

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH  
TOM 4 – 2009

DOI 10.24425/snt.2009.133799

KS. KRZYSZTOF BARDSKI

## BIBLIA ŁACIŃSKA I JEJ WPŁYW NA LITERATURĘ

## I. TEKST BIBLIJNY W JĘZYKU ŁACIŃSKIM W STAROŻYTNOŚCI

Gdy mówimy o tekście biblijnym w języku łacińskim, należy sprecyzować, jaki przekład mamy na myśli. Zasadniczo rozróżniamy trzy teksty biblijne w języku łacińskim: starołacińskie przekłady przedhieronimowe z II–IV wieku, Wulgatę Hieronima (przełom IV i V w.) oraz Neo-Wulgatę (1979).

Tak zwane starołacińskie przekłady Biblii (Vetus Latina) dokonywane były w przypadku Nowego Testamentu z greckich kodeksów zawierających tekst w języku oryginalnym oraz z greckiego przekładu Starego Testamentu zwanego Septuagintą. Niestety nie posiadamy tłumaczeń starołacińskich wszystkich ksiąg biblijnych. Autorytet Wulgaty spowodował, że już we wczesnym średniowieczu kopiowano w klasztorach benedyktyńskich przede wszystkim jej egzemplarze, wskutek czego kodeksy i zwoje zawierające wcześniejsze przekłady łacińskie zaginęły. Niektóre zachowały się w postaci palimpsestów, głównie zaś mamy dostęp do tekstu starołacińskiego dzięki cytatom biblijnym, pojawiającym się w dziełach łacińskich pisarzy chrześcijańskich z III–IV wieku<sup>1</sup>.

Przekłady starołacińskie powstawały w różnych środowiskach chrześcijańskich, stąd też wyróżnia się zasadniczo dwie grupy: Vetus Itala, która rozpowszechniona była na Półwyspie Apenińskim, skąd docierała również na teren Galii, oraz Vetus Afra, z terenów północnej Afryki, rozpowszechniona również na obszarze Półwyspu Iberyjskiego. Wielość wersji starołacińskiego przekładu Biblii mogą ilustrować przesadne być może słowa św. Hieronima, który twierdził, jakoby tyle było wariantów tekstu starołacińskiego, ile jest jego rękopisów (*praef. in Josue*).

Z tego względu, a także za namową papieża Damazego (†384), Hieronim podjął się próby rewizji dotychczasowych tłumaczeń. Pierwsze jego prace, podjęte jeszcze w Rzymie przed wyjazdem do Ziemi Świętej, dotyczyły tekstu

---

<sup>1</sup> Jednak nawet to źródło nie jest do końca wiarygodne, gdyż często kopiści dostosowywali brzmienie cytatu do tekstu Wulgaty.

Ewangelii. Nie tłumaczył on tekstu greckiego na nowo na łacinę, lecz naniósł szereg istotnych poprawek (np. usunął dodatki, które w poszczególnych Ewangeliach zostały zaczerpnięte z tekstów paralelnych). W roku śmierci papieża Damazego, swego przyjaciela i protektora, dokonał również rewizji tekstu Psalterza, opierając się jednak na greckim przekładzie Septuaginty, a nie na oryginale hebrajskim.

Dopiero podczas pobytu w Betlejem (od 386), a zwłaszcza dzięki możliwości korzystania z *Heksapli* Orygenesza, Hieronim podejmuje szerszej zakrojone prace nad innymi księgami Biblii hebrajskiej. Bierze pod uwagę nie tylko Septuagintę, ale i tekst oryginalny, a nawet konfrontuje swoje propozycje translatoryczne z greckimi przekładami Akwili, Symmacha i Teodocjona. Niestety jak sam wspomina większość rękopisów będących owocami tej pracy została skradziona. Ocalała tylko Księga Hioba i Psalterz, który w późniejszych wiekach rozpowszechnił się na obszarze Galii i utrwalił się pod nazwą *Psalterza Gallikańskiego*. Dzieła te jednak nadal pozostają rewizjami tekstu starołacińskiego.

W roku 391 nastąpił radykalny zwrot w podejściu Hieronima do kwestii tłumaczenia Biblii. Rozpoczyna on prace nad przekładem Starego Testamentu bezpośrednio z języka hebrajskiego, starając się zachować kanony stylistyki i rytmikę właściwą łacinie. Stara się oddać przede wszystkim sens tekstu, kierując się niejednokrotnie interpretacjami zawartymi w jego wcześniejszych komentarzach do poszczególnych ksiąg, tradycyjną interpretacją chrześcijańską lub rabinistyczną<sup>2</sup>. W miejscach, które dopuszczały wieloraką możliwość rozumienia lub były niejasne pod względem tekstualnym, Hieronim często polegał na autorytecie tradycyjnej Septuaginty. Zasadniczo kończy swe dzieło ok. roku 406.

Nie od razu nowy przekład Hieronima zyskał powszechną aprobatę. Sam autor o to nie zabiega, a nawet w swoich listach lub innych dziełach teologicznych i egzegetycznych posługuje się z zasady cytatami wziętymi z wersji starołacińskich. Chociaż z drugiej strony mamy świadectwa Augustyna, który zapoznawszy się z tekstem Hieronimowym, podkreśla jego wyższość nad wcześniejszymi przekładami. Jeszcze za pontyfikatu Grzegorza Wielkiego (†604) tłumaczenie Hieronima jest tylko jednym z wielu biblijnych tekstów łacińskich używanych przez Kościół, aczkolwiek komentatorzy zasadniczo na nim opierają swoje interpretacje. Począwszy od VIII wieku można mówić o powszechnym stosowaniu tej wersji Biblii, zaś sama nazwa Wulgata (czyli: „rozpowszechniona”) przyjęła się dopiero w wieku XIII.

<sup>2</sup> Szczegółowa analiza wybranych problemów, zob. K. Bardski, *Księga Koheleta w przekładach św. Hieronima. Diachroniczne aspekty pracy translacyjnej*, „Collectanea Theologica” 69(1999) nr 1, s. 33–46.

## II. OBECNOŚĆ BIBLIJ ŁACIŃSKIEJ W LITERATURZE WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Edukacja w starożytności, a zwłaszcza retoryka i stylistyka, opierały się w dużej mierze na pamięciowym opanowaniu klasycznych tekstów literackich greckich i łacińskich oraz takim formułowaniu myśli, by zwroty, frazy, a nawet dłuższe fragmenty zdań nawiązywały do owych klasycznych wzorców. W piśmiennictwie chrześcijańskim miejsce Horacego czy Owidiusza zajęły teksty biblijne, opanowane pamięciowo. Stąd też obecność łacińskiego tekstu biblijnego w literaturze ma dwojaki charakter.

