

# Łacina liturgiczna – jej początki i charakter. Trzy wykłady (II)

Christine Mohrmann

## Łacina wczesnochrześcijańska a początki łaciny liturgicznej

Jak widzieliśmy w poprzednim wykładzie, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie najwcześniejsze chrześcijańskie przepowiadanie dokonywało się w języku greckim. W pierwszych zachodnich wspólnotach chrześcijańskich, w Italii, Galii i Afryce Północnej, greka była językiem używanym w codziennym życiu i w liturgii. Również najwcześniejsze znane nam pisma pochodzące z Zachodu zostały napisane po grecku. Choć na pierwszy rzut oka może to zaskakiwać, to jednak nie ma w tym nic dziwnego. Greka w postaci tak zwanego dialektu *koine* była w pierwszych wiekach naszej ery językiem międzynarodowym, którym mówiono w całym Imperium Rzymskim. Nie oznacza to, jak niektórzy zdają się myśleć, że była ona najpowszechniej używanym językiem w Rzymie i w innych miastach Zachodu. Możemy jednak powiedzieć, że w tym okresie greka stanowiła z jednej strony język wyższej kultury, znany zachodnim intelektualistom, ale niekoniecznie z tego powodu używany w codziennych konwersacjach, a z drugiej – zwykły, codzienny język nieprzeliczonych mas ciemniejszej, wschodniej biedoty rozproszonej w zachodniej części Imperium. Greka była potocznym językiem całych tysięcy wysiedleńców, więźniów wojennych, niewolników i wyzwolenców, drobnych kupców i marynarzy, którzy pozbawieni swoich pierwotnych siedzib, prowadzili nędzną egzystencję w dużych, szczególnie portowych, miastach Zachodu. Ważną, a jednocześnie w pewien sposób odrębną część tej kosmopolitycznej populacji stanowili hellenistyczni Żydzi, którzy również używali greki jako języka kultu<sup>1</sup>.

To właśnie przede wszystkim w wielkich miastach Zachodu chrześcijaństwo po raz pierwszy przyjęło się w grekojęzycznych masach.

# studia

<sup>1</sup> Zob. G. Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne*, t. I, Paris 1948, *passim*; C. Mohrmann, *Linguistic Problems in the Early Christian Church*, „*Vigiliae Christianae*”, 11 (1957), s. 11-36.

Bez wątplenia we wczesnych wspólnotach od samego początku byli obecni chrześcijanie mówiący po łacinie, a kiedy religia chrześcijańska została przyjęta również przez wyższe warstwy społeczne, utworzyły one w ramach tych społeczności grupę posługującą się oboma językami. Z pewnością odegrały one określoną rolę w stopniowej łatinizacji liturgii oraz w procesie tłumaczenia chrześcijańskich tekstów na język łaciński. Było czymś całkowicie normalnym, że greka była początkowo w społecznościach chrześcijańskich językiem oficjalnym i potocznym, ponieważ stanowiła normalny język religii wschodnich, które w tym okresie rozprzestrzeniły się w zachodniej części Imperium. Z tego względu właśnie pierwotne wspólnoty chrześcijańskie były zazwyczaj przez ludzi z zewnątrz uważane albo za jakiś odłam jednego z wielu wschodnich kultów, albo za społeczności żydowskie. Jednak już w II wieku sytuacja zaczęła się stopniowo zmieniać. Kiedy chrześcijaństwo zostało realnie przyjęte przez ludność Zachodu, liczba łacińskojęzycznych chrześcijan w sposób naturalny gwałtownie wzrosła i powoli, ale w sposób nieunikniony, dokonała się łatinizacja społeczności chrześcijańskich. Proces ten rozpoczął się jednak wówczas, gdy rozwinęły się już one w dobrze zorganizowane i skonsolidowane grupy mające swój własny sposób życia oparty na wspólnej wierze i nadziei. Posiadały one w związku z tym silną samoświadomość, ufundowaną przede wszystkim na przekonaniu, że różnią się od całej reszty ludzkości oraz że są nosicielami nowej nauki, nowej wiary i nowej formy życia. Chrześcijanie uważali samych siebie za *tertium genus*, odrębny zarówno od Żydów, jak i pogan<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> C. Schneider,

*Geistesgeschichte des antiken Christentums*, Bd. I, Munich 1954, s. 551.

Fakt, że proces łatinizacji rozpoczął się dość późno, w czasie, kiedy społeczności chrześcijańskie były już w dużej mierze skonsolidowane, wyjaśnia, dlaczego łacina wczesnochrześcijańska, którą widzimy w relatywnie rzadkich tekstach z II oraz pierwszej połowy III wieku, jawi się od samego początku jako pewien językowy wariant noszący wszelkie oznaki bycia wyróżniającym się językiem zamkniętej grupy. Jeśli porównamy początkowe etapy rozwoju tego „języka grupowego” z najwcześniejszymi przykładami chrześcijańskiej greki, dość łatwo ustalimy kilka generalnych różnic pomiędzy nimi. Można je wyjaśnić odmiennością okoliczności, w których powstawały i rozwijały się obie te formy języka. Łacina wczesnochrześcijańska zaczynała jako wolno rozwijający się wariant

