

Dorota Maslej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań
dorota.maslej@amu.edu.pl

Średniowieczna pomoc dydaktyczna. Studium jednej karty z rękopisu Jakuba z Piotrkowa

Abstract

The Medieval Teaching Aid. The Analysis of One Page from the Manuscript by Jakub of Piotrków

The purpose of this paper is to characterize page 190v of the manuscript preserved in the Jagiellonian Library (cat. number 1297). The page in question contains prayers and commentaries. Hitherto, researchers have neglected this page, so it has not been thoroughly described and some elements of the layout have not been identified or have indeed been misidentified (cf. A. Brückner, W.R. Rzepka and W. Wydra, C.K. Święcki et al.). The foregoing research has considered the page as a separate item disregarding the surrounding pages. In this paper, the author discusses the page as a whole. This allowed her to ask new questions concerning: the writer's intention, the function of the page, and the possible status of this old-Polish text.

In the main part of the paper, the author makes an attempt to reconstruct the sequence of writing the elements of the layout (page composition), paying special attention to the relations between the elements. According to the author, it is possible to reconstruct the probable sequence of the writer's actions, and therefore to retrace the creative process of the scribe (known as Jakub of Piotrków, the Canon of Płock). The author assumes there were three stages of the writer's work. In the first stage, he wrote Polish and Latin texts of *Pater noster* and *Credo* on the page. Then the page could have been used to lecture on the prayers or to teach how to memorize them.

Comparing the page at this stage with other known collections of basic prayers, we can eliminate the function of this record as a compendium or collection of com-

mon prayers. At later stages, the writer added the next elements: a commentary on the translation of the prayers into Polish, a few-word explanations (e.g. “The Holy Trinity: The Father, The Son and The Holy Spirit”, the division of water into snow, rain and ice), an abridged version of *Credo*, a Polish version of *Ave Maria* and a paraphrase of *Our Father* by Ludolf the Carthusian. In the analysis, the author points out the motivation behind the writing of consequent elements and their function (preaching and mnemonic). The last hypothetical stage of the creation of the page is writing down the text of *Benedictiones mensae*, not related to the elements mentioned before.

The applied research procedure, that is reconstructing the sequence of writing the texts on the page, allows the proposal of a hypothesis of how the creative process might have looked. The analysis proves that the writer’s intention could have changed as subsequent elements were being written on the page. At the first stage of writing, the page could have served as a theological lecture or mnemonic teaching aid facilitating the memorizing of the texts (both in Latin and Polish). The receivers could have been the congregation (taught the basic prayers in Polish) or clerical students and priests preparing for ministration (as the texts of prayers in Polish and Latin indicate). At the second stage, the function of the page becomes clear: it serves as the teaching aid during the lecturing of the articles of faith and explaining theological and linguistic matters (metatextual and metalinguistic commentary on the translations of prayers into Polish). This is why we should consider the presumptive receivers consisted not only of simple folks (as some of the elements on the page could not be applied, should the public have such a profile) but of clergymen or clerical students as well.

Certain elements of the page were selected for use depending on the audience of the lecture and its purpose. According to the latest research on the distinguishing features and character of old-Polish texts, we can assert that linguistic relics like this one, closely bound up with orality of the medieval language, are not (were not) complete works in their final shapes, but rather texts *in statu nascendi*. The discussed text is an example of a genuine teaching aid, that served the writer, Jakub of Plock, and after that – probably the next clergymen, in ministering.

Key words: macrostructure of the page, layout of prayers and commentaries, creative process, lecture in the Middle Ages, mnemonics, medieval didactics, Jakub of Piotrków, basic prayers and commentaries

Średniowiecze, jak wiadomo, nie znało współczesnego pojęcia książki. Najczęściej pracowano na luźnych kartach lub składkach, które później – po oprawie – mogły przybrać formę kodeksu. Stąd też,

co oczywiste, w jednym kodeksie mogło się znajdować wiele dzieł i różnych, niekoniecznie powiązanych z sobą tekstów¹. Początkowe lub końcowe karty kodeksów, niekiedy także wklejki w rękopisach stanowiły często miejsce szczególne, w którym użytkownik księgi zapisywał najpotrzebniejsze z jego perspektywy teksty (bardzo często właśnie na ostatnich kartach lub na wyklejkach znajdują się zapisy modlitw katechizmowych) lub ich fragmenty czy też ważne dla siebie informacje.

Współcześnie badacze, opisując dany problem historyczno-językowy czy historycznoliteracki, wybierają zarówno z kodeksu, jak i z tego typu kart pojedyncze elementy, które poddają analizie, obecność pozostałych najczęściej jedynie sygnalizując. W taki sposób w dotychczasowej literaturze przedmiotu została potraktowana tytułowa k. 190v z rękopisu Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 1297². Omawiany kodeks jest jednym z dwudziestu pięciu będących własnością kanonika płockiego Jakuba z Piotrkowa³. Wiadomo, że uczył się on i pracował w kilku miejscach (Piotrków, Praga, Płock, Radzanów, Kraków), a jego działalność jako kapłana nie ograniczała się do posługi wiernym – zajmował się on także na przykład egzaminowaniem plebanów podejrzanych o herezję⁴. Jakkolwiek rękopisy, które należały do biblioteki Jakuba z Piotrkowa, nie wyszły spod jego

¹ Zob. m.in. E. Potkowski, *Książka rękopiśmienna w kulturze Polski*, Warszawa 1984, s. 83; W. Semkowicz, *Paleografia łacińska*, wyd. 3, Kraków 2011, s. 76–77, 115–119.

² Opis kodeksu sporządził Aleksander Brückner (zob. idem, *Kazania średniowieczne*, cz. I, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny”, t. XXIV, Kraków 1895, s. 70–77), jego zawartość opisują również autorzy *Katalogu łacińskich rękopisów średniowiecznych Biblioteki Jagiellońskiej*, zob. *Catalogus codicum manuscriptorum medii aevi latinorum qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur*, t. 8, red. M. Kowalczyk i in., Kraków 2004, s. 140–145.

³ Zob. M. Kowalczyk, E. Belcarzowa, F. Wisłocka, *Głosy polskie Jakuba z Piotrkowa i innych autorów w rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 1973, s. 85. O bibliotece kanonika płockiego zob. także E. Potkowski, *op. cit.*, s. 180.

⁴ *Ibidem*.

ręki, to w wielu z nich znajdują się glosy lub notatki jego autorstwa. Między innymi omawiana karta została w całości przezeń napisana⁵, co czyni ją wyjątkową na tle znaczącej większości tekstów średniowiecznych choćby ze względu na to, że znamy z imienia skrybę, który zapisał wszystkie teksty i jest autorem zakomponowanej całości.