Z jednej strony mamy dzieła, których głównym celem jest interpretacja, wyjaśnienie i odniesienie do życia przekazu biblijnego. Pod względem gatunku literackiego są to komentarze, przeznaczone do osobistej lektury, oraz homilie, które u swoich źródeł mają ukierunkowanie duszpasterskie, mimo iż niejednokrotnie zostały zapisane w formie zbliżonej do komentarzy. Granica między tymi gatunkami literackimi nie jest wyrazista. Poszczególne homilie lub rozdziały komentarza były poświęcone bądź kolejnym wersetom danej księgi, bądź całym perykopom. Z drugiej strony, inne pisma zaliczane do różnorodnych gatunków literackich, takich jak listy, traktaty teologiczne, zachęty moralne, dzieła polemiczne itd., w większym lub mniejszym stopniu przetykane są cytami lub aluzjami biblijnymi.

Autorzy posługujący się tekstem biblijnym w najwcześniejszym okresie chrześcijaństwa przyjmowali podział na dwa lub trzy rodzaje sensu. Ujęcie dwudzielne rozróżniało sens dosłowny (zwany też historycznym, literalnym lub prostym) oraz duchowy (zwany też mistycznym, alegorycznym lub wyższym). W trójdzielnej strukturze sensu, poza wymienionymi powyżej, wyodrębniano jeszcze sens moralny. Zasadniczo każdy tekst biblijny mógł być odczytywany na każdym z tych trzech poziomów, niosąc wielorakie przesłanie. W świadomości starożytnych autorów poszczególne sensy biblijne dopełniały się i wzajemnie ubogacały<sup>3</sup>.

Najstarsi autorzy łacińscy, którzy w swoich dziełach często powołują się na tekst biblijny, to Tertulian (†220), Cyprian (†258) i Laktancjusz (†330). Żaden z nich nie napisał komentarzy do ksiąg biblijnych, niemniej jednak Biblia w wersji starołacińskiej stanowiła dla nich podstawę argumentacji teologicznej i w swoich dziełach obficie cytują biblijne fragmenty. Nie podają zwykle źródła

<sup>3</sup> Tradycyjnie przyjmuje się rozróżnienie na dwie tzw. szkoły egzegetyczne: aleksandryjską (która kładła nacisk na sens duchowy, uważając sens dosłowny za służebny) oraz antiocheńską (która nie lekceważąc sensu duchowego, starała się dostrzec znaczenie i wartość dla chrześcijańskiego życia również sensu dosłownego).

oraz wplatają tekst biblijny w swoją wypowiedź w taki sposób, że niejednokrotnie trudno powiedzieć, czy mamy do czynienia z cytatem czy aluzją.

Alegoryczna interpretacja Pisma Świętego rozwija się w chrześcijaństwie łacińskojęzycznym, zwłaszcza po Konstancynie Wielkim. Hilary z Poitiers (†367), Grzegorz z Elwiry (IV w.) i Zenon z Werony (IV w.) wzorują się na komentatorach aleksandryjskich, aczkolwiek jest im obce przeciwstawienie sensu duchowego dosłownemu. Mimo że *opheleia* (korzyść, pożytek) interpretacji duchowej jest u nich niejednolita – Hilary z Poitiers dowodzi słuszności prawowiernej doktryny, Grzegorz z Elwiry poszukuje bogactwa duchowych znaczeń wyprowadzonych ze szczegółów tekstu, zaś Zenon z Werony stawia na pierwszym miejscu moralny pożytek i zbudowanie swoich słuchaczy – wszyscy oni w sposób mniej lub bardziej świadomy wzorują się na Orygenesie.

W nurcie alegorycznej interpretacji Biblii jednym z najwybitniejszych przedstawicieli starożytnego zachodu jest Ambroży z Mediolanu (†397). Jego pisma są dosłownie utkane z cytatów biblijnych, zaopatrzonych przeważnie w duchowy komentarz o charakterze aleksandryjskim. Nawet jeżeli w sposób systematyczny skomentował tylko niektóre księgi Pisma Świętego, z rozsianych aluzji można by ułożyć interpretację obejmującą prawie wszystkie wersety Biblii. Wprawdzie postrzegamy w niektórych jego dziełach wpływ Filona Aleksandryjskiego (zwłaszcza *De paradiso*), niemniej świat paraleli intencjonalnych Ambrożego charakteryzuje się przesunięciem akcentów względem tego, który w tradycji greckojęzycznej sięgał nawet alegorii homeryckich. Oczywiście trzonem symbolizmu są odniesienia chrystologiczne, poza tym jednak alegorie fizyczne i etyczne ustępują miejsca eklezjalnym i historiozbowym. Być może właśnie symbolika przedstawiająca w sposób obrazowy tajemnicę Kościoła, jego sakramenty, problem konfliktu prawowierności z heterodoksją, stanowi jeden z najciekawszych wkładów biskupa Mediolanu. Ambroży alegoryzuje ponadto na równi motywy literackie Starego i Nowego Testamentu, jego celem nadrzędnym jest posługa pasterska, zaś Biblię traktuje w sposób instrumentalny, jako narzędzie służące osiągnięciu tego celu.

Największy egzegeta Zachodu, Hieronim ze Strydonu (†419), zdobywa swoją formację biblijną, czytając dzieła klasyków szkoły aleksandryjskiej; poznaje jednak również egzegezę rabinistyczną. Filologiczne zacięcie Hieronima oraz zainteresowania dotyczące historii i geografii biblijnej sprawiają, że w jego pismach sens dosłowny zostaje należycie dowartościowany. Sens historyczny stanowi niejako skalny fundament, na którym dopiero można budować dom alegorii<sup>4</sup>. Mimo że sam uznaje prymat duchowej interpretacji jako najbardziej użytecznej dla życia chrześcijańskiego, to posługuje się nią w sposób umiarkowany i w kontekście wszechogarniającej alegorystyki Zachodu jawi się jako obrońca interpretacji literalnej. W swoich komentarzach zwykle od niej zaczy-

<sup>4</sup> Por. Hieronim, *Comm. in Zach.*, prolog, CCL 76A, 748.

na wyjaśnianie poszczególnych wersetów Biblii. Jego egzegeza, podobnie jak w przypadku Ambrozego, pozbawiona jest podszycia filozoficznego, zaś spośród paraleli intencjonalnych, często pojawia się w jego pismach odniesienie historiozbowcze podkreślające nie tylko relację Starego Testamentu do Nowego, ale Bożej ekonomii zbawienia w relacji do starożytnego Izraela i w relacji do Kościoła.

O ile w swoim podejściu do Biblii Ambroży był przede wszystkim duszpasterzem, Hieronim zaś filologiem, o tyle Augustyn z Hippony (†430) odczytuje ją przede wszystkim w teologicznym kontekście wiary. Jego zasługą jest ubogacenie prostych nieraz skojarzeń ambrożyjskich o pogłębioną refleksję doktrynalną i moralną. Pismo Święte jest dla Augustyna sakramentem miłości Boga do człowieka. Jako sakrament zawiera w sobie ową postrzegalną warstwę znaku, literę tekstu niewymagającą wysiłku interpretacyjnego, często zaś postrzeganą jako absurdalną, która kryje jednak „głębszą warstwę, gdzie spoczywają wielkie tajemnice”<sup>5</sup>. Pismo Święte w sposób szczególny przypomina Eucharystię, gdyż nie tylko kryje w sobie obecnego Jezusa Chrystusa, ale jest również duchowym pokarmem chrześcijan. Wielokrotnie podejmować będzie Augustyn alegorię Biblii jako chleba, który komentator musi łamać i dawać słuchaczom. Specyficzną cechą nie tylko duchowej interpretacji Augustyna jest *opheleia* sprowadzana zasadniczo do kryterium miłości (*dilectio*): każda interpretacja tekstu biblijnego, która pobudza do miłości Boga lub bliźniego jest uprawniona.