językowy, który z jednej strony w ramach grup chrześcijańskich powoli odrywał się od powszedniej świeckiej łaciny, a z drugiej – stopniowo zajmował miejsce greki, którą te grupy posługiwały się wcześniej. Dwa lub trzy pokolenia chrześcijan na Zachodzie używały języka greckiego jako swojego medium komunikacji. W ten sposób główne chrześcijańskie idee i instytucje dorobiły się już wówczas całego zestawu technicznych terminów, które je wyrażały i opisywały. Greka była językiem przepowiadania, po grecku się modlono, a co najważniejsze, również Pismo Starego i Nowego Testamentu było czytane i proklamowane po grecku. Stąd powstanie łaciny chrześcijańskiej było naznaczone powolnym wypieraniem greki. Podczas tego procesu zachowano wiele greckich słów używanych ówczesnie na oznaczenie konkretnych rzeczy lub instytucji, które jako zapożyczenia były używane dalej przez wieki, a nawet weszły do języków współczesnych<sup>3</sup>. Były one chrześcijanom już tak bliskie i związały się już tak silnie z życiem Kościoła, że poza nielicznymi purystami nikomu nie przyszło do głowy zamieniać je na słowa łacińskie. Na przykład kiedy Tertulian próbował zastąpić greckie βαπτίζω łacińskim *tinguere*, innowacja ta nie przyjęła się<sup>4</sup>. Przez wieki powszechnie używany czasownik „chrzczyć” pozostawał określany słowem *baptizare*. Przerwało ono również jako *formation savante* w językach romańskich i niektórych germańskich. Część tych ostatnich dokonała procesu „translacji” greckiego słowa, ale staronordycki poszedł swoją własną drogą, używając na określenie chrztu pięknego słowa *kristnan*, „czynić chrześcijaninem”, natomiast angielski do dziś zna dwie formy: *christen* i *baptize*.

Wróćmy jednak do sytuacji językowej w pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej. W przypadkach kiedy łacińskojęzyczni chrześcijanie zamieniali istniejące słowa greckie na terminy łacińskie, było możliwe, że te ostatnie nie odzwierciedlały pierwotnego, chrześcijańskiego znaczenia terminu greckiego, lecz raczej semantyczną sytuację istniejącą w czasie, gdy zmiana ta miała miejsce. Tak jest, moim zdaniem, z łacińskim *sacramentum*, które kiedy w II wieku zastąpiło greckie μυστήριον, zaczęło oddawać znaczenie, które słowo to miało w tym właśnie określonym czasie<sup>5</sup>.

Sytuacja na Zachodzie różniła się od tej na Wschodzie pod jeszce jednym względem. Grekojęzyczni chrześcijanie odziedziczyli

<sup>3</sup> C. Mohrmann, *Les emprunts grecs dans la latinité chrétienne*, „Vigiliae Christianae”, 4 (1950), s. 201 nn.

<sup>4</sup> St. W. Teeuwen, *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*, Paderborn 1926, s. 47.

<sup>5</sup> C. Mohrmann, *Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens*, „The Harvard Theological Review”, 47 (1954), s. 141-152.

<sup>6</sup> Próba dowiedzenia, że było inaczej, podjęta przez D. S. Blondheima (*Les parlers Judéo-Romans et la Vetus Latina*, Paris 1925, s. xxxiv nn.) nie powiodła się.

po Żydach grecki tekst Starego Testamentu, i to właśnie idiom Septuaginty określał punkt wyjścia dla wczesnochrześcijańskiej greki. Co więcej, chrześcijanie nawróceni z hellenistycznego judaizmu przynieśli ze sobą swoją judeohellenistyczną tradycję językową. Na Zachodzie natomiast nie istniał żaden żydowski przekład Biblii na łacinę, a tamtejsi Żydzi jako języka kultu używali greki<sup>6</sup>. W związku z tym łaciński Zachód nie posiadał takiego punktu wyjścia, jaki mieli Grecy. Oznacza to również, że chrześcijanie łacińscy stanęli przed bardzo trudnym zadaniem przetłumaczenia na łacinę greckich tekstów biblijnych, włącznie ze Starym Testamentem. Z dużą dozą ostrożności należy podchodzić do twierdzenia, że łacińskie przekłady biblijne prezentują pierwsze wysiłki oddania chrześcijańskich poglądów po łacinie. Moim zdaniem proces latynizacji rozpoczął się na poziomie języka codziennego, dzięki czemu pierwsi tłumacze mogli już korzystać z jakkolwiek ograniczonego, to jednak już chrześcijańskiego słownictwa. Z drugiej strony ewidentnie okazali oni mnóstwo językowej kreatywności oraz odegrali ważną rolę w powstaniu i rozwoju łaciny wczesnochrześcijańskiej. Najwcześniejsza łacina chrześcijańska bowiem, podobnie jak greka, nosiła silne znamię biblijne. Procedury translacyjne przyjęte przez najwcześniejszych tłumaczy nie różniły się w jakiś znaczący sposób od tych, którymi posługiwali się tłumacze Septuaginty. Widzimy tu tę samą metodę tłumaczenia słowo w słowo, tak radykalnie odmienną od tej zalecanej przez Cyserona. Łacińscy tłumacze Biblii okazywali tę samą rewerencję dla tekstu oryginalnego, która była przewodnią zasadą tłumaczy Septuaginty. Dostrzegamy tę samą tendencję, aby słowa posiadające już swoje silne, biblijne – lub chrześcijańskie – znaczenie tłumaczyć w sposób literalny, nadając tym samym istniejącym słowom sens całkowicie obcy ich sensowi pierwotnemu. Podajmy kilka przykładów: *confiteri* zaczęło oznaczać „wychwalać” (Boga); do opisu manifestacji Bożej chwały zaczęto używać terminów *claritas* lub *gloria*; życie ducha rozpoczynające się wraz z chrztem zaczęło być określane słowem *vita*; akt przyjęcia wiary chrześcijańskiej – *credere* (lub *credidisse*); marny stan (grzesznej) ludzkiej kondycji – *humilitas*. Te łacińskie słowa nagle zostały niejako zmuszone do przyjęcia znaczenia, którego nigdy by nie przyjęły, gdyby nie przykład greki biblijnej oraz, po części, pier-

