

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

Christine Mohrmann

studia

Ogólna charakterystyka łaciny liturgicznej

Chcąc dokonać nieco głębszej analizy językowej i stylistycznej formy łaciny liturgicznej, musimy uzmysłwić sobie dwie rzeczy.

Na pierwszym miejscu trzeba stwierdzić, że łacina używana w liturgii ma swój specyficznie sakralny styl. Jej podstawą i punktem wyjścia jest idiom wczesnochrześcijański, który jednakże za pośrednictwem zastosowania pewnych cech stylu, zaczerpniętych ze starych rzymskich tradycji sakralnych, pomieszanych z elementami stylistyki biblijnej, nabrał charakteru silnie hieratycznego, którego potoczna łacina chrześcijańska była pozbawiona. W tym sensie łacina liturgiczna w pełni realizuje wymagania odnośnie do stylu, jakie chrześcijańskim egzegetom stawiał św. Hilary: *Non enim secundum sermonis nostri usum promiscuam in his oportet esse facilitatem*: „Nie ma tu miejsca na rozwiązłą prostotę powszedniej mowy” (*In Ps.* 13,1). Twierdzenia zwolenników stosowania w liturgii języków narodowych, którzy utrzymują, jakoby w starożytności chrześcijańskiej liturgia odprawiana była w ówczesnym języku życia codziennego, „łacinie zwykłego człowieka”, są więc dalekie od prawdy. Łacina liturgiczna to nie łacina klasyczna, ale też, wbrew temu, co się często mówi, nie jest to łacina, którą ówczesne elity intelektualne uważały za zdegenerowaną¹. Najwcześniejsza łacina liturgiczna to silnie stylizowany, mniej lub bardziej sztuczny język, którego wiele wytworów – na przykład oracje – nie było łatwo zrozumiałych dla przeciętnych chrześcijan z V wieku i później. Język ten bardzo oddalił się od tego używanego w życiu codziennym, co ówcześni ludzie, posiadający ciągłe *sens du sacré*, z pewnością doceniali².

Na drugim miejscu trzeba stwierdzić, że stylizacja ta miała różny charakter w ramach różnych części liturgii. Przykładowo

¹ Zob. np. H. C. Chéry, *Le Français langue liturgique?*, Paris 1951, s. 33 nn.

² Zob. niżej, s. 135-137.

styl Kanonu różni się znacząco od stylu oracji. Również prefacje mają swój odrębny, tradycyjny styl. Podobnie jest w przypadku rzadkich (jeśli nie mówimy o tekstach pochodzenia biblijnego) elementów poetyckich. Pozwolę sobie w tym miejscu na uwagę, że najświętsza część liturgii, czyli Kanon, charakteryzuje się również najsilniejszą i najbardziej sztywną stylizacją. Różni się pod tym względem od kolekt i prefacji, które przez długi czas były improwizowane albo przynajmniej ciągle od nowa komponowane. W tych bowiem częściach liturgii długotrwałe tworzenie nowych tekstów modlitewnych doprowadziło do powstania pewnej liczby formuł i utrwalonych wyrażań oraz wzorców stylistycznych, z których wciąż na nowo mogły być konstruowane już znajomo brzmiące modlitwy.

Zacznijmy od przyjrzenia się stylowi Kanonu rzymskiego. Musimy tu pamiętać, że początkowo nie istniała żadna ustalona formuła modlitewna nawet dla centralnej części Liturgii Eucharystycznej. Z tego, co mówi Justyn, wynika, że za jego czasów osoba przewodnicząca zgromadzeniu liturgicznemu improwizowała modlitwę eucharystyczną (por. *Apol.* 1, 65-67). Tekst Liturgii Eucharystycznej, który znajdujemy w *Tradycji Apostolskiej* Hipolita Rzymskiego, wyraźnie nie stanowi jakiejś określonej i zamkniętej formuły, ale jest tylko próbką pokazującą, jak mogła wyglądać ówczesna anafora. Również w tych czasach celebrujący liturgię biskup mógł ciągle improwizować modlitwy, pozostając w ramach pewnej już ustalonej tradycji liturgicznej³. Powiedziałam „w ramach tradycji liturgicznej”, ponieważ takowa już wówczas istniała. I chociaż dawała ona celebransowi pewien zakres swobody, to jednak jej zasadnicze elementy traktowano jako coś, czego należy przestrzegać. Nabożeństwo rozpoczynało się, zgodnie z żydowską tradycją, od dziękczynienia, *eucharistia*, od czego wzięta nazwę cała celebrazione. Potem miało miejsce opowiadanie o ustanowieniu (pozostawiam tu na boku kwestię, czy i do jakiego stopnia mogło ono w niektórych wschodnich liturgiach być ograniczone wyłącznie do nawiązania do Ostatniej Wieczerzy)⁴; następnie *anamnesis* i *epiklesis*. Układ ten znajdujemy już u Hipolita, który, jak już mówiliśmy, zostawił nam przykład indywidualnej kompozycji stworzonej według schematu używa-

³ B. Botte, C. Mohrmann, *L'ordinaire de la Messe*, Études liturgiques 2, Paris-Louvain 1953, s. 15 nn.

⁴ Zob. E. C. Ratcliff, *The Original Form of the Anaphora of Addai and Mari*, „Journal of Theological Studies” 30 (1929), s. 23-32; G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, London 1952, s. 196 nn.; B. Botte, *L'anaphore chaldéenne des Apôtres*, „Orientalia Christiana Periodica” 15 (1949), s. 259-276.

nego w tamtym czasie. Jesteśmy tu ciągle daleko od późniejszego Kanonu rzymskiego.

Z czasów po Hipolicie aż do końca IV wieku nie mamy praktycznie żadnych danych na temat liturgii rzymskiej. Po raz pierwszy pojawiają się one w katechetycznych kazaniach św. Ambrożego, które stanowią podstawę jego traktatu *De sacramentis* i które zawierają części łacińskiej Liturgii Eucharystycznej: modlitwę korespondującą z naszym *Quam oblationem*, opowiadanie o ustanowieniu oraz *anamnesis*, odpowiadającą naszym: *Unde et memores, Supra quae* i *Supplices*. Anafora ta zatem, choć nie jest identyczna z formą późniejszą, zachowaną w naszej liturgii, pozostaje z nią w wyraźnym i ścisłym związku. Możemy wręcz powiedzieć, że jest to jej przybliżony model⁵. Po Ambrożym następuje okres ewolucji, który kończy się w czasach św. Grzegorza Wielkiego. Pierwsze pytanie, które się pojawia odnośnie do tekstu św. Ambrożego i późniejszego łacińskiego Kanonu, dotyczy relacji tych formuł do wczesnej greckiej liturgii rzymskiej, która choć nie posługiwała się określonym i zamkniętym tekstem, to zachowywała pewien tradycyjny wzorec. Właściwa natura tej relacji umyka nam. Wszystko jednak wskazuje na to, że łaciński Kanon pod względem stylistycznym stanowił dzieło niezależne. Przy wszystkich inspiracjach greckimi modlitwami czy wzorcami modlitewnymi jego styl stanowi typowy przykład twórczości rzymskiej⁶. W odniesieniu do niego możemy wyraźnie rozróżnić dwa etapy. Pierwszy to ten poświadczony u Ambrożego, gdzie zaczynają pojawiać się cechy stylistyczne, które swoje pełne zastosowanie i rozwój osiągnęły na etapie drugim⁷.

