwość przynosi analiza komentarza do *Ojciec nasz* pióra Jakuba z Piotrkowa, zob. rozdział 5, s. 126–127.

⁸⁷ Nieistotne są w tym wypadku różnice fonetyczne i fleksyjne, dlatego wszystkie czasowniki podano w formie ujednoczonej.

W pozostałych odpisach występują różne warianty, zawsze używa się spójnika tylko w jednym z wersetów (częściej w drugim).

Podobnie nie można wskazać tendencji w zakresie tłumaczenia skorelowanych wskaźników zespolenia. Łacińską konstrukcją *sicut in caelo et in terra* w czwartym wersecie w polskich tekstach oddano na kilka sposobów:

jako ... tako (Ojcie 1, Ojcie 2, Ojcie 3, Ojcie 5, Ojcie 7, Ojcie 9,
Ojcie 10, Ojcie 11, Ojcie 12, Ojcie 16, Ojcie 18, Ojcie 19, Ojcie 20)
jako ... tako i (Ojcie 4, Ojcie 13, Ojcie 17, Ojcie 22)
jako ... tak (Ojcie 23)
jako ... tak i (Ojcie 6)
jako ... i (Ojcie 21)

Tylko jeden fragment (z Ojcie 21) jest dokładnym tłumaczeniem łaciny. Zapewne pierwsza z wymienionych konstrukcji (*jako ... tako*) była najbardziej rozpowszechniona, wystąpiła w trzynastu odpisach, jednak liczba sposobów oddania łacińskiej konstrukcji pozwala sądzić, że to miejsce modlitwy funkcjonowało w wielu równolegle istniejących wersjach.

Podobnie tłumaczenie frazy *sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*, gdzie wskaźnik zespolenia *sicut et* przekładano albo pomijając *et* (tak między innymi w trzech najstarszych przekładach: Ojcie 1, Ojcie 2, Ojcie 3), albo oddając dosłownie łacińską konstrukcję: *jako i my odpuszczamy*. Oba sposoby są poświadczone dziewięciokrotnie. O równoległym funkcjonowaniu obu wariantów może świadczyć rękopis Ojcie 21, w którym partykuła *i* została dopisana w interlinii. W zakresie wskaźników zespolenia widać największe rozchwianie i brak stabilizacji jednego wariantu.

Także zaimiek względny *qui* ma dwa warianty tłumaczenia (*jenże* oraz *ktory*). Niemal bezwyjątkowo był on jednak przekładany za pomocą *jenże*. Głosa do Ojcie 6 (zob. s. 91–92) świadczy wszelako o stopniowym uwspółcześnianiu tego fragmentu modlitwy.

Można zauważyć, że w analizowanym materiale funkcjonują formy starsze i młodsze, bardzo często nie da się jednoznacznie wskazać momentu zmiany. Można to tłumaczyć zarówno rywalizacją obu form/leksemów w języku, jak i tym, że *Modlitwa Pańska*, podobnie jak wiele tekstów religijnych, przechowywała formy starsze. Trzeba też pamiętać o szczątkowości zachowanego materiału i o niepewnych jego datacjach.

Z pewnością można stwierdzić, że uwspółcześnianie tekstu zachodzi w XV wieku przede wszystkim na poziomie gramatyki. To kolejny argument uświadamiający, jak późny stan prezentuje analizowany zbiór. Najbardziej archaiczna pozostała leksyka, która też – jak powiedziano wcześniej – już w tym czasie podlegała zmianom w najmniejszym zakresie.

4.3. Filiacje wybranych tekstów

Wobec rozpowszechnienia tekstu *Modlitwy Pańskiej* oraz małej liczby znanych nam polskojęzycznych zapisów *Ojcze nasz* wskazanie bezpośrednich zależności między poszczególnymi odpisami oraz ustalenie filiacji nie jest możliwe. Zachowane redakcje pochodzą z różnego czasu i różnych obszarów geograficznych i nie ma między nimi bezpośrednich relacji. Choć niekiedy można wysnuć wniosek, że konkretny tekst został przepisany (świadczą o tym na przykład poprawki skryby w *Ojcze 21*, ale także sposób dzielenia wyrazów w *Ojcze 11*), to jednak w całym zbiorze nie da się – z wyjątkiem jednej grupy tekstów – wskazać pierwowzoru dla zachowanych redakcji.

Wydaje się, że mimo iż zapisywanie podstawowych modlitw było powszechne, to rzadko je przepisywano. Można przypuszczać, że modlitwy funkcjonowały przede wszystkim w pamięci – być może stąd wynikała część różnic między poszczególnymi wersjami – i właśnie z pamięci były zapisywane. Wyjaśnia to W. Wydra, pisząc o dekalogach:

Przemawia za tym fakt, że większość z nich występuje w rękopisach w formie dodatkowych zapisów na pierwotnie pustych kartach, na okładkach itp. [...] Dekalogi przepisywano z innych rękopisów tylko wówczas, gdy stanowiły integralną część danego rękopisu (Wydra 1973: 7–8).

Druga z wymienionych przez badacza sytuacji – gdy modlitwy stanowią integralną część danego rękopisu – ma miejsce także w wypadku kilku zabytków, w których zapisano *Ojcze nasz*. Wśród nich warto wyodrębnić grupę, wobec której można z dużym prawdopodobieństwem mówić o bezpośrednich relacjach między poszczególnymi odpisami.

Tzw. odpisy wrocławskie (*Ojcze 7*, *Ojcze 9*, *Ojcze 10*, *Ojcze 11*, *Ojcze 12*) stanowią właśnie tę jedyną grupę tekstów, które wykazują daleko idące zbieżności. Pierwszy z zabytków, *Ojcze 7*, z pozostałymi redakcjami łączy niemal wyłącznie podobieństwa zewnętrzne: wszystkie rękopisy pochodzą ze Śląska, a otoczenie tekstowe modlitw katechizmowych jest takie samo (statuty synodalne). Zbieżności dotyczą również kompletności tekstu – we wszystkich zapisach nie ma trzeciego wersetu, w *Ojcze 7* został dopisany na marginesie już po wpisaniu na kartę całej modlitwy. W rękopisie Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu, nr II F 63 (*Ojcze 7*) zapisano jednak treść innych statutów (statuty biskupa Waclawa, 1412 rok), ponadto tekst *Modlitwy Pańskiej* różni się pod względem językowym od kolejnych odpisów wrocławskich.

Pozostałe cztery redakcje: *Ojcze 9*, *Ojcze 10*, *Ojcze 11* i *Ojcze 12* oprócz podobieństw zewnętrznych wykazują również zbieżności w zakresie omówionych w poprzedniej części rozdziału najważniejszych obszarów języka: szyku,

doboru przymków oraz wskaźników zespolenia, co już umożliwia postawienie hipotezy dotyczącej ich wspólnej podstawy lub też jednej funkcjonującej na danym obszarze wersji modlitwy.

Omawiane redakcje są jednak zbieżne także pod względem określonych rozwiązań graficznych oraz błędów w zapisach, to zaś pozwala wnioskować, że między poszczególnymi zapisami istniały bezpośrednie zależności lub też że zostały przepisane z tego samego źródła. W średniowiecznej polszczyźnie, jak wiadomo (zob. Jodłowski 1979; Rospond 2007 [1971]), tą samą literą (dwu- lub trójznakiem) można było oddać kilka różnych głosek, ale także jedną głoskę można było zapisać na kilka sposobów, zaś pewną stabilizację w tym zakresie widać najczęściej w tekście pisanym przez jednego skrybę lub w obrębie jednego skryptorium (o dużej wariantywności graficznej zob. np. Kierkowicz, Krążyńska, Mika, Rojszczak 2010). Z tego względu tak duża liczba zbieżności zarówno w określonych rozwiązaniach graficznych, a przede wszystkim w błędach pisarskich, jest szczególnie i służy jako koronny argument przemawiający za wspólnym źródłem zapisów lub bezpośrednią zależnością (filiacją) jednej redakcji od drugiej. Na podstawie zapisów określonych połączeń – często osobliwych, błędów skryby – da się wskazać dwie pary rękopisów zbieżnych w wyjątkowo dużym zakresie⁸⁸, co obrazuje tabela 3. Zestawienie zbieżności graficznych pokazuje też – siłą rzeczy – podobieństwa innego rodzaju, na przykład fleksyjne (por. rzeczowniki *niebiosa*, *pokuszenie*).

Tabela 3. Wybrane zbieżności między rękopisami wrocławskimi

<i>Ojczę 9</i>	<i>Ojczę 12</i>	<i>Ojczę 10</i>	<i>Ojczę 11</i>
Otcze nass	Otcze nass	Ottſche nasch	Ottſche nasch
genzgsi	genz gsi	genze gyesz	genze gyesz
oswyentcze gmye twe	oswy ^e c cze gmye twe	oswyancze syan gymyan twe	oswyancze syan gymyan twe
budz	budz	bandz	bandz
nanebi	nanebi	nanyebye	nan yebye
chleb nass wssedny	chleb nass wssedny	chleb wschedny	chleb wschednu
day nam dissa	day nam dissa	day nam dzysza	day nam dzysza
od pusstcz	odpuszcz	otpusczy	op oppusczy
odpusstame	odpusstame	otputschamy	utputschamy
ee newodyz	ee newodyz	a nyewodzy	anyewodzy
napokuschenya	napokuschenya	napokuschenye	na puku schynye
zleho	zleho	zlego	zlego

⁸⁸ Nie oznacza to jednak, że zapisy są identyczne, niekiedy także w najbardziej zbliżonych do siebie parach tekstów występują różnice graficzne lub fleksyjne, jest ich jednak wyjątkowo mało.