Aleksander Brückner w opisie karty wymienił tylko: „prócz innych rzeczy łaciński i polski tekst pacierza, Ave i Credo podzielone wedle tradycji średniowiecznej między rozchodzących się apostołów; [...] i tłumaczenie albo uzasadnienie niektórych zwrotów polskiego pacierza, dodane do łacińskiego tekstu tegoż”⁶, samo zaś omówienie komentarza do tłumaczenia modlitw przybrało formę raczej oceny aniżeli pełnej analizy. Późniejsi badacze, Wiesław Wydra i Wojciech Ryszard Rzepka, którzy zajęli się polskimi tekstami modlitw i wydali komentarz do ich przekładu, również wspomnieli jedynie o pozostałych elementach obecnych na karcie⁷. W pracy Cezarego K. Świąckiego podana została jedynie, za poprzednikami, informacja, że „na przedostatniej karcie rękopisu [...] znalazło się wiele rzeczy różnej treści”⁸, z czego zaledwie ich część została (niekiedy błędnie) zidentyfikowana i wymieniona. Sama również podążałam tym tropem, opisywaną kartę traktując w sposób wybiórczy i przeprowadzając szczegółową analizę metatekstowego i metajęzykowego komentarza do tłumaczenia modlitw na język polski⁹.

Tomasz Mika ostatnio sformułował wprost postulat odmiennej procedury badawczej – całościowego badania takich miejsc rękopisów, natomiast jako przykład wymagający takiej analizy wskazał właśnie interesującą nas kartę. Badacz bowiem uważa, że jest ona przykładem:

⁵ Zob. *ibidem*, s. 88; także A. Brückner, *op. cit.*

⁶ A. Brückner, *op. cit.*, s. 76. W cytacie zachowano oryginalną pisownię.

⁷ Zob. W.R. Rzepka, W. Wydra, *Nota do dziejów ortografii staropolskiej*, „Slavia Occidentalis”, t. 31 (1974), s. 107.

⁸ C.K. Świącki, *Kultura literacka Płocka w średniowieczu*, Warszawa–Siedlce 2006, s. 122.

⁹ D. Masłej, *O wyjątkowym średniowiecznym komentarzu do tłumaczenia modlitw*, „LingVaria” 2015, nr 2 (20), s. 221–234.

[...] przestrzennego układu modlitw katechizmowych (Ojcze nasz, Zdrowaś, Dekalog etc.) i komentarzy do nich, pełnego graficznych i treściowych (w tym metajęzykowych i metatekstowych) powiązań [...] ¹⁰.

Potraktowanie tego układu jako całości pozwala formułować pytania, których nie można postawić, badając poszczególne jej elementy:

Tu oczywiście pojawią się interesujące zagadnienia szczegółowe: jaka była intencja twórcy takiej całości, do kogo była ona adresowana? Czy mógł z niej korzystać wybiórczo? Jeśli tak, to może się okazać, że funkcja całości mogła być inna (wykład na temat modlitw, ich objaśnianie, uwagi teologiczne i translatorskie) niż funkcja poszczególnych tekstów ją tworzących (odmawianie danej modlitwy z wiernymi), przy czym nie każdy z tekstów składowych mógł funkcjonować niezależnie. Czy taka karta, będąca ewidentnie czymś więcej niż suma tekstów na niej zapisanych, jest także tekstem? Gdzie ma początek i koniec? ¹¹

Celem artykułu jest udzielenie odpowiedzi na te pytania oraz sformułowanie kolejnych. Aby było to możliwe, niezbędne jest opisanie wszystkich składników tworzących kartę. Znajduje się na niej dwanaście elementów, wyodrębnionych przez skrybę przy pomocy znaku paragrafu lub, w jednym wypadku, ozdobnego inicjału. Na fotografii poszczególne składniki ujęto w ramki i oznaczono kolejnymi numerami (1–12).

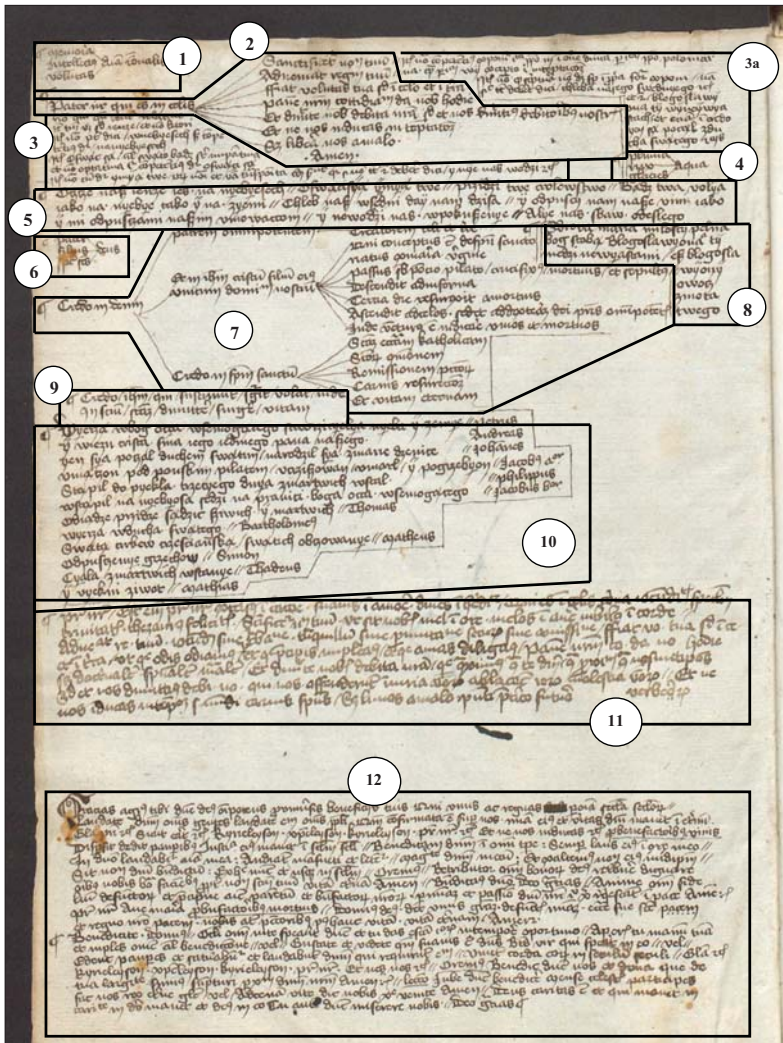
(1) Kilkuwyrazowy schemat podziału „duszy racjonalnej” (*anima rationalis*¹²) na pamięć, intelekt i wolę (*memoria, intellectus, voluntas*), o których św. Tomasz z Akwinu pisze, że stanowią *animae essentia*¹³, zaś św. Augustyn uznaje je za trzy władze duszy.

¹⁰ T. Mika, *Tekst staropolski jako odmienny obiekt badań? W poszukiwaniu narzędzi opisu*, „LingVaria” 2015, nr 2 (20), s. 235–250.

¹¹ *Ibidem*, s. 241.

¹² Jest to, według św. Tomasza z Akwinu, jedna z trzech części duszy: „Sed tantum tres partes animae communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis, et anima rationalis” (*Summa* 1, 78 a. 1 arg. 1).

¹³ „Et per hunc modum Augustinus dicit quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una animae essentia” (*Summa* 1, 77 a. 1 ad 2).



Rękopis Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 1297, k. 190v

- (2) Tekst *Pater noster* po łacinie, zgodnie ze średniowieczną tradycją podzielony na siedem prośb.
- (3), (3a) Łaciński metatekstowy i metajęzykowy komentarz do tłumaczenia modlitw na język polski¹⁴.
- (4) Kilkuwyrazowy schemat występowania wody (*aqua*) pod różnymi postaciami: deszcz, śnieg i lód (*pluvia, nix, glacies*).
- (5) Tekst *Ojcze nasz* w języku polskim, zapisany na całej szerokości karty, ale z zachowaniem podziału na siedem prośb poprzez zastosowanie znaku delimitacji (podwójnego ukośnika); jeden z najstarszych spośród dwudziestu dwóch zachowanych polskich odpisów *Modlitwy Pańskiej*¹⁵.
- (6) Schematyczny podział na trzy Osoby boskie: Ojca, Syna i Ducha Św. (*Deus – pater, filius, spiritus sanctus*).
- (7) Łaciński tekst *Credo in Deum*, zgodnie z tradycją podzielony na trzy części – trzy Osoby boskie oraz ich poszczególne przymioty.
- (8) Polski tekst modlitwy *Zdrowaś Mario* (*Sdrova maria miloscy pelna*) w pierwotnej, tzw. biblijnej formule funkcjonującej do końca XV wieku, zapisany na marginesie łacińskiego tekstu *Credo*.
- (9) Kilkuwyrazowy skrót modlitwy lub wykładu do *Wierzę w Boga*, w którego zapisie każde słowo oddzielone jest od pozostałych ukośnikami (*Credo / ihesum / qui / sustinuit*).
- (10) Tekst *Wierzę w Boga* po polsku, zapisany z podziałem na wersy niemal całkowicie zgodnym z podziałem łacińskim (jeśli w tekście polskim zapisane są w jednym wersie dwa wersety łacińskie, a zdarza się to dwukrotnie, oddziela się je za

¹⁴ Jako jedyny został kilkakrotnie wydany: A. Brückner, *op. cit.*, s. 76; W.R. Rzepka, W. Wydra, *op. cit.*, s. 116-117; W.R. Rzepka, W. Wydra, *Chrestomatia staropolska*, wyd. 3, Wrocław 2004, s. 24, ostatnio na nowo wydany i opracowany: D. Masłej, *op. cit.*

¹⁵ Spis wszystkich tekstów: zob. D. Masłej, *Problem szyku w staropolskich przekładach Modlitwy Pańskiej*, „Kwartalnik Językoznawczy” 2013, nr 4, s. 33-34, przyp. 2.

pomocą pojedynczego ukośnika; ukośnik pojawia się również w tych miejscach, w których został zastosowany w tekście łaćnińskim). Do poszczególnych fragmentów dopisano imiona apostołów¹⁶.

- (11) Parafraza *Ojciec nasz* autorstwa Ludolfa z Saksonii. Tekst pochodzi z dzieła *Vita Christi* (rozdział XXXVII: *Sermonis in monte continuatio*) i poprzedzony jest teologicznym wykładem *Pater noster*¹⁷.

¹⁶ Brückner pisze, że *Credo* jest „podzielone wedle tradycji średniowiecznej między rozchodzących się apostołów”, A. Brückner, *op. cit.*, s. 76. Historię tej tradycji wyjaśnia szczegółowo L. Wojciechowski: „Przed rozejściem się Apostołów, aby nie utracić jedności w wierze, ułożyli pod natchnieniem Ducha Świętego wskaźnik, zarys (*indicium*) tego, co mieli przepowiadać; każdy z Dwunastu do niego się przyczynił – stąd więc Skład (*collatio*) Apostolski. [...] W VI stuleciu sprecyzowano związek Dwunastu z Symbolem – każdemu z nich został przypisany konkretny artykuł. Ten podział był później wielokrotnie prezentowany w formach literackich i ikonograficznych; nie zawsze jednak odpowiednią część Symbolu łączono z tą samą osobą (choć Piotr wypowiadał, niezmiennie, jako pierwszy jego początkowy artykuł). Tak uporządkowane treści stały się podstawą do liturgicznego upamiętnienia *divisionis Apostolarum*”, L. Wojciechowski, *Treści ideowe święta Rozesłania Apostołów w Polsce średniowiecznej. Zarys problematyki*, [w:] *Symbol apostołski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, red. R. Kapuściński, Lublin 1997, s. 311–312. Mimo że badacze mówią o pewnej tradycji, wśród zapisów modlitw katechizmowych istnieje wiele takich, w których nie jest ona żywa. Może to wynikać z przeznaczenia konkretnych zapisów, o czym dalej.

¹⁷ O dziele Ludolfa z Saksonii zob. K. Bielawski, *Ludolf z Saksonii i jego dzieło*, „Terminus” 2002, nr 1–2, s. 229–257, tu także tłumaczenie modlitwy opartej na prośbach z *Ojciec nasz*. Krzysztof Bielawski stwierdził, że „w Polsce dzieło kartuza było mało znane” (s. 235). Zidentyfikowanie fragmentu *Vita Jesu Christi* na karcie, która miała służyć między innymi wykładaniu modlitw, zdaje się przeczyć tej tezie.

Już pobieżne zapoznanie się z dwoma wydaniami parafrazy pozwala stwierdzić, że modlitwa zapisana na k. 190v rkpsu BJ 1297 jest kolejnym wariantem tekstu, zapewne funkcjonującego w wielu odpisach i w wielu różnych wersjach (por. wyd.: *Vita Jesu Christi e quatuor evangelii et scriptoribus orthodoxis concinnata per Ludolphum de Saxonia ex ordine carthusianorum*, editio novissima studio et opere A.C. Bolard, L.M. Rigollot et J. Carnandet, Parisus et Romae, apud V. Palme, anno MDCCCCLXV, s. 168; *Paraphrase of the Lord's Prayer by Henry William Ludolph of Germany*, „The Litterary World; A Journal of Science, Literature and Art”, January–June 1851, t. VIII, nr 224, s. 401.

(12) Tekst *Benedictiones mensae* (modlitw przed posiłkiem i po nim): *Post prandium*, od kolejnego paragrafu: *Ante prandium*.