Zanim jednak pójdziemy dalej, zastanówmy się, czy Kanon w takiej formie, jaką znajdujemy w *De sacramentis*, możemy określić jako rzymski. W cytowanym już artykule z *Miscellanea Mercati* profesor Klauser wyraża opinię, że wczesna, łacińska forma Kanonu, ta występująca u Ambrożego, jest prawdopodobnie dziełem tego ostatniego⁸. Teorię swoją opiera on na używaniu

⁵ B. Botte, C. Mohrmann, *L'ordinaire...*, s. 17.

⁶ Zob. A. Baumstark, *Antik-römischer Gebetsstift im Messkanon*, [w:] *Miscellanea liturgica in honorem L. Cunibert Mohlberg* I, Rome 1948, s. 300 nn., zwłaszcza s. 305: *Zugleich ist es nicht minder gewiss [...], dass der lateinische Kanontext alles eher als seine wörtliche Wiedergabe seiner griechischen Vorlage darstellt, dass in ihm vielmehr in geradem klassischer Weise ein Umdenken in eine vollkommen neue und andersartige Sprach- und Stilwelt erfolgte, in die Welt näherhin – und darauf soll hier einmal mit allem Nachdruck hingewiesen werden – des Stils antiker römischer Gebetsweise.*

⁷ Zob. C. Mohrmann, *Quelques observations sur l'évolution stylistique du Canon de la Messe romain*, „*Vigiliae Christianae*” 4 (1950), s. 1-19.

⁸ 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. 479.

w Kanonie z *De sacramentis* terminu *rationabilis*. Klauser odnosi się tu do badań Dom Oda Casela, który wykazał, że *rationabilis* należy tu rozumieć jako odpowiednik *spiritalis* oraz że słowo to charakteryzuje Ofiarę Eucharystyczną jako ofiarę duchową, różniącą się zasadniczo od ofiar materialnych⁹. Opierając się na dalszej opinii Casela, że stosowanie *rationabilis* w tym właśnie znaczeniu jest częste w dziełach św. Ambrożego, Klauser sądzi, że istnieje możliwość, iż tekst Kanonu jest również jego autorstwa. Stałoby się wówczas przed nadzwyczajnym faktem, że tekst będący bezpośrednim poprzednikiem Kanonu rzymskiego powstał w Mediolanie. Nie sądzę, aby dało się utrzymać tę tezę. Jak pokazałam w studium na temat relacji pojęć *logikos* – *rationabilis*, św. Ambroży używa *rationabilis* w sposób bardzo różny znaczeniowo od tego, w jakim występuje on w Kanonie, który w tym względzie idzie za nowotestamentowym stosowaniem tego słowa. Fakt ten moim zdaniem unieważnia tezę o autorstwie Ambrożego i stanowi, przynajmniej na razie, najbardziej rozsądny argument za przyjęciem noszącej wszelkie cechy prawdopodobieństwa teorii, że Kanon z *De sacramentis* jest pochodzenia rzymskiego¹⁰.

W czasach św. Grzegorza Wielkiego Kanon – ciągle jedyna ustalona część Liturgii Eucharystycznej – osiągnął formę, która blisko przypomina tę używaną w dzisiejszej liturgii. Papież ten wprowadził kilka mniej istotnych modyfikacji i taki ujednolicony przez niego Kanon wszedł w następnych wiekach do ogólnego użytku w Kościele zachodnim¹¹.

Jeśli porównamy starsze modlitwy z *De sacramentis* z formami późniejszymi zapisanymi w *Sacramentarium Gelasianum* i *Sacramentarium Gregorianum*, zauważymy, że te ostatnie, nie licząc kilku nieistotnych szczegółów, są takie same jak te znane nam dzisiaj, różnią się natomiast od tych wcześniejszych zauważalną tendencją do kumulowania słów bliskoznacznych oraz, w sensie ogólnym, do „ubierania” tych dawnych formuł w słowa o odcieniu bardziej dostojnym i uroczystym. Przyglądając się bliżej tym stylistycznym zmianom, możemy rozróżnić dwie ich główne grupy¹².

W skład pierwszej wchodzi przypadki zastępowania w późniejszych modlitwach parataktycznej konstrukcji wczesnego tekstu zdaniem względnym lub formami *ablativus absolutus*. Na przykład w starszej modlitwie czytamy: *Fac nobis hanc oblationem adscrip-*

⁹ O. Casel, *Ein orientalisches Kultwort in abendländischer Umschmelzung*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 11 (1931), s. 1-19; idem, *Oblatio rationabilis*, „Theologische Quartalschrift” 99 (1917/18), s. 429-439; idem, *Die Λογική Θυσία der antiken Mystik in Christlich-liturgischer Umdeutung*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 4 (1924), s. 37-47.

¹⁰ C. Mohrmann, *Rationabilis – Logikos*, [w:] *Mélanges Fernand de Visscher* 4 [„Revue International des Droits de l'Antiquité” 5 (1950)], s. 225 nn.

¹¹ B. Botte, C. Mohrmann, *L'ordinaire...*, s. 23 nn.

¹² C. Mohrmann, *Quelques observations...*, s. 6 nn.

tam itd., a w młodszej: *Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam [...] facere digneris*. Albo też we wcześniejszym tekście: *Qui pridie quam pateretur in sanctis manibus suis accepit panem, respexit in caelum ad te*, natomiast w późniejszym: *qui pridie quam pateretur accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, elevatis oculis in caelum* itd. A zatem na etapie ostatecznej redakcji bardziej potoczne, luźniejsze konstrukcje zastąpiono bardziej sztywnymi konstrukcjami języka wysokiego.