Podsumowaniem duchowej interpretacji Biblii w chrześcijaństwie łacińskiego Zachodu wydaje nam się dzieło Euchariusza z Lyonu (ok. 450) *Formulae spiritalis intelligentiae*<sup>6</sup>. Poza nim autor nie pozostawił znaczącej spuścizny egzegetycznej, napisał jednak utwór, który zbiera w formie encyklopedycznej cały wcześniejszy dorobek symbolizmu biblijnego. Euchariusz nie podaje ani autorów, ani dzieł, z których korzystał, choć bez trudu można dopatrzeć się wśród źródeł zwłaszcza Orygenesa, jak również łacińskich autorów opisanych w niniejszym paragrafie<sup>7</sup>.

Nie tylko sam tekst biblijny, ale także modele i schematy narracyjne były wykorzystywane w rodzącej się literaturze hagiograficznej. Dotyczyło to zwłaszcza opisów męczeństwa i cudów dokonywanych przez świętych. Każdy opis śmierci męczeńskiej zawierał oczywiście odniesienie do śmierci krzyżowej Jezusa, niemniej jednak odwoływano się również do scen zaczerpniętych z Dzie-

<sup>5</sup> Augustyn, *Conf.* 6, 5, CCL 27, 78; tł. pol. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 115.

<sup>6</sup> Euchariusz, *Formulae spiritalis intelligentiae*, CSEL 31/1, 3–62.

<sup>7</sup> Paragraf opracowany w oparciu o: K. Bardski, *Pokarm i napój miłości. Symbolizm w ponaddosłownej interpretacji Biblii w tradycji Kościoła* (Rozprawy i Studia Biblijne, 16), Warszawa 2004, s. 96–100; tenże, *Słowo oczyma Gołębicy. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie* (Rozprawy Naukowe, 3) Warszawa 2007, s. 79–82.

jów Apostolskich (zwłaszcza męczeństwo Szczepana Dz 7,54–60) oraz Ksiąg Machabejskich (Męczeństwo Eleazara 2 Mch 6,18–31; męczeństwo siedmiu braci i ich matki 2 Mch 7,1–42).

### III. Wczesne Średniowiecze

Okres najazdów plemion barbarzyńskich na imperium rzymskie nie sprzyjał bogatej i oryginalnej twórczości inspirowanej Biblią. Oczywiście nadal jest podstawowym literackim punktem odniesienia dla chrześcijańskich pisarzy, jednak zwłaszcza w VI wieku nie powstają dzieła dorównujące wielkim Ojcom Kościoła wcześniejszych wieków. Nowe perspektywy otwiera dopiero dzieło papieża Grzegorza Wielkiego (604). W duchu Orygenesza Grzegorz Wielki kładzie nacisk na zdrowy *subiektywizm* w interpretacji Biblii. Termin ten należałoby jednak rozumieć w jego etymologicznym sensie, jako takie ujęcie procesu interpretacji Biblii, w którym w centrum jest podmiot (*subiectum*), czyli człowiek, jego potrzeby duchowe i moralne oraz jego relacja do Boga, natomiast tekst jako przedmiot w jakiś sposób towarzyszy mu w akcie lektury, jego sens wzrasta wraz z nim, jest czymś dynamicznym. Interpretacja kół rydwanu Bożego z pierwszego rozdziału Księgi Ezechiela jako alegorii Pisma Świętego ukazuje nam Słowo Boże będące w ciągłym ruchu, nie tylko dzięki jego głoszeniu w akcie ewangelizacji, ale również dzięki temu, że zwraca się ku każdemu indywidualnemu słuchaczowi Biblii i mieni się różnorodnością znaczeń, w zależności od jego potrzeb duchowych<sup>8</sup>. Ponadto istotnym wkładem Grzegorza Wielkiego jest stworzenie wielu nowych skojarzeń alegorycznych, głównie w oparciu o Księgi Ezechiela i Hioba.

Bezpośrednio po Grzegorz Wielkim rozpoczyna się okres refleksji, oceny i transmisji spuścizny Ojców Kościoła. Niewielu mamy komentatorów, którzy wniesliby coś autentycznie nowego w chrześcijańską interpretację Biblii. Jedynie na terenie Hiszpanii pojawiają się płodni pisarze, wśród których w dziedzinie egzegezy duchowej wymienić należy Izydora z Sewilli (+636), autora *Etymologii* i *Expositiones vocabulorum Bibliae*, w których wyjaśnia znaczenie dosłowne i duchowe motywów literackich pojawiających się w Piśmie Świętym.

Brak oryginalności typowy dla tej epoki może być spowodowany również faktem, że dzieła Ojców Kościoła zyskiwały coraz większy autorytet w kwestiach wiary i moralności oraz były postrzegane jako świadectwo tradycji. Stąd wynikała swoista ostrożność i nieśmiałość twórcza komentatorów biblijnych wczesnego średniowiecza.

<sup>8</sup> Por. Grzegorz Wielki, *Hom. in Ezech.* 1, 6, 2; SCh 327, s. 196–198.

Za największego kompilatora i organizatora materiału egzegetycznego starożytności należałoby uznać Bedę Wielebnego (†735). Ów mnich iroszkocki o ogromnej pracowitości sporządził komentarze do wielu ksiąg biblijnych, lecz przeważnie – zwłaszcza w przypadku Starego Testamentu – są to przepracowane interpretacje Orygenesza, Ambrożego, Augustyna lub Grzegorza Wielkiego. Największą oryginalność przejawia Beda w komentarzach do Nowego Testamentu, które jednak zasadniczo mają charakter dosłowny bądź przejawiają tendencję do wydobywania duchowego lub moralnego sensu z litery tekstu.

Mniej więcej w tym samym czasie co Beda, na przełomie VII i VIII wieku, prawdopodobnie na terenie Hiszpanii, anonimowy autor sporządza drugą ze znanych nam po Eucheriuszu encyklopedii alegorii biblijnych. Jest nią *Clavis Pseudo-Melitona* z Sardes. Tytuł wywodzi się od zaginionego dzieła biskupa Sardes (II w.), o którym wspomina Hieronim<sup>9</sup>. Przez wieki uważano, że jest to autentyczne dzieło, z którego korzystali Ojcowie Kościoła, interpretując Biblię alegorycznie. W rzeczywistości wydaje się jednak, że sytuacja wyglądała odwrotnie: *Clavis* jest przeróbką dzieła Eucheriusza z Lyonu, ubogaconą zwłaszcza o alegorie wydobyte z pism Grzegorza Wielkiego. Układ jest podobny jak u Eucheriusza, lecz pod względem graficznym dzieło przypomina słownik w dzisiejszym tego słowa znaczeniu (choć nie ułożony alfabetycznie): ograniczywszy do minimum wyjaśnienia i opisy symboli, autor podaje motyw literacki mający w tradycji Kościoła znaczenie głębsze, paralelę intencjonalną i passus biblijny.