wotnego greckiego przepowiadania. Nic zatem zaskakującego, że takie nagłe obciążenie słów łacińskich biblijnym znaczeniem nie zawsze kończyło się sukcesem. Tutaj bowiem przejście nie zostało przygotowane przez istniejący tekst biblijny czy tradycję podobną do tej, którą dzięki Septuagincie posiadali Grecy. W niektórych przypadkach łacina stawiała opór; zdarzało się nawet, że dana biblijna idea ulegała zaciemnieniu ze względu na to, że wybrane łacińskie słowo sugerowało znaczenie, które z nią nie koresponowało. Tak było na przykład w przypadku terminu *gloria* użytego przez europejskich tłumaczy biblijnych jako ekwiwalent biblijnego *δόξα* (hebrajskie *kabod*). Autorzy pierwszych przekładów, idąc za przykładem ustnych pouczeń rabinów, wykazali w tej dziedzinie więcej ostrożności i tłumaczyli biblijne pojęcie *kabod* w jednym miejscu jako *claritas*, a w innym jako *maiestas*, podkreślając w ten sposób, w zależności od potrzeby, element świetlistości lub mocy. Jednak europejscy tłumacze oddali *δόξα* przez *gloria*. Użycie tego słowa, tak pełnego znaczenia dla Rzymian, przyczyniło się do rozwoju chrześcijańskiej idei chwały, której na długi czas udało się odsunąć w cień biblijną koncepcję *δόξα*. Wydaje mi się, że uzasadnione jest mniemanie, że tłumaczenie *claritas* i *maiestas* miało swoje korzenie w bezpośrednim kontakcie z ówczesną tradycją żydowską<sup>7</sup>. Jej wpływ na wczesne łacińskie przekłady biblijne jest bardzo prawdopodobny ze względu na znacząco analogiczne metody przyjęte w tłumaczeniu. Wpływ ten mógł pochodzić z kręgów judeochrześcijańskich.

Skrupulatność, z jaką łacińscy tłumacze Biblii podchodzili do swojego zadania, w praktyce spowodowała, że pierwsze przekłady dalece odbiegały od tego, co Rzymianie rozumieli pod pojęciem „literatury”. Łacińskie teksty biblijne były pisane w egzotycznym stylu, a co więcej, tłumacze bazowali na łacinie kolokwialnej, ponieważ była ona bardziej elastyczna niż tradycyjny język kultury literackiej. Dawała ona również więcej możliwości ekspresji, była mniej niechętna neologizmom i wreszcie, jako że chrześcijanie II wieku, przynajmniej w części, rekrutowali się spośród przedstawicieli klas niższych, była dla nich łatwiejsza do zrozumienia.

Ze względu na te okoliczności można by sądzić, że ów język i charakter biblijnych przekładów, egzotyczny i noszący na poziomie innowacji specyficzne znamię chrześcijańskiej wiary i myśli,

<sup>7</sup> C. Mohrmann, *Note sur Doxa* [w:] *Festschrift Albert Debrunner*, Berne 1954, s. 328; J. Vermeulen, *The Semantic Development of Gloria in early-Christian Latin*, *Latinitas Christianorum Primaeva* 12, Nijmegen 1956, *passim*.

można by łatwo uznać za styl sakralny i hieratyczny. Tak jednak nie było, przynajmniej na początku, co jest jednocześnie znaczące i wskazuje na cechy charakterystyczne łacińskiego tradycjonalizmu. W pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej najwcześniejsze przekłady biblijne stanowiły dla wykształconych łacinników źródło zakłopotania i były uważane za przeszkodę w propagowaniu chrześcijaństwa wśród klas wyższych. Jest to tym bardziej znaczące, że choć pierwsze przekłady biblijne faktycznie zawierały elementy mowy potocznej, a ich styl odbiegał od standardów tradycji klasycznej, nie były w żaden sposób „barbarzyńskie” i charakteryzowały się sporą dozą finezji. Możemy spokojnie włożyć między bajki przekonanie – za które odpowiedzialność ponosi do pewnego stopnia św. Augustyn – o „barbarzyńskich” przekładach dokonanych przez ledwie piśmiennych tłumaczy<sup>8</sup>. A było to przecież na długo przed przewyciężeniem literackich uprzedzeń w stosunku do tekstów biblijnych. Miały one związek z ogromnym wpływem wywieranym przez tradycyjną literaturę klasyczną, która stanowiła podstawę wszelkiej edukacji i z którą zapoznawał się w młodości każdy wykształcony człowiek. Ponieważ również chrześcijanie aż do samego końca epoki starożytnej uczęszczali do świeckich szkół, także oni mieli trudności z uwolnieniem się od literackiego normatywizmu, który dominował w całej późnoantycznej edukacji. Siła i entuzjazm pierwszych pokoleń w połączeniu ze skrupulatnym poszanowaniem dla świętych tekstów i żydowską tradycją translacyjną uchroniły pierwszych tłumaczy przed literackim tradycjonalizmem, którym zwykły chrześcijanin przesiąkał w szkołach. Dopiero pod koniec IV wieku, kiedy wczesnochrześcijańska kultura i formacja artystyczna osiągnęły swój szczyt, chrześcijanie uświadomili sobie odrębny charakter chrześcijańskiej tradycji i przyznali, że ma ona swoje własne prawa również w dziedzinie stylu literackiego. Św. Ambroży<sup>9</sup> i św. Augustyn<sup>10</sup> byli pierwszymi, którzy zobaczyli i uznali piękno stylu biblijnego, nawet w nietradycyjnej formie wczesnych przekładów, chociaż w młodości Augustyn podzielał pogardliwy stosunek do nich, charakteryzujący wcześniejsze pokolenia<sup>11</sup>. Później będziemy musieli przyrzeć się, do jakiego stopnia ta zmiana podejścia, którą obserwujemy w IV wieku u św. Ambrożego i św. Augustyna, miała również wpływ na styl liturgii<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> F. Stummer, *Beiträge zur Exegese der Vulgata*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft”, 62 (1950), s. 161 nn.

<sup>9</sup> Zob. Ambroży, *Ep.* 8, PL 16, s. 912-939.

<sup>10</sup> Zob. np. *De doctrina christiana*, 4,6,9, PL 34, s. 92 n.

<sup>11</sup> *Conf.* 3,5,9.

<sup>12</sup> C. Mohrmann, *Problèmes stylistiques dans la littérature latine chrétienne*, „Vigiliae Christianae”, 9 (1955), s. 222-246.

