

<https://doi.org/10.34768/fp2020a1>

Ks. Janusz Królikowski
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

POCZĄTKI ŁACIŃSKIEGO TEKSTU PISMA ŚWIĘTEGO

W starożytnym świecie łacińskim praktyka wykonywania przekładów rozmaitych tekstów była szeroko znana i doceniana. Sam Cyceron (106-43 przed Chr.) tłumaczył autorów greckich. Nie było to w żadnym razie zagadnienie banalne, o czym świadczą prowadzone liczne, starożytne dyskusje o tym, w jaki sposób je wykonywać i na co szczególnie zwracać uwagę, aby zachować autentyczność treści znajdujących się w oryginale. Szukano więc odpowiedniej teorii, na której można by się oprzeć w podejmowanych pracach translatorskich¹. Nie ulega wątpliwości, że wśród tych prac szczególną rolę w starożytności odegrało tłumaczenie żydowskich tekstów świętych najpierw z języka hebrajskiego na język grecki, którego rezultatem stała się tak zwana Septuaginta², a następnie jakby dalszym ciągiem tego wielkiego dzieła stało się tłumaczenie tekstów zarówno staro-, jak i nowotestamentowych na rozmaite języki starożytne, w tym przede wszystkim na język łaciński, który na przełomie III i IV wieku zaczął już nabierać dominującego znaczenia w Kościele.

Podjęte i stopniowo intensyfikowane przekłady tekstów świętych na język łaciński wprowadziły kulturę zachodnią na bardzo owocną i ciekawą drogę duchową i obyczajową, dlatego można mówić o tym „wydarzeniu” jako zapoczątkowaniu nowej ery w dziedzinie kultury. Łacina klasyczna zaczęła stopniowo ustępować miejsca nowemu idiomowi, który niesłusznie jest nazywany „łaciną kościelną”, podczas gdy pojawienie się ksiąg świętych w języku łacińskim zapoczątkowało dzieje literatury zachodniej o charakterze wprost chrześcijańskim. Kryteria użyteczności, zawsze mające pierwszorzędne znaczenie w społecznościach ludzkich, doprowadziły najpierw do pojawienia się pism o charakterze prawnym, a po nich, zresztą dość szybko, pojawiły się także pisma o charakterze literackim, choć na początku nie budziły większego zachwytu swoją skromną formą. Pionierzy tych pism odwoływali się wówczas do zasady pokory związanej z głoszeniem Ewangelii, aby uzasadnić ich skromność formalną (*sermo humilis*),

1 Por. H. Myśliwiec, *Narodziny przekładu w starożytności*, [w:] idem, *Prace filologiczne – Opuscula philologica*, red. M. Krajewski, J. Pigoń, Wrocław 2006, s. 237-249.

2 Por. S. Schama, *Historia Żydów od 1000 r. p.n.e. do 1492 r. n.e.*, przeł. M. Fafiński, Poznań 2016, s. 131-133. Por. także: M. Hengel, *The Septuagint as Christian Scripture*, London 2002; N. Fernández Marcos, *Septuaginta. La Bibbia di ebrei e cristiani*, Brescia 2010.

która miała być odzwierciedleniem skromności Pism świętych³. Gdy jednak podniosła się jakość literacka tekstów chrześcijańskich, polemika rozwijała się w dalszym ciągu, przy czym na deprecjonujące oceny zawodowych retorów autorzy chrześcijańscy – byli wśród nich także prawdziwi retorycy – odpowiadali już za pomocą bardziej rozwiniętej argumentacji. W tym kontekście pojawiły się pierwsze teksty Pisma Świętego w języku łacińskim oraz narodziła się literatura o charakterze ściśle chrześcijańskim, służąca Pismu Świętemu i wierzącym⁴. Cały ten proces zasługuje na uwagę zwłaszcza w odniesieniu do tekstów świętych, ponieważ ukazuje się w nim zarówno szczególne, oparte na wierze, odniesienie do tych tekstów, jak również ich inspirujące znaczenie kulturowe, które wniosło własny i twórczy wkład w przemianę cywilizacji zachodniej oraz określiło jej fundamentalne założenia i kierunki rozwoju. W niniejszym artykule podejmujemy się więc rekonstrukcji tego dzieła, które wyłoniło się i oddziaływało w ramach rozprzestrzeniania się orędzia ewangelicznego głoszonego przez Kościół.

Początki łaciny chrześcijańskiej

Konieczność posiadania Pisma Świętego w języku łacińskim, aby móc z niego efektywnie i wszechstronnie korzystać, została odnotowana we wspólnotach chrześcijańskich pod koniec II wieku, gdyż niektóre z nich używały wyłącznie języka łacińskiego, nawet jeśli praktycznie było to uzależnione od sytuacji panującej w poszczególnych miastach i prowincjach⁵. Inaczej wyglądała sytuacja w Europie, na przykład w Rzymie, a inaczej w północnej Afryce pod panowaniem Rzymu. Miało to miejsce w czasie, gdy język grecki był uznawany w basenie Morza Śródziemnego, a nawet poza granicami cesarstwa rzymskiego na Wschodzie, za język uprzywilejowany w dziedzinie kultury i handlu. Chociaż to przekonanie nie miało charakteru oficjalnego i nie opierało się na jakiejś odgórnie sterowanej tendencji, to jednak faktycznie na nim się opierano. W połowie I wieku duża część populacji, przynajmniej kręgi władzy, handlu i kultury, używały języka greckiego w szerszym zakresie niż łacińskiego przede wszystkim z tej racji, że miały one wschodnie korzenie. Nie spotykała się ta sytuacja jednak z powszechnym aplauzem, czego dowodzą wypowiedzi ówczesnych intelektualistów. Jeśli na przykład Marcjalis (40-104) uważał nieznaną greki za przejaw nieokrzesania⁶, to nieco

3 Por. E. Auerbach, *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, przeł. R. Urbański, Kraków 2006, s. 29-64.

4 Por. C. Moreschini, E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, t. 1: *Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia 2019.

5 Na temat pierwotnych związków chrześcijaństwa i języka łacińskiego por. Ch. Mohrmann, *Latin vulgaire, latin des Chrétiens, latin médiéval*, Paris 1955; idem, *Études sur le latin des Chrétiens*, t. 1-4, Roma 1961-1977; V. Loi, *Origini e caratteristiche della latinità cristiana*, Roma 1978.

6 Por. Marcjalis, *Epigrammata* 14, 58, [w:] *M. Valerii Martialis Epigrammata...*, Lugd. Batavorum 1661, s. 754: „*Rusticus es? Nescis Graeco nomine dicat, spuma vocar nitri?*”.

później poeta-satyryk Juwenalis (60-130) deklarował otwarcie, że nie znosi „greckiego Rzymu”⁷.

Na początku lat sześćdziesiątych św. Paweł, Żyd pochodzący z Tarsu, napisał po grecku wielki List do Rzymian, a Żyd Józef Flawiusz kilka dziesięcioleci później, między 75 i 95 rokiem, również w Rzymie, podjął się pisania po grecku swoich wielkich dzieł historycznych. W następnym okresie, między końcem I a drugim i trzecim dziesięcioleciem III wieku, pojawiła się duża liczba tekstów, także w języku greckim, autorów piszących albo z Rzymu, albo do chrześcijan rzymskich: od Klemensa Rzymskiego († 101) do Hipolita Rzymskiego († 235), przez Ignacego Antiocheńskiego († ok. 110), Hermasa (I/II wiek) i Justyna († 167). Po tym, jak został biskupem Lyonu (Lugdunum) w Galii, pochodzący ze Wschodu Ireneusz († ok. 220), zaczął pisać po grecku swoje dzieło teologiczne *Adversus haereses*. Język łaciński zaczął jednak coraz bardziej dochodzić do głosu, przede wszystkim z tego powodu, że następowała chrystianizacja niższych warstw społecznych nie posługujących się językiem greckim.

Ze swej strony funkcje, akty i sprawy życia religijnego domagały się odpowiednich pojęć lub formuł, które by je opisywały, pozwalały o nich mówić i do nich się stosować. Ilość łacynizmów w *Pasterzu* Hermasa, napisanym około 150 roku, jest pod tym względem zdumiewająca. Spotyka się tam na przykład greckie *stationa echin* jako odpowiednik *nestuein* – pościć, wstrzymać się. Synonimem *ieiunium* dla Tertuliana jest łacińskie *statio* stosowane, aby określić szczególny typ „postu” w środę i piątek. Tertulian miał zresztą wyjątkowo znaczący udział w tworzeniu nowego słownika chrześcijańskich pojęć, dotyczących zarówno doktryny, jak i obyczajów kościelnych, choć nie można twierdzić, jak przez długi czas czyniono, że to on jest autorem chrześcijańskiego języka łacińskiego. Kilka dziesięcioleci przed Tertulianem Hermas udokumentował i przekazał już utrwalone użycie słów łacińskich odnośnie do prowadzenia życia chrześcijańskiego w Rzymie. Można więc powiedzieć, że z praktyki i jej potrzeb zrodził się nowy słownik, który stał się dobrym wspólnym chrześcijan i niezastąpionym narzędziem kształtowania rzeczywistości kulturowej. Zmierzano więc stopniowo, najczęściej spontanicznie, do opracowania własnego idiomu na użytek chrześcijan, chociaż język grecki pozostawał jeszcze oficjalnym językiem Kościoła na terenie cesarstwa rzymskiego.

Proces formowania się nowego języka szybko rozciągnął się jednak na cały Zachód i zaczął obejmować różne dziedziny życia, nie tylko dziedzinę religii. W połowie III wieku przebiter Nowacjan, jedna z osobistości rzymskich, którego ważne dzieło *De Trinitate* posiadamy, jest pierwszym autorem, który pisze już po łacinie, a nie po grecku⁸.

7 Juvenalis, *Saturae* 3, 60-61, [w:] *The Satires of Persius and Juvenal*, ed. Ch.W. Stocker, London 1845, s. 139: „Non possum ferre [...] Graecam urbem”.

