

# Antoni Paciorek

---

## Alegoria i teoria w egzegezie starożytnego Kościoła

---

Collectanea Theologica 67/1, 57-78

---

1997

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANTONI PACIOREK, TARNÓW

## ALEGORIA I TEORIA W EGZEGEZIE STAROŻYTNEGO KOŚCIOŁA

### I. Chrześcijańska alegoria

Przez alegorię (*αλληγορέω* = mówię coś innego) rozumiano w starożytności taki sposób wypowiedzania się, w którym mówiąc o jednej rzeczy, mówi się właściwie o drugiej, ściślej, taki sposób mówienia, w którym dane wyrażenie, właściwe dla oznaczenia jednego przedmiotu, zostaje odniesione do jakiegoś innego, dla którego, *per se*, wyrażenie to nie zostało utworzone. Znajomość takiego sposobu ekspresji określanego wcześniej także terminem *υponoia* przyniosło niemałe korzyści przy objaśnianiu Homera. Jak wiadomo, prestiż poematów homeryckich w obszarze wychowania i studiów starożytnych był wyjątkowy, zaś ich autor uchodził za postać niemal boską. Nie przeszkodziło to jednak wczesnej filozoficznej refleksji na ukazanie absurdalności a także głębokiej niemoralności niektórych opowiedzianych przez Homera wydarzeń. Dla ratowania autorytetu wspomnianych poematów uznano, iż Homer opowiadał tak absurdalne historie dla ukrycia właściwego przesłania, właściwego orędzia, na którym mu naprawdę zależało.

W tym samym czasie, albo jeszcze wcześniej, w niektórych szkołach filozoficznych (np. Pitagoras, Heraklit) zaczęto stosować chętnie język symboliczny, zasłaniający, w tym celu, aby umożliwić zrozumienie danej wypowiedzi jedynie nielicznym wtajemniczonym. Warto w tym miejscu przypomnieć pochodzące z tamtego czasu powiedzenie Heraklita: „*natura lubi się skrywać*” = *φίσις κρύπτεισθαι φιλεῖ*<sup>1</sup>. Łatwo pojąć, iż moda u filozofów na posługiwanie się językiem symbolicznym, tajemnym, sprzyjała zastosowaniu podobnego kryterium w objaśnianiu poematów homeryckich.

<sup>1</sup> Heraklit, Fr. 123, Diels-Kranz. Zob. G. S. Kirk, *Heraclitus, The Cosmic Fragments*, Cambridge 1962, s. 227–231. Idea znana w filozofii późniejszej por. Aryst. *De mundo*, 399 a. b.

W konsekwencji już w VI w. przed Chr. niejaki Teagenes z Reggium, kłótnie bogów homeryckich interpretował jako obraz niezgody elementów przyrody, gdzie ciepło sprzeciwia się zimnu, suchość wilgoci itp. W szkole innego presokratyka, Anaksagorasa, pojawiła się interpretacja psychologiczna, w której poszczególni bogowie oznaczają poszczególne cechy ludzkiego charakteru (inteligencja, spryt, odwaga itp). Spośród filozofów szczególnie stoicy odznaczali się upodobaniem do alegorycznego objaśniania mitów i poematów Homera. Pozostawali oni pod wpływem platońskiego rozróżnienia pomiędzy tym, co pozorne, a tym co prawdziwe. Objaśniając opisane u Homera wydarzenie alegoryści pogańscy nie przywiązywali wagi do jego rzeczywistego zaistnienia. Owszem, uważali, że nigdy nie miało ono miejsca, ponieważ istnieje zawsze<sup>2</sup>. Omawiając święte teksty pogańskie wychodzili z założenia, że są one „mową kłamiwą wyrażającą prawdę w obrazie (*λόγος ψευδής εἰ κονίζων ἀληθείαν*)<sup>3</sup>.

Alegoryczny sposób objaśniania świętych tekstów został po części przyswojony przez judaizm hellenistyczny. Filon np. jest przekonany, że tekst Biblii zawiera orędzie ukryte pod szatą sensu wyrazowego. W konsekwencji interpretuje tekst na dwóch poziomach: wyrazowym i głębszym – ukrytym<sup>4</sup>. Sens wyrazowy ma – jego zdaniem – walor drugorzędny, ale nie jest fikcją. Sens wyrazowy jest dla wielu, podczas gdy sens ukryty tekstu osiągany za pomocą alegorii przeznaczony jest dla nielicznych, którzy interesują się rzeczywistościami duchowymi<sup>5</sup>. Stosując powyższą hermeneutykę Filon oraz hellenistyczni Żydzi osiągali dwa ważne cele. Usuwali rys antropomorficzne Boga Jahwe, które tak bardzo raziły wykształconych pogan, a poza tym posługując się pojęciami i terminologią grecką przybliżali mentalności greckiej poglądy religijne Żydów.

Jednym z pierwszych, albo w ogóle pierwszym chrześcijaninem posługującym się w interpretacji Pisma Świętego metodą alegoryczną był św. Paweł. Na wszystkie starotestamentowe interwencje Boże Paweł patrzy przez pryzmat interwencji jedynej i wyjątkowej, a mianowicie przez pryzmat *faktu Chrystusa*. Zasłona – mówi Apostoł – która spoczywała na Starym Testamencie i utrudniała należyte rozumienie

<sup>2</sup> Por. Julian Apostata, *Mowy*, 8,251–252.

<sup>3</sup> Por. H. de Lubac, *A propos de l'allégorie chrétienne*, RScRel 47(1959), s. 28.

<sup>4</sup> *Praem.* 61nn.

<sup>5</sup> *Abrah.* 147.

Pisma, została usunięta przez Chrystusa. Czytane od tego momentu, tj. od wydarzenia Chrystusa, Prawo Mojżeszowe otrzymuje nowy duchowy wymiar: prawdziwym obrzezaniem jest obrzezanie serca (Rz 2,28nn; Dz 7,51); przejście Izraelitów przez Morze Czerwone jest symbolem chrztu; manna i woda ze skały jest symbolem i zapowiedzią Eucharystii (1 Kor 10,1nn.) itp. Tak więc również Paweł proponuje czytanie tekstów świętych na dwóch poziomach.

Ściśle biorąc, Paweł w swej interpretacji Pisma posługuje się chętnie terminem *τυπος* (Rz 5,14; 1 Kor 10,6.11). Termin ten nie występuje u alegorystów pogańskich ani też judaistycznych. Kiedy jednak w Ga 4,24 Apostoł przedstawia synów Hagar i Sary jako zapowiedź dwóch grup ludzi: Żydów i chrześcijan, mówi: „*Wydarzenia te mają jeszcze sens alegoryczny (ἀλληγορούμενα)*”. W ten sposób wykazuje pełną świadomość, że zastosowany sposób objaśnienia jest w gruncie rzeczy objaśnieniem alegorycznym. Jeśli Apostoł i niektórzy wcześniejsi pisarze chrześcijańscy nie objawiali zbyt wielkiej sympatii dla terminu alegoria, działo się tak najwidoczniej dlatego, iż alegoria pogańska niweczyła to, co dzisiaj nazwalibyśmy sensem wyrazowym. Niemniej zarówno Paweł jak i inni pisarze chrześcijańscy byli przekonani, że wyjaśnienie, które przedkładali – a które później otrzymało nazwę typologii – jest w gruncie rzeczy niczym innym jak formą alegorii. Nie wchodząc w tym miejscu w zawłośći dotyczące różnic pomiędzy alegorią a typologią przyjmujemy, że typologia jest w gruncie rzeczy rodzajem alegorii. Podaje bowiem znaczenie, które nie jest znaczeniem wyrazowym<sup>6</sup>.