Dokonana przez św. Hieronima rewizja łacińskich tekstów biblijnych, choć rozmyślnie zachował on biblijny styl, który wówczas stał się już tradycyjny, bez wątpienia złagodziła egzotyczny charakter pierwszych przekładów. Wbrew temu, co czasem sugerują zwłaszcza ci, którzy przeczą istnieniu biblijnej tradycji stylistycznej, nie uważam, że jeśli Hieronim chciał pójść nieco dalej, to nie odważyłby się tego zrobić w związku z naciskiem współczesnych mu konserwatystów. Z pewnością wśród ówczesnych chrześcijan istniał konserwatywny nurt, który nie był skłonny tolerować jakichkolwiek innowacji, jeśli chodzi o istniejące przekłady, a przynajmniej starał się je, jak się tylko dało, ograniczać, zwłaszcza w przypadku takich biblijnych tekstów jak psalmy i kantyki, które miały już swoje miejsce w liturgii. Już sam fakt, że przekład św. Hieronima został poddany literackiej i stylistycznej krytyce, dowodzi, że w tym okresie ludzie byli wrażliwi na czcigodną tradycję dawnych przekładów i styl biblijny. Nie sądzę jednak, że Hieronim pozwolił, aby ta krytyka powstrzymała go w poprawianiu tekstu; nie był on tego rodzaju człowiekiem. Wydaje mi się, że w swoich poprawkach on sam, a być może również Papież Damazy, który mu je zlecił, mieli na widoku – odłożywszy na bok wszystkie rozważania na temat tradycyjnego stylu – przystosowanie języka, przede wszystkim pod kątem stosowanego słownictwa, do łaciny swoich czasów. Hieronim wyraźnie stwierdza (*Ep.* 106), że interesuje go przede wszystkim *sensus*, znaczenie słów, które on, pracując według zasady brzmienia (*sound principle*), chciałby utrzymać nienaruszone. Ze względu jednak na fakt, że od II wieku w ramach chrześcijańskiej łaciny doszło do ewolucji i związanych z nią modyfikacji, pewne zmiany były w sposób oczywisty konieczne, aby zachować czystość znaczenia. Tam, gdzie stare słowa oddawały dokładnie znaczenie, tam pozostały niezmienione. Na przykład choć generalnie istniał trend, aby zamieniać dawne słowa *magnificare*, *honorificare* i *clarificare* na „europejski” termin *glorificare*, Hieronim tego nie robił, ponieważ jego zdaniem użycie słów bliskich wymarciu nie zagraża oryginalnemu znaczeniu<sup>13</sup>. W takich przypadkach wzbraniał się wtrącać w starą tradycję. Jest oczywiste, że tego rodzaju dostosowanie tekstu do języka jego czasów zmuszało Hieronima również, aby tu czy tam zmodyfikował kolokwialny charakter języka wczesnych prze-

<sup>13</sup> *Ep.* 106, 12.30 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 55, Vienna 1912, s. 254 n., 261 n.; PL 22, 842 n., 847 n.).

kładów biblijnych. Niemniej możemy powiedzieć, że podobnie jak Ambroży i Augustyn szczerze doceniał on styl biblijny i jeśli tylko było to możliwe, starał się pozostawić go nienaruszonym. Na przykład w liście na temat *Exultetu* – uznanym ponownie za dzieło Hieronima dzięki naukowej pracy Dom Morina – w charakterystyczny dla siebie gwałtowny sposób protestuje przeciwko klasycznemu stylowi tego hymnu jako niepasującemu do liturgii wielkanocnej. Dla Hieronima klasyczna poetycka forma *Exultetu* odbiega od stylu biblijnego, który jego zdaniem jest istotowym elementem liturgicznego opowiadania o żydowskiej Passze, a już szczególnie w czasie świąt Wielkiej Nocy. Dowodzi to, że Hieronim był świadom i doceniał jedyny w swoim rodzaju charakter stylistyki biblijnej<sup>14</sup>. Zdawał sobie również sprawę, że między językiem biblijnym i liturgicznym zawsze istnieje jakiś rodzaj więzi. Podobnie jak św. Augustyn, a być może jeszcze jaśniej niż on, Hieronim uświadamiał sobie, że język i styl Biblii posiadają swoją własną tradycję, która jednak pozwalała mu na pewną swobodę. Czuł się zatem uprawniony do dokonania pewnych zmian, będąc jednocześnie świadomym, że styl ten należy uszanować jako strukturalną jedność.

Niezależnie od krytyki, której pierwotnie poddawane były wczesne przekłady biblijne ze strony wykształconych chrześcijan, miały one głęboki wpływ na późniejszy rozwój wczesnochrześcijańskiej łaciny. Przez wieki była ona z pewnością bardziej naznaczona językową i stylistyczną tradycją biblijną niż greka, która już w III wieku zaczęła iść w ślady tradycyjnego, literackiego modelu językowego. Możemy również stwierdzić, że łacina wczesnochrześcijańska miała bardziej rewolucyjny charakter niż greka, zarówno jeśli chodzi o słownictwo, jak i strukturę syntaktyczną. Podczas gdy duża część chrześcijańskich idei i instytucji była po grecku oddawana za pośrednictwem już istniejących słów, a więc przez neologizmy semantyczne, widzieliśmy już, że po łacinie robiono to zazwyczaj, posługując się zapożyczeniami. Idee chrześcijańskie były oddawane nie tylko za pomocą neologizmów semantycznych, ale również leksykologicznych, tzn. nowych słów. Jak można wyjaśnić tę różnicę? Przede wszystkim odwołując się do faktu, że greka była językiem dużo bardziej rozwiniętym niż łacina, jeśli chodzi o wyrażanie myśli abstrakcyjnej. W języku

<sup>14</sup> *De cereo Paschali* (*Epistula ad Praesidium*), PL 30, s. 181-188.  
Por. G. Morin, „Revue Bénédictine”, 8 (1891), s. 20-27; 9 (1892), s. 392-397; „Bulletin d’Ancienne Littérature et d’Archéologie Chrétienne”, 3 (1913), s. 51-60.



Łacjum zawsze pozostawało coś z konkretnej surowości, pierwotnie charakteryzującej go jako język społeczności wiejskiej. Skarga Cyclerona na ubóstwo łaciny była adekwatna również do opisu czasów późniejszych. A zatem łacina dawała mniejsze możliwości; miała mniej słów, na których chrześcijanie mogli budować. Ponadto zachodnie chrześcijaństwo było bardziej wybredne, jeśli chodzi o używanie słów, które były już wcześniej wykorzystywane w religiach pogańskich. Ten system unikania stosowania pewnych słów był stosowany na dużo szerszą skalę w łacinie niż w grece. Trzeba jednak również pamiętać, że czasami łacina tylko wydaje się być bardziej wybredna niż greka. Przykładowo, jak wiadomo, Grecy chrześcijanie nie mieli skrupułów w przyjęciu słowa σωτήρ na oznaczenie Chrystusa jako Zbawcy, chociaż odgrywało ono dużą rolę w religijnym świecie pogańskim, zwłaszcza w kulcie Asklepiosa. W przeciwieństwie do nich Zachód odrzucił łaciński ekwiwalent *conservator* ze względu na to, że zachował on pogańskie znaczenie. Wolał uciec się do neologizmu *salvator*, pochodzącego od *salvare*, które również było chrześcijańskim tworem mającym oddawać greckie σωζεν. Trzeba jednak pamiętać, że tłumacze Septuaginty już wcześniej używali słowa σωτήρ – co prawda w czasach, kiedy nie miało ono jeszcze tego religijnego zabarwienia, które zyskało później – i że Grecy chrześcijanie bez wątplenia przejęli je na tej właśnie podstawie. Łaciński *conservator* nigdy nie przeszedł podobnego „oczyszczenia”, a zatem w tym przypadku łacina okazała się być bardziej wybredna jedynie pozornie.

W czasie, kiedy łacina wczesnochrześcijańska zaczęła się rozwijać, chrześcijanie stanowili już ściśle zamknięte grupy, mocno wewnętrznie powiązane nie tylko przez wspólną wiarę, ale również przez prześladowania, które zmuszały ich do większej solidarności. Ten fakt przyczynił się do tego, że łacina wytworzyła mnóstwo słów, które nie mają specyficznie chrześcijańskiej treści i które możemy określić jako słowa niebezpośrednio chrześcijańskie. W ich skład wchodzi takie urobki jak *cooperari*, *cooperator*, *beneplacitum*, *corruptibilis*, *cervicatus*, *expoliatio* etc.<sup>15</sup> Dowodzą one, do jak znaczącego stopnia chrześcijanie tworzyli zamknięte grupy ze swoim własnym podejściem do życia. Podobne zjawisko miało miejsce w przypadku wczesnochrześcijańskiej greki, jednak

<sup>15</sup> Zob. J. Schrijnen, *Charakteristik des altchristlichen Latein*, *Latinitas Christianorum* Primaeva 1, Nijmegen 1932, s. 13 nn.; C. Mohrmann, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin*, *Latinitas Christianorum* Primaeva 2, Nijmegen 1932, s. 164 nn.

liczba słów niebezpośrednio chrześcijańskich była w niej mniejsza, zwłaszcza w okresach późniejszych.

W odniesieniu do rozważanego tu problemu, to znaczy do późnego rozwoju łaciny liturgicznej, kluczowe znaczenie ma jedna kwestia: stosunek pierwotnie rewolucyjnej łaciny wczesnochrześcijańskiej do tradycji literackiej. Stajemy tu przed niemożliwym do zaprzeczenia faktem, że taka tradycja wygładzonego stylu opartego na ustalonych regułach, przekazywana przez gramatyków i retorów, była bardzo silna zarówno wśród Rzymian, jak i Greków. Przez wieki tylko w nikłym stopniu uległa ona wpływowi pisarzy chrześcijańskich, naturalnie z wyjątkiem tłumaczy Biblii. Bez względu na całą świadomość własnej nowości i „odmienności” chrześcijanom udało się uwolnić się od niej bardzo powoli i tylko częściowo. Moim zdaniem to właśnie ten rygorystyczny tradycjonalizm był jednym z powodów, dla których łacina liturgiczna rozwinęła się tak późno. Ukształtowanie się języka hierarchicznego – a Rzymianie na podstawie własnej tradycji byli lepiej obznajomieni ze zjawiskiem języków sakralnych niż jakikolwiek inny lud w starożytności – wymagało takich zdolności w zakresie stylistycznej kreacji, jakich pierwsi chrześcijanie na Zachodzie w oczywisty sposób nie posiadali. Jeśli szukać powodu braku kreatywności w tej szczególnej dziedzinie, to sądzę, że odpowiedź leży w fakcie, że całe pierwsze pokolenia chrześcijan kształciły się w klasycznych, świeckich szkołach. Wszyscy oni uczyli się zatem pisać zgodnie z klasycznymi modelami i regułami. Chociaż życie uczyło ich idiomu chrześcijańskiego, w szkołach uczyli się przyjmować literacki styl pisania, który stanowił kontynuację starej tradycji.

Kiedy na początku III wieku powstawały pierwsze łacińskie dzieła chrześcijańskie, ich autorzy wydawali się automatycznie trzymać tradycyjnych zasad stylistycznych. Kwestią wyjściową nie było dla nich pytanie, jak stworzyć odrębny styl chrześcijański, ale raczej do jakiego stopnia można pogodzić idiom chrześcijański ze stylem tradycyjnym, uznawanym bez wahania za normę. Czy będąc pisarzem, można pozwolić sobie na stosowanie chrześcijańskich elementów językowych, czy też należy ich unikać jako nieliterackich? Trudności te próbowano rozwiązywać na kilka sposobów. Na przykład Minucjusz Feliks pisał w wysoce wygła-

dzonym stylu, rozmyślnie unikając jakichkolwiek chrześcijańskich elementów językowych. Z kolei Tertulian bez żadnych skrupułów wprowadzał takie elementy do swojego dynamicznego, azjanijskiego (*Asianistic*) stylu. Później odnajdujemy przedstawicieli obu trendów, choć po żadnej ze stron już nie w postaci tak czystej, jak w przypadku tych dwóch pionierów. Św. Cyprian jako pierwszy wprowadził na bardzo szeroką skalę żydowski zwyczaj używania dosłownych cytatów biblijnych. To prawda, że również Tertulian nie miał żadnych oporów przed wypełnianiem swoich dzieł cytatami z Biblii, ale Cyprian jest pierwszym autorem, u którego teksty biblijne pojawiają się stale i często stanowią ramy argumentacji. A zabieg ten, który później odnajdujemy u praktycznie wszystkich pisarzy chrześcijańskich, sprawia, że niezależnie od używania przez nich tradycyjnych technik stylistycznych ich dzieła mają charakter całkowicie nieklasyczny.

Na początku IV wieku autorzy chrześcijańscy zaczęli teoretyzować na temat problemu odrębnego stylu. O ile wcześniej po prostu stosowali stylistyczne zasady literatury świeckiej, tak jak nauczyli się ich w szkole, tak teraz zaczęli się zastanawiać, czy faktycznie zachowanie tej tradycji jest dobrym pomysłem. Zaczęli pytać, jaki jest sens lub funkcja wygładzonego stylu. O ile Cyprian szedł w ślady Tertuliana, Laktancjusz pozostał wierny postawie takich autorów jak Minucjusz Feliks, to znaczy podchodzeniu z rezerwą do chrześcijańskich elementów językowych. Jego dzieła są napisane stylem klasycznym i konserwatywnym, który uważał za metodę propagowania chrześcijaństwa w kręgach intelektualistów. Laktancjusz to pierwszy autor, który sformułował myśl, że wygładzony styl może temu celowi służyć<sup>16</sup>. Pięćdziesiąt lat później św. Hilary z Poitiers również opowiedział się za tradycyjnym, wyszlifowanym stylem, jednak jego argumentacja wyłoniła się z całkowicie innych podstaw. Hilary pisał w stylu tradycyjnym, a nawet archaizującym, nie wahając się jednocześnie używać specyficznie chrześcijańskich elementów językowych. Nie podzielał poglądu Laktancjusza, zgodnie z którym należy używać eleganckiego stylu w celu przeciągnięcia intelektualistów na stronę chrześcijańską. Koncepcja Hilarego jest głębsza i oparta na bardziej duchowych racjach. Jego zdaniem piękny i dostoyny styl oddaje cześć Bogu. Dlatego w *Tractatus in Psalmos* (13.1) powiada,

<sup>16</sup> „Vigiliae Christianae”,  
9 (1955), s. 232 nn.

że cześć dla Słowa Bożego, które objaśnia, każe mu zwracać uwagę na styl. Ponieważ, jak rozumował, autorem Pisma jest Bóg, zaś egzegeta może być uważany za herolda Bożego Słowa. Dlatego też musi za pośrednictwem stylu okazać cześć Bogu, którego przesłanie proklamuje. Używając innego obrazu, powiadał, że chrześcijański pisarz jest niejako narzędziem Boga i jako taki nie może sobie pozwolić być *terre à terre*. Rozważanie to doprowadziło Hilarego do pewnego rodzaju stylu hieratycznego<sup>17</sup>. W ten sposób widzimy, jak powoli torowała się droga do narodzin języka sakralnego, który mógłby być używany w liturgii.

Było to w drugiej połowie IV wieku, kiedy w Rzymie doszło do całkowitej łatinizacji liturgii, włącznie z liturgią eucharystyczną. Datę ostatecznego przejścia od greki do łaciny w liturgii eucharystycznej ustala się zazwyczaj na podstawie tekstu Mariusza Wiktoryna, który w *Adversus Arianos* 2.8, napisanym około roku 360, cytuje jeszcze Kanon Rzymski w formie greckiej, oraz anonimowych *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, powstałych pomiędzy 374 a 382 rokiem, w których tekst ten jest cytowany po łacinie. Na tej podstawie uzasadniony wydaje się wniosek, że rzymska liturgia eucharystyczna została zlatynizowana pomiędzy 360 a 382 rokiem. Nie należy sobie jednak wyobrażać, że był to proces nagły. Bez wątplenia liturgia łacińska była stopniowo wprowadzana w licznych już wówczas kościołach w Rzymie, a w okresie przejściowym liturgię celebrowano prawdopodobnie zarówno po grecku, jak i po łacinie<sup>18</sup>.

Profesor T. Klauser w ważnym artykule, w którym zajmuje się problemem wprowadzenia łaciny do liturgii rzymskiej, zadaje pytanie, dlaczego proces łatinizacji miał miejsce tak późno<sup>19</sup>. Zwraca uwagę na konserwatywny charakter wszelkiej liturgii, a rzymskiej w szczególności. Od niepamiętnych czasów Rzymianie byli przyzwyczajeni do bardzo archaicznego formy kultu, w której teksty modlitw stawały się czasem niezrozumiałe nawet dla kapłanów, którzy je wygłaszali. Tak było na przykład w przypadku formuły modlitewnej augurów, tak dogłębnie przebadanej przez E. Nordena, oraz hymnu Bractwa Arwalskiego<sup>20</sup>. Jest zatem zrozumiałe, że greka mogła zostać w Rzymie łatwo zaakceptowana jako język liturgiczny, nawet w czasach, kiedy jej znajomość gwałtownie zanikała. Klauser pokazuje dalej, że w tamtym okresie

<sup>17</sup> Tamże, s. 234 nn.

<sup>18</sup> A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Bd. I, Vienna 1948, s. 65 n.; przekład angielski: J. A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development*, vol. I, trans. F. A. Brunner, New York 1951, s. 50 n.

<sup>19</sup> 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.

<sup>20</sup> E. Norden, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund 1939, *passim*.

bardzo szeroko rozpowszechnione było pragnienie tajemnicy i że ludzie, którzy odrzucili pogańskie misteria na rzecz chrześcijaństwa, byli prawdopodobnie całkiem zadowoleni, mogąc przyjąć ten obcy i dla części z nich niezrozumiały język. Myślę, że możemy tu dodać jeszcze jeden ważny czynnik. W spadku po przeszłości Rzymianie odziedziczyli silne wycucie stylu wyrażanego w ich religii, a w zasadzie przy okazji każdego publicznego wydarzenia. Być może ich wrażliwość na tradycję, również sakralną, a na pewno tę dotyczącą języka, była silniejsza niż u Greków. Dopóki idiom wczesnochrześcijański nie osiągnął pełni swojego rozwoju, a ludzie ciągle poszukiwali dostojnej formy, tak jak to widzimy u Laktancjusza, a zwłaszcza u takich autorów jak Hilary, czas jeszcze nie dojrzał i nie istniały narzędzia dla stworzenia stylu hieratycznego. Zobaczymy nawet, że kiedy tworzył się specyficznie sakralny styl rzymskiej liturgii, w poszukiwaniu pewnych form stylistycznych ludzie będą się odwoływać do starodawnej rzymskiej tradycji sakralnej. Było to jednak niemożliwe aż do okresu jakiś czas po nastaniu pokoju Kościoła, kiedy stopniowo znikł kompleks, który przez wieki sprawiał, że chrześcijanie z dużą nieufnością podchodzili do używania czegokolwiek, co choćby trochę przypominało religie pogańskie.

Możemy nasze dotychczasowe rozważania podsumować następująco: powstanie w drugiej połowie IV wieku języka liturgicznego stało się możliwe dzięki całemu rozwojowi języka i stylu, a także zmianie podejścia chrześcijan do kultury pogańskiej. Jak pokazuje Klauser, choć wiele czynników wydawało się działać przeciwko wprowadzeniu łaciny do liturgii, to okoliczności powstałe i dominujące po nastaniu pokoju Kościoła uczyniły je mniej lub bardziej koniecznymi. Miał na myśli duże kościoły i tłumy wiernych, którym trudno byłoby zachować uwagę, gdyby dalej używano niezrozumiałego języka. W tym kontekście chciałabym jednak podkreślić, że część liturgii, szczególnie lekcje i kazanie, bez wątplenia były wygłaszane w języku miejscowym już wcześniej. Psalmi śpiewano po łacinie prawdopodobnie bardzo wcześnie, o czym świadczy istnienie pierwszych przekładów. Wszystko to nie oznacza, że profesor Klauser myli się, twierdząc, że wraz ze zniesieniem zamkniętego charakteru małych społeczności chrześcijańskich problem języka w odniesieniu do liturgii nabrał ostrości.

We wspomnianym artykule Klauser wyraża również zdziwienie, że przejście do łaciny liturgicznej dokonało się tak płynnie. Jego zdaniem można by oczekiwać ożywionej dyskusji pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami tego kroku i uważa za zaskakujące, że w zachowanych tekstach znajdujemy niewiele albo nawet żadnych śladów takiego *choc des opinions*. Nie jestem pewna, czy Klauser nie pozwala sobie zanadto ulegać wpływowi naszej współczesnej kondycji i mentalności, innymi słowy, naszych gorących dyskusji nad wprowadzeniem języków narodowych do liturgii. Jak już powiedzieliśmy, wszystko wskazuje, że to przejście dokonało się stopniowo i nie było aż tak spektakularne, jak sobie niektórzy wyobrażają.

Niemniej Klauser sądzi, że odnalazł echo tego sporu w komentarzu Ambrozjastra do 1 Kor 14, tekście, o którym już wspominałam, a który był stale używany jako świadectwo odnośnie do używania języka liturgicznego, zarówno w czasie reformacji, jak i – w reakcji na to – na Soborze Trydenckim<sup>21</sup>. Nie mogę się jednak zgodzić z całością argumentacji Klausera i uważam, że myśl Ambrozjastra jest dużo subtelniejsza, niż on sądzi. Moim zdaniem jest prawdą, że w słowach *linguis (lingua) loqui* Ambrozjaster odwołuje się do modlitwy w obcych językach, ale nie ma to miejsca wszędzie w ramach jego rozumowania. Jest on ciągle świadom, że św. Paweł miał naprawdę do czynienia z „darem języków”. Z drugiej strony słowo *prophetare* wydaje się zawsze odnosić do interpretacji Pisma. Jest jasne, że Ambrozjaster który, sądząc z całości jego wywodu, wydaje się być trzeźwą i praktyczną osobą, wspiera używanie łaciny w liturgii i dlatego próbuje interpretować słowa św. Pawła w sposób nie w pełni zgodny z intencjami listu. Można wręcz odnieść wrażenie, że rozmyślnie żongluje wyrażeniem *linguis loqui*, które zostaje prawie niezauważalnie zamienione na *lingua loqui quam nescit*. Niezależnie jednak od tej, raczej tendencyjnej, egzegezy czyni kilka uwag, które dają dowód nadzwyczajnej przenikliwości i są niezwykle interesujące z punktu widzenia naszych rozważań. Ambrozjaster jasno rozumiał i na swój sposób formułował myśl, że język w liturgii ma charakter nie tylko komunikacji, ale również ekspresji. Widzimy to w jego komentarzu do słów św. Pawła w 1 Kor 14.14. Cytuję tu tekst łaciński, aby utrzymać związek ze sformułowaniami naszego

<sup>21</sup> Zob. H. A. P. Schmidt, *Liturgie et langue vulgaire*, *Analecta Gregoriana* 53, Rome 1950, s. 126.

autora: *nam si oravero lingua, spiritus meus orat, mens autem mea sine fructu est* – „jeśli modłę się w nieznanym języku, duch mój się modli, lecz mój umysł nie odnosi żadnych korzyści”. I komentuje: *manifestum est ignorare animum nostrum, si lingua loquatur quam nescit, sicut adsolent Latini homines Graece cantare, oblectati sono verborum nescientes tamen quid dicant. Spiritus autem qui datur in baptismo, scit quid oret animus, dum loquitur, aut perorat lingua sibi ignota: mens autem qui est animus, sine fructu est. Quem enim potest habere fructum, qui ignorat quae loquatur?* Mówiąc ogólnie, oznacza to, że rozróżnia on pomiędzy duchową i intelektualną wartością modlitwy. Wprowadza dystynkcję pomiędzy *mens qui est animus* i *spiritus qui [nobis – C. M.] datur in baptismo*. Ze względu na to, że zostaliśmy ochrzczeni, a tym samym weszliśmy w życie ducha, nasz duch potrafi się modlić bez umysłu (w naturalnym sensie) czerpiącego z modlitwy korzyści. Chodzi mu o to, że taka modlitwa, jako ekspresja duszy chrześcijańskiej, może działać bez komunikowania ludzkich słów. Powraca do tej idei w związku z werselem 15: *Hoc dicit quia cum quis hanc lingua loquitur, quam novit, tam spiritu quam mente orat: quia non solum spiritus eius quem dixi datum in baptismo scit quid oretur: sed etiam animus simili modo et de psalmo non ignorat*. Każdy, kto modli się w znanym sobie języku, modli się i duchem, i umysłem; zawsze jednak kiedy modli się w obcym języku, dany mu przy chrzcie duch ciągle wie, czym się modli (*what he is praying*). Można inaczej powiedzieć, że duchowa wartość modlitwy chrześcijanina nie jest zależna od jej wartości intelektualnej. W wywodzie tym Ambrozjaster dotyka samego sedna problemu zjawiska nieznanego tradycyjnego języka liturgicznego, który tak naprawdę okazuje się być konfliktem między religijną ekspresją a religijną komunikacją. Jego myśl idzie zatem głębiej, niż podejrzewał profesor Klauser. Mamy tu człowieka, który faktycznie broni używania łaciny nie bez upomnienia się o prawa obcego języka sakralnego.

Ambrozjaster rozwija również dodatkowy argument, podyktowany okolicznościami dominującymi w jego czasach, który wydaje mi się niezwykle interesujący. Także tutaj bierze za podstawę fragment z 1 Kor 14.24-25 i twierdzi, że użycie obcego języka mogłoby sugerować niechrześcijanom, że liturgia chrześcijańska stanowi rodzaj kultu misteryjnego, podczas gdy stosowanie języka miej-

scowego jasno pokazuje, że jest ono religią nietajną, pozbawioną misteryjności i niemającą nic do ukrycia: *cum enim [idiota – C. M.] intellegit et intellegitur, audiens laudare Deum et adorari Christum, pervidet veram esse et venerandam religionem, in qua nihil fucatum, nihil in tenebris videt geri, sicut apud paganos, quibus velantur oculi, ne quae sacra vocant perspicientes, variis se vanitatibus cernant illudi. Omnis enim impostura tenebras petit, et falsa pro veri ostendit: ideo apud nos nihil astute, nihil sub velamine: sed simpliciter unus laudatur Deus.* Aluzja do misteriów pogańskich (*sacra*) jest całkiem jasna. W przeciwieństwie do nich użycie w liturgii języka miejscowego wyraźnie pokazałoby, że *nihil fucatum*, „nie ma strojenia się”, *nihil in tenebris (videti) geri*, „nic nie jest przedstawiane w jakimś (misteryjnym) zaciemnieniu”. Nie ma tu nic z otumaniania wiernych, jak to ma miejsce w misteriach. Nie ma tu żadnego oszustwa, *nihil astute*, żadnej tajemnicy, *nihil sub velamine*, lecz tylko pełen prostoty kult Jedyne Boga. Argumentacja ta jest w sposób oczywisty blisko związana z ówczesną sytuacją i lękiem, aby chrześcijaństwo nie zostało wzięte za religię misteryjną. Jednak daje nam ona również mimowolnie wgląd w podejście tak trzeźwej osoby jak Ambrozjaster – przecież człowieka, który pojął duchowe głębie modlitwy i formy modlitewnej – do form kultów misteryjnych, od których, zdaniem części współczesnych badaczy, chrześcijańska liturgia mogła przejąć swój *eidōs* lub do których ów *eidōs* pozostawał w relacji podobieństwa. Ambrozjaster zdecydowanie zwalcza wszystkie tego rodzaju opinie. Nawet jeśli pod względem formy istnieją pewne paralele, on widzi tylko antytezy.

Jak już wspomniałam, argumentacja ta jest ściśle powiązana z uwarunkowaniami tamtego czasu. Główny problem, rozpoznany przez Ambrozjastra, a w zasadzie aktualny zawsze, leży w konflikcie pomiędzy ekspresją a komunikacją. Wynika on z samej istoty liturgii, ponieważ jest ona skierowana do Tego, któremu żadne ludzkie słowo nie jest w stanie oddać sprawiedliwości, ale który jednak życzy sobie, aby zbliżyć się do Niego i oddawać Mu cześć za pośrednictwem ludzkiej mowy. W uderzający sposób wyraził to św. Augustyn: *et tamen Deus, cum de illo nihil digni dici posset, admisit humanae vocis obsequium, et verbis nostris in laude sua gaudere nos voluit* – „i tak Bóg, choć my nie jesteśmy w stanie powiedzieć czegokolwiek, co byłoby Go godne, przyzwolił, aby



składał Mu hołd ludzki język, i zechciał, abyśmy mogli znajdować radość w naszych słowach wypowiedzianych na Jego chwałę<sup>22</sup>.

Ale ta wyrażona tak dosadnie przez Augustyna świadomość jednocześnie niemocy i godności ludzkiego słowa przyjętego przez Boga jako *obsequium* wymaga formy, która w taki czy inny sposób dalece wykracza poza język życia codziennego. Sposób, w jaki Kościół rzymski starał się osiągnąć ten ideał we własnej liturgii, będzie przedmiotem ostatniego z niniejszych wykładów. ■

<sup>22</sup> *De doctrina christiana*

1,6,6, PL 34, s. 21.

Zob. H. de Lubac,

*Sur les chemins de Dieu,*

Paris 1956, s. 351.

*Tłum. Tomasz Dekert*