Powyższe zestawienie pokazuje więc wybrane graficzne, fonetyczne oraz morfologiczne podobieństwa między rękopisami: *Ojcze 9* i *Ojcze 12* oraz *Ojcze 10* i *Ojcze 11*, które stanowią dowód ich bezpośredniego pokrewieństwa. Pozostaje pytanie o jego charakter. Można albo przyjąć, że dla *Ojcze 9* i *Ojcze 12* oraz dla *Ojcze 10* i *Ojcze 11* istniała wspólna redakcja, z której zostały przepisane zachowane do dziś rękopisy, albo uznać, zwłaszcza w wypadku pary *Ojcze 10* i *Ojcze 11*, możliwość bezpośredniego przepisania jednego rękopisu z drugiego: z pewnym prawdopodobieństwem można wskazać zapis wcześniejszy (*Ojcze 10*) i późniejszy (*Ojcze 11*), gdyż ten drugi jest zepsuty (skryba dzielił wyrazy w przypadkowych miejscach, być może kopia, z której przepisywał, nie była dla niego czytelna, por. rozdział 3, s. 37).

W grupie odpisów wrocławskich wskazać można także dwa zabytki, w wypadku których istotne jest pytanie o język tekstu (por. rozdział 2, s. 22). W *Ojcze 9* i *Ojcze 12* występują elementy, które można jednoznacznie interpretować jako zapisy czeskie (*gens gsi*, *budz*, *nanebi*, *zleho*), ponadto pisarze nie oznaczali w zapisach nosówek oraz miękkości (na przykład *ne wodyz*)⁸⁹.

Odpisy wrocławskie są grupą tekstów, co do której szczególnie uprawnione wydaje się zastrzeżenie dotyczące trudności z jednoznacznym ustaleniem chronologii poszczególnych redakcji. Zachowane źródła datuje się przede wszystkim na podstawie cech rękopisu (grafia, informacje o kodeksie), a nie cech językowych. Tym samym wskazuje się czas powstania artefaktów, natomiast sam wariant tekstu jako przekaz języka mógł zostać przepisany i funkcjonować wcześniej. Wyraźnie widać to na przykładzie *Ojcze 7* – tekst, w którym znajduje się zapis *Ojcze nasz*, powstał w 1412 roku (statuty synodalne biskupa Waclawa z 1412 roku), zachowaną kopię statutów, a w związku z tym także tekst *Modlitwy Pańskiej*, datuje się natomiast na rok 1460. Jeśli uznać, że cały zabytek wraz z modlitwami został przepisany, to być może tekst *Ojcze nasz* jest znacznie starszy. Warto zauważyć, że wszystkie odpisy wrocławskie (*Ojcze 7*, *Ojcze 9*, *Ojcze 10*, *Ojcze 11*, *Ojcze 12*) pod względem językowym są często zbliżone bardziej do najstarszych zachowanych redakcji (*Ojcze 1*, *Ojcze 2*, *Ojcze 3*, *Ojcze 4*, *Ojcze 5*) niż do tekstów z drugiej połowy XV wieku (*Ojcze 6*, *Ojcze 13* i późniejsze), co może świadczyć o tym, że są odpisami starszymi niż wskazuje przyjęta datacja. Jednocześnie jednak trzeba pamiętać, że w średniowieczu proces kopiowania bardzo często wiązał się z wprowadzaniem zmian do przepisywanego tekstu (zob. Mika 2010; 2012; 2013). Świadomość powszechności tego zjawiska uniemożliwia jednoznaczną interpretację, a co za tym idzie datację tekstów. Niewykluczone jednak, że teksty *Ojcze 7* – *Ojcze 12* (bez *Ojcze 8*) są starsze niż obfitujący w cechy młodsze odpis oznaczony w niniejszej edycji jako *Ojcze 6*.

⁸⁹ Miękkość została zaznaczona tylko w jednym miejscu, w zapisie: *nanyebesach*.

* * *

Wśród rękopisów wrocławskich wskazano taki, który wyraźnie pokazuje bezrefleksyjność, wręcz bezmyślność działania skryby (*Ojciec* 11). To jednak sytuacja wyjątkowa. Z perspektywy wszystkich omówionych w tym rozdziale odmienności i podobieństw można sformułować wniosek, że wskazane obszary tekstu zarówno niezmiennie, jak i te, które najczęściej podlegały zmianom lub też mają poświadczonych najwięcej wariantów tłumaczeniowych, nie tylko sprawiały anonimowym średniowiecznym skrybom piszącym po polsku najwięcej problemów, ale **były obrazem ich świadomej pracy, przejawem prowadzonych z rozmysłem poszukiwań najlepszych polskich odpowiedników dla oddania łacińskiego tekstu**. Świadczy o tym i sama liczba oraz różnorodność wariantów, i wyrażone wprost uwagi do tłumaczenia autorstwa Jakuba z Piotrkowa, sformułowane z punktu datacji zachowanego materiału bardzo wcześnie, bo między 1410 a 1440 rokiem, czemu poświęcony jest kolejny rozdział.

Rozdział 5

***Ojciec nasz* w świadomości ówczesnych. Komentarz Jakuba z Piotrkowa**

Zgromadzone we wcześniejszych rozdziałach materiały (teksty) i informacje (tło historyczno-kulturowe) nie poddają się łatwo interpretacji. Zagadką pozostaje nie tylko duże zróżnicowanie tekstów piętnastowiecznych (tych nielicznych zachowanych do dzisiaj), nieliczące z przekonaniem niektórych badaczy (Klemensiewicz 2009 [1974], Maćkowiak 2011) o domniemanej praktyce kontrolowania przekładów (zob. rozdział 1, s. 14). Tajemnicą jest też świadomość tychże różnic u ówczesnych ludzi Kościoła (nie ma żadnych wątpliwości, że tłumaczeniami zajmowali się ludzie stanu duchownego). Czy obserwowane typy zmian językowych wynikają po prostu z wielu jednostkowych aktów spontanicznego tłumaczenia i modyfikowania tłumaczeń w procesie kopiowania⁹⁰ *Modlitwy Pańskiej*, czy też kolejni tłumacze „słyszeli” różnice, mieli świadomość odrębności własnego postępowania i wprowadzali zmiany celowo? Zapewne było i tak, i tak.

Okazuje się, że nie tylko kwestie teologiczne, ale nawet różnice gramatyczne, z pozoru drobne i nic nieznaczące, mogły być przedmiotem refleksji i to już na początku XV stulecia. Szczęśliwie zachował się świadczący o tym wyjątkowy metatekstowy komentarz do tłumaczenia modlitw, którego autor, Jakub z Piotrkowa, pieczołowicie odnajduje i omawia miejsca różnie tłumaczone, podaje warianty odpowiednich fragmentów. Nie ma wątpliwości, że zna i analizuje funkcjonujące w jego czasach polskie wersje modlitw katechizmowych. Te różnice – niemal wszystkie – odzwierciedlone są w zachowanych i zaprezentowanych w niniejszej książce odpisach *Ojciec nasz*, w większości późniejszych niż komentarz Jakuba z Piotrkowa. Ten bowiem, znajdujący się w rękopisie Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 1297, powstał najprawdopodobniej około roku 1410⁹¹, zatem jego autor odnosi się do tłumaczeń starszych, do których nie mamy dostępu.

⁹⁰ Coraz częściej podnosi się fakt, że kopiowaniu tekstów religijnych towarzyszył nieodłącznie proces ich modyfikowania, zob. np. Mika 2010, 2012, 2013.

⁹¹ Jedynie A. Brückner datował go na rok 1440 (Brückner 1895), stąd, zgodnie z przyjętymi założeniami (por. rozdział 3, s. 30), zawarty na karcie tekst *Ojciec nasz* zamieszczono po tekstach datowanych na lata 1407 i 1415.

Ze względu na wyjątkowość tego komentarza i – do niedawna⁹² – niemal zupełną nieobecność w literaturze przedmiotu⁹³ poświęcamy mu (i jego autorowi) tutaj więcej miejsca.

Jakub z Piotrkowa (zm. 1447) uczył się w Piotrkowie, Pradze i w Krakowie. O jego randze w Kościele świadczy liczba pełnionych przez niego funkcji: był proboszczem parafii w Radzanowie, później kaznodzieją w kościele katedralnym Najświętszej Marii Panny w Płocku. Szybko został kanonikiem i subkolektorem świętopietrza w diecezji płockiej, ponadto egzaminował księży podejrzanych o herezję w ziemi dobrzyńskiej. To zapewne tylko część jego działań, o których wiemy z zachowanych dokumentów.