Pewne ożywienie w kulturze europejskiej, a co za tym idzie – nowe komentarze do ksiąg biblijnych przynosi tzw. renesans karoliński oraz stabilizacja polityczna Starego Kontynentu. Piszą wówczas Smaragdus ze św. Michała (†825), Christianus Druthmarus († po 880), Hajmon z Auxerre († ok. 855), Paschazjusz Radbertus (†859), Remigiusz z Auxerre († ok. 908), a zwłaszcza Raban Maur (†856), najplodniejszy spośród wyżej wymienionych. Dla nich Ojcowie Kościoła to już klasyka literatury chrześcijańskiej, którą niezliczeni mnisi benedyktyńscy kopiują w swoich skryptoriach, tworząc pokażne biblioteki klasztorne. Powoli jednak egzegeza duchowa Biblii ulega pewnemu przeorientowaniu, które zaowocuje nowym jej obrazem.

Zauważmy, że pisarze, których wymieniliśmy w tym punkcie, to w przeważającej większości mnisi, a nie pasterze kościołów lokalnych, jakimi byli Ambroży czy Augustyn. Rzutuje to w sposób zasadniczy na profil ich interpretacji; zwłaszcza wyraża się to w takim rozłożeniu akcentów, że interpretacja tekstu biblijnego skupia się na rzeczywistości niebiańskiej: aniołach, świętych, duszach zbawionych, a równocześnie na szatanie, wiecznym potępieniu, losie grzeszników. Duchowa interpretacja o charakterze moralnym nie tylko skłaniała do uczciwego i prawego życia, ale i do praktyk ascetycznych, postu, oderwania od świata. Oddzielne miejsce w alegorystyce biblijnej zajmie liturgia, która w kla-

<sup>9</sup> Hieronim, *De viris illustribus* 24; tł. pol. W. Szołdrski, PSP 6, 51.

syce Ojców Kościoła sprowadzała się właściwie do symboli obrazujących dwa najważniejsze sakramenty, mianowicie chrzest i Eucharystię, teraz zaś zostanie poszerzona o wielorakie aspekty związane z pozostałymi sakramentami, kultem świętych i rokiem liturgicznym.

W tym okresie stopniowo zyskuje sobie uznanie czwórdzielny podział sensu biblijnego, proponowany już przez Jana Kasjana († ok. 435), a wyrażony w słynnym dwuwierszu autorstwa Augustyna z Dacji (†1285):

*littera gesta docet, quid credas allegoria,  
moralis quid agas, quo tendas anagogia*

„Sens dosłowny przekazuje wydarzenia, alegoria prowadzi do wiary,  
Sens moralny mówi, co należy czynić, anagogia – dokąd dążyć”

Podział ten stawia na pierwszym miejscu sens zamierzony przez autora natchnionego i wyrażony poprzez tekst rozumiany w kontekście historycznym; następnie sens alegoryczny lub duchowy, który powstaje wskutek odczytania tekstu biblijnego w kontekście doktryny wiary i odniesienia jego motywów literackich do aktualnych realiów życia kościelnego; następnie sens moralny, czyli w jaki sposób Biblia wskazuje człowiekowi właściwy sposób postępowania; w końcu zaś sens anagogiczny, dzięki któremu motywy literackie Biblii mogą wskazywać na Bożą rzeczywistość świata niewidzialnego, która stanie się udziałem człowieka dopiero po śmierci<sup>10</sup>. Wiele komentarzy biblijnych będzie pisanych według tego właśnie wzorca, który zresztą został przypomniany w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (nr 118).

#### IV. WIEK XII–XIII

Dwunaste stulecie uważane jest za złoty wiek piśmiennictwa średniowiecznego. Stabilizacja polityczna Europy Zachodniej, jej jednorodność religijno-kulturowa, środowiska monastyczne oraz początki szkolnictwa o charakterze uniwersyteckim owocują rozwojem intelektualnym i pogłębioną pracą egzegetyczną.

W XII wieku klasztory benedyktynów oraz kanoników regularnych św. Augustyna stanowią podstawowe centra kulturowe, do których już wkrótce dołączą uniwersytety. Typ kultury właściwy środowiskom monastycznym związłe został określony przez Jeana Leclercq'a jako „kultura bezinteresowna

<sup>10</sup> Paragraf opracowany w oparciu o: Bardski, *Pokarm i napój miłości*, s. 100–104; tenże, *Słowo oczyma Gołębiczy*, s. 82–85.



o nastawieniu kontemplacyjnym”<sup>11</sup>. Centralne miejsce zajmuje w niej Biblia, która praktycznie stanowi pryzmat, przez który postrzegany jest świat. To ona, wraz z komentarzami Ojców Kościoła kształtuje wyobraźnię, światopogląd, intelekt i uczucia średniowiecznego intelektualisty. Średniowiecze przyjmuje alegorystykę jako podstawowe narzędzie służące wydobyciu duchowego znaczenia z ksiąg świętych, przy czym wydaje się, że zarówno motywacja platońska, jak i apologetyczny cel nadania głębszego znaczenia tekstom, które mogłyby być uważane za zbyt prymitywne (jak to miało miejsce w przypadku alegorii homeryckich) schodzą na plan dalszy. Oczywiście jednak platonizm, zwłaszcza w wydaniu Pseudo-Dionizego Areopagity, wciąż stanowić będzie filozoficzne zaplecze hermeneutyki.

Za to właśnie kontemplacja Boga poprzez tekst biblijny staje się główną *ratio* hermeneutyki o charakterze ponaddosłownym. Stąd też pierwszym postulatem jest właściwe zrozumienie tekstu. Funkcję wprowadzenia do Pisma Świętego przyjmuje w pierwszym rzędzie gramatyka. Zaowocowało to – jak słusznie uważa Leclercq – „przywiązaniem do samej litery i wielką wagą nadawaną słowom”<sup>12</sup>. Celem jednak nie jest samo w sobie poznanie tekstu, ale wydobyć z niego jak najdrobniejszych szczegółów, które mogłyby zostać poddane swoistej „obróbce” duchowej, prowadzącej ku jego alegoryzacji. Można by powiedzieć, że ów nacisk położony na dosłowny sens tekstu służy wydobyciu sensu mistycznego. Tym samym znika bardziej lub mniej pozorna dychotomia pomiędzy znaczeniem wyrazowym a alegorią.