Spośród pisarzy chrześcijańskich głównymi inicjatorami posługiwania się terminem i metodą alegorii są Tertulian i Orygenes. W swych licznych wypowiedziach zaświadcza, że podejmując się interpretacji alegorycznej, czynią to za przykładem Apostoła Pawła<sup>7</sup>. Tertulian np. polemizując z walentynianami utrzymuje, że w Biblii

<sup>6</sup> Niektórzy uczeni uważają, że typologia zakotwiczona w historii ST (typ) oraz w NT (antytyp) jest czymś z gruntu innym niż alegoria. Jednakże starożytni egzegeci terminem alegoria określają z reguły każdą interpretację Pisma, która nie jest wyrazową. Lepiej zatem rozumieć typologię jako rodzaj alegorii (na wzór alegorii antropologicznej, kosmologicznej). Zob. H. C r o u z e l, *La distinction de la „typologie” et de allégorie*”, *Bulletin de litterature ecclésiastique*, 65(1964), s. 161–174. Także M. S i m o n e t t i, *Lettera o/e allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, s. 24n.

<sup>7</sup> Uznaje to również J. P e p i n, *Mythe et allgorie. Les origines grecques et les contestations judochretiennes*, Paris 1958, s. 459.

zawiera się „*allegorica dispositio*”<sup>8</sup>, a broniąc boskiego charakteru ST wobec Marcjona, mówi: „*Volo... tibi de allegoriis Apostoli controversiam nectere*”<sup>9</sup>. Nie inaczej jest u Orygenesza, który przedstawiając interpretację alegoryczną jakiegoś fragmentu Pisma zapowiada ją nierzadko słowami: „*Nos imbuti per Apostolum Paulum...*”<sup>10</sup>, albo „*nos secundum Apostoli sententiam...*”<sup>11</sup>, albo „*allegorias nostras, quas Paulus docuit*”<sup>12</sup>. W homilii do Księgi Rodzaju, gdzie mowa o Abrahamie i Abimeleku, Orygenes powiada: „... *Jeśli ktoś pragnie słuchać i rozumieć te słowa wyłącznie w sensie wyrazowym, powinien raczej znaleźć się pomiędzy słuchaczami spośród Żydów, a nie chrześcijan. Bo jeśli chce być chrześcijaninem i uczniem Pawła, niech słucha: „Prawo jest duchowe”. A kiedy słyszy o Abrahamie i jego żonie oraz dzieciach, niech przyzna, że jest to wypowiedź alegoryczna... Kto zatem pragnie nawrócić się do Pana, niech się modli, aby zasłona opadła z jego serca. Albowiem „Pan” jest „duchem” i On sam usuwa zasłonę litery i odsłania światło ducha, abyśmy mogli powiedzieć, że „z odsłoniętą twarzą oglądamy chwałę Pana...”*”<sup>13</sup>.

Śwą metodę egzegezy Orygenes przyjmuje świadomie od Pawła. Stawianie zarzutu, że niekiedy jej nadużywa, nie zmienia niczego w powyższym generalnym twierdzeniu. Wypowiedzi przywołujących Pawła jako nauczyciela alegorii znajdziemy u Orygenesza daleko więcej<sup>14</sup>. Tak też rozumieli następcy Orygenesza. Przytoczmy jeszcze wypowiedź Augustyna, który objaśniając wskrzeszenie Łazarza posługuje się słowami Orygenesza: „*Jakkolwiek ewangeliczne opowiadanie o wskrzeszeniu Łazarza przyjmujemy w całości za rzeczywiste, to jednak nie wątpię, że mamy tu do czynienia również ze znaczeniem alegorycznym. Gdy bowiem wydarzenia jakieś wyjaśniane są alegorycznie, tym samym nie odbiera się im rzeczywistego istnienia. Przy pomocy alegorii dwóch synów Abrahama, Paweł ukazał dwa Testamenty. Czy z tego powodu Abraham nie istniał, albo nie miał synów? Toteż w sensie alegorycznym przyjmujemy...*” itp.<sup>15</sup>. Także

<sup>8</sup> *Adv. Valentin.* c. 1.

<sup>9</sup> *Adv. Marc* 1,5, c 18.

<sup>10</sup> *In Gen.* h. 6, n.3.

<sup>11</sup> *In Gen.* h. 3, n. 4.

<sup>12</sup> *In Gen.* h. 3, n. 5.

<sup>13</sup> *In Gen.* h. 6, n. 1.

<sup>14</sup> Por. H. de L u b a c, *A propos de l'allégorie, art. cyt.*, s. 6 nn.

<sup>15</sup> *De diversis quaest.* 83, q. 65.

późniejsi pisarze pouczają, że należy „secundum Apostolum alegorizare”<sup>16</sup>.

Powstaje zatem pytanie, czym charakteryzuje się Pawłowa czyli chrześcijańska alegoria? Pytanie takie jest tym bardziej zasadne, iż niekiedy spotkać można u historyków starożytności zdziwienie, jak mogli chrześcijańscy pisarze tak gwałtownie krytykować objaśnianie alegoryczne u pogan, skoro sami je stosowali<sup>17</sup>. W rzeczywistości mieli do tego prawo, ponieważ egzegeza alegoryczna u jednych i drugich nie była bynajmniej tym samym. Kiedy Paweł, a za jego przykładem inni chrześcijanie, rozróżniali pomiędzy literą a duchem, pomiędzy historią a misterium, pomiędzy figurą a wypełnieniem, pomiędzy cieniem a prawdą, nie głosili bynajmniej sugerując się platońskim rozróżnieniem pomiędzy mniemaniem a poznaniem, jakoby obydwa te sensy wykluczały się nawzajem tak jak wykluczają się prawda i fałsz, ale uznawali w pełni rzeczywistość wydarzeń na obu omawianych poziomach.

Co więcej, podobnie jak litera czyli „pozór” albo „fałsz”, o którym mówi pogański interpretator Homera, nie odpowiada bynajmniej literze czyli historii egzegety chrześcijańskiego, tak również „prawda” tego pierwszego nie odpowiada żadną miarą „prawdzie” drugiego. Ta ostatnia, tj. „prawda” chrześcijańskiego egzegety, to Chrystus zapowiedziany w Piśmie, Słowo Boga Wcielone dla zbawienia ludzi. Tak więc figury ST i litera Ewangelii nie są „mylącymi pozorami”, „kłamliwą mową” autorów pogańskich, zaś prawda NT nie jest rodzajem beczasowych i abstrakcyjnych idei. Jezus, który jest Prawdą, usunął wszelki cień i wszelką zasłonę kładąc kres Prawu. Ale to Prawo nie było pozorne, ale rzeczywiście ogłoszone i rzeczywiście zachowywane: „*Kiedy przyszło to, co doskonale, usunięte zostało to, co częściowe. Jednakże, aby osiągnąć przyszłość, należy przejść przez doczesność*” – mówi Orygenes<sup>18</sup>.

Różnica pomiędzy chrześcijańską alegorią a pogańską jest zatem dogłębna. Oczywiście, owe różnice nie ujawniają się na każdej stronie i w sposób olśniewający. Oprócz języka *koine* autorzy chrześcijańscy i pogańscy mieli wszak wiele wspólnego. Zresztą chcąc zdobywać ludzi dla Chrystusa ci pierwsi musieli przyjmować wiele

<sup>16</sup> Wyrażenie Brauliusza z Saragossy: *Epist. 44*. Por. H. de L u b a c, *Exégese médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I/2, Paris 1959, s. 382.

<sup>17</sup> Por. np. M. S i m o n e t t i, *Lettera, dz. cyt.*, s. 15n.