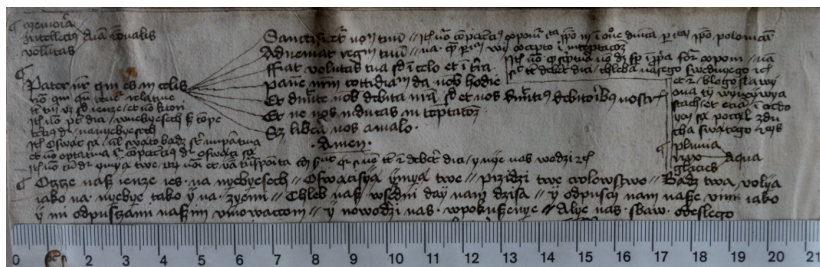
Pozostawił po sobie księgozbiór (do dziś zidentyfikowano 25 rękopisów będących jego własnością, wszystkie znajdują się obecnie w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej), który tworzy „celowo dobraną bibliotekę kaznodziejską. Są w niej zbiory kazań, traktaty o wadach i cnotach, komentarze biblijne, summy teologiczne, traktaty spowiednicze i prawnicze” (Kowalczyk, Belcarzowa, Wisłocka 1973: 82–85, 87, zob. także Potkowski 1984: 180)⁹⁴. Kanonik płocki przeważnie nie zapisywał (przepisywał) rękopisów osobiście, jednak intensywnie z nimi pracował: obficie je glosował. Tak jest i w wypadku rkpsu Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 1297 (zob. rozdział 3, s. 32–33). Tu jednak, oprócz polskich i łacińskich glos do wykładów ewangelii, znajdują się także notatki poczynione jego ręką na pierwszej i ostatniej karcie rękopisu (w tym omawiany komentarz).

Zapiska znajduje się w górnej części k. 190v (zob. fot. 24, por. także zdjęcie całej karty – fot. 4, s. 27). Karta zawiera, oprócz polskiego tekstu *Ojciec nasz* (w tej edycji oznaczony jako *Ojciec 4*), pozostałe modlitwy katechizmowe po

⁹² Poświęciłam temu zabytkowi dwa artykuły (Masłej 2015b, 2015c). W niniejszym rozdziale korzystam z tamtych ustaleń, uzupełniając je refleksją na temat przesłanek, którymi kierował się średniowieczny pisarz, wybierając dany wariant spośród znanych sobie możliwości tłumaczenia danego fragmentu modlitwy. Z komentowanych przez kanonika różnic wskazuję tylko te, które dostarczają najwięcej informacji na ten temat.

⁹³ Pojawiały się jedynie wzmianki na jego temat, zob. Brückner 1895; Rzepka, Wydra 1974. W. Wydra i W.R. Rzepka nazwali zapiskę „traktacikiem” i podkreślili jej „wartość dla historii języka polskiego (godną przypomnienia)” (Rzepka, Wydra 1974: 109), ale nie skomentowali tego tekstu, nie wyjaśnili też, na czym owa wartość dla dziedziny polega (przedstawili jedynie swoją propozycję transkrypcji). Pełny opis stanu badań zob. Masłej 2015b.

⁹⁴ Jan Fijałek pisał o Jakubie, że „miał tylko jedną rozumną passę: zaopatrzyć się w doborowe księgi teologiczne treści kaznodziejskiej, które począł przepisywać już w Pradze, gdzie jak się zdaje oddziaływał na jego powołanie Mateusz z Krakowa i Jan Szczekna” (Fijałek 1900: 387).



Fot. 24. Komentarz Jakuba z Piotrkowa, rkps Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 1297, k. 190v

polsku (*Wierzę w Boga, Pozdrowienie anielskie*) oraz teksty łacińskie: *Pater noster*, *Ave Maria*, *Credo*, parafrazę *Ojcie nasz* Ludolfa Kartuzza, modlitwy przed posiłkiem i po nim (*Benedictiones mensae*) oraz kilkuwyrazowe schematy⁹⁵. Komentarz podzielony jest na dwie części, które z obu stron otaczają łaciński tekst *Pater noster*:

no^{ta} qui qu^{ando} tene^{tur} relative t^{unc} t^men v^{idelic}et s^{icu}d ienze / et noⁿ ktori
 It^{em} no^{ta} p^{ote}st dici / wnebyesech s^{ed} co^mpete^{nc}i^{us} d^{icitur} / nanyebyesech It^{em}
 Oswac są / v^el swate⁹⁶ bądź s^{unt} imp^{er}ativa et noⁿ optativa i^{est}ur co^mpe^{te}
 ncⁱus d^{icitur} oswaci są It^{em} no^{ta} cu^m d^{icitur} ymyą twe / v^{erum} no^mi^{na} et v^{er}b^a
 t^{ranspo}ita id^{em} s^{ignific}ant q^{uia} si ve^{ro} t^{unc} etiam debe^{ret} dici / y nye nas wodzi
 etc. It^{em} no^{ta} co^mpete^{nc}i^{us} exponi^{tur} ista p^{re}po^sicio in in^o racio^{ne} domiⁿica p^{er}
 istam p^{re}po^sicionem polonica^m na · qu^{am} p^{er} istam wy excepto in inte^rpre^tac^{io}n^e
 It^{em} no^{ta} q^{uod} sc^{ri}ptura noⁿ debet s^{em}p^{er} in p^{ro}p^{ri}a for^{ma} exponi / na^m s^{icut} t^{unc}
 debe^{ret} dici / chleba nasego swednyego etc. et etiam / blogoslawyona ty
 wyneywyastach /et etia^m iⁿ credo yen są pocał zducha swątego et alⁱⁱs.

Już sama postać rękopisu – celowo przytoczonego powyżej w transliteracji⁹⁷ – świadczy o skupieniu autora na zagadnieniach językowych: Jakub z Piotrkowa stosował liczne i silne skróty, jednak wyrazy i konstrukcje, które omawia, zapisał w postaci nieabrewiowanej⁹⁸.

⁹⁵ Pełny opis zawartości karty zob. Masłej 2015c.

⁹⁶ W rękopisie: *swąto*.

⁹⁷ Por. Masłej 2015b: 224, tamże przyp. 10.

⁹⁸ „Już zapisywanie tych form w postaci nieskracanej jest przejawem świadomości tego, że mówi się o języku, i poczucia, że obiekt, o którym się mówi, powinien być przedstawiony w całości. Unikanie skrótów, tak charakterystycznych dla całej tej karty, jest sposobem na graficzne wyodrębnienie komentowanych form i odgrywa taką rolę, jaką współcześnie cudzysłów czy zmiana pisma na kursywne. Potwierdzeniem tego spostrzeżenia jest fakt, że kiedy pisarz używa w komentarzu przyimka *in* dwukrot-

Z punktu widzenia niniejszej pracy najistotniejsze jest to, że autor komentarza nie tylko wskazuje, które z funkcjonujących wariantów uznaje za właściwsze, ale przedstawia uzasadnienia tych decyzji. Okazuje się, że rozstrzygając o wyborze postaci danego fragmentu, poruszył kilka zagadnień: problem wierności łacinie i konieczności dokładnego odwzorowania łacińskich struktur (w tym wymiarze odniósł się Jakub do szyku i do możliwości wariantywnego doboru form gramatycznych), kwestię oddawania znaczeń łacińskich konstrukcji gramatycznych (to zagadnienie podniósł kanonik, omawiając rozkaźniki), a nawet możliwość zrozumienia tekstu przez określone grupy odbiorców (do tego kryterium odwołał się, omawiając dobór przyimka). W takim właśnie porządku (szyk, dobór form gramatycznych, rozkaźniki, dobór przyimków) zostaną te zagadnienia omówione⁹⁹.

5.1. Szyk

Jakub z Piotrkowa pisał o szyku: „Item nota cum dicitur ymyą tve / verum nomina et verba transposita idem significant quia si vero tunc etiam deberet dici / y nye nas wodzi etc.”, co pokazuje jego świadomość odrębności gramatycznej łaciny i polszczyzny. Zauważył bowiem, że użycie odmiennego szyku (pisarz nazywa go „słowami przestawionymi” – „verba transposita”) nie zmienia znaczenia konstrukcji (obie struktury: szyk słowiański i szyk łaciński „idem significant” – znaczą to samo). Ten sposób myślenia nie pochodzi od samego Jakuba, ale ma swoje korzenie w tradycji przekładu tekstów religijnych. Kanonik płocki przywołał tu fragment *Summy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu¹⁰⁰:

nie, raz metajęzykowo, drugi raz jako składnika konstrukcji (*ista p^{re}positio in iⁿ o^{ra}cione d^{omi}nica*), wyraz ten zapisuje – w zależności od tego, jaką pełni funkcję – w pełnej formie lub ze skrótem (*in, iⁿ*). Ponadto w całym tekście komentarza, jak również we wszystkich miejscach na karcie – oprócz łacińskiego tekstu *Pater noster* i *Credo* – przyimek ten jest zapisywany przy pomocy abrewiacji (również w teologicznym komentarzu do *Ojcie nasz: Qui es iⁿ celis*)” (Masłej 2015b: 224–225).