Procesy hermeneutyczne opisane powyżej znajdują swoje wyjaśnienie w *Sentencjach* Piotra Lombarda (†1160), gdzie pojawia się rozróżnienie na *res primae*, czyli rzeczywistości, które zostały przedstawione za pomocą słów Pisma Świętego, oraz *res secundae*, czyli rzeczywistości, które zostały przedstawione za pomocą *res primae*. Na bazie tego rozróżnienia Tomasz z Akwinu (†1274) podaje zwięzłą definicję duchowego sensu Biblii: „To oznaczanie, dzięki któremu rzeczy oznaczane przez słowa znaczą ponownie inne rzeczy, należy do sensu mistycznego”<sup>13</sup>. Dwa poziomy znaczeniowe współlistnieją w tekście biblijnym we wzajemnej relacji. Co więcej, im bardziej pierwszy poziom znaczeniowy (odpowiadający sensowi dosłownemu) ulega uwyrażnieniu, tym większe są szanse na pełniejsze postrzeganie poziomu drugiego, odpowiadającego sensowi ponaddosłownemu. Podobną logiką posługuje się Akwinata w *Summie teologicznej*, broniąc wieloznaczności<sup>14</sup> tekstów biblijnych. Wyrażenia – dziś powiedzielibyśmy: znaki językowe – mają w tekście określone znaczenie, natomiast rzeczy przez nie wyrażane mogą ze swej strony być znakami wielu

<sup>11</sup> J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tł. pol. M. Borkowska (Źródła Monastyczne, 14), Kraków 1997, s. 11.

<sup>12</sup> Tamże, 89.

<sup>13</sup> *Illa vero significatio qua res significatae per voces iterum res alias significant, pertinet ad sensum mysticum*. Tomasz z Akwinu, *In Ep. ad Gal.*, w: *Opera omnia*, t. 21, Paris 1876, s. 230.

innych rzeczywistości<sup>15</sup>. Dla Tomasza z Akwinu pojęcie sensu dosłownego wydaje się jednak mieć inne znaczenie niż w późniejszej noematyce katolickiej. Uważa on bowiem, że skoro Bóg swoim umysłem obejmuje wszystko, przeto jedno wyrażenie Pisma Świętego mogłoby nawet mieć wiele znaczeń dosłownych<sup>16</sup>. Nie podaje jednak przykładów, na podstawie których moglibyśmy bliżej uchwycić, na czym polega owa wielość znaczeń dosłownych, zaś w kwestii wieloznaczeniowości posługuje się czwórdzielnym modelem, podkreślając zawsze priorytet sensu dosłownego. Podobnie Bonawentura (†1274), który twierdził nawet, że „ten, kto lekceważy sens dosłowny Pisma Świętego, nigdy nie dotrze do jego duchowego rozumienia”<sup>17</sup>.

Spośród licznych komentatorów zwróćmy uwagę na dwóch, których cechuje twórcze podejście w stosunku do spuścizny interpretacji patrystycznej, mianowicie Ruperta z Deutz (†1129/30) oraz Bernarda z Clairvaux (†1153).

Rupert z Deutz stanowi typowy przykład komentatora Biblii w duchu średniowiecznego monastycyzmu. Jego egzegeza jest równocześnie świadectwem jego wiary, czytanie, komentowanie i głoszenie słowa Bożego stanowi dla niego kwintesencję życia kontemplacyjnego. To intymne spotkanie z Bogiem na kartach Biblii prowadzi nawet do tego, że – uznając autorytet Ojców – nie cytuje ich dosłownie, lecz podejmuje trud twórczego przepracowania i ubogacenia o własne przemyślenia ich spuścizny. Drugą cechą typową dla jego twórczości jest całościowe spojrzenie na Biblię z globalnej perspektywy historycznej i doktrynalnej. Biblia jest dla niego jedną księgą, która zawiera w sobie całą historię świata od stworzenia do czasów ostatecznych oraz całą naukę, jaką Bóg zechciał nam przekazać. Najważniejszy jego komentarz *De Sancta Trinitate et operibus eius*, obejmujący kilka ksiąg biblijnych, bywał stawiany na równi z *De civitate Dei* Augustyna<sup>18</sup>.

Jeszcze wyraźniej postawę twórczą wobec tradycji alegorycznej przejawia Bernard z Clairvaux. Interpretacja Biblii jest dla niego jednym z wyrazów miłości Boga: podobnie jak tekst święty kryje w sobie wiele duchowych znaczeń, tak miłość do Boga może być wyrażana na wiele sposobów<sup>19</sup>. Oczywiście tym, który ogniskuje w sobie miłość Boga jest Jezus Chrystus, dlatego też – w duchu całej tradycji patrystycznej – to On jest kluczem do alegorycznej

<sup>14</sup> Pojęcia *wieloznaczeniowości*, czyli możliwości odczytywania różnych znaczeń, hermeneutycznie uprawnionych, jednego tekstu nie należy mylić z pojęciem *wieloznaczości*, czyli nieprecyzyjnym sformułowaniem tekstu, którego konsekwencją może być różnorodna interpretacja.

<sup>15</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theol.* I, 1, 10 ad 1, oprac. P. Caramello, t. 1, 9; tł. pol. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, s. 33.

<sup>16</sup> Por. tamże.

<sup>17</sup> Bonawentura, *Breviloquium*, prolog 6, w: *Opera omnia* 5, 210.

<sup>18</sup> Rupert z Deutz, *De Sancta Trinitate et operibus eius*, CCCM 21–24.

<sup>19</sup> Bernard z Clairvaux, *Serm. in Cant.* 51, 4; 47, 4; *Sancti Bernardi opera* 6/2 (J. Leclercq, H.M. Rochais, 1972) 63; 86.

interpretacji Pisma. Bernard z Clairvaux nie ogranicza się jednak tylko do szukania skojarzeń z misterium paschalnym Zbawiciela na kartach Starego Testamentu, ale alegoryzuje wielorakie motywy biblijne, odnosząc je do tajemnicy działania Chrystusa w Jego Kościele oraz w duszy człowieka wierzącego. Owa chrystologiczna aktualizacja alegorii ma wymiar liturgiczny, modlitewny, ascetyczny i bardzo często eschatologiczny, przy czym alegorystyka eschatologiczna zawsze jest podporządkowana naczelnemu kryterium pożytku duchowego. Symbole odnoszące się do nieba, piekła, szczęśliwości wiecznej lub potępienia służą pobudzeniu duszy do wielbienia Boga i służenia Mu.

