

Język religijny dawniej i dziś

IV



38

Biblioteczka
Poznańskich Studiów
Polonistycznych
Serii Językoznawczej

Kolejny, czwarty już, tom z serii *Język religijny dawniej i dziś* w znakomity sposób potwierdza, że zagadnienia teolingwistyki, obok innych działów językoznawstwa otwartego, stały się istotnym i potrzebnym polem badawczym współczesnego językoznawstwa, nie tylko krajowego, ale też międzynarodowego. Recenzowany tom – co szczególnie cenne i wartościowe – ma właśnie taki ogólnopolski i międzynarodowy charakter. Perspektywa teolingwistyczna daje możliwość spojrzenia na wybrany problem badawczy w szerszym, interdyscyplinarnym ujęciu. Stąd też w opiniowanym do druku tomie ogląd strictly lingwistyczny współlistnieje m.in. z perspektywą teologiczną, literaturoznawczą, filmoznawczą czy historyczną, najogólniej zaś rzecz ujmując, po prostu kulturową. Wieloaspektowość, interdyscyplinarność badań teolingwistycznych zakłada oczywisty udział w tomie przedstawicieli różnych dyscyplin badawczych, reprezentujących zarówno osoby świeckie, jak i duchowne, z kraju i z zagranicy.

Wartość tomu widzę nie tylko w analizach sensu stricto lingwistycznych, ale także w obudowujących je kontekstach teologicznych, historycznych, literaturoznawczych czy filmoznawczych, co jednocześnie wskazuje na potencjalnie szeroki krąg czytelników recenzowanej publikacji.

Z recenzji prof. dr hab. Małgorzaty Świąteczkiej

Jestem przekonany, że całość zaprezentowanych tekstów [...] w czwartym tomie pracy zbiorowej pt. *Język religijny dawniej i dziś*, przybliży nie tylko stan prowadzonych badań wokół i nad językiem religijnym, ale także ukazuje nowe kierunki poszukiwań oraz kolejne wyzwania, jakie niesie ze sobą ta dziedzina ludzkiego komunikowania. Być może uświadomi również teologom, ciągle niezbyt szeroko zainteresowanym tą dziedziną badań, konieczność zintensyfikowania prac nad różnymi formami przekazu wiary. Jak pisał zmarły przed ponad dwudziestu laty ks. prof. Leszek Kuc, „Potrzeba komunikacji rozważana teologicznie to potrzeba zbawienia”. Jeśli zatem „ludzie ludziom przekazują słowo Boże, to zachęta Apostoła: «pocieszajcie się wzajemnie tymi słowy» odnosi się właściwie do całej historii zbawienia, która z interwencji Bożej się biorąc, dzieje się przez to, że człowiek człowiekowi z dobrocią i miłością komunikuje swą wiarę i nadzieję” (L. Kuc, *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno k. Błonia 1997, s. 20).

Z recenzji ks. prof. dr. hab. Adama Przybeckiego



ISBN 978-83-61573-11-1



9 788361 573111

ISSN 1233-8672

Język religijny dawniej i dziś

(w kontekście
teologicznym i kulturowym)

IV

Materiały z konferencji
Gniezno 22–24 września 2008



pod redakcją
ks. Pawła Bortkiewicza, Stanisława Mikołajczaka
i Małgorzaty Rybki

38

Biblioteczka
Poznańskich Studiów
Polonistycznych
Serii Językoznawczej

PRACE INSTYTUTU FILOLOGII POLSKIEJ
UNIwersYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA

Biblioteczka
Poznańskich Studiów Polonistycznych
Serii Językoznawczej

Nr 38

Komitet redakcyjny
Stanisław Mikołajczak (przewodniczący)
Alicja Pihan-Kijasowa, Małgorzata Witaszek-Samborska, Agnieszka Krygier-Łączkowska

Recenzenci naukowi
prof. dr hab. Bożena Matuszczyk
ks. prof. dr hab. Adam Przybecki
prof. dr hab. Małgorzata Świącicka

Tom wydany dzięki dotacjom: Wydziału Filologii Polskiej i Klasycznej UAM,
Wydziału Teologicznego UAM, JM Rektora UAM, Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa
Wyższego (prof. dr. hab. Stefana Jurgi), dr. Pawła Kuraszkiewicza z Rodziną
(syna prof. Władysława Kuraszkiewicza)

Projekt okładki
Jan Ślusarski

Redakcja techniczna
Krzyszyna Sobkowicz

Skład, przygotowanie tekstu do druku
Marlena Pigla

Korekta
Edyta Detz

Współpraca
Stefka Enewa-Wilczek

© Copyright by Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań 2009

ISBN 978-83-61573-11-1

ISSN 1233-8672



MARIO GRČEVIĆ (Chorwacka Akademia Nauki i Umiejętności oraz
Uniwersytet w Zagrzebiu)

Wpływ języka liturgicznego na powstanie chorwackiego języka literackiego

Do Drugiego Soboru Watykańskiego w charakterze języka liturgicznego, obok języka łacińskiego i cerkiewnosłowiańskiego, Chorwaci przez stulecia korzystali także z języka ludowego. Powstanie tego wernakularnego języka liturgicznego można zrozumieć jedynie w kontekście chorwackiej tradycji głągolickiej, w której cerkiewnosłowiańskim i głągolicą księża posługiwali się w liturgii jako swoim pismem prymarnym. Na podstawie głągolicznego dziedzictwa cerkiewnosłowiańskiego powstał całokształt chorwackiego piśmiennictwa, także tego w języku ludowym w trzech chorwackich dialektach: najpierw w czakawszczyźnie, następnie w sztokawszczyźnie, kajkawszczyźnie i wariantach, w których dialekty przenikają się wzajemnie.

Cerkiewnosłowiański język św. braci Cyryla i Metodego (IX w.) wcześniej się rozprzestrzenił i mocno zakorzenił wśród Chorwatów, którzy w VII w. przyjęli chrzest z Rzymu. Fakt ten potwierdzają listy papieża Jana X, z 925 r., skierowane do Tomislava, króla Chorwatów i Mihovila, księcia Humljan. W listach tych papież wzywa dalmatyńskich Słowian, by nie odprawiali mszy świętej w „barbarzyńskim” języku, lecz wyłącznie po łacinie¹. Sformułowanie „język barbarzyński” wyraźnie odnosi się do języka cerkiewnosłowiańskiego św. braci Cyryla i Metodego². Stolica święta najpierw w IX w. uznała go za swój język liturgiczny (Ivan VIII, *Industriae tuae*, 880), a następnie wielokrotnie zabraniała jego użycia. Młodsze dokumenty, np. z synodu w Splicie z 1060 r., podają, że papieskie zakazy liturgii słowiańskiej wśród Chorwatów nie przyniosły oczekiwanych rezultatów i że głągolici wytrwali przy obrzędach słowiańskich. Z całą pewnością byli wspierani przez naród, gdyż w przeciwieństwie do łacińskiego, ich język liturgiczny lud rozumiał. Istotniejsze różnice między językiem cerkiewnosłowiańskim i ludowym rozdziły się stopniowo, cerkiewnosłowiański bowiem, niemal w tej samej mierze, przyswajał innowacje językowe, które szerzyły się w żywym języku. Niewątpliwie w pewien sposób głągolici musieli cieszyć się także poparciem chorwackich władców, o czym przekonująco świadczy *Baščanska ploča* z początku XII w., która jest jednym z najważniejszych chorwackich pomników językowych. Chodzi o płytę kamienną ważącą 800 kilogramów, na której opat Držiha wykuł głągo-

¹ R. Katičić, *Litterarum studia. Književnost i naobrazba ranoga hrvatskog srednjovjekovlja*, Zagreb 1998, s. 379–418, 402–403.

² Ibidem, s. 386, 401–402.

licą informację, że chorwacki król Zvonimir odwiedził benedyktyński klasztor głągoliccki św. Łucji w Jurandvorze na wyspie Krk i podarował mu jakąś ziemię. Językiem płyty z Baszki jest cerkiewnosłowiański, ale przesiąknięty licznymi elementami języka ludowego.

Głągolicci nigdy nie negowali przynależności do Kościoła Rzymskiego ani jurysdykcji rzymskiej, dlatego upomnienia z Rzymu stopniowo słabły, a w końcu, w 1248 i 1252 r., papież Innocenty IV w ramach szerszych reform kościelnych zlegalizował liturgię głągoliccką w diecezji senjskiej (Senj) i krczkiej (Krk)³. Msze głągolicckie były jednak odprawiane także poza tymi diecezjami. Dlatego też czeski kronikarz Pulkava w drugiej połowie XIV w. zaświadcza, że po słowiańsku odprawiane są nabożeństwa „wszędę po zadarskiej, splickiej i dubrowniczej kranie” i „wielu innych diecezjach”, i to – twierdzi – za zgodą Stolicy Świętej⁴.

Tam, gdzie funkcjonowały nabożeństwa słowiańskie, tam też istniały odpowiednie księgi liturgiczne. Dla Kościoła katolickiego najważniejszą z nich jest mszał. Z XIII w. pochodzą dane o przynajmniej trzech chorwacko-głągolicckich mszałach, z XIV w. o trzynastu, a w XV odnotowano co najmniej 32 mszały⁵. We wszystkich zachowanych mszałach głągolicckich podkreśla się, że msza święta odprawiana jest według obrządku rzymskiego.

Najbardziej znany mszał głągoliccki to *Mszał według prawa dworu rzymskiego* z 1483 r. Jest on równocześnie pierwszą południowosłowiańską książką drukowaną i najstarszym drukowanym w Europie mszałem nielacińskim. Pierwszy mszał łaciński wydrukowano zaledwie osiem lat wcześniej (1474). Po tym pierwodruku głągolicci opublikowali nowe wydania mszału, brewiarze i inne księgi.

W cieniu liturgii głągolicckiej powstawała liturgia w języku ludowym. Nie wiadomo dokładnie, kiedy ani gdzie proces ten został zapoczątkowany. Wiadomo jedynie, że głągolicci wprowadzali do swojego języka elementy języka ludowego, w ilości uzależnionej od gatunku tekstu i odbiorców. Jeśli tekst miał charakter liturgiczny, to elementów języka ludowego było w nim niewiele. Ktoś z głągolitów musiał jednak pokonać ten opór i biblijne teksty cerkiewnosłowiańskie przystosować do języka wiernych w takim stopniu, że cerkiewnosłowiańskie korzenie na pierwszy rzut oka nie były w nich rozpoznawalne.

Najstarszymi zachowanymi księgami liturgicznymi powstałymi na bazie języka ludowego są lekcjonarze. Uważa się, że do ich rozpowszechnienia najbardziej przyczynili się franciszkanie. W zasadzie posługiwali się oni łaciną, ale głośno wypowiadane części mszy świętej czytali w języku wiernych.

Najbardziej znany lekcjonarz w języku ludowym to lekcjonarz Bernardyna Splićanina, drukowany w 1495 roku⁶. Jest on zarazem pierwszym drukowanym

³ S. Damjanović, *Jezik otačaski*, Zagreb 1995, s. 82–89.

⁴ J. Fućak, *Šest stoljeća hrvatskoga lekcionara u sklopu jedanaest stoljeća hrvatskoga głągoljaštva*, Zagreb 1975, s. 95.

⁵ Ibidem, s. 93.

⁶ *Lekcionar Bernardina Splićanina 1495*. Reprint: Književni krug Split, Split 1991; *Lekcionarij Bernardina Splićanina po prvom izdanju od god. 1495. Priredio i predgovor napisao Tomo Maretić* (Zagreb 1885). Reprint: Književni krug Split, Split 1995.

lekcjonarzem. Napisany został pismem gotyckim, w języku czakawskim. Posłużył jako wzorzec dla wielu innych lekcjonarzy chorwackich, nie tylko czakawskich, lecz także sztokawskich, zarówno drukowanych, jak i pozostawionych w rękopisie. Lekcjonarz Bernardyna charakteryzuje się tym, że cerkiewnoślowiańskie elementy językowe, które są częste w starszych zachowanych lekcjonarzach rękopiśmiennych, dość systematycznie zamienia on na elementy czakawskie. W lekcjonarzach sztokawskich, zbudowanych na jego fundamencie, zachowało się wiele osobliwości czakawskich, podobnie jak w przypadku języka pisarzy dubrownickich. Spośród lekcjonarzy, które powstały według wzorca Bernardyna, szczególnie ważny jest sztokawski lekcjonarz Ivana Bandulavicia (1613). Doczekał się on wielu wydań i przez stulecia korzystano z niego na niemal całym chorwackim obszarze kulturowym – z istotnym wyjątkiem terytorium kajkawszczyzny, na którym posługiwano się przede wszystkim księgami kajkawskimi, choć nie wyłącznie.

Jeśli chodzi o mszał, to zachowało się wiele zapisów mówiących, że także był przekładany na język ludowy, do niedawna jednak nie posiadano na ten temat bardziej szczegółowych informacji, dotyczących starszych okresów. Poza tym, także lekcjonarze często nazywano mszałami, co utrudniało ocenę dawniejszych zapisów, w których wspomina się „mszały” ludowe. Lekcjonarze mogły zawierać jakieś teksty mszalne i częściowo spełniać rolę mszału, lecz nie czyni to z nich mszałów we właściwym znaczeniu tego słowa. Dopiero gdy w 2003 r. został opublikowany i przeanalizowany rękopis *Neofiti 55* z Watykańskiej Biblioteki Apostolskiej, udało się potwierdzić istnienie całkowitych przekładów mszałów rzymskich na chorwacki język ludowy⁷. Rękopis *Neofiti 55* jest jednym z takich mszałów, a zawiera oczywiście również kanon mszy świętej. Sądząc po pieczęciach wodnych, powstał w latach 70. XVI w. Pisany jest językiem, który posiada cechy dialektu sztokawsko-jekawskiego, zatem tego samego dialektu, który stał się podstawą ukształtowania także współczesnego chorwackiego języka literackiego. Rękopis powstał prawdopodobnie w Dubrowniku lub okolicy i tak jak inne dawne dubrownickie utwory zawiera wiele elementów typowych dla dialektu czakawskiego. Choć w zamieszczonych tam tekstach biblijnych pojawiają się pewne cechy specyficzne dla chorwacko-głagolickiej tradycji tekstualnej, to z całą pewnością nie był on tłumaczony z mszału chorwacko-głagolickiego, lecz z pierwowzoru łacińskiego.

W tekstach biblijnych i w kolumnach (*Rubrica*) tego mszału znajdują się liczne błędy kopisty. Na ich podstawie można wnioskować, że mszał przepisywany był ze starszego mszału dostosowanego do *Tridentinum*, co oznacza, że ani jeden, ani drugi nie mógł powstać przed 1570 r. Pierwowzór naszego mszału jest także kopia jeszcze starszego, pisanego bosanczicą, zachodnią odmianą pisma cyrylic-

⁷ C. Giannelli, S. Graciotti, Sante: *Il Messale Croato-Raguseo (Neofiti 55) della Biblioteca Apostolica Vaticana*. Studi e testi 411. Biblioteca Apostolica Vaticana: Città del Vaticano, 2003.

kiego, w której wybrane litery uformowane zostały według głągolicy i w zgodzie z charakterystycznymi czakawskimi cechami fonologicznymi.

W mszale *Neofiti 55* pierwsza część *proprium de tempore* jest przeważnie przedtrydencka, druga jego część również, ale w znacznym stopniu jest ona dostosowana do tekstu trydenckiego. *Proprium de Sanctis*, *Commune Sanctorum*, *Missae Votivae* oraz *ordinarium* w przeważającej części są trydenckie. W kanonie przedtrydenckie wpływy są najmniej widoczne, choć pojawiają się także tutaj.

W tekście przedtrydenckim dostrzec można pewne osobliwości, które znajdują potwierdzenie jedynie w mszałach łacińskich z końca XV wieku, np. błędne wspomnianie „Świętego Anastazego” zamiast „Świętej Anastazji”. Z drugiej strony w innych szczegółach mszał ten naśladuje mszały łacińskie drukowane na początku XVI w. oraz drukowane w latach 60. wieku XVI⁸.

Na płaszczyźnie tekstualnej i ortograficznej kompilacja ta daje się wytłumaczyć jedynie w następujący sposób: po wydrukowaniu pierwszego chorwacko-głągoliczkiego przekładu mszału rzymskiego, pod koniec XV w. ktoś przełożył rzymski mszał na język ludowy. Oczywiście, nawet jeśli wystąpił do swoich przełożonych o *imprimatur*, nie otrzymał go. Prawdopodobnie tłumacz nie przekładał sam wszystkich tekstów biblijnych, lecz korzystał ze starszych tekstów biblijnych w języku ludowym, w znacznej mierze ikawskich i czakawskich, które powstały na podłożu tekstów głągolicznych. Przepisywanie tego pierwszego wernakularnego mszału z XV wieku zaowocowało szeregiem nowych mszałów w języku ludowym. Kopiści dostosowywali je do wydań mszałów łacińskich, obowiązujących w chwili kopiowania. Z jednego przekładu zrodziła się więc cała tradycja, a o jej istnieniu świadczy dzisiaj jedynie mszał *Neofiti 55* z końca wieku XVI.

Aktualnie badany jest jeszcze jeden podobny mszał chorwacki w języku ludowym, będący kopią mszału powstałego na początku XVII w.⁹ Ten mszał z początku wieku XVII nie jest dziełem jakiegoś anonimowego księdza z prowincji, jak w przypadku autora mszału *Neofiti 55*, lecz dziełem znanego jezuita Bartola Kašicia. Jego mszał pod względem językowym jest niezwykle zbliżony do mszału *Neofiti 55*, gdyż Kašić, choć czakawac, pisał większość swoich dzieł, wzorując się na języku dubrownickich i innych sztokawskich autorów katolickich. Kašić wspomina, że znane mu były starsze przekłady na język ludowy. Tłumacząc swój mszał, z pewnością dysponował jednym z mszałów w języku ludowym, o których była tu mowa, jego dzieło nie powstało jednak na zasadzie kopiowania, lecz jako nowy przekład mszału trydenckiego¹⁰. Choć efekt pracy Kašicia w swoim czasie nie został opublikowany, trudno uwierzyć, że jako ceniony jezuita podjąłby się on tłumaczenia mszału i jego kanonu, gdyby nie miał na to choćby milczącego przyzwolenia swoich przełożonych. Zresztą z ich polecenia w 1604 r. napisał i wydał

⁸ M. Grčević, *Das kroatische volkssprachliche Missale Romanum des 16. Jh. Philologisch-linguistische Untersuchung*, Mannheim 2005, s. 264–268, <http://bibserv7.bib.uni-mannheim.de/madoc/volltexte/2005/1139/>.

⁹ Z. Pandžić, „*Misal rimski*” i „*Sveta pisma*”, „*Filologija*” 50, w druku [2008.]; D. Gabrić-Bagarić, *Jezik Bartola Kašicia*, Sarajevo 1984, s. 17.

¹⁰ Z. Pandžić, op.cit.

pierwszą chorwacką gramatykę¹¹ [Kašić 2006], przełożył Biblię, a w 1640 r. opublikował chorwacki przekład *Rytuału rzymskiego*¹². Rytuał jest księgą liturgiczną zawierającą rozporządzenia i opis postępowania podczas obrzędów sprawowanych poza mszą świętą. Pierwszy łaciński rytuał wydał papież Paweł V w roku 1614. Dzięki rytuałowi Kašicia, który doczekał się kilku wznowień i pozostawał w użyciu do początku XX w., Chorwaci przez stulecia przyjmowali sakramenty we własnym języku, co stanowiło wyjątkowy przywilej w Kościele katolickim. Rytuałem Kašicia posługiwali się także głągolic. Po Kašiciu powstały rozmaite dotąd niezbadane mszały rękopiśmienne. Jeden, o którym wiadomo nieco więcej, składa się z ludowych, cerkiewnosłowiańskich i łacińskich części tekstu. Drugi zaś napisany jest w przeważającej części mieszanym językiem ludowo-cerkiewnosłowiańskim, podczas gdy kanon jest po łacinie¹³.

Najpóźniej w pierwszej połowie XVII w. także w Bośni podczas mszy świętych łacińskich *perykopy* i *Ojciec nasz* czytane były w języku ludu. Dla pewnego bośniackiego franciszkanina ten udział języka wiernych w mszy świętej wydał się niewystarczający i w 1658 r. wystosował pismo do Papieża, w którym prosił o zgodę dla siebie i swoich franciszkańskich współbraci na odprawianie całej mszy świętej w języku narodowym, tak jak to czynili franciszkanie w Dalmacji. Franciszkanin z Bośni błędnie zakładał, że jego bracia z Dalmacji posiadali taką zgodę z Rzymu, co jest jeszcze jednym dowodem na to, w jak dużej mierze całkowita liturgia w języku ludowym była zakorzeniona w niektórych chorwackich kościołach rzymskokatolickich¹⁴. W środowiskach miejskich zjawisko to nie występowało na tak dużą skalę lub nie występowało zupełnie, lecz w wielu mniejszych miejscowościach i na wsiach liturgia w mowie ludu była rozpowszechniona. Ten językowy podział na obrzędowość łacińską, głągoliczną i ludową – z tym, że język ludowy stosowany był także w kombinacji z dwoma pierwszymi – na pierwszy rzut oka wydaje się niesprzyjającą okolicznością i utrudnieniem dla piśmiennictwa chorwackiego. Badania na językiem chorwackich petrarkistów z końca XV w. ukazują jednak, że wypieranie chorwacko-słowiańskich idiomów językowych z funkcji języka liturgicznego umożliwiło petrarkistom swobodne zastosowanie teologicznego nazewnictwa w znaczeniu świeckim, przeniesienie go na pole załotów i poezji, transpozycję języka kościelnego na język poezji miłosnej, bez równoczesnego narażenia się na zarzut obrazoburstwa¹⁵.

¹¹ B. Kašić, *Osnove hrvatskoga jezika. Drugo izdanje priredio, na hrvatski jezik preveo i komentariuma popratio Zvonko Pandžić*, Zagreb–Mostar 2005 [Bartholomaeus Cassius: *Institutiones linguae Illyricae*, 1604].

¹² B. Kašić, 1640: RITVALE ROMANUM. VRBANI VIII. PONT. MAX. IVSSV EDITVM. ILLYRICA LINGVA. Ex Typographia Sac. Congreg. de Propag. Fide: Romae, MDCXL. Reprint, Zagreb 1992.

¹³ J. Fućak, op.cit., s. 187–190.

¹⁴ M. Rešetar, *Bernardinov lekcionar i njegovi dubrovački prepisi*. Posebna izdanja, knjiga XCIX. Filozofski i filološki spisi. Knjiga 23, Beograd 1933, s. 4; J. Fućak, op.cit., s. 119.

¹⁵ I. Pederin, *Pretvorba hrvatskog iz crkvenog u književni jezik*, „Jezik” 45(4), 1998, s. 128–139.

Narzuca się pytanie, jak to było możliwe, że jakiś ksiądz pod koniec XV w. lub wcześniej odważył się przełożyć cały mszał na język ludowy, myśląc równocześnie, że postępuje zgodnie z zasadami Kościoła Rzymskiego. Odpowiedź zawiera się w fakcie, że w przeszłości wielu uważało język cerkiewnosłowiański za wcześniejszy etap rozwoju języka ludowego. Skoro jego starsza odmiana (cerkiewnosłowiański) mogła służyć jako język liturgiczny Kościoła katolickiego, dlaczego nie mógłby nim być także jego nowszy wariant? Myślenie to znajdowało poparcie także w głągolickiej legendzie o św. Hieronimie (347–420), która podaje, że przełożył on Pismo Święte na słowiański (cerkiewnosłowiański) i zapisał je głągolicą. Legenda ta zrodziła się po tym jak św. Metodego ogłoszono heretykiem, a opierała się na wyznaniu Hieronima, że jest on Dalmatyńczykiem i że przełożył Pismo Święte dla ludu swego języka. Wypowiadając się na Soborze Trydenckim na temat, czy język narodowy w liturgii powinien być całkowicie zakazany, biskup zagrzebski, Drašković, w 1552 r. głosił, że wydaje mu się to niepotrzebne, „gdyż w wielu miejscowościach, jak w przypadku jego diecezji, msza św. sprawowana jest w języku danej krainy. I że ten język nazywają językiem św. Hieronima”¹⁶. Termin „język św. Hieronima” nie jest tu już stosowany jako oznaka cerkiewnosłowiańskiego, lecz jako oznaka języka ludu. W jakim stopniu Chorwaci swego czasu uznali św. Hieronima za przedstawiciela swojego języka i narodu, dobrze ilustruje średniowieczna legenda o *Życiu świętego Hieronima*, w której jest on opisywany następująco: „Hieronim jest naszym Dalmatyńczykiem; on jest dumą, prawością i sławą i świetlistą koroną języka chorwackiego”¹⁷.

Należy zakładać, że także w XV wieku tłumacz mszału na język ludowy myślał, że przekłada na język św. Hieronima. Jeśli tak, to zrozumiałe staje się, dlaczego swój przekład nazwał „pismem świętym” i tym samym uregulował obrzęd Kościoła Rzymskiego. Jak widzieliśmy, miał wielu naśladowców wśród księży, którzy pomnażali jego przekład. Nawiasem mówiąc, oczywiście wydaje się, że w takich okolicznościach na chorwackim obszarze kulturowym protestantyzm nie mógł odcisnąć trwałszych śladów, choć pozostawił wiele cennych ksiąg kościelnych w języku narodowym, którymi wzbogacił kulturę chorwacką – między nimi przekład Nowego Testamentu (Nowy Testament głągolicą, 1562/1563 i Nowy Testament cyrylicą, 1563).

Jeśli zaś chodzi o legendę o św. Hieronimie, na Soborze Trydenckim w rozprawach nad językiem narodowym w liturgii wielu uczestników powoływało się i odnosiło do „języka św. Hieronima”. Wśród nich także polski kardynał Hozjusz, jedna z najbardziej wpływowych osób na Soborze. Hozjusz był praktycznie przeciwnikiem języków narodowych w liturgii. Co więcej, pewnego razu skarcił biskupa Uchańskiego za to, że napisał do niego list w języku polskim, a nie w „języku katolickim, jakim jest łacina”¹⁸. Ani jednak teoretycznie, ani dogmatycznie

¹⁶ J. Fućak, op.cit., s. 64.

¹⁷ M. Kombol, S. Prosperov Novak, *Hrvatska književnost do narodnog preporoda. Priručnik za učenike, studente i učitelje književnosti*. Drugo, dopunjeno izdanje, Zagreb 1992, s. 36.

¹⁸ S. Graciotti, *Mišljenje Poljaka Hozija (1558.) o upotrebi slavenskoga narodnog jezika u liturgiji*, „Kačić” XI, 1979, s. 205–210.

Hozjusz nie wykluczał możliwości wprowadzenia języka narodowego do liturgii Kościoła katolickiego, czego dowodem jest jego dokument *De sacro vernaculo legendo*, w którym zwraca się do Polaków. Gdyby z jakiegoś powodu należało sprawować liturgię w języku narodowym, twierdzi, trzeba byłoby wówczas przyjąć „słowiański lub dalmatyński” (*Sclavorum aut Dalmatarum*). Co uzasadnia wiekiem i elegancją tego języka. Na koniec zwraca uwagę, że także św. Hieronim przełożył nań Pismo Święte.

Oczywiste jest, a potwierdza to także analiza Sante Graciottiego, że Hozjusz, mówiąc o „słowiańskim lub dalmatyńskim”, miał na uwadze właśnie język ludowy, a nie cerkiewnosłowiański w redakcji chorwackiej. Hozjusz prawdopodobnie wiedział, że ten język ludowy służy już jako katolicki język liturgiczny oraz że powstała w nim obfita literatura, pod wieloma względami niespotykana w świecie słowiańskim. Przekonanie o wiekowości języka, w którym napisana jest ta literatura mogło być w pewnym stopniu wywiedzione z legendy o św. Hieronimie, lecz ważniejszą rolę odegrała prawdopodobnie legenda podająca, że zachodni Słowianie wywodzą się od Słowian południowych, z czego zaś wyprowadzano tezę o „czystości” językowej na ich terytoriach, zwłaszcza Dalmacji.

Wysokie wartościowanie przez Hozjusza języka ludowego w Dalmacji, nawet jako hipotetycznie możliwego języka liturgicznego w Polsce, nie spotkało się w owym czasie z bezpośrednim odzewem w chorwackich kręgach kościelnych. Nie oznacza to jednak, że nikt nie słyszał o jego stanowisku i nie przyjął do wiadomości. Zakładam, iż miało ono swój współdział w kształtowaniu świadomości, że przekazywanie słowa Bożego w Kościele katolickim we własnym języku narodowym jest zrozumiałe samo przez się. Myślenie Hozjusza z pewnością w ten sam sposób wpływało na ocenę Bartola Kašicia, że możliwe i niezbędne jest przełożenie kanonu mszy świętej na chorwacki język ludowy. Poza tym wyjaśnienia Hozjusza mogły się spotkać z oddźwiękiem na innych płaszczyznach, pozakościelnych i pozaliturgicznych, choć też nie w sposób bezpośredni. Wrażenie to narzuca się podczas lektury przedmowy do pierwszego słownika chorwackiego z 1595 roku. Założyciel chorwackiej leksykografii Faust Vrančić (1551–1617), podobnie jak Hozjusz, zawarł w tej przedmowie przekonanie o słowiańskiej jedności językowej, tłumaczył zatem, że Słowianie mówią dialektami jednego języka¹⁹. Dalmatyński także dla niego jest najczystszy z wszystkich dialektów słowiańskich. Podobnie do Hozjusza, nie zawęża on granic Dalmacji do tych, które w owym czasie wyznaczone zostały przez niesprzyjające okoliczności. Twierdzi, że czystość języka Polacy i Czesi przejęli z Dalmacji, z której przybyli pod wodzą Lecha i Czecha. Pod koniec Vrančić – znów podobnie do Hozjusza – przywołuje św. Hieronima jako reprezentanta swojego języka dalmatyńskiego. Hieronim, mówi Vrančić, łacinnikom i ludziom własnego narodu (*suae nationis hominibus*) wytłumaczył święte księgi i zapisał je nowym pismem. Pojęcie „nowe pismo”

¹⁹ F. Vrančić, *Dictionarium quinque nobilissimarum Europae linguarum, Latinae, Italicae, Germanicae, Dalmati[c]ae, & Ungaricae, Venetiis* 1595. Reprint: *Rječnik pet najuglednijih evropskih jezika*. Serija reprint izdanja – Liber Croaticus, Zagreb 1971.

odnosi Vrančić do głągolicy, a „ludzie własnego narodu” do ludu słowiańskiego w Dalmacji. Niewątpliwie pod wpływem wyznania Hieronima, że jest on Dalmatyńczykiem, Vrančić swój chorwacko-czakawski język nazywa „dalmatyńskim” i w tytule słownika ogłasza go jednym z pięciu najzacieńszych języków Europy: *Dictionarium quinque nobilissimarum Europae linguarum Latinae, Italicae, Germanicae, Dalmati[c]ae et Ungaricae*. Gdyby nie legenda o św. Hieronimie i wystąpienia podobne do Hozjuszowych, prawdopodobnie nie byłoby też słownika Vrančića w kształcie, w jakim został wydany.

Słownik Vrančića jest pierwszym słownikiem chorwackim wydrukowanym jako odrębna pozycja książkowa. Zainspirował powstanie wielu innych słowników, wydanych i nieopublikowanych, a w Pradze doczekał się drugiego poszerzonego wydania w 1605 r.²⁰ Termin „język dalmatyński” zamieniono w nim na „język chorwacki”. Jezuita Bartol Kašić posłużył się słownikiem Vrančića jako wzorcem dla swojego rękopiśmiennego słownika, a ten zaś został wykorzystany przez leksykografa Jakova Mikalję w pracach nad jego własnym słownikiem zatytułowanym *Blago jezika slovinskoga* wydany w Loreto w 1651 r.

Ludowy język liturgiczny Kościoła katolickiego stosowany wśród Chorwatów bez wątpienia w ogromnym stopniu przyczynił się do powstania chorwackiego języka literackiego i rozwoju chorwackiego dziedzictwa piśmienniczego. Bez niego chorwackie piśmiennictwo byłoby, tak ilościowo, jak i jakościowo, znacznie uboższe. Poza tym chorwacki liturgiczny język ludowy znacząco wpływał na normowanie chorwackiego języka literackiego. Wybór narzecza sztokawskiego, jako narzecza, zgodnie z którym ukształtowany został ponadregionalny i powszechnie obowiązujący chorwacki język literacki, dzięki Kościołowi, dokonał się już w XVII w. Wystarczy tu przypomnieć *Rytuał rzymski* Kašicia z 1649 r., który był w użyciu aż do początków XX w.²¹, następnie zaś lekcjonarz Ivana Bandulavicia z 1613 r. (o porównywalnym przestrzennym i czasowym rozpowszechnieniu)²², a także dzieła Matiji Divkovića z początku XVII w., które były wyjątkowo popularne nie tylko wśród katolickiego ludu Bośni i Hercegowiny, lecz również w całej Dalmacji, a prawdopodobnie i Sławonii²³. Procesy językowego jednoczenia, implicytnej normatywizacji i ponadregionalizacji oraz szerzenie się poliwalencji (z tego względu Dalibor Brozović mógł postawić swoją znaną tezę o osiemnastowiecznych początkach chorwackiego języka standardowego) nie mogłyby się rozwinąć bez religijnych i liturgicznych ksiąg, które wcześniej pisali i propago-

²⁰ P. Lodereker, *Dictionarium septem diversarum linguarum...* 1605. Reprint: *Sedmerojezični rječnik*. Novi Liber, Zagreb 2005. Serija reprint izdanja Liber Croaticus.

²¹ S. Babić, *Gundulićev jezik prema suvremenom hrvatskom književnom jeziku*, „Forum” XXVIII, 57, 5–6, Zagreb 1989, s. 534–548.

²² I. Bandulavić, *Pisciole i evangelya*. 1613. Reprint: *Quellen und Beiträge zur Kulturgeschichte 7a*, Köln 1997; D. Gabrić-Bagarić, *Jezik Ivana Bandulavicia: franjevačkog pisca iz 17. vijeka*, Sarajevo 1989.

²³ D. Brozović, „O posredničkoj ulozi Matije Divkovića u razvoju civilizacijsko-jezične nadgradnje”. *Zbornik radova o Matiji Divkoviću*. Kuna, Herta (Ed.), Sarajevo 1982, s. 41–48.

wali księży Kościoła katolickiego, poprzedzając swe działania rozważaniami nad językiem, w którym księgi te powinny być pisane.

Jeśli weźmiemy pod uwagę także to, że cerkiewnosłowiański był prymarnie językiem liturgii i że na podstawie chorwacko-cerkiewnosłowiańskiej powstał całokształt chorwackiego piśmiennictwa w jego nieprzerwanej ciągłości od przełomu XI i XII w., jasne staje się, że waga dawnych słowiańskich języków liturgicznych dla języka chorwackiego jest niewymierna.

Przełożyła *Krystyna Pieniążek-Marković*

archaic texts, even though there have been several linguistic adaptations. The differences are connected to different understanding of some of the theological issues, the age of the texts and the melodic patterns upon which the texts are based.

MARIO GRČEVIĆ

The influence of liturgical language on the origination of the literary Croatian language

Vernacular Croatian had been used by Croats as a liturgical language in the Roman Catholic Church for centuries even before the Second Vatican Council in 1962. The dominant language of liturgy was, of course, Latin – the principal language of the Catholic Church. Croatian vernacular liturgy developed in the shadow of the liturgy in Church Slavonic that was based on the work of St. Cyril and St. Methodius and their disciples in the 9th AD. The origin of the Croatian vernacular liturgy was supported by the legend about Saint Jerome. The legend has it that he translated the Holy Scriptures into the language of Dalmatian Slavs, i.e. Croats, and that he wrote it in the Glagolitic alphabet which was the primary alphabet of Croatian “Glagoljashi” (priests who celebrated mass in the Church Slavonic language). In the Middle Ages, the Croats called Saint Jerome “the proud, the honour, the glory and the light crown of the Croatian language” because they believed that the Church Slavonic language was an older form of the language which was used in Dalmatia at that time. The legend about Saint Jerome had no foundations, though it was very popular for a long time (within the Croatian circles, too) and had a positive influence on the development of Croatian literature, not only on the development of the Croatian Church Slavonic literature, but on the development of the Croatian vernacular sacred and secular literature as well, and in this way, of course, on the development of the Croatian vernacular liturgy. The article shows that the Croatian language as a liturgical language of the Catholic Church is a very important factor in the development of the Croatian literary language.

ANDRZEJ DRAGUŁA

Narration or staging? On the nature of the liturgical language

The problem addressed in the present article is of theological nature. It deals with the question of theological awareness needed to communicate a message with both depth and simplicity for the priest celebrating liturgy, and with the awareness of the theological relation towards the events recalled during the mass, and especially towards the Last Supper, from which the words of the celebration of the transubstantiation of bread and wine into Christ's body and blood are taken. Does the priest actually narrates these events or re-enacts them? Is liturgy a narration on these salutary events, or is it an inscenization of them? How is the relation between the High Mass and the Last Supper revealed in language? With the support of categories from cultural anthropology (ritual) and from linguistics, the analysis shows that thanks to sacramental anamnesis in the memorial character of the Eucharist itself and in the liturgical ritual, two space and time continuum can be distinguished: real and recalled; two times: the time taken to narrate and narrated (anamnetic) time. The relations between these two types of space and time continuum surface in language, which