Druga kategoria zmian jest dużo bardziej interesująca. Ukazuje ona tendencję do stosowania większej ilości słów, do spiętrzania serii następujących po sobie synonimów. Napotykamy tutaj charakterystyczny rys liturgii rzymskiej, którego pierwsze przejawy były widoczne już w języku Kanonu z *De sacramentis*, ale który na etapie późniejszym zaznacza się dużo silniej. W dodatku to bogactwo słów ma często charakter jurydyczno-sakralny. W *Te igitur* można znaleźć takie wyrażenia jak: *Supplices rogamus et petimus; haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata; quam pacificare, custodire et regere digneris*. Formuły są tu równoważone przez stały układ paralelizmów. W ten sposób przykładowo stara formuła: *hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae* staje się bardziej zgrabnym *panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae*, co w swojej drugiej części stanowi liturgiczny refleks Ps 115,13. Godnym odnotowania dowodem wielkiego wpływu tej stylizacji jest fakt, że fragmentaryczne cytaty biblijne, które w literaturze patrystycznej są zwykle zachowywane w swoich oryginalnych formach, w Kanonie zostają tak przetworzone, aby pasowały do szczególnego stylu tych modlitw. I tak na przykład aliteracyjna formuła *de tuis donis ac datis* jest w wyraźny sposób oparta na 1 Krn 29,14 (w wersji Wulgaty), jednak zawarta tam idea została tu odtworzona w ramach struktury typowo rzymskiej.

Słownictwo Kanonu, które, generalnie rzecz ujmując, nosi silne znamię chrześcijańskiego i biblijnego idiomu językowego, zawiera również pewną liczbę elementów jurydycznych, jak na przykład w enumeracji: *benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque*.

Ten rytmicznie zrównoważony ciąg słów, który ukazuje nieledwie prawniczą precyzję, nie był jako narzędzie stylistyczne innowacją wprowadzoną przez modlitwę chrześcijańską. Ten

sam sakralny styl napotyamy już w starodawnych modlitwach religii rzymskiej. Ta monumentalna elokwencja połączona z jurydyczną precyzją, która tak dobrze pasuje do *gravitas Romana*, ale która ujawnia również pewną pieczołowitość w odniesieniu do wyższych mocy, była w starorzymskich modlitwach typową formą wyrazu. Wystarczy przywołać jedną czy dwie z nich. Katon (*De agricultura* 141,2) zachował dla nas wczesną rzymską modlitwę towarzyszącą obchodowi pól. Zacytuję tu jej fragment:

[...] uti tu morbos visos invisosque
viduertatem vastitudinemque
calamitates intemperasque
prohibessis defendas averruncesque.

Makrobiusz (*Saturn.* 3,9,7) przekazuje nam tekst starej modlitwy, za pośrednictwem której Rzymianie starali się przekonać bogów wrogiego miasta, aby je opuścili:

Precor veneror veniamque a vobis peto
ut vos [hunc] populum civitatemque [...] deseratis
loca temple sacra urbemque eorum relinquatis
absque his abeatis [...].

Nie ma żadnych wątpliwości, że w tych pierwotnych rzymskich modlitwach znajdujemy te same stylistyczne osobliwości, co w modlitwach naszego Kanonu: to samo bogactwo słów, posługiwanie się paralelizmem, aliteracją, rymem, ta sama prawnicza precyzja. Można by powiedzieć, że zabiegi stylistyczne starorzymskich modlitw, zdradzające typowo rzymską mentalność, zostały do pewnego stopnia zastosowane w modlitwie chrześcijańskiej. Sakralny styl powstał w ramach tekstów modlitewnych oficjalnej religii rzymskiej, która przetrwała w imperium przez wieki w charakterze *decorum* i którą próbował wskrzesić cesarz August. Stał się on niejako symbolem rzymskiego dostojęstwa i jako taki wywarł swój wpływ na tradycję chrześcijańską. Z drugiej strony liturgia rzymska nie przejęła żadnego elementu z któregośkolwiek ze wschodnich kultów. Rzymska trzeźwość rozmyślnie unikała emfazy charakteryzującej pewne wschodnie

¹³ A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, „Ecclesia Orans” 10, Freiburg im Br. 1923, s. 81 nn.; E. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig 1901, s. 308 nn.; C. C. Martindale, *The Mind of the Missal*, New York 1929, s. 5.

¹⁴ Zob. C. A. Bouman, *Variants in the Introduction to the Eucharistic Prayer*, „Vigiliae Christianae” 4 (1950), s. 94-115.

style modlitewne, które faktycznie wpłynęły na liturgię chrześcijańską na Wschodzie¹³.

Jak już wskazywałam, nie zajmujemy się tutaj cechami językowymi ani słownictwem, ale wyłącznie środkami stylistycznymi. Te pierwsze bez wyjątku idą za tradycją chrześcijańską, a nade wszystko biblijną. Widzimy zatem, że w ramach stylu Kanonu liturgia rzymska stworzyła coś niezwykłego i unikalnego: wspaniałe połączenie *Romanitas* i *Christianitas*, które przez wieki pozostało jego główną cechą wyróżniającą. Można by powiedzieć, że Kanon rzymski to zwarty stylistyczny blok, wokół którego zgrupowały się inne, bardziej ruchome i mniej dostojne hieratyczne elementy.

Prefacja, modlitwa, która miała swój początek wraz z Kanonem, ale która nie była później uważana za jego część składową, przynależy do grupy modlitw przez długi czas tworzonych ciągle na nowo i improwizowanych. Obecnie używane prefacje, których liczba, w przeciwieństwie do wcześniejszej ich obfitości, jest dość ograniczona i które pochodzą z różnych czasów, ciągle wykazują specyficzny dla tej części liturgii odrębny styl. Wprowadzający do prefacji dialog pomiędzy celebransem a zgromadzeniem, uwieczniający starą, hellenistyczną aklamację, stanowi od najdawniejszych czasów, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, najbardziej spektakularną cechę Liturgii Eucharystycznej. Jest tak nie tylko dlatego, że wprowadza on w same modlitwy eucharystyczne, ale dlatego, że jest to moment, w którym zgromadzenie ma swój udział w liturgii. To, że dialog ten zajmował ważne miejsce w świadomości liturgicznej wiernych, widać po wypowiedziach wczesnochrześcijańskich kaznodziejów, którzy ciągle na nowo do niego powracają. Świadectwa na ten temat na Zachodzie sięgają już czasów Cypriana¹⁴.