Przedstawiwszy zawartość całej karty, chciałabym podjąć próbę rekonstrukcji kolejności zapisywania tekstów (komponowania karty), skupiając się w sposób szczególny na relacjach powstających między poszczególnymi elementami. Przekonanie, że w pierwotnym zamysle autora karta miała wyglądać inaczej, uzasadnić można między innymi przez miejsce oraz sposób zapisu komentarza do tłumaczenia modlitw (3, 3a). Gdyby łaciński i polski tekst *Ojcze nasz* wpisano z intencją dopisania do nich komentarza, to traktat ten zapisano by w całości w zaplanowanym miejscu – a tymczasem znalazł się on na karcie w dwóch różnych miejscach, podzielony na części wynikające z braku wolnej przestrzeni, w miejscu niemającym uzasadnienia treściowego czy logicznego. Jedynym uzasadnieniem zapisania wspomnianego komentarza w tym miejscu karty jest chęć umiejscowienia go blisko tekstu *Modlitwy Pańskiej*. W związku z tym tworzy on w rezultacie graficzną ramę dla *Pater noster* (por. zdjęcie 1, elementy: 2 oraz 3 i 3a).

Ta obserwacja umożliwia nie tylko odtworzenie hipotetycznej kolejności działań, a więc procesu twórczego Jakuba z Piotrkowa, ale także skłania do postawienia pytania o funkcję analizowanej karty, która mogła się zmieniać w zależności od momentu pracy.

Roboczo wyodrębniłam trzy hipotetyczne etapy pracy skryby nad kartą.

Jako pierwsze na karcie pojawiły się prawdopodobnie polskie i łacińskie teksty *Pater noster* oraz *Credo* (2, 5, 7, 10), co obrazuje poniższe, spreparowane dla celów wywodu zdjęcie:

Warto zauważyć również, iż w rękopisie ze zbiorów Czackiego (sygn. I Q 199) Aleksander Brückner odnalazł glosowany „wykład pacierza” (zob. A. Brückner, *Drobne zabytki języka polskiego XV wieku. Pieśni. Modlitwy. Glosy*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny”, seria II, tom X, Kraków 1897, s. 271), który – choć niezidentyfikowany przez Brücknera – jest kolejnym wariantem tego właśnie tekstu Ludolfa Kartuzia. Fakt glosowania pozwala sądzić, że *Vita Jesu Christi* lub przynajmniej omawiany fragment dzieła był w średniowiecznej Polsce znany i wykorzystywany.

Na tak przerobionej fotografii widać wyraźnie powtarzalny układ: łaciński tekst modlitwy podzielony według tradycji – tłumaczenie na język polski. Widać też naturalny dla pracy na pustej karcie porządek: znaki paragrafu rozpoczynające teksty znajdują się w jednej linii, odległości między tekstami są podobne. W takim wyobrażeniu karta przypomina inne znane z zabytków średniowiecznych zbiory modlitw katechizmowych, choć nawet w tej postaci nie jest z nimi w pełni zbieżna. Różnica polega na obecności tekstu łacińskiego (spośród zachowanych kart tego typu tylko w jednym rękopisie¹⁸ polskie teksty poprzedzono ich łacińskimi odpowiednikami) oraz sposobie jego graficznego ukształtowania, a także na braku trzeciej modlitwy katechizmowej: *Pozdrowienia anielskiego*. Już te rozbieżności pozwalają stwierdzić, że pierwotną funkcją karty nie było, jak w wypadku zbiorów modlitw katechizmowych, tworzenie swoistego „kompedium”, podręcznego katechizmu. Sposób graficznego przedstawienia łacińskich modlitw oraz próba oddania wspomnianych podziałów w tekstach polskich (za pomocą znaków delimitacji oraz – w wypadku *Wierzę w Boga* – podziału na wersy¹⁹) wskazuje, że zapis już w pierwotnym zamierzeniu miał służyć nie tyle odma- wianiu modlitw, ile raczej ich wykładaniu (co tradycyjnie czyniono, budując wykład na podziale modlitw na ściśle określone części²⁰) lub pamięciowemu przyswajaniu, o czym może świadczyć przyporządkowywanie poszczególnym fragmentom *Credo* imion kolejnych apostołów²¹. Nie wiadomo jednak, kto miał być odbiorcą takiego

¹⁸ Rękopis Biblioteki Czartoryskich w Krakowie, sygn. 3729.

¹⁹ Co w wypadku tekstów średniowiecznych, pisanych przede wszystkim *in continuo*, także nie pozostaje bez znaczenia.

²⁰ Pisze o tym J. Wolny, *Z dziejów katechezy*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1: *Średniowiecze*, red. M. Rechowicz, Lublin 1974, s. 181 i nast.

²¹ Brygida Kürbis pisze o kodeksie Clm 22053: „Drugi temat to elementarne wiadomości o wierze i moralności [...] wszystko to poujmowane w króciutkie sentencje i poukładane po trzy, po cztery, po siedem i osiem, najwyżej po dwanaście, służyło najwyraźniej szkolarskiemu wdrażaniu pamięciowemu. Dydaktycznym, szerzej znanym zabiegiem było także rozłożenie Symbo-

przepowiadania. Mogli być nim – co bardzo prawdopodobne – wier-
ni obecni na mszy św., bo często zamiast kazania opartego na tekście
z *Pisma Świętego* objaśniano ludowi modlitwy²². Ale równie dobrze
mógł go słuchać kler lub przyszli duchowni, przygotowujący się do
roli kaznodziej, gdyż zalecenia synodów były w tym zakresie, jak pi-
sze Jerzy Wolny, jednoznaczne:

Abp Jakub poleca biskupom albo przez nich delegowanym, pouczać kler
na synodach o sakramentach i Symbolu, aby duchowni rozumieli materiał
nauczania *explicite*. Także i Nanker pisze, żeby duchowni znali *explicite* ar-
tykuły wiary, Pater noster i Ave Maria. Św. Tomasz rozpatruje zagadnie-
nie, czy wszyscy są obowiązani do posiadania znajomości wiary na sposób
explicite. Według św. Tomasza tylko ci są obowiązani do posiadania takiej
znajomości wiary, którzy nauczają innych. Tak w kanonie abpa Jakuba, jak
i bpa Nankera widać wyraźnie wpływ poglądu św. Tomasza. Duchowień-
stwo jako nauczające z urzędu miało więc posiadać znajomość wykładu
Credo, Pater noster, Ave²³.

Te cztery podstawowe (wyjściowe) elementy na karcie są ze sobą
powiązane w sposób oczywisty. Z jednej strony: *Pater noster* i *Oj-
cze nasz* oraz *Credo* i *Wierzę* są w rzeczywistości dwoma tekstami
zapisanymi w języku polskim i łacińskim, z drugiej zaś te podsta-
wowe modlitwy katechizmowe bardzo często występowały w swoim
sąsiedztwie jako dwa najważniejsze teksty chrześcijaństwa. Funkcją

lu na dwunastu Apostołów. Credo pojawia się w tym kodeksie dwukrotnie,
a wariant z Apostołami jest drugi. Elementarna katecheza, wsparta mnemotechniką
liczb i na tej praktycznej drodze łatwo przechodząc w egzegezę alegoryczną, była
znamienna dla środowisk iroszkockich [wyróż. – D.M.]”. B. Kürbis, *Szkola i kateche-
za według rękopisu z Wessobrunn (München, Clm 22053, ok. 800 r.)*, „*Studia Źródło-
znawcze*” 1994, t. 35, s. 10.