⁹⁹ Te i pozostałe omawiane przez Jakuba miejsca są opisane w artykule *O wyjątkowym średniowiecznym komentarzu do tłumaczenia modlitw*, zob. Masłej 2015b.

¹⁰⁰ Ten zaś czerpie z traktatu Arystotelesa *De Interpretatione*, gdzie – w przekładzie łacińskim – czytamy: „Transposita vero nomina vel verba idem significant, ut ‘est homo albus – est albus homo’; nam si hoc non est, eiusdem multae erunt negationes, sed ostensum est quoniam una unius est. Eius enim quae est ‘est albus homo’ negatio est ‘non est albus homo’; eius vero quae est ‘est homo albus’, si non eadem est [quae etiam] ei quae est ‘est albus homo’, erit negatio vel ea quae est ‘non est non homo albus’ vel ea quae est ‘non est homo albus’. Sed altera quidem est negatio

Et idem etiam dicendum est de transpositione verborum. Quia, si tollit sensum locutionis, non perficitur sacramentum: sicut patet de negatione praeposita vel postposita signo. Si autem sit talis transpositio quae sensum locutionis non variat, non tollitur veritas sacramenti: secundum quod Philosophus dicit [Perigermeneias IO. 20bI] quod **nomina et verba transposita idem significant** (Bourke 2006, 3a. 60,8: 34–35, wyróżn. D.M.).

Identyczność semantyczną obu konstrukcji Jakub pokazał na przykładzie dwóch miejsc z *Modlitwy Pańskiej*, które roboczo przetłumaczył w sposób oddający dokładnie składnię tekstu łacińskiego: grupy z przydawką zaimkową *imie tve (nomen tuum)* oraz fragmentu przedostatniego wersetu *i nie nas wodzi (et ne nos inducas)*. Zwłaszcza drugi cytat, który jest kalką łacińskiej struktury, na gruncie języka polskiego – sztuczną, doraźnie stworzoną konstrukcją, pozwala dowieść, że:

nawet przekład tekstu religijnego, szczególnie narażonego na utratę lub zmianę treści znaczeniowej w procesie tłumaczenia na języki wernakularne, nie może być pod względem gramatycznym niewolniczo uzależniony od łacińskiego wzorca (Masiej 2015b: 229).

Oczywiście w zanotowanym obok komentarza polskim tekście *Ojciec nasz* Jakub zapisał *i nie wodzi nas* (por. *Ojciec* 4).

Widać zatem, że nie wierność pod względem oddania struktur gramatycznych znajdujących się w łacińskim wzorcu kanonicznym była dla Jakuba kryterium rozstrzygającym. Tym, co ma decydować o jakości tłumaczenia, jest sens, wierne oddanie znaczenia. Według Jakuba z Piotrkowa szyk nie wpływa na sposób zrozumienia, dlatego nie musi być odwzorowany w polskim tłumaczeniu¹⁰¹. Podobnie jest z przekładem form fleksyjnych.

eius quae est ‘est non homo albus’, alia vero eius quae est ‘est albus homo’, quare erunt duae unius. Quoniam igitur transposito nomine vel verbo eadem fit adfirmatio vel negatio manifestum est” (Minio-Paluello 1965: 22).

¹⁰¹ Warto tu przywołać zaproponowany przez I. Kwilecką podział staropolskich przekładów Pisma świętego na tłumaczenia dosłowne „trzymające się ściśle łac. Wulgaty z zachowaniem łacińskiego szyku i łacińskich konstrukcji zdaniowych” oraz tłumaczenia swobodne „z licznymi objaśnieniami i uzupełnieniami; **szyk swobodny**, styl zbliżony do mowy potocznej” (Kwilecka 2003: 128, wyróżn. D.M.). Wyraźnie widać, że w koncepcji przekładu Jakuba z Piotrkowa odpowiedniość szyku i konstrukcji zdaniowych nie jest wyznacznikiem dosłowności lub swobody przekładu.

5.2. Dobór form gramatycznych

Zdaniem Jakuba nie tylko szyku łacińskiego, ale i form gramatycznych nie należy za wszelką cenę przetłumaczyć dokładnie. Autor pisał: „Item nota quod scriptura non debet semper in propria forma exponi / nam sicut tunc deberet dici / chleba nasego swednyego etc. et etiam / blogoslawyona ty wyneywyastach / et etiam in credo yen są pocał zducha swątego et aliis”.

Wynika z tego, że nie zawsze jest według niego możliwa właściwa (własna, w znaczeniu ‘rodzima’) forma (*propia forma*) gramatyczna wobec wzoru, gdyż między łaciną i polszczyzną nie ma takiej odpowiedniości. Pisarz uzasadnia to, podając trzy przykłady z podstawowych modlitw: *Ojciec nasz*, *Pozdrowienia anielskiego* i *Credo*. Przytoczone w komentarzu fragmenty są, podobnie jak w wypadku omawiania szyku, sztucznymi i utworzonymi na potrzeby komentarza dokładnymi tłumaczeniami łacińskich konstrukcji, na przykładzie których autor pokazał, w jaki sposób nie należy ich przekładać:

Chleba naszego wszedniego – **Panem** nostrum cotidianum
Błogosławiona ty **w** niewiastach – Benedictus tu **in** mulieribus
Jen się **poczał z ducha** – qui **conceptus est de Spiritu**

W zapisanych na karcie pełnych tekstach modlitw wymienione fragmenty tłumaczone są inaczej, zgodnie z gramatyką języka polskiego:

Chleb nasz wszedni
Błogosławiona ty **między** niewiastami
Jen się **poczał duchem** świętym

Trudno mieć wątpliwości, że Jakub z Piotrkowa zdawał sobie sprawę z braku odpowiedniości odmiany rzeczownika w języku polskim i paradygmatu rzeczownika w III deklinacji w języku łacińskim. W średniowiecznej polszczyźnie rzeczowniki męskie w bierniku miały końcówkę zerową (występowały w postaci czystego tematu), zatem forma dopełniaczowa *chleba* była w tym miejscu sztuczna¹⁰². Podobnie przyimek *in*, w innych miejscach tłumaczony wyłącznie przy pomocy jednego z ekwiwalentów podstawowych (*w* lub *na*), tu zamienił na bardziej odpowiedni w polszczyźnie przyimek *między*, dostrzegając sztuczność wyrażenia przyimkowego „w niewiastach”.

¹⁰² Formy dopełniacza w funkcji biernika zaczęto wprawdzie używać już w języku prasłowiańskim, ale dotyczyło to wyłącznie rzeczowników żywotnych. Powszechne stało się to dopiero w XVI wieku, zob. Klemensiewicz, Lehr-Splawiński, Kuraskiewicz 1964: 271. W prezentowanym w niniejszej książce materiale potwierdzają to wszystkie przekłady *Ojciec nasz* – w żadnym z nich nie wystąpiła forma *chleba*.

Ostatni przykład również pokazuje dużą niezależność tłumacza. Łacińską konstrukcję przyimkową oddał on naturalną w jego czasie (w XV wieku) konstrukcją z narzędnikiem *poczł duchem świętym*, która dopiero później została w polszczyźnie zastąpiona konstrukcją przyimkową (tu podawana przez Jakuba jako sztuczna, niezgodna z jego poczuciem językowym). Widać, że tłumacz miał dużą świadomość odmienności strukturalnej obu języków i daleki był od przekładu niewolniczo podążającego za łaciną, naśladowującego także łacińskie formy gramatyczne. I tu zatem rozstrzygająca okazała się chęć wiernego oddania treści, a nie ścisłego odwzorowania łacińskich form.

5.3. Rozkazniki

Zaskakuje również refleksja Jakuba nad odpowiedniością formalną i możliwością oddawania znaczeń: jak zauważyłam wcześniej, ma świadomość gramatyki obu języków (znajomość struktury gramatycznej łaciny jest oczywista). Widać to najwyraźniej w jego refleksji nad doborem form rozkazników w *Modlitwie Pańskiej*: skryba podejmuje próbę oddania łacińskich znaczeń gramatycznych w polszczyźnie. Píše bowiem w jednej z not: „Item Oswąc są / vel swąte bądż sunt imperativa et non optativa igitur competencius dicitur oswąci są”.

Oświęć się, święte bądź i oświęci się to trzy znane autorowi (zapewne – trzy funkcjonujące w jego czasie¹⁰³) sposoby tłumaczenia łacińskiej formy trybu życzącego *sanctificetur*, z których tylko jedną uznaje on za właściwą. Formy z wygłosowym *-i* lub bez niego w polskiej gramatyce historycznej traktowane są jako dwie równorzędne, w przekonaniu badaczy w pełni wymienne w XV wieku¹⁰⁴ realizacje trybu rozkazującego. Jakub z Piotrkowa wprowadza (albo dostrzega) rozróżnienie między nimi.

Obeznaný z łaciną kanonik płocki w formie *sanctificetur* rozpoznaje coniunctivus optativus, rozumie jego znaczenie i oczywiście odróżnia go od trybu rozkazującego. Widząc w języku polskim trzy wariantywne formy, ewidentnie poszukuje sposobu oddania łacińskiego optativu. Proponuje tryb

¹⁰³ Jeśli chodzi o ich poświadczenia w zachowanym materiale, to forma *oświęć się* zachowała się w ośmiu tekstach, forma *oświęci się* w trzech (w tym w komentarzu w *Rozmyślanu przemyskim*). Czasownik *oświęcić* został użyty w najstarszych przekładach (zob. rozdział 4, s. 93), ponadto napotykamy też w młodszych redakcjach nieznanne Jakubowi formy: *święć się* (jedenaście razy) i *święci się* (dwukrotnie poświadczona), natomiast w żadnym z zachowanych tekstów nie wystąpiła przywoływana przez autora konstrukcja *święte bądź*.

¹⁰⁴ Stan ten poświadczają liczne teksty staropolskie, widoczny jest on także w zachowanych odpisach *Ojczy nasz*, zob. rozdział 4, s. 104–106.

życzący wyrazić przez *oświęci się*, różnicując znane formy funkcjonalnie i semantycznie (znaczenie gramatyczne) od *oświęć się*. Jest to dowód refleksji nad gramatyką języka polskiego: pisarz próbuje wyzyskać istnienie wariantywnych form w języku polskim dla odzwierciedlenia zróżnicowania obecnego w języku łacińskim, bo kwestia oddawania znaczeń łacińskich konstrukcji gramatycznych jest dla niego istotna.

5.4. Dobór przyimków

W omawianym komentarzu pisarz podejmuje dwukrotnie kwestię doboru polskich przyimków odpowiadających łacińskiemu *in*. Komentarz jest zbudowany według porządku tekstu modlitwy, stąd refleksje nad przyimkiem *in* są przedzielone innymi rozważaniami. Autor pisze najpierw: „Item nota potest dici / wnebyesech sed competencius dicitur / nanyebyesech”. W innym miejscu dopowiada: „Item nota: competencius exponitur ista preposicio *in* in oracione dominica per istam preposicionem polonicam *na* quam per istam *wy* excepto *in* interpretacione”.

Oba fragmenty notatki odnoszą się więc do różnych miejsc w tekście *Pater noster*. Pierwszy dotyczy wyrażenia przyimkowego *in caelis*, drugi albo tyczy się drugiej części modlitwy (autor nie podaje werseku, do którego odnosi się jego komentarz) – prośby *bądź wola twoja jako w niebie tak i na ziemi* (o czym świadczyłyby miejsce wpisania tego fragmentu na karcie), albo stanowi próbę uogólnienia – przyimek *in* w łacińskim tekście *Ojcze nasz* został użyty cztery razy: *qui es in caelis, sicut in caelo et in terra* oraz *et ne nos inducas in tentationem*. W zachowanych polskich rękopisach średniowiecznych przeważa zastosowanie przyimka *na*. W pierwszym wersecie użyto go w dwunastu redakcjach (w tym we wszystkich najstarszych, zob. rozdział 4, s. 92), tylko w ośmiu odpisach występuje przyimek *w* (po raz pierwszy w *Ojcze* 6 z połowy XV wieku, później dopiero w tekstach datowanych na koniec XV wieku). Podobnie jest w wersecie czwartym, gdzie przyimka *na* użyto w czternastu redakcjach, w tym we wszystkich najstarszych, drugi z wyrazów gramatycznych – *w* – wystąpił zaś w sześciu młodszych tekstach (zob. rozdział 4, s. 95). Występujące w ostatnim wersecie modlitwy wyrażenie *in tenetationem* jest przekładane różnie, z użyciem obu przyimków: *w pokuszenie* lub *na pokuszenie* (zob. rozdział 4, s. 102). Jakub z Piotrkowa w pełnym tekście modlitwy zapisał: *y nowodzi nas wpokuszenye*, zatem z pewnością nie tego fragmentu modlitwy dotyczy jego komentarz.

Pisarz oczywiście zna obydwie podstawowe polskie ekwiwalenty łacińskich konstrukcji z *in*, czyli możliwość użycia *w* oraz *na* (pełna charakterystyka ich

użyć w staropolszczyźnie – zob. Krążyńska 2001). Nie opowiada się za żadnym z nich, podejmuje refleksję zupełnie innej niż wcześniejsze jego wywody (dotyczące wierności formalnej i oddawania znaczeń gramatycznych) natury. W ich doborze w odpowiednich miejscach *Ojcie nasz* zaleca stosowanie kryterium przeznaczenia tłumaczenia. W celach modlitewnych proponuje w *Ojcie nasz* stosowanie przyimka *na* (w pełnym tekście modlitwy zapisanym na karcie obok komentarza tego właśnie przyimka używa w wyrażeniach *na niebiesiech, na niebie, na ziemi*, por. *Ojcie* 4). W celach katechetycznych i edukacyjnych (między innymi w wykładzie teologicznym, gdy tłumaczy się tekst na przykład przyszłym duchownym) zaleca Jakub przekładanie *in* za pomocą przyimka *w*. Wydaje się, że autor zdaje sobie sprawę, że *Pater noster*, jako niezwykle popularna modlitwa, zaczyna funkcjonować w utartej formie, standaryzuje się (rodzi się więc, mimo wielu wersji tekstu, jego postać wzorcowa, kanoniczna), że „przyimek *na* jest utrwalony w wersji funkcjonującej powszechnie, odmawianej w kościele, dlatego właściwie jest go stosować w samej modlitwie” (Maslej 2015b: 227). Pisarz ma jednak świadomość, że jest to tekst, który jako źródło podstawowych prawd wiary i przedmiot katechezy czy refleksji teologicznej musi być rozumiany w najmniejszych szczegółach, zwłaszcza przez przyszłych księży. Dlatego proponuje stosowanie przyimka *na* „excepto in interpretatione”, ponieważ

komentując tekst *Ojcie nasz*, objaśniając jego głębię, należy odwołać się do metaforycznej wizji niebios nie jako firmamentu, sklepienia, na którym coś się może znajdować, ale jako miejsca przebywania (domu) Boga (Maslej 2015b: 227).

W celach katechetycznych i teologicznych zaleca więc Jakub przekładanie łacińskich wyrażen *in caelis, in caelo* z użyciem przyimka *w*.

* * *

Komentarz Jakuba z Piotrkowa pokazuje, że **najdrobniejsze nawet różnice pomiędzy wersjami *Ojcie nasz* mogły być przedmiotem refleksji ówczesnych ludzi Kościoła w Polsce**. Autor opisanej powyżej notatki przykłada wagę nie tylko do poprawności teologicznej: poszukuje adekwatności językowej, poświęca uwagę zagadnieniom gramatycznym, pokazując jednocześnie wysoką świadomość językową (zarówno łacińską, co oczywiste, jak i polską). Warto w tym miejscu podkreślić, że Jakub nie dąży za wszelką cenę do wierności łacinie, ma świadomość funkcjonowania wielu odpowiedników określonych konstrukcji, a nawet potrafi dostrzec wartość tej wielopostaciowości, nie narzucając jednego poprawnego tłumaczenia. Wypada więc w tym

miejscu zauważyć, że Jakub z Piotrkowa, kanonik i egzaminator księży podejrzanych o herezję, nie dopuszczałby żadnej wariantowości polskiego tekstu *Ojciec nasz*, gdyby znał jakąś zatwierdzoną przez Kościół w Polsce rodzimą wersję modlitwy (a z racji pełnionej funkcji i ogromnej erudycji znałby ją na pewno)¹⁰⁵. Trudno mieć wątpliwości, że za jego czasów proces standaryzacji dopiero się dokonywał, a kanonicznej postaci *Modlitwy Pańskiej* po polsku ani jeszcze nie zaproponowano, ani nie propagowano¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Za tę wskazówkę serdecznie dziękuję prof. Tomaszowi Mice.

¹⁰⁶ O domniemaniach badaczy na ten temat zob. s. 14, 22.

Zakończenie

Modlitwa Pańska jest jednym z najwcześniej tłumaczonych na język polski tekstów. Z pojawiających się już w połowie XIII wieku i często potem powtarzanych zaleceń odmawiania tej modlitwy po polsku domyślamy się, że jej odpisów musiało być nieskończenie wiele. Wszystkie, które się zachowały, to szczęśliwie uratowane przed zawieruchą historii szczątki, z których najstarsze datowane są na początek XV wieku. Jednak nawet ten zbiór umożliwia obserwację zarówno wielości sposobów funkcjonowania tej modlitwy, jak i procesu kształtowania się i stabilizowania kanonicznej postaci polskojęzycznego *Ojciec nasz*.

Przeprowadzone analizy pozwalają wyodrębnić obszary i miejsca w tekście, które były niezmiennie lub podlegały niewielkim zmianom już w XV wieku. Można stwierdzić, że leksyka była już wówczas warstwą przekształcaną w najmniejszym zakresie, natomiast składnia oraz dobór wyrazów gramatycznych dopiero się stabilizowały. W zachowanych redakcjach widać różnice w szyku (zwłaszcza szyku przydawki zaimkowej), doborze form rozkaźników, w wyborze przyimków czy wskaźników zespolenia.

Wyraźnie rysuje się kierunek zmian. Jest on odwrotny niż rozpoznany przez I. Kwilecką w odniesieniu do przekładów Biblii: „Im bliżej samych początków polskich przekładów biblijnych, tym większy trud tłumacza, większa też zależność od obcych wzorów” (Kwilecka 2003: 91–92). W wypadku *Pater noster* im późniejsza wersja, tym bliższa łacińskiemu wzorcowi – widać zatem stopniowe upodobnianie się do niego polskiego tekstu modlitwy, porzucanie rozwiązań zakorzenionych w rodzimym języku.

Dzięki analizie zamieszczonego w tej pracy komentarza do tłumaczenia modlitw wiadomo już, że zmiany te nie były przypadkowe, że świadomość wprowadzania modyfikacji, a nawet wykorzystywania w kaznodziejstwie istniejących wariantów, mogła być bardzo wysoka.

Zestawienie wszystkich redakcji *Ojciec nasz* w jednym miejscu może też – taką nadzieję żywi autorka niniejszego opracowania – prowadzić do dalszych badań. Od językoznawczych (grafia i fonetyka) po historycznoliterackie i kulturowe (odrębność grupy odpisów wrocławskich, miejsce wpisywania *Modlitwy Pańskiej* w rękopisy etc.).

Przed wszystkim zaś należy mieć nadzieję, że polskie *Ojciec nasz* jako wyjątkowa grupa tekstów, jedna z niewielu zachowanych w licznych przekazach i wariantach, stanie się jako całość elementem refleksji nad polskim językiem średniowiecznym, nad jego upiśmiennieniem, nad długotrwałym procesem rodzenia się stylu religijnego.

Bibliografia

- Bandtkie Jerzy Samuel, 1826, *Ojciec nasz. Modlitwa z rozmaitych rękopismów i druków starożytnych w języku polskim i w innych dialektach słowiańskich*, Wrocław.
- Bartula Czesław, 1981, *Z badań nad składnią polską na tle porównawczym*, Kielce.
- Bednarczuk Leszek, 2007, *Najstarsze polskie słowa. Słownik chronologiczny języka polskiego do końca XIII w.*, w: *Amoenitates vel lepores philologiae*, red. R. Laskowski, R. Mazurkiewicz, Kraków, s. 17–29.
- Belcarzowa Elżbieta, 1981, *Głosy polskie w łacińskich kazaniach średniowiecznych. Część I*, Wrocław.
- Bernacki Ludwik, 1910, *Najdawniejszy pomnik katechizmu polskiego*, „Pamiętnik Literacki”, nr 1/4, s. 317–319.
- Bielawski Krzysztof (red.), 2004, *Modlitwa Pańska. Komentarze średniowieczne*, Kraków.
- Bieńkowska Danuta, 2002, *Polski styl biblijny*, Łódź.
- Bobrowski Ireneusz, 2005, *Lex Durani*, „Polonica”, t. 24–25, s. 382–383.
- Borowiec Karolina, 2015a, *Dwujęzyczność pisarza i tekstu na średniowiecznym Śląsku. Rekonesans*, w: *Staropolskie Spotkania Językoznawcze*, t. 1, *Jak badać teksty staropolskie*, red. T. Mika, D. Rojszczak-Robińska, O. Stramczewska, Poznań, s. 19–38.
- Borowiec Karolina, 2015b, *Średniowieczne teksty interferowane*, w: *Juwenalia historycznojęzyczne*, red. K. Borowiec, D. Maslej, O. Ziółkowska, Poznań, s. 9–24.
- Bourke David (ed.), 2006, *Thomas Aquinas: The sacraments*, t. 56, Cambridge.
- Bracha Krzysztof, 2007, *Nauczanie kaznodziejskie w Polsce późnego średniowiecza. Sermones dominicales et festuales z tzw. kolekcji Piotra z Miłostawia*, Kielce.
- Bracha Krzysztof, 2014, *Commentaries on the Decalogue in the Late Middle Ages: Between Method and Catechesis. Poland in the European Context. Research State and Perspectives*, w: *Glossae–Scholia–Commentarii. Studies on Commenting Texts in Antiquity and Middle Ages*, red. M. Mejor, K. Jażdżewska, A. Zajchowska, Frankfurt am Main–Bern–Bruxelles–New York–Oxford–Wien, s. 177–194.
- Breza Edward, 1991, *Polszczyzna „Ojciec nasz” i „Zdrowaś Maryjo”*, „Język Polski”, z. 1, s. 2–9.
- Brückner Aleksander, 1893, *Kazania husyty polskiego*, „Prace Filologiczne”, t. 4, z. 2, s. 561–586.
- Brückner Aleksander, 1895, *Kazania średniowieczne. Część II*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny”, seria II, t. IX, s. 317–390.

- Brückner Aleksander, 1897a, *Drobne zabytki języka polskiego XV wieku. Pieśni. Modlitwy. Glosy*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny”, seria II, tom X, s. 206–291.
- Brückner Aleksander, 1897b, *Kazania średniowieczne. Część III*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny”, seria II, t. X, s. 115–205.
- Brückner Aleksander (wyd.), 1907, *Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa: z rękopisu grecko-katol. kapituły przemyskiej*, Kraków.
- Bylina Stanisław, 1997, *Katecheza ludności wiejskiej w Polsce późnego średniowiecza*, w: *Nauczanie w dawnych wiekach. Edukacja w średniowieczu i u progu ery nowożytnej. Polska na tle Europy*, red. W. Iwańczak, K. Bracha, Kielce, s. 103–113.
- Bylina Stanisław, 2009, *Religijność późnego średniowiecza. Chrześcijaństwo a kultura tradycyjna w Europie Środkowo-Wschodniej w XIV–XV w.*, Warszawa.
- Bystron Jan, 1886, *Rozbiór porównawczy znanych dotąd najdawniejszych (z w. XIV i XV) tekstów Modlitwy Pańskiej, Pozdrowienia anielskiego, Składu apostołskiego i Dziesięciorga przykazań*, „Prace Filologiczne”, t. 1, z. 2–3, s. 345–390.
- Catalogus codicum manuscriptorum medii aevi latinorum qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur*, 1996, t. 6, red. M. Kowalczyk i in., Kraków.
- Catalogus codicum manuscriptorum medii aevi latinorum qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur*, 2004, t. 8, red. M. Kowalczyk i in., Kraków.
- Chomętowski Władysław, 1880, *Zabytki języka polskiego z XV wieku w rękopismach Biblioteki Ordynacji Krasińskich*, „Sprawozdania Komisji Językowej Akademii Umiejętności”, t. 1, s. 142–154.
- Choroszy Jan, 2008, *Ojciec nasz – nasz. Przekłady, parafrazy i inne literackie opracowania Modlitwy Pańskiej*, t. 1, Wrocław.
- Długosz-Kurczabowa Krystyna, Dubisz Stanisław, 2006, *Gramatyka historyczna języka polskiego*, wyd. 3 poszerz. i zm., Warszawa.
- Fijałek Jan, 1900, *Mistrz Jakób z Paradyża i Uniwersytet Krakowski w okresie Soboru Bazylejskiego*, t. 1, Kraków.
- Gajek Jan, Górka Leonard (red.), 1991, *Cyryl i Metody – apostołowie i nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty*, cz. 2, Lublin.
- Grzesik Ryszard, 2015, *Chryścianizacja krokiem do budowy cywilizacji europejskiej*, „Kwartalnik Historyczny”, nr 4, s. 759–764.
- Grześkowiak Radosław, 2016, *Starodruk jako podstawa wydania krytycznego. Preliminaria*, referat przedstawiony na konferencji Staropolskie Spotkania Językoznawcze 2: Jak wydawać teksty dawne, Poznań, 16–17 marca 2016.
- Helcel Antoni Zygmunt (wyd.), 1856, *Starodawne prawa polskiego pomniki poprzedzone wywodem historyczno krytycznym tak zwanego Prawodawstwa wiślickiego Kazimierza Wielkiego w textcie ze starych rękopism wydane*, t. 1, Warszawa.
- Jodłowski Stanisław, 1979, *Losy polskiej ortografii*, Warszawa.
- Jurkowski Marian, 2001, *Chleba naszego powszedniego...*, „Prace Filologiczne”, t. 46, s. 247–254.

