
Prezentujemy przekład pierwszej części książki Christine Mohrmann (zm. 1988), wybitnej znawczynie łaciny wczesnochrześcijańskiej, pt. *Łacina liturgiczna – jej początki i charakter*. Oparta jest ona na wykładach autorki, wygłoszonych w 1957 r. na Catholic University of America. W pierwszym z nich, Mohrmann analizuje ogólną kwestię języków sakralnych i hieratycznych na tle problemu rozumienia różnych funkcji języka (przede wszystkim w kontekście nowoczesnych przemian w tej dziedzinie). W kolejnych zajmuje się kwestią relacji łaciny liturgicznej do łaciny wczesnochrześcijańskiej w ogóle oraz cechami charakterystycznymi łaciny jako języka liturgicznego. Jakkolwiek w kwestiach związanych z historią liturgii w świetle współczesnych badań poglądy Ch. Mohrmann mogą jawić się jako nieco przestarzałe (przykładowo uważa ona anaforę z *Tradycji apostoelskiej* za modlitwę ujawniającą typowo rzymskie cechy), to jej wywody lingwistyczne i przedstawiane przez nią ujęcie miejsca łaciny w liturgii, pomimo upływu prawie 60 lat nie tylko nie straciły na aktualności, lecz przeciwnie, jeszcze jej nabrały. Wnoszą również świeże spojrzenie do dyskusji wokół językowej formy liturgii, uzasadniając konieczność utrzymania jej tradycyjnego kształtu od rzadko spotykanej lingwistycznej strony. Następne części książki znajdują się w kolejnych numerach pisma.

Tomasz Dekert

Łacina liturgiczna – jej początki i charakter. Trzy wykłady

Christine Mohrmann

Przedmowa

W ramach trzech wykładów, które miałam zaszczyt wygłosić na Catholic University of America wiosną 1957 r., i które teraz, dzięki Fundacji Monsignora George'a A. Dougherty'ego, ukazują się drukiem, starałam się dokonać charakterystyki łaciny liturgicznej jako języka sakralnego i hieratycznego, a także rzucić nieco światła na jej związek z łaciną wczesnochrześcijańską jako taką. Łacina liturgiczna ma podwójną wagę. Będąc językiem sakralnym i mając ustaloną formę wynosi oficjalną modlitwę Kościoła ponad zmienność i wielopostaciowość języków narodowych używanych do komunikacji oraz służy za łącznik, wręcz bezpośredni łącznik z pierwszymi wiekami chrześcijaństwa i z dziedzictwem Ojców.

Badanie łaciny liturgicznej w sposób konieczny wiąże się z badaniami nad łaciną wczesnochrześcijańską, od niej bowiem ta pierwsza pochodzi. Nie ma możliwości, aby w trzech krótkich wykładach zając się głębiej fascynującym zjawiskiem „chrystianizacji” języka Rzymu – procesem, który miał miejsce w pierwszych wiekach naszej ery, i który doprowadził do przekształcenia języka łacińskiego w narzędzie odpowiednie dla wyrażenia chrześcijańskiego życia i myśli. W pełniejszy sposób mogłam zając się tą „prehistorią” łaciny liturgicznej w serii wykładów wygłoszonych na Uniwersytecie Notre Dame latem 1956 r. Mam nadzieję, że ukazą się one wkrótce drukiem.

Jeśli chodzi o więcej informacji na temat rozwoju łaciny wczesnochrześcijańskiej jako języka, którym posługiwały się starożytne wspólnoty, mogę odesłać do publikacji „Szkoły z Nijmegen”, ukazujących się w serii *Latinitas Christianorum Primaeva* oraz do odpowiednich artykułów, ukazujących się w piśmie *Vigiliae Christianae*.

Obudzone na nowo i coraz bardziej widoczne zainteresowanie życiem wczesnego Kościoła, które wiąże się ściśle z odrodzeniem świadomości liturgicznej, pozwala mi mieć nadzieję, że ta skromna praca znajdzie odbiorców również poza wąskim kręgiem specjalistów. Być może przyczyni się ona do tego, że również szersze kręgi docenią bogate dziedzictwo łacińskiej modlitwy liturgicznej Kościoła. Jak już wspomniałam, stanowi ona podwójne *vinculum unitatis* – więź, która łączy nas z naszą wczesnochrześcijańską przeszłością oraz zapewnia naszą obecną jedność-w-modlitwie.

Specjalne słowa wdzięczności pragnę skierować do profesora Martina R. P. McGuirego, dzięki któremu te wykłady mogły zostać wygłoszone i wydane drukiem. Chciałbym również podziękować jemu oraz jego koledze, profesorowi Bertrandowi M. Peeblesowi za wnikliwą korektę i przygotowanie rękopisu do publikacji.

Christine Mohrmann

Wykład I: Języki sakralne i hieratyczne

Pierwszą rzeczą, którą musi zrobić ktoś, kto chce badać fenomen języków sakralnych i hieratycznych jest odrzucenie szeroko rozpowszechnionego przekonania, iż jedyną funkcją ludzkiego języka jest komunikacja. Mówiąc inaczej, że język służy wyłącznie do tego, aby to, co mówca chce przekazać słuchaczowi, stało się temu ostatniemu wiadome w sposób tak klarowny i skuteczny, jak to tylko możliwe. Ta konkretna i praktyczna funkcja języka, tak jak jest ona realizowana w ramach ludzkich społeczeństw, była głównym przedmiotem zainteresowania tzw. socjolingwistyki, która położyła jednak na nią o wiele za duży nacisk. W efekcie wartość języka zaczęła być w sposób zbyt daleko idący mierzona w oparciu o kryterium jego skuteczności jako środka kontaktów międzyludzkich oraz narzędzia komunikacji¹. Myśląc w ten sposób można by dojść do wniosku, że najdoskonalszym językiem byłby taki system lingwistyczny, który przy pomocy jak najmniejszej liczby słów i innych środków językowych, dostarczałby metod komunikacji o najwyższym stopniu zrozumiałości i czywistości. Jest rzeczą ustaloną, że im większa liczba ludzi posługuje się językiem wyłącznie jako medium komunikacji, tym prostszy i wymagający coraz mniejszej ilości elementów lingwistycznych staje się sam język. Jego gramatyka i morfologia stają

¹ Zob. O. Jespersen, *Efficiency in Linguistic Change*, Copenhagen 1941, *passim*.

się coraz mniej skomplikowane, słownictwo podlega standaryzacji, całe lingwistyczne instrumentarium idzie w stronę coraz większej bezpośredniości i uproszczenia, co bez wątpienia sprawia, iż jest ono bardziej praktyczne z punktu widzenia jego stosowania w codziennych kontaktach. Widzimy zatem jak na przykład dwa najbardziej rozpowszechnione języki, tzn. angielski i hiszpański, podlegają wzrastającej tendencji do upraszczania swoich syntaktycznych i morfologicznych struktur. Lub też, by zaczerpnąć przykład ze świata starożytnego, od momentu, kiedy łacina zaczęła przerażać się coraz bardziej w język powszechnie stosowany, bardzo szybko jej system syntaktyczny i morfologiczny uległ rozkładowi.

Język nie jest jednak wyłącznie rodzajem kodu mającego ułatwiać codzienne kontakty pomiędzy ludźmi. To fenomen o wiele bardziej skomplikowany i mający dużo więcej funkcji niż ta związana z międzyludzką komunikacją. Jednym z pierwszych problemów, z jakim zetknie się każdy, kto chce badać rozmaite funkcje języka, będzie kwestia relacji pomiędzy nim a myślą, kwestia której nie mogę i nie chcę tu w pełni podejmować. Moim zdaniem niektórzy uczeni idą za daleko twierdząc, że myśl nie jest możliwa bez języka. Zgadzam się z bardziej wyważoną opinią Russella, który mówi: „Język służy nie tylko wyrażaniu myśli, ale temu, aby czynić możliwymi myśli, które nie mogłyby istnieć bez niego. Utrzymuje się czasem, że myśl nie może istnieć bez języka, z czym jednak nie mogę się zgodzić. Twierdzę, że możliwa jest myśl (...) bez języka. Ale tak czy inaczej nie sposób zaprzeczyć, że wszystkie myśli o pewnym stopniu skomplikowania wymagają słów”².

Oprócz dialogu pomiędzy jedną osobą a drugą, człowiek może również prowadzić regularny dialog sam ze sobą. Zresztą również dialog pomiędzy dwiema osobami w żaden sposób nie musi służyć celowi komunikacji w technicznym sensie tego słowa. Już de Saussure, a po nim szczególnie Bally dowiedli, że język w żadnym razie nie służy wyłącznie do komunikowania rzeczywistych faktów, ale jest również interpretatorem wszelkich poruszeń i działań ludzkiego umysłu, a nade wszystko ludzkiej sensualności i wrażliwości. Używając terminów szkoły genewskiej, język jest również narzędziem ekspresji. Podczas gdy, jak widzieliśmy, język używany wyłącznie jako medium komunikacji, w sposób

² B. Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, London 1948, 74.
A. W. de Groot, *De moderne taalwetenschap, in het bijzonder in Amerika*, Groningen 1956, s. 5.

naturalny dąży do osiągnięcia pewnego stopnia skuteczności, w wyniku czego dochodzi do jego uproszczenia i standaryzacji, język jako narzędzie ekspresji wykazuje zazwyczaj tendencję do stawania się bogatszym i subtelniejszym. Zmierza on za pomocą wszelkich możliwych sposobów do coraz większej ekspresywności i obrazowości, a tę moc może próbować osiągnąć zarówno przez tworzenie nowych słów, jak też zachowując te dawne elementy, które w języku codziennej komunikacji już zanikły. W ten sposób język jako narzędzie ekspresji służy również za podstawę sztuki językowej³. Dostarcza materiału artystycznemu sposobowi wyrazu, umożliwiając tym samym powstanie dzieł sztuki literackiej. Taka literacka forma ekspresji może, w mniejszym lub większym stopniu, wypaść poza ramy wyznaczone przez język normalnej komunikacji. Jeśli pisarz bazuje wyłącznie na własnych osobistych sposobach wyrazu – z czym raz po raz spotykamy się na gruncie współczesnej poezji – to, co pisze może stać się niezrozumiałe dla niewtajemniczonych. W takiej sytuacji dzieło służy za ujście dążenia autora do wyrażenia samego siebie i nadaje się w najlepszym wypadku do zajęcia się nim z perspektywy psychologicznej. Element komunikacji społecznej został tu mniej lub bardziej wyeliminowany.

W większości przypadków jednak, język jako *modus* ekspresji, starając się ująć w słowa zmysłowe i artystyczne doświadczenia oraz fakty materialne, dąży do zachowania i wzbogacenia tradycyjnych elementów komunikacyjnych. Dokładnie trzydzieści pięć lat temu Hugo Schuchardt uświadomił sobie ów konflikt pomiędzy językiem jako narzędziem komunikacji a językiem jako sposobem ekspresji i spróbował ująć go, tworząc często cytowaną frazę: „Aus der Not geboren gipfelt die Sprache in der Kunst”: „Sam język rodzi konieczność odnalezienia jego najwyższego punktu w sztuce”⁴. Jestem aż nadto świadoma, że w naszym obecnym klimacie kulturowym analiza taka, jak ta właśnie przedstawiona, jest trudna do przyjęcia. Istnieje aktualnie tendencja, a język jej również podlega, do redukcji rzeczy ze świata nas otaczającego do ich opisów naukowych. Jednakże z drugiej strony, ludzie coraz mocniej uświadamiają sobie, że taka postawa umysłowa wiąże się z coraz większą atrofią umiejętności uchwycenia istoty rzeczy. Konsekwencje racjonalizmu i pozytywizmu dają się odczuć

³ Ch. Bally, *Linguistique générale et linguistique française*, Berne 1944, s. 363 nn.

⁴ Hugo Schuchardt-Brevier, Halle Saale 1922, s. 211; zob. również B. Terracini, *Guida allo studio della linguistica storica*, Rome 1949, s. 216.

nawet na płaszczyźnie badań lingwistycznych, a istota języka może zostać sprowadzona do ograniczonych możliwości medium komunikacji. Jednak także tutaj sytuacja zaczyna się przełamywać i wyłaniają się powoli inne koncepcje.

Ekspresja może mieć rozmaite cele: ustanowienie i utrwalenie kontaktu pomiędzy jedną osobą a drugą, człowieka samego z sobą i wreszcie również człowieka z Bogiem. Z językoznawczego punktu widzenia modlitwa zazwyczaj leży bardziej w domenie ekspresji niż komunikacji, choć trzeba tu naturalnie dopuszczać różnice i stopnie. Do sfery ekspresji wlicza się nie tylko modlitwa osobista, wraz z modlitwą medytacyjną jako jej najwyższą formą, ale również zbiorowa, liturgiczna modlitwa Kościoła. Należy jednak pamiętać, że niektóre części naszej liturgii nie są modlitwą w ścisłym znaczeniu, nie podpadają zatem pod tę klasyfikację. Myślę tu na przykład o epistole i ewangelii, a więc o lekcjach mszalnych, które są odczytywane głośno, jak też o takich tekstach jak *Credo*. Kiedy mówimy zatem o modlitwie jako ekspresji oraz o językowej formie modlitwy, te elementy liturgii musimy zostawić na boku. Sądzę, że to rozróżnienie jest niezwykle istotne kiedy zastanawiamy się nad celowością, bądź też – w naszych czasach – zachowaniem łaciny jako języka liturgicznego. Do kwestii tej powrócę jeszcze w innym kontekście.

Rozpatrując modlitwę jako ekspresję – w tym przypadku to, czy mówimy o modlitwie osobistej czy zbiorowej nie robi żadnej istotnej różnicy – dialog nie pozostaje już dłużej wyłącznie na planie ludzkim. Mamy tu do czynienia z transcendentnym kontaktem pomiędzy modlącym się człowiekiem a istotą boską. Z tego względu kluczowy dla ludzkiego dialogu element zrozumiałości przestaje odgrywać dominującą rolę. Zostaje on, przynajmniej w jakiejś mierze, zastąpiony przez bardziej wysublimowane elementy, częściowo duchowe, częściowo afektywne, które mogą się konkretyzować w rytmie, tonie wypowiedzi, bądź w jej stylu. Często pojawia się tu swojego rodzaju tęsknota za tym, co archaiczne – zasadniczo tradycyjną stylistyką, doбором starszych środków wyrazu, nieobecnych już w codziennym użyciu językowym. Takie archaizacyjne i stylizacyjne tendencje mogą iść tak daleko, aż język religijnej ekspresji stanie się niezrozumiały dla ludzi z zewnątrz⁵.

⁵ Zob. F. Kainz, *Sprachpsychologisches zum Thema Religion und Sprache*, „Die Sprache” 1 (1949), s. 101-115.

W kontekście wczesnochrześcijańskim skrajnym przypadkiem językowej ekspresji, z której element komunikacyjny wydaje się być całkowicie usunięty, jest fenomen daru języków, analizowany przez św. Pawła w czternastym rozdziale *Pierwszego Listu do Koryntian*. Z drugiej strony, dar języków, który pojawił się przy pierwszym publicznym wystąpieniu Apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy, można rozpatrywać jako cudowne rozszerzenie zdolności używania języka do komunikacji. W 1 Kor 14 św. Paweł ściśle odróżnia charyzmat niezrozumiałego „daru języków” od zdolności προφητεῦν, która obdarza nadprzyrodzoną, ale komunikowalną wiedzą (γνώσις). W darze języków, który sam posiadał, widzi on pewne zjawisko indywidualne, o niewielkim znaczeniu dla wspólnoty, podczas gdy προφητεῦν prowadzi do jej οἰκοδομεῖν („umocnienia”) oraz sprzyja nawróceniu niewierzących. We fragmencie tym, zresztą pod wieloma względami zagadkowym, św. Paweł kładzie ewidentnie nacisk na społeczny wymiar προφητεῦν jako charyzmatycznego elementu komunikacyjnego, przeciwstawiając mu „dar języków” jako jednostronną ekspresję⁶.

Wróćmy do naszego wywodu. Zostawiając na boku przypadki doskonałej „modlitwy cichej” można w sensie ogólnym powiedzieć, że modlitwa jako taka przynależy do domeny językowej ekspresji, nawet wówczas, gdy mówimy o modlitwie myślnej. To, że nawet ta ostatnia jest również modlitwą słowną wykazał o. Brémond, mówiąc: „En dehors de certaines expériences peu communes (...) (l’oraison de silence par exemple, où, du reste, se glissent toujours, me semble-t-il, quelques mots imperceptibles) l’expression ‘prière vocale’ est un pléonasm (...) Pour l’immense majorité des humains, prier, c’est parler à Dieu”⁷. Do uwag tych opat Salmon słusznie dodaje, że modlitwa może być bezgłośna, nie będąc jednocześnie „oraison de silence”⁸.

Można zadać pytanie: Jakie jest nasze stanowisko jeśli chodzi o ocenę zjawiska języka jako ekspresji we wszystkich jego rozmaitych formach? Musimy tu zauważyć, że pod wpływem pozytywizmu ludzie, szczególnie w kręgach niespecjalistycznych, mają ciągle tendencję do uważania języka rozumianego wyłącznie jako sposób komunikacji, praktyczne akcesorium i narzędzia do realizacji kontaktów społecznych, za język *par excellence* i jedyne prawdziwe zjawisko językowe. Bądź też, ujmując to w inny spo-

⁶ E. Fascher, Προφητής: *Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, Giessen 1927, s. 170.

⁷ H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. X, Paris 1937, s. 3 n. *Pomijając niektóre rzadkie doświadczenia [...] (na przykład cichą modlitwę myślną, do której zresztą zawsze wkradają się jakieś niezauważalne słowa) wyrażenie modlitwa słowna jest pleonazmem [...]. Dla ogromnej większości ludzi modlić się to mówić do Boga*

⁸ P. Salmon [w:] *Mélanges bénédictins*, Abbaye S. Wandrille 1947, s. 55.

sób: każda lingwistyczna forma ekspresji jest przez nich rozpatrywana i oceniana według jej społecznej użyteczności i stopnia łatwości, z jaką może zostać pojęta. Językiem w sensie właściwym jest język potoczny; rozumienie języka jako fenomenu ludzkiego zostało zdominowane przez ideały skuteczności i zrozumiałości związane z pojmowaniem języka jako narzędzia komunikacji. Ludzie zapominają w ten sposób, że język jako ekspresja – która w wielu przypadkach obejmuje również narzędzia sztuki literackiej – jest co najmniej równie ważny i odgrywa ogromną rolę na wielu płaszczyznach ludzkiego życia. I nie jest to tylko kwestia czegoś indywidualnego, osobistego stylu danego pisarza czy poety. Fenomen ten ujawnia się również jako środek wyrazu oparty na tradycji zbiorowej. Forma językowa nie stanowi już wówczas głównie lub wyłącznie medium komunikacji, ale raczej narzędzie ekspresji konkretnej grupy, która żyje według danej tradycji. W tego rodzaju przypadkach używany język podlega często celowej stylizacji i jako taki, wraz z formami stylistycznymi, jest przekazywany z pokolenia na pokolenie, przy czym jest rozmyślnie wyłączany z ram języka codziennej komunikacji, w celu uzyskania pewnych efektów artystycznych, religijnych lub duchowych. Mamy tu do czynienia z czymś dokładnie przeciwnym w stosunku do zachodzącej błyskawicznie w naszych czasach obiektywnej przemiany w obrębie języków rozumianych jako narzędzia komunikacyjne. To tu najprawdopodobniej leży powód, dla którego, kiedy współczesny człowiek spotyka się ze zjawiskiem stylizowanego języka, będącego tradycyjnym środkiem wyrazu pewnej zbiorowości, nie tylko akceptowanym, ale i podtrzymywanym przez niezliczone pokolenia, uważa go za niezrozumiały i dziwaczny, a stąd zwykle również za coś, co należy odrzucić. Na tej podstawie można też zrozumieć, dlaczego nowocześni chrześcijanie w swoim stosunku do tekstów modlitw liturgicznych pragną przede wszystkim zrozumiałości i klarowności. Rozumiemy również, jak to się stało, że we współczesnym przekładzie *Psalmów* za wszelką cenę dążono do wyeliminowania tajemniczości tych starożytnych tekstów modlitewnych na rzecz jasności i przejrzystości, podyktowanej przez pewien historyczny pozytywizm.

Wróćmy jednak do naszych rozważań. Kwestią, która nas zajmuje jest tradycyjne, stylizowane używanie elementów języko-

wych, którego związek z codziennym życiem jest już słaby lub żaden, ale które ciągle trwa na innej, niematerialnej płaszczyźnie. Kiedy zjawisko to zachodzi na polu literatury, zwykle mówi się o stylizacji językowej. Kiedy natomiast pojawia się na płaszczyźnie religijnej, określa się je powszechnie jako języki sakralne i hieratyczne. Z lingwistycznego punktu widzenia w obu przypadkach mamy w gruncie rzeczy do czynienia z tym samym zjawiskiem. Chodzi o tworzący się w ramach określonej tradycji, sztuczny, często archaizowany styl lub formę językową, która pozostając w pewnej izolacji doprowadza do mniejszej lub większej redukcji elementu zrozumiałości na rzecz innych elementów, leżących raczej w domenie ekspresji niż komunikacji i preferowanych ze względu na ich potencjał artystyczny lub duchowy.

Jednym z takich sztucznych języków, o którym wiemy najwięcej i dzięki któremu mogliśmy dojść do określenia natury tego zjawiska, jest język poematów homeryckich. Greka homerycka, lub też raczej, sztuczny język greckiej epiki, znany nam z eposów Homera, dzieł Hezjoda, a także, już w bardziej rozwodnionej formie, z poetyckich inskrypcji, nigdy nie był językiem mówionym i nigdy nie prowadził organicznego życia w ramach społeczeństw należących do kręgu cywilizacji greckiej. Stanowi kombinację heterogenicznych elementów, które razem tworzą stylizowane narzędzie wykorzystywane przez poetów. Obejmuje zasadniczo ogromną liczbę ustalonych wyrażań, związków słownych i wyrazów, których początki muszą tkwić w długiej ustnej tradycji poetyckiej improwizacji, ale które były z wielką wirtuozerią wykorzystywane również przez późniejszych poetów, tworzących już w formie pisanej. Słownictwo utworów epickich to nadzwyczajna mieszanka elementów bardzo wczesnych i późniejszych, słów i form słownych wziętych z rozmaitych greckich dialektów. Jeszcze barwniejsza jest morfologia tego języka z jej licznymi formami rzeczownikowymi i czasownikowymi, które, jak się okazuje, zostały wytworzone w obrębie samej narracyjnej tradycji epickiej. Pod względem fonetycznym, nosi on ewidentnie ślady języka deklamacji⁹. Ta heterogeniczna mieszanka rozmaitych elementów, która była dla Greków wystarczającym narzędziem do wyczarowania świata literatury epickiej, i która stanowiła strukturalną jedność jako poświęcony język poezji narracyjnej, miała bardzo długie życie. Nie tylko dostarczyła mate-

⁹ Zob. K. Meister, *Die homerische Kunstsprache*, Leipzig 1921; M. Parry, *L'épithète traditionnelle dans Homère*, Paris 1928; P. Chantraine, *Grammaire homérique*, 2 t., Paris 1942, 1953; C. J. Ruijgh, *L'élément achéen dans la langue épique*, Aasen 1957.

riału dla dwóch spośród największych dzieł literatury światowej, ale była przez wiele wieków używana jako język poezji epickiej. Wychowały się na nim całe pokolenia Greków, co też tłumaczy jego żywotność. Każde pokolenie podejmowało trud zanurzenia się w ten sztuczny idiom, zachowując tym samym wielkie artystyczne narodowe dziedzictwo. Jeszcze w V w. n.e. w egipskiej Tebaidzie, chrześcijański poeta, Nonnos z Panopolis, napisał parafrazę *Ewangelii według św. Jana*, używając homeryckiej greki.

Drugi przykład znajdujemy w greckiej liryce chóralnej, która przez wieki używała dialektu doryckiego, nawet wówczas kiedy ten język już od dawna przestał być językiem mówionym. Na początku V w. n.e., biskup Cyreny Synezjusz ciągle komponował swoje na poły chrześcijańskie, na poły platońskie hymny w dialekcie doryckim.

Mówiąc o liryce chóralnej zbliżamy się już do płaszczyzny religijnej i do fenomenu języków sakralnych i hieratycznych. W poezji epickiej i lirycznej znajdujemy taki poziom stylizacji, który w pewnym momencie traci praktycznie wszelki kontakt ze współczesnym sobie językiem potocznym. Podobne zjawisko stylizacji, zazwyczaj polegającej na archaizacji lub przynajmniej podejściu niechętnym modernizacyjnym zmianom, obserwujemy w językach „religijnych”. Jego źródło tkwi w pewnej ludzkiej tendencji, występującej powszechnie wśród różnych ludów i kultur. Kiedykolwiek człowiek wchodzi w kontakt z tym, co boskie, jego język wykazuje inklinację do oddzielania się od zwykłej codziennej mowy. Ujmując to od innej strony, wygląda to tak, jak gdyby kontakt z boskością wydobywał człowieka z jego zwykłego życia, i to znajduje swoje odzwierciedlenie w ludzkim języku. Nie ogranicza się to jednak wyłącznie do języka, również inne rzeczy podlegają procesowi „hieratyzacji” (*hieraticizing process*). Mamy więc na przykład fenomen świętych szat liturgicznych, których używanie podobnie należy rozpatrywać jako wyłączenie ze poziomu zwykłego życia.

Kontakt z językami sakralnymi i pamięć o nich znajdują często swój konkretny wyraz w przekonaniu o istnieniu języka bogów, duchów, lub też, dla chrześcijan, aniołów. Wystarczy choćby pomyśleć o słowach św. Pawła z 1 Kor 13,1: „Gdybym mówił językami ludzi i *aniołów*...”. Również pod tym względem interesującego materiału dostarczają nam eposy Homera. Raz po raz znaj-

¹⁰ H. Güntert, *Von der Sprache der Götter und Geister*, Halle Saale 1921, s. 104 nn.

¹¹ C. Mohrmann, *Notes sur le latin liturgique*, „Irenikon” 25 (1952), s. 17.

dujemy tam wzmianki o języku bogów i nie odbiegniemy zanadto od prawdy, widząc w słowach tego boskiego języka i ich zazwyczaj niejasnej etymologii późne echo dawnych słów języka sakralnego. Za słowem „boskim” niejednokrotnie odnajdujemy słowo „ludzkie”¹⁰. Jednak w przypadkach, kiedy poeta nie objaśnia słów pochodzących z „języka bogów”, sami Grecy nie zawsze byli w stanie je zrozumieć. I tak w *Odysei* 10.305 słyszymy o magicznej roślinie „zwanej przez bogów μῶλυ”. Krew bogów określana jest słowem ἰχθῶρ, podczas gdy ludzka słowem αἷμα. Możemy tu wskazać na bardzo znaczącą chrześcijańską paralełę. W *Sacramentarium leonianum* wielokrotnie napotykamy na poetyckie słowo *cruor*, za pomocą którego określa się krew pogańskich ofiar ze zwierząt, jak również krew chrześcijańskich męczenników. Nie używa się go jednak nigdy na oznaczenie Świętej Krwi Chrystusa, która jest zawsze określana słowem *sanguis*. W ramach stylizacji języka liturgicznego, tradycyjne [w sensie pogańskim – przyp. tłum.] poetyckie słowo zostało uznane za zbyt „profaniczne”, a przynajmniej za zbyt mało stosowne, aby odnosić je do Chrystusa¹¹.

Typowo „sakralne” słownictwo było również używane w kręgach orfickich i pitagorejskich, o czym dowiadujemy się od Klemensa z Aleksandrii (*Strom.* 5, 8 n.) i innych autorów. W tym kontekście przychodzi na myśl również słowa zapisane na papierach magicznych. Faktycznie w wielu przypadkach, szeroko rozpowszechniona wiara w tajemniczą moc słów, wiązała się z pewnymi magicznymi elementami. Tak czy inaczej widzimy, jak z tych pierwotnych elementów, będących częściowo reliktem wiary w magię, i składających się na ideę mitycznego świata, gdzie wszystko jest „inne”, rozwija się świadomość, że rzeczywistość boska wymaga innego języka niż ten używany w życiu codziennym.

Po tych ogólnych teoretycznych rozważaniach stajemy wobec pytania: czy, a jeśli tak, to do jakiego stopnia, znajdujemy w najwcześniejszych chrześcijańskich tekstach oznaki stylizacji, wskazujące na narodziny sakralnego języka, przeznaczonego do używania w modlitwie i liturgii?

Poszukując odpowiedzi na to pytanie musimy przede wszystkim zdać sobie sprawę, że tak długo, jak mówimy o okresie najwcześniejszym, mamy do czynienia wyłącznie z językiem greckim. Od czasów apostołskich bowiem, aż do drugiej połowy drugiego

wieku, jedynym językiem powszechnie używanym przez chrześcijan była greka. A nawet kiedy w toku drugiego wieku wczesnochrześcijańskie wspólnoty na Zachodzie rozwinęły chrześcijański idiom potocznego języka łacińskiego i zaczęły tłumaczyć Pismo – początkowo prawdopodobnie tylko te fragmenty, które były odczytywane głośno podczas zgromadzeń liturgicznych – to greka pozostała jeszcze przez długi czas językiem modlitwy liturgicznej, a przynajmniej Liturgii Eucharystycznej. Ten stan rzeczy utrzymywał się w Rzymie aż do czwartego wieku. Wydaje się, że nieco inaczej wyglądało to w Afryce Północnej, gdzie łacina weszła do liturgii trochę wcześniej¹². Jednak również tutaj na pierwszym etapie była to greka. W tym kontekście można przywołać interesujący przykład *Passio Felicitatis et Perpetuae*, powstałej w Kartaginie w pierwszych latach trzeciego wieku, w której ciągle daje się zauważyć wyraźny ślad greckich elementów liturgicznych. Od dawna panuje wśród badaczy zgoda, że w wizjach męczenników opisanych w *Passio*, znajdujemy elementy wzięte z liturgii. Z pewnością znaczące jest, że we fragmencie przypominającym obrzęd Komunii św. pojawia się greckie słowo *tegnon* (które nigdy nie było powszechne we wczesnochrześcijańskiej łacinie): *Bene venisti tegnon* (4,9). To greckie słowo nie odzwierciedla jednak dokładnie formuły liturgicznej, służy raczej do zasugerowania „liturgicznej” atmosfery. Dużo bardziej sugestywny jest opis przyjęcia męczenników do niebiańskiego raju, w którym pojawia się potrójne powtórzenie greckiego *hagios* z wizji Izajasza (Iz 6,2): *et introivimus et audivimus vocem unitam dicentem: Agios, agios, agios sine cessatione* (12,2). Jest to tym istotniejsze, że *sanctus* liturgii niebiańskiej nie pojawia się ani w dobrze znanym opisie Justyna (*Ap.* 66-67), ani w *Apostolica traditio* Hipolita (ed. Dix 7-9)¹³, podczas gdy za pośrednictwem Orygenesza (*De princ.* IV,3,14), wiemy o jego obecności we wczesnej liturgii Aleksandryjskiej¹⁴. Dla naszego wywodu dane liturgiczne nie są tak istotne jak fakt, że w swoich opisach wizji autor bądź autorka zdecydowanie starali się przez użycie greckich słów uzyskać efekt atmosfery liturgicznej.

Wróćmy jednak do najwcześniejszych przykładów greki chrześcijańskiej. Czy w okresie pierwotnym znajdujemy w modlitwach i tekstach liturgicznych cokolwiek, co wskazywałoby na hierarchiczną stylizację? Musimy tutaj pamiętać, że wczesnochrześcijań-

¹² T. Klauser, *Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache* [w:] *Miscellanea G. Mercati*, t. 1, *Studi e Testi* 121, Vatican City 1946, s. 467-482; C. Mohrmann, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, „*Vigiliae Christianae*” 3 (1949), s. 67-106, 163-183.

¹³ Zob. A. Baumstark, B. Botte, *Liturgie comparée*, Chevetogne 1953, s. 57. Wyraża się tu przekonanie, że Pierwszy List Klemensa Rzymskiego (34,6) świadczy o tym, że na Zachodzie, a zwłaszcza w Rzymie, ten passus z Izajasza miał swoje miejsce w liturgii już od najwcześniejszych czasów. W. C. van Unnik [*Clement 34 and the Sanctus*, „*Vigiliae Christianae*” 5 (1951), s. 204-248] zaprzecza jednak, aby ten fragment zawierał jakiegokolwiek odniesienie do liturgii.

¹⁴ G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, London 1952, s. 197.

ska greka znajdowała się pod silnym wpływem języka Septuaginty, oraz że był to język, który dla samych Greków brzmiał mniej lub bardziej egzotycznie i barwnie oraz miał silny posmak stylizacji. Ponadto, pierwsi chrześcijanie, a przynajmniej ci nawróceni z judaizmu, byli dobrze obznajomieni z fenomenem hieratycznej stylizacji. Zнали go z własnego doświadczenia i dotyczyło to w tej samej mierze aramejskojęzycznych chrześcijan z Palestyny, obytych z hebrajskim jako językiem sakralnym, jak też hellenistycznych Żydów, którzy posługiwali się zhellenizowanym przekładem Septuaginty, noszącym jednak ciągle na sobie stylistyczny charakter tekstu oryginalnego. W tym sensie wczesne chrześcijaństwo miało z pewnością predyspozycje do wytworzenia języka hieratycznego. Moim zdaniem jest również jasne, że najwcześniejsza literatura chrześcijańska, aż do Ojców Apostolskich włącznie, znajdowała się pod dużo większym wpływem ówczesnej żydowskiej a nie hellenistycznej tradycji stylistycznej. To oczywiście nie wyklucza możliwości odnalezienia w niektórych tekstach pewnych śladów wpływów hellenistycznych¹⁵. Kiedy uczeni, tacy jak np. Fr. Overbeck czy E. Norden twierdzą, że początki literatury chrześcijańskiej właśnie jako literatury mają miejsce po czasach Ojców Apostolskich, a więc w okresie działalności Apologetów, mają moim zdaniem słuszną rację, wyczuwają bowiem właściwie, że we wszystkim, co powstało wcześniej czynnikiem kształtującym formę była tradycja żydowska i sama najwcześniejsza tradycja chrześcijańska, nie zaś hellenistyczna¹⁶. Zdecydowane zbliżenie z tradycją hellenistyczną rozpoczyna się u Apologetów, a szczególnie u Klemensa z Aleksandrii i w jego kręgu. Jeśli chodzi o stylistykę, wszystkie wcześniejsze teksty dużo więcej zawdzięczają wpływowi Septuaginty niż tradycji klasycznej. Mogę się zatem zgodzić również w tym punkcie z E. Nordenem, kiedy twierdzi, że występujące m.in. u św. Pawła paralelizmy, połączone ze zdaniami antytetycznymi, będące cechami stylu, które kojarzą nam się z pewnymi zabiegami autorów Drugiej Sofistyki, w rzeczywistości są czymś z gruntu odmiennym, opierają się bowiem na wzorcach starotestamentalnych¹⁷. Jest to w jeszcze większej mierze prawdą również w odniesieniu do nowotestamentalnych *Cantica*, które nie tylko są inspirowane Starym Testamentem, ale także przejmują schematy formalne poezji biblijnej, zwłaszcza *Psalmsów*.

¹⁵ Choć moim zdaniem L. Sanders (*L'Hellénisme de saint Clement de Rome et le Paulinisme*, Louvain 1943) nadmiernie wyolbrzymia wpływ stoicyzmu na Pierwszy List Klemensa.

¹⁶ F. Overbeck [w:] „Historische Zeitschrift” N.F. 12 (1882), s. 417 nn.; E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Bd. II, Leipzig–Berlin, s. 479 nn.

¹⁷ E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig–Berlin 1929, s. 355 nn.

W tym świetle można powiedzieć, że najwcześniejsze teksty chrześcijańskie, jeśli rozpatrywać je w ramach późnej kultury klasycznej, tworzą odrębną grupę, wyróżniającą się mniej lub bardziej poprzez „egzotyczną” tradycję, która jako taka odbiega od obrazu hellenistycznego języka i stylu. Ich cechą charakterystyczną jest specyficznie chrześcijańskie znamię, powiązane z palestyńską i hellenistyczną tradycją żydowską. Nie możemy jednak po prostu stwierdzić, że mamy tutaj do czynienia z językiem sakralnym, lecz co najwyżej, iż rozważamy tu same początki chrześcijańskiego stylu.

Problem się tu jednak nie kończy. W Nowym Testamencie i innych bardzo wczesnych tekstach chrześcijańskich znajdujemy pewne elementy, które wskazują, że nawet pierwotne chrześcijaństwo było wrażliwe na te formy ekspresji, przez które to, co święte, a więc często prawie niewyraźne, znajduje swój wyraz dzięki elementom obcym, nie stanowiącym części znanego języka. Były one zazwyczaj brane z tego środowiska językowego, w którym żył nasz Pan i w którym miało miejsce najwcześniejsze głoszenie. Jest to tym bardziej znaczące, że Grecy – a dotyczy to również późniejszych greckich chrześcijan – zdecydowanie niechętnie odnosili się do obcych elementów językowych. Niewiele języków zawiera tak mało zapożyczeń językowych jak grecki i jeśli porównamy wczesnochrześcijańską grekę z wczesnochrześcijańską łaciną, stanie się dla nas uderzające, że greccy chrześcijanie radzili sobie z zastanym greckim materiałem językowym (nawet specyficznie chrześcijańskie neologizmy są stosunkowo rzadkie), podczas gdy łacinnicy bywali często zmuszeni uciekać się do zapożyczeń językowych¹⁸. Niemniej w najwcześniejszych greckich tekstach chrześcijańskich znajdujemy pewną liczbę aramejskich i hebrajskich słów i wyrażeń, wziętych wprost z nauczania Jezusa. W większości przypadków nie mamy tu jednak do czynienia z językowymi zapożyczeniami (bardzo niewiele spośród tych słów weszło do słownictwa chrześcijańskiego), lecz raczej ze sposobem prowadzenia stylu, który pozwala nam na wejście w bardzo bliski kontakt ze słowami rzeczywiście wygłoszonymi przez Chrystusa. W Kazaniu na Górze (Mt 6,24) i przypowieści o nieuczciwym rządcy (Łk 16,9. 11. 13), Jezus mówiąc o pieniądzach i bogactwie używa aramejskiego słowa *mammona*, a Ewangeliści odtwarzają to słowo bez jakiegokolwiek wyjaśnienia. Jest to jedno z tych niewielu

¹⁸ C. Mohrmann,
*Les emprunts grecs dans
la latinité chrétienne,
„Vigiliae Christianae”*
4 (1950), s. 206 nn.

aramejskich słów, które zachowały się w chrześcijańskim użyciu językowym. W scenie uzdrowienia człowieka głuchego i niemego od urodzenia (Mk 7,34) znów słyszymy własny język Jezusa: ἐφφαθά; tu jednak Marek dodaje: ὃ ἐστιν διανοίχθητι: *quod est aperire*. W opisie innego cudu, wskrzeszenia córki Jaira (Mk 5,41) mamy: παλιθὰ κοῦμι: „Dziewczynko, mówię ci, wstań”, i znów Ewangelista dodaje: ὃ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Τὸ κοράσιον σοί λέγῳ ἔγειρε. Te aramejskie frazy nie przez przypadek znalazły się w opisach cudów Jezusa: słowa te, brzmiące dla Greków tak egzotycznie, podkreślają element nadprzyrodzoności i cudowności. Wołanie Jezusa w Ogrodzie Getsemani: Ἀββᾶ ὁ πατήρ (Mk 14,36) wymaga specjalnego omówienia. Jak stwierdza Kittel, a jeszcze wcześniej przed nim św. Jan Chryzostom, formę tę, choć nie pojawia się tu sufiks pierwszej osoby, należy odczytywać jako „mój ojcze”¹⁹. Słowo *abba* jest wzięte wprost z języka potocznego, w którym stanowiło zażyłą formę zwracania się dziecka do ojca, podobnie jak my czasami używamy wyrażenia „ojcze” bez zaimka dzierżawczego. Chrystus używa tu więc najprostszego i najbardziej intymnego słowa, jak dziecko, mówiące do swojego ojca. Takie stosowanie *abba* musiało wywierać ogromne wrażenie na pierwszych chrześcijanach; miało ono ładunek bliskości, trudny do przetłumaczenia. Możemy zatem zrozumieć, dlaczego św. Paweł utrzymał jego stosowanie w swoich listach, jak np. w Rz 8,15: ἐλάβετε πνεῦμα υιοθεσίας ἐν ᾧ κράζομεν Ἀββᾶ ὁ πατήρ, „Przyjęliście ducha przybrania za synów, w którym wołamy: Abba! Ojcze!”²⁰ Powróć jeszcze wprost do tego fragmentu, ale w związku z interesującą nas tu w tej chwili kwestią warto zauważyć, że Apostoł Narodów pod intymne aramejskie *abba* podkłada niejako hellenistyczne prawne wyrażenie υιοθεσία („usynowienie”), które było prawdopodobnie bardziej zrozumiałe dla jego hellenistycznych odbiorców.

Widzimy zatem, że Ewangelisci, a zwłaszcza św. Marek, kiedy referują słowa Jezusa, które wypowiadał czyniąc cuda, a także w czasie swojej Męki, zachowują słowa aramejskie, nawet jeśli dodają do nich grecki przekład. Dokonują tego tak niezwykłego w języku greckim zabiegu z szacunku do danego słowa w formie, w jakiej zostało ono pierwotnie wygłoszone²¹. Dowiadujemy się z tego bardzo ważnej rzeczy, a mianowicie, że istniało podejście,

¹⁹ G. Kittel, *Lexicographia sacra*, „Theology” Occasional Papers 7, London 1938, s. 15 n. [w języku aramejskim zaimki dzierżawcze mają postać sufiksów dołączanych do rzeczownika – przyp. tłum.].

²⁰ Zob. również Gal 4,6.

²¹ A. Deissmann, *Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung*, Tübingen 1910, s. 12 nn.

które rozpatrywało słowo jako rzecz bardzo konkretną, coś, w co nie można ingerować, ponieważ w swej autentyczności stanowi rzecz unikalną. Ciągłe jednak nie osiągamy poziomu języka sakralnego i rytualnego. Aby do niego dotrzeć, musimy zrobić krok dalej. Kiedy św. Paweł mówi o Chrystusowym wołaniu „Abba! Ojcze!”, powtarzając tym samym słowa, którymi nasz Pan zwracał się do swego niebiańskiego Ojca, nawiązuje bez wątpienia do „Ojcze nasz”, modlitwy, której nauczył nas sam Chrystus. Tutaj słowo aramejskie pozwala jaśniej ujrzeć szczególne znaczenie $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$ (Mt 6,9) i $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$ (Łk 11,2). W ten sposób u Pawła słowa $\text{A}\beta\beta\acute{\alpha}\ \kappa\rho\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$, wydają się wprost wiązać z liturgicznym stosowaniem „Ojcze nasz”, co pozwala przypuszczać, że jest to termin liturgiczny: „wołać *Abba*” to inaczej „modlić się”. To przywodzi nas do innego aramejskiego terminu, co do którego wiemy na pewno, że był używany w modlitwie wczesnochrześcijańskiej. Co znaczące, ten egzotyczny wyraz odzwierciedlał dominującą ideę pierwszych pokoleń chrześcijan: Drugie Przyjście Chrystusa, którego oczekiwano w każdym momencie, i do którego bardzo tęskniono²². Mówię tu o aramejskim słowie *maranatha*. Pod koniec Pierwszego Listu do Koryntian (1 Kor 16,22), św. Paweł, w osobistym postscriptum pisze: $\epsilon\acute{\iota}\ \tau\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\ \phi\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\ \tau\omicron\nu\ \text{K}\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu\ \text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\nu\ \text{X}\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \eta\tau\omega\ \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\theta\epsilon\mu\alpha\ .\ \text{M}\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\ \acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\text{:}$ „Jeżeli ktoś nie kocha Pana Jezusa Chrystusa, niech będzie wyklęty. Maranatha”. Ponadto, w *Didache* (10,6), na końcu opisu celebracji eucharystycznej znajdujemy następujący tekst modlitwy:

Ἐλθέτω Χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος.

Ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαυίδ.

εἰ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέθω.

εἰ τις οὐκ ἔστι, μετανοεῖτω.

μαρὰν ἄθᾶ. ἀμήν.

Niechaj przyjdzie łaska i przeminie ten świat!

Hosanna Bogu Dawidowemu!

Kto święty, niech podejdzie,

Kto nim nie jest, niech czyni pokutę!

Marana tha.

Amen²³.

²² K. Prümm, *Christentums als Neuheitserlebnis*, Freiburg im Br. 1939, s. 457 nn.

²³ *Nauka dwunastu Apostołów (Didache) X,6* [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. M. Starowiejski, Kraków 1998, s. 38 [przyp. tłum.].

Wiele dyskutowano na temat tego, jak powinno się interpretować *maranatha*: jako zdanie oznajmujące, „Pan przychodzi”, czy też jako formę imperatywną, „Przyjdź, o Panie!”. W obu przypadkach wyraża ono żarliwe wołanie tęsknoty do Drugiego Przyjścia Chrystusa; dla pierwszych generacji chrześcijan jest to rodzaj „słowa-klucza”²⁴. Św. Jan Chryzostom i Teodoret interpretowali to słowo w sensie oznajmującym, jako ogłoszenie Drugiego Przyjścia Pana²⁵. Z drugiej strony słowa, które padają na końcu Apokalipsy św. Jana, a za którymi, jak możemy przypuszczać, stoi aramejskie *maranatha*: Ἀμήν, ἔρχου, Κύριε Ἰησοῦ (Ap 22,20), „Amen! Przyjdź Panie Jezu!”, wydają się wskazywać na formę imperatywną. Dla naszych celów rozstrzygnięcie, która z tych interpretacji jest prawidłowa, nie jest istotne. Jeśli chodzi o moje zdanie, uważam, że istnieje możliwość, iż mamy tu do czynienia z analogicznym zjawiskiem, jak w przypadku niektórych najstarszych doksologii, które początkowo były traktowane jako wypowiedzi oznajmujące, a potem nabierały znaczenia optatywnego²⁶.

To, co dla naszego wywodu *ma* znaczenie, to fakt, że w tej pierwotnej modlitwie eucharystycznej (*Didache* jest datowana na pierwszą połowę II w., ale w rzeczywistości może sięgać do dużo wcześniejszej tradycji) odnajdujemy po pierwsze, typowy biblijny paralelizm, a po drugie, liczne egzotyczne semickie wyrażenia: ὠσαννὰ τῷ θεῷ Δαβὶδ (podobnie w Mt 21,9.15 z wariantem υἱῷ), μαρναθά i ἀμήν. W tych wczesnych greckich tekstach modlitewnych widzimy zatem z jednej strony odwołania do starotestamentalnych struktur zdaniowych i paralelizmów (podobne do tych, które znajdujemy również w kantykach i modlitwach nowotestamentalnych), a z drugiej, wprowadzanie elementów aramejskich i hebrajskich, które jasno wskazują na dążenie do sakralnej stylizacji. Widać tu oczywiste odejście od języka dnia codziennego na rzecz stylu przejawiającego się w użyciu obcych elementów językowych. Nie pojawia się tu natomiast kwestia tłumaczenia tych egzotycznych elementów, z którą spotkaliśmy się w Ewangeliach jako tekstach narracyjnych, przynależących do sfery komunikacji. Na płaszczyźnie zastosowania liturgicznego, słowa te stanowią zasadniczo środki ekspresji i jako takie nie są tłumaczone.

²⁴ F. J. Dölger, *Sol salutis*, Münster 1925, s. 198 nn.

²⁵ Tamże, s. 200.

²⁶ A. J. Vermeulen, *The Semantic Development of Gloria in Early Christian Latin*, *Latinitas Christianorum Primaeva* 12, Nijmegen 1956, s. 17 n.

Grecka liturgia nie będzie kontynuowała tego pierwotnego kursu, przynajmniej pod względem wprowadzania słów obcego pochodzenia. Pójdzie innymi drogami, co nie zmienia faktu, iż odkrycie ustalonych hieratycznych form w starożytnych tekstach eucharystycznych pozostaje rzeczą znaczącą. W tym miejscu warto również zauważyć, że całość najwcześniejszej terminologii eucharystycznej jest w sposób celowy izolowana od języka codziennego. Określenie κλάω τὸν ἄρτον, „łamać chleb”, z pewnością nie było powszechnie używanym terminem na branie udziału w posiłku²⁷, a ci współcześni liturgiści, którzy chcieliby widzieć najwcześniejsze celebracje eucharystyczne jako „zgromadzenia wokół kuchennego stołu”, nie znajdują w żaden sposób podstaw dla swoich przekonań w najstarszej terminologii. Termin εὐχαριστία, jak wiemy, wywodzi się z tradycji modlitwy żydowskiej²⁸.

Nie mam tu zamiaru omawiać rozwoju greckiego języka i stylu liturgicznego. Chciałam po prostu w zwięzły sposób pokazać, że nawet najwcześniejsze chrześcijańskie teksty modlitewne ukazują pragnienie odróżnienia ich tekstów od zwykłego mówionego języka. Może ono prowadzić do wykorzystania obcych elementów, ilekroć nawiązują one do najwcześniejszej tradycji chrześcijańskiej. Nie możemy bowiem nigdy zapominać, że chrześcijaństwo jest na zawsze związane z historycznym faktem Dzieła Odkupienia, które miało miejsce w ramach określonego historycznego kontekstu. Jego ślady znajdujemy w najstarszych tekstach modlitewnych, ale już tam mogą one również służyć celom hieratycznej stylizacji, nadającej modlitwie całkowicie odrębny charakter.

Po tych pierwszych próbach stworzenia stylu sakralnego, u Greków pojawia się zróżnicowana stylistyka tekstów modlitewnych. Muszę zadowolić się tutaj kilkoma krótkimi uwagami.

Obecny w liturgii w najdawniejszych czasach element wolnej twórczości oznacza, że możemy mówić o różnych stylach czy formach modlitwy, ale tylko w małym stopniu o różnych (ustalonych) tekstach modlitw²⁹. Później zobaczymy, że – szczególnie na Zachodzie, gdzie w odniesieniu do pewnych modlitw liturgicznych, wolna twórczość pozostała w modzie przez bardzo długi czas – to był właśnie ten układ, który prowadził do powstania wyrazistego tradycyjnego stylu modlitwy. Stało się tu to samo, co w przypadku najstarszej greckiej epiki. Istniała pewna liczba sta-

²⁷ Zob. O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zurich 1956, s. 18.

²⁸ A. Baumstark, B. Botte, *Liturgie...*, s. 72.

²⁹ J. A. Jungmann, *Missanum solemnina*, Bd. I, Vienna 1948, s. 39 n.; przekład angielski: J. A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development*, trans. F. A. Brunner, New York 1951, s. 29 n.

łych stylistycznych elementów czy wzorców, które były używane przez kreatywnego (co nie zawsze oznacza to samo, co improwizującego) liturga, i które, z drobnymi zmianami, mogły być ciągle na nowo dopasowywane do siebie jak mozaika. Tak czy inaczej jest jasne, że tego rodzaju formuły, jak modlitwa eucharystyczna przekazana nam w *Traditio apostolica* przez Hipolita (ed. Dix, 7-9) musimy traktować raczej jako pewnego rodzaju szczególnie okazy niż jako stałe i określone teksty modlitewne. Sądzę, że w tym wczesnym dokumencie możemy już dostrzec pewne ślady klarowności, ale też powściągliwości późniejszej liturgii rzymskiej. Ta silnie chrystologiczna modlitwa stanowi już przykład przejrzystej zwięzłości, która później stanie się jedną z cech charakterystycznych rzymskiego zwyczaju liturgicznego. To, co uderza nas w modlitwie Hipolita, to brak elementów starotestamentalnych, które sięgają tradycji synagogałnej i są tak obficie reprezentowane w innych, częściowo późniejszych, liturgiach greckich³⁰. Ich echo odnajdujemy w streszczeniach modlitw eucharystycznych w piątej *Katechezie mistagogicznej* Cyryla (lub Jana) Jerozolimskiego. Jednak na bardzo wczesnym etapie musiał również istnieć styl, który wydaje się czerpać z hellenistycznej tradycji filozoficznej, i który stara się, między innymi, na sposób filozofów klasycznych uchwycić Boską nieokreśloność przy pomocy długich serii złożonych przymiotników, z *alpha-privativum* jako elementem początkowym. Tego rodzaju sposób prowadzenia stylu widzimy już w *Anaforze* Serapiona z Thmuis: ἀγέννητε Θεέ, ἀνεξίτηλασθε, ἀνέκφραστε, ἀκατανόητε πάση γενητῆ ὑποστάσει: „Niezrodzony Boże, niezgłębiony, niewypowiedziany, niepojęty dla żadnego bytu zrodzonego”³¹. Inny typowo hellenistyczny zabieg stylistyczny znajdujemy w słynnym hymnie do Chrystusa na końcu *Pedagoga* Klemensa z Aleksandrii. Ma on kształt litanii, zbudowanej bardzo symetrycznie, z niosącymi głęboki sens wezwaniami o charakterze bardziej literackim niż sakralnym. Baumstark sądził, że taki lub podobny hymn mógł być używany w liturgii aleksandryjskiej.

Widzimy zatem, że od najwcześniejszych czasów chrześcijanie szukali dla modlitwy formy, która w swoim stylu i środkach wyrazu byłaby odseparowana od języka życia codziennego. Tendencja ta była powiązana ze świadomym poszukiwaniem sakralnych form ekspresji. Już we wczesnym okresie Wschód nie

³⁰ A. Baumstark, B. Botte, *Liturgie...*, s. 73.

³¹ Tamże, s. 75.

gardził szukaniem pewnego zbliżenia z niektórymi świeckimi tradycjami literackimi, choć z drugiej strony nigdy nie porzucił związku z charakteryzującym najwcześniejsze modlitwy stylem biblijnym. W kolejnym wykładzie przyjrzymy się sposobowi, w jaki Zachód, a zwłaszcza Rzym, zabrał się za tworzenie stylu liturgicznego. Zobaczmy, że podobnie jak na Wschodzie, również tutaj poszukiwano stylistyki sakralnej, za pośrednictwem której można by zbliżyć się do tego, co święte z bojaźnią i szacunkiem. ■

Tłum. Tomasz Dekert