

Ryszarda BULAS  
(Lublin, KUL)

## FÁETH FIADHA LORICA ŚWIĘTEGO PATRYKA

Modlitwa zwana *Loricą świętego Patryka* jest jednym z najbardziej interesujących relikwów wczesnego chrześcijaństwa w Irlandii<sup>1</sup>. Należy do popularnego w Irlandii i Szkocji typu modlitwy szeroko stosowanego w okresie od V do XII wieku<sup>2</sup>. Lorica pisane były, prócz kilku wyjątków, w języku staroirlandzkim; są to hymny o charakterze apotropaicznym i egzorcystycznym<sup>3</sup>. Do naszych czasów dotrwało ponad 20 tego typu utworów, a najbardziej z nich znane to: *Lorica świętego Patryka* i *Lorica Laidcena* przypisywana Gildasowi<sup>4</sup>. Zda-

<sup>1</sup> Por. J.F. Kenney, *The Sources for the Early History of Ireland. An Introduction and Guide*, New York 1926, 273.

<sup>2</sup> Utwory te były też popularne i chętnie przepisywane w anglosaskiej Brytanii między VII a IX wiekiem. Tamtejsza ich popularność świadczy, zdaniem K. Hughes, o celtyckich korzeniach anglosaskiej pobożności, por. K. Hughes, *Some aspects of Irish influence on early English private prayer*, „*Studia Celtica*” 5 (1970) 54-61; też, *Church and Society in Ireland A.D. 400-1200*, London 1987, XVII, 54-61. Lorica znane były też na dalekiej północy, zob. G.S. MacEoin, *Some Icelandic Loricæ*, „*Studia Hibernica*” 3 (1963) 143-154.

<sup>3</sup> Celtyckie chrześcijaństwo chętnie sięgało do tego typu modlitwy, jakim jest hymn. Św. Hilary z Poitiers (315-367), galijski biskup pochodzenia celtyckiego jest uznany za twórcę łacińskiego hymnu chrześcijańskiego, por. S. Longosz, *Hymny św. Hilarego i Kolumby*, w: *Bóg Ojciec i przełom wieków w myśli patrystycznej*, SACH 15, Warszawa 2001, 271-292; E. Stanula, *Wstęp*, w: *Święty Hilary z Poitiers, Komentarz do Ewangelii św. Mateusza. Traktat o tajemnicach*, tłum., wstęp i oprac. E. Stanula, PSP 63, Warszawa 2002, 7-40; L. Bieler, *The Irish Book of Hymns: A Palaeographical Study*, „*Scriptorium*” 2 (1948) 177-194; A. MacCulloch, *Hymns-Celtic*, E. Hull, *Hymns-Irish Christian*, w: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, VII, New York 1955, 4-5; tenże, *Hymns as charms and loricæ* w: tamże, 25-28. Główne zbiory hymnów irlandzkich znajdziemy w: *Antyfonarzu z Bangor* (M. Curran, *The Antiphonary of Bangor and the Early Irish Monastic Liturgy*, Dublin 1984) i *Księdze Hymnów* (*The Irish Liber Hymnorum*, eds. J.H. Bernard – R. Atkinson, London 1898).

<sup>4</sup> Inne znane lorica to: *Lorica Sanctana*, *Lorica Brendana*, *Lorica Colmana*, *Lorica Diarmaita*, *Lorica Maryi*, *Lorica Colgu*, oraz *Lorica z Felire Oengusso* i *Księgi z Cerne*, por. W. Stokes – J. Strachan, *Thesaurus paleohibernicus. A Collection of Old-Irish Glosses Scholia Prose and Verse*, Dublin 1903, repr. Dublin 1987, XXXV-XL, 296-358; Kenney, *The Sources*, ss. 270-274, 723-730.

niem niektórych uczonych ten typ modlitwy „nigdy nie umarł”, o czym świadczą współczesne szkockie i irlandzkie modlitewniki<sup>5</sup>.

Łacińskie słowo *lorica*, oznacza pancerz, i taką funkcję miała spełniać ta modlitwa – duchowego pancerza. Jest rodzajem inwokacji do Boga, aniołów, apostołów, proroków i świętych o opiekę i ochronę przed czyhającym na człowieka złem zewnętrznym i wewnętrznym. Miała chronić przed bólem, zranieniem, chorobą, atakiem złych ludzi i duchów, przed nagłą śmiercią a także czarami i pokusami ciała. Powtarzana wielokrotnie w ciągu dnia miała tworzyć wokół modlącego się duchową tarczę, dzięki której mógł bezpiecznie żyć, przedłużyć swe życie, a nawet uniknąć piekła<sup>6</sup>. Swoista definicja tego terminu pochodzi z XI-wiecznego *Liber Hymnorum*:

„Jest to religijna ochrona ciała i duszy przed demonami, ludźmi i wadami. Każda osoba, która śpiewa ją do Boga z wielkim skupieniem, każdego dnia, nie zobaczy demonów. Będzie chroniła go przed każdą trucizną i zawiścią, będzie chroniony przed nagłą śmiercią, będzie tarczą dla jego duszy po śmierci”<sup>7</sup>.

*Lorica* dowodzą niekiedy dużej znajomości anatomii u ich autorów i świadczą także, zdaniem K. Hughes, o pasji irlandzkich uczonych do specyfikacji, objawiającej się „techniką opisu” – od głowy do stóp<sup>8</sup>. Tego rodzaju modlitwa znajdująca się np. w *Antyfonarzu z Bangor* (powstałym w latach między 680-691) zawiera listę różnych części ciała, podobnie jak i *lorica z Księgi z Cerne (Opatio utilis de membran Christi)*, a także *Lorica Laidcena*. Wymieniają one części ciała Chrystusowego z prośbą o pomoc dla swoich. W utworach tych Chrystus nazywany jest „*medicus*” lub „*doktor duszy*”<sup>9</sup>. Szczyt popularności

<sup>5</sup> Por. Hughes, *Some Aspects*, s. 61; też, *Church and Society*, s. XVII, 61. Modlitwy w typie *lorica* znajdziemy w: A. Carmichael, *Carmina Gadelica (Ortha nan Gaideal)*, Edinburgh 1928. Niektóre modlitwy z tego zbioru przetłumaczono na j. polski, zob. *Modlitwa Celtów*, tłum. A. Krajewska, Kraków 2002, 34-35.

<sup>6</sup> Na temat *lorica*, zob. H. Leclercq, DACL II 2511-2516; A. O’Kelleher, *A Hymn of Invocation*, „Ériu” 4 (1910) 235-239; L. Gougaud, *Études sur les loricae celtiques et sur les priers qui s’en rapprochent*, „Bulletin d’ancienne littérature et d’archéologie chrétienne” 1 (1911) 265-281; G.S. MacEoin, *The Invocation of the Forces of Nature in the Loricae*, „Studia Hibernica” 2 (1962) 212-217; Hughes, *Some Aspects*, s. 48-64; też, *Church and Society*, s. XVII, 48-57; Stokes – Strachan (eds.), *Thesaurus paleohibernicus*, II, Dublin 1903, repr. Dublin 1987, XL, 354-358; Kenney, *The Sources*, s. 270-274; M. Herren, *The Authorship, Date of Composition and Provenance of the So-Called Lorica Gildae*, „Ériu” 24 (1975) 35-51; N.D. O’Donoghue, *St Patrick’s Breastplate*, w: J.P. Mackey (ed.), *An Introduction to Celtic Christianity*, Edinburgh 1989, 45-63; E. Hull, *Hymns used as charms and loricas*, w: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. VII, 27; R. Bulas, *Lorica*, EK X 1386-1387.

<sup>7</sup> Cyt. za: A.W. Huddan – W. Stubbs, *Councils Ecclesiastical Documents related to Great Britain and Ireland*, II, Oxford 1873, repr. Oxford 1964, 323.

<sup>8</sup> Por. Hughes, *Some Aspects*, s. 52, też, *Church and Society*, s. XVII, 52.

<sup>9</sup> Słowo *medicus* – jak pisze Hughes – używane w stosunku do Chrystusa, pojawia się także w literaturze anglosaskiej i mozarabskiej. Nie znaleziono go natomiast w modlitwach rzymskich oraz galijskich, por. K. Hughes, *Some Aspects*, s. 52-56.

osiągnęła *lorica* w 2. poł. VII wieku z powodu serii nieszczęść, jakie nawiedziły Wyspy Brytyjskie: zaraza w 664 r. oraz różne epidemie, które miały miejsce w 672, między 676 i 684, oraz w 686 i w 688 roku<sup>10</sup>.

*Lorica św. Patryka* jest rodzajem rytmicznej prozy o dziewięciu stanzach (zwrotkach)<sup>11</sup>. Nosi staroirlandzką nazwę, *Fáeth Fiadha*, co znaczy *Ryk Jelenia*<sup>12</sup>. W literaturze fachowej przyjęły się też anglojęzyczne określenia *Deer's Cry* lub *Breastplate*. Nazwę *Fáeth Fiadha* uważa się za wynik błędnej wymowy, starego, pogańskiego terminu *fóid fiada* – terminu używanego przez druidów i filidów, oznaczającego tworzenie niewidzialnych zaklęć. Niekiedy nawet chrześcijańskie *lorica* nazywano *fóid fiada*, gdyż przypominały niewidzialne zaklęcia<sup>13</sup>. W. Stokes zauważa, że w *Księdze z Ballymote* istnieje tekst, gdzie mamy jeszcze inną wersję tej fonetycznej pomyłki – *feth fia*, też w rozumieniu „magical invisibility”<sup>14</sup>.

Inne znaczenie tego terminu pojawia się w *Liber Hymnorum*. Wyraźnie w nawiązaniu do słowa Benén (imię młodego mnicha) pojawia się zdanie: „I Feth Fiadha to imię”<sup>15</sup>. Idąc tym tropem J. Kenney proponuje swoje źródło nazwy *Fáeth Fiadha* i dowodzi jej związek z jeleniem, rysując następującą ewolucję tego terminu<sup>16</sup>. Zaczęło się, jego zdaniem, od dźwiękowych relacji, jakie rzeczywiście są pomiędzy Benén, imieniem młodego towarzysza św. Patryka, a *bennán*, słowem oznaczającym głowę młodego byczka lub jelenia. Fakt ten dał okazję do powstania ludowej wersji motywu metamorfozy w jelenia, która znalazła swój wyraz w historii opisaną przez Muirchú. W *Żywocie św. Patryka* opowiada on historię, która legła u podstaw tej najbardziej znanej interpretacji *Fáeth Fiadha* i nadała hymnowi Patryka taki właśnie tytuł:

„W owym roku przypało zaś święto bałwochwalstwa, którego obchody wypełniły liczne wezwania złych duchów, sztuki magiczne i inne praktyki bałwochwalcze, w których uczestniczyli zebrani królowie, namiestnicy, wodzowie, książęta [...], których zebrał w Tara – ich Babilonie – król Loéguire, jak niegdyś czynił to król Nabuchodonozor. Tej samej nocy, podczas której Patryk obchodził Wielkanoc, poganie uroczystości świętowali. Mieli zwyczaj, znany wszystkim dzięki obwieszczeniu, że każdy, kto owej nocy w całej krainie, daleko lub blisko rozpali ogień, nim zapłonie on w domu królewskim, to znaczy w pałacu w Tara, musi stracić życie. Święty Patryk podczas uroczystości wielkanocnych rozpalili jasny i błogosławiony

<sup>10</sup> Por. Hughes, *Some Aspects*, s. 59-60; też, *Church and Society*, s. XVII, 59-60.

<sup>11</sup> W. Stokes i J. Strachan zauważają, że utwór ten nie ma układu metrycznego, zob. *Thesaurus palaeohibernicus. A Collection of Old-Irish Glosses Scholia Prose and Verse*, II, Dublin 1903, repr. Dublin 1987, s. XL.

<sup>12</sup> Por. Stokes – Strachan, *Thesaurus*, s. XL; Kenney, *The Sources*, s. 273.

<sup>13</sup> Por. Kenney, *The Sources*, s. 273; Stokes – Strachan, *Thesaurus*, s. XI.

<sup>14</sup> Por. *Book of Ballymote* ( 345b, 26), cyt. za: Stokes – Strachan, *Thesaurus*, s. XI.

<sup>15</sup> Cyt. za: Huddan – Stubbs, *Councils*, s. 323. Określenie to tłumaczy się jako „Nauka jelenia” lub „Krzyk obrońcy”.

<sup>16</sup> Por. Kenney, *The Sources*, s. 273, przypis 269.

ogień Boży, którego promienny blask widzieli w nocy niemal wszyscy mieszkańcy równiny. Ujrzeni jego ogień również zgromadzeni w Tara i wielce się zdziwili. [...] rzekł do nich król: «Kim jest człowiek, który ważył się na taką niegodziwość w moim królestwie? Niech umrze!» [...] odezwali się druidzi: «Królu, żyj na wieki! Jeśli ogień, który widzimy [...] nie zostanie zgaszony w tę samą noc, w którą został wzniecony, nie zgaśnie już na wieki [...]. Ten zaś, który go wzniecił dzisiaj nocy i nadchodzące nowe panowanie przewyższy nas wszystkich i ciebie. Pociągnie za sobą wszystkich mieszkańców twego królestwa i upadną przed nim wszelkie władze. Ogarnie cały kraj i będzie królować na wieki». Wysłuchawszy ich, przeraził się król [...]. Król odpowiedział: «Złapiemy i zabijemy sprawców tak wielkiej niegodziwości» [...] przed końcem owej nocy wyruszył Loéguire z Tary ku nekropoli mężów z Fach. [...] Przywołali świętego Patryka do króla [...]. Święty Patryk dokonał wielu cudów, w wyniku których zginęło wielu ludzi króla Loéguira. Na ten widok król upadł przerażony na kolana [...] i udał, że czci tego, którego czcił nie chciał. Gdy się rozstali, król oddaliwszy się nieco, upadł do siebie obłudnym głosem Patryka gdyż szukał sposobności, aby go zabić. Patryk jednak przejrzał jego niegodziwe zamiary. Pobłogosławił w imię Jezusa Chrystusa ośmiu swoich towarzyszy razem z chłopcem i udał się w stronę króla, który policzył nadchodzących. Oni zaś znikli nagle sprzed jego oczu, nie wiadomo gdzie. Pogaanie zobaczyli jedynie osiem jeleni, które wraz z jelenkiem, szły przez pustkowie. Król Loéguire pełen niepokoju, przestraszony i okryty hańbą, wrócił niesławnie z nieliczną garstką ludzi, którzy ocaleli, do Tary»<sup>17</sup>.

Datowanie hymnu Patryka jest niepewne. Tradycja chciałaby, ażeby hymn ten ułożył Patryk w czasach panowania Loégaire'a, syna Niall'a, a więc w V wieku<sup>18</sup>. Zdaniem Stokesa i Kenneya, mógł on rzeczywiście śpiewać taki hymn, gdy zbliżali się napastnicy skierowani przeciw niemu przez Loégaira<sup>19</sup>. Sam biograf Patryka Muirchú, opisujący całą tę historię, nie wspomina jednak o tej modlitwie, ani też nie wzmiankuje jej *Vita tripartita św. Patryka* z końca IX wieku. Źródła tej tradycji, łączącej analizowany utwór z samym św. Patrykiem, sięgają dopiero początków IX wieku. W *Hymnie Fiacca*, biskupa Sletty, napisanym na cześć św. Patryka ok. 800 roku<sup>20</sup>, pojawia się określenie odnoszące się wyraźnie do postaci Patryka: „Hymn, który wybrałeś na całe moje życie [chodzi o św. Patryka], będzie strzegł mnie przed wszystkim, jak pancierz”<sup>21</sup>. W *Żywocie św. Patryka* Tírechána znajdującym się w pochodzącej z tego czasu *Księdze z Armagh (Liber Ardmachanus fol. 16a)* istnieje passus, z którego możemy wnosić, że autorstwo *Lorica*

<sup>17</sup> Muirchú, *Vita S. Patricii* I 15-18, tłum. A. Strzelecka: *Żywot św. Patryka*, w: *Św. Patryk, Pisma i najstarsze żywoty*, tłum. K. Panuś – A. Strzelecka, wstęp i oprac. J. Strzelczyk, *ŻM* 29, Kraków – Tyniec 2003, 126-131.

<sup>18</sup> Por. Stokes – Strachan, *Thesaurus*, s. 354.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 354; Kenney, *The Sources*, s. 274.

<sup>20</sup> Por. Stokes – Strachan, *Thesaurus*, s. XXXVII.

<sup>21</sup> *Hymn Fiacca* 51: Stokes – Strachan, *Thesaurus*, s. 319; Huddan – Stubbs, *Councils*, s. 358 (cyt. za Todd, *Liber Hymnorum*, s. 287-289).

należy się Patrykowi. Tírechán bowiem pisze: „canticum eius [Patricii – R.B.] scotticum semper canere”<sup>22</sup>.

Definitywnie *lorica* zostaje związana ze św. Patrykiem dopiero w XI-wiecznym *Liber Hymnorum*, w którym czytamy:

„Patryk skomponował ten hymn w czasach króla Loegaira, syna Niala. Celem jego była ochrona aż do śmierci siebie i swoich mnichów przed wrogami, przez których znaleźli się w zasadzce [...]. Patryk śpiewał go kiedy był w pułapce króla Loégaira, tak że nie mógł iść do Temur wyznać swojej wiary; ukazali się więc tym, co popchnęli ich w zasadzkę, jako dzikie jelenie z biegnącym za nimi jelonkiem; był to Benén”<sup>23</sup>.

Pewną przesłanką za tym, że św. Patryk przynajmniej modlił się przy pomocy tej znanej w Irlandii modlitwy, jest passus z jego *Wyznań*, w których pisze:

„Kiedy przybyłem do Irlandii, codziennie pasalem bydło. Często w czasie dnia modliłem się, a miłość Boża wzrastała w mym sercu, coraz bardziej. Bojaźń Boża i wiara pogłębiły się, a duch mój tak był prowadzony, że w jednym dniu odmawiałem aż około stu modlitw, a bez mała tyle samo w nocy. Czy znalazłem się w lesie, czy w górach, zrywałem się przed świtem na modlitwę, czy był śnieg, czy mróz, czy deszcz. Nie czułem w tym żadnej uciążliwości, ani nie było we mnie żadnego lenistwa, ponieważ – jak widzę to dziś – duch wtedy w mnie gorzał”<sup>24</sup>.

Współcześni badacze języka datują hymn przypisywany Patrykowi na VIII wiek. Zdaniem Hughes, fakt skomponowania hymnów dewocyjnych św. Patryka w VIII wieku w języku staroirlandzkim, stanowi pewien wyjątek, bowiem w VII i VIII wieku w Irlandii pisano zwykle w j. łacińskim<sup>25</sup>. Są więc przesłanki, by sądzić, że *Lorica św. Patryka* jest starsza niż VIII wiek. Za tą tezę opowiada się Kenney, Meyer, Stokes i Strachan: stwierdzają, że *Lorica* ma ślady starożytne, wykazuje bowiem cechy takiego typu pogańskich modlitw, które miały

<sup>22</sup> Cyt za: Kenney, *The Sources*, s. 274; por. też Stokes – Strachan, *Thesaurus*, s. XL; Huddan – Stubbs, *Councils*, s. 323.

<sup>23</sup> Cyt. za: Huddan – Stubbs, *Councils*, s. 323.

<sup>24</sup> Patricius, *Confessio* 16, tłum. K. Panuś: *Wyznanie*, w: Św. Patryk, *Pisma i najstarsze żywoty*, ŻM 29, 76; por. A. Bober, *Anglia. Szkocja. Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki (I-IX wiek)*, Lublin 1991, 14.

<sup>25</sup> Wyjątek stanowi *Homilia z Combrai* i hymn do św. Brygidy, por. K. Hughes, *Irish Monks and Learning*, w: *Church and Society*, s. XII, 78; R. Sharpe (*Medieval Irish Saints' Lives. An Introduction to Vitae Sanctorum Hiberniae*, Oxford 1991, 22-23) twierdzi że literatura w języku irlandzkim pojawia się ok. roku 600, w VII wieku jest pod silnym wpływem łaciny i wówczas szkoły irlandzkie tworzą dydaktyczną prozę według łacińskich podręczników: religijna proza powstaje jednak wówczas zwykle w języku irlandzkim. W IX wieku większość monastycznej literatury pisana jest w języku irlandzkim, a pisane pierwotnie teksty po łacinie tłumaczy się na irlandzki. W XI-XII wieku łacina wraca w aktywne użycie; zob. też T.M. Charles-Edwards, „*The Corpus Iuris Hibernici*”, „*Studia Hibernica*” 20 (1980) 141-162.

na celu uwalnianie od zaklęć<sup>26</sup>. Prawdopodobnie nie znajdziemy na razie argumentu na potwierdzenie lub zaprzeczenie tezy o Patrykowym autorstwie omawianej modlitwy, jednak jej cechy i przeznaczenie na pewno poświadczają jej archaiczność. Odkrywają też przed nami obraz pierwotnego chrześcijaństwa w Irlandii wraz z jego licznymi, przynajmniej formalnymi, pozostałościami pogańskimi, które przejawiają się w całej pełni w sztukach plastycznych<sup>27</sup>, musiały więc też zostawić ślady w przekazach pisanych.

*Lorica św. Patryka* była wielokrotnie tłumaczona ze staroirlandzkiego na język angielski i francuski; ma też liczne wydania<sup>28</sup>. Omówienia tego utworu i komentarze znajdziemy m.in. u B. Bary'ego, L. Gougaud, D.A. Binchy'ego i N.D. O'Donoghue<sup>29</sup>. Podstawą niniejszego tłumaczenia na j. polski jest wersja O'Donoghue, który, jak sam pisze, wspierał się tłumaczeniem C.F. Alexander<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Por. Kenney, *The Sources*, s. 274; K. Meyer, *Selections from Ancient Irish Poetry*, London 1911, 112; Stokes – Strachan, *Thesaurus*, s. XL; C. Sterckx, *Une formule païenne dans les textes chrétiens de l'Irlande ancienne*, „*Études Celtiques*” 14 (1974-1975) 229-233.

<sup>27</sup> Sztuka irlandzka stanowi pewną ciągłość od epoki żelaza do chrześcijańskiej sztuki wczesnego średniowiecza. Dotyczy to sposobu dekoracji, ornamentyki i motywów zwierzęcych. Niektórzy autorzy uważają, że „prehistoryczny styl został użyty jako wehikuł nowej wiary”, por. F. Henry, *Irish art. In the Early Christian Period*, London 1940, 185; H. Richardson, *Celtic Art*, w: J.P. Mackay (ed.), *An Introduction to Celtic Christianity*, Edinburgh 1989, 359; R.V. Megaw, *Celtic Art. From its beginnings to the Book of Kells*, London 1994.

<sup>28</sup> Staroirlandzką wersję wraz z angielskimi tłumaczeniami opublikowali: G. Petrie, *The History and Antiquities of Tara Hill*, „*Transactions of the Royal Irish Academy*” 18 (1839) 56-68; J. H. Todd, *St Patrick, Apostle of Ireland*, Dublin 1864, 426-429; J.H. Bernard – R. Atkinson (eds.), *The Irish Liber Hymnorum*, London 1897, vol. I, 133-136, vol. II, 49-51; Huddan – Stubbs, *Councils*, vol. II, s. 320-323; Stokes – Strachan, *Thesaurus paleohibernicus*, vol. II, s. 354-358. Tłumaczenia angielskie: Huddan – Stubbs, *Councils*, s. 320-333; C.H.H. Wright, *The writings of Patrick*, Londyn 1889, 109nn (w tłumaczeniu C.F. Alexander); Th. Olden, *Epistles and hymn of St Patrick*, London 1889, 1894<sup>2</sup>; G. Dottin, *Les livres de S. Patrice*, Paris 1909, 54-57 (wersja francuska); K. Meyer, *Selections from Ancient Irish Poetry*, London 1911, 25-27; N.J.D. White, *St Patrick, his Life, Times and Writings*, London 1920, 61-67; L. Bieler (ed.), *The Works of St Patrick*, ACW 17, London 1953, 67-72; D. Greene – F. O'Connor (eds.), *A Golden Treasure of Irish Poetry*, Macmillan 1967; P. Murray (ed.), *Deer's Cry. A Religious Verse*, Dublin 1986, 19-21. N.D. O'Donoghue w swym artykule (*St Patrick's Breastplate*, 46), posługuje się tłumaczeniem C.F. Alexander (por. C.H.H. Wright, *The writings of Patrick*, Londyn 1889), jego zdaniem najlepszym, trafnie oddającym duchową siłę oryginału, natomiast D.H. Greene (*An Anthology of Irish Literature*, New York 1971, 6-8) zamieszcza przekłady W. Stokes'a, J. Strachana i K. Meyera. Polskie tłumaczenia jednej z późniejszych wersji *Lorica* znajdują się w: Th. Cahill, *Jak Irlandczycy ocalili cywilizację. Nieznana historia heroicznej roli Irlandii w dziejach Europy po upadku Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. A. Barańczak, Poznań 1999, 120-122, oraz w: *Modlitwa Celtów*, s. 34-40.

<sup>29</sup> Zob. B. Bary, *St Patrick*, Londyn 1905; L. Gougaud, *Étude sur les loricatae*, s. 251; O'Donoghue, *St Patrick's Breastplate*, s. 45-63, D.A. Binchy, *The Date of the so-called „Hymn of Patrick”*, *Ériu* 20 (1966) 232-236.

<sup>30</sup> Por. O'Donoghue, *St Patrick's Breastplate*, s. 46-49, tłum. z języka angielskiego R. Bulas.

## LORICA ŚW. PATRYKA

## I

Na moją tarczę wzywam dziś:  
 Potęgę mocy  
 Trójcy Świętej!  
 Zapewniając o troistości,  
 Wyznając jedność,  
 W czynieniu wszystkiego  
 Poprzez miłość<sup>31</sup>.

## II

Na moją tarczę wzywam dziś:  
 Moc Chrystusowego przyjścia  
 I Chrystusowego chrztu,  
 Moc Chrystusowej śmierci na krzyżu,  
 Moc zmartwychwstania;  
 Moc Chrystusowego przybycia na Sąd Ostateczny.

## III

Na moją tarczę wzywam dziś:  
 Potężną moc Serafina,  
 I posłusznych mu aniołów,  
 Otaczających go archaniołów  
 I wspaniałe towarzystwo  
 Świętych i tych, którzy zmartwychwstają,  
 W modlitwie ojców  
 I wizjach proroków,  
 W nakazach apostołów  
 I wyznaniach świadków,  
 W niewinności dziewic  
 I w uczynkach prawych mężów.

## IV

Na moją tarczę wzywam dziś:  
 Potęgę niebios

<sup>31</sup> Pierwsza stanza jest przez tłumaczy przekładana w różny sposób. K. Meyer, J. Strachan, J. Stokes (por. Murray, *Deer's Cry*, s. 19-21) i D.H. Greene (*An Anthology of Irish Literature*, s. 6-8) podają następującą, krótszą formę tej zwrotki:

„Dziś powstaję:

poprzez potęgę mocy inwokacji do Trójcy Świętej,  
 poprzez wiarę w troistość  
 poprzez wyznanie jedności  
 Stwórcy Stworzenia”.

Natomiast A.W. Huddan i W. Stubbs (*Councils*, s. 320) jeszcze inną:

„Dziś do siebie przymocuję:

Potęgę mocy inwokacji do Trójcy Świętej  
 Wiarę w Trójcy Jedynego  
 Stwórcę żywiołów”.

Świetlistość słońca,  
 Biel księżycy,  
 Blask ognia,  
 Szybkość światła,  
 Dzikosć wiatru,  
 Głębię oceanu,  
 Stałość ziemi,  
 Niewzruszoność skały.

## V

Dziś wzywam do siebie:

Boską moc, by kierowała mną,  
 Boską siłę, by podtrzymywała mnie,  
 Boską mądrość, by prowadziła mnie,  
 Boski wzrok, by patrzył przede mną,  
 Boskie ucho dla mojego słyszenia,  
 Boskie słowo dla mojego mówienia,  
 Boską rękę, by trzymała mnie,  
 Boską ścieżkę przede mną,  
 Boską tarczę, by mnie chroniła,  
 Boskie legiony, by broniły mnie:  
 przed siłami demonów,  
 przed diabelskimi pokusami,  
 przed słabościami natury,  
 przed jednym lub wieloma ludźmi,  
 którzy chcą zniszczyć mnie  
 z bliska lub z daleka.

## VI

Wokół siebie gromadzę te siły:

By ratowały  
 Moją duszę i ciało  
 Przed napastującymi mnie siłami ciemności,  
 przed fałszywym prorocstwem,  
 przed pogańskim prawem  
 przed heretyckim kłamstwem  
 i fałszywymi bogami wokół mnie,  
 przed zaklęciem rzucanym przez kobiety, kowali i druidów,  
 przed nieprawdziwą wiedzą,  
 która wyrządza krzywdę ciału  
 która wyrządza krzywdę duszy.

## VII

Bądź, Chryste, dziś moją ochroną:

przed trucizną i pożarem,  
 przed utonięciem i zranieniem,  
 poprzez nagrodę i obfitość [...]  
 Bądź, Chryste, obok mnie, Chryste przede mną;



Chryste, za mną, Chryste, ze mną;  
 Chryste, pode mną, Chryste, nade mną;  
 Chryste, na prawo mnie, Chryste, na lewo ode mnie;  
 Bądź, Chryste, w moim leżeniu, siedzeniu, i powstawaniu;  
 Chrystus w sercu wszystkich, którzy mnie znają,  
 Chrystus na języku wszystkich, którzy mnie spotykają,  
 Chrystus w oczach wszystkich, którzy mnie widzą,  
 Chrystus w uszach wszystkich, którzy mnie słuchają.

VIII

Na moją tarczę wzywam dziś:

Moc potęgi  
 Trójcy Świętej!  
 Zapewniając o troistości,  
 Wyznając jedność,  
 W czynieniu wszystkiego  
 Poprzez miłość.

IX<sup>32</sup>

Zbawienie należy do Pana,  
 Zbawienie należy do Pana,  
 Zbawienie należy do Chrystusa,  
 Niech Twe zbawienie, Panie  
 Zawsze będzie z nami.

*Lorica św. Patryka* wpisuje się w znane w Irlandii zjawisko literacko-religijne, które wyphywało z wiary w moc słowa, w jego moc zarówno negatywną, jak pozytywną<sup>33</sup>. Powtarzanie modlitwy skierowanej ku Bogu, aniołom, a także żywiom, posiadało równie wielką moc, co zaklęcie zw. *geis*, którego moc opisują legendy i mity irlandzkie. Także czytanie i powtarzanie ksiąg świętych zapewniało boską opiekę i błogosławieństwo. Uczeni widzą źródło tego zjawiska w Indiach<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Ostatnia umieszczona tu zwrotka napisana jest w języku łacińskim i być może została dopisana później.

<sup>33</sup> Magiczna siła *geis* była nieubłagana; jednym z najbardziej znanych w literaturze jest *geis*, który nakłada Graíne na Diarmuida, zob. M. Heaney, *Za dziewięć fałg. Księga legend irlandzkich*, tłum. M. Godyń, Kraków 1996, 187. Na temat *geis* w aspekcie koncepcji królestwa, tabu, losu oraz rodzaju pieczęci zawartego kontraktu między człowiekiem a istotami nadnaturalnymi, zob. E. Hull, *Old Irish Tabus, or Geasa*, „Folk-Lore” 12 (1901) 41-66; E. Gwynn, *On the Idea of Fate in Irish Literature*, „Journal of the Ivernian Society” 7 (1910) 152-165; A. i B. Rees, *Celtic Heritage*, London 1961, 327-332; D. Greene, *Tabu in early Irish Narrative*, w: H. Bekker-Nielsen (ed.), *Medieval Narrative – A Symposium*, Odense 1979, 9-19; Y. Brekilien, *La mythologie celtique*, Paris, 1981, 391; E. P. Hamp, *Geis*, „Ériu” 32 (1981), 161-162; T. Sjöblom, *Before geis became magical – A Study of the Evolution of an Early Irish Religious Concept*, „Studia Celtica” 32 (1998) 85-94.

<sup>34</sup> W *Táin Bó Cuailnge* istnieje kolofon o podobnej treści, jak w tekstach *Mahābhāraty*: „Pobłogosław tego, kto będzie przypominał Táin z wiarą,” a gdzie indziej: „Rok protekcji dla

Wnikliwą i fascynującą analizę hymnu św. Patryka dokonał w swym artykule O'Donoghue<sup>35</sup>. Przedstawia on strukturę całej modlitwy, którą dzielą się na grupy tematyczne: pierwsza i ósma zwrotka poświęcona jest Bogu, druga i siódma Chrystusowi, trzecia niebieskim zastępom, czwarta żywiolom, piąta jest kontynuacją czwartej – wzywa boskie przewodnictwo pod różnymi Jego atrybutami, szósta wymienia różne siły zła, przed którymi ma chronić modlitwa.

W pierwszej i ósmej zwrotce na czoło wysuwa się trynitarne wezwanie oraz centralny temat hymnu – jest to modlitwa, która ma chronić przed wszelkim złem. Wezwanie Trójcy Świętej na początku i końcu modlitwy, O'Donoghue nazywa rodzajem pieczęci, która otwiera i zamyka hymn, a także oficjalnym znakiem wspólnego języka chrześcijan. Trynitarne wezwanie, które operuje prostym i ostrym językiem, nazywa palindromem wyrażającym niepokonaną potęgę Trójcy Świętej. Trójca Święta jest tu zarazem trójjednią i jednią, to potężna siła, którą nie należy rozumieć, zdaniem O'Donoghue, jako masywną siłę lecz „wibrującą, wszystko przenikającą energię”.

Fragment kończący pierwszą stanzę jest przez tłumaczy różnie przekładany. Pojawia się tam bardzo złożone znaczeniowo staroirlandzkie słowo – *dail*. O'Donoghue, za językoznawcą P.L. Henrym tłumaczy je jako: „czynić poprzez miłość”<sup>36</sup>. Słowo to uważa za kluczowe dla celtyckiej pobożności. Wyraża ono, jak pisze O'Donoghue, „Troistego Boga z Jego niebieskim zastępem i cudownym stworzeniem, ziemią, niebem i oceanem”, „żyjącą, intymną obecność”, „boskie środowisko”, „Boga oddychającego razem z całym stworzeniem”, stan, w którym „natura i łaska mówią harmonijnie razem”<sup>37</sup>. Wszystkie warstwy tego słowa, zdaniem niektórych uczonych, wyrażają kreatywność i współbrzmienie Boga i stworzenia, którego podstawą jest miłość. Inni, nieco upraszczając, tłumaczą interesujący nas wyraz przez „Stwórcę stworzenia” lub „Stwórcę żywiolów”<sup>38</sup>.

tego kto Táin wyrecytuje”. Paralełę znajdziemy także w epilogu do Apokalipsy św. Jana tak chętnie czytanej w Irlandii.

„ A Duch i Oblubienica mówią:

Przyjdź!

A kto usłyszcy, niech powie:

Przyjdź!

I kto odczuwa pragnienie niech przyjdzie [...]

Ja świadczę

Każdemu kto słucha słów proroctwa tej księgi [...]” (Ap 22, 17-18).

Na temat Mahābhāraty zob. *Słownik mitologii hinduskiej*, Warszawa 1996, 114-118; A. Hildebeitel, *The Mahābhārata and hindu eschatology*, „History of Religions” 12 (1972) 95-135.

<sup>35</sup> Por. *St Patrick's Breastplate*, s. 49-63.

<sup>36</sup> P.L. Henry, *Saoithiulacht na Sean-Ghaeilge*, Dublin 1978, 136.

<sup>37</sup> O'Donoghue, *St Patrick's Breastplate*, s. 50.

<sup>38</sup> Por. przypis 32.

Druga stanza, podobnie jak siódma ma charakter chrystologiczny. Jest wezwaniem do mocy Chrystusa manifestującej się poprzez jego narodziny, chrzest, śmierć, pochówek, zmartwychwstanie i przybycie na Sąd Ostateczny. Zdaniem O'Donoghue, w żadnej innej zwrotce, jak w tej, nie ma tak bliskiego, niemal „twarzą w twarz” spotkania z Chrystusem.

Trzecia stanza „schodzi” ze sfery boskości na poziom pierwszego stworzenia, gdzie Bóg jest nazwany, jak w Starym Testamencie, Panem Bogiem Zastępów. Owe niebieskie byty nie są postrzegane jako byty materialne lecz jako byty duchowe, sfera bycia świętych, którzy tylko dla głupców umarli, „tymczasem oni żyją w świecie pokoju” i są wciąż częścią Kościoła – jak twierdzi O'Donoghue. Od czasów renesansu świat niewidzialny jest postrzegany jako całkowicie wyalienowany i dla naszych zmysłów „absolutnie” nieuchwytny, istniejący poza naszą percepcją. Natomiast dla twórców *lorica*, świat duchowy, świat anielski, nie jest bardziej niewidzialny i bardziej niepojmowalny rozumem niż świat widzialny, potrafi „jaśnieć lub „inaczej odcisnąć się na ludzkiej percepcji”. „Jeśli ktoś – pisze O' Donoghue – nie rozumie bliskości i pojmowalności tego «innego świata», świata aniołów i świętych, ten nie powinien mieć nadziei, że kiedykolwiek pojmie celtyckie chrześcijaństwo”<sup>39</sup>.

Wezwanie aniołów i świętych znaczy, że ich obecność postrzegana jest w *lorice* niemniej realnie niż obecność Boga w Jego „trynitarnej i wcielonej manifestacji”, i niemniej bezpośrednio niż natura. Wezwania do niebieskich zastępów rozpoczynają się od Cherubinów i Serafinów, następnie Archaniołów i Aniołów, a potem ludzi, tych „trochę mniej niż aniołów”. Cherubinów nazywa O'Donoghue silnymi, Archanioła boskim ministrem, niebieskim kapłanem, Aniołów zaś boskimi posłańcami<sup>40</sup>. Cała niebieska hierarchia jest tu tak samo rzeczywista jak słońce i księżyc, wiatr i morze, a nawet bardziej, ze względu na ich wieczność i niezniszczalność. W wezwaniu do świętych kobiet i mężczyzn pojawia się odniesienie do zmartwychwstania. W gelickich tekstach pojawia się słowo *esseirgi* lub *aiseiri*, które O'Donoghue tłumaczy raczej jako „nadzieję na zmartwychwstanie”. Owi sprawiedliwi „żyją między śmiercią a zmartwychwstaniem, żyją, ale w pewnym sensie już zmartwychwstali”<sup>41</sup>.

Zastępy anielskie nie są tu przedmiotem modlitwy, pełnią funkcje orędowników i pośredników. Przedmiotem modlitwy jest jedynie Chrystus. Autor podkreśla ważny dla celtyckiej tradycji świat hierarchii niebiańskiej widoczny zarówno w *Lorica*, jak później w *Carmina Gadelica*<sup>42</sup>, wprawdzie „przyćmiony” – nastąpiło tu raczej „udomowienie” niebieskiego świata, w którym znajdziemy zarówno Trójcę Świętą, jak też ludzi niebieskich. W *Lorica* ukazano ich

<sup>39</sup> O'Donoghue, *St Patrick's Breastplate*, s. 51.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 52.

<sup>41</sup> Tamże, s. 53.

<sup>42</sup> Por. A. Carmichael, *Carmina Gadelica (Oetha nan Gaideal)*, Edinburgh 1928.

wszystkich stojących wokół, gotowych, jeśli zajdzie potrzeba, odpowiedzieć na wezwanie.

Czwarta stanza jest wezwaniem do natury, słońca, księżyca i żywiołów. Autor postrzega naturę jako ożywioną: jest ona zdolna odpowiedzieć na wezwanie człowieka. W *Lorica* świat natury jest niemniej odpowiedzialny za świat niż aniołowie i święci. Stanza ta określana jest przez niektórych, jako wyraz pogańskiego animizmu i najmniej ortodoksyjna ze stanz<sup>43</sup>. O'Donoghue widzi w tym raczej wyraz celtyckiej mentalności, która obecna była nawet w chrześcijańskiej Irlandii. Wiara w świat natury, jako miejsce przebywania duchów, przetrwała wszystkie zmienne koleje gelickiej Irlandii. Nawet po setkach lat, mimo kompleksowego systemu edukacji i nałożenia języka angielskiego na irlandzki, ta wydawałoby się naiwna i ludowa cecha znalazła swój wyraz w wielkiej literaturze XIX i XX wieku. Wezwanie do żywiołów nie oznacza ich personifikacji – zaznacza autor – lecz wiarę w potęgę i ich zbawienną obecność niosącą z sobą boską, kreatywną energię. W stanzynie czwartej wezwane jest całe stworzenie, które jest faktycznie przewodnim tematem całej *lorica*. O'Donoghue porównuje ją do psalmu z Księgi Daniela (3, 51-90), gdzie fizyczny świat jest postrzegany jako „teatr Bożej chwały”<sup>44</sup>.

Stanza piąta to powrót do źródła całego stworzenia. Wzywa Boga w jego atrybutach: sile, mądrości i opiekuńczości<sup>45</sup>. Należy zauważyć, że Duch Święty jest tu obecny jedynie jako jedna z osób Trójcy Świętej, a odniesienie do Maryi sugeruje jedynie wezwanie do niewinności dziewic. O'Donoghue pisze, że *Lorica* opiera się w zasadzie na dwóch „zawiasach”: pierwszym jest Bóg jako źródło stworzenia, drugim Chrystus ze swą „ludzką obecnością w każdym człowieku”<sup>46</sup>.

Stanza szósta nazywa po imieniu wrogów czyhających na wędrowca. Są to wrogowie życia, atakujący ciało i duszę. Modląc się, człowiek tworzy także „płaszcz ortodoksji” przeciw fałszywym prorokom i heretyckim kłamstwom. Największym wrogiem jest demon: konkretny, subtelny, potężny, zwodniczy, ojciec kłamców (J 8, 44; 2Kor 11, 14). Aby uniknąć jego pułapek należy być sceptycznym i ostrożnym. Nie jest to jednak, zdaniem O'Donoghue, pesymistyczna teologia, bowiem *Lorica* postrzega naturę jako dobrą, zdolną odpowiedzieć na wezwanie; jest ona ochroną i orędownikiem człowieka (Rz 8, 19)<sup>47</sup>.

Siódma stanza jest kontynuacją drugiej. O'Donoghue twierdzi, że jesteśmy tu w centrum teologii celtyckiej. Chrystus przychodzi po to, by „uwolnić piękno

<sup>43</sup> Por. Henry, *Saoithiulacht na Sean-Ghaeilge*, s. 137; O'Donoghue, *St Patrick's Breastplate*, s. 50.

<sup>44</sup> O'Donoghue, *St Patrick's Breastplate*, s. 54.

<sup>45</sup> Sugeruje się, że *lorica* mogła być rodzajem porannej modlitwy jednego człowieka lub całej wspólnoty, na początku dnia lub przed wyruszeniem w podróż, por. O'Donoghue, *St Patrick's Breastplate*, s. 57, przyp. 5.

<sup>46</sup> O'Donoghue, *St Patrick's Breastplate*, s. 56.

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 58.

i świętość świata z niewoli, przede wszystkim uwolnić ludzkie ciało i duszę i rozproszyć cienie, które biegną poprzez stworzenie pod postacią «ciemnych aniołów»<sup>48</sup>. Poprzez wszystkie wydarzenia swego życia przychodzi Chrystus, by „upelnomocnić światło, pozwolić pierwotnej chwale stworzenia płonąć i promieniować”<sup>49</sup>. Ascetyzm irlandzki jest postrzegany jako afirmacja owej pierwotnej sprawiedliwości, „stworzonego obrazu wiecznego Ojca i Trójcy”. Jesteśmy tu – zdaniem O’Donoghue – u źródeł mistycyzmu. Powołując się na słowa św. Pawła: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Gal 2, 20), nazywa Chrystusa cielesnym i duchowym pomazańcem. Obecność Chrystusa w stworzeniu jest „totalna, wszystko współczująca, intymna, ekstazyjna”. Na końcu tej stanzy, autor *Lorica* prosi Chrystusa o Jego obecność we wszystkich ludziach, których spotyka. Zdaniem O’Donoghue, nie jest to przejaw prywatyzmu lecz głębokiego respektu dla wszystkich relacji, jakie istnieją między ludźmi<sup>50</sup>.

Kiedy wymawiający lub śpiewający Patrykową *Lorica*, mężczyzna lub kobieta, w pełni dotrą do jej duchowości, będą – zdaniem O’Donoghue – „kroczyć przez świat gdzie niewinność i boskość czują się jak w domu i gdzie diabeł jest samotną siałą, której nikt się nie boi”<sup>51</sup>.

### FÁETH FIADHA. S. PATRICK'S LORICA

#### (Summary)

The article treats of the most famous sort of Irish protective prayer, which name is *lorica* (brestplate). The author talks over this kind of prayer and inserts its translation. Next, on the base of article of O’Donoghue, the author analyses every stanza of S. Patrick’s *lorica*. First and eight stanza tells about Trinity and God, in the second and second the power of Christ is invoked in all its main manifestations: his birth, his baptism, his death and burial, his resurrection and his coming in judgment. The third stanza descends from the sphere of deity to the world of the first creation – angels. The fourth stanza dips down from heavenly host to the visible cosmos in its spheres and elements: sun, moon, and firmament, and the four elements: fire, air, water and earth. In the fifth stanza we are back at the source of creation, a natural progression from the invocation of created nature in the fourth stanza. The sixth stanza tells about spells cast by women and blacksmiths and druids.

<sup>48</sup> Tamże, s. 60.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 62.

<sup>51</sup> Tamże, s. 63.