Tradycja prefacji lokuje się, niejako automatycznie, na planie biblijnym, ponieważ zapowiada ona nasze uczestnictwo w śpiewie liturgii niebiańskiej, jak to w przejmujący sposób ujął św. Cyryl Jerozolimski: „Dlatego zaś czcimy Boga hymnem anielskim, bo chcemy się w nim złączyć z niebieskimi zastępami” (*Myst. cat.* 5,6, pol. W. Kania). Prefacja jest związana z żydowską tradycją dziękczynienia nad posiłkiem, skojarzoną prawdopodobnie z anamnetycznymi modlitwami porannego szabatowego nabożeństwa synagogałnego. Możemy w ten sposób zrozumieć tę kombinację

elementów pochwalnych i dziękczynnych, która prawie automatycznie prowadzi do wzniosłego, częściowo psalmodyczno-lirycznego, a częściowo głęboko teologicznego stylu rzymskich prefacji¹⁵. Trzeba tu jednak zauważyć, że w związku z zachodnim zwyczajem improwizacji do modlitw tych wkładały się elementy inspirowane rozmaitymi ówczesnymi okolicznościami, a nawet wtręty personalne, niemające zbyt wiele wspólnego ze starodawną ideą oddawania chwały i dziękczynienia¹⁶. Pozostałości tego zjawiska są wyraźnie widoczne w niezliczonych prefacjach *Sacramentarium Leonianum*, które pod wieloma względami odchodzą od starej tradycji. Stąd też wkrótce pojawiła się reakcja na tę niezdrową mnogość i powrócono do tradycji wcześniejszej. Nie licząc zatem tego czasowego przyćmienia, możemy powiedzieć, że rzymska prefacja zwykle nie wykazuje nic z tej elokwencji charakteryzującej pewne wczesne wschodnie jej typy, z ich nawiązującymi do żydowskiej tradycji hymnami pochwalnymi na temat stworzenia, ale jako pod względem formy bardziej ascetyczna modlitwa dziękczynienia koncentruje się zwłaszcza na Bożym planie zbawienia. W rezultacie istnieje tu pewne upodobanie do obrazowania abstrakcyjnego, które zwykle idzie po linii tradycji biblijnej, i jednocześnie wyraźnie widoczny rodzaj tendencji oratorskiej. Ten abstrakcyjny język jest tu znowu połączony z paralelizmami, które naśladują styl paralelizmu psalmicznego i bliżej przypominają formę modlitw starorzyskich. Jeśli jednak rozważyć szczegółowo strukturę starych prefacji, pozostanie ogólne wrażenie bezspornie uroczystego i hieratycznego stylu, choć jest to styl bardziej emocjonalny niż ten, w którym utrzymany jest Kanon. Takie zdanie jak:

Qui corporali ieunio
vitia comprimis
mentem elevas
virtutem largiris
et praemia

ukazuje rytmiczną lekkość i emocjonalność, która różni się od monumentalnego stylu modlitw Kanonu. Z drugiej strony konstrukcja takich zdań jak:

¹⁵ A. Baumstark, B. Botte, *Liturgie comparée*, Chevetogne 1953, s. 52 nn.; J. A. Jungmann, *Missarum solemnia*, Bd II, Vienna 1948, 140 nn.; przekł. ang.: J. A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development*, vol. II, trans. F. A. Brunner, New York 1955, s. 115 nn.

¹⁶ J. A. Jungmann, *Missarum solemnia*, Bd II, s. 144 (wersja ang.: vol. II, s. 118).

Qui mortem nostram moriendo destruxit
et vitam resurgendo reparavit

silnie przypomina antytetycznie zrównoważone frazy Kanonu. Nie brakuje tu jednak również elementu retorycznego:

Quia, cum Unigenitus tuus
in substantia nostrae mortalitatis apparuit
nova nos immortalitatis suae luce reparavit.

Z tej krótkiej analizy jasno wynika, że styl prefacji jest mniej homogeniczny od stylu Kanonu. Wynika to po części z długiej tradycji improwizowania tej formy modlitwy, a częściowo z przejścia od starożytnej osnowy hymnu wychwalającego stworzenie do bardziej kontemplacyjnego, dogmatycznie i teologicznie ukierunkowanego hymnu chwały i dziękczynienia, mówiącego o Bożym planie zbawienia. Dlatego w niektórych rzymskich prefacjach kończące je tradycyjne wprowadzenie do *trishagionu* różni się pod względem stylu od poprzedzających je refleksji.

Dużo bardziej zwartą stylistyczną jedność stanowią rzymskie oracje. Ojciec Jungmann słusznie zauważył, że są one rodzajem akcentu położonego w trzech koronnych punktach akcji liturgicznej: Wejściu, Ofiarowaniu i Komunii, które zostają każdorazowo podkreślone przez modlitwę (której forma odsyła do wczesnej tradycji improwizacji) wygłaszaną głośno przez celebransą w imieniu ludu¹⁷. Nie przez przypadek liturgia rzymska określa precyzyjnie te modlitwy starożytnym słowem *oratio*, które w najwcześniejszym chrześcijańskim języku było potocznym terminem oznaczającym modlitwę. W samych tekstach modlitw liturgicznych to stare słowo jest konsekwentnie zastępowane przez *preces*, którego w najwcześniejszych czasach unikano ze względu na jego pogański posmak, a które później zyskało nową retoryczną wartość jako „archaizm”. Określenie *oratio* sięga więc starej tradycji wczesnochrześcijańskiego języka potocznego i nie sposób zgodzić się z ojcem Jungmannem, kiedy mówi, że słowo to wskazuje, iż modlitwy te mają w sobie coś z charakteru publicznej mowy¹⁸. Jungmann ma tu na myśli klasyczne znaczenie *oratio*, ale już w najwcześniejszej łacinie chrześcijańskiej słowo to stało

¹⁷ J. A. Jungmann,
Missanum solemnia, Bd. I,
Vienna 1948, s. 445 nn.
(wersja ang.: vol. I,
s. 359 nn.).

¹⁸ J. A. Jungmann,
Missanum solemnia, Bd. I,
s. 445 (wersja ang.: vol. I,
s. 359-360).

się technicznym określeniem modlitwy jako pochodna od *orare* w chrześcijańskim rozumieniu – „modlić się”. Moim zdaniem zatem trudno zgodzić się z poglądem, że w ramach liturgii *oratio* pojawiło się znowu w dawnym rozumieniu „mowy”, tym bardziej że wstępne zawołanie *oremus* prawie automatycznie odsyła do określenia *oratio* – „modlitwa”. Niemniej nie zmienia to faktu, że styl liturgicznej rzymskiej *oratio*, uformowany przez długą tradycję, ma charakter bardziej retoryczny niż jakakolwiek inna część Mszy. O ile w Kanonie wzorców stylistycznych dostarcza starodawna tradycja rzymskich modlitw, o tyle *orationes* odsyłają do rzymskiej tradycji retorycznej. W zwartych i solidnie skonstruowanych frazach rzymskich oracji, za pośrednictwem których celebrians niejako zbiera modlitwy wiernych, odnajdujemy ślady środków stylistycznych charakterystycznych dla wytwornej mowy, nauczonej i praktykowanej przez wieki w rzymskich szkołach. Również tutaj jednak stylu i struktury tych modlitw nie da się wyjaśnić wyłącznie przez odniesienie do rzymskiej tradycji retorycznej, łączy się ona bowiem ze starożytnymi wzorcami euhologicznymi. Jak pokazał Baumstark, w modlitwach tych żydowska modlitwa pochwalna została połączona z modlitwą prośby, podobnie jak było to w przypadku *Ojcze nasz*¹⁹. Normalna struktura jest tu następująca: najpierw występuje inwokacja do Boga, następnie część pochwalna w formie zdania względnego lub imiesłowowego, a na końcu modlitwa prośby. W formie uproszczonej brakuje elementu laudacji, jest ona ograniczona do inwokacji i prośby, często wyrażanej w ostatnim zdaniu²⁰.

Pierwszy bardziej rozwinięty typ jest zwykle nadzwyczaj dobrze zrównoważony rytmicznie, jak na przykład tu:

Deus qui humanae substantiae dignitatem
et mirabiliter condidisti
et mirabilis reformasti,
da quaesumus nobis
eius divinitatis esse consortes
qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps
(C. L. Feltoe, *Sacramentarium Leonianum*, s. 159)

albo też tu:

¹⁹ A. Baumstark, B. Botte, *Liturgie comparée*, s. 73.

²⁰ J. A. Jungmann, *Missanum solemnina*, Bd. I, s. 460 (wersja ang.: vol. I, s. 372 nn.); H. Rheinfelder, *Zum Stil der lateinischen Orationen*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 11 (1931), s. 2-34; M. Gonzaga Haessly, *Rhetoric in the Sunday Collects of the Roman Missal*, St. Louis 1938, *passim*; P. Salmon, *Les protocoles des oraisons du Missel romain*, „Ephemerides Liturgicae” 45 (1931), s. 140-147; C. C. Martindale, *The Prayer of the Missal I: The Sunday Collects*, New York 1937, *passim*; J. Cochez, *La structure rythmique des oraisons*, Louvain 1928, *passim*; W. Havers, *Kultur und Sprache*, Vienna 1952, s. 397 nn.

Deus qui omnipotentiam tuam
 parcendo maxime et miserando manifestas;
 multiplica super nos misericordiam tuam;
 ut, ad tua promissa currents,
 caelestium bonorum facias esse consortes

(X Niedziela po Pięćdziesiątnicy).

Zdaniem Rheinfeldera struktura taka, obejmująca inwokację, po której następuje zdanie względne, występowała powszechnie we wczesnych modlitwach rzymskich. Jako przykład podaje tekst zachowany u Liwiusza (29,27,1):

Divi divaeque, qui maria terrasque colitis,
 Vos precor quaesoque uti [...].

Moim jednak zdaniem mamy tu do czynienia z bardzo często używaną, niemal antropologicznie powszechną formą euchologiczną, którą można znaleźć m.in. w greckiej epice – zob. *Iliada* 1,451: κλῦθί μεν, ἀργυρότοξ' ὄς Χρῦσην ἀμφιβέβηκας. Prosta forma oracji, bez zdania względnego, również wykazuje bardzo dobrze rytmicznie zrównoważoną konstrukcję, jak na przykład:

Omnipotens sempiternę Deus,
 da nobis fidei, spei et caritatis augmentum:
 et, ut mereamur assequi quod promittis,
 fac nos amare quod precipis

(XIII Niedziela po Pięćdziesiątnicy).

Hieratyczny charakter stylu oracji jest podkreślany przez użycie tradycyjnych terminów modlitewnych, takich jak *quaesumus*, *dignari* (wywiedzione ze stylu kurialnego), jak też przez peryfrazę z użyciem *mereri* itp. Do tego dochodzi ograniczone, ale niezwykle silnie stylizowane słownictwo, w ramach którego z typowym puryzmem rezygnuje się z nieskończonych zapożyczeń funkcjonujących we wczesnochrześcijańskim języku potocznym.

Widzimy zatem, że styl *orationes* stanowi zwartą tradycyjną całość, różniącą się wyraźnie od stylów Kanonu i prefacji. Naj-

bardziej uderzającą cechą oracji jest ich retoryczna zmienność, co pozostaje w ścisłym związku z ich funkcją.

Należy teraz powiedzieć kilka słów na temat poetyckiej części liturgii. Od najdawniejszych czasów Kościół, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, przyznawał elementom poetyckim miejsce w swoich celebracjach. Psalmi były bez wątpienia hymnami kościelnymi *par excellence*, stąd najwcześniejsze pieśni, takie jak nowotestamentowe *Magnificat* i *Canticum Zachariae*, naśladują właśnie tradycję psalmów. Hymnografia chrześcijańska odchodzi w tym od klasycznej poezji metrycznej: psalmiczny paralelizm nie był w starożytności uznawany za poetycko wiążący. Również na Zachodzie znano teksty hymniczno-prozodyczne, tak zwane *psalmi idiotici*, które śpiewano głównie w czasie zgromadzeń nieeucharystycznych i które prawdopodobnie wykonywano już po łacinie. Nie miały one tu jednak zbyt wielkiego powodzenia, w rezultacie czego bardzo niewiele z nich się zachowało. Stały się one bowiem trudne do zaakceptowania w okresie, kiedy starano się ustanowić bliższy związek z klasyczną tradycją literacką. Tym sposobem tylko kilka *chefs d'oeuvre* tego rodzaju poezji znalazło uznanie w oczach późniejszych pokoleń i dzięki temu dochowało się do naszych czasów. Mój umysł kieruje się na pierwszym miejscu do dwóch wielkich hymnów prozodycznych: *Gloria* (tzw. wielkiej doksolonii) oraz *Te Deum*. Pokazują one, jak wspaniała i imponująca mogła być ta stara forma hymnu i jak silnie jest ona zakotwiczona w samej starożytnej tradycji chrześcijańskiej²¹. Generalnie jednak, nie licząc psalmów, sztywna, monumentalna rzymska Liturgia Eucharystyczna nie jest przychylnie usposobiona do elementu poetyckiego. *Gloria*, stary poranny hymn, oparty na motywie chóru anielskiego (Łk 2,4), a powstały na Wschodzie, bardzo powoli uzyskał sobie w niej miejsce. Wszystko wskazuje na to, że na Zachód dotarł on za sprawą św. Hilarego z Poitiers i pierwotnie z pewnością nie był przeznaczony do śpiewu w czasie Liturgii Eucharystycznej. W Rzymie włączono go w nią przy okazji specjalnych dni świątecznych, ale początkowo wyłącznie wówczas, gdy celebransem był biskup²². Nie wydaje się, aby *Gloria* pojawiła się w Mszy odprawianej przez zwykłego księdza wcześniej niż w późnym XI wieku. Hymn ten należy do pieśni (i aklamacji) intonowanych przez celebransę, a następnie podejmowanych

²¹ Zob. C. Mohrmann, *La langue et le style de la poésie chrétienne*, „Revue des Études Latines” 25 (1947), s. 293 nn.