8 Por. Novatianus, *De Trinitate*, [w:] *Novatiani opera quae supersunt*, ed. G.F. Dircks, Turnhout 1972, s. 11-78 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 4). Przekład polski: Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, przeł. G. Jaśkiewicz, Kraków 2005 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 35).

Na uwagę zasługuje fakt, że jest to dzieło już bardzo dojrzałe pod względem terminologicznym, co świadczy o szybkim dojrzewaniu języka łacińskiego w teologii, a zarazem czynnym udziale wymogów teologicznych w kształtowaniu tego języka. Zamiana języka zaczęła się więc dokonywać w pełnym znaczeniu tego słowa, wpisując się dogłębnie w ówczesne życie kulturowe i dokonując jego przekształcenia, w czym rola języka jest zawsze podstawowa.

Liturgię, a nawet – szerzej ujmując zagadnienie – praktykę religijną stanowiły uprzywilejowane środowiska, i to w nich rodziła się i utrzymywała łacina chrześcijańska⁹. W 180 roku męczennicy z Scilium w Numidii, którzy mówili po łacinie, posiadali ze sobą niektóre listy św. Pawła zapisane w tym języku, a łacińskie akta dotyczące ich procesu i śmierci stanowią najstarszy dokument związany z Kościołem afrykańskim¹⁰. Święty Hieronim informuje, że pierwszym autorem, który napisał traktaty doktrynalne po łacinie, był papież Wiktor († ok. 190), pochodzący z Afryki, poświadczając w ten sposób, że język łaciński mógł być używany w środowiskach oficjalnych już na końcu II wieku, przynajmniej w Kościele w Rzymie¹¹. Nie jest przypadkiem, że papież Wiktor pochodził z Afryki – w Mauretanii na zachodzie i w Numidii na wschodzie następował wyraźny postęp w korzystaniu z języka łacińskiego. W I wieku na tych obszarach używano języków punickiego, berberyjskiego, greckiego i łacińskiego, zależnie od miejsc, sytuacji i wspólnot, ale żołnierze, urzędnicy państwowi różnych stopni i ludzie interesu pochodzący z Italii mówili na ogół po łacinie, tak że autochtoni byli zmuszani do opanowania tego języka, aby móc zaspokajać swoje potrzeby o charakterze administracyjnym, sądowym i handlowym. Jest więc zrozumiałe, że łacina szybko przerodziła się w język oficjalny Kościoła zachodniego.

W pierwszym okresie, jak zostało powiedziane, nastąpiło to w prowincjach afrykańskich, potem w południowej Galii, a w końcu w Rzymie. To zjawisko lingwistyczne, bardziej lub mniej rozpowszechnione zależnie od regionu, pociągnęło za sobą rychle opracowywanie wersji łacińskich Pisma Świętego, opartych oczywiście na greckim tekście Septuaginty, przy czym w tym względzie nie sformułowano żadnych dyrektyw czy nakazów. Tłumaczenia często realizowano spontanicznie, miały charakter anonimowy i pragmatyczny. Podobnie jak targumy aramejskie w ich początkach, przez długi czas prace translatorskie miały charakter okazjonalny i lokalny, były częściowe i przekazywano je ustnie, odtwarzając naśladowniczo tekst grecki, często bardzo dosłownie, wykorzystując do tego także zapis interliniarny. Miało to na celu zachowanie skrupulatnej

9 Por. V. Saxer, *Bible et liturgie*, [w:] *Le mond latin antique et la Bible*, ed. J. Fontane, Ch. Pietri, Paris 1985, s. 157-188 (*La Bible de tous les temps*, 2).

10 Por. *Acta martyrum Scillitanorum*, 12, [w:] *Acti e Passioni dei Martiri*, ed. A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst i in., Milano 1987, s. 97-105. Przekład polski: *Akta męczenników scyllitańskich*, [w:] *Męczennicy*, wstęp, oprac. i wyb. tekstów E. Wipszycka, M. Starowieyski, Kraków 1991, s. 242 (*Ojcowie żywi*, 11).

11 Por. Hieronimus, *De viris illustribus* 34 i 53: PL 23, 649-650 i 661-663.

wierności wobec tekstu greckiego, ale poza tym taki model przekładu tekstów coraz bardziej, a nawet nieodwracalnie zrywał ze sposobem postępowania w tłumaczeniach dokonywanych w kręgach wykształconych, dla których tłumaczenie powinno być *ad sensum*, a nie *ad verbum*¹². Gdy pewnego dnia nastąpi rezygnacja z czytania Pism po grecku, przetrwają jedynie dokumenty zawierające tekst łaciński. Chodzi o kodeksy, czyli zestawy złożonych razem kartek, a nie o zwoje, jak miało to miejsce w synagodze.

Do rozpowszechnienia tłumaczeń łacińskich przyczynił się bardzo ważny czynnik, a mianowicie liturgiczne użycie tekstów świętych, psalmów i fragmentów z Nowego Testamentu, przede wszystkim z Ewangelii. Nie było następnie dla tego procesu obojętne czytanie publiczne, a z biegiem czasu także prywatne, pewnej liczby innych ksiąg świętych. Zaczyna się wówczas pojawiać nowy język, co więcej zakwita łacińska kultura chrześcijańska, która na Zachodzie miała stopniowo zająć miejsce prestiżowej i pierwotnej kultury greckiej, aż do zastąpienia jej całkowicie i nieodwracalnie w ciągu IV wieku¹³. Trzeba jednak pamiętać, że nie był to jakiś proces drastyczny i zerwanie kulturowe, co próbowano zarzucać chrześcijanom już w starożytności, ponieważ hellenizm chrześcijański, stopniowo wypierany z Zachodu, nie przestanie rozwijać się w świecie bizantyńskim, gdzie będzie panował język grecki, a Septuaginta pozostanie na trwałe wpisana w jego życie, religijność i kulturę. W odnowionej wersji hellenizm powróci jeszcze niejednokrotnie na Zachód, czynnie i twórczo uczestnicząc w kształtowaniu jego życia religijnego i kulturowego.

Do czasów św. Hieronima (348-420), pod koniec IV wieku, wersje łacińskie Pisma Świętego były opracowywane wyłącznie na podstawie tekstu greckiego Septuaginty. Na początku, i jeszcze w czasach św. Hieronima, język łaciński tłumaczeń ksiąg świętych nie był językiem warstw wykształconych ani nawet nie mógł takim być, ponieważ odzwierciedlał on język potoczny niższych warstw społecznych, stanowiących większość w zgromadzeniach chrześcijańskich. W pierwszym okresie biskupi widzieli w *sermo humilis* orędzia chrześcijańskiego znak odróżniający wspólnoty chrześcijańskie od kultury otoczenia, która dla nich była „pogańska”, mimo że często z niej się wywodzili. Powoli opinia ulegała zmianie, i to nawet radykalnie. Niska jakość literacka języka łacińskiego Pism Świętych mogła nawet oddalać od chrześcijaństwa. Coś takiego miało miejsce w przypadku św. Augustyna (354-430), gdy jako młody retor podjął lekturę Pism świętych, szukając odpowiedzi na pytania wzbudzone w nim przez *Hortensjusza* Cyserona. Jako ekspert od wymowy klasycznej, którym zaczynał być, Augustyn doznał rozczarowania skromnością literacką Pism świętych, odległych od wzorcowego tekstu słynnego mówcy, będącego dla niego punktem odniesienia

12 Odpowiednią teorię wypracuje w tym względzie dopiero św. Hieronim, ale jest to zagadnienie bardzo złożone, które domaga się osobnego potraktowania.

13 O dalszych losach greki na Zachodzie por. W. Berschin, *Grecko-łacińskie średniowiecze. Od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, przeł. K. Liman, Gniezno 2003.

w dziedzinie wymowy i kryterium w ocenie literatury. W *Wyznaniach* tak relacjonuje swoje pierwsze doświadczenia w tej dziedzinie i przemianę, którą stopniowo przeszedł:

postanowiłem więc zbadać księgi Pisma Świętego, sam się przekonać, co w nich się kryje. I oto widzę coś, co przekracza umysł pysznych, ale dzieciom też nie jest dostępne. Wchodzimy tam nad niskim progiem, a potem wznosi się nad nami wyniosłe sklepienie, spowite w tajemnicę. Wówczas jeszcze nie dorosłem do tego, bym potrafił tam wejść i tak ugiąć karku, by móc wędrować przez tę dziedzinę. Nie odczuwałem cech Pisma Świętego w taki sposób, jak je teraz określam: raczej wydało mi się nie dość dostojne, gdy je porównywałem z monumentalną prozą Cyserona. Moja pycha nie chciała się pogodzić z właściwą Pismu miarą stylu. Brakowało mi też dostatecznej przenikliwości, abym się zdołał przedrzeć do głębi tych Ksiąg. Nie ma wątpliwości, że w miarę, jak dziecko rośnie, Pismo rośnie z nim razem. Lecz ja w swej pysze nie chciałem być dzieckiem. Nadęty, wydawałem się sam sobie wielkim człowiekiem¹⁴.

Augustyn, jak jasno zaznacza w tej wypowiedzi, skorygował swój punkt widzenia, ale jego pierwotna postawa odzwierciedlała surowy osąd, z którym spotykały się pisma chrześcijańskie przed św. Hieronimem. Właściwie rzecz ujmując, porównywano to, co właściwie nie mogło być porównywane, ponieważ – z jednej strony – stał kanon wielkich autorów, przyjętych za punkt odniesienia, wzorców instytucjonalnych, których styl i których język były uznane za nienaruszalną normę. Tworzyli ten kanon wielcy twórcy pogańscy: Cyseron, Wergiliusz, Terencjusz i Salustiusz – słynna i powszechnie podziwiana „kwadryga”, jak określa ich gramatyk Arusianus Messius (ok. 395)¹⁵. Z drugiej jednak strony chodziło o poszukiwanie empiryczne form leksykalnych z zamiarem przekazywania orędzia objawionego jak największej liczbie chrześcijan, nawet tym najskromniejszym. Takie poszukiwanie było więc jak najbardziej uzasadnione, a nawet narzucało się, biorąc pod uwagę naturę orędzia chrześcijańskiego i jego powszechne przeznaczenie. Stopniowo to poszukiwanie wyemancypuje się i doprowadzi do ukształtowania się rzeczywiście nowego języka, służącego zarówno Kościołowi, jak i tworzącemu się nowemu społeczeństwu.

W pierwszym okresie dokonywane tłumaczenia nie były niczym innym niż próbami, zderzającymi się z niejednorodnością leksykalną grecką i łacińską, tak że w celu wprowadzenia równowagi trzeba było wymyśleć i utworzyć nowe słowa. Już na początku, w ostatnich dziesięcioleciach II wieku, powstało ich bardzo wiele, przynajmniej w języku greckim. Z braku lepszego rozwiązania chrześcijanie przyjmowali do języka łacińskiego słowa greckie, pochodzące w dużej części z Septuaginty i Nowego Testamentu, dokonując ich łacynizacji. Sporo z nich zrobiło wręcz karierę w języku chrześcijańskim, na

14 Augustinus, *Confessiones*, 3, 5, 9, [w:] Agostino, *Le confessioni*, ed. M. Pellegrino, Roma 1975³, s. 64 (*Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di sant'Agostino*, I/1). Przekład polski: Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 77.

15 Por. Z. Augustyn, *Arusianus Messius*, [w:] *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 2001, s. 95; *Arusiani Messi Exempla elocutionum*, introduzione, testo critico e note a cura di A. Di Stefano, New Delhi 2011 (*Collectanea Grammatica Latina*, 6).

przykład *apostolus, baptismus, blasphemus, diabolus, episcopus, ecclesia, laicus*. Każde było kalką słowa greckiego kończącego się na *-os* (*apostolos, baptismos* itd.). Zdarzało się, że wyrazy łacińskie znacznie modyfikowano semantycznie i zaczynały spełniać one nową funkcję z powodu swojego nowego znaczenia. Pojawiały się także nowe czasowniki, tworzone na przykład od rzeczowników kończących się na *-atio* lub *-tor*; tworzone je poprzez dodanie do rzeczownika końcówki *-ficare*. W ten sposób zlatynizowane słowa greckie były stosowane do rzeczy konkretnych, do instytucji takich jak *eucharistia* i *baptismus*, do hierarchii *episcopus, presbyter* i *diaconus*. Słowa łacińskie z nowym znaczeniem lub zastosowane w nowym związku frazeologicznym odnosiły się przede wszystkim do rzeczywistości abstrakcyjnych, na przykład *sanctificatio*, które jest tłumaczeniem greckiego *hagismos* czy też *confessio*, stare pojęcie, które nabrało nowego znaczenia jako „wyznanie wiary”, oddając greckie *exomologesis*, choć pierwotnie oznaczało ono „wypowiadanie się” lub „dopuszczenie”. Spotyka się także formy zaskakujące, jak *magis bonus*, dosłownie „lepszy” – formuła porównawcza, zastępująca klasyczne *melior*. Na uwagę zasługuje także częstsze używanie superlatywu i form imiesłowowych, różniących się od łaciny klasycznej – wszystkie te innowacje były jej „obce”, co bardzo raziło na przykład Augustyna, i w tym sensie mogą być uważane za „barbarzyńskie”. W każdym jednak razie była to dynamika lingwistyczna o charakterze ciągle jeszcze pragmatycznym i potocznym.

Także syntaksa, będąca odzwierciedleniem tłumaczenia dosłownego, nosi rysy zdania greckiego. Używa się zdań zaczynających się od *quo, quia, quoniam* w miejsce klasycznej konstrukcji z biernikiem, po którym następuje bezokolicznik¹⁶. Przykłady można by mnożyć, ale niech wystarczy powołanie się na pierwsze wersety Księgi Rodzaju: „*Et vidit Deus lucem quia bona est* – I widział Bóg, że światło jest dobre” (Rdz 1,4), gdy tymczasem klasycznie to zdanie powinno brzmieć: *Et vidit Deus lucem bonam esse*. W taki sposób oddawano greckie *hoti*, mające znaczenie przyczynowe, ponieważ uważano, że takie sformułowanie wierniej i pewniej z teologicznego punktu widzenia wyraża pojęcie greckie, a tym samym nie zostaje w niczym naruszone orędzie objawione. Także pod tym względem chrześcijanie oddalali się od sposobu postępowania głównych eksponentów ówczesnej kultury – wystarczy tutaj wspomnieć Cycerona i Horacego, piszących na temat metody tłumaczeń *sensum e sensu*. W każdym jednak razie chrześcijaństwo zachodnie przystosowywało się pod względem lingwistycznym do świata starożytnego, wyposażając się w pewne narzędzia własnej twórczości literackiej. Ukształtowani przez *paideię* klasyczną, jego myśliciele przedstawiali się bezpośrednio jako autorzy chrześcijańscy, i był to także sposób stymulowania własnej tożsamości – pozostającej w każdym razie „barbarzyńską”, jak określali ją zwolennicy tradycji

¹⁶ Por. P. Cuzzolin, *Sull'origine della costruzione dicere quod: aspetti sintattici e semantici*, Firenze 1994.

klasycznej. Były to pierwsze podstawy autentycznej kultury chrześcijańskiej, mającej skromne początki i przez pewien czas deprecjonowanej z powodu jej przeciętności.

Mieszając prawdę i emfazę, zostało powiedziane: „Formalnie nowy język chrześcijaństwa do łaciny klasycznej ma się tak, jak Notre-Dame do Partenonu”¹⁷. Jak wiadomo, narodziny i rozwój łaciny chrześcijańskiej towarzyszyły procesowi przemiany społeczeństwa, które powoli stawało się „zachodnie”. W końcu także jego struktury i jego formy wyrazu nabrały charakteru chrześcijańskiego. Przynajmniej na początku pojawiają się trudności z dostrzeżeniem, że chodzi o „język pewnej grupy”, „język szczególnie” rodzący się w ramach procesu różnicowania związanego z dojrzewaniem obyczajów chrześcijańskich (*disciplina*) lub także „anty-język” (*anti-language*), jak powiedzieliby socjologowie anglosascy¹⁸. Takie określenie zastosowano między innymi do prowadzonych w drugiej połowie XX wieku analiz języka hebrajskiego, którym posługiwała się wspólnota z Qumran¹⁹. Biorąc pod uwagę mowę, jaką posługiwali się chrześcijanie, trzeba powiedzieć, że na poziomie języka nie da się stwierdzić żadnej absolutnej nowości chrześcijaństwa łacińskiego i jego alternatywnego charakteru. Wszystko wyrastało ze sposobów jego użycia oraz z żywej praktyki i w odniesieniu do tych dziedzin można mówić o procesie, który nie ma sobie podobnego w dziejach ludzkości. Został on zapoczątkowany w wąskiej grupie osób, a ta posługiwała się językiem potocznym, jednak z powodów „technicznych”, to znaczy, aby wyrazić nowość swego życia i kształtujących je idei, w relatywnie krótkim czasie przekształciła go w język powszechny²⁰. Postępowanie chrześcijan nie zostało zaprogramowane czy uprzednio zdefiniowane. Życie, jak zwyczajnie ma miejsce w takich przypadkach, skutecznie wyprzedzało teorię, dostarczając jej materiały do pogłębionej refleksji. Nie brakowało także przypadków ostrego starcia z pogaństwem oraz z jego teoretykami i przywódcami, lecz nie były to wydarzenia na tyle decydujące, by można je uznać za centralne dla tego procesu.

W dokonywaniu się omawianego procesu na uwagę zasługuje jedno zagadnienie. Ze strony chrześcijan na pewno nastąpiło wyraźne odrzucenie pojęć należących do języka obrzędowego i kultycznego wykorzystywanego w tradycji łacińskiej. Chrześcijanie w swoim własnym języku starali się wyrazić to, co było właściwe dla praktykowanego przez nich kultu, aby uniknąć możliwego synkretyzmu i pomieszania tradycji religijnych. Kult, posiadając pierwszorzędne znaczenie w religii chrześcijańskiej i określając

17 R. de Gourmont, *Le latin mystique. Les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au moyen âge*, Paris 1937, s. 26.

18 Por. M.A.K. Halliday, *Anti-Language*, „*American Anthropologist*” 1976 (78), s. 570-584.

19 Por. W. Schniedewind, *Qumran Hebrew as an Antilanguage*, „*Journal of Biblical Literature*” 1999 (118), s. 235-252; idem, *Linguistic Ideology in Qumran Hebrew*, [w:] *Diggers at the Well. Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira*, ed. T. Muraoka, J.J. Elwolde, Leiden 2000, s. 245-255.

20 Por. J. Schrijven, *Le latin chrétien devenu langue commune*, [w:] *Collectanea Schrijven*, Nijmegen-Utrecht 1939, s. 241-267.

jej tożsamość, musiał być wolny od obcych naleciałości. Starożytność chrześcijańska nie zna żadnego dialogu z religiami czy z ich głównymi przedstawicielami, to znaczy kapłanami, choć zna i prowadzi owocnie dialog z ówczesnymi filozofiami²¹. Owszem, często trudno jest określić, co w starożytności należy do filozofii, a co do religii, niemniej założenie ówczesne było jednoznaczne w tym względzie, co na pewno zasługiwałoby na bardziej wnikliwą analizę²².

Weryfikacja kulturowa Pism chrześcijańskich

Pierwsze łacińskie wersje Pism świętych nie wykazywały większej jakości i nośności literackiej. Pozostawały daleko z tyłu za pismami, będącymi wytworami tradycji klasycznej²³. Podejmowane prace translatorskie wydawały się potwierdzać zasadę sformułowaną przez św. Pawła, według którego należy jasno oddzielić od siebie mądrość i wymowę ludzi oraz moc i prawdę Bożą, które nie powinny być niczym przesłonięte. Zagadnienie to zostało szeroko ukazane przez Apostoła Pawła w pierwszych trzech rozdziałach Pierwszego Listu do Koryntian, ich streszczeniem są następujące wypowiedzi:

Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia (1 Kor 1, 18); Tak też i ja, przyszedłszy do was, bracia, nie przybyłem, aby błyszczać słowem i mądrością, głosić wam świadectwo Boże. Postanowiłem bowiem, będąc wśród was, nie znać niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego. I stanąłem przed wami w słabości i w bojaźni, i z wielkim drżeniem. A mowa moja i moje głoszenie nauki nie miały nic z uwodzących przekonywaniem słów mądrości, lecz były ukazywaniem ducha i mocy, aby wiara wasza opierała się nie na mądrości ludzkiej, ale na mocy Bożej (1 Kor 2, 1-5).

Wypowiedź św. Pawła jest jednoznaczna w swojej treści, ale mimo wszystko pozostaje dość paradoksalna – wprawdzie dystansuje się w stosunku do siły retoryki, ale na pewno, jak w żadnym innym miejscu, jest ona obecna w przytoczonej wypowiedzi. Nie było dla niego możliwe uwolnienie się od *paidei*, którą jako człowiek diaspory greckiej otrzymał jako pewne naturalne dziedzictwo kulturowe i ono nim kierowało, zarówno jeśli chodzi o posiadaną wiedzę, jak i jego retorykę²⁴. Jego nauczanie i stosowana argumentacja mogły tylko odnieść z tego korzyść. Mimo to, św. Paweł jednoznacznie

21 Por. S. Morlet, *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (I^{er}-IV^e siècle)*, Paris 2014.

22 Wykazano już wielokrotnie, że chrześcijanie dystansowali się w stosunku do religii pogańskiej oraz do tego wszystkiego, co było z nią związane, zwłaszcza w dziedzinie kultu. Por. np. J. Ries, *I cristiani e le religioni. Dagli Atti degli Apostoli al Vaticano II*, Milano 2006, s. 2-112.

23 Por. D. Norton, *A History of the Bible as Literature*, t. 1: *From Antiquity to 1700*, Cambridge 1993, s. 16-30.

24 Por. J.-P. Aletti, *Paul et rhétorique. État de la question et propositions*, [w:] *Paul de Tarse*, ed. J. Schlosser, Paris 1996, s. 27-50 (*Lectio Divina*, 165); idem, *La rhétorique paulinienne: construction et communication d'une pensée*, [w:] *Paul. Une théologie en construction*, ed. A. Dettwile, J.D. Kaestli, D. Marguerat, Genève 2004, s. 46-66 (*Le mond de la Bible*, 51).

odróżnia wymowę retorów od rzeczywistości boskiej mocy, na której opiera się Ewangelia Jezusa Chrystusa, a więc i jego własne orędzie. Estetyka właściwa dla dyskursu chrześcijańskiego, pisanego czy mówionego, nie polega na doborze wyszukanych słów i na zabiegach stylistycznych, ale wyrasta z prawdy objawionej, czyli z mocy, jaką te słowa mają dzięki Duchowi Świętemu. Treść Ewangelii jest boska, natomiast jej forma – ludzka. Z tej racji nawet pewna słabość literacka może okazać się skuteczna i praktycznie zyskać walor pozytywny. Ta lekcja odnosi się do każdego nauczania chrześcijańskiego, mówionego lub pisanego, w takim czy innym języku. Wśród pasterzy i autorów chrześcijańskich będzie miała ona długą przyszłość, wyrażając się na rozmaite sposoby i przyjmując rozmaity kształt duchowy w ciągu wieków.

Poza judaizmem, a potem stopniowo chrześcijaństwem, religie starożytne w basenie Morza Śródziemnego nie miały ksiąg świętych, dlatego nawracanie się pogan na chrześcijaństwo wywoływało mniej problemów, gdy zachodziła potrzeba doprowadzenia do jakiegoś pogodzenia monoteizmu chrześcijańskiego z kanonami kulturowymi środowisk grecko-rzymskich, gdyż nie były one sztywno związane konkretnymi zapisami i skodyfikowanymi normami doktrynalno-obyczajowymi. Jest prawdą, że nie negowano wartości formalnej pism Homera, Hezjoda czy nawet Orfeusza, ale odrzucano treści prezentowane przez tychże poetów uznawanych za emblematyczne postacie politeizmu pogańskiego, a nawet za „założycieli” religii pogańskich. Atenagoras z Aten, filozof chrześcijański z drugiej połowy II wieku, woła: „Zamilcz, Homerze!”²⁵. Pisma chrześcijańskie wydawały się odległe od dominującej literatury i jej estetyki, dlatego myśliciele chrześcijańscy nie widzieli innego rozwiązania niż to, które zaproponował św. Paweł, polegającego na wyraźnym oddzieleniu treści od formy, wskazując i promując jako korzystną z literackiego punktu widzenia nieobecność jakiejś wyróżniającej się wartości retorycznej tekstów świętych.

Z biegiem czasu zaczęli pojawiać się jednak tacy chrześcijanie, którzy podjęli działania zmierzające do pogodzenia objawionych treści chrześcijańskich z wzniolejszą formą retoryczną i literacką, a tym samym zaczęli szukać możliwości nowej syntezy kulturowej. W połowie II wieku św. Justyn wziął już czynny udział w kulturowej debacie z tradycją pogańską, opowiadając się, na podstawie rozwiniętego teoretycznie założenia, za oryginalnością tradycji chrześcijańskiej, a więc i objawienia Bożego, z którego czerpał pierwszorzędną inspirację. Na pewno Justyn starał się zachować wierność przesłaniu św. Pawła, ale opowiedział się równocześnie za możliwością szerszego korzystania ze środków kulturowych, odwołując się do zasady jedności prawdy. Wypowiedź z *Pierwszej apologii* potwierdza, że Justyn opiera się w swoim ujęciu na św. Pawle:

25 Athenagoras, *Libellus pro Christianis*, 21, 3, [w:] Athéagore, *Supplique au sujet des chrétiens et sur la resurrection des morts*, ed. B. Ponderon, Paris 1992, s. 142 (*Sources Chrétiennes*, 379). Przekład polski: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 54.

u nas więc takie rzeczy można usłyszeć i nauczyć się ich od ludzi, którzy nawet liter nie znają, nieuczonych i mówiących językami barbarzyńskimi, ale mądrych i wiernych duchem, choć niektórzy z nich są chromi i pozbawieni wzroku. Tak jakby przebywała w nich nie mądrość ludzka, lecz działała moc Boża²⁶.

Takie postawienie sprawy nie ogranicza jednak Justyna i nie zamyka go w pewnej wąskiej kategorii wypowiedzi teologicznych i możliwych do wykorzystania środków, szuka on bowiem nowych kategorii i nowych sposobów przekazu treści chrześcijańskich, przyjmując odważnie, że także pogańska tradycja filozoficzna i kulturowa ma coś do zaproponowania chrześcijanom. Trzeba powiedzieć, że zasługą Justyna jest otwarcie chrześcijaństwa na owocny dialog z filozofią pogańską, łącznie z apologetyką sięgającą do tego, co pozytywne w tej filozofii. Z tego powodu należy docenić bardzo podstawowy wkład Justyna w kształtowanie otwartości chrześcijaństwa na to wszystko, co prawdziwe, gdziekolwiek się znajduje. Ta zasada stanie się potem ważnym kryterium relacji chrześcijaństwa do napotykanych w dziele ewangelizacji tradycji kulturowych i podejmowania dzieła inkulturacji.

Kilkadziesiąt lat później Afrykańczyk Tertulian (160-220) podkreśli na nowo opozycję istniejącą między chrześcijaństwem i kulturą klasyczną. Najsłynniejszą wypowiedź na ten temat znajdujemy w *De praescriptione haereticorum*: „co jednak mają wspólnego Ateny z Jerozolimą? Kościół z Akademią? Heretycy z chrześcijanami? Nasza nauka zrodziła się w portyku Salomona, który twierdził, że Boga należy szukać w prostocie serca”²⁷. Podobne stwierdzenia znajdujemy w *Apologetyku*: „ale ostatecznie co mają wspólnego i podobnego między sobą filozof i chrześcijanin, wychowanek Grecji i uczeń nieba, goniący za sławą i pracujący dla swego zbawienia, działający słowami i stawiający czyny”²⁸. W innym miejscu stwierdza, że Pisma są jakościowo ważniejsze od tekstów klasycznych, ponieważ pojawiły się one wcześniej i są nośnikami prawdy:

starszą nade wszystko jest prawdą, i dowód przedstawiony na starożytność boskich pism o tyle mi się przydaje, że łatwo teraz każdy uwierzy, iż to ona była skarbem dla każdej późniejszej mądrości. [...] Czy jest taki poeta, czy jest taki filozof, który by w ogóle nie czerpał z proroków tak jak ze źródła?²⁹

Tertulian, podobnie jak Justyn, uważał, że w ciągu wieków pierwotna prawda, którą Bóg dał poznać człowiekowi, z biegiem czasu uległa zaciemnieniu i pojawiły się błędy z powodu braku autentycznej wiary. Ewidentne pierwszeństwo czasowe Pism pokazuje

26 Justinus, *Apologia 1 pro Christianis*, 60, 11: PG 6, 420. Przekład polski: Justyn Męczennik, 1 i 2 apologia. *Dialog z Żydem Tryfonem*, przeł. L. Misiarczyk, Warszawa 2012, s. 82.

27 Tertullianus, *De praescriptione hereticorum*, 7, 9-10, [w:] *Tertulliani Opera*, pars. I, ed. Ae. Kroymann, Turnhout 1954, s. 193. Przekład polski: Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [przeł. E. Stanuła], [w:] idem, *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 47 (*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, 5).

28 Tertullianus, *Apolgeticum* 46, 18, [w:] *Tertulliani Opera*, s. 162. Przekład polski: Tertulian, *Apologetyk*, przeł. J. Sajdak, s. 185 (*Pisma Ojców Kościoła*, 20).

29 *Ibidem*, 47, 1-2, [w:] *Tertulliani Opera*, s. 163 (przekład polski, s. 185-186).

zatem ich wyjątkowość, przy czym nie chodzi o wyjątkowość literacką, ale ich wymowę uniwersalistyczną wynikającą z tego, że są nośnikami prawdy. Tertulian określa tym przekonaniem podstawę kultury chrześcijańskiej, która zachowuje wartość do dzisiaj. W tej perspektywie objawienie jest przeznaczone, aby zastąpić kulturę klasyczną, ponieważ dostarcza wszystkim całościowej odpowiedzi na poszukiwania człowieka, podczas gdy kultura klasyczna udziela tylko odpowiedzi cząstkowych i zwraca się do nielicznych.

W tym kontekście warto sięgnąć do wypowiedzi Orygenesa z *Przeciw Celzusowi*:

dla każdego, kto potrafi rozsądnie i bez uprzedzeń zastanowić się nad sprawą apostołów Jezusa, jest rzeczą oczywistą, iż nauczali oni chrześcijaństwa mocą Bożą i skutecznie pozyskiwali ludzi dla Słowa Bożego: nie posiadali bowiem wrodzonej siły wysłowienia i nie znali zasad wymowy zgodnych ze sztuką dialektyki i retoryki greckiej, która potrafi pozyskiwać przychylność słuchaczy. Sadzę, że gdyby Jezus wybrał sobie ludzi uchodzących wśród tłumu za mędrców, którzy by potrafili rozprawiać i przemawiać tak, jak to się podoba pospólstwu, i gdyby posłużył się nimi jako nauczycielami swojej doktryny, to można by słusznie podejrzewać, że nauczał podobnie jak filozofowie, twórcy szkół filozoficznych; w takiej sytuacji nie spełniłaby się zapowiedź o tym, że Jego nauka jest nauką Bożą, albowiem Jego mowa i doktryna zawierałyby się w przekonywających argumentach mądrości opartych na sztuce wymowy, a wiara nasza, tak jak wiara w nauki filozofów tego świata, „opierałaby się na mądrości ludzkiej”, a nie „na mocy Boga”³⁰.

Orygenes był w najwyższym stopniu dzieckiem *paidei* greckiej³¹. Podzielał wartości wspólne dla dojrzałego kulturowo i wpływowego środowiska Aleksandryjskiego, czerpał od mistrzów Aleksandryjskich i z tamtejszych bibliotek. Podobnie jak Klemens Aleksandryjski († ok. 215), jego poprzednik, napisał dzieła chrześcijańskie, które bez żadnego kompleksu niższości mogły zmierzyć się z pogańskimi, nie bojąc się także wskazywać na egzegezę Pism świętych jako wzorcową dla tych „z zewnątrz”. Przy tym wszystkim Orygenes zachowuje wierność zasadom wyznaczonym przez św. Pawła. Przytoczony tekst dotyczy na pierwszym miejscu *christianismos*, czyli doktryny i kultury, nawet jeśli – przynajmniej pośrednio – nauczanie Apostołów oznaczałoby Ewangelię wraz z innymi księgami Nowego Testamentu.

Trzeba będzie dopiero św. Jana Chryzostoma (354-407) na Wschodzie, aby Stary i Nowy Testament stały się łącznie przedmiotem bezpośredniej debaty literackiej, chociaż postawionej w dość specyficzny sposób. Idąc konsekwentnie po linii św. Pawła, a przeciw wielkim współczesnym: Hieronimowi i Augustynowi, Jan Chryzostom powstrzyma się od otwartego głoszenia, że brak przymiotów estetycznych jest korzystny dla Biblii. W praktyce natomiast wykorzysta dostępne mu środki, aby pokazać coś zupełnie przeciwnego, a mianowicie siłę treści i formy biblijnej, jeśli są odpowiednio wykorzystywane i propagowane. Warto zauważyć, że na Wschodzie w ogóle nie było

30 Origenes, *Contra Celsum* 1, 62, [w:] Origène, *Contre Celse. Tome I*, ed. M. Borret, Paris 1967, s. 246 (*Sources Chrétiennes*, 132). Przekład polski: Orygenes, *Przeciw Celzusowi*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986², s. 79.

31 Por. H. Crouzel, *Orygenes*, przeł. J. Mariański, Kraków 2004², s. 27-41.

właściwie żadnej dyskusji na temat wartości kulturowej Pism chrześcijańskich. Ojców wschodnich bardziej interesowało bezpośrednie wykorzystanie świętych Pism niż debataowanie nad ich możliwym znaczeniem kulturowym, chociaż takie też przyjmowali. Opierali się oni na przekonaniu, że Pisma święte jako słowo Boże są przeznaczone do tego, by oddziaływać przemieniająco zarówno na poszczególnych wierzących, jak i na całą społeczność, co powoli stawało się faktem.

Na naszą uwagę w tym miejscu zasługuje wybitny i szeroko oddziałujący autor łaciński, apologeta Laktancjusz (240-320) i jego wpływowe dzieło³². Przed nawróceniem się na chrześcijaństwo był on nauczycielem retoryki; zostawił po sobie wiele pism o dużym znaczeniu, wśród których należy zwrócić szczególną uwagę na *Divinae institutiones – Boskie pouczenia* (302-313), w którym z zapałem broni chrześcijaństwa, między innymi ukazując jego pozytywną rolę społeczną przedstawicielom kultury klasycznej, traktując ich w najwyższym stopniu dialogicznie jako równych sobie i nigdy ich nie odrzucając. Laktancjusz nie był chętny do rezygnacji z nabytego odbytymi studiami osobistego przekonania o wartości i dobrodziejstwie „sztuk”, czyli różnych dziedzin ówczesnej wiedzy, dlatego też nie przyjmował też głoszonych przez zwolenników formalnej skromności Pism. W swojej obronie religii i kultury chrześcijańskiej chciał, mimo to, być wierny nauczaniu św. Pawła, dlatego też starał się zachować równowagę w swoich wypowiedziach. Nawiązując do przekonań intelektualnych swojego czasu, stwierdza, że „Pisma nie cieszą się zaufaniem u mądrych, wykształconych i »władców tego świata«”³³. Zauważa, że „prorocy mówili prostym i potocznym językiem, gdyż zwracali się do ludu”, a to sprawia, że „są lekceważeni przez tych, którzy nie chcą słuchać ani czytać niczego, co nie byłoby błyskotliwe i wymowne”³⁴. Laktancjusz ubolewa, że nie ufa się prostemu przekazowi prawdy, ale szuka wymowy miło brzmiącej w uszach, to znaczy nie rozróżnia się treści i formy, dlatego też nie wierzy się słowu Bożemu i tym, którzy je wyjaśniają. Zauważa jednak – i to jest niewątpliwie bardzo trafna i ciągle aktualna uwaga – że jeśli teksty święte nie budzą zainteresowania, to dzieje się tak również z tej racji, że brakuje tych, którzy wyjaśnialiby je w sposób dostosowany do poziomu słuchaczy. Wymowność – zauważa Laktancjusz – szuka poklasku i sławy w świecie, podczas gdy Pisma przedstawiają rzeczy ukryte należące do innego świata, dlatego też zachodzi potrzeba podjęcia wysiłku, aby je odpowiednio ukazać. Nie odrzuca on znaczenia ludzkiej wymowy, ale mocno podkreśla, że „mądrość i prawda domagają się odpowiednich głosicieli”³⁵. obrońcy chrześcijaństwa powinni posługiwać się takimi narzędziami, jakimi posługują się ludzie wykształceni, to znaczy filozofią i retoryką,

32 Por. P. Monat, *Lactance et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*, t. 1-2, Paris 1982.

33 Lactantius, *Divinae institutiones* 5, 1, 15, [w:] Lactance, *Institutiones divines. Livre V*, ed. P. Monat, Paris 1973, 130 (*Sources Chrétiennes*, 204).

34 *Ibidem*, 5, 1, 15-16.

35 *Ibidem*, 5, 1, 21 (s. 132).

jeśli chcą, aby orędzie chrześcijańskie do nich dotarło. Warunkiem jest czynienie tego w sposób odpowiednio przystosowany i godny: „*Ut sapientia et veritas idoneis praecognibus indigeat*”³⁶.

Laktancjusz ubolewa, że większość tych, którzy poprzedzili go w bronieniu chrześcijaństwa, nie kierowała się tą zasadą, nawet Cyprian, będący dla niego wzorem wymowy: „*Unus [...] praecipuus et clarus*”³⁷. Jest on przekonany, że jeśli ludzie wystarczająco inteligentni i wykształceni wykorzystaliby „swoje talenty i nabyte doświadczenie” na tym polu poszukiwania i wykładu, to bardzo szybko „obroniliby pełną prawdę”, robiąc miejsce „jedynej prawdziwej mądrości”, którą posiada chrześcijaństwo³⁸. Laktancjusz nie podziela idei Justyna i Tertuliana, według których prawda ulega pomniejszeniu, gdy ludzie ją przekazują, oraz zdaje się sprzeciwiać Pawłowi, według którego słabość retoryki jest dla wiary chrześcijańskiej siłą o wiele bardziej twórczą niż choćby najwznioślejsza wymowa ludzka. Stara się on przekonać, że jest rzeczą lepszą przystosować, a nawet nawrócić, kulturę świecką do wartości duchowych niż ją porzucić, ale mimo swoich wysiłków, aby podnieść chrześcijaństwo na poziom kultury starożytnej, nie mógł zakwestionować św. Pawła. Stwierdza także, że to Bóg chciał skromności retorycznej swego słowa pisanego, ponieważ czysta prawda ma wystarczająco dużo ozdoby i siły w sobie samej. W *Boskich pouczeniach* znajdujemy taką wypowiedź:

Harmonijna pieśń i mowa, która zaskakuje słodyczą, dotykają zaś ducha i pociągają go tam, gdzie chcą. W taki sam sposób ludzie wykształceni, będąc wzywani do przystąpienia do boskiej religii, nie dochodzą do wiary, gdyż nie byli formowani przez odpowiedniego nauczyciela. Dzieje się tak dlatego, że przyzwyczajeni do słodkich i melodyjnych mów i pieśni, odrzucają jako godny pogardy prosty i potoczny język boskich Pism; szukają oni tego, co może zadowolić zmysły. To jednak, co dobrze brzmi w uchu, posiada przekonującą siłę. Czyż Bóg jako twórca duszy, głosu i języka nie jest wymowny? Jest raczej prawdą, że – co dowodzi wielkiej przezorności – chciał On, aby rzeczy boskie były pozbawione ozdób, ażeby każdy był w stanie zrozumieć to, co On sam powiedział do wszystkich³⁹.

Bóg jako twórca „duszy, głosu i języka” jest więc według Laktancjusza najwyższym nauczycielem wymowy. Jest On autorem świętych Pism, dlatego muszą one mieć taki poziom wymowy, który byłby dostosowany do tego faktu oraz aby uwzględniał kulturę różnych ludzi, skoro Pisma są przeznaczone dla wszystkich. Jest więc konieczne, aby teksty święte pozostały dostępne dla każdego. Wymowa jest wprawdzie doceniana tylko przez wąską elitę, ale nie można pomijać także jej oczekiwań. Bóg nie mógł przekazać wyszukanych Pism, gdyż chodziło w nich o wszystkich, ale ich wyjaśnianie nie może się jedynie sprowadzać do naśladowania tego faktu. Laktancjusz nie usiłuje dowodzić

36 *Ibidem*.

37 *Ibidem*, 5, 1, 24 (s. 132).

38 *Ibidem*, 5, 2, 1 (s. 134).

39 *Idem*, *Divinae institutiones* 6, 21: PL 6, 713-714.

wyjątkowości literackiej Pism, zwracając przede wszystkim uwagę na ich znaczenie religijne i zbawcze, oparte na prawdzie, którą zawierają i której służą.

W świecie łacińskim III i na początku IV wieku kwestia wartości kulturowej tekstów świętych, a w sensie ogólniejszym także pism chrześcijańskich, została już postawiona, nawet jeśli zostanie rozwinięta odpowiednio dopiero za jakieś sto lat, gdy Cesarstwo Rzymskie, zarówno wschodnie, jak i zachodnie, zostanie ogłoszone chrześcijańskim. Hieronim, a zwłaszcza Augustyn staną się jego protagonistami. W każdym jednak razie można powiedzieć, że został zrobiony wielki krok w tym kierunku przez to, że nastąpiło pogłębienie chrześcijańskich pojęć objawienia i natchnienia autorów tekstów świętych, a także wypracowano zasady praktyki interpretacyjnej, pozwalającej wydobyć treści zbawcze z tychże tekstów.

Rozkwit tłumaczeń Pism świętych

Raczkujące na początku II wieku łacińskie tłumaczenia ksiąg świętych z biegiem czasu zaczęły się rozwijać z wyraźną determinacją i dynamizmem, zmierzając coraz bardziej do całościowych rezultatów⁴⁰. Wychodząc od pojedynczych fragmentów wykorzystywanych w nauczaniu i w kulcie, nastąpiło przejście do właściwych tłumaczeń dużych sekcji albo całych ksiąg. Pierwszeństwo zostało dane, co jest zrozumiałe, Księdze Psalmów i Ewangeliom. Prace przekładowe poszerzyły się następnie na całość ksiąg świętych, które dawała do dyspozycji Septuaginta, do czego przyczyniały się główne centra chrześcijańskie na łacińskim Zachodzie. Tłumaczenia wręcz się mnożyły, różniąc się między sobą. W ostatnich latach IV wieku Augustyn, zachęcając do nauki języków, pisał tak:

przekłady z języka hebrajskiego na grecki łatwo dają się policzyć, ale nie sposób tego dokonać, gdy chodzi o przekłady z greckiego na łaciński. W pierwszych bowiem wiekach wiary, gdy tylko komu wpadł w ręce kodeks grecki, a wydawało mu się, że posiada jakąś znajomość obu tych języków, zaraz brał się do tłumaczenia⁴¹.

Pierwszymi świadkami łacińskiego tłumaczenia Pism są Afrykańczycy – wspomniano wyżej o męczennikach z Scilium – i spotyka się ich przede wszystkim w Kartaginie, począwszy od Tertuliana. Gdy cytuje on Biblię, to nie wiadomo, czy on sam ją tłumaczy bezpośrednio z tekstu greckiego, czy też korzysta z jakiejś już istniejącej

40 Por. B. Botte, *Versions latines antérieures à s. Jérôme*, [w:] *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 5, Paris 1957, s. 337-347; V. Reichmann, *Bibelübersetzungen*, 1.3: *Die Übersetzungen in Lateinische*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 6, Berlin 1980, s. 172-178; J. Gribmont, *Les plus anciennes traductions latines*, [w:] *Le monde latin antique et la Bible*, ed. J. Fontane, Ch. Pietri, Paris 1985, s. 43-66 (*La Bible de tous les temps*, 2); R. Gryson, P.M. Bogaert, *Recherches sur l'histoire de la Bible latine*, Louvain 1987; Ph. Burton, *The Old Latin Gospels. A Study of Their Text and Language*, Oxford 2000.

41 Augustinus, *De doctrina christiana*, 2, 11, 16, [w:] Agostino, *La dottrina cristiana*, Roma 1992, s. 78 (*Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di sant'Agostino*, I/8). Przekład polski: Augustyn, *De doctrina cristiana – O nauce chrześcijańskiej*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 65.

wersji. Najstarsza i bezdyskusyjna wersja łacińska ksiąg świętych jest poświadczona w Kartaginie przez św. Cypriana († 258). W *Ad Quirinum* posługuje się on prawdziwą i właściwą antologią tekstów świętych wybranych z całej Biblii łacińskiej⁴² – wszystko wskazuje na to, że była ona kompletna. Zebrane cytaty skryptyrystyczne odznaczają się pewną jednorodnością, zarówno jeśli chodzi o tekst, jak i przez słownictwo, które jest w nim wykorzystane. Zwrócono uwagę, że w całości zebranych cytatów biblijnych jest zachowany jednorodny styl tłumaczenia. Nie oznacza to, że istniała już jedna księga/kodeks zawierająca całą Biblię, ale mogła być przetłumaczona większość, a może nawet całość ksiąg biblijnych.

W tym kontekście użycie określenia „Biblia” jest anachroniczne, ale dla celów pewnej wygody używamy go w celu określenia całości świętych Pism. Trzeba będzie poczekać do XII wieku, kiedy łacińskie *biblia* zacznie oznaczać całe Pismo Święte. W czasach, o których mówimy, nie było jeszcze Pism, tworzących jedną materialną całość. Istniały tylko wykazy ksiąg i dysponowano tylko osobnymi księgami albo co najwyżej ich wyborami, a te otrzymały miano kodeksu (*codex*). Na pewno dotyczy to Psalmów, czterech Ewangelii i listów św. Pawła. W Kościele zachodnim materialne poświadczenie jednej Biblii łacińskiej w sensie właściwym, obejmującej całość Pism zebranych w jednym woluminie, pojawi się dopiero u Kasjodora (485-580), ważnego pisarza kościelnego i bibliofila. Wydaje się, że także Augustyn (354-430) nie miał do dyspozycji takiej Biblii. Bez względu na aspekt fizyczny, Biblia łacińska – jak już powiedziano – była przede wszystkim związana ze środowiskiem afrykańskim. Pogląd ten jest powszechnie przyjmowany. Był punktem dojścia złożonego i zmiennego procesu. Równolegle krążyły liczne, fragmentaryczne wersje, następnie były składane w większe całości jako księgi lub zbiory ksiąg, gdy pojawiała się jakaś potrzeba zebrania i uporządkowania tych rozproszonych bogactw. W Afryce jest to poświadczane już przez wspomnianą „Biblię Cypriana”. Z biegiem czasu doszły inne wersje, tym razem w Europie. Starano się w nich łączyć ze sobą teksty posiadające wspólne cechy.

W pierwszej połowie III i w ciągu całego IV wieku cytaty biblijne w języku łacińskim spotyka się bardzo rzadko w Rzymie. Pierwszym przedstawicielem tego środowiska kościelnego, któremu zawdzięczamy liczne i stosunkowo szerokie teksty, poświadczające istnienie jakiejś Biblii łacińskiej, jest Lucyferiusz (ok. † 370), biskup w Cagliari na Sardynii, jeden z niewielu biskupów zachodnich, który uczestniczył w I Soborze Nicejskim (325 r.)⁴³. Afryka i bliska Hiszpania wykazywały postawę dość tradycjonalistyczną odnośnie do tekstu biblijnego, podczas gdy w Italii, przede wszystkim pół-

42 Por. Cyprianus, *Ad Quirinum*, [w:] *Sancti Cypriani episcopi Opera: Ad Quirinum, Ad Fortunatum, De lapsis, De ecclesiae catholicae unitate*, ed. R. Weber, M. Bévenot, Tumbuhout 1972 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 3). Przekład polski: Cyprian, *Do Kwirynta*, [w:] idem, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, przeł. J. Czuj, Poznań 1937, s. 110-134 (*Pisma Ojców Kościoła*, 19).

43 Por. M. Starowieyski, J.M. Szymusiak, *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018, s. 666-667.

nocnej, dokonywano rewizji i mnożyły się różne tłumaczenia łacińskie. Po 350 roku pojawiały się komentarze ciągłe do takiej czy innej księgi biblijnej, zawierające tekst święty w języku łacińskim w postaci następujących po sobie cytatów. Ich autorami byli św. Hilary z Poitiers (315-367), Mariusz Wiktoryn († 362), św. Ambroży z Mediolanu (339-397) i wielu innych. Hieronim i Augustyn wybijają się na pierwsze miejsce. Niektórzy z ojców Kościoła, na przykład św. Ambroży, w swoich pismach dokonywali także modyfikacji tłumaczenia łacińskiego i wprowadzali korekty na podstawie tekstu greckiego, który mieli przed oczami; inni natomiast posługiwali się Biblią łacińską, którą uważali za znaną ich czytelnikom, na przykład św. Rufin z Akwilei († 410).

Specjaliści wyodrębnili cztery kategorie lub typy tekstów wśród manuskryptów Biblii łacińskich sprzed czasów Hieronima: typ afrykański (*Afra*), europejski, italski i hiszpański, a zatem właściwie należałoby mówić o Bibliach łacińskich, czyli w liczbie mnogiej. Traktowane jako całość były one nazywane *Vetus Latina*, co przetrwało do dzisiaj. Ojcowie Kościoła mówili także o *vetus editio*, *antiqua translatio*, *vulgata editio*. Warto tutaj zauważyć, że Hieronim uważał za *vulgata editio* – „wydanie powszechnie używane” – jakiegokolwiek tłumaczenie starożytne wcześniejsze od swojego, na pierwszym miejscu Septuagintę⁴⁴. Augustyn przyznawał pierwszeństwo wersji, którą nazywa *Itala*⁴⁵, o czym tak pisze:

bardzo pomaga studiowanie i porównywanie większej liczby tłumaczeń i kodeksów, byle nie fałszywych. W istocie rzeczy nad poprawianiem kodeksów przede wszystkim czuwać powinna pilność tych, którzy pragną poznać Pismo Święte, by niepoprawne ustąpiły miejsca poprawnym, oczywiście pochodzącym z takiego samego tłumaczenia. Wśród przekładów Itala przewyższa inne, gdyż zachowując jasność zdań, trzyma się znaczenia słów⁴⁶.

Co rozumie Augustyn przez *Italę*, nie jest jasne. Szukanie odpowiedzi naznaczone jest sporami, odzwierciedlającymi się w licznych publikacjach, choć nie prowadzą one jeszcze do ostatecznych wniosków. W ostatnim czasie zauważono, że gdy Augustyn pisze te słowa, czyli w ostatnich latach IV wieku, wersje łacińskie noszące znak rewizji dokonanej w północnej Italii były dopuszczane i bardzo cenione w Afryce. Wydaje się, że to im Augustyn przyznawał pierwszeństwo, nazywając je zbiorczą nazwą *Itala*. Wyraźnie różnią się one od najstarszych wersji, mało starannych, używanych w niektórych wspólnotach afrykańskich, które prawdopodobnie nie podlegały jurysdykcji wielkiego biskupa⁴⁷.

44 Hieronimus, *Epistula 57 (ad Pammachium)*, 7, [w:] Hieronim, *Listy II*, wstęp i oprac. na podstawie tłumaczenia ks. J. Czujka, M. Ożóg, t. 2, Kraków 2010, s. 61 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 55).

45 Por. H. Botte, *Itala*, [w:] *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 4, Paris 1949, s. 777-782; *Podręczna encyklopedia biblijna*, red. E. Dąbrowski, t. 2, Poznań 1960, s. 534.

46 Augustinus, *De doctrina christiana*, 2, 14, 21-15, 22, [w:] Agostino, *La dottrina cristiana*, s. 84-86. Przekład polski: s. 71-73.

47 Por. I. Bochet, G. Madec, *Note critique*, 11/3: *L'Itala*, [w:] *Oeuvres de saint Augustin*, t. 11/2: *La doctrine chrétienne*, Paris 1997, s. 521-523.

Bez względu na to, jak się nazywają, te pierwsze wersje łacińskie mają wielką wartość, ponieważ są świadectwami dotyczącymi tekstu Septuaginty, będącego wówczas w użyciu. Należy zauważyć, że różne warianty notowane w *Vetus Latina* wydają się w wielu punktach odzwierciedlać bardzo starożytny model grecki, bliski hebrajskiej wersji tekstów biblijnych, które niekiedy usiłuje się rozpoznać w zwojach z Qumran⁴⁸. Najważniejsze jest jednak to, że te Biblie łacińskie w szerokiej mierze przyczyniły się do ukonstytuowania i nieodwracalnego przyjęcia łaciny chrześcijańskiej jako oddzielnego idiomu łaciny klasycznej, któremu potem będą wiele zawdzięczać także nowożytne języki zachodnie wywodzące się z łaciny⁴⁹. W tym procesie – jak już zaznaczono – miała wielki udział liturgia chrześcijańska, do czego potem doszedł wpływ literatury i sztuk plastycznych. W tym zawiłym biegu dziejów tekstu biblijnego jednak Psalterz zachował się prawie integralnie aż do naszych czasów w oficjalnej modlitwie Kościoła rzymskiego, w odróżnieniu od innych ksiąg Biblii łacińskiej sprzed Hieronima, które doszły do nas tylko w rozproszonych cytatach, obecnych w komentarzach, kazaniach, mowach i tekstach liturgicznych. Zasługą *Vetus Latina* w jej różnych wariantach jest pojawienie się i wprowadzenie do użycia wspomnianego już kodeksu.

Trwałość pierwotnych osiągnięć

Całość łacińskich wersji Pism sprzed Hieronima – *Vetus Latina* – wyróżnia się trwałością. Najstarsze manuskrypty są tylko fragmentaryczne i bardzo skromne. Te stare wersje łacińskie były używane i przekazywane jeszcze długo po tym, jak Hieronim dokonał rewizji i tłumaczeń, które zostały oficjalnie przyjęte na całym Zachodzie, jak pokazują trzy manuskrypty sięgające XII lub XIII wieku. W odróżnieniu od wersji Hieronima, pierwszego dzieła publikowanego na Zachodzie techniką druku opracowaną przez Gutenberga (Moguncja, 1456 r.), drukowana wersja *Vetus Latina* pojawi się znacznie później. W 1690 roku Richard Simon (1638-1712), pionier w zakresie badań krytycznych tekstu biblijnego, zwrócił uwagę badaczy na istnienie wersji łacińskich Biblii pochodzących sprzed Hieronima⁵⁰, ale trzeba było jeszcze poczekać pół wieku, aby ogromna praca krytyczna uczonego benedyktyńskiego z Kongregacji św. Maura, Pierre'a Sabatiera (1682-1742)⁵¹, została opublikowana kilka miesięcy po jego śmierci. Wybitny erudyta, który odziedziczył materiał zebrany przez benedyktyna z tej samej kongregacji, Jeana Martinnaya (1647-1717), wydawcę dzieł św. Hieronima (1704), podjął

48 Por. E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origin of the Bible*, Grand Rapids 1999, s. 233-275.

49 Por. G. Ceresa-Gastaldo, *Il latino delle antiche versioni bibliche*, Roma 1975.

50 Por. R. Simon, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, Rotterdam 1690, s. 23-29. Por. także jego późniejszą pracę *Nouvelles observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament*, Paris 1695.

51 Por. P.-M. Bogaert, *Sabatier (Pierre)*, [w:] *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 10, Paris 1984, s. 1127-1131.

z entuzjazmem ideę, którą ten kultywował, aby materiał ten wreszcie opublikować. Pierwsze wydanie w trzech tomach *in folio* ukazało się w Reims z datą 1743 (faktycznie trzeci tom ukazał się dopiero w 1749 r.) i nosiło tytuł *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae, seu Vetus Italica*. Między 1743 a 2001 rokiem ukazało się 27 wydań tej pracy. Zebrany materiał obejmuje dwie kategorie dokumentów, na pierwszym miejscu niektóre manuskrypty przedkarolińskie, które przetrwały prymat przyznany ujednoliconemu tekstowi Hieronima, a następnie *Vetus Latina* niektórych ksiąg zachowanych w tekście Hieronima. W wydaniu drukowanym podaje się tekst manuskryptów ciągłych oraz fragmenty i cytaty ojców Kościoła. To rozległe przedsięwzięcie pozwoliło zachować elementy, o których od dłuższego czasu już zapomniano.

Vetus-Latina-Institut, działający od 1949 roku przy opactwie benedyktyńskim w Beuron w Niemczech, pracuje nad wydaniem krytycznym starożytnych tekstów Biblii łacińskiej. Jego celem jest zebranie i opublikowanie w sposób krytyczny integralnej całości świadectw manuskryptów wraz z cytatami biblijnymi znajdującymi się w tekstach ojców Kościoła i w tekstach liturgicznych. Przedsięwzięcie doprowadziło do drobiazgowej klasyfikacji niezmierzonej dokumentacji, wyróżniając w niej różne linie ewolucyjne. Od 1954 roku, w którym wydano Księgę Rodzaju, opublikowano kilkanaście tomów Starego i Nowego Testamentu, pod tytułem *Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel*.

* * *

Na zakończenie można wyrazić tylko podziw, że tak bardzo skromne początki łacińskiej tradycji piśmienniczej w środowisku chrześcijańskim w relatywnie krótkim czasie wydały tak wielkie owoce, zarówno jeśli chodzi o rozwój języka łacińskiego (nie regres, jak niejednokrotnie stwierdzają uprzedzeni badacze), jak i literatury chrześcijańskiej, która na tym języku się oparła, i doprowadził do znamiennych przemian obyczajowo-kulturowych. Mamy tutaj do czynienia z niezwykle fenomenem, jego źródłem i natchnieniem stało się Pismo Święte w wersji chrześcijańskiej, to znaczy obejmujące zarówno Stary, jak i Nowy Testament. Zauważenie tego zjawiska nie stawia sobie celów apologetycznych, ale stara się jedynie być zachętą do otwartego badania dalszego ciągu wielkiego zjawiska kulturowego, jakim jest łacińska tradycja chrześcijańska. Pojawiające się przy tym rozliczne pytania są także warte przynajmniej zastanowienia. Mimo niesprzyjających okoliczności akademickich, kulturowych i mentalności, która apriorycznie zapomina o wielkich wydarzeniach przeszłości, warto sięgać do naszej przeszłości kulturowej, starając się sprawiedliwie ją docenić albo przynajmniej lepiej zrozumieć.

LITERATURA CYTOWANA

Autorzy starożytni

- Acta martyrum Scillitanorum*, [w:] *Atti e Passioni dei Martiri*, ed. A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst i in., Milano 1987, s. 97-105. Przekład polski: *Akta męczenników scylitańskich*, [w:] *Męczennicy*, wstęp, oprac. i wybór E. Wipszycka, M. Starowieyski, Kraków 1991 (*Ojcowie żywi*, 11).
- Arusiani Messi Exempla elocutionum*, introduzione, testo critico e note a cura di A. Di Stefano, New Delhi 2011 (*Collectanea Grammatica Latina*, 6).
- Athenagoras, *Libellus pro Christianis*, [w:] Athéagore, *Supplique au sujet des chrétiens et sur la resurrection des morts*, ed. B. Ponderon, Paris 1992 (*Sources Chrétiennes*, 379). Przekład polski: Ate-nagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1985.
- Augustinus, *Confessiones*, [w:] Agostino, *Le confessioni*, ed. M. Pellegrino, Roma 1975³ (*Nuova Bi-blioteca Agostiniana. Opere di sant'Agostino*, I/1). Przekład polski: Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1992.
- Augustinus, *De doctrina christiana*, [w:] Agostino, *La dottrina cristiana*, Roma 1992 (*Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di sant'Agostino*, I/8). Przekład polski: Augustyn, *De doctrina cristiana – O nauce chrześcijańskiej*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył J. Sulowski, Warszawa 1989.
- Cyprianus, *Ad Quirinum*, [w:] *Sancti Cypriani episcopi Opera: Ad Quirinum, Ad Fortunatum, De lapsis, De ecclesiae catholicae unitate*, ed. R. Weber, M. Bévenot, Turnhout 1972 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 3). Przekład polski: Cyprian, *Do Kwiryna*, [w:] Cyprian, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, przeł. J. Czuj, Poznań 1937 (*Pisma Ojców Kościoła*, 19).
- Hieronim, *Listy II*, wstęp i oprac. na podstawie tłumaczenia ks. J. Czuj M. Ożóg, t. 2, Kraków 2010 (*Zródła Myśli Teologicznej*, 55).
- Hieronymus, *De viris illustribus*: PL 23.
- Justinus, *Apologia 1 pro Christianis*. Przekład polski: Justyn Męczennik, *1 i 2 apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, przeł. L. Misiarczyk, Warszawa 2012.
- Juvenalis, *The Satires of Persius and Juvenal*, ed. Ch.W. Stocker, London 1845.
- Lactantius, *Divinae institutiones*, [w:] Lactance, *Institutions divines. Livre V*, ed. P. Monat, Paris 1973 (*Sources Chrétiennes*, 204).
- Lactantius, *Divinae institutiones*: PL 6.
- Marcialis, *M. Valerii Martialis Epigrammata...*, Lugd. Batavorvm 1661.
- Novatianus, *De Trinitate*, [w:] *Novatiani opera quae supersunt*, ed. G.F. Dircks, Turnhout 1972 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 4). Przekład polski: Nowacjan, *O Trójcy Świętej*, przeł. G. Jaśkiewicz, Kraków 2005 (*Zródła Myśli Teologicznej*, 35).
- Origenes, *Contra Celsum*, [w:] Origène, *Contre Celse. Tome I*, ed. M. Borret, Paris 1967 (*Sources Chrétiennes*, 132). Przekład polski: Orygenes, *Przeciw Celzuszowi*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986².
- Tertullianus, *Apolgeticum*, [w:] *Tertulliani Opera*, pars I, ed. Ae. Kroymann, Turnhout 1954. Przekład polski: Tertulian, *Apologetyk*, przeł. J. Sajdak, Poznań 1937 (*Pisma Ojców Kościoła*, 20).
- Tertullianus, *De praescriptione hereticorum*, [w:] *Tertulliani Opera*, pars I, ed. Ae. Kroymann, Turnhout 1954. Przekład polski: Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* [przeł. E. Stanula], [w:] Tertulian, *Wybór pism*, Warszawa 1970 (*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, 5).

Opracowania

- Aletti J.-P., *Paul et rhétorique. État de la question et propositions*, [w:] *Paul de Tarse*, ed. J. Schlosser, Paris 1996 (*Lectio Divina*, 165).
- Aletti J.-P., *La rhétorique paulinienne: construction et communication d'une pensée*, [w:] *Paul. Une théologie en construction*, ed. A. Dettwile, J.D. Kaestli, D. Marguerat, Genève 2004 (*Le mond de la Bible*, 51).

- Auerbach E., *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, przeł. R. Urbański, Kraków 2006.
- Berschin W., *Grecko-łacińskie średniowiecze. Od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, przeł. K. Liman, Gniezno 2003.
- Bochet I., Madec G., *Note critique*, 11/3: *L'Itala*, [w:] *Oeuvres de saint Augustin*, t. 11/2: *La doctrine chrétienne*, Paris 1997.
- Bogaert P.-M., Sabatier (Pierre), [w:] *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 10, Paris 1984.
- Botte B., *Versions latines antérieures à s. Jérôme*, [w:] *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 5, Paris 1957.
- Botte H., *Itala*, [w:] *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 4, Paris 1949.
- Burton Ph., *The Old Latin Gospels. A Study of Their Text and Language*, Oxford 2000.
- Ceresa-Gastaldo G., *Il latino delle antiche versioni bibliche*, Roma 1975.
- Crouzel H., *Orygenes*, przeł. J. Mariański, Kraków 2004².
- Cuzzolin P., *Sull'origine della costruzione dicere quod: aspetti sintattici e semantici*, Firenze 1994.
- Fernández Marcos N., *Septuaginta. La Bibbia di ebrei e cristiani*, Brescia 2010.
- Gourmont R. de, *Le latin mystique. Les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au moyen âge*, Paris 1937.
- Gribmont J., *Les plus anciennes traductions latines*, [w:] *Le monde latin antique et la Bible*, ed. J. Fontane, Ch. Pietri, Paris 1985 (*La Bible de tous les temps*, 2).
- Gryson R., Bogaert P.M., *Recherches sur l'histoire de la Bible latine*, Louvain 1987.
- Halliday M.A.K., *Anti-Language*, „American Anthropologist” 1976 (78).
- Hengel M., *The Septuagint as Christian Scripture*, London 2002.
- Loi V., *Origini e caratteristiche della latinità cristiana*, Roma 1978.
- Mohrmann Ch., *Études sur le latin des Chrétiens*, t. 1-4, Roma 1961-1977.
- Mohrmann Ch., *Latin vulgaire, latin des Chrétiens, latin médiéval*, Paris 1955.
- Monat P., *Lactance et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*, t. 1-2, Paris 1982.
- Moreschini C., Norelli E., *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, t. 1: *Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia 2019.
- Morlet S., *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (I^{er}-IV^e siècle)*, Paris 2014.
- Myśliwiec H., *Prace filologiczne – Opuscula philologica*, red. M. Krajewski, J. Pigoń, Wrocław 2006.
- Norton D., *A History of the Bible as Literature*, t. 1: *From Antiquity to 1700*, Cambridge 1993.
- Podręczna encyklopedia biblijna*, red. E. Dąbrowski, t. 2, Poznań 1960.
- Reichmann V., *Bibelübersetzungen*, 1.3: *Die Übersetzungen in Lateinische*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 6, Berlin 1980.
- Ries J., *I cristiani e le religioni. Dagli Atti degli Apostoli al Vaticano II*, Milano 2006.
- Saxer V., *Bible et liturgie*, [w:] *Le monde latin antique et la Bible*, ed. J. Fontane, Ch. Pietri, Paris 1985 (*La Bible de tous les temps*, 2).
- Schama S., *Historia Żydów od 1000 r. p.n.e. do 1492 r. n.e.*, przeł. M. Fafiński, Poznań 2016.
- Schniedewind W., *Linguistic Ideology in Qumran Hebrew*, [w:] *Diggers at the Well. Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira*, ed. T. Muraoka, J.J. Elwolde, Leiden 2000.
- Schniedewind W., *Qumran Hebrew as an Antilanguage*, „Journal of Biblical Literature” 1999 (118).
- Schrijven J., *Collectanea Schrijven*, Nijmegen-Utrecht 1939.
- Simon R., *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, Rotterdam 1690.
- Simon R., *Nouvelles observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament*, Paris 1695.
- Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 2001.
- Starowieyski M., Szymusiak J.M., *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018.
- Ulrich E., *The Dead Sea Scrolls and the Origin of the Bible*, Grand Rapids 1999.

Początki łacińskiego tekstu Pisma Świętego

STRESZCZENIE: Dzieje tekstu biblijnego stanowią jeden z ważnych wątków w dziejach kultury ludzkiej, a zwłaszcza kultury zachodniej. W szczególny sposób w te dzieje wpisała się wersja łacińska tekstu biblijnego, który, wychodząc od skromnych początków, stał się kluczowym elementem życia Kościoła i jego wielorakiego oddziaływania. Rekonstrukcja tych początków do czasów św. Hieronima, którego postać i dzieło na trwałe wpisały się w dzieje łacińskiego tekstu Biblii, stanowi przedmiot niniejszego opracowania. W szczególny sposób staramy się uchwycić, jakimi kryteriami literackimi i teologicznymi kierowano się przy opracowywaniu tekstu biblijnego w wersji łacińskiej i jakie było ich znaczenie. Zostaje podkreślony zwłaszcza wkład niektórych teoretyków, którzy w tym procesie teologicznym i kulturowym aktywnie uczestniczyli.

SŁOWA KLUCZOWE: Pismo Święte – łacina – greka – kultura starożytna – literatura łacińska

The origins of the Latin text of Holy Scripture

SUMMARY: The history of the biblical text constitutes one of the significant threads in the history of humanity and especially in the history of the West. The Latin version of the biblical text has been particularly inscribed in history. This version, inconspicuous at the beginning, became the paramount element of the Church life and its diverse influence. The subject of this study is the reconstruction of those origins up to the times of St. Jerome, whose life and contribution were permanently inscribed in the history of the Latin text of the Bible. In particular, we endeavour to display what literary and theological criteria were applied while creating Bible's text in Latin and what their meaning was. Concurrently, we try to emphasise the contribution of certain theorists who actively participated in this theological and cultural process.

KEYWORDS: Holy Scripture – Latin – Greek – ancient culture – Latin literature