²² P. Sczaniecki nazywa taki wykład „kazaniem katechetycznym nawiązującym
do Credo” – P. Sczaniecki, *Służba boża w dawnej Polsce*, Poznań 1962, s. 78; pisze
o tym także J. Wolny, zwracając uwagę na istnienie „traktatów do nauczania wier-
nych, właściwie podręczników dla duchownych do nauczania parafialnego. Należą
do nich teksty wyjaśniające Pater noster, Credo, Dekalog [...]”. Często zapisywano je
na ostatnich kartach rękopisów”, J. Wolny, *op. cit.*, s. 190.

²³ J. Wolny, *op. cit.*, s. 192.

karty w domniemanej pierwszej postaci było zatem najprawdopodobniej nauczanie lub wykładanie *Pater noster* i *Credo*.

Grupę tekstów, których – w moim przekonaniu – nie było początkowo w zamyśle pisarza, tzn. w pierwszym etapie tworzenia i wykorzystywania karty, a które bezpośrednio wynikają z funkcji zabytku w rekonstruowanym pierwotnym kształcie (wykład, objaśnianie modlitw), tworzą elementy: 1, 3, 3a, 4, 6, 8, 9 i 11, zatem wszystkie pozostałe, znajdujące się w górnej części karty.

Aby objaśniać *Credo*, należało przede wszystkim wyłożyć słuchaczom istotę Trójcy Św. – stąd, jak wolno przypuszczać, wynika rozpiśnięcie osobno na schemacie trzech Osób boskich (6). Wy tłumaczenie tego dogmatu z pewnością przysparzało kaznodziejom wielu trudności. Być może zatem, aby wyjaśnić jedność natury Boga w trzech postaciach, odwoływano się do metafor. W innym miejscu karty (4) zapisano rozdzielenie wody na trzy jej postaci: *pluvia*, *nix* i *glacies*. Porównanie Boga i trzech Osób boskich do wody i jej trzech sposobów przejawiania się mogło być zabiegiem kaznodziejskim²⁴. Warto odnotować, iż oba te składniki karty są pod względem graficznym bardzo do siebie podobne. Należy także zwrócić uwagę, że relacje między tymi elementami karty mają charakter dwustopniowy. Tekstem wyjściowym, przyczyną powstania kolejnych dopisków jest pol-

²⁴ Jeśli uznać tę hipotezę za słuszną, warto zauważyć, że prawdopodobnym odbiorcą głoszonego wykładu był lud, zgodnie z tym, co pisze Rafał Wójcik: „Duchowni wygłaszający kazania mieli nakaz, by w kazaniach do ludu stosować podział tematu tzw. *extra*, czyli z zewnątrz – miał on być oparty na obrazach zmysłowych, materialnych, zaczerpniętych ze świata widzialnego, który lud mógł w każdej chwili sobie wyobrazić i przypomnieć. Natomiast kazania dla duchownych, a zatem ludzi piśmiennych, operujących dość swobodnie pojęciami abstrakcyjnymi, miały być dzielone na zasadzie *intra*, czyli obowiązywał w nich wykład *stricte* doktrynalny, oparty na rozumowaniu abstrakcyjnym”; „[zalecenia Giovanniego di San Gimignano] w skrócie można określić tak: w kazaniach należy podawać różne rzeczy w formie niezwykłych podobieństw, ponieważ w odróżnieniu od duchowych pojęć, wyobrażenia takie o wiele lepiej zapadną słuchaczom w pamięć” – R. Wójcik, *Opusculum de arte memorativa Jana Szklarka. Bernardyński traktat mnemotechniczny z 1504 r.*, Poznań 2006, s. 34 i 37.

ski i łaciński tekst *Credo*, z łatwością jednak można wyobrazić sobie, że stanowi on bezpośredni impuls wyłącznie do zapisania schematu oznaczonego numerem 6 (podział na trzy Osoby boskie), ten zaś dopiero wywołuje zapis kolejnego (4 – podział *aqua*). Nie ma więc prostej relacji między tekstem *Wierzę w Boga* a graficznym podziałem na trzy postaci wody.

Z objaśnianiem dogmatu należy także wiązać wyszczególnienie u góry karty „trzech władz duszy”: pamięci, intelektu i woli, z których „pierwsza pamięta to, co druga rozumie, a trzecia pragnie; druga rozumie to, co pierwsza pamięta, a trzecia pragnie; trzecia pragnie tego, co pierwsza pamięta, a druga rozumie”²⁵. Jak zauważył Rafał Wójcik: „św. Augustyn napisał, że trzy władze duszy ludzkiej stanowią odbicie Trójcy Świętej w człowieku. *Intellectus*, czyli rozum, pozwala poznać lub zbliżyć się do prawdy, *voluntas*, czyli wola, to sztuka ćwiczenia woli, aby pokochać prawdę, *memoria*, czyli pamięć, to sztuka, pozwalająca prawdę zapamiętać”²⁶.

Prawdopodobnie zapis oznaczony na fotografii numerem 9 również służył wykładaniu *Credo*, gdyż stanowi w pewnej mierze jego skrót. Pisarz po rozpoczęciu od wyznania wiary (*Credo / Ihesum*) po kolejnych ukośnikach wymienia niemal same czasowniki związane z męką, śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa (*sustinuit, surgit, volat, dimittere, surgere*). Taki zapis mógł służyć celom mnemotechnicznym²⁷.

²⁵ F.A. Yates, *Sztuka pamięci*, przeł. W. Radwański, Warszawa 1977, s. 187.

²⁶ R. Wójcik, *op. cit.*, s. 36. Takie wykładanie istoty trzech Osób boskich można z kolei uznać za wykład oparty na rozumowaniu abstrakcyjnym, a więc przeznaczony dla duchownych.

²⁷ Jan Szklarek w traktacie *De arte memorativa* jako jeden ze sposobów zapamiętywania kazania lub historii poleca zapamiętanie określonych *lex verba* (*wyrażeń*): „Septima cautela historiarum, sub qua erit cautela sermonum, quia eam historiam aut volumus, ut recordetur solum, aut etiam, ut dilatetur, vel tercio, ut predicetur. Exemplum primi pro recordatione historie interfectionis sancti Stanisłai videbuntur lex verba... [Siódme zabezpieczenie historii, pod którym będzie zabezpieczenie kazań, gdy tę historię chcemy albo tylko zapamiętać, albo również wykładać, albo po trzecie wygłaszać o niej kazanie. Przykład pierwszego – dla za-

Z codzienną pracą nad tekstem *Pater noster*, drugim tekstem umieszczonym centralnie na karcie, wiązą się z kolei komentarz do tłumaczenia modlitw na język polski (3, 3a) oraz parafraza *Modlitwy Pańskiej* Ludolfa Kartuza (11). Komentarz dotyczący przekładu modlitw nie mógłby funkcjonować bez tekstów, o których mówi (przede wszystkim bez tekstu *Ojczy nasz*, to z niego pochodzi najwięcej przykładów). W tym rozumieniu jest on tekstem niesamodzielnym²⁸, choć jednocześnie tworzy ramę tekstu samodzielnego, który w nim z kolei funkcjonuje jako niesamodzielny – rozbity na fragmenty. Można sądzić, że to właśnie ze względu na ten komentarz na karcie pojawił się także polski tekst *Zdrowaś Mario* (8). W całym komentarzu do kolejnych omawianych problemów (takich jak sposób przekładania łacińskiego przyimka *in* w tekstach modlitw, szyk przydawki zaimkowej i inne²⁹) przywoływane są przykłady z *Modlitwy Pańskiej* oraz – na końcu tekstu – także z *Credo* i *Ave*: „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 alii”. Przypuszczam, że skryba, wpisawszy komentarz do tłumaczenia modlitw, na marginesie dopisał znaną sobie i – według swojej oceny – słuszną wersję *Pozdrowienia anielskiego*, być może po to, by móc podczas wykładu z łatwością odwołać się do właściwej formy modlitwy (w tym fragmencie komentarza pisarz

pamiętania historii zamordowania świętego Stanisława – jako zasadę przyjmujemy te wyrażenia...]” – R. Wójcik, *op. cit.*, s. 174–175.

²⁸ Świadczy o tym również fakt, że komentarz jako jedyny ze wszystkich elementów w górnej części karty nie został wyodrębniony za pomocą osobnego paragrafu. Warto zwrócić uwagę na początek komentarza – w rzeczywistości nie znajduje się on, jak zaznaczono na fotografii, w miejscu, gdzie zapisane są słowa: *nota qui quando*, ale wcześniej. Początek komentarza stanowi pierwszy werset *Pater noster*, który nie został w tekście wykładu powtórzony, ale – raz zapisany – przynależy jednocześnie do dwóch tekstów na karcie: modlitwy („*Pater noster qui es in celis / Sanctificetur nomen tuum...*”) oraz metatekstowego komentarza („*Pater noster qui es in celis / nota qui quando tenetur relative...*”).

²⁹ Szerzej zob. D. Masłej, *O wyjątkowym średniowiecznym komentarzu...*

wymienia bowiem formy według niego nieodpowienie)³⁰. Warto zauważyć, że w świetle zaproponowanej chronologii zapisu relacje między tekstami znów stają się dwupoziomowe. Zanotowany po łacinie i w języku polskim tekst *Ojczy nasz* stał się inspiracją do dodania komentarza, z tego zaś mogło wyniknąć dopisanie na karcie trzeciej modlitwy katechizmowej. Ta jest wyraźnie mniej istotna w całej strukturze karty – miejsce i sposób jej zapisania (na marginesie, bez tekstu łacińskiego) pozwalają z pewnością stwierdzić, że nie była ona obecna w pierwszym etapie wypełniania karty.

Z tekstem *Pater noster* bezpośrednio wiąże się również parafraza *Modlitwy Pańskiej* autorstwa Ludolfa z Saksonii (11), która jest swobodną interpretacją i rozwinięciem *Ojczy nasz*. Krzysztof Bielawski pisze, że „przy całej swej naukowej wartości *Vita Christi* jest, zgodnie z intencją autora, przede wszystkim dziełem duchowym, modlitewnym. Pierwszym jego celem jest pomoc w życiu duchowym, w postępie wewnętrznym na drodze do Boga. Jest to po prostu wielki modlitewnik, chyba największy, jaki w ogóle napisano. Można go też nazwać praktycznym podręcznikiem modlitwy, rozmyślenia”³¹. Z pewnością właśnie temu służył zapisany na k. 190v fragment tego imponującego dzieła. Fragment wybrany zresztą nieprzypadkowo, bo ściśle związany pod względem tematycznym właśnie z drugim centralnym tekstem na karcie.

Jako ostatni na karcie został zapisany tekst oznaczony na fotografii numerem 12, czyli *Benedictiones mensae*. Modlitwy przed posiłkami i po nich są wyodrębnione graficznie od omówionej wcześniej części karty – od pozostałych tekstów oddziela je światło. Ten tekst został wyróżniony przez pisarza również przez zastosowanie znacznie większego i bardziej ozdobnego inicjału, a także przez brak znaku paragrafu³², który wyodrębnia poszczególne elementy w górnej

³⁰ Szczegółowa analiza tego fragmentu, zob. *ibidem*.

³¹ K. Bielawski, *op. cit.*, s. 234.

³² Ten pojawia się za to na marginesie i rozdziela dwie części *Benedictiones mensae* – wskazuje miejsce, gdzie kończy się *Post prandium* a zaczyna *Ante prandium*.

części karty. Jakkolwiek w tekście modlitw słusznie można doszukiwać się związków z tekstem *Ojciec nasz* (odmawianie *Pater noster* jest jedną z części *Benedictiones mensae*, a jego fragmenty pojawiają się w omawianym zapisie), to jednak wydaje się, że ten tekst – zarówno pod względem przeznaczenia, jak i ze względu na jego graficzne wyodrębnienie – nie wchodzi w relację z pozostałymi elementami na karcie. Można sądzić, że skryba zapisał go później, by wykorzystać wolne miejsce na karcie (na wszelki jednak wypadek zostawił nad nim trochę wolnego miejsca). Należy zauważyć, że karta nie jest skończoną całością. Świadczą o tym wolne miejsca, oddzielone od zapisanych części kreskami. Za pomocą linii oddzielone są od siebie teksty na karcie (tak zaznaczona została granica między drugą częścią komentarza (3a) a *Pater noster* (2) oraz między *Pozdrowieniem anielskim* (8) a *Credo* (7)). Wydzielone puste miejsce po prawej stronie od łacińskiego i polskiego tekstu *Wierzę w Boga* świadczy o tym, że skryba brał pod uwagę możliwość dopisywania na karcie kolejnych przydatnych mu w trakcie pracy tekstów. To z kolei potwierdza hipotezę stopniowego powstawania zabytku, który nie był od początku całością zakomponowaną w takiej formie, jaka zachowała się do dziś.

Dysponując przedstawioną wyżej wiedzą na temat omawianej karty 190v rękopisu Biblioteki Jagiellońskiej, wypada wrócić do postawionych na początku artykułu pytań. Przyjęta procedura badawcza (rekonstrukcja kolejności wpisywanych na kartę tekstów) pozwala odtworzyć – oczywiście domniemany – proces twórczy pisarza. Pozwala również zapytać o intencję autora, o funkcje karty na poszczególnych etapach jej powstawania oraz o jej funkcje jako pewnej makrostruktury.

Jak wykazała analiza, intencja twórcy mogła się zmieniać wraz z zapisywaniem kolejnych elementów. W pierwszym etapie karta mogła, ale nie musiała, służyć wykładowi teologicznemu. Prawdopodobne jest, że choć od początku nie była ona pomocą przy odmawianiu modlitw, to jednak była wykorzystywana do ich nauczania, opanowania pamięciowego zarówno polskich, jak i łacińskich tekstów. Odbiorcami mogli być wierni (nauczanie podstawowych

modlitw chrześcijaństwa w języku polskim), ale również klerycy przygotowujący się do posługi w parafiach (teksty modlitw po polsku i po łacinie). W drugim etapie funkcje karty zostają wyraźnie ukierunkowane na wykładanie prawd wiary, objaśnianie nie tylko teologiczne, ale również językowe tekstów (metatekstowy i metajęzykowy komentarz do przekładu modlitw na język polski). To zaś każe w domniemanym odbiorcy, słuchaczu z większą pewnością widzieć nie tylko prostego człowieka (taki typ adresata wyklucza wykorzystanie niektórych składników karty), ale także osoby duchowne lub przygotowujące się do kapłaństwa, ludzi, którzy muszą pracować z tekstami (w dwóch wersjach językowych) i rozumieć je możliwie najlepiej.

Użytkownik karty (najpewniej sam jej autor – Jakub z Piotrkowa) z pewnością korzystał z niej wybiórczo. Stanowi ona (z wyłączeniem części 12) zbiór różnych elementów: tekstów i schematów. Funkcją całości była pomoc w konstruowaniu wypowiedzi, która w konkretnych realizacjach przybierała określoną postać. Do wykładu/kazania korzystający z karty wybierał spośród zapisanych elementów te, które były mu potrzebne w danej chwili. Wybierał je zaś w zależności od tego, do kogo kierował swą wypowiedź i czemu miała ona służyć (kazanie dotyczące modlitw katechizmowych i podstawowych prawd wiary, nauczanie modlitw przy pomocy zabiegów mnemotechnicznych, wykład dla kleryków, egzaminowanie księży³³). To

³³ Należy zaznaczyć, że w odtworzeniu hipotetycznych celów, do których mogła służyć karta, bardzo pomaga wiedza o jej autorze. Nie tylko znamy fakty z życia Jakuba oraz pełnione przezeń funkcje, ale możemy również zidentyfikować rękopisy, które były jego własnością. Dzięki temu zaś wiemy na przykład, że w księgozbiore kanonika płockiego znajdował się rękopis (BJ, sygn. 1356), w którym zapisano fragmenty pochodzące z *Compendium theologiae veritatis* dominikanina Hugona Ripelina de Argentina, o którym Jerzy Wolny pisał: „W rękopisach profesorów krakowskich znajdują się liczne traktaty z zakresu piśmiennictwa teologicznego. Obecność tych traktatów była następstwem zapotrzebowania naukowych ich właścicieli. Przydatne były szczególnie traktaty o charakterze podręcznikowym, spośród których do najbardziej znanych należało *Compendium theologiae veritatis* dominikanina Hugona Ripelina de Argentina” – J. Wolny, *op. cit.*, s. 199. To świadczy o przy-

zaś świadczy o tym, że karta jako całość mogła pełnić różne funkcje w zależności od potrzeby. Co ciekawe, także te składniki karty, które poza nią funkcjonują jako samodzielne teksty (modlitwy), w tym konkretnym otoczeniu oraz w takiej formie przestają pełnić funkcję, jaką zwykle się przypisuje zapisanym zbiorom modlitw (kompendium, katechizm, odmawianie z wiernymi).

Sformułowane przez Tomasza Mikę pytanie o to, czy taka karta stanowi już nie tylko zbiór tekstów, ale także sama w sobie jest tekstem, to pytanie najtrudniejsze, a wyczerpująca i pewna odpowiedź na nie z pewnością wciąż jeszcze nie jest możliwa. W świetle wszystkiego, co powiedziano w ostatnim czasie o specyfice i odmienności tekstu staropolskiego³⁴, wypada chyba stwierdzić, że tego rodzaju zaletki nie tyle są (były) tekstami, co tekstami się stają (stawały). Głośna realizacja w różnych sytuacjach nadawczo-odbiorczych pozwalała użytkownikowi z tego zbioru składników nieustannie tworzyć nowe różniące się od siebie całości³⁵, będące zamkniętymi i zreali-

gotowaniach autora do głoszenia katechetycznych kazań oraz do pełnienia funkcji wykładowcy, podobnie jak fakt, iż na marginesach wielu jego rękopisów znajdują się komentarze biblijne, sformułowania mnemotechniczne, drobne wiersze (por. M. Kowalczyk, E. Belcarzowa, F. Wisłocka, *op. cit.*, s. 87).

³⁴ Por. T. Mika, *Kazania świętokrzyskie jako obiekt badań filologicznych. Pytania o tekst i przekaz*, „Z Badań nad Książką i Księgozbiorami Historycznymi” 2010, t. 4, s. 65–80; T. Mika, *Genetyczna wielowarstwowość i złożoność tekstów staropolskich a ich badania historycznojęzykowe. Rekonesans*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 2013, z. LXVIII, s. 131–145; T. Mika, *Problemy z Rozmyślaniami przemyskim. Formułowanie sądów ogólnych a wielowarstwowość średniowiecznego tekstu*, „LingVaria” 2015, nr specjalny, s. 87–104; T. Mika, *Tekst staropolski...*, *op. cit.*

³⁵ Jest to sytuacja odmienna od tej, którą znamy z badań nad średniowiecznymi kazaniem. Te również, jak pisano w literaturze przedmiotu, stawały się tekstami dopiero w głośnej realizacji. Wynikało to z tego, że zapisywano jedynie schemat, który kaznodzieja wypełniał podczas wygłaszania kazania (por. np. *Kazanie II* ze zbioru *Kazań świętokrzyskich*, o którym Marek Skwara pisał: „Kazanie – w wersji, w jakiej się zachowało – to rodzaj konspektu-wzoru przeznaczonego do konkretnych, a więc przede wszystkim ustnych realizacji” – M. Skwara, *Struktura i sposoby argumentacji w Kazaniu na dzień św. Katarzyny*, [w:] *Kazania świętokrzyskie. Nowa edycja. Nowe propozycje badawcze*, red. P. Stępień, s. 164). Tu zaś nie ma konspektu, który trzeba

zowanymi w określonej sytuacji komunikacyjnej tekstami, mającymi swój początek i koniec, określoną intencję, nadawcę i odbiorcę³⁶. Na pytanie o początek i koniec tej makrostruktury nie można więc udzielić jednej odpowiedzi.

Problem początku i końca tekstu można odnieść także do zagadnień związanych z konkretnymi, pojedynczymi jej składnikami. Pierwszy werset *Pater noster*, jeden raz zapisany, funkcjonuje na kartce jako potencjalny początek dwóch różnych tekstów (por. przyp. 28) – wybór był dokonywany doraźnie.

Ustalenia te wypada odnieść do kwestii mówioności kultury średniowiecza. Jak słusznie napisał Alain de Libera, „tekstualność średniowiecza jest [...], jeśli wolno użyć takiego terminu, tekstualnością ustną, a tekst średniowieczny – połączeniem mowy i pisma, przy czym określenie proporcji składników w tej mieszaninie jest dla współczesnego czytelnika czasem niemożliwe, a prawie zawsze bardzo trudne”³⁷. W wypadku karty będącej układem wielu tekstów oraz schematów, które jednak – na co wskazują przedstawione analizy – służyły budowaniu spójnych wypowiedzi, wyraźnie widać, że „składników pisanych” jest znacznie mniej niż tego, co miało zostać powiedziane. Przywoływany badacz dalej zauważył, że w średniowieczu tekst:

Rzadko bywa autonomiczny: ma wspomagać pamięć, ona go dopełnia, ona nadaje mu sens i właściwie tylko dla niej ów sens jest dostępny. W większości przypadków tekst nie dopuszcza poufałości. Istnieje prawie wyłącznie dla swojego użytkownika: zwięzłe streszczenie tego, co się powiedziało lub usłyszało [...], szkic tego, co się powie, brulion kazania lub *collatio* (wykładu). Chociaż więc mamy osnowę, brakuje nam nie tylko splotu, ale nie-

wypełnić odpowiednimi składnikami, są raczej składniki, które należy według potrzeby zakomponować w określoną całość.

³⁶ Odniesienie wyznaczników tekstowości do tekstów średniowiecznych zob. T. Mika, *Tekst staropolski...*, *op. cit.*

³⁷ A. de Libera, *Od lektury do parafrazy. Uwagi o cytacie w średniowieczu*, przeł. W. Maczkowski, „Pamiętnik Literacki” 1988, nr 79, z. 2, s. 332.

rzadko samych nici, które mogłyby utworzyć, które tworzyły rzeczywistością tkaninę³⁸.

W kartach podobnych do omawianej tytułowej 190v z rękopisu Biblioteki Jagiellońskiej, sygn. 1297, gdy podejmie się próbę upatrywania w nich pewnej całości, widać wyraźnie – posługując się metaforą Libery – jedynie nici, których splot jest i pozostanie dla nas nieosiągalny, gdyż powstawał on tylko w żywej, głośnej realizacji. Karta, którą mamy przed sobą, jest bowiem przykładem autentycznej pomocy dydaktycznej, która z pewnością służyła Jakubowi z Piotrkowa, a po nim być może kolejnym, w najogólniej pojętej pracy kapłańskiej.

Bibliografia

- Bielawski K., *Ludolf z Saksonii i jego dzieło*, „Terminus” 2002, nr 1–2, s. 229–257.
- Brückner A., *Kazania średniowieczne*, cz. I, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny”, t. XXIV, Kraków 1895.
- Brückner A., *Drobne zabytki języka polskiego XV wieku. Pieśni. Modlitwy. Glosy*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny”, seria II, tom X, Kraków 1897.
- Catalogus codicum manuscriptorum medii aevi latinorum qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur*, t. 8, red. M. Kowalczyk i in., Kraków 2004.
- Kowalczyk M., Belcarzowa E., Wisłocka F., *Glosy polskie Jakuba z Piotrkowa i innych autorów w rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 1973, s. 79–115.
- Kürbis B., *Szkoła i katecheza według rękopisu z Wessobrunn (München, Clm 22053, ok. 800 r.)*, „Studia Źródłoznawcze” 1994, t. 35, s. 10–22.
- de Libera Alain, *Od lektury do parafrazy. Uwagi o cytacie w średniowieczu*, przeł. W. Maczkowski, „Pamiętnik Literacki” 1988, nr 79, z. 2, s. 331–344.
- Maslej D., *Problem szyku w staropolskich przekładach Modlitwy Pańskiej*, „Kwartalnik Językoznawczy” 2013, nr 4, s. 33–43.
- Maslej D., *O wyjątkowym średniowiecznym komentarzu do tłumaczenia modlitw*, „LingVaria” 2015, nr 2 (20), s. 221–234.

³⁸ *Ibidem*, s. 331–332.

- Mika T., *Kazania świętokrzyskie jako obiekt badań filologicznych. Pytania o tekst i przekaz*, „Z Badań nad Księżką i Księgozbiorami Historycznymi” 2010, t. 4, s. 65–80
- Mika T., *Genetyczna wielowarstwowość i złożoność tekstów staropolskich a ich badania historycznojęzykowe. Rekonesans*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 2013, z. LXVIII, s. 131–145.
- Mika T., *Problemy z Rozmyśleniem przemyskim. Formułowanie sądów ogólnych a wielowarstwowość średniowiecznego tekstu*, „LingVaria” 2015, nr specjalny, s. 87–104.
- Mika T., *Tekst staropolski jako odmienny obiekt badań? W poszukiwaniu narzędzi opisu*, „LingVaria” 2015, nr 2 (20), s. 235–250.
- Potkowski E., *Książka rękopiśmienna w kulturze Polski*, Warszawa 1984.
- Rzepka W.R., Wydra W., *Nota do dziejów ortografii staropolskiej*, „Slavia Occidentalis” 1974, t. 31, s. 107–118.
- Rzepka W. R., Wydra W., *Chrestomatia staropolska*, wyd. 3, Wrocław 2004.
- Szczaniecki P., *Służba boża w dawnej Polsce*, Poznań 1962.
- Semkowicz W., *Paleografia łacińska*, wyd. 3, Kraków 2011.
- Skwara M., *Struktura i sposoby argumentacji w Kazaniu na dzień św. Katarzyny*, [w:] *Kazania świętokrzyskie. Nowa edycja. Nowe propozycje badawcze*, red. P. Stępień, s. 153–166.
- Święcki C. K., *Kultura literacka Płocka w średniowieczu*, Warszawa–Siedlce 2006.
- Wojciechowski L., *Treści ideowe święta Rozesłania Apostołów w Polsce średniowiecznej. Zarys problematyki*, [w:] *Symbol apostołowski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, red. R. Kapuściński, Lublin 1997, s. 307–330.
- Wolny J., *Z dziejów katechezy*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1: *Średniowiecze*, red. M. Rechowicz, Lublin 1974, s. 149–209.
- Wójcik R., *Opusculum de arte memorativa Jana Szklarka. Bernardyński traktat mnemotechniczny z 1504 r.*, Poznań 2006.
- Yates F.A., *Sztuka pamięci*, przeł. W. Radwański, Warszawa 1977.