<sup>18</sup> *In Jo. Fr. 9; In 1 Cor. Fr. 17* (JTS 9, s. 353).

z tego, co stanowiło dziedzictwo kulturowe starożytnego świata. Dlatego jeśli 'nie bierze się pod uwagę albo nie uznaje „wydarzenia Chrystusa, faktu Chrystusa” z jego rozległymi reperkusjami, istnieje rzeczywiste niebezpieczeństwo upatrywania w egzegezie chrześcijańskiej zwykłej kontynuacji tego, co było przedtem. Tymczasem owo „wydarzenie Chrystusa” było zawsze obecne w świadomości starożytnych egzegetów. Posłuchajmy w tej sprawie Orygenes: „*Chrystus został przybity do krzyża i w ten sposób sprawił, że wytrysnęły źródła Nowego Testamentu... Gdyby nie został przybity, gdyby z Jego boku nie wypłynęła woda i krew, nadal odczuwalibyśmy pragnienie Słowa Boga, ponieważ nadal byłibyśmy skrepowani literą Starego Testamentu. „Słońce Sprawiedliwości”, nasz Pan i Zbawiciel przybył, pojawił się człowiek, o którym napisano: oto imię jego Wschód; wtedy światło wiedzy Bożej rozprzestrzeniło się po całym świecie, ponieważ pochodnia Prawa przemieniła się w gwiazdę olśniewającą*”<sup>19</sup>.

Przedstawiając swój sposób egzegetowania Orygenes podkreślał odrębność w stosunku do metod interpretacji pogańskiej i ogłaszał z dumą: „*Ta mądrość jest naszą własną i nie ma nic wspólnego z mądrością tego świata*”<sup>20</sup>. Nie ustawał też w przestrzeganiu chrześcijan przed „*kwasem Greków*”, przed pożądaniem „*zwodniczego pokarmu filozofii odwracającej się od prawdy*”<sup>21</sup>. Orygenes nie przeciwstawiał zatem jednej filozofii, drugiej, jednemu systemowi, drugi. Orygenes przemawiał imieniem swej wiary. Przeciwno bezosobowym i beczasowym ideom, przeciw doktrynom ludzkim i abstrakcyjnym ukazywał inną doktrynę, inne pouczenie o podobnym charakterze, ale odmiennej treści. To, co przeciwstawiał „*filozofom*”, nie było w rzeczywistości niczym innym jak „*wydarzeniem Chrystusa, faktem Chrystusa*”, faktem jedynym, wyjątkowym, cudownym, którego światło przemienia, przekształca historię<sup>22</sup>. Z tego powodu jego myślenie w gruncie rzeczy jest bardzo historyczne.

<sup>19</sup> *In Exod.* 4,11, n.2; *In Levit. hom.* 13, n. 1.

<sup>20</sup> *Peri archon*, 1,4, c. 2, n. 1: „Nihil commune haec nostra sapientia ... cum hujus mundi sapientia.”

<sup>21</sup> *In Lev. h.* 10, n.2: „Noli contingere panes furtivos perversae doctrinae; non concupiscas fallaces philosophiae cibos, qui te a veritate seducant...” Por. także: *In Gen. h.* 10, n.2: „elatam Graecos facundiae arrogantiam.”

<sup>22</sup> Por. znane i często powtarzane powiedzenie Ireneusza o Chrystusie: „Omnem novitatem attulit semetipsum afferens.” (*Adv. Haeres.* 1,4,c.34,n.1).

Kiedy więc Orygenes i inni chrześcijańscy egzegeci krytykowali alegoryzm pogański, nie popełniali niekonsekwencji i nie popadali bynajmniej w sprzeczność krytykując to, co sami uprawiali. Ich alegoria nie była bowiem tym samym, co alegoria pogańska. W szczególności alegoria chrześcijańska nie była na wzór moralistów pogańskich ucieczką i przejawem zażenowania wobec niektórych wypowiedzi Pisma. Pisarze chrześcijańscy wyznając otwarcie, iż w Biblii nie ma nic takiego, co byłoby niegodne Boga, pamiętali o kondescendencji Boga i nie dziwili się zbyt odnajdując dzieje bardzo ludzkie wewnątrz historii narodu wybranego, nierzadko czyny płaskie i małe. Jeśli nawet próbowali bardziej lub mniej udanie usprawiedliwiać grzechy swych sławnych przodków, albo kiedy starali się z nich wyprowadzić pouczenie symboliczne, nie zamierzali w zasadzie negować ich historycznego istnienia. Wszyscy zresztą wraz z Orygenesem protestują gwałtownie przeciwko tym, którzy traktują opowiadania biblijne na równi z mitami pogańskimi nie dostrzegając istotnej pomiędzy nimi różnicy. Różnicę tworzy w gruncie rzeczy *fakt Chrystusa*, „Christus cum omnibus sacramentis suis”.

Charakteryzując alegorię chrześcijańską odwoływaliśmy się już kilkakrotnie do wypowiedzi Orygenesesa jako najbardziej typowego przedstawiciela egzezy alegorycznej. Ściśle biorąc, wszystkie pojedyncze elementy egzezy Orygenesesa znajdują się u jego poprzedników (Justyn, Ireneusz, Filon, Klemens Aleksandryjski). Znaczenie Orygenesesa polega na tym, iż w większym niż ktokolwiek stopniu uporządkował i usystematyzował dane egzezy tradycyjnej oparając się na pogłębionej filozoficznej oraz filologicznej refleksji.

Tak więc jednym z podstawowych twierdzeń egzezy Orygenesesa jest przekonanie o podwójnym zamiarze Ducha Świętego, pod którego natchnieniem napisane zostało Pismo. Zamiarem pierwszorzędym było ujawnienie ludziom *misteriów* potrzebnych do zbawienia. Zamiarem drugorzędym było ukrycie owych misteriów pod szatą opowiadań historycznych i prawnych. Orygenes sądzi, że jest to przejaw Bożej pedagogii. Skoro bowiem owe mysteria wymagają określonego wysiłku intelektualnego, do którego większość ludzi nie jest zdolna, dlatego Duch Święty obrał jako szatę dla owych misteriów opowiadania historyczne i prawne, ponieważ one są w stanie dostarczyć niemało wskazań moralnych<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Fil. 1,15 i 16. Zob. także Fil. 11,2; 18,1 (= *Contra Celsum*, 1,9); 23,20.



Biblia zawiera przeto dwa rodzaje wypowiedzi: jawne i zakryte. Te pierwsze, mające charakter historyczno-prawnych wypowiedzi, niby szata okrywają wypowiedź teologiczną zamierzoną przez Ducha Świętego. Pierwsze – to ciało, w którym znajduje się dusza. Orygenes odnajduje w Piśmie Świętym cały szereg obrazów ilustrujących ową koncepcję. Przywołuje np. na pamięć ową księgę z Apokalipsy, o której powiedziano, iż zapisana jest *wewnątrz i zewnątrz* (Ap 5,1). Wyrażenie *zewnątrz* – objaśnia Orygenes – wskazuje na pierwszą lekturę tekstu; *wewnątrz* zaś – wskazuje na interpretację duchową. Pismo – powiada Orygenes na innym miejscu – jest jak Chrystus – widzialne i niewidzialne, jawne i zakryte. Jawne w swej literze jak Chrystus w swym człowieczeństwie, zakryte w duchu, podobnie jak Chrystus w swym bóstwie<sup>24</sup>.

Oprócz względu pedagogicznego, istnieje jeszcze inna racja, dla której Duch Święty ukrył misteria pod szatą historyczno-prawnych wypowiedzi. Idzie bowiem również o to, aby ludzie niegodni nie odkryli owych misteriów na własne potępienie. Dla ich to pożytku misteria zostały zakryte. Niegodni to ci, którzy z braku przygotowania i braku prawości serca przyjmując prawdy tłumaczą je w sposób opaczny i fałszywy na swoją własną zgubę. Z tego powodu bardziej korzystne dla nich jest zakrycie prawdziwego znaczenia. Zdaniem Orygenes, niegodność nie jest stanem trwałym. Ci, którzy z korzyścią dla siebie zatrzymują się na pierwszym etapie rozumienia, wraz z postępem moralnym i intelektualnym staną się sposobni do poznania ukrytego orędzia.

Ostatecznie więc Pismo Święte ma podwójny sens: powierzchowny i ukryty. W konsekwencji istnieje podwójna lektura Pisma: według litery i według ducha<sup>25</sup>. Orygenes mówi jednak o trzech sensach w Biblii. Dzieje się tak dlatego, iż dzieli jeszcze sens duchowy na taki który wyraża  $\psi\upsilon\chi\eta$  Pisma i taki, który wyraża jego  $\pi\nu\epsilon\nu\mu\alpha$ . Każdy – powiada Orygenes – powinien wypisać w swej duszy treść Pisma Świętego na trzy sposoby pozwalając najpierw, aby Pismo budowało nas za pomocą swego ciała ( $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ ) – jest to lektura dla ludzi prostych, następnie przez duszę ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ) Pisma, o ile postąpiliśmy już nieco w wierze, i wreszcie – jeśli staliśmy się już doskonałymi – przez to, co w Piśmie jest duchowe ( $\pi\nu\epsilon\nu\mu\alpha$ ), przez Prawo Ducha.

<sup>24</sup> In Matth. 10, 6.

<sup>25</sup> Fil. 5,5 (= Com. in Jo 5,5).

Posłuchajmy zresztą wielokrotnie przytaczanych słów Aleksandryjczyka z dzieła *Peri archon*:

„W *Księdze Przysłów Salomona* odnajdujemy wskazówkę dotyczącą ważnego badania *Pism Świętych*: 'Napisz trzy razy z rozumieniem i umiejętnością, abyś mógł odpowiedzieć słowami prawdy tym, którzy cię zapytali' (*Prz 22,20–21*). Trzeba więc, aby każdy wypisał trzy razy w swej duszy znaczenie *Pism świętych*. W ten sposób, czytelnik niewykształcony zostanie pouczony, aby tak powiedzieć, przez ciało *Pisma* (tak nazywamy zwyczajne objaśnianie tekstu). Ci, którzy postąpili już nieco i których spojrzenie jest szersze, zostaną umocnieni przez duszę *Pisma*. Doskonali natomiast, upodobnieni do tych, o których mówi Apostoł: 'Głosimy mądrość między doskonałymi, ale nie mądrość tego świata ani władców tego świata, zresztą przemijających. Lecz głosimy tajemnice mądrości Bożej, mądrość ukrytą, tę którą Bóg przeznaczył przed wiekami, ku chwale naszej' (*1 Kor 2,6–7*) zostaną pouczeni przez prawo duchowe (*Rz 7,14*), zawierające 'cień dóbr przyszłych'" (*Hbr 10,1*)<sup>26</sup>.

Istnieją zatem trzy różne sensory *Pisma*. Zjawisko to Orygenes objaśnia antropologicznie: „*Podobnie jak człowiek składa się z ciała, duszy i ducha (por. 1Tes 5,23) tak samo i Pismo Święte dane z łaskowości Bożej dla zbawienia ludzi składa się z ciała duszy i ducha*"<sup>27</sup>.

Pierwszy zatem poziom objaśnienia tekstu biblijnego dotyczy sensu cielesnego, zwanego również historycznym. Niekiedy jednak ów sens może być nieobecny. Uważny czytelnik – powiada Orygenes – jest w stanie zauważyć, że opisywane wydarzenie nie jest historyczne. W jaki jednak sposób można dojść do przekonania o niehistoryczności tego lub innego wydarzenia? Orygenes jest zdania, że jest to możliwe. *Pismo* bowiem, ponieważ jest boskie, nie może zawierać niczego, co byłoby niegodne Boga, albo nieużyteczne dla ludzi. Tymczasem nieraz sens wyrazowy okazuje się nie tylko nielogiczny ale nawet niemożliwy<sup>28</sup>. Wtedy to nie należy objaśniać danej wypowiedzi w sensie wyrazowym<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> *Peri archon*, IV, 2.4 (11).

<sup>27</sup> *Tamże*.

<sup>28</sup> *Tamże*, IV, 3.5 (21).

<sup>29</sup> Trzeba pamiętać, iż Orygenes uważa za sens wyrazowy również taki, który my nazywamy wyrazowym przenośnym, a więc taki sens wypowiedzi, który my również nie rozumiemy dosłownie, ale przenośnie. Możemy zatem twierdzić wraz z Orygenesem, że niektóre teksty nie mają znaczenia wyrazowego (w sensie Orygenesowym).

Pomimo jednak prawdziwości wypowiedzi biblijnej odnajdywanej zazwyczaj na tym początkowym etapie, należy zawsze poszukać sensu ukrytego. „*Po cóż mi wiedzieć* – powiada Orygenes – *że powołanie Ezechiela miało miejsce w trzydziestym roku jego życia, gdybym nie wiedział, o czym chce mnie Pismo przez taką informację pouczyć*”<sup>30</sup>? Powiązanie wypowiedzi o Ezechielowych „trzydziestu latach” z wzmianką Łukasza o trzydziestu latach Chrystusa podczas chrztu pozwala odkryć właściwe znaczenie starotestamentowej wypowiedzi będącej prorocstwem o Chrystusie. Trzeba nam – powiada Orygenes – przyrzeć się uważnie nawet najbardziej oczywistym wypowiedziom Jezusa, skoro święci Apostołowie uznali, że trzeba je przekazać. Nawet jeśli wydają się oczywiste i pozbawione głębszego znaczenia, mają przecież znaczenie pochodzące z *pełni Bożej* (J 1,16); wszystkie są pełne prawdy i mądrości. Tak więc Orygenes pozostaje bardzo rzadko na pierwszym poziomie interpretacji. Lektura „cielesna” jeśli nawet odślaniająca rzeczy prawdziwe, piękne przykłady, była dobra przede wszystkim dla ludzi przed Chrystusem, dla Żydów. Teraz jednak nie ma już tego znaczenia, ponieważ Chrystus usunął zasłonę „liter”. Egzegeta nie powinien nigdy sądzić, iż poza historią nie ma żadnego Bożego zamiaru. Z drugiej wszakże strony należy pamiętać, iż jakkolwiek *litera zabija* (2 Kor 3,6) podobnie jak Żydzi zabili Jezusa, ponieważ nie przeszli ponad literę prorocstw – to przecież jest ona znakiem tajemnic. Pod niejasną szatą przekazuje jednak prawdę. Nawet wypowiedź zupełnie niejasna, nawet absurdalna powinna być starannie przyjęta, ponieważ jest w ten sposób znakiem wskazującym na inny sens, którego należy poszukiwać.

Ów sens ukryty to najpierw sens psychiczny. Jest trudniejszy do zdefiniowania. Sam Orygenes posługiwał się nim rzadko. Odpowiada temu, co później przyjęło nazwę sensu tropologicznego, albo sensu moralnego. Mamy z nim do czynienia wówczas, kiedy tekst podaje pouczenia moralne nie w sposób otwarty ukazując przykazania, ale naucza za pomocą przypowieści. Kiedy np. Biblia przytacza czyny Abrahama, czyni tak w tym celu, abyśmy je naśladowali. Być synem Abrahama, oznacza pełnić czyny Abrahama<sup>31</sup>. Tego rodzaju lektura uczy człowieka zasad postępowania moralnego.

<sup>30</sup> *Hom. in Ez. 1,4*. Podobnie *Hom. in Gen. 9,2*: „*Po cóż wiedzieć, że Bóg zobowiązał się przysięgą, jeśli słowa te rozumiesz jako zwyczajne zdarzenie?*”

<sup>31</sup> *Com. in Jo. 20, 10*.

Znacznie częściej Orygenes mówi o sensie duchowym, sensie dla doskonałych. W odróżnieniu do sensu wyrazowego istnieje on zawsze. Odwołując się do tekstów Pawłowych (Hbr 8,5; 10,1; 1 Kor 10,11; Ga 4,21–24; Kol 2,16–17) Orygenes stwierdza istnienie sensu duchowego w całym Piśmie Świętym. Poniższa wypowiedź Orygenes-a dobrze objaśnia jego myśl w tym względzie: „*Duch Święty zechciał ostonić i ukryć w zwyczajnych słowach, w obrazie wydarzeń i opowiadania o rzeczach widzialnych tajemne misteria... Poprzez opowiadania o wojnach, o zwycięzcach i zwyciężonych, niezgłębione tajemnice objawiają się ludziom, którzy umieją wnikać w głębię tekstów. Wszystkie teksty zostały utkane boską sztuką mądrości niby szata albo zasłona służąca duchowemu znaczeniu. Owa szatę nazywamy ciałem Pisma. Stało się tak, aby przy pomocy tego, co nazwaliśmy szatą albo odzieniem utkanym sztuką mądrości, jak największa liczba ludzi mogła być pouczona i czynić odpowiednie postępy*”<sup>32</sup>.

Ów sens duchowy u Orygenes-a to także typologia, czyli dostrzeganie analogii pomiędzy działaniami Boga w wydarzeniach, instytucjach i osobach Starego i Nowego Testamentu. W tym wypadku Orygenes jest kontynuatorem Justyna i Ireneusza. Potrójną strukturę typologii: *cień, obraz, prawda*, Orygenes zaczerpnął z Hbr 8,5 i 10,1. *Cień* Starego Testamentu zastępuje *obraz* Chrystusa i Jego Kościoła, który otrzyma swe wypełnienie w *prawdzie* Królestwa.

Tak więc w *Homiliach do Księgi Jozuego* Orygenes ukazuje, że zburzenie Jerycha (*cień*) może oznaczać zburzenie pogaństwa przez głoszenie Ewangelii, a także zburzenie Jerycha wewnętrznego, które każdy nosi w sobie, przez zwrócenie się ku słowu Bożemu (*obraz*), a wreszcie zburzenie panowania szatana w chwili paruzji (*prawda*). Historyczne wejście Jozuego do Jerycha symbolizuje przyjście Chrystusa na grzeszny świat, Jego wielkanocne zwycięstwo nad bałwochwalstwem, zdobycie naszej duszy poddanej nałogom dla doprowadzenia jej do prawdy na końcu dni.

*Cień* przywołuje na pamięć sens wyrazowy. *Obraz* obejmuje dwa aspekty: rzeczywistość misterium chrześcijańskiego (Chrystus–Kościół), postępowanie odpowiadające trwaniu w tej rzeczywistości. *Prawda* wskazuje na dopełnienie tej egzystencji i działania w eschatologicznym Królestwie. Tradycja późniejsza wyrazi ów potrójny aspekt mówiąc o sensie alegorycznym, tropologicznym

<sup>32</sup> *Peri archon*, IV, 2,8 (15).

i anagogicznym jako przejawach sensu duchowego. Cień oznaczałby sens wyrazowy, obraz – sensy alegoryczny i tropologiczny, prawda – sens anagogiczny. Chrześcijanin dzięki czytaniu Pisma przechodzi od cienia przez obrazy do prawdy. Ową dialektykę typologiczną: *cień – obraz – prawda* Orygenes ujął skrótowo w homilii na temat Ps 38,2<sup>33</sup>:

*„Paweł wyróżnia trzy stopnie w Prawie: cień, obraz i prawdę... Prawo jest cieniem, a nie obrazem dóbr przyszłych, i nie ma wątpliwości, że obraz jest czymś innym od tego, co nazwane zostało cieniem Prawa. Gdyby ktoś opisywał obrzędy kultu żydowskiego, niechaj wie, że świątynia jest cieniem rzeczywistości, nie zaś obrazem, niech wie, że ołtarz jest cieniem, woły i zwierzęta prowadzone na ofiarę – cieniem, według słów Pisma: 'nasze życie jest cieniem na ziemi'” (1 Krn 29,15).*

*Jeśli ktoś pragnie przekroczyć ów cień, niechaj zbliży się do obrazu i zobaczy przyjdzie Chrystusa, który stał się ciałem: niechaj rozważa Jego funkcję arcykapłana składającego Ojcu ofiary teraz i w przyszłości, niech rozważy, że to wszystko jest obrazem rzeczywistości duchowych... Obrazem nazywa się to, co teraz jest pojmowane i czego może dociekać człowiek.*

*Jeśli chcesz zgłębiać niebo swym rozumem i duchem oraz podążać za Jezusem, który przeszedł niebiosą i który jest rzecznikiem naszym przed obliczem Boga, znajdziesz tam dobra dla których Prawo było cieniem, których Chrystus poprzez Wcielenie ukazał obraz, dobra przygotowane dla błogosławionych, te dobra, których oko nie widziało i ucho nie słyszało, te, których wyobrażenie nie wstąpiło w człowieka.”*

Objaśnianie alegoryczne Pisma ma, oczywiście, swoje słabe strony. Nie można np. nie dostrzegać zwłaszcza u Orygenesusa rzeczywistych nadużyć i rzeczywistego fantazjowania w tym obszarze. Wolno jednak stwierdzić, że alegoryczny sposób objaśniania nie przeszkodził, a chyba pomógł Orygenesowi stać się egzegetą powszechnym. Biblia jest dla niego przede wszystkim tekstem, który należy badać naukowo, podobnie jak każdy tekst literacki. Jest słowem Boga adresowanym w każdym czasie do Kościoła i ludzi, którzy w nim są. Jest słowem, któremu przysługuje duchowa moc. Jest wreszcie punktem wyjścia dla spekulacji teologicznej zmierzającej do stworzenia całościowej wizji świata i historii.

---

<sup>33</sup> Hom. in Ps. 38,2,2.

## II. Teoria egzegetów antiocheńskich

Egzegeci antiocheńscy przedstawiając swoją metodę objaśniania Pisma Świętego ukazywali ją zazwyczaj w opozycji do Aleksandrii, w szczególności do Orygenesza. Aleksandryczykom wyrzucali alegorię sugerując, że do istoty alegorii, którą się posługują, należy zaprzeczanie historyczności wydarzeń biblijnych. Jakkolwiek w rzeczywistości ani Orygenes, ani inni zwolennicy chrześcijańskiej alegorii nie zaprzeczali historyczności objaśnianych wydarzeń, to jednak sugerujące taki stan rzeczy polemiczne sformułowania Diodora z Tarsu i innych Antiocheńczyków utrwaliły u wielu przekonanie, jakoby pomiędzy obydwojma szkołami i ich sposobami interpretacji Biblii istniała rzeczywista przepaść. Warto wspomnieć, że gdy idzie o Diodora z Tarsu i jego niezupełnie sprawiedliwą ocenę Orygenesza, to sprawiedliwości dziejowej stało się – tym razem niestety – zadość, ponieważ zaledwie sto lat po jego śmierci historyk Sokrates a za nim Sozomenos popełnili podobną niesprawiedliwość, tyle że w odwrotnym kierunku, podając jakoby Diodor nie uznawał jakiegokolwiek innego sensu poza ściśle wyrazowym. W ten sposób różnica pomiędzy dwoma kierunkami egzegezy w powszechnym odczuciu zwiększyła się jeszcze bardziej.

Dzisiaj nie widzi się już tak ostro biegunowości obydwojch szkół, czego dowodem mógłby być np. fakt, iż terminy: alegoria i teoria, które przez stulecia stanowiły symbol odmienności zapatrywań egzegetycznych, teraz chciałoby się uważać za synonimy<sup>34</sup>. Nie jest to zupełnie bez racji, jako że wielu pisarzy starożytnych nazywało teorię niekiedy po prostu alegorią<sup>35</sup>. Nie zapominając o tym i przy najlepszych nawet intencjach do pojednania Antiochii z Aleksandrią, trzeba jednak uznać specyfikę pojęcia *teoria* w obszarze szkoły antiocheńskiej. Zapytajmy więc, czym jest owa teoria, o której Antiocheńczycy mówili, że jest przeciwieństwem alegorii?

W swym najbardziej ogólnym znaczeniu termin *θεωρία* (teoria) oznacza tyle co kontemplacja, widzenie. W sensie egzegetycznym *θεωρία* wyraża to, co osiąga się za pomocą dociekania, a zatem sens ukryty tekstu, sens wyższy, taki, który nie jest oczywistym sensem

<sup>34</sup> H. de Lubac, „*Typologie*” et „*allégorisme*”, RScRel 34(1947), s. 203.

<sup>35</sup> Np. Grzegorz z Nazjanzu (PG 36, 637 B); Sokrates, Sozomenos (PG 67,668 A). Olimpiodoros z Aleksandrii używa tych słów zamiennie (PG 69, 385 B; 565 C) itp.

poszczególnych wyrazów. Definicję teorii w obrębie egzegezy antiocheńskiej podał Julian z Eclanum: „*Theoria est autem, ut eruditiss placuit, in brevibus plerumque aut formis aut causis earum rerum quae potiores sunt considerata perceptio*”<sup>36</sup>. Według tej definicji, teoria ma miejsce wówczas, kiedy hagiograf kontempluje jakieś wydarzenie z dziejów Izraela stanowiące figurę jakiegoś wydarzenia mesjańskiego. Definicja Juliana wymienia cztery charakterystyczne cechy antiocheńskiej teorii<sup>37</sup>:

1) Hagiograf w swej „teorii” jest przekonany o historycznym walorze opowiadanego wydarzenia. 2) Poza owym historycznym wydarzeniem, hagiograf dostrzega drugą rzeczywistość ontologicznie późniejszą. Diodor z Tarsu ukazuje np. w jaki sposób w Izraelu (Ps 15), w Dawidzie (Ps 21), w Salomonie (Ps 71) hagiograf dostrzega kogoś innego, kogoś drugiego, Chrystusa. 3) Spośród tych dwóch rzeczywistości obecnych w umyśle hagiografa pierwsza pozostaje w stosunku do drugiego jak szkic wobec ostatecznego obrazu, jako coś małego w stosunku do wielkiego (Salomon – Jezus, Ps. 71), 4) Obydwie rzeczywistości pozostają bezpośrednimi przedmiotami poznawania hagiografa, ale w odmienny sposób: przedmiot mniejszy jest środkiem, za pomocą którego hagiograf osiąga przedmiotu większego.

Dla bliższego zrozumienia, czym jest teoria w ujęciu egzegetów antiocheńskich, zacznijmy od objaśnienia Za 9 podanego przez Teodora z Mopswestii. Otóż w znanej Zachariaszowej wyroczni Teodor dostrzega zapowiedź dóbr, którymi mają się cieszyć Żydzi pod panowaniem Zorobabela po powrocie z niewoli babilońskiej. Uroczyste wezwanie: „*Raduj się wielce, Córo Syjonu, wołaj radośnie, córo Jeruzalem! Oto Król twój idzie do ciebie, sprawiedliwy i zwycięski. Pokorny – jedzie na osiołku, na oślątku, zrebęciu oślicy*” – przytaczana jest wyraźnie przez I i IV Ewangelię jako realizujące się podczas wjazdu Jezusa do Jerozolimy (Mt 21,25; J 12,15). Teodor następująco objaśnia wyrocznię proroka:

„*Jest rzeczą oczywistą, że wypowiedź proroka odnosi się do Zorobabela. Dziwię się przeto tym, którzy część wypowiedzi odnoszą do Zorobabela, część – do Chrystusa naszego Pana. Jest to nic innego*”

<sup>36</sup> PL 21,91 B.

<sup>37</sup> A. Vaccari, *La θεωρία nella scuola esegetica di Antiochia, Bib 1* (1920), s. 17n.; B. de Margerie, *Introduction ... l'histoire de l'exégèse. Les Peres grecs et orientaux*, Paris 1980, s. 190.

jak dzielenie proroctwa pomiędzy Zorobabela i Chrystusa – rzecz najbardziej niemądra na świecie. Prawdziwy sens wypowiedzi jest taki, jak powiedziałem... Stary Testament przysłał wydarzenia odnoszące się do Chrystusa. Dlatego o wielu wydarzeniach dotyczących całego narodu lub poszczególnej postaci, Pismo mówi w sposób wyolbrzymiony posługując się obrazami, które ściśle biorąc w nich się nie urzeczywistniły. Pełne natomiast wypełnienie odnajdują w Jezusie Chrystusie. Tak jest i w tym wypadku. Zorobabel był sprawcą niewielkiej porażki pogan i niewielkiej pomyślności dla swego narodu, dlatego prorok powiada: „On zniszczy rydwany w Efraimie i konie w Jeruzalem” zapowiadając, że dla osiągnięcia zbawienia pożyteczne będzie uwolnienie się od wszelkiej wojny. Jednakże wyrażenie: (Raduj się...itp.) wypełniło się w Jezusie Chrystusie, przez którego mamy rzeczywiście radość czystą i trwałą, który był prawdziwie sprawiedliwym i wszystkich wyprowadził z zagłady do zbawienia pełnego i doskonałego. .. Takie rozumienie i wyjaśnianie jest godne i zasadne. Natomiast odnosić jedną wypowiedź do Chrystusa, a później przechodzić do Zorobabela, potem znowu do Chrystusa i znowu do Zorobabela jest niczym innym jak wskazywaniem na dziwaczność proroctwa i dzielić równo słowa Pisma pomiędzy sługę i Pana'<sup>38</sup>.

W powyższym objaśnieniu Teodor stwierdza wyraźnie, iż jeśli jest rzeczą zupełnie słuszną, aby jedno i to samo proroctwo odnosić zarówno do jakiejś osobistości z dziejów Izraela, a zarazem do osoby Mesjasza, to dzieje się tak dlatego, że prorok rzeczywiście przewidywał jedną i drugą osobę, jedno i drugie wydarzenie. Egzegeta nie dodaje więc do tekstu interpretacji mesjańskiej, ale ową interpretację z tekstu wydobywa. Nie wzbogaca wypowiedzi proroka własnymi spekulacjami, ale zgłębia i odczytuje myśl proroka.

W owym widzeniu prorockim, teorii, obydwie przedmioty, historyczny i mesjański, prorok ujmuje *per modum unius*; pierwszy – historyczny jako podporządkowany drugiemu, drugi – mesjański jako ukoronowanie pierwszego. Obydwie relacje łączące nierozdzielnie obydwie przedmioty proroctwa sprawiają, że prorok może obydwie te przedmioty objąć jednym spojrzeniem i jedną wypowiedzią. Ten aspekt antiocheńskiej teorii objaśnia m.in. wspomniany Julian z Eclanum w swym komentarzu do księgi proroka Amosa

<sup>38</sup> A. Vaccari utrzymuje, iż proroctwo Za 9 ma znaczenie wyłącznie mesjańskie. Por. *La θεωρία*, art. cyt., s. 19.



(9,11.12): *W tym dniu podniosę szalas Dawidowy... Zaznaczywszy, że wypowiedź proroka wypełniła się przez odbudowę państwa żydowskiego po powrocie z niewoli babilońskiej, przypomina, że słowa te na Soborze Jerozolimskim odniesione zostały do Chrystusa (Dz 15,16nn.). Wyprowadza stąd wniosek, że wielkie dobra Nowego Prawa są ujmowane i postrzegane w obrazach historycznych wydarzeń. W ten sposób egzegeci antiocheńscy nie porzucając obszaru historii i nie odchodząc od tekstu, odnosili do osoby i dzieła Mesjasza to wszystko, co wcześniejsza tradycja kościelna także odnosiła do Niego.*

Czynność proroka przez którą dostrzega on rzeczywistość mesjańską Julian z Eclanum nazywa *excessus* albo *excursus*. Wyrażenie to nie wskazuje jednak bynajmniej na porzucenie sensu historycznego<sup>39</sup>. Spojrzenie proroka nie odchodzi bowiem od swego przedmiotu historycznego, ale wnika weń sięgając poza pierwotny horyzont i obejmując szeroki obszar bez zmieniania swego punktu widzenia. Przedmiot oglądany przez proroka nie znikając świeci nowym światłem i pozwala poza sobą dostrzegać jeszcze wspanialszą wizję. Kiedy to nowe światło ustaje, przedmiot przyjmuje swe własne proporcje, horyzont zawęża się do stanu pierwotnego. Prorok od wizji Mesjasza oglądanego w typie zwraca się na nowo ku historycznej osobie. Zadaniem egzegety jest wnikać przez wypowiedzi natchnionego proroka w jego umysł i słowa dla odczytania całego bogactwa myśli, które tam się zawiera.

Owa teoria, albo kontemplacja w rozumieniu antiocheńskich egzegetów jest sensem wyrazowym, nie zaś jakimś dodanym do sensu wyrazowego jak to ma miejsce w wypadku alegorii czy też zwykłej typologii. W teorii antiocheńskiej sens mesjański przeciwstawia się nie sensowi wyrazowemu, ale sensowi historycznemu. Nie oznacza to, jakoby istniały dwa sensory wyrazowe. Sens wyrazowy jest jeden, ale niejako wirtualnie podwójny. Istnieje jedna prorocka przepowiednia, która spełnia się dwukrotnie. Pierwszy raz – częściowo, drugi raz – w sposób całkowity i pełny<sup>40</sup>.

Powstaje pytanie, co stanowi kryterium wskazujące, że mamy do czynienia z teorią. A. Vaccari uważa, że istnieją dwa takie kryteria. Stwierdza mianowicie, że z teorią mamy do czynienia

<sup>39</sup> Por. objaśnienia do Księgi Joela, 2,28nn.: PL 21,1049 B–1055 A.

<sup>40</sup> P. T e r n a n t, *La théopie d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture*, Bib 34(1953), s. 150.

wówczas, kiedy nowotestamentowy autor przytaczając wyrocznie urzeczywistnioną w Jezusie z Nazaretu stwierdza przynajmniej pośrednio, iż prorok był świadom mesjańskiego znaczenia słów a równocześnie z kontekstu wynika, że słowa proroka odnoszą się do jakiegoś bliższego wydarzenia historycznego (np. Ps 16 i Dz 2,30; Zach 9 i Mt 21,4 i J 12,16). Drugim kryterium jest wielkość zapowiedzianych wydarzeń albo dóbr, które mogą się odnosić jedynie do Mesjasza<sup>41</sup>. A. Vaccari jest zdania, że kryteria te także brane osobno zachowują swój walor. Praktycznie jednak jeśli by nie było świadectwa nowotestamentowego, mogłyby zaistnieć wątpliwość, czy wypowiedzi hiperboliczne proroka rzeczywiście domagają się przyjęcia teorii. Nie każda bowiem hiperbola pozwala na przyjęcie teorii. Tzw. „hiperbole dworskie” nie wystarczą, aby przyjmować u autora natchnionego intencję zapowiadania Mesjasza lub dóbr mesjańskich. Tak np. życzenie *dlugich dni na wieki* nie oznacza jeszcze, że autor Ps. 21 w królu Judy upatruje Króla mesjańskiego, ponieważ tego rodzaju życzenie mieści się w stylu dworskich życzeń kierowanych do monarchy (por. Ne 2,3; 1 Krl 1,31). Kryterium hiperboli jest zatem niezupełnie pewne. Kiedy jednak dochodzi ponadto nowotestamentowe potwierdzenie, sytuacja jest wystarczająco jasna.

Sporo tekstów nowotestamentowych wskazuje, że prorocy wprowadzili w sposób niedoskonały, ale jednak dostrzegali chrześcijańskie misteria. Np. autor IV Ewangelii odnosząc do Żydów niewierzących słowa Chrystusa przytaczającego wypowiedź Izajasza: „*Zaślepił ich oczy i twarzym uczynił ich serce...*”, objaśnia: „*Tak powiedział Izajasz, ponieważ ujrzał chwałę Jego i o Nim mówił...*” (J 12,41). Podobnie znajdujemy na innych miejscach. Np. w Pierwszym Liście Piotra: „*Nad tym zbawieniem wszczęli poszukiwania i badania prorocy... Badali oni, kiedy i na jaką chwilę wskazywał Duch Chrystusa, który w nich był i przepowiadał cierpienia [przeznaczone] dla Chrystusa i mające potem nastąpić uwielbienie. Im też zostało objawione, że nie im samym ale raczej wam miały służyć sprawy obwieszczane wam przez tych, którzy wam głosili Ewangelię...*” (1 P 1,10–13). Prorocy mieli wprowadzić niedoskonałą znajomość misteriów, ale również taka niepełna znajomość była przywilejem<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Zob. La *θεωρία*, art. cyt., s. 258.

<sup>42</sup> Por. L. Cerfaux, *Simplex réflexions ... propos de l'exégèse apostolique*, EphThLov 1949, s. 573.

Z powyższego przybliżenia problematyki antiocheńskiej teorii wynika, że przestrzega ona starannie podstawowej zasady chrześcijańskiej o ST jako figurze i zapowiedzi Nowego. Znamienne, iż także dzisiaj niemało egzegetów rozwiązuje problemy biblijne w sposób, który można byłoby nazwać antiocheńskim. Odnosi się to np. do proroctwa o Emanuelu, PS 2 i 110. Egzegeci (J. Cambier, J. Coppens)<sup>43</sup> uważają np., że psalmiści dostrzegali równocześnie królów historycznych z dynastii Dawida oraz Mesjasza. R. de Vaux sądzi, że wyrocznie Rdz 49,10–12 można odnieść niewątpliwie do Dawida, ale Dawida jako typu Mesjasza<sup>44</sup>. Jeszcze inni odwołują się w wypadku psalmów królewskich (2,45,72, 110) do hipotezy relikty mesjańskiej. Podobnie też – jak sądzą liczni egzegeci<sup>45</sup> – Jezus Chrystus przez katastrofę zburzenia Jerozolimy dostrzegał katastrofę ostatnich czasów, zupełnie jak to objaśniał Teodoret. W tych wszystkich przypadkach znajdowałoby zastosowanie „prawo pomieszczenia perspektywy”<sup>46</sup>, mocą którego prorocy kontemplując różne wydarzenia przyszłości oglądali je na jednym poziomie. Nie jest to dokładne odzwierciedlenie idei antiocheńskiej, niemniej podobieństwo istnieje z pewnością.

### III. Podobieństwa – różnice

Dotychczasowe przedstawienie obydwóch spojrzeń egzegetycznych pozwala dostrzec ich zasadniczą zgodność, a także istotną pomiędzy nimi różnicę. Zaczniemy od tego pierwszego, od ukazania fundamentalnej zgodności. Otoż zgodność ta wyraża się w pojmowaniu historii narodu żydowskiego jako przygotowania do wydarzenia Wcielenia. Stary Testament jest nie tylko księgą religii żydowskiej, ale księgą objawiającą Tego, kórego ma przyjść. Z tego powodu nie można lekceważyć historycznego waloru wydarzeń starotestamentowych i w tej sprawie obydwie kierunki są zgodne. Obydwie szkoły dostrzegają typiczność ST. Szkoła antiocheńska jest pod tym wzglę-

<sup>43</sup> P. Ternant, *La θεωρία*, art. cyt., s. 477n.; J. Coppens, *La prophétie de la 'Almah*, EphTheolLov 28(1952), s. 289.

<sup>44</sup> R. de Vaux, *La Genèse (Bible de Jérusalem)* Paris 1951, s. 212. Por. P. Ternant, *La θεωρία*, art. cyt., s. 476.

<sup>45</sup> Np. Feuillet, Benoît, Spadafora. Zob. Przytaczany wyżej artykuł P. Ternant, *La θεωρία*, s. 484.

<sup>46</sup> J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1951, s. 161.

dem bardziej powściągliwa, zajmując stanowisko pośrednie pomiędzy alegoryzmem a judaizmem. Pod tym względem znamienna jest wypowiedź Teodoret z Cyru, wybitnego przedstawiciela egzegezy antiocheńskiej, poddającego ostrej krytyce egzegetów uznających jedynie te zapowiedzi mesjańskie, których oczywistość była niepodważalna:

*„Niech nikt nie uważa mego dzieła (Komentarza do Psalmów) za bezużyteczne z tego powodu, że już inni przede mną podjęli się tego samego zadania. Rzeczywiście, spotkałem wiele komentarzy. One jednak, albo gubią się w skrajnej alegorii, albo też sprowadzają prorocstwo do wydarzeń historycznych, tak iż bardziej zdają się służyć egzegezie żydowskiej niż chrześcijańskiej. Ja zaś starałem się uniknąć jednej i drugiej przesady. Nie waham się przeto odnosić do starożytnych wydarzeń odpowiedniego fragmentu tekstu, ale także nie wzbraniam się do Chrystusa naszego Pana, do Kościoła z pogan, do wspólnoty ewangelicznej i przepowiadania apostołskiego stosować tekstów, które Żydzi w swej złości i dla przykrycia swej niewierności odnoszą do innych zgoła spraw”<sup>47</sup>.*

Teksty biblijne, w których egzegeci antiocheńscy odnajdują Chrystusa, to teksty tradycyjne. Teodoret np. objaśniając Księgę Jozuego, w postaci Jozuego upatruje zapowiedź Jezusa, który prowadzi lud do nieba<sup>48</sup>. W osobie Rahab, która przyjęła wiarę w Jahwe, dostrzega zapowiedź Kościoła pochodzącego z pogaństwa, poza którym nie ma życia wiecznego<sup>49</sup>. W kapłanach niosących Arkę Przymierza upatruje zapowiedź Jana Chrzciciela<sup>50</sup>, zaś w dwunastu kamieniach ustawionych w Gilgal, zapowiedź Apostołów<sup>51</sup>. Obydwie szkoły uznają zatem istnienie typów w ST. Istnieje tu jednak pewna różnica. Typizm w pojęciu szkoły antiocheńskiej zachowuje aspekt profetyczny, typizm szkoły aleksandryjskiej – aspekt symboliczny. Dla Antiochii faktem podstawowym dziejów biblijnych, cudem, który poświadcza ciągłość działania Bożego i przygotowuje bezpośrednio wydarzenie Chrystusa, jest prorocstwo. Aleksandria nie ignorując rzeczywistości prorocstwa nie uważa go za wystarczający

<sup>47</sup> *In Psalm. praef.*: PG 80,860.

<sup>48</sup> *Epist.* 195.

<sup>49</sup> *In Josuam praef.*: PG 80,457.

<sup>50</sup> *Tamże*, 464.

<sup>51</sup> *Tamże*, 464–465.

pokarm dla chrześcijańskiej refleksji i dla życia duchowego<sup>52</sup>. Przedstawimy ową różnicę nieco bliżej.

Zarówno szkoła aleksandryjska jak i antiocheńska wyrażała przekonanie, że ośrodkiem ST jest Chrystus. Antiochia jednak uważała, że usprawiedliwione jest jego rozpoznawanie jedynie w znakach oczywistych. Z tych powodów liczba rzeczywistych typów Zbawiciela w egzegezie antiocheńskiej jest dość ograniczona. Tam gdzie brak jest jasnej analogii nie można upatrywać rzeczywistego typu Jezusa Chrystusa. Jezus Chrystus jest zatem ukazany w niewielu wypadkach, natomiast jest przygotowany wszędzie dzięki prorocत्वom. Nawet jeśli nie dotyczą Jezusa – Mesjasza bezpośrednio, ich zadaniem jest przygotowanie Jego przyjścia i umocnienie wiary narodu. Profetyzm w przekonaniu szkoły antiocheńskiej jest istotnym faktem Starego Testamentu. Jest to, zdaniem Antiocheńczyków, oglądanie przeszłości i przyszłości nieprzeniknionej dla spojrzenia ludzkiego. Ów cudowny fenomen przenika wszystkie księgi ST. Polega na przekazaniu Ducha Bożego, który opanowuje ducha człowieka. To zawładnięcie dokonuje się przez ekstazę. Prorok pozostający w ekstazie otrzymuje orędzie od Boga. Mojżesz opowiadający początki ludzkości był prorokiem na równi z Dawidem zapowiadającym niewolę babilońską<sup>53</sup>. Od początku swego istnienia Izrael słuchał prorocत्व i widział ich realizację. Był to dla niego niezawodny znak, że Bóg ma w stosunku do niego swoje plany i je urzeczywistnia<sup>54</sup>. Prorocтва miały znaczenie nie tylko dla samych Izraelitów. Cała historia Izraela stanowi jedno wielkie prorocत्व dotyczące Chrystusa<sup>55</sup>.

Szczególną uwagę egzegetów antiocheńskich przykuwają prorocтва pośrednie, czyli takie, w których prorok nie mówi wprost o Mesjaszu, ale zapowiada go przez inną postać z dziejów Izraela. Prorocत्व pośrednie to właśnie omawiana wcześniej teoria. Różnica pomiędzy egzegetami antiocheńskimi dotyczy jedynie tego, czy prorok dostrzegał rzeczywistość mesjańską w zapowiadanych his-

<sup>52</sup> Por. J. Guillet, *Les exégèses d' Alexandrie et d'Antioche: conflit ou malentendu?* RechScRel 34(1947), s. 274.

<sup>53</sup> Zob. np. Teodoret, *In Psalm. praef.*, PG 80,862 A.

<sup>54</sup> Por. Teodor z Mopswestii, *In Ps. 3*, w. 9. M. Devreesse, *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes*, Rome 1939. s. 19.

<sup>55</sup> *In Amos praef.*: PG 66,241 AB.

torycznym wydarzeniu<sup>56</sup>, czy tylko miał niejasne przeczucie owej rzeczywistości<sup>57</sup>.

Orygenes przywiązywał nie mniejsze znaczenie do proroctwa. Spoglądał jednak na tę rzeczywistość z innego punktