

JĘZYK KLASYKI, JĘZYK CHRZEŚCIJAŃSTWA

Wśród elementów mojego doświadczenia religijnego znajdują się pewne wspomnienia z dzieciństwa, które później stały się „wzorcami” innych doświadczeń, pozornie odległych w czasie, które w rzeczywistości były zainspirowane pewnymi głębokimi przeżyciami. Łacina mojej babci, która nie znając w pełni języka łacińskiego, prowadziła modlitwę różańcową oraz intonowała *Salve Regina* i *De profundis*, zawierała poprzekręcane słowa, wśród których nie brakowało komicznych makaronizmów, w czym zorientowałam się dopiero po latach. Równocześnie łacina ta była dla mnie jakby progiem kościoła, jak gdyby wejściem w przestrzeń zupełnie inną od tej, jaką stanowił język dnia powszedniego. Mimo to zachwycający rytm łaciny rodzinnego różańca stał się częścią dziecięcego doświadczenia językowego, o którym św. Augustyn wspomina w Pierwszej księdze *Wyznań*, że posiada niezastąpioną funkcję warunkującą zdobywanie wiedzy: „Sama trudność języka obcego skrapiała żółcią wszystkie greckie uroki bajecznych opowieści... To prawda, że i łaciny niegdyś nie rozumiałem, wtedy gdy byłem niemowlęciem. Ale nauczyłem się jej po prostu słuchając..., gdy piastunki mnie pieściły, gdy wszyscy śmiali się do mnie i wesoło się ze mną bawili”¹.

Podczas gdy łacina rodzinnej modlitwy zdawała się być zrozumiałą dzięki wspomnianym nieudolnościom, to o wiele bardziej podniosłe jest wspomnienie śpiewu litanii do świętych podczas powolnego, rytualnego budzenia się dnia. Wspomnienie to jest dla mnie szczególnie ważnym doświadczeniem. Dzień 25 kwietnia nie był jeszcze wtedy świętem państwowym, naznaczonym krwawymi wspomnieniami. Na tokańskiej wsi było to po prostu święto św. Marka, dzień *Wezwań*. Święto, które z perspektywy czasu zostało ubogacone historyczną wrażliwością, łączy się dla mnie

* Marta Cristiani jest profesorem Historii Filozofii na rzymskim Uniwersytecie Tor Vergata. W szczególności zajmuje się myślą późnego antyku, epoki karolińskiej oraz polemikami eucharystycznymi z IX wieku. Jest redaktorem komentarza do Trzeciej księgi *Wyznań* św. Augustyna, który został wydany w serii *Pisarze greccy i łacińscy*, Mediolan 1992. Ostatnio opublikowała pracę pt.: *Lo sguardo a Occidente. Religione e cultura in Europa nei secoli IX-XI*, Florencja 1995.

¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, I, 14 (tłum. Z. Kubiak), Warszawa 1978, s. 18.

z poczuciem ciągłości praktyk religijnych i daje mi dostęp do głębokiego źródła pobożności pogańskiej. W rodzinach — które na skraju swej posiadłości, zazwyczaj przy drodze, posiadały małe kapliczki (w wiejskim żargonie okolic Lukki i Pizy nazywano je *Margini*), ze świętym obrazem w środku (najczęściej były to wizerunki Matki Bożej) — przygotowanie do święta zaczynało się kilka dni wcześniej. Dzieciom powierzano zadanie zbierania polnych kwiatów, którymi była później usłana cała droga. Natomiast dorośli na dzień przed świętem przygotowywali girlandę uplecioną z pierwszych róż, którą później ozdabiano kapliczkę ze świętym obrazem. Girlanda była bardzo podobna do tej z procesji na cześć Izidy, z której Lucjusz, protagonista *Metamorfozy* Apulejusza, zamieniony w osła, musiał zjeść róże, aby wrócić do ludzkiej postaci, na początku swego procesu pogańskiego „nawrócenia”. Procesja rozpoczynała się wczesnym rankiem i ciągnęła przez całą wieś, zatrzymując się na chwile uroczystego błogosławienia licznych domostw. Podczas błogosławieństwa śpiewano litanię do świętych, która miała wyjednać zachowanie od nieszczęść spowodowanych przez siły natury lub przez ludzi: *A peste fame et bello, libera nos, Domine*. Ciężko mi było zrozumieć, dlaczego również od *bello* (po łacinie słowo to znaczy *od wojny*, a po włosku można było je rozumieć jako *od piękna* — przyp. tłumacza), ale nade wszystko wymowne i nie mniej wzruszające od wspomnianych wydarzeń było wezwanie: *A flagello terremoto, libera nos Domine*.

Bez zbędnego odwoływania się do przeszłości, warto byłoby zachować jakąś formę tego żywego, liturgicznego dziedzictwa łaciny, z którego zrodziła się przecież swoista cywilizacja muzyczna, albowiem niezmiernie bogactwo rytmów zawarte było już w samych tekstach, a zwłaszcza w cudownych hymnologiach, i które wyraża się ostatecznie w funkcji „estetycznej”, we współczesnym tego słowa znaczeniu, niczym w swoistym koncercie. Jeślibyśmy chcieli uchwycić całą moc sugestii nowych rytmów chrześcijańskiej hymnologii, które zdecydowanie przewyższają antyczną metrykę ilościową, to należałoby raz jeszcze odwołać się do wrażliwości św. Augustyna. Pierwszy wers hymnu św. Ambrożego *Deus creator omnium* został wykorzystany przez św. Augustyna w dziele *De musica* jako paradygmat ilustrujący prawa rytmu w poezji, wyrażające się w alternacji długich i krótkich sylab. Dzięki temu, że tematy poruszane w *De musica* i będące analizą mechanizmów percepcji rytmu zostały syntetycznie i skutecznie wykorzystane w jednym z najbardziej znanych teoretycznych wywodów na temat rytmu, czyli w XI księdze *Wyznań*, werset hymnu św. Ambrożego stanowi klucz do zrozumienia wielkiego tematu filozoficz-

nego², nad którym nieustannie się pochyla również nowożytna i współczesna myśl filozoficzna. Ten sam hymn św. Ambrożego, dogłębnie przyswojony w wyniku analizy literackiej, stał się okazją do niezależnego wyrażenia uczuć, co wskazuje na przekroczenie życiowych uwarunkowań człowieka starożytnego, które opierały się na idei doskonałego panowania nad uczuciami. Epizod ten łączy się z jednym z najbardziej znanych fragmentów *Wyznań*, jakim jest opis śmierci matki. Wtedy to św. Augustyn narzuca sobie panowanie nad własnym cierpieniem, ale zostaje pochłonięty owym smutkiem pozbawionym łez, który nie zanika nawet podczas uroczystości pogrzebowych, i dlatego wzywa pomocy Bożej. Jako obywatel rzymski, pragmatycznie poszukuje fizjologicznego rozwiązania swego problemu i oddaje się terapeutycznej mocy kąpieli, lecz nie znajduje w nich ukojenia dla swego głębokiego żalu. Dopiero podczas pewnej chwili ocknienia, muzyczne wspomnienie wersów św. Ambrożego, które w znużeniu i osobistych smutkach odwołują się do Stwórcy wszystkich rzeczy, przynosi mu w końcu wyzwalający dar łez:

*Deus, creator omnium
polique rector vestiens
diem decoro lumine,
noctem sopora gratia,
artus solutos ut quies
reddat laboris usui
mentesque fessas allevet
luctusque solvat anxios.*

„Boże, wszechrzeczy stwórcy/ Ty rządysz obrotami nieba,/ Ty dzień odziewasz światłem pięknym,/ a noc nasycasz snu błogością/ Aby on ciałom utrudzonym/ przywrócił dawną moc do pracy,/ Oszołomione myśli ściszył,/ Ukoił smutki udręczonych”³.

W tym wydarzeniu, które jest kluczem do jego autobiograficznej narracji, św. Augustyn w pierwszej chwili naśladowuje stoicki model postępowania i nie pozwala, by jego ból się ujawnił w jakiegokolwiek zewnętrznej postaci, chociaż postawa taka może być również uzasadniona z punktu widzenia wiary w szczęśliwe i doskonałe życie wieczne, będące nagrodą za matczyne cnoty, jednak szybko zdaje sobie sprawę z tego, jak taka postawa może być bezsensownie żałosa i destruktywna. Równie dobrze znany jest inny przedmiot erudycyjnych poszukiwań, których wyniki są powszech-

² Zob. zwłaszcza *Wyznania*, XI, 27, s. 237-239.

³ Tamże, IX, 12, s. 171n.

nie wiadome. Jest nim Augustynowe powiązanie z klasyką, a przede wszystkim z dziełem Cyserona, któremu — dzięki lekturze dialogu *Hortensiusz* — zawdzięcza młodzieńcze odkrycie poszukiwania prawdy jako absolutnej wartości, i to niezależnie od wyniku poszukiwań, tzn. od definitywnego znalezienia „prawdy”. Przeciwno temu sceptycyzmowi, rozumianemu jako wymóg etyczny, a nie jako wybór określonej dyspozycji, Augustyn napisze później swoją polemikę zawartą w dialogu *Contra Academicos*. Jednak temat poszukiwania, *quaerere*, będzie nadal przewijał się we wszystkich jego dziełach. Mniej oczywisty i wyraźny jest jego związek z innym, tym razem łacińskim pisarzem Seneką, który również wywarł znaczący wpływ na kształtowanie się języka analizy psychologicznej, której Augustyn daje wspaniałe przykłady.

Z Seneką św. Augustyn zgadza się na temat istotnych elementów duchowego itinerarium człowieka, a przede wszystkim w kwestii świadomości, że życie jest nieustannym umieraniem, co dla filozofa stanowi wstępny impuls do odzyskiwania samego siebie poprzez zmianę życia, „nawrócenie” do mądrości: „Umieramy po troszczeczku co dzień. Co dzień bowiem uchodzi jakaś część życia i nawet wtedy, gdy rośniemy, życie się skraca. Oto przebyliśmy dzieciństwo, a potem lata młodzieńcze. Ile czasu minęło po dzień wczorajszy, to już przepadło; a i ten dzień, który właśnie spędzamy, również dzielimy ze śmiercią”⁴. Nawet jeśli dla św. Augustyna odzyskanie siebie, itinerarium zbawienia, nie jest w mocy jakiejś ułomnej racjonalności, to jednak cała jego twórczość naznaczona jest tą samą świadomością życia jako „istnienia ku śmierci”: „Wszak od czasu, gdy każdy z nas zaczął żyć w przeznaczonym na śmierć ciele, bez ustanku zachodzi w nim coś takiego, co powoduje zbliżenie się śmierci”⁵. Wspólny dla obydwu autorów jest paradoks czasowości, sformułowany po raz pierwszy przez Chryzypa, zdaniem którego terażniejszość nigdy nie może być nazwana terażniejszością, ponieważ już w momencie jej uchwycenia staje się przeszłością. Paradoks ten sam w sobie zależy od tego, jak rozumiemy pojęcie „chwili”, które Arystoteles dogłębnie zanalizował w IV księdze *Fizyki*. Były to propozycje bezsprzecznie zróżnicowane, aczkolwiek zdefiniowane za pomocą języka ukształtowanego w oparciu o refleksję, która dojrzewała w obrębie tej samej cywilizacji, i mające na celu „uchwycenie” (*colligere*) frag-

⁴ Seneka, *Listy moralne. Do Lucyliusza* XXIV, 20 (przekład polski: W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 91-92).

⁵ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, XIII, 10 (przekład polski: W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 94).

mentów własnej tożsamości, którą w niwecz obracał destrukcyjny i zgubny wpływ czasu. Seneka w swoim pierwszym liście zdecydowanie radzi młodemu Lucyliuszowi, aby „wyzwalał siebie” od siebie poprzez roztropne używanie czasu i pamięci, unikając autentycznie „wyalienowanej” rozrzutności, na jaką są skazani „wiecznie zajęci”, którzy karygodnie trwonią własny czas i życie: „Tak właśnie postępuj, mój Lucyliuszu: wyzwalaj siebie dla siebie, a czas, który — jak dotąd — był ci albo rabowany, albo kradziony, albo sam uchodził niepostrzeżenie, gromadź i szczedź”⁶. Dla św. Augustyna narracja-wyznanie jest „rozmyślaniem” (*recogitatio*) niegodziwych i błędnych dróg, a właściwie „pobieraniem się” z chwilowego rozproszenia, które to „pobieranie się” stało się możliwe dzięki miłości do Boga: „Przywołam teraz we wspomnieniu dawną obrzydliwość, ten jad, którym ciało zatruwało duszę — przywołam nie dlatego, jakobym go lubił, lecz po to, abym Ciebie umiłował, Boże. Właśnie przez miłość do miłości Twojej przebiegam w gorzkim rozmyślaniu niegodziwe ścieżki mej przeszłości... Ty mnie dźwigasz z tego rozproszenia, w jakim siebie roztrwo- niłem...”⁷

Dzieło Augustyna można uważać za decydujący wynik, a w wielu miejscach także za przewyższenie łacińskiej tradycji spekulatywnej, które z filozoficznego punktu widzenia jest bardzo oryginalne, a nie — jak mogłoby się czasami wydawać — jedynie zależne od myśli greckiej. Na przykład dzieło Boecjusza, który pisał dwa wieki później po Augustynie, potwierdza głęboką więź i kontynuację tradycji klasycznej. Orędzie chrześcijańskie posługuje się językiem greckiej klasyki „hellenistycznej” o wiele wcześniej niż wielkie i dojrzałe syntezy kulturowe Augustyna i Orygenesusa. Jedynie ów wielki filozof, który zgłębił najważniejsze i zarazem najbardziej zawile dzieła zawierające idealny obraz wychowania, czyli greckiej *paideia*, mógł dostrzec, jak dalece język pierwotnego chrześcijaństwa, w swym rozpowszechnianiu się wewnątrz żydowskiej diaspory basenu Morza Śródziemnego, był nasycony pojęciami, metaforami i formami stylistycznymi wywodzącymi się z tradycji języka greckiego.

Werner Jaeger w małym, lecz bardzo cennym dziełku, które przeszło do klasyki historiografii pod tytułem: *Cristianesimo primitivo e Paideia greca*⁸, prezentuje teksty, które popularyzowały

⁶ Seneka, dz. cyt., I, 1 (s. 3).

⁷ Św. Augustyn, *Wyznania*, II, 1 (dz. cyt., s. 24).

⁸ Ukazało się w Harvard University Press w 1961 r. Wydanie włoskie: La Nuova Italia, 1966.

orędzie chrześcijańskie za pomocą uniwersalistycznego i racjonalnego języka *hellenismós*, co przed przyjęciem innych znaczeń wyrażało właśnie poprawne użycie języka greckiego. Języka, w którym kluczowe określenia dotyczące życia duchowego oraz intelektualnego zawierają wszystkie odcienie tradycji spekulatywnej, która z języka codzienności wydobyła i udoskonaliła narzędzia abstrahowania i wyjaśniania świata. Jeśli pozostaniemy przy przeciwstawianiu sobie Aten i Jerozolimy, nie przypadkowo tak nazwanym przez łacińskiego pisarza Tertuliana i do dziś nazbyt często powtarzanym w formie powszechnie znanego aforyzmu, to narażamy się na zapomnienie o tym, że termin „nawrócenie”, który dziś jest czymś fundamentalnym dla każdej formy życia religijnego, a zwłaszcza związanego z chrześcijaństwem, w rzeczywistości jest pojęciem o pochodzeniu platońskim, które zawiera w sobie pewne napięcie duchowe, związane z nieustannie odnawianym pragnieniem dążenia do prawdy, czyli w rzeczy samej stanowiące jądro myśli platońskiej.

Jak podkreśla wspomniany Jaeger, fakt, że niektóre teksty Nowego Testamentu zostały napisane wprost po grecku, ma dużą wymowę, ponieważ: „dzięki językowi greckiemu cały świat pojęć, kategorii myślowych, przejętych metafor i dyskretnych niuansów, przenika do myśli chrześcijańskiej”. Do greckich gatunków literackich należą takie formy, jak *Listy*, *Dzieje* lub *Praxeis*, czyli opis dzieł i nauczania, podobnie też jak na ludowej popularyzacji filozofii oraz na propagandzie religijnej pogańskich sekt wzorują się *Mowy* pierwszych katechetów, co jest widoczne w *Nauczaniu dwunastu apostołów*. Ponad formami i mnogością znaczeń poszczególnych narzędzi językowych znajduje się Bóg filozofów, czyli tradycja pewnej „teologii kosmicznej”, która począwszy od *Tymusza Platona*, przez Stoików, aż do ludowych filozofii okresu helleńskiego, poddaje argumenty przekonujące nawet dla tych, którym obca jest tradycja judaistyczna, ale którzy posiadają już jakiś poziom wiedzy na temat idei monoteizmu, jak również zdolne przekonywać nawet przy zachowaniu formalnego szacunku dla tradycyjnie uznanych bożków. Wystąpienie św. Pawła na Areopagu (Dz 17, 17), w którym odwołuje się on do nieznanego boga i używa przy tym argumentacji zaczerpniętej z tradycji filozoficznej, przede wszystkim stoickiej, stanowi decydujący moment, od którego — zdaniem Jaegera — „zależała przyszłość chrześcijaństwa jako religii uniwersalnej”.

Spotkanie teologicznego racjonalizmu greków z hebrajskim monoteizmem dokonało się już w Aleksandrii, w której cywilizacja grecka w pełni wyraziła swe uniwersalistyczne perspektywy, swój

model kulturowy, pasujący do każdego przyszłego modelu cesarstwa: „Sądzę — napisał Jaeger — że święta księga Żydów nigdy nie zostałaby przetłumaczona i nigdy nie doszłoby do powstania Septuaginty, gdyby wcześniej Grecy w Aleksandrii nie spodziewali się znaleźć w niej tajemnicy tego, co sami, bez cienia pogardy, nazywali filozofią barbarzyńców. Za tę ryzykowną próbą stała nowa idea «jednej ludzkości», jaką dzięki swej polityce, po wcześniejszym pokonaniu Persów, rozpowszechnił sam Aleksander” Aleksandria, jako miejsce wielkich i twórczych syntez pomiędzy cywilizacją a różnymi tradycjami religijnymi, które dzięki dostojności i precyzji języka greckiego nabrały cech uniwersalności, jako miasto żydowskiego myśliciela Filona, chrześcijańskich Ojców Klemensa i Orygenesesa, oraz jako miasto, w środowisku którego wzrastał współczesny Orygenesowi Plotyn, któremu zawdzięczamy wielkie odrodzenie duchowego platonizmu, powinna być o wiele bardziej, niż nam się zdaje, postrzegana jako idealistyczna ojczyzna naszych czasów, dotkniętych potrzebą pogłębionego dialogu oraz nowych syntez, w którym nie wymazuje się tożsamości poszczególnych tradycji.

Narodziny i rozwój chrześcijańskiej *paideia*, przede wszystkim w jej greckim rozumieniu, która w tradycji łacińskiej ciągle czeka na swe odkrycie, pozostaje niezmiennym źródłem odnowy, zakładającym autentycznie dialektyczną relację z tym dziedzictwem cywilizacji, którego niezmiernie bogatym językiem od samego początku posługuje się chrześcijańskie orędzie. Porównując się do szczytów myśli greckiej, jak to ma miejsce w dziełach Justyna, Orygenesesa, a później również u Ojców kapadockich, Grzegorza z Nyssy, Grzegorza z Nazjanzu i Bazylego z Cezarei, *paideia* chrześcijańska jest świadoma tego, że stanowi przewyższenie cywilizacji i prowadzi do wypełnienia jej najgłębszych pragnień, takich jak poznanie prawdy, bez którego nie może istnieć uniwersalne powołanie. Z uznaniem wyraża się o tym wspomniany Jaeger: „Pozytywne spotkanie chrześcijaństwa z tymi niezmiennymi ideami tradycji greckiej powinno było dać umysłowi chrześcijanina swoistą pewność własnej uniwersalności (czyli katolickości). Chrześcijaństwo od samego początku domagało się dla siebie i niezmiennie utrzymywało prawo bycia Prawdą, a tego rodzaju twierdzenie nie mogło być pozbawione porównywania siebie z kulturą i myślą, które jako jedyne w świecie miały na celu i osiągnęły uniwersalność, a mam tu na myśli kulturę grecką”

W czasach, kiedy Ewangelia św. Jana bezpośrednio po grecku mówiła o początku, czyli o *arché* wszystkich rzeczy, którym jest *Logos*, absolutne słowo stanowiące akt absolutnej myśli i olśnie-

wającą syntezę całej greckiej tradycji spekulatywnej, od presokratejczyków aż do stoików, wtedy początek ten został definitywnie uświęcony wewnątrz Nowego Testamentu. A fakt, że początek *Prologu* Czwartej Ewangelii filologicznie można by odczytać jako formułę bliższą językowi hebrajskiemu, w którym termin „początek” nie posiada takich samych odniesień metafizycznych jak greckie *arché*, wcale nie zaprzecza temu, że tradycja chrześcijańska uchwyciła wszystkie spekulatywne możliwości tego greckiego terminu, którego żaden język nowożytny, ani nawet sama łacina, nie może wyrazić w całym jego bogactwie. Sądzę, iż można ostatecznie stwierdzić, że właśnie porównując się z *Prologiem* św. Jana, łacińska tradycja interpretacyjna od Augustyna do Jana Eriugeny, od Bonawentury z Bagnoregio do Tomasza z Akwinu, stworzyła podstawy autentycznej „filozofii chrześcijańskiej”, która przemierzyła później nową, zapoczątkowaną przez Augustyna, drogę refleksji nad językiem, nad pierwotnym słowem, w którym Ojciec całkowicie „wyraża” Siebie w postaci absolutnej samoświadomości. Nawet jeśli może się to wydawać paradoksalne, jako że w nowożytnej i współczesnej myśli filozofia i teologia zmierzają do przeciwstawiania się sobie nawzajem, w teologii trynitarniej, która jest ściśle powiązana z hermeneutyką *Logosu*, znajdują się o wiele bardziej innowacyjne elementy spekulatywnych poszukiwań, które jako podstawę wszystkich rzeczy mają wieczne i absolutne źródło języka, którego powstanie w oparciu o historyczno-czasowy fundament jest podstawą tego, co ludzkie, czyli indywidualnej i uniwersalnej wolności oraz twórczości.

tłum. **Mieczysław Brzezinka**