- Kantak Kamil, 1935, *Celestyn z Poznania i inkunabuły po nim pozostałe*, „Kronika Miasta Poznania”, nr 13, s. 104–112.
- Kąkolewski Igor, 2015, *Specyfika procesów chrystianizacyjnych w historii Polski w kontekstach historii powszechnej*, „Kwartalnik Historyczny”, nr 4, s. 775–784.
- Keller Felix, Twardzik Waław (wyd.), 1998–2004, *Rozmyślanie przemyskie. Transliteracja, transkrypcja, podstawa łacińska, niemiecki przekład*, t. 1–3, Freiburg i. Br.
- Kierkowicz Magdalena, Krążyńska Zdzisława, Mika Tomasz, Rojszczak Dorota, 2010, *Nowe kierunki w badaniach nad grafią i fonetyką staropolską*, w: *Dokument pisany w badaniach historyka języka polskiego. Z badań nad grafią i fonetyką historycznej polszczyzny*, red. M. Kuźmicki, M. Osiewicz, Zielona Góra–Poznań.
- Kingsbury Jack Dean, 1999, *Modlitwa Pańska*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, przeł. Z. Kościuk, Warszawa.
- Klemensiewicz Zenon, 2009 [1974], *Historia języka polskiego*, wyd. 9, Warszawa.
- Klemensiewicz Zenon, Lehr-Splawiński Tadeusz, Kuraszkiwicz Władysław, 1964, *Gramatyka historyczna języka polskiego*, Warszawa.
- Kłoczowski Jerzy, 2000, *Chrześcijaństwo w Europie Środkowowschodniej i budowa organizacji kościelnej*, w: *Ziemia polskie w X wieku i ich znaczenie w kształtowaniu się nowej mapy Europy*, red. H. Samsonowicz, Kraków, s. 3–16.
- Kłoczowski Jerzy, 2015, *Chryścianizacja*, „Kwartalnik Historyczny”, nr 4, s. 785–789.
- Korytkowski Jan (oprac.), 1888, *Arcybiskupi gnieźnieńscy: prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821 czyli do połączenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z biskupstwem poznańskim*, t. 1, Poznań.
- Kowalczyk Maria, Belcarzowa Elżbieta, Wisłocka Felicja, 1973, *Głosy polskie Jakuba z Piotrkowa i innych autorów w rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, s. 79–115.
- Koziara Stanisław, 2011, *Modlitwa Pańska (Mt 6, 9–13). Tekst tradycyjny a współczesne przekłady biblijne na język polski*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica”, s. 66–81.
- Krążyńska Zdzisława, 2001, *Przymyki w staropolskich tekstach tłumaczonych*, „Prace Językoznawcze”, t. 26, s. 119–128.
- Krążyńska Zdzisława, 2010, *Staropolskie konstrukcje z przymykami. Część IV [nad, pod, przed, za, między, z + instr., o, przy, na, w + loc.]*, Poznań.
- Krążyńska Zdzisława, Mika Tomasz, 1995, *Architektura Bogurodzicy*, „Slavia Occidentalis”, t. 52, s. 47–79.
- Krążyńska Zdzisława, Mika Tomasz, 2007, *Transkrypcja a granice interpretacji*, w: *Amoenitates vel lepores philologiae*, red. R. Laskowski, R. Mazurkiewicz, Kraków, s. 160–170.
- Krążyńska Zdzisława, Mika Tomasz, Słoboda Agnieszka, 2015, *Składnia średnio-wiecznej polszczyzny. Część I: Konteksty – metody – tendencje*, Poznań.

- Kryński Adam Antoni, 1885, *Powieść o papieżu Urbanie, druk krakowski z r. 1514*, „Prace Filologiczne”, t. 1, s. 59–90.
- Kucała Marian, 2000, *Archaizmy językowe w modlitwach codziennych*, w: M. Kucała, *Polszczyzna dawna i współczesna. Studia i szkice*, Kraków, s. 423–442.
- Kuraszkiewicz Władysław, 1970, *Gramatyka historyczna języka polskiego*, Warszawa.
- Kwilecka Irena, 2003, *Studia nad staropolskimi przekładami Biblii*, Poznań.
- Lelewel Joachim, 1823, *Bibliograficznych ksiąg dwoje*, t. 1, Wilno.
- Leńczuk Mariusz, 2013, *Staropolskie przekazy kanonu Mszy Świętej. Wariantowość leksykalna*, Warszawa.
- Maciejowski Waclaw Aleksander, 1851, *Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830*, t. 1, Warszawa.
- Maciejowski Waclaw Aleksander, 1852, *Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830*, t. 3, Warszawa.
- Maćkowiak Krzysztof, 2011, *U źródeł polskiej świadomości językowej. X–XV wiek*, Poznań.
- Maliszewski Kazimierz, 2015, *Rola chrześcijaństwa w procesie narodzin i integracji państwa polskiego*, „Kwartalnik Historyczny”, nr 4, s. 807–816.
- Masłej Dorota, 2013, *Problem szyku w staropolskich przekładach Modlitwy Pańskiej*, „Kwartalnik Językoznawczy”, nr 4 (16), s. 33–43.
- Masłej Dorota, 2014a, *Formy rozkaźników w staropolskich przekładach Modlitwy Pańskiej*, w: *Młodzi o języku*, red. M. Kresa, Warszawa, s. 201–210.
- Masłej Dorota, 2014b, *O formułowości i innowacyjności w XV-wiecznych przekładach wybranych tekstów religijnych*, w: *Abychmy w ten przekład pilnie weźrzeli. Wobec tłumaczenia tekstów dawnych*, red. A. Bielak, Warszawa, s. 105–110.
- Masłej Dorota, 2015a, *Dlaczego w poezji późnego średniowiecza funkcjonują tylko dwa wersety Modlitwy Pańskiej?*, „Slavia Occidentalis”, t. 72/1, s. 141–151.
- Masłej Dorota, 2015b, *O wyjątkowym średniowiecznym komentarzu do tłumaczenia modlitw*, „LingVaria”, nr 2 (20), s. 221–234.
- Masłej Dorota, 2015c, *Średniowieczna pomoc dydaktyczna. Studium jednej karty z rękopisu Jakuba z Piotrkowa*, „Terminus”, nr 2, w druku.
- Masłej Dorota, w druku, *Ojciec nasz w Rozmyślaniu przemyskim*, w: *Rozmyślanie przemyskie – świadectwo średniowiecznej kultury religijnej i językowej*, red. J. Bartmiński, A. Timofiejew, Przemyśl.
- Mazurkiewicz Roman, 2002, *Polskie średniowieczne pieśni maryjne*, Kraków.
- Mika Tomasz, 2006, *Tajemnice „Kazań świętokrzyskich”*, „Teraz. Świętokrzyski Miesięcznik Kulturalny”, nr 1 (25), s. 14–15.
- Mika Tomasz, 2009, *Interpunkcja Kazań świętokrzyskich a ich składnia i styl*, w: *Kazania świętokrzyskie. Nowa edycja. Nowe propozycje badawcze*, red. P. Stepień, Warszawa, s. 59–80.
- Mika Tomasz, 2010, *„Kazania świętokrzyskie” jako obiekt badań filologicznych. Pytania o tekst i przekaz*, „Z badań nad książką i księgozbiorami historycznymi” t. 4, s. 65–80.

- Mika Tomasz, 2012, „Kazania świętokrzyskie” – od rękopisu do zrozumienia tekstu, Poznań.
- Mika Tomasz, 2013, *Genetyczna wielowarstwowość i złożoność tekstów staropolskich a ich badania historycznojęzykowe. Rekonesans*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego”, t. 68, s. 131–145.
- Mika Tomasz, 2015, *Tekst staropolski jako odmienny obiekt badań? W poszukiwaniu narzędzi opisu*, „LingVaria”, nr 2 (20), s. 235–250.
- Mika Tomasz, Słoboda Agnieszka, 2015, *Wyrażenia funkcyjne w średniowiecznej polszczyźnie z perspektywy składniowej. Wybrane problemy badawcze*, Poznań.
- Minio-Paluello Lorenzo (ed.), 1965, *Aristoteles Latinus*, II 1–2 *De interpretatione vel Periermenias. Translatio Boethii*, Bruges–Paris.
- Muszyński Michał, 1968, *Glosy, zapiski i niektóre teksty polskie w starych drukach i rękopisach Biblioteki Kórnickiej do r. 1550. Cz. II*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej”, z. 9–10, s. 154–282.
- Nehring Władysław, 1876, *Über den Einfluss der alttchechischen Literatur auf die altpolnische*, „Archiv für slavische Philologie”, t. 1, s. 60–81.
- Nitsch Kazimierz, 1920, *Rozbiór językowy „Ojczenasza”*, Kraków.
- Olson David R., 2010, *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisania i czytania*, przeł. M. Rakoczy, Warszawa.
- Ong Walter, 1992, *Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin.
- Ong Walter, 2009, *Osoba – świadomość – komunikacja. Antologia*, opr. i przeł. J. Japola, Warszawa.
- Opalińska Monika, 2010, *Średniowieczne rękopisy i fałszywi pośrednicy. O edycjach i przekładach staroangielskich parafraz Pater Noster*, „Przekładaniec. A Journal of Literary Translation”, t. 24, s. 291–326.
- Opis źródeł Słownika staropolskiego*, 2005, red. W. Twardzik, Kraków.
- Ostrowska Ewa, 1978, *Kompozycja i artyzm językowy „Kazań świętokrzyskich”*, w: E. Ostrowska, *Z dziejów języka polskiego i jego piękna. Studia i szkice*, Kraków, s. 41–100.
- Potkowski Edward, 1984, *Książka rękopiśmienna w kulturze Polski*, Warszawa.
- Rojszczak-Robińska Dorota, 2010, *Język a Kościół. Propozycja rozdziału podręcznika do nauczania treści historycznojęzykowych na studiach I stopnia*, „Kwartalnik Językoznawczy”, nr 2, s. 76–91.
- Rojszczak-Robińska Dorota, 2015, *O ostrożniejszym aniżeli dotychczas poezji średniowiecznej czytaniu*, „LingVaria”, nr 2 (20), s. 251–264.
- Rospond Stanisław, 1948, *Zabytki języka polskiego na Śląsku*, Wrocław.
- Rospond Stanisław, 1959, *Dzieje polszczyzny śląskiej*, Katowice.
- Rospond Stanisław, 2007 [1971], *Gramatyka historyczna języka polskiego z ćwiczeniami*, wyd. 4 zm., Warszawa.
- Rzepka Wojciech Ryszard, Walczak Bogdan, 2007, *Rozkażniki w „Rozmyślaniu przemyślim” (na tle kilku imnych tekstów staropolskich)*, w: *Amoenitates*

- vel lepores philologiae*, red. R. Laskowski, R. Mazurkiewicz, Kraków, s. 295–308.
- Rzepka Wojciech Ryszard, Wydra Wiesław, 1974, *Nota do dziejów ortografii staropolskiej*, „Slavia Occidentalis”, t. 31, s. 107–118.
- Rzepka Wojciech Ryszard, Wydra Wiesław, 1987, *Bernardyński zespół tekstów katechizacyjnych z początku XVI wieku*, „Slavia Occidentalis”, t. 44, s. 125–130.
- Rzepka Wojciech Ryszard, Wydra Wiesław, 2004 [1984], *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, wyd. 3, Wrocław.
- Szaniecki Paweł, 1962, *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy św.*, Poznań.
- Semkowicz Władysław, 1951, *Paleografia łacińska*, Kraków.
- Seppelt Xaver Franz, 1912, *Die Breslauer Diözesansynode vom Jahre 1466*, Wrocław.
- Skierska Izabela, 2003, *Obowiązek mszalny w średniowiecznej Polsce*, Warszawa.
- Słownik polszczyzny XVI wieku*, 1956–, red. M.R. Mayenowa, t. 1–36, Wrocław.
- Sstp – *Słownik staropolski*, 1953–2002, t. 1–11, red. S. Urbańczyk, W. Twardzik, Wrocław.
- Stramczewska Olga, 2014, *Interpunkcja transkrypcji. Znad „Rozmyślenia przemyskiego”*, Lublin.
- Twardzik Waclaw, 1996, *O niedorzecznej walce nowego ze starym za mroków średniowiecza*, w: *Studia historycznojęzykowe II. Fleksja historyczna*, red. M. Kucala, W.R. Rzepka, Kraków, s. 127–135.
- Twardzik Waclaw, 1997, *O ważniejszym aniżeli dotychczas tekstu staropolskiego czytaniu i jakie z niego pożytki płyną rozprawa śliczna i podziwienia godna*, Kraków.
- Urbańczyk Stanisław, 1935, *Wyparcie staropolskiego względnego jen, jenże przez pierwotnie pytajne który*, Kraków.
- Urbańczyk Stanisław, 1991, *Glosy do Modlitwy Pańskiej i Pozdrowienia Anielskiego*, „Język Polski”, t. 71, s. 9–17.
- Vrtel-Wierczyński Stefan, 1963, *Wybór tekstów staropolskich. Czasy najdawniejsze do roku 1543*, wyd. 3 rozsz. i uzup., Warszawa.
- Walczak Bogdan, 1995, *Zarys dziejów języka polskiego*, wyd. 2 popr., Warszawa.
- Walczak Bogdan, 2010, *Uwagi o transkrypcji Kazanń świętokrzyskich*, „Z Badań nad Książką i Księgozbiorami Historycznymi”, t. 4, Warszawa, s. 29–36.
- Walter Mieczysław, 1949, *Śląskie polonica rękopiśmienne w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu*, cz. 1, Wrocław.
- Wisłocki Władysław, 1881, *Katalog rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego*, cz. 1, Kraków.
- Wojtak Maria, 1992, *O początkach stylu religijnego w polszczyźnie*, „Stylistyka” I, s. 90–97.

- Wojtkowski Julian (wyd.), 1965, *Glosy i drobne teksty polskie do 1550 roku. Z inkunabułów Kalisza, Kazimierza Biskupiego, Koła, Sieradza i Warty*, obj. jęz. W. Kuraszkiewicz, Poznań.
- Wojtkowski Julian (wyd.), 1992, *Glosy i drobne teksty polskie do 1550 roku. Z inkunabułów Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu*, obj. jęz. i indeks glos Z. Krążyńska, Poznań.
- Wolny Jerzy, 1974, *Z dziejów katechezy*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce. Tom 1: Średniowiecze*, red. M. Rechowicz, Lublin, s. 151–209.
- Wydra Wiesław, 1973, *Polskie dekalogi średniowieczne*, Warszawa.
- Wydra Wiesław, 2002, *Średniowieczne polskie dekalogi i modlitwy codzienne z rękopisów i inkunabułów jasnogórskiej biblioteki oo. paulinów*, „Slavia Occidentalis”, t. 59, s. 183–198.
- Wydra Wiesław, 2005, „...*Sed magis amica veritas*”. *Abrewiacje w średniowiecznych tekstach polskich*, w: „Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności”, t. 67, s. 16–19.
- Wydra Wiesław, 2009, *Bernardyński zespół modlitewny z pierwszej połowy XVI w.*, „Studia Franciszkańskie”, t. 19, s. 387–403.
- Zasady* 1955, K. Górski, W. Kuraszkiewicz, F. Peplowski, S. Saski, W. Taszycki, S. Urbańczyk, S. Wierczyński, J. Woronczak, *Zasady wydawania tekstów staropolskich. Projekt*, Wrocław.

Streszczenie

Książka zawiera krytyczne wydanie 23 znanych średniowiecznych polskojęzycznych przekazów *Modlitwy Pańskiej* oraz ich charakterystykę źródłoznawczą i językową. Jest to pierwsza całościowa edycja staropolskich odpisów *Ojciec nasz*, także tych dotąd niepublikowanych. Do zachowanych 17 rękopisów (pozostałe znane są jedynie z dawnych edycji) dołączono kolorową fotokopię zabytku, przygotowano nową transliterację i transkrypcję tekstów.

Część analityczna pozwoliła wyodrębnić miejsca niezmiennie oraz tłumaczone na wiele sposobów, a także zidentyfikować typy różnic, określić kierunki zmian elementów zmiennych oraz zidentyfikować symptomy standaryzacji tego tekstu. Ponadto przeprowadzone analizy umożliwiły postawienie pytania o podstawę tłumaczenia oraz o sposób przekładu modlitwy. Zaobserwowano początkową niezależność gramatyczną od tekstu łacińskiego i stopniowe naśladowanie konstrukcji łacińskich (zwłaszcza w zakresie szyku) oraz niezależność staropolskich tłumaczeń od najstarszych czeskich redakcji *Pater noster*. Wskazane w analizach obszary tekstu zarówno niezmiennie, jak i te, które najczęściej podlegały zmianom lub też mają poświadczonych najwięcej wariantów tłumaczeniowych, nie tylko sprawiały anonimowym średniowiecznym skrybom piszącym po polsku najwięcej problemów, ale były obrazem ich świadomej pracy, przejawem prowadzonych z rozmysłem poszukiwań najlepszych polskich odpowiedników dla oddania łacińskiego tekstu. Uzupełnieniem analiz językowych jest omówienie wczesnopiętnastowiecznego łacińskiego komentarza dotyczącego tłumaczenia modlitw na język polski autorstwa Jakuba z Piotrkowa. Wyodrębnione na podstawie porównania zachowanych tekstów typy różnic znajdują odzwierciedlenie w zagadnieniach poruszanych przez średniowiecznego skrybę, co umacnia wnioski płynące z pracy.

Abstract

The book titled “*The Lord’s Prayer* in the Polish Middle Ages. A view into Old Polish manuscripts” is a critical edition of 23 known Polish language accounts of *The Lord’s Prayer* and their source-book and linguistic characteristics. It is the first comprehensive edition of Old Polish copies of *Our Father*, also the ones that have not yet been published. To the 17 manuscripts preserved (the remaining ones are known only from old editions), a full colour photocopy of this relic has been appended and a new transliteration and transcription of the texts have been prepared.

The analytical part allowed to distinguish invariable sections and those that were translated in many ways as well as to identify types of differences, determine directions of changes of the changeable elements and identify symptoms of standardization of this text. Furthermore, analyses were made, which allowed to pose a question about the basis of the translation and the manner in which the prayer was translated. An initial grammatical independence from the Latin text was observed as well as a gradual imitation of Latin constructions (especially as far as word order is concerned) and independence of Old Polish translations from the oldest Czech redactions of *Pater Noster*. The parts of texts indicated in the analyses, both the invariable ones as well as those which most frequently were submitted to changes, or also those which have the largest number of attested translation variants, caused most of the problems which anonymous mediaeval scribes encountered, but were a picture of their conscious work, a manifestation of their intentional search of the best Polish equivalents to render the Latin text. A supplement to the linguistic analyses is the discussion of the early fifteenth century Latin commentary concerning translation of prayers into Polish by Jakub of Piotrków. Types of differences distinguished on the basis of comparison of the texts preserved are reflected in the problems brought up by the mediaeval scribe, and this strengthens the conclusion of the present study.