W XII wieku powstają też dzieła kompilacyjne, które w sposób syntetyczny prezentują bogactwo symbolicznej alegorystyki. Anzelm z Laon (†1117) podejmuje się redakcji komentarza do całej Biblii według kolejności wersetów, znanego pod nazwą *Glossa ordinaria*, który bardzo szybko stał się dziełem znanym i używanym w wielu środowiskach intelektualnych Europy oraz wywarł znaczny wpływ na późniejszą komentarystkę. Natomiast pod koniec XII wieku Garnier z Langres (†ok. 1225), zwany też od miejsca urodzenia Garnierem z Rochefort, zbiera dotychczasową spuściznę alegorystyki, tworząc dzieło o charakterze słownikowym *Allegoriae totius Scripturae*<sup>20</sup>. Jest ono obszerniejsze od przedstawionych wcześniej, ułożone alfabetycznie według motywów literackich Biblii ujętych jako symbole. Przy każdym symbolu podane jest kilka, czasem nawet kilkanaście paraleli intencjonalnych wraz z tekstem biblijnym i – co ważne – z krótką motywacją wyjaśniającą skojarzenie symbolu z paralełą intencjonalną w interpretacji danego passusu biblijnego.

Szczególą rolę w opracowaniu metodologicznym i promowaniu symbolizmu duchowego Biblii odegrało środowisko kanoników regularnych św. Augustyna klasztoru św. Wiktora w Paryżu. Wśród jego przedstawicieli należy wymienić przede wszystkim Hugona ze św. Wiktora (†1142) oraz Garniera ze św. Wiktora (†1170), który w dziele *Gregorianum* uporządkował w sposób systematyczny wszystkie alegorie występujące w komentarzach biblijnych Grzegorza Wielkiego<sup>21</sup>. Szczególnym powodzeniem cieszył się zbiór *Allegoriae in Vetus et Novum Testamentum*<sup>22</sup>, autorstwa Ryszarda ze św. Wiktora (†ok. 1173), który zapewne dzięki pracy współbraci zmułnie przepisujących dzieło swojego przeora dotarł do wielu środowisk intelektualnych ówczesnej Eoropy. Jednakże trzeba podkreślić, że umiłowanie alegorystyki przez mnichów paryskiego klasztoru szło w parze z dogłębnym studium nad wyrazowym sensem tekstu biblijnego, niejednokrotnie nawet z odwoływaniem się do hebrajskich oryginałów.

<sup>20</sup> PL 112, 849–1088. Dzieło przypisywane w PL Rabanowi Maurowi.

<sup>21</sup> PL 193, 9–462.

<sup>22</sup> PL 175, 635–774, 789–828.

Na schyłek tej epoki przypada również twórczość homiletyczna Peregryna z Opola (†1333). Jego kazania, powstałe pomiędzy rokiem 1297 a 1304, stanowią typowy dla średniowiecza przykład wydobywania z tekstu biblijnego zarówno jego znaczenia moralnego, jak i alegorycznego w celach duszpasterkich<sup>23</sup>.

Tekst biblijny stanowi również istotną inspirację dla dwóch nurtów łacińskiej literatury średniowiecznej. Z jednej strony są to teksty opisujące wizje mistyczne, których doświadczyli autorzy. W swoich dziełach obficie posługują się wątkami biblijnymi, które często stanowią niejako tworzywo dla wyrażenia doświadczeń mistycznych. Możemy w tym miejscu powołać się na *Liber visionum* Othloha ze św. Emmerana (†1302)<sup>24</sup> lub dostępne w języku polskim wizje Mechtyldy z Magdeburga (†1294)<sup>25</sup> oraz św. Gertrudy z Helfty (†1302)<sup>26</sup>. Z drugiej strony powstaje bogata literatura o charakterze profetyczno-apokaliptycznym, która przy pomocy obrazów biblijnych zaczerpniętych zwłaszcza ze starotestamentowych wizji Dnia Pańskiego lub z Apokalipsy św. Jana kreśli scenariusze przyszłych dziejów ludzkości, szczególnie w kontekście zagrażających jej kataklizmów. Niejednokrotnie owe wizje mają również charakter historiozoficzny i starają się wyjaśnić wydarzenia współczesne autorom, spośród których wymienimy chociażby Joachima da Fiore (†1202) i Arnolda z Villanova (†1312).

Nie sposób pominąć nurt określany jako „parodia biblijna”. Nie chodzi w nim oczywiście o ośmieszanie treści biblijnych, lecz posługiwanie się nimi w kontekście krytyki społecznej, kierowanej zwłaszcza pod adresem środowisk monastycznych i hierarchii kościelnej. Do tej kategorii zaliczają się również lekkie utwory poetyckie, w stylu *Carmina burana*, powstałe często w środowiskach średniowiecznych uniwersytetów, teksty sceniczne i parafrazy Pieśni nad Pieśniami.

<sup>23</sup> Zob. *Peregrini de Opole sermones de tempore et de sanctis*, oprac. R. Tatarzyński, SPT 1, Warszawa 1997. Paragraf opracowany w oparciu o: Bardski, *Pokarm i napój miłości*, s. 104–109; tenże, *Słowo oczyma Gołębic*, s. 85–89.

<sup>24</sup> Othloh von Sankt-Emmeran, *Liber visionum*, oprac. P.G. Schmidt, Weimar 1989.

<sup>25</sup> *Strumień światła boskości*, t. 1–2 (Źródła Monastyczne, 31–32), tł. P.J. Nowak, Kraków 2004.

<sup>26</sup> *Ćwiczenia duchowe* (Źródła Monastyczne, 20), tł. B. Chądyńska, M.I. Rosińska, M.B. Michniewicz, Kraków 1999; *Zwiastun Bożej miłości*, t. 1 (Źródła Monastyczne, 24), tł. B. Chądyńska, E. Kędziorek, Kraków 2001; *Zwiastun Bożej miłości*; t. 2 (Źródła Monastyczne, 43), tł. E. Kędziorek, Kraków 2007.

## V. WPŁYW BIBLIJ ŁACIŃSKIEJ W CZASACH NOWOŻYTNYCH

Począwszy od XVI wieku w krwioobiegach kultury zachodniej coraz częściej inspiracją dla twórców stają się przekłady biblijne na języki nowożytne. Niemniej jednak aż po czasy współczesne Biblia łacińska, a zwłaszcza klementyńskie wydanie Wulgaty, pozostaje obecna w kulturze. Jest to spowodowane przede wszystkim jej szczególnym statusem w liturgii i życiu Kościoła katolickiego.

Autorytet Wulgaty został potwierdzony na IV sesji Soboru Trydenckiego (8 kwietnia 1546):

„Sobór [...] postanawia i wyjaśnia, by to samo stare i rozpowszechnione [*vulgata*] wydanie, które zdobyło sobie uznanie przez tylowiekowe używanie w samym Kościele, było uważane za autentyczne [*pro authentica*] w publicznym nauczaniu, dysputach, kazaniach i wykładach”<sup>27</sup>.

Ponadto, I Sobór Watykański, w konstytucji dogmatycznej *De fide catholica* (Sesja III, 24 kwietnia 1870), potwierdza wcześniejsze wypowiedzi magisterium Kościoła, dotyczące Wulgaty, dodając:

„[...] księgi Starego i Nowego Testamentu ze wszystkimi ich częściami [...] zawarte w starym wydaniu łacińskim Wulgaty, mają być przyjęte jako święte i kanoniczne”<sup>28</sup>.

