

Christine Mohrmann

## A liturgikus latin nyelv

A liturgikus latin nyelv belső értékét csak akkor lehet fölbecsülni, ha a keresztény latinság legszélesebb keretében történik a vizsgálódás. Márpedig a keresztényeknek ez a nyelvezete, amely a liturgikus latin, még mindig élő ága a latin nyelvnek.

A keresztények saját nyelve mint csoportnyelv (*langue de groupe*) az első századok folyamán jött létre a Nyugat keresztény közösségeiben, és visszaszorította a görögöt, amely az őskereszténység első egyetemes nyelve.<sup>1</sup> Ez a csoportnyelv kezdetben kiváltképpen vulgáris<sup>2</sup> idioma volt, amelyet számos, görögből és héberből<sup>3</sup> átvett kölcsönzés jellemezett, valamint sok lexikológiai és szémasziológikus neologizmus. A III. század folyamán ez a forradalmi nyelvezet (*idiome*) a keresztény irodalom eszközévé vált: Tertullianus, Szent Cyprianus, Novatianus műveiben megtalálta első irodalmi rögzülését. Az első két évszázad forradalmi korszaka után —e korban a keresztények latinja kiformalódott és megállapodott— a IV. század második felében megállapítható a fejlődés bizonyos lassulása, amely ugyanakkor egyfajta megszilárdulást jelentett. A keresztény latinság —a keresztény nép érintkezési nyelve, egyidejűleg az irodalmi kifejezés eszköze— keretében az Egyház saját nyelvezete egy változatnak tekinthető, az Egyház sajátos eszközének. Az Egyháznak e nyelvéhez tartozik a biblikus latin, az imádság nyelve, az ige hirdetés nyelve és a hivatalos iratok kuriális nyelve. A Biblia legrégebb fordításainak nyelvezetét (*langue*) az egyházi latin legrégebb formájának lehet tekinteni. Ezek a régi fordítások rendkívül népies nyelven születtek: a fordítók, bárminemű irodalmi képzettséget nélkülöző egyszerű emberek, a köznép nyelvezetéből merítettek, szélsőségesen betűszerinti fordításra törekedtek, elhárítva bármiféle

*Christine Mohrmann, a patrisztikus latin nyelv egyik legkiemelkedőbb kutatója (1903–1988) a nijmegeni egyetem tanára volt. Itt közölt tanulmányát „Le latin liturgique” címmel jelent meg bevezető tanulmányként: L’ordinaire de la messe. Texte critique, traduction et études par Bernard Botte, OSB et Christine Mohrmann. Les Éditions du Cerf, Paris — Abbaye du Mont César, Louvain 1953. 29–48. (Études liturgiques publiées sous la direction du Centre de Pastorale Liturgique et de l’Abbaye du Mont César.)*

<sup>1</sup> Jos. Schrijnen: „Charakteristik des altchristlichen Latein”, *Latinitas Christianorum primaeva*. I. Nimègue 1932; Christine Mohrmann: „Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin”, *Latinitas Christianorum primaeva*. III. Nimègue 1932; „Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens”, *Miscellanea Mercati*. I. Città del Vaticano 1946. 437skk.; „Le latin commun et le latin des chrétiens”, *Vigiliae Christianae* I. 1947. 1skk.; „Le latin langue de la chrétienté occidentale”, *Aevum* XXIV (1950) 133skk.; *Latin vulgaire. Latin des chrétiens*. Paris 1952; Dom Jean Leclercq: „Le latin langue d’église”, *La Maison-Dieu* II (1947) 55skk.

<sup>2</sup> Christine Mohrmann: „Les éléments vulgaires du latin des chrétiens”, *Vigiliae Christianae* II (1948) 89skk. et 163skk.

<sup>3</sup> Christine Mohrmann: „Les emprunts dans la latinité chrétienne”, *Vigiliae Christianae* IV (1950) 193skk.

irodalmi vagy esztétikai gondosságot. Szóról szóra fordítanak, és nagyon gyakran megőrzik a görög eredeti mondattani szerkezeteit, amely maga is a héber nyelv befolyása alatt állt. Számos idegen elem, nyelvtani és stilisztikai megoldás miatt a Szentírás régi változatainak —amennyire csak lehetett, népies— nyelvezete (*langue*) magára öltött egy nagyon különös jelleget, amely világosan megkülönböztette a keresztény közösségek által beszélt nyelvtől.

A Szentírásnak ezek a régi fordításai népies, ugyanakkor egzotikus jellegük miatt megbotránkoztatták az irodalmilag művelt embereket. Lactantius, a kiváló irodalmár, a régi változatok népies jellegéről beszél, amely a művelteket megbotránkoztatta: *nam haec in primis causa est, cur apud sapientes et doctos huius saeculi Scriptura sancta fide careat, quod prophetae communi ac simplici sermone, ut ad populum, sunt locuti. (Divin. inst. 5,1,15)* A hagyományos irodalmi elegancia teljes hiánya legyőzhetetlen akadály volt az első századok művelt emberei szemében, akiket átítatott az az irodalmi kultúra, amelyben a szó kultusza uralkodott. Lactantius ezt nagyon világosan megmondja: *contemnuntur itaque ab iis, qui nihil audire vel legere, nisi expositum ac disertum volunt, nec quicquam haerere animis eorum potest, nisi quod aures blandiore sono mulcet, illa vero, quae sordida videntur, anilia, inepta, vulgaria existimantur. Adeo nihil verum putant, nisi quod auditu suave est, nihil credibile, nisi quod potest incutere voluptatem: nemo rem veritate ponderat, sed ornatu (uo. 16–17.)*. Ugyanakkor a keresztény körökben ez az érdes, egzotikus elemekkel teli, kevésbé irodalmi forma hosszú távon mint „bibliai stílus” elfogadást nyert. Szent Ágoston a *Locutiones in Heptateuchum* című művében igyekszik jelezni és megmagyarázni azon nyelvi és stílusbeli sajátosságokat, amelyeket a régi fordítások tartalmaznak, és azokat hol szemitizmusnak, hol grecizmusnak, hol meg népies fordulatnak nevezi.<sup>4</sup> De ő nem bírálja ezeket a sajátosságokat; megállapítja, hogy ott vannak és a *consuetudo scripturarum*-ot alkotják. A Szentírás nyelvét és stílusát összehasonlíttja a profán nyelvhasználattal (*usage*), s néha nem kis meglepődéssel állapítja meg, hogy bizonyos stílusbeli sajátosságok, melyeket a Szentírásban talál, előfordulnak világi szerzőknél is, mint például *Loc. in Hept., 1,92: est talis locutio et apud auctores saeculares*. Ám leggyakrabban megállapítja, hogy jellegzetesen bibliai fordulattal van dolgunk: *et colligebant eas acervos acervos: haec repetitio multitudinem acervorum significat, et Scripturis est familiaris (uo. 2,41)*; vagy *uo. 2,128: et nunc sine me et iratus ira: quomodo morte morietur: amat ita loqui Scriptura; uo. 1,75: ne quando noluerit mulier ire mecum: mulierem feminam appellare proprium est illius linguae*. Szent Ágoston elismerte a biblikus nyelv és stílus létezését, amely igen különbözött a művelt emberek köznyelvétől (*langue commune*), de a keresztények mindennapi nyelvétől is. Ám ő ezt a biblikus idiómát, melyet elfogad, nem bírálja, amint Lactantius tette.

Már Szent Ágoston előtt Poitiers-i Szent Hilarius megfogalmazta azt a gondolatot, hogy az isteniekkel való érintkezés, a Szentírással fenntartott kapcsolat

<sup>4</sup> Wilhelm Süß: *Studien zur lateinischen Bibel I. Augustins Locutiones und das Problem der lateinischen Bibelsprache*. Tartu 1933. Vö. Christine Mohrmann: *Rev. des Ét. Lat.* II. 1933. 519skk.

sajátos, nemes nyelvi formát igényel, mely eltér a köznapi nyelvezettől (*langue de communication*). Szent Hilariusnál lehet a hieratikus nyelv (*langue hiératique*) létezésének első tudatosulására bukkanni. A *De Trinitate* című művében (1,3,8) azt kéri Istentől, hogy adja meg neki — a *verborum significatio* és *intelligentiae lumen* mellett — a *dictorum honorem*-et. Ez olyan imádság, amelyet Lactantius is elmondhatott volna. Hilarius a *Tractatus in Psalmos* (13,1) megfelelő helyén azt írja, hogy a szerzőnek, aki a Szentírást magyarázza, aki Isten üzenetét értelmezi, el kell távolodnia a mindennapok nyelvéétől és óvakodnia kell a közönséges nyelvhasználatától: *non enim secundum sermonis nostri usum, promiscuam in his esse oportet facilitatem; sed loquentibus nobis ea quae didicimus et legimus, per sollicitudinem sermocinandi honor est reddendus auctori*. Majd alább: *sumus enim quoddam sancti Spiritus organum, per quod vocis varietas et doctrinae diversitas audienda est. Vigilandum et curandum est, ut nihil humile dicamus*. Szent Hilarius szemében az igehirdetés, főként a Szentírás értelmezése „kenetteljes” nyelvet igényel, ami az általános használattól (*l'usage courant*) különbözik: hieratikus nyelvet. Szent Hilarius ezt újra elmondja egy, a mindennapi életből vett példa segítségével. Ha valaki Isten igéjét magyarázza, olyan, mint egy király hírvivője, aki rendkívül alázatos hangon fejezi ki magát, hiszen a király nevében beszél: *et exemplum nobis caelestis doctrinae praestat humani officii consuetudo. Si enim quis verba regis interpretans et praecepta eius in aurem populi deducens curat diligenter et caute per officii reverentiam regis satisfacere dignitati, ut cum honore ac religione omnia et relegantur et audiantur: quanto magis convenit Dei eloquia ad cognitionem humanam retractantes, dignos nos hoc officio praestare (uo.)?*

Itt találkozunk azzal a nagyon elterjedt jelenséggel, amely nagyon mély emberi érzésnek felel meg: mindenütt, ahol az ember az istenivel érintkezik, nyelve eltávolodik a mindennapi (*courant*) nyelvtől, nyelve úgymond megszentelődik az istenivel való érintkezéstől. Az az elgondolás, miszerint létezik egy szakrális nyelv (*langue sacrée*), isteni nyelv (*langue divine*), számos népnél megtalálható.<sup>5</sup> Ez az alapja az istenek nyelvének, amelyről nekünk Homéros beszél,<sup>6</sup> a delphoi Pythia dadogó, érthetetlen szavainak; ez mutatkozik meg az orphikus és a pythagorasi terminológiában, amelyről Alexandriai Kelemen tudósít (*Strom.* 5,8skk.).<sup>7</sup> Ugyanez található a római papok kultikus nyelvének archaikus szókinésében, amelyből Arnobius számos szót és fordulatot ránk hagyott;<sup>8</sup> ugyancsak föllelhető a *Libri sacerdotum* szövegeiben, ezt Varrónak köszönhetjük, például az Eduard Norden által elmélyülten vizsgált augur- (madárjós-) formulában.<sup>9</sup> Nagyon ősi, vallási énekekben is jelen van, mint a római *fratres arvaes* énekében, amelyet szintén Eduard Norden elemzett oly példamutatóan.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Hermann Güntert: *Von der Sprache der Götter und Geister*. Halle (Saale) 1921.

<sup>6</sup> Güntert: *i.m.* 104skk.

<sup>7</sup> *Uo.* 124skk.

<sup>8</sup> *Uo.* 126.

<sup>9</sup> Eduard Norden: *Aus altrömischen Priesterbüchern*. Lund 1939. 3skk.

<sup>10</sup> *Uo.* 109skk. — A. D. Nock a „philology of religion” kifejezést alkalmazza.

Végül egyetlen példa a germán világból: ugyanez az elképzelés található az Alvissmólban, az *Edda* titokzatos énekében<sup>11</sup> említett „istenek nyelve” mögött.

Nyelvészetileg minden ilyesfajta jelenségnél ugyanazt a törekvést lehet megjegyezni: a vallási érzés, az istenivel való érintkezés eltávolítja a nyelvet a mindennapi használattól; másként megfogalmazva, ez a nyelv társadalmi szerepét kicsinyíti. Márpedig köztudott, hogy a nyelvnek mint társadalmi intézménynek legelső szerepe az, hogy lehetővé tegye az egyének egymás közötti kommunikációját,<sup>12</sup> a nyelv tehát kommunikációs eszköz. M. Bally szerint „egy nyelv a közösség igényeit hivatott kielégíteni, amikor lehetővé teszi a gondolat átadását a legnagyobb pontossággal és a legkisebb erőfeszítéssel a beszélőnek és a hallgatónak egyaránt”. Mivel a nyelv nem kizárólag társadalmi adottság, hanem pszichológiai tény is, ugyanakkor kifejezőeszköze nem csak az egyéni gondolatoknak, hanem az érzéki-érzelmi hatásoknak is. Általánosságban: a közlés (*communication*) igényei átellenben vannak a kifejezés (*expression*) igényeivel. A hatékonyság elvéről van szó, amely sok modern nyelvben —amelyek egyre tökéletesebb kommunikációs eszközökké válnak— oly magas fokon jelentkezik, leggyakrabban a kifejezés kárára.<sup>13</sup> A kommunikáció a nyelv dolgában bizonyos ésszerűsítést, „standardizációt” valósít meg, amely ugyanakkor egyszerűsödés. Másrészt a kifejezés a legfinomabb árnyalatokat keresi, a festőiség felé irányul s kedvez a régi formák megőrzésének. A kommunikációnak a nyelv társadalmi szerepéből fakadó rideg és kemény követelményei mellett a nyelv mint kifejezés érzékeny és művészi eszközzé válik. Hugo Schuchardt meglátása örökérvényű: „Aus der Not geboren giffelt die Sprache in der Kunst.”<sup>14</sup> (A nyelv szükségből született, s legtökéletesebb kifejeződését a művészetekben találja meg.)

Márpedig valamennyi vallási (*religieuses*) vagy hieratikus nyelvben többé-kevésbé teljesen visszazorul a kommunikáció a kifejezés javára. Ez a tendencia nagyon gyakran megmutatkozik egy bizonyos konzervatívizmusban, amely hűséges a kommunikációs nyelv által elhagyott, régi és tiszteletreméltó elemekhez, mert ezek a hieratikus nyelvekben érzelmi töltetet hordoznak, még ha egyre érthetlenebbé válnak is.<sup>15</sup>

Itt az ideje visszatérni az ókori kereszténység világához. A nyelv mint kifejezés —és nevezetesen mint vallási kifejezés— legtökéletesebb megvalósulása a glosszolóliában mutatkozik meg, amikor a nyelv társadalmi funkciója kiküszöbölődik a tiszta kifejezés javára. A glosszolólia tehát a nyelv szempontjából az apostolok nyelveken szólásának (*lalein heterais glóssais*) ellenkezője, ellentéte

<sup>11</sup> Güntert: *i.m.* 130skk.

<sup>12</sup> Charles Bally: *Linguistique générale et linguistique française*. Berne 1944. 363.

<sup>13</sup> Otto Jespersen: *Efficiency in Linguistic Change*. Copenhagen 1941.

<sup>14</sup> Hugo Schuchardt-Brevier. Halle (Saale) 1922. 211. Vö. B. Terracini: *Guida allo Studio della linguistica storica*. Roma 1949. 216.

<sup>15</sup> Ez egy konzervatív és archaizáló elem, amint azt Friedrich Kainz hangsúlyozta tanulmányában: *Sprachpsychologisches zum Thema Religion und Sprache* (in *Die Sprache*. I. Wien 1949. *Festschrift für Prof. W. Havers*. 101). [...]

a nyelvek adományának, mely az első apostoli igehirdetést jellemzi (Act 2,4skk.). Ez utóbbi a nyelv, a kommunikáció társadalmi szerepének csodálatos kiterjedését hozza létre. Köztudott, hogy Szent Pál apostol, aki maga is rendelkezett a glosszológia adományával (1K 14,18), meg akarta fékezni a glosszológia megnyilvánulásait a keresztény közösségekben; Szent Pál a prófétálást (προφητεῦειν) előnyben részesítette a γλώσση λαλεῖν nyelvével szemben, a prófétálás társadalmi szerepe miatt, amely hiányzik a glosszológiából (1K 14,2–3.5).

Másrészről, ha a glosszológiát kiegészíti a magyarázat, akkor visszanyeri a kommunikáció társadalmi funkcióját, és előbbrevaló a prófétálásnál (uo.).

Fontos, hogy a Damasus pápa idejében (366–384) működő római teológus —akinek a neve ismeretlen és Ambrosiasterként<sup>16</sup> emlegetik— Szent Pál leveleihez írt magyarázatában a glosszológiát az idegen liturgikus nyelv (*langue liturgique*) használatával kapcsolja össze. Az Ambrosiaster úgy véli, hogy a Szent Pál által a glosszológiával szemben előnyben részesített prófétálás valójában exegézis: *prophetas interpretes dicit scripturarum: sicut enim propheta futura praedicit, quae nesciuntur, ita et hic dum scripturarum sensum, qui multis occultus est, manifestat, dicitur prophetare* (Ambrosiaster in 1Cor 14,4; PL 17,268). Ami pedig a nyelveken szólást (*lingua/linguis loqui*) illeti, az Ambrosiaster általánosságban a szó szoros értelmében vett glosszóliaként értelmezi. Itt nem tudok egyetérteni Theodor Klauserrel,<sup>17</sup> aki általánosságban a *loqui lingua (linguis)* kifejezést a közösség által nem értett idegen nyelv használatának gondolja. Ám —s ez nagyon fontos a liturgikus nyelv problémáját illetően— az Ambrosiaster példaként *párhuzamot von* a glosszológia és az idegen nyelvnek liturgikus nyelvként történő használata között: *manifestum est ignorare animum nostrum, si lingua loquatur, quam nescit, sicut adsolent Latini homines Graece cantare, oblectati sono verborum, nescientes autem, quid dicant* (uo. 13,269).<sup>18</sup> A glosszológia éppúgy, mint az idegen nyelv használata —például a görögé a római egyházban— a kommunikáció társadalmi elemét megszünteti, pedig az Szent Pál véleménye szerint nélkülözhetetlen a közösség építéséhez.<sup>19</sup>

Az Ambrosiaster egy másik megközelítést is tárgyal, ami szintén kapcsolatban áll az általunk vizsgált problémával. Az 1K 14,24–25-öt magyarázva szembeállítja a keresztény kultusz egyszerűségét és nyíltságát bizonyos pogány kultuszok misztériumával: *cum enim intelligit et intelligitur, audiens laudari Deum et adorari Christum, pervidet veram esse et venerandam religionem, in qua nihil fucatum, nihil in tenebris videt geri, sicut apud paganos, quibus velantur oculi; ne, quae sacra vocant, perspicientes, variis se vanitatibus cernant illudi. Omnis enim im-*

<sup>16</sup> A. Souter: *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of Saint Paul*. Oxford 1927. 39skk.

<sup>17</sup> *Miscellanea Mercati*. I. Città del Vaticano 1946. 475.

<sup>18</sup> A szövegkörnyezet alapján, amelyben a kérdéses szavak találhatóak, nekem nagyon valószínűnek tűnik, hogy liturgikus énekekről van szó, de vö. J. A. Jungmann: *Missarum Sollemnia*. I. Wien 1948. 65.

<sup>19</sup> Közismert, hogy a Trienti Zsinaton az 1K 14-re többször hivatkoztak a liturgia nyelvéről folytatott vitákban.

*postura tenebras petit, et falsa pro veris ostendit; ideo apud nos nihil astute, nihil sub velamine: sed simpliciter unus laudatur Deus ... si enim nullus sit, qui intelligat, aut a quo ipse discutiatur, potest dicere seductionem esse quandam et vanitatem, quae ideo linguis canitur, quia pudoris est, si reveletur (uo. 271).* Itt Theodor Klausserrel ellentétben (*i.m.* 476) ismét nem úgy vélem, hogy az Ambrosiaster elsősorban egy liturgikus nyelvként működő idegen nyelvre gondol, hanem úgy tűnik nekem —miután idézte a görög mint liturgikus nyelv párhuzamos esetét—, hogy újból a glosszolália esetére gondol. A *linguis canere* fordulat nem vonatkozhatott egy liturgikus nyelvre. Amit ő mondani akar, az az, hogy a glosszolália nem fér össze a keresztény liturgia nyilvános és egyszerű jellegével, amely világosan megkülönböztette bizonyos pogány kultuszoktól. Bármiként is legyen, az Ambrosiaster értelmezése nagyon érdekes tanúság; ez a teológus, aki Róma eucharisztikus liturgiájának teljes latinná tételében valószínűleg tevőlegesen részt vett,<sup>20</sup> a keresztény liturgia jellegzetes vonásának tartja annak világos és egyszerű karakterét. Tudatában van annak a ténynek, hogy egy idegen kultikus nyelv épületes lehet (*oblectati sono verborum*), de nem akar lemondani a liturgikus nyelv társadalmi funkciójáról: a liturgikus nyelv neki elsősorban kommunikációs eszköz, s csak másodjára vallásos érzelmek kifejezése.

Ha az Ambrosiaster által végzett elméleti megállapítások után figyelmünket a legrégebbi latin liturgikus szövegekre összpontosítjuk, megállapíthatjuk, hogy az Egyház gyakorlata megtalálta a pontos középarányt a két véglet között. Az Egyház határozottan elvetette az imádságnak azt a nyelvét, amelyik elhanyagolta a kommunikáció társadalmi elemét, nem akart valamiféle misztériumos nyelvet, másrészt nem akarta elhagyni az imádság sajátos stílusának ősi hagyományát: hieratikus nyelvet alkotott meg az Egyház imádságának eszközeként, egyszerre mint kommunikációs eszközt és ugyanakkor a vallási érzelmek kifejeződését. Az Egyház hagyományában megformálódott egy szakrális stílus, amely annak a megvalósulása, amit Poitiers-i Szent Hilarius óhajtott. Ez a stílus tudatosan különbözött a mindennapok nyelvétől: *vigilandum ergo et curandum est, ut nihil humile dicamus*. Törekvés a méltón és kenettel való szólásra, amely Szent Hilarius szerint kerül minden közönségességet: *non enim secundum sermonis nostri usum promiscuam in his esse oportet facilitatem*. Amire Szent Hilarius itt rájött, minden hieratikus és liturgikus nyelv legfontosabb feladatainak egyike: megőrizni a távolságot a vallási és szakrális misztérium, valamint a profán és anyagi élet között, fölkelteni a szakralitást, az isteni misztérium érzetét, s főként fölemelni az embert a hétköznapi, kisszerűen emberi dolgok fölé. Tehát a liturgikus imádság közösségi imádság, amint Szent Cyprianus már megjegyezte: *publica est nobis et communis oratio, et, quando oramus, non pro uno, sed pro toto populo oramus, quia totus populus unus (De dom. or. 8)*.

Így mindig létezik bizonyos feszültség a liturgikus nyelv két lényegi feladata, a vallásos kifejezés és a kommunikáció között.

<sup>20</sup> Christine Mohrmann: „Les origines de la latinité chrétienne à Rome”, *Vigiliae Christianae* III (1949) 67skk.

Ezen általános megállapítások után itt az ideje megvizsgálni, melyek a liturgikus latin jellegzetes vonásai. Alapelvnek lehet tekinteni, hogy ez a hieratikus nyelv nem szerves egység, amely általános, belső törvények szerint fejlődött a köznyelvek (*langues d'usages*) mintájára, amelyek népek vagy egy nyelvet beszélő csoportok természetes kommunikációs eszközei. A liturgikus latin a *Kunst-sprachen* (mesterséges nyelvek), a stilizált nyelvek csoportjába tartozik, amelyek tudatosan eltávolodnak a köznyelvektől. Hasonló a görög eposzok nyelve, melyben egymás mellett nagyon különböző elemek találhatók. Jelen vannak a legkülönbözőbb dialektikus elemek, a nagyon archaikus szavak és fordulatok a hozzájuk viszonyítva fiatalabbakkal, s mesterséges elemek; ez utóbbiak a köznyelvben (*langue courante*) soha nem léteztek, hanem az énekmondók művészetében keletkeztek. Mindezek az oly különböző összetevők egyetlen stílusban ötvöződnek, egyetlen hagyományos, formulákban gazdag stílusban, mely semmi máshoz nem hasonlítható művészi egységet alkot.<sup>21</sup>

A liturgikus latin szintén nagyon különböző elemekből állt egybe, melyek különböző korszakokból és környezetekből származnak, mégis tagadhatatlan stílusegységgel rendelkeznek. És ami feltűnő, egészen úgy, mint az epikus stílusban, a formuláris nyelvezet (*diction formulaire*) itt is fontos szerepet játszik. Ez a liturgikus nyelvben a görög eposzéhoz hasonlatosan a szabad improvizációs és kompozíciós hagyományból ered.<sup>22</sup> Azért, hogy a liturgikus latin nagyon különleges jellegét az ember jobban megértse, érdemes emlékezetbe idézni néhány lényeges adottságot.

1. A liturgikus latin a keresztény latin keretei között született, és amint már említettem, annak egy változata, sajátosága.

2. Mivel a nyugati liturgia, nevezetesen Rómáé, elég későn latinizálódott, Róma liturgikus latinja a legrégebbi formájában a keresztények latinjának elég fejlett fázisát őrzi. Ezért a liturgikus latin világosan különbözik a biblikus latintól, amely még mindig magán hordja a Szentírás legrégebb változatainak bizonyos nyomait: ezek a II. századra mennek vissza, vagyis arra a korra, amely tanúja volt a legrégebbi keresztény közösségek kebelén belül végbement, első nyelvi elkülönülésnek. A római latin liturgia kezdetétől fogva meríthetett a kincseiből annak az érett nyelvnek (*idiome*), amely két évszázados fejlődés után rögzült, irodalmi nyelvként elnyerte egyenjogúságát és főként jól kezelhető eszköze lett az elvont gondolkodásnak.

3. A római liturgia stílusa önálló római alkotás, amely világosan elkülönül a keleti imádság stílusától. Ez a stílus elsősorban a legrégebbi liturgikus szövegekben jelentkezik, mint például a mise kánonja. Különböző korokban különböző befolyásokat szenvedett el: hatással volt rá a bizánci liturgia, a gallikán liturgia és mások, amelyek leggyakrabban a római stílus nagyon szigorú és hieratikus jellegét igyekeznek enyhíteni egy misztériumosabb, költőibb, érzel-

<sup>21</sup> Karl Meister: *Die homerische Kunstsprache*. Leipzig 1921; Milman Parry: *Les formules et la métrique d'Homère*. Paris 1928; uő: *L'épithète traditionnelle dans Homère*. Paris 1928.

<sup>22</sup> Ez a II. Vatikáni Zsinat utáni időben számos visszaéléshez szolgált hivatkozási alapul! (A ford.)

mekben gazdagabb stílus kedvéért; ám soha nem tudták teljesen kiküszöbölni az ősi római stílus nagyon szigorú, férfias áhítatú, józanul ünnepélyes jellegét.

4. Mivel a Nyugat hosszan hű maradt az első idők szelleméhez és néhány liturgikus imádság esetében a celebránsnak megengedte az önkéntelen vagy előre megelmélkedett rögtönzést, hagyományos liturgikus fordulatok születtek. Ily módon megformálódott bizonyos imádságfajták hagyományos stílusa és formulákban gazdag nyelvezte: a könyörgéseknek megvan a maguk stílusa, a prefációknak szintén.

A római mise kánonja liturgiánk legtisztéletreméltóbb szövege, és ez olyan formában őrződött meg, amely lényeges részeiben az V. századra megy vissza,<sup>23</sup> és amelynek végső latin redakciója Rómában<sup>24</sup> történt; ebben föllelhetni a liturgikus stílus legszigorúbb és leghieratikusabb formáját. Márpedig jelentős, hogy ez a nagyon ünnepélyes és hieratikus stílus az ősi római kultúra örökségéből merít. Amint másutt igyekeztem kimutatni, a római mise kánonjának stílusa rokonságban áll az ősi, római nemzeti imádság stílusával, amelytől a kánon számos, jellegzetes vonást kölcsön vett.<sup>25</sup> Törekvés a tisztességre, szóbőségre, jogi pontosságra, mind megtalálták a maguk helyét Róma egyházának ünnepélyes imádságában. E három vonás együttesen a *gravitas Romana*, amelybe az égi erővel szemben tanúsított szinte kínos lelkiismeretesség keveredett: ez a régi római kultusz majdnem minden imádságában föllelhető. E rendkívüli mértékben római stílusnak első tünetei megtalálhatók abban a római kánonban, amely Szent Ambrus *De sacramentis* értekezésében maradt az utókorra, ám csak az ún. Gelasius-féle kánonban alkalmazták teljes szabadsággal a római stílus módzatait. Így formálódott meg ez a nagyon jellegzetes stílus, amely Róma liturgikus nyelvét végérvényesen meghatározta és sehol nem mutatkozik meg világosabban, ugyanakkor kiegyensúlyozottabban, mint a római kánonban. Mindamellet ez a római stílus egy alapjaiban keresztény idiómához lett alakítva, amely bibliai elemekben gazdag. Az egész kánont jellemző ünnepélyes stílus példáit — melyekhez bőségesen társulnak jogi pontosítások — fölösleges nagy számban idézni. Ezért csak néhány példára szorítkozom; az érdeklődő olvasó a *Vigiliae Christianae* hasábjain megjelent, főntebb már idézett tanulmányhoz csatoltan bőséges dokumentációt talál.

A *Te igitur* formulában ünnepi bőség található: *supplices rogamus ac petimus; haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata; quam pacificare, custodire et regere digneris.* Majd a *Quam oblationem*-ben: *Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris.* A következő formula (*Unde et memores*) pedig csodálatos egyensúlyról tanúskodik:

<sup>23</sup> Jungmann: *Missarum Sollemnia*. I. 75; B. Botte: *Le canon de la messe romaine*. Louvain 1935.

<sup>24</sup> Jungmann: *uo.* 65.

<sup>25</sup> A. Baumstark: „Antik-römischer Gebetstil im Messkanon“, in *Miscellanea Mohlberg*. I. Città del Vaticano 1948. 300skk; Christine Mohrmann: „Quelques observations sur l'évolution stylistique du canon de la messe romaine“, *Vigiliae Christianae* IV (1950) 1skk.



*offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae.*

Rendkívül jelentős, hogy még a bibliai utalásokat is átalakították, hasonlították ehhez a nagyon kiegyensúlyozott, hieratikus stílushoz. Példa az alliteráló *de tuis donis ac datis* —ezt az 1Chr 29,14 ihlette: *tua sunt omnia et, quae de manu tua accepimus, dedimus tibi* (a Vulgata szerint)—, amely a bibliai szöveg átalakítása, vagy inkább a bibliai gondolat lefordítása az alapvetően római stílus egyik formulájára. Ugyanígy a *panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae* tökéletes párhuzamosságon alapuló formula a bibliai kifejezés liturgikus átélése: *calicem salutaris accipiam* (Ps 115,13). Az *illustra faciem tuam* (Ps 30,17) és az *illuminet vultum tuum* (Ps 62,2) az alapjai a következő formulának: *supra quae propitio ac sereno vultu tuo respicere digneris*; ám a két melléknév ünnepélyes bősége az imádság római szerkesztőjének alkotása, olyan bőség, amely a Const. Ap. 8,12,39-ből hiányzik.

Az imádság legünnepélyesebb formáinak egyike az eucharisztikus imádság, általános témája a hálaadás és a dicséret. A pap és a hívek közötti dialógus előzi meg.<sup>26</sup> Számos liturgikus cselekménynél található hálaadó imádság, ám ez alkotja a mise leglényegesebb részét.

Az eucharisztikus imádság ősi neve *eucharistia*, amely Keleten átadta a helyét az *anaphora*-nak, s ennek Nyugaton megfelel az *oratio oblationis, oratio sacrificii*. Megtalálható még az *oratio, prex, praedicatio, actio, canon*.<sup>27</sup> A gallikán liturgia különbséget tesz a prefáció és a kánon között, s az előbbit *contestatio* vagy *immolatio* névvel illeti. A mozarab liturgiában ennek *illatio* a neve.<sup>28</sup> Lehetséges, hogy a római liturgiában eredetileg a *praefatio* a *canon* elnevezéssel egyenértékű volt.<sup>29</sup> Akárhogy is van, Rómában a *praefatio* használata elég sokáig ingadozó maradt, s csak a VIII. század körül vált ez a szó a liturgikus nyelv igazi terminus technicusává a mise központi imádságának élén található imára. Úgy tűnik, hogy a *praefatio* Róma városának a köznyelvéből ered, és nem a római vallási kultusz saját nyelvezetéből.<sup>30</sup>

Keleten és Nyugaton közös, állandó témáról, mindig azonos eljárással készültek a prefációk: az egyetemességet a közös hagyomány eredeti forrásáig való visszatérés magyarázza, amelyet a zsinagógai liturgia határozott meg.<sup>31</sup> Nyugaton egy ideig a prefációkat az officiáns rögtönözte; előbb spontán módon rögtönözött, majd írásban szerkesztett. Ez magyarázza azt, hogy a *Sacramen-*

<sup>26</sup> C. A. Bouman: „Variants in the Introduction to the Eucharistic Prayer”, *Vigiliae Christianae* IV (1950) 94skk. — Szent Cyprianus ezt a felszólítást a *praefatio* elnevezéssel illeti (*De dom. or.*, 31).

<sup>27</sup> Jungmann: *Missarum Sollemnia* II. 124skk.

<sup>28</sup> Jungmann: *uo.* 140.

<sup>29</sup> Jungmann: *Gewordene Liturgie*. Innsbruck—Leipzig 1941. 53skk; B. Capelle: *Mélanges Jules Lebreton* II. Paris 1952. 139skk.

<sup>30</sup> Mohrmann: „Sur l’histoire de Praefari-Praefatio”, *Vigiliae Christianae* VII (1953) 1skk.

<sup>31</sup> Jungmann: *Missarum Sollemnia*. I. 26skk; H. Lietzmann: *Messe und Herrenmahl*. Bonn 1926. 122skk; A. Stuiber: *Libelli sacramentorum Romani*. Bonn 1950. 65skk.

*tarium Leonianum* nem kevesebb, mint 267 prefációt tartalmaz, igaz, néhány kétszer is szerepel. Ezek nagyon érdekes dokumentumok, a római rítus józan és kimért tónusával szemben a *Leonianum* prefációi élénkebb hangvételűek, mindenesetre nagyon személyes elemeket, sőt vitathatóakat is tartalmaznak. Azt lehet akár mondani, hogy a *Leonianum*-ban az ősi eucharisztikus imádság jellege elhalványul, és szermókból, szentek életrajzaiból, vértanúk szenvedéstörténeteiből kölcsönzött elemeket alkalmaz, vagy utalásokat kortárs eseményekre. Néha a *praefatio* és az *oratio* közötti különbségek is elhalványulnak.<sup>32</sup> Ezt a túlburjánzó virágzást hamarosan visszametszették. A régibb *Sacramentarium Gelasianum*-ban a prefációk száma lényegesen kevesebb: a mi közös (communis) prefációnk mellett 53. A *Sacramentarium Gregorianum*-ban mindössze 14 található.<sup>33</sup> Mindamellet a gallikán rítus függelékben hozzáadott száz prefációt.

A prefációk stílusa e hosszú nyugati hagyomány során formálódott ki, amelytől a rögtönzés, illetve az egyéni alkotás sem volt idegen. Ily módon a prefáció Nyugaton sajátos alkatú imádsággá vált stíluslemeivel, kifejezéseivel és egyéni ritmusával: a prefációk stílusa világosan különbözik a kánonétól, amelyet fentebb elemeztünk. Eredetileg a prefáció még magán viselte zsidó eredetének nyomait, közelebb állt a biblikus nyelvezethez, mint a kánon. Ez utóbbiban, amint jeleztük, a biblikus elemek római stílusban átalakultak; a prefációkban viszont a biblikus elemek nem módosultak, így is megtalálják a maguk természetes helyét. Az ősi római kultusz stilisztikai öröksége, amely a kánon stílusára oly jellemzővé vált, a prefációkban mindössze néhány töredékben őrződött meg. Általánosságban elmondható, hogy itt nem lehet megtalálni sem a kánon szóbőségét, sem a jogi pontosságra törekvést.

Ha azt kérdezzük, melyek a prefációk jellegzetes stílussajátosságai, a biblikus szókészlet mellett fölfigyelhetünk bizonyos elvont fordulatokra (*ournures*), amelyek a keresztények nyelvének sajátjai, s főként a biblikus stílushoz tartoznak. Ugyanakkor ezeknek az elvont fordulatoknak bizonyos szónoki hanghordozásuk (*accent*) van, anélkül, hogy a kifejezetten római szónoki stílussal állnának rokonságban. Mint elvont kifejezéseket lehet idézni: *lux tuae claritatis; quia, cum unigenitus tuus in substantia nostrae mortalitatis apparuit, nova nos immortalitatis suae luce reparavit; filios adoptionis.*

Ami még jellemzőbb, az a párhuzamosság, amely rendszerint visszatér a prefációkban s nagyon közel áll ahhoz a párhuzamossághoz, amely a zoltárok stílusának egyik jellemzője, ám a régi római tendenciáknak is megfelel.<sup>34</sup> Csak néhány példa álljon itt az ősi prefációkból: „*Quia, cum Unigenitus tuus / in substantia nostrae mortalitatis apparuit, / nova nos immortalitatis suae luce reparavit.*”

<sup>32</sup> A. Stüber: *i.m.* 66skk.

<sup>33</sup> Jungmann: *Missarum Sollemnia*. II. 145skk.

<sup>34</sup> J. Marouzeau: *Traité de stylistique latine*. Paris 1946. 288skk.; Elmo Lindholm: *Stilistische Studien*. Lund 1931. 57skk.; E. Norden: *Logos und Rhythmus*. Berlin 1928. *passim*; Mohrmann: *Rev. des Et. Lat.* XXV (1947) 292skk.

„Qui mortem nostram moriendo destruxit, / et vitam resurgendo reparavit.” „Qui corporali ieiunio / vitia comprimis, / mentem elevas, / virtutem largiris / et praemia.”

Összegezve azt lehet mondani, hogy a mise prefációi nagyon ünnepélyes és hieratikus imastílust képviselnek, ám e stílusban az érzelmi elem, a *tremendum* mozzanat fontos szerepet játszik. Ez a stílus élesen elválík a kánonétól: közelebb áll a biblikus stílushoz, kevésbé mértéktartó, kevésbé szűkszavú és kevésbé „római”.

Az eucharisztikus imádság kompozíciójának elve a húsvéti gyertya megáldásának rítusára is hatott. Idegen szokás Rómában, ám egészen Nagy Károly koráig (768–814) a IV. századtól kezdve igen elterjedt egész Észak-Itáliában. Az Ibér-félszigeten (a IV. századtól kezdve), Galliában és talán Afrikában is jelen volt. Szent Ágoston a *De civitate Dei* 15,22-ben egy metrikus *laus cerei*-ről beszél, amelyet ő állított össze. A *Liber Pontificalis* című műben szó esik egy fölhatalmazásról, amelyet Zosimus pápa (417) adott a diakonusoknak a *laus cerei* éneklését illetően. Talán az Örök Város környéki egyházak is bevezették ezt a szokást, amelyet magában Rómában tilalmaztak. A húsvéti gyertya megáldásának formuláját nem püspök, sem pap, hanem diakonus énekelte. Először az eucharisztikus imádság ünnepélyes fordulatával meghívta a híveket az ünneplés megkezdésére, és lehívta a húsvéti gyertyára az isteni áldást. Ezt az imádságot a diakonus komponálta és énekelte adott sémára, amely, úgy tűnik, hagyományos volt és korán rögzült. Kötelező témája a méhkirálynő dicsérete, aki tiszta és termékeny, mint a Szűzanya. A dicsérő éneket Vergilius *Georgica*-jának IV. könyve ihlette. A fennmaradt, különböző szövegek közül az *Exsultet*-et vették át mindenütt. Számos bizonyítékra támaszkodva, B. Cappel Szent Ambrusnak tulajdonította.<sup>35</sup> A *laus cerei* a liturgikus stílus nagyon sajátos —majdnem egyedi— típusát képviseli, ezért érdemes a liturgikus nyelv és stílus fejlődésének keretében megvizsgálni.

Szent Jeromos műveinek függelékében a 18. számú, bizonyos Praesidiushoz (a piacenzai egyház diakonusához) intézett levél címe: *De cereo Paschali* (PL 30,188). A XVI. században Erasmus és Marianus Victorius elvetette Jeromos szerzőségét, amit későbbi közéteveői, Martianay és Vallarsi átvettek. G. Morin háromrészes tanulmányában számomra meggyőző módon bizonyította az 384-ben kelt érdekes levél hitelességét.<sup>36</sup> A levél értékes adalékokat őrzött meg a húsvéti gyertya megáldásáról, amint azt Dom Morin összegezte a *Revue Bénédictine* 1891-es évfolyamának 8. számában (26skk.). Nekünk nem csak az érdekes, hogy Szent Jeromos az áldás témáját hagyományos és rögzített formában bontotta ki, hanem hogy e liturgikus szövegben a Vergiliustól történt kölcsönzések

<sup>35</sup> „L’Exultet pascal, oeuvre de saint Ambroise”, in *Misc. Mercati*. I. 219skk. — De lásd még: B. Fischer: „Ambrosius Verfasser des österlichen Exultet?“, *Archiv für Liturgie-Wissenschaft* II (1952) 61skk; Mohrmann: „Exultent divina Mysteria“, *Ephem. Lit.* LXVI (1952) 274–281; M. Huglo: *Vigiliae Christianae* VII (1953) 79skk.

<sup>36</sup> *Revue Bénédictine* VIII (1891) 20skk; IX (1892) 392skk; *Bull. d’anc. litt. et d’arch. chrét.* 1913. 52skk.

is többé-kevésbé kötelezőek voltak. Még érdekesebb, ahogyan Szent Jeromos bírálja ennek a hagyományos imádságnak a formáját. Idézzük itt a legfontosabb mondatokat Morin kritikai kiadásából: *Praeterea Virgilio totus Georgicorum liber profertur in medium ... Sed, cum haec audieris sive legeris, laudabis oratoris eloquentiam; et, ut breviter signem, puto te Quintiliani controversiae recordari, in qua pauper causatur dolens ob interitum apum, flores ab impotentissimo divite venenatos. Etsi haec iucunda sint et aurem composito pede mulceant, quid ad diaconum, quid ad Ecclesiae sacramenta, quid ad tempus Paschae, quo agnus occiditur, cum accinctis lumbis carnes cum ossibus devorantur, cum, tacente episcopo et presbyteris in plebeium quodammodo cultum redactis, levita loquitur, docetque, quod paene non didicit, et festivissimo praedicans tempore, toto dehinc anno iustitium vocis eius indicitur (10–20)?*

Ez sok mindenben eligazít. Jeromos szerint a világi költőtől vett kölcsönzések, klasszikus fordulatok kevésbé felelnek meg a körülményeknek: ez az imádságforma nem illik a húsvéti éjszaka ünnepéhez. De még ezen is túltesz: nehéz dolog a viasz dicsérete, hiszen a Szentírásban a viasz nem játszik semmilyen szerepet. *Lege Pentateuchum, Instrumentum percurre Vetus: nusquam in Dei sacrificiis mella, nusquam cerae usum, sed lucernarum lumina et oleo fotos videbis igniculos. Quid causer de Veteri Testamento? Novos percurre libros ... Numquid alicubi cereus (23–28)?* Nem csak Szent Jeromos bírálja egy liturgikus szöveg dúsítását vergiliusi elemekkel és retorikai fogásokkal, hanem nehézségként tünteti fel az imádsághoz méltó fogalmazásokban a témához alkalmas biblikus szövegek hiányát. Jeromos szemében a keresztény imádság jellege kizárja a világi költészetből vett kölcsönzéseket, és kötelező vonás a bibliai utalások és idézetek megléte. Ami a Vergiliustól történt átvétellel szembeni ellenvetést illeti, a liturgikus stílusérzék később ugyanilyen fenntartásokat fogalmazott meg. A X. században a mainzi pontifikále *Exsultet*-szövegéből hiányzik a méhek dicsérete; és amikor a XIII. században III. Ince pápa (1198–1216) felülvizsgálta a kúria liturgiáját, a méhek dicséretének kihagyása mellett döntött.<sup>37</sup>

Ha —e megállapítások után— az *Exsultet* Dom Capelle által helyreállított szövegét vizsgáljuk, azzal kell számot vetni, hogy ebben a költői imádságban a méhek dicséretének Vergiliustól vett kölcsönzése nem elszigetelt jelenség, hanem az egész szöveg általános nyelvi és stilisztikai alkatához jól illeszkedik. E dicsőítő himnusz mellett, melyet Paul Claudel „csodálatosnak” nevezett, a nagy konvertita szerint „Sophoklés és Pindaros legihletettebb sorai is szürkének, unalmasnak tűnnek.”<sup>38</sup> A mű egész nyelvezetét olyan költőiség jellemzi, amely ellentétben áll a római liturgia józan és szigorú stílusával. Szent Jeromos a római ízlést képviselte, amikor a *laus cerei* stílusa ellen tiltakozott.

Az *Exsultet* első, eléggé rövid szakaszában a költői szavak egész sorozata olvasható: *Exsultet iam angelica turba caelorum, exsultent*<sup>39</sup> *divina mysteria, et pro*

<sup>37</sup> Capelle: *i. m.* 224.

<sup>38</sup> Itt a jelenlegi liturgikus szövegünkről van szó, amelyben többé nem szerepelnek a méhek.

<sup>39</sup> Itt helyreállítom az *exsultent* formát, ld. *Ephem. Lit.* LXVI (1952) 274skk.

*tanti regis victoria tuba intonet salutaris. Gaudeat se tantis tellus inradiatam fulgoribus et, aeterni regni splendore lustrata, totius orbis se sentiat amisisse caliginem. Laetetur et mater Ecclesia tanti luminis adornata fulgore, et magnis populorum vocibus haec aula resultet* (a szöveget helyreállította Capelle, i. m. 225). *Exsultare, tuba salutaris, tellus inradiatam fulgoribus, splendor, aula*: minden szó, fordulat a költői nyelvből (*langue poétique*) származik. Másrészt a keresztény nyelvezet (*idiome*) elemei sem hiányoznak, például az *angelica turba caelorum*, amely jól illeszkedik az imádság költői hangvételehez. Az *Exsultet* stílusa a hagyományos költői kifejezések és a sajátosan keresztény elemek legtöbbször igen sikeres vegyítésére talán a legszebb példa. Ez az összetettség ihletett líraiságot eredményez, amely bizony néha nem tudja elkerülni a modorosságot, s ez utóbbi a liturgia ünnepléységéhez nem illeszkedik. A modorosság főként a méhek dicséreténél jelentkezik, s bizony iskolásnak érződik. Olyan költői stílusról van szó, amely kifejezetten eltávolodik a római liturgia tömbszerű, józan szerkezetétől, ám elég közel áll az ambrozián himnuszok stílusához, amely Milánó püspökének csodálatra méltó alkotása, hiszen neki sikerült megtalálni az egyensúlyt a keresztény költészet lényegi elemei és a Róma-városi költői örökség hagyományos elemei között. Ez a keresztény költői stílus, amely egyenrangúvá vált a hagyományos, metrikus poézis nyelvi tisztaságra törekvésével, az *Exsultet* énekében a liturgiának megfelelő formát öltött.<sup>40</sup> A Szent Ambrus által bevezetett költői stílus az új keresztény költészet eszközeként nagy sikert aratott, az *Exsultet* által képviselt újítás viszont kevés visszhangra talált abban a liturgiában, amelyet a szigorúbb, visszafogottabb római hagyomány határozott meg. A megindítóan szép és mély gondolatokkal teli *Exsultet* megmaradt a liturgiában, ám költői stílusa érzékelhetően nem hatott a liturgikus stílusra, amely hűséges maradt a józan, visszafogottabb, ugyanakkor biblikusabb hagyományhoz, és ez kifejezetten római alkotás. Ami a költői elemeket illeti, a régi római liturgia előnyben részesítette azt a költészetet, amelyet közvetlenül a zsoldárok és a bibliai énekek ihlettek — ezek a *psalmi idiotici* avagy prózai himnuszok, mint amilyenek a *Gloria in excelsis* és a *Te Deum* szövegeiben fennmaradtak.

A prefációk mellett a mise könyörgései (*oraisons*) külön imádságtípust képviselnek, sajátos stílussal. Ezeket az ősi improvizáció és a szabad kompozíció keretében szemlélve lehet csak értékelni, hiszen a prefációkhoz hasonlóan ezek határozták meg a könyörgések stílusát. A latin nyelvű könyörgések szerkesztése a IV. század folyamán kezdődött, vagyis akkor, amikor a római egyház teljes latinizálása történt. Alapelveként leszögezhető, hogy a könyörgések stílusa Róma ősi irodalmi és kultikus hagyományához közelebb áll, mint a prefációké, melyek stílusát alapvetően a Biblia befolyásolja. Bizonyos szempontból a kánon stílusához áll közel. Az ősi római imádság hatása megállapítható, ám a könyörgések mondatának felépítése közelebb áll a római szónoklathoz és

<sup>40</sup> *Rev. des Et. Lat.* XXV (1947) 293skk.

az irodalmi hagyományhoz, mint a kánoné. A könyörgések stílusából hiányzik a kánon bizonyos részeinek szóbősége és jogi karaktere. A könyörgések szókinccse rendkívül lehiggadt és méltóságteljes, s (jó értelemben) korlátozott. Ami a könyörgések felépítését illeti, két típus<sup>41</sup> különböztethető meg: az egyszerűbb egyetlen kérésből áll, amelyet nagyon gyakran egy célzatos mondat határoz meg. Ez tehát nagyon egyszerű, kiegyensúlyozott, mértéktartó formula, mint: „Omnipotens sempiterna Deus: / fac nos tibi semper et devotam gerere voluntatem, / et maiestati tuae sincero corde servire.” (*Coll. Dom. infra oct. Ascens.*) Vagy: „Excita, quaesumus, Domine, potentiam tuam, et veni: / ut ab imminentibus peccatorum nostrorum periculis / te mereamur protegente eripi, / te liberante salvari. (*Coll. Dom. I Adv.*)

A második típus némileg bonyolultabb, Isten megszólításához hozzáfűz egy őt dicsőítő mondatot, vagy egy teológiai gondolatot, amely után a kérés következik. Például a víz megáldásakor imádkozott *oratio*: „Deus, qui humanae substantiae dignitatem / et mirabiliter candidisti / et mirabilis reformasti, / da, quaesumus, nobis / eius divinitatis esse consortes, / qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps.” Vagy: „Deus, cuius providentia in sui dispositione non fallitur: / te supplices exoramus, / ut noxia cuncta submoveas, / et omnia nobis profutura concedas.” (*Coll. Dom. VII post Pentec.*)

Rheinfelder és mások arra hívták föl a figyelmet, hogy ez a felépítés, amelyben a megszólítás után vonatkozó mellékmondat következik, a (pogány) rómaiak imádságaiban gyakran előfordult. Összehasonlításként álljon itt a Titus Livius (29,27,1) által idézett ima: „Divi divaeque, qui maria terrasque colitis, / vos precor quaesoque, uti ...” *Istenek és istennők, akik a tengereket és földeket lakjátok, hozzátok is könyörgök, hogy ...* (Ford.: Kiss Ferencné)

Vagy szintén Titus Liviustól (5,21,3): „Te simul, Iuno regina, quae nunc Veios colis: / precor, ut ...” *Hozzád is könyörgök, Juno királynő, aki most még Veit oltalmazod, hogy ...* (Ford.: Kiss Ferencné)

Egyébként ez a felépítés rendkívül elterjedt. Elég az Ilias első énekében Chrysis pap imádságára gondolni (A 450):

τοῖσιν δὲ Χρῦσις μεγάλ' εὐχέτο χεῖρας ἀνασχών·

*S Khrüszész fennhangon, kezeit fölemelve, könyörgött.* (Ford.: Devecseri Gábor)

A könyörgések szókinccsének hieratikus, rendkívül józan, sőt behatárolt jellegét hangsúlyozza a hagyományos *quaesumus dignari*, a kuriális stílus, a *mereri* körülírással, a *preces* megszokott használatával, amely ünnepélyesebb az

<sup>41</sup> Jungmann: *Missarum Sollemnia*. I. 445skk, főként 460skk. — Több tudós tanulmányozta a könyörgések stílusát. Ezért itt csak néhány példára szorítkozom. Részletesebben lásd: H. Rheinfelder: „Zum Stil der lateinischen Orationen”, *Jahrb. Liturgiewissenschaft* II (1931) 20skk; M. G. Haessly: *Rhetoric in the Sunday Collects*. Saint-Louis 1938; P. Salmon: „Les protocoles des oraisons du Missel Romain”, *Eph. Lit.* XLV (1931) 140skk; C. C. Martindale: *The Prayers of the Missal*. I. *The Sunday Collects*. New York 1937; J. Cochez: *La structure rythmique des oraisons*. Louvain 1928; B. Capelle: „Collecta”, *Revue Bénédictine* XLII (1930) 197skk; W. Havers, in *Kultur und Sprache*. Wien 1952. 397skk. L. Brou: „Étude historique sur les oraisons des dimanches après la Pentecôte dans la tradition romaine”, *Sacris Erudiri* II (1949) 123skk.

*oratio* szónál, jöllehet ez utóbbi a keresztény közösségek köznyelvében (*langue courante*) használatos volt. Az ünnepélyes jelleg megmutatkozik a kölcsönszavak majdnem teljes hiányában: a Haessly által tanulmányozott valamennyi vasárnapi *collecta*-könyörgésben mindössze három szó tekinthető kölcsönzöttnek, idegen eredete folytán: *diabolicus*, *ecclesia* és *paschalia*. Ez a purizmus a római hivatalos dokumentumok stílusának öröksége és a szónoki stílusé, ezek mindig kerültek a kölcsönzéseket, az idegen szavakat.<sup>42</sup> Egyébként a mértéktartó, józan hangvételű, tömörszerű könyörgésekben számos irodalmi finomság, ötletesség található. Megmutatkozik ez a körmondat részeinek tökéletes összehangoltságában, s főként az alkalmazott *cursus rhythmicus*-okban, melyek jól kiemelik a szövegegyesség szerkezetének egyensúlyát.

A könyörgések műves és irodalmi stílusa, valamint a Szentírás régi fordításainak darabossága közötti távolság igen nagynek tűnik, ám néha ezek az ősi fordítások is szerephez jutottak a római liturgia rítusaiban: ezek az olvasmányok, valamint az énekelt zsoltárok és antifónák. Jelentésük a könyörgések mellett még jobban hangsúlyozza ennek a „liturgikus stílusnak” az összetettségét, amely —már említettem a tanulmány elején— nagyon különböző elemeket foglal magában, mégis egységes.

A római stílus leghieratikusabb formáját a kánon tükrözi, a prefációkban bibliai fordulatokkal bővült, a könyörgésekben inkább irodalmi köntöst ölt magára, de általános jellege, amely kimért és komoly józanságban mutatkozik meg, soha nem hiányzik. [...]

A fentiekben vizsgálódásomat szigorúan az ősi összetevőkre korlátoztam, mert ezek határozták meg és rögzítették végérvényesen a liturgikus latin általános jellegét.

Ezek a megfigyelések remélhetőleg hozzájárulnak e tiszteletet keltő jelenség, a liturgikus latin nyelv jobb megértéséhez: ez az ókeresztény egyház alkotása, amelyet a keresztények nemzedékei egymásnak továbbadtak.

Láttuk, hogy a kultikus nyelv (*langue cultuelle*) létezése megfelel az emberi lélek és a vallásos érzés elemi igényének. A kultikus nyelv lényege megköveteli, hogy eltávolodjék a köznyelvtől (*langue courante*). A vallásos érzések és gondolatok hagyományos kifejeződése, emellett kommunikációs eszköz. Nem zárhatja ki a társadalmi összetevőt, amely a nyelv útján történő kijelentés (*énonciation*) velejárója, s amelyet a liturgia közösségi jellege is megkövetel. Mégis a liturgikus nyelvek különleges jellemzője jó értelemben vett konzervativizmusuk. Ez utóbbi néha olyan elemek túlélését biztosítja, amelyek a nyelv forrásvidéke felé mutatnak és próbálják csökkenteni a nyelv mint kommunikációs eszköz társadalmi szerepét. Itt vetődik föl a kultikus nyelvek általános problémája és a liturgikus latiné is a modern életben. Az első, latinul beszélő keresztény nemzedékek számára ez a probléma nem létezett. A liturgikus latin

<sup>42</sup> J. Marouzeau: *Quelques aspects de la formation du latin littéraire*. Paris 1949. 135skk; Mohrmann: *Vigiliae Christianae* IV (1950) 193skk.

nekik hieratikus nyelv volt, amely világosan különbözött a mindennapok nyelvétől, ám a hívek éppen úgy, mint a papok, értették és becsülték. A középkor, szoros kapcsolatot tartván a latin hagyománnyal, különösebb kétkedés nélkül elfogadta és megőrizte a liturgikus latint mint az egyházi kultúra egyik összetevőjét és általánosságban a latin nyelvet. A modern korok embere latin civilizációk gyökereivel egyre kevesebbet törődik, és a liturgikus latin nehézséget jelent, amit senki nem tagadhat. Nem óhajtok erről a kényes kérdéstről itt vitatkozni, de szeretném az egész kérdéskör horderejét hangsúlyozni. Azok, akik gyökeres megoldást sürgetnek, úgy tűnik, nem vetnek számot e probléma bonyolultságával és kényes voltával. A liturgikus latin hieratikus karakterének vallási és lelki értékeit nem volna szabad alábecsülni, amint ezek helyes értékelésekor figyelembe kell venni a sokszázados hagyományt, amely kiformalta és fenntartotta a IV. századtól napjainkig.<sup>43</sup> Másrészt arról sem szabad elfelejtkezni, hogy a modern nyelvek többsége a hatékonyság és az egyszerűség irányába fejlődik. Ez a fejlődés —főntebb már szó esett róla— hozzájárul a nyelv mint kommunikációs eszköz tökéletesedéséhez, ugyanakkor nem kedvez a kifejezésnek-kifejező erőnek (*expression*), főként a vallási tartalmú kifejezésnek nem. Ez a tényező tovább bonyolítja a liturgikus nyelv problémáját, amit szintén kár lenne tudatlanba venni.

*Fordította Török József*

<sup>43</sup> B. Capelle: „Plaidoyer pour le latin”, *Questions liturgiques et paroissiales* XXXI (1950) 65skk. — Chr. Mohrmann: „Notes sur le latin liturgique”, *Irenikon* XXV (1952) 3skk.