²² Zob. J. A. Jungmann, *Missanum solemnia*, Bd. I, s. 429 nn. (wersja ang.: vol. I, s. 346 nn.).

przez zgromadzenie. W swojej trójdzielnej formie – chór anielski, pochwała Boga i modlitwa do Chrystusa, po której następuje ostatni trynitarny akord – ujawnia dobrze przemyślany wzorec. Jednakże ani ten stary grecki hymn, ani też inny bardzo starożytny tekst hymniczno-prozodyczny, który dotarł do naszych czasów, *Te Deum*, nie wykazują w swoim stylu śladów rzymskich inspiracji, które odnajdujemy w innych częściach rzymskiej liturgii. *Gloria* wraz ze swoim nowotestamentowym motywem i tradycyjnymi psalmicznymi wzorcami ma swoje miejsce w ramach poezji inspirowanej biblijnie. W jej afirmatywnej doksologii utrzymanej w trybie oznajmującym: *Laudamus te [...] gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*, po której następuje modlitwa do Chrystusa, znajdujemy kombinację modlitwy pochwalnej i suplikacji, podobną do tej, którą widzieliśmy w przypadku oracji. Tu jednak są one sformułowane w stylu i przy użyciu słownictwa typowo biblijnego. Jak już zauważyliśmy, hymn ten, który w szczególne świąteczne dni przełamuje niejako emocjonalną oszczędność liturgii rzymskiej, jest jedną z niewielu pozostałości bez wątpienia niezwykle bogatego zbioru hymnów prozodycznych. Powstały one w pełnych zapału społecznościach pierwszych chrześcijan, niespecjalnie jednak pasowały do trzeźwego charakteru późniejszej łacińskiej liturgii rzymskiej. Na tym tle możemy również zrozumieć, dlaczego przez długi czas ta ostatnia z rezerwą podchodziła do bardziej literackiej formy hymnu chrześcijańskiego, którą na Zachodzie wprowadził św. Ambroży, jak również do inspiracji ze Wschodu. Wspomniana forma hymniczna, będąc zarówno pod względem stylu, jak i metrum kompromisem pomiędzy dawną rzymską tradycją poetycką a wczesnochrześcijańskim hymnem prozodycznym, szybko zyskała sobie na Zachodzie popularność. W toku swojego rozwoju przyjęły ją również zachodnie środowiska monastyczne. Ale tu znowu liturgia rzymska tak jakby stoi na uboczu, uważając ciągle psalmy za wystarczający element poetycki. W ten sposób liturgia ta, z jej psalmodią i lekcjami biblijnymi z jednej strony oraz z noszącymi silne znamię rzymskości elementami stylistycznymi z drugiej, osiągnęła harmonijną równowagę, którą następne wieki starały się, o ile to było możliwe, zachować.

Zupełnie szczególne miejsce w rzymskiej liturgii zajmuje jeden specyficzny utwór napisany poetycką prozą. Mam tu na myśli

Exultet, czyli *Praeconium Paschale*²³. Ten *sensu stricto* poetycki tekst, który łączy silny retoryczny ton z pewnymi rzymskimi elementami poetyckimi zapożyczonymi z *Georgik* Wergiliusza, pojawił się w samej liturgii rzymskiej bardzo późno, nie wcześniej niż w epoce karolińskiej, choć gdzie indziej w Italii (nawet w okolicach Rzymu), jak również w Hiszpanii i Galii ten lub podobne teksty stanowiły część liturgii wielkanocnej już w IV wieku²⁴. Jego stylistyczna analiza pozwala nam uświadomić sobie, jak bardzo ta podniosła modlitwa, pierwotnie improwizowana przez diakona w czasie błogosławieństwa świecy paschalnej w oparciu o ustalony schemat, różni się od stylu liturgii rzymskiej. W znanej nam dzisiaj formie *Exultetu* ciągle widoczny jest starożytny wzorzec. Najpierw diakon obwieszczał początek wielkiego święta i wygłaszał błogosławieństwo nad świecą paschalną. Koniecznym elementem była również, inspirowana *Georgikami*, pochwała pszczoły, czystej i płodnej jak Dziewicza Matka. Bardzo interesujące informacje na temat historii błogosławieństwa świecy paschalnej znajdujemy we wspomnianym już liście, datowanym na 384 rok, który Dom Morin, zgodnie zresztą ze starą tradycją, słusznie przypisał św. Hieronimowi²⁵. Ten ostatni nie tylko poświadcza, że istniał już wówczas ustalony wzorzec *Exultetu*, ale również, że ów motyw wzięty z *Georgik* był traktowany jako mniej lub bardziej, ale obligatoryjny. Jeszcze bardziej interesujący jest fakt, że Hieronim jest silnie przeciwny tej literackiej formie, która jego zdaniem nie ma nic wspólnego z liturgią wielkanocną. Z charakterystyczną dla siebie zgryźliwością zauważa, że takie retoryczne wyczyny mogą wprawdzie wzbudzić podziw i uwielbienie słuchaczy, że pięknie zrównoważone frazy faktycznie mogą pieścić uszy, ale że on sam kompletnie nie widzi, jaki to ma związek i z liturgią, i z Wielkanocą: *Quid ad diaconum, quid ad ecclesiae sacramenta, quid ad tempus Paschae quo agnus occiditur, cum accinctis lumbis carnes cum ossibus devorantur [...]?* („co to ma do diakona, co do sakramentów Kościoła, co do czasu Paschy, w którym zabija się baranka, gdy spętawszy uda, zjada się mięso z kośćmi”)²⁶. Potępia posługiwanie się świeckimi wzorcami poetyckimi i zarazem niebiblijny charakter tej poezji. Interesujące, że jeśli chodzi o nawiązania do Wergiliusza, to w kolejnych wiekach istnieje w stosunku do nich opór podobny do tego, który wykazywał Hieronim.

²³ Zob. B. Capelle, *L'Exultet paschal, oeuvre de saint Ambroise*, [w:] *Miscellanea Mercati I*, Studi e Testi 121, Vatican City 1946, s. 219-246; B. Fischer, *Ambrosius der Verfasser des österlichen Exultet?*, „Archiv für Liturgiewissenschaft” 2 (1952), s. 61-74;

C. Mohrmann, *Exultent divina mysteria*, „Ephemerides Liturgicae” 66 (1952), s. 274-281.

²⁴ B. Botte, C. Mohrmann, *L'ordinaire...*, s. 41 n.

²⁵ Por. C. Mohrmann, *Łacina wczesno-chrześcijańska a początki łaciny liturgicznej*, „Christianitas” 58 (2014), s. 140, przyp. 14.

²⁶ *De cereo Paschali* (*Epistula ad Praesidium*), ed. G. Morin, „Bulletin d'Antienne Littérature et d'Archéologie Chrétienne” 3 (1913), s. 52 nn.; zob. również PL 30, 183A. Przekł. pol.: Hieronim ze Strydonu, *List 155 (Do Prezydusa)*, [w:] idem, *Listy*, t. 5, J. Czuj, oprac. M. Oźóg, *Źródła Myśli Teologicznej* 68, Kraków 2013, s. 123*.

W pochodzącym z X wieku *Pontyfikale rzymsko-germańskim* nie występuje pochwała pszczoły, a kiedy na początku XIII wieku Papież Innocenty III dokonał rewizji liturgii kurii, zdecydował się całkowicie zrezygnować z tej części²⁷.

²⁷ B. Capelle, *L'Exultet pascal...*, s. 224.

Jest faktem, że jeśli przyjrzymy się *Exultetowi* bliżej ze stylistycznego punktu widzenia, zobaczymy, że cała ta modlitwa znajduje się w tym względzie pod wpływem poezji klasycznej. W majestatycznym tym hymnie, o którym Paul Claudel mówił, że w porównaniu z nim najbardziej wzniosłe wersy Sofoklesa i Pindara jawią się jako mdłe i płaskie²⁸ (Claudel ma tu na myśli obecną formę *Exultetu*, pozbawioną już pochwały pszczoły), odnajdujemy poetycko-retoryczny styl, który rzeczywiście ostro odróżnia się od trzeźwego i surowego stylu liturgii rzymskiej. Częściowo to właśnie dzięki temu kontrastowi odśpiewanie tego hymnu w czasie Wigilii Paschalnej stanowi, nawet dla współczesnych zgromadzeń, podkreślenie unikalnego charakteru celebracji wielkanocnej, zwornika całego roku liturgicznego.

²⁸ P. Claudel, *Contacts et circonstances*, Paris 1947, s. 52 n.



Przedstawiona tu ogólna analiza łaciny liturgicznej nie ma w mojej intencji służyć za podstawę odpowiedzi na pytanie, na ile łacińska forma naszej liturgii jest do utrzymania w naszych czasach. W charakterze podsumowania i wniosków chciałbym tylko sformułować kilka myśli, wywiedzionych bezpośrednio z moich wcześniejszych rozważań.

Łacina liturgiczna, taka, jaka ukonstytuowała się pod koniec chrześcijańskiej starożytności i pozostała niezmienna – przynajmniej w swoich głównych zarysach – aż do naszych czasów, była to celowo sakralnie stylizowana łacina wczesnochrześcijańska, która rozwijała się stopniowo w społecznościach chrześcijańskich na Zachodzie. Chrześcijanie łacińscy stworzyli język liturgiczny relatywnie późno. W czasie, kiedy do tego doszło, idiomy chrześcijański osiągnął już w pełni dojrzałość, a okoliczności sprawiły, że było możliwe, aby dla celów stylistycznych czerpać ze starodawnego sakralnego dziedzictwa Rzymu. Nie dałoby się tego zrobić w pierwszych wiekach, biorąc pod uwagę pierwotną awersję ówczesnych chrześcijan do wszystkiego, co miało jakikolwiek związek z pogaństwem.

Językowa i stylistyczna forma łaciny liturgicznej, która była tworem mniej lub bardziej sztucznym i która zawierała dużą liczbę tradycyjnie ustalonych formuł (częściowo jako wynik długiej tradycji improwizacji i wolnej kompozycji), nie była z pewnością łatwo zrozumiała dla przeciętnych chrześcijan późnego antyku. W tym zakresie aktualna sytuacja, kiedy język liturgiczny jest niezrozumiały dla dużej grupy wiernych, nie jest niczym nowym. Musimy sobie przy tym uświadomić, że posiadamy techniczne środki pozwalające zmniejszyć do minimum niedogodności „niezrozumiałego” języka, których chrześcijanie starożytni i średniowieczni nie mieli. Prawdą jest, że w średniowieczu wprowadzano niepiśmiennych w misteria wiary i liturgii za pośrednictwem języka obrazów, które widzimy nad wejściami do kościołów, na ich ścianach, na kapitelach kolumn i na witrażach katedr. My jednak rozporządzamy słowem drukowanym, które w formie przekładów na języki narodowe może uczynić teksty liturgiczne łatwiejszymi do zrozumienia, nawet jeśli wymagałoby to ciągle uzupełnienia za pośrednictwem kazań.

Idąc dalej, w liturgii musimy rozróżnić pomiędzy tekstami czysto modlitewnymi a tymi przeznaczonymi do odczytywania (Epistoła, Ewangelia) oraz tekstem *Credo*. Rozróżnienie to było obecne już w chrześcijańskiej starożytności. W tekstach czysto modlitewnych mamy do czynienia z formami ekspresyjnymi, w pozostałych z formami komunikacyjnymi. Moim zdaniem to właśnie te ostatnie wymagają, aby formułować je w językach narodowych. Nawet w czasie, kiedy liturgia na Zachodzie była ciągle celebrowana po grecku, istniał już zwyczaj tłumaczenia tej drugiej grupy tekstów na łacinę.

W odniesieniu do tak często występującego domagania się narodowych wersji tekstów modlitw uważam, że z czysto teoretycznego punktu widzenia (bo też prowadzę tu tylko teoretyczne rozważania) zasadne jest zadanie pytania, czy w obecnym czasie wprowadzenie języków narodowych do liturgii nie będzie oznaczało więcej strat niż zysków. Po pierwsze i najważniejsze, istnieje problem, nad którym zastanawiano się już w pierwszych wiekach, czy język narodowy będzie się nadawał do stworzenia sakralnego stylu modlitw. Jak wykazałam, wczesnochrześcijański Zachód długo zwlekał z przyjęciem łaciny, czekając, aż język

chrześcijański zdobędzie zasoby konieczne do stworzenia oficjalnego języka modlitw kościelnych. Jeśli zawężymy nasze spojrzenie tylko do współczesnych języków zachodnich, to będziemy musieli zauważyć, że wszystkie one dążą do uzyskania coraz wyższego stopnia instrumentalnej komunikacyjnej skuteczności. W pierwszym z niniejszych wykładów mówiłam o tej tendencji, którą już dwadzieścia lat temu opisywał Otto Jespersen, a której ostatecznie dowiedli współcześni lingwiści²⁹. Nie ma wątpliwości, że proces ten będzie czynił z naszych języków coraz skuteczniejsze medium codziennej komunikacji, ale jednocześnie sprawi, że staną się one mniej zdadne dla stylizacji sakralnej. A musimy zdawać sobie sprawę, że taka stylizacja jest zasadniczym elementem każdego oficjalnego języka modlitewnego oraz że z takiego jego sakralnego, hieratycznego charakteru nie powinno się nigdy rezygnować. Z punktu widzenia wiedzy na temat ogólnego rozwoju zachodnich języków – nie mówiąc o problemach związanych z innymi – obecny czas nie jest właściwy dla porzucania łaciny.

Jednakże nawet gdyby znaleziono rozwiązanie dla problemu sakralnego języka liturgii, to pytanie o to, czy straty nie przewyższą zysków, pozostaje w mocy. Kiedy dobiegł końca okres starożytny i chrześcijaństwo zostało przyjęte przez nowe ludy, posługujące się swoimi językami, Kościół zachodni nie tylko utrzymał łacinę w swoich ceremoniach, ale użył jej również jako narzędzia przekazywania kultury młodym narodom germańskim. Umożliwiło im to zachowanie żywej ciągłości z chrześcijańską starożytnością, z tym światem, w którym miał miejsce historyczny fakt Odkupienia oraz pierwsze głoszenie i z którym chrześcijaństwo i sami chrześcijanie, niezależnie od tego, w której części świata żyją i jakim językiem mówią, czy tego chcą, czy nie, muszą pozostać w łączności. Chrześcijaństwo bowiem nie jest pozaczasowym mitem, ale opiera się na historycznym fakcie, mającym swoje konkretne umiejscowienie w czasie. Łacina stanowi zatem *vinculum unitatis*, nie tylko w sensie horyzontalnym, ale również wertykalnym, zaś łacina liturgiczna jest jakby żywym elementem Kościoła, który pozwala tej wertykalnej więzi przetrwać. Można to wyrazić w prostszy i bardziej konkretny sposób. Jeśli liturgia zaczęłaby być celebrowana w całości wyłącznie w językach narodowych różnych krajów, a modlitwy Brewiarza wypowiedane

²⁹ Zob. C. Mohrmann, *Języki sakralne i hieratyczne*, „Christianitas” 56/57 (2014), s. 164, przyp. 1.

przez każdego w jego własnym języku, łacina jako język Kościoła automatycznie stałaby się martwa, a nasze ostatnie więzy ze starożytnymi źródłami zostałyby bezpowrotnie zerwane. Oczywiście uczeni będą dalej badali pisma pierwszych wieków, ale tam, gdzie tradycja jest ustalana tylko przez samych uczonych, tam nie ma kultury, nie ma duchowości. Gleba samej nauki nie jest wystarczająco odżywcza, aby rosły na niej żywe rośliny.

Nie chcę tu mówić o łacinie jako *vinculum unitatis* w sensie horyzontalnym, a więc więzi łączącej liczne ludy Matki Kościoła w liturgii odprawianej w jednym języku. Argument ten jest powszechnie odrzucany jako „sentymentalny”. Nie jest jednak w moim odczuciu sentymentalne zwrócenie uwagi na fakt, że w naszych czasach na całym świecie istnieje ruch, którego celem jest zbliżenie ludzi, przełamanie barier. Czy nie jest więc czymś dziwnym, że właśnie teraz mielibyśmy pozbyć się *vinculum unitatis*, które istnieje od piętnastu wieków?

Wszystko to są jednak kwestie praktyczne, którymi się obecnie nie zajmujemy. Zmierając do konkluzji, pozwolę sobie rozważyć, wyłącznie z lingwistycznego i psychologicznego punktu widzenia, funkcję języka liturgicznego, takiego jak łacina.

Aby to zrobić, muszę wrócić do tego, co mówiłam na początku, a mianowicie że język używany w modlitwach Kościoła, w których biorą udział indywidualni wierni, należy mniej do świata komunikacji niż do świata ekspresji. Najważniejszym czynnikiem jest tu duch (Ambrożyjaster mówi o duchu, którego przyjmujemy w Chrście), ten duch, który w jedności *ecclesiae*, przez pierwsze wieki określanej jako *pax*, zwraca się ku Bogu³⁰. W dodatku każda osoba może i powinna mieć swój własny, osobisty sposób komunikacji z Bogiem. A przecież Kościół zachodni zawsze pragnął, aby język jako środek wyrazu pobożności Kościoła, na ile to możliwe, odzwierciedlał jedność mistycznego Ciała Chrystusa. W tym celu wymaga on pewnego rozluźnienia więzów konkretnego ludzkiego słowa rozumianego jako medium komunikacji. Chciał w ten sposób prawdopodobnie przeciwdziałać do pewnego stopnia nadmiernemu przywiązaniu człowieka Zachodu, żyjącego od wieków w typowo literackiej kulturze, do literatury i form literackich. Takie było przynajmniej wrażenie św. Augustyna, który od swojej młodości aż do godziny śmierci nie zdołał

³⁰ Zob. C. Mohrmann, *Języki sakralne i hieratyczne*, s. 167 oraz *Łacina wczesnochrześcijańska...*, s. 146-147.

uwolnić się od wpływów tradycji retorycznej swoich czasów. Nie ma żadnych wątpliwości, że Augustyn był całkowicie świadom wartości osobistej modlitwy, formułowanej, jeśli zachodzi taka potrzeba, w prostych słowach. A jednak jego zdaniem człowiek w swoim kontakcie z Bogiem musi również uczyć się wyzwalać od zależności od własnej językowej ekspresji słownej jako takiej, tak aby wszyscy mogli wychwalać Jedyne Boga razem, jak jeden człowiek, antycypując w ten sposób to, co nadejdzie wraz z liturgią niebiańską. Pod koniec swojego wielkiego dzieła *De trinitate* sformułował te myśli w sposób następujący: „Wybaw mnie, Panie, od wielomówstwa, z powodu którego cierpię w głębi duszy tak nędznej wobec Ciebie, ale uciekającej się do Twego miłosierdzia. Nie milknę bowiem myślami, nawet jeśli głos milczy”. (Znajdujemy tu znowu sygnalizowany na początku problem relacji myśli i mowy). I dalej: „Lecz wiele jest moich myśli takich, jakie znasz, «myśli człowieka są marne» (Ps 93, 11). Daj mi, abym się na nie nie godził; a kiedy mnie pociągają, daj mi je odrzucać, i niech się na nich, jakby zasypiając, nie zatrzymuję [...]. Skoro przyjdziemy do Ciebie, ustanie ta wielość słów, które wypowiadamy, nie dosięgając Ciebie [...] i bez końca będziemy wypowiadali jedno, chwalać Cię w jedności i w Tobie stawszy się jednością”³¹.

³¹ *De trinitate* XV, XXVIII, 51, PL 42, 1098. Przekł. pol.: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, M. Stokowska, Kraków 1996, s. 527-528.

³² Zob. wyżej, s. 138.

Jak już widzieliśmy, Kościół od najdawniejszych czasów czuł się blisko związany z liturgią niebiańską, i możemy powiedzieć, że już tutaj w formie swojej liturgii poszukiwał tego, co Augustyn określił zdaniem: „chwała Cię w jedności i w Tobie stawszy się jednością” (*laudantes te in unum, et in te facti unum*)³² – doświadczenia, które w pełni stanie się naszym udziałem w „eonie”, który nadejdzie, ale którego przedsmak możemy mieć już tu, na ziemi. ■

Thum. Tomasz Dekert