Oznacza to, że aż do II Soboru Watykańskiego podczas liturgii odczytywano teksty biblijne w języku łacińskim, co niewątpliwie rzutowało na jej odbiór w środowiskach kulturotwórczych.

Wpływ tekstu Wulgaty w epoce nowożytnej zaznacza się na wielu płaszczyznach. Po pierwsze, katolickie przekłady biblijne aż do II Soboru Watykańskiego opierały się na Wulgacie, aczkolwiek w praktyce translatorycznej sięgano również do hebrajskiego tekstu Starego Testamentu i greckiego tekstu Nowego Testamentu. Jeśli chodzi o przekłady na język polski, to na kanwie Wulgaty powstały przekłady czeskie, które leżą u podstaw częściowych tłumaczeń Psalterza z XIII–XIV wieku oraz tzw. *Biblii Królowej Zofii* (1453–1461). Z łaciny tłumaczony był *Żołtaz Dawidów* Walentego Wróbla z 1539 roku (zawierający Księgę Psalmów), *Psalterz* Mikołaja Reja (ok. 1541) oraz poetycka parafraza psalmów Jana Kochanowskiego (1579), do której muzykę skomponował Mikołaj Gomółka. Podobnie Nowy Testament z języka łacińskiego przełożył Marcin Bielski (1556), zaś całość tekstu biblijnego przetłumaczył Jan

<sup>27</sup> *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1998, III, 13; s. 116.

<sup>28</sup> Tamże, III, 17; s. 118. Por. K. Bardski, *Neo-Wulgata a tłumaczenie św. Hieronima*, w: *Ioannes Paulus II – in memoriam. Księga pamiątkowa Stowarzyszenia Bibliistów Polskich ku czci Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 16.

Nicz, profesor Akademii Krakowskiej, występujący pod pseudonimem Jan Leopolda (stąd *Biblia Leopoldy*, 1561). Podstawą najbardziej rozpowszechnionego polskiego przekładu katolickiego Jakuba Wujka (1593–1599) był tekst łaciński. Jakub Wujek dokonał również tłumaczenia Psalmów, w którym obok Wulgaty uwzględnia również grecką wersję Septuaginty oraz tekst hebrajski Starego Testamentu<sup>29</sup>. Również w czasach późniejszych poetyckie przekłady i parafrazy tekstów biblijnych często dokonywane były na podstawie łacińskiej Wulgaty, np. *Księga Psalmów* Leopolda Staffa.

Wpływ tłumaczeń łacińskich silnie zaznaczył się w biblijnym nazewnictwie, a także nowożytnej frazeologii. Zarówno nazwy geograficzne, jak i imiona zostały zaadaptowane do języków nowożytnych (i nowożytnych przekładów Pisma Świętego) nie bezpośrednio z greckiego lub hebrajskiego, lecz za pośrednictwem tekstu łacińskiego. I tak mamy np. *Mojżesz* z łacińskiego *Moises*, a nie hebrajskie *Mosze*, czy też tak samo brzmiące po łacinie i po polsku *Samaria*, a nie *Szomron*. Także niektóre terminy bądź wyrażenia biblijne weszły do języka polskiego z łaciny, np. *eksodus* (łacińska nazwa Księgi Wyjścia), *fiat* („niech będzie” jedno ze słów odpowiedzi Maryi podczas zwiastowania Łk 1,38), Koheletowe motto *vanitas vanitatum* („marność nad marnościami” Koh 1,2) lub powiedzenie *nihil sub sole novum* („nic nowego pod słońcem” Koh 1,10), przysłowie wypowiedziane przez Jezusa w synagodze w Nazarecie: *medice cura teipsum* („lekarzu, ulecz samego siebie” Łk 4,23), słowa Piłata wydającego Jezusa na ukrzyżowanie: *ecce homo* („oto człowiek” J 19,5).

## VI. NEO-WULGATA

Jak zaznaczyliśmy na wstępie, najnowszym tekstem biblijnym w języku łacińskim jest tzw. Neo-Wulgata. Wraz z II Soborem Watykańskim Wulgata utraciła jurydyczny autorytet biblijnego tekstu Kościoła, o jakim mówiły wcześniejsze sobory i który został odpowiednio zinterpretowany w *Divino aflante Spiritu*. Krytyczny autorytet tekstów oryginalnych, uznany i właściwie doceniony już przez Piusa XII, oraz duszpasterska potrzeba upowszechniania Biblii w językach narodowych stały się praktycznie podstawowymi argumentami w dyskusji nad tym, jaki tekst Pisma Świętego powinien być „podawany wiernym jako chleb życia ze stołu Słowa Bożego”<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Zob. M. Wojciechowski, *Tekst i przekłady Pisma Świętego. Biblia Polska*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, s. 1702–1708.

<sup>30</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja o Objawieniu Bożym 'Dei verbum'* (18 XI 1965), nr 21 [dalej: KO].

Tym samym zrodził się nowy problem. Językiem typicznych wydań tekstów liturgicznych pozostała łacina. Czy zatem teksty biblijne używane w liturgii mają być brane z Wulgaty? Tak było do tej pory, gdyż praktykę tę sankcjonował jurydyczny autorytet Wulgaty. Nie tylko jednak bibliści świadomi byli licznych niedoskonałości translatorycznych tekstu św. Hieronima. Owszem, nikt nie negował, iż Wulgata w myśl słów Piusa XII jest „z pewnością wolna od wszelkiego błędu”, niemniej jednak stało się jasne, że w wielu miejscach jej tekst odbiega od „sensu, jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził”<sup>31</sup>.

Pod koniec IV sesji II Soboru Watykańskiego papież Paweł VI powołał komisję pod przewodnictwem kard. Agostina Bea (*Commissione per la Revisione della Volgata*), która w oparciu o tłumaczenie św. Hieronima miała opracować liturgiczny tekst łaciński. Komisja składała się z dwunastu członków, z których każdy mógł dobierać sobie współpracowników. W rezultacie w pracach Komisji uczestniczyło 60 osób. Gremium temu przyświecały zasadniczo dwa podstawowe cele. Po pierwsze należało porównać najlepsze krytyczne wydania hebrajskiego tekstu Starego Testamentu i greckiego Nowego Testamentu oraz ksiąg deuterokanonicznych Starego Testamentu z najlepszymi wydaniem Wulgaty. Po drugie – dokonać takiej redakcji tekstu łacińskiego, która pozwoliłaby usunąć „niejasności i ułomności”, a jednocześnie zachować poprawność i piękno języka łacińskiego.

Najszybciej dokonano rewizji Psalterza, który został opublikowany w 1969 roku. Następnie w trzech tomach wydano Nowy Testament: Ewangelie (1970), Listy św. Pawła i Listy Katolickie (1970) oraz Dzieje Apostolskie i Apokalipsę (1971). W 1976 opublikowano Księgi Profetyczne Starego Testamentu, zaś w rok później Pięcioksiąg, Księgi Mądrościowe i Księgi Historyczne. W całości jednak ostateczny tekst Neo-Wulgaty<sup>32</sup> został oficjalnie promulgowany przez Ojca Świętego Jana Pawła II konstytucją apostolską *Scripturarum thesaurus* w 1979 roku.

Nie był to jednak koniec prac Komisji. Jak każde działo edytorskie, pierwsze wydanie z 1979 roku wykazywało pewne niedoskonałości, które w dużej mierze zostały poprawione w drugim wydaniu z roku 1986. Wydanie to, poza pewnymi przeróbkami samego tekstu uwzględniającymi najnowsze badania biblijne, zawierało ujednoliconą terminologię.

Punktem wyjścia prac nad przygotowaniem Neo-Wulgaty był tekst Wulgaty zawierający zarówno księgi przełożone przez Hieronima bezpośrednio z języka hebrajskiego, te, których wersję starołacińską poprawił na podstawie kodeksów greckich (zwłaszcza Nowy Testament), oraz te, których wersja starołacińska została włączona do Wulgaty bez poprawek hieronimowych (zwa-

<sup>31</sup> KO 12.

<sup>32</sup> *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio*, Città del Vaticano 1979<sup>1</sup>, 1986<sup>2</sup>.

szcza księgi deuterokanoniczne Starego Testamentu). Za podstawę przyjęto wielotomowe wydanie krytyczne Wulgaty opracowane przez mnichów klasztoru św. Hieronima w Rzymie. Miejsca, gdzie tekst łaciński odpowiadał tekstowi oryginalnemu, zachowano bez ingerencji, natomiast tam, gdzie pojawiały się różnice, zastąpiono tekst tradycyjny tłumaczeniem łacińskim, które byłoby ekwiwalentne oryginałowi.

Dokonując zmian w tekście Wulgaty, w pierwszym rzędzie starano się brać pod uwagę alternatywne wersje tłumaczenia w języku łacińskim, jakie pojawiają się w komentarzach Hieronima do poszczególnych ksiąg biblijnych, w tekstach innych Ojców Kościoła, a nawet w przekładzie starołacińskim. Jedynie w ostateczności proponowano całkiem nowe tłumaczenie. Tak więc poza podstawową zasadą ekwiwalencji translatorycznej, Komisja brała pod uwagę tradycję egzegetyczną i Magisterium Kościoła. Jednak ważnym postulatem, wspomnianym we wstępie do Neo-Wulgaty, jest zachowanie autonomii filologicznej obu Testamentów, „aby na tłumaczenie tekstu Starego Testamentu nie wpływała doktryna Nowego Testamentu, ani na tekst Nowego Testamentu nie oddziaływały «wyjaśnienia» późniejszej tradycji”<sup>33</sup>. Założenie to nie stoi w sprzeczności z podstawowymi zasadami egzegezy biblijnej, do których należy interpretowanie obu Testamentów we wzajemnym odniesieniu<sup>34</sup> i w kontekście Tradycji Kościoła. Chodzi raczej o wyraźne rozgraniczenie pomiędzy filologicznym wymiarem tekstu a jego teologiczną interpretacją. Teologiczna interpretacja, czy to Starego Testamentu w Nowym, czy też Nowego w Tradycji Kościoła, jak najbardziej konieczna i uprawniona, ma jednak charakter aposterioryczny względem samego tekstu biblijnego, na którym się opiera.

Priorytetem we współczesnej translatoryce jest poprawność tekstu w języku docelowym, dlatego też konieczna okazała się rezygnacja z niektórych konwencji literackich właściwych tradycji hebrajskiej na rzecz łaciny. Dotyczy to szczególnie tekstów poetyckich, w których starano się zachować łacińską rytmikę i akcenty. Również nie uznano za konieczne tłumaczenia danego słowa zawsze tym samym odpowiednikiem, ale dostosowywano je do kontekstu wypowiedzi. Oczywiście słownictwo wybierano z rejestru łaciny chrześcijańskiej, stąd też kierowano się tym znaczeniem danego terminu, jakie miał on w czasach Ojców Kościoła i we wczesnym średniowieczu, a nie u autorów klasycznych.

Oczywiście nie można mówić o ekwiwalencji dynamicznej w przypadku Neo-Wulgaty, nie jest ona jednak też przekładem literalnym. Z jednej bowiem strony usunięto wszystkie hebraizmy, które czyniłyby tekst niezrozumiałym, z drugiej zaś zachowano te, które wprawdzie mogłyby zostać wyrażone po-

<sup>33</sup> Tamże, *Praefatio ad lectorem*, XII.

<sup>34</sup> Zwłaszcza słynna zasada sformułowana przez św. Augustyna „Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet”. *Quaestiones in Heptateuchum*, 2, 73. Por. KO 16; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 129.



prawniej w języku łacińskim, niemniej jednak nie zaciemniają tekstu w sposób ewidentny, a dzięki swej wcześniejszej obecności w Wulgacie stały się swoistymi biblizmami w języku łacińskim.

Odrębnym problemem jest zastosowanie w przekładzie wyników krytyki tekstu. W tej materii niejednokrotnie wybór należał do specjalistów opracowujących poszczególne księgi i może on być przedmiotem dyskusji. Zasadniczo Neo-Wulgata pozostaje wierna tekstowi masoreckiemu Biblii hebrajskiej, zaś miejsca, w których wybrano inną opcję tekstualną, zostały zaznaczone w przypisie. Szczególnie często podstawą dokonania poprawki jest Septuaginta, jednak tylko wówczas, gdy wydaje się być świadectwem wcześniejszego tekstu hebrajskiego. Zdarza się jednak, że tekst masorecki został poprawiony na podstawie pewnej grupy rękopisów hebrajskich, Peszitty lub targumów.

Trzeba jednak przyznać, że wpływ Neo-Wulgaty na literaturę, a nawet szerzej na kulturę i nauki biblijne – okazał się znikomy<sup>35</sup>.

## The Latin Bible and Literature

### Summary

There are three Latin texts of the Bible. The ancient *vetus latina* version used by the Christian writers before Jerome, the *Vulgate* of st. Jerome and the *Neo-Vulgate*. Our article deals with the formation and the characteristic features of each version and a special impact the *Vulgate* had on the Christian literature. We focus our presentation on three periods: the golden age of the patristic literature in the IV–V centuries; the transitional period in the VI–VII centuries and the middle ages, mainly XII–XIII centuries. We present the authors of the most important commentaries, sermons and other works connected with the Bible and approach some problems connected with the interpretation and meaning of Scripture.

Słowa kluczowe: Wulgata, *Vetus Latina*, Neo-Wulgata, Biblia łacińska, interpretacja, przekład, symbol, interpretacja alegoryczna, Hieronim.

Key words: *Vulgate*, *Vetus Latina*, Neo-Wulgate, Latin Bible, interpretation, translation, symbol, allegorical interpretation, Jerome

<sup>35</sup> Na temat Neo-Wulgaty zob. Bardski, *Neo-Wulgata a tłumaczenie św. Hieronima*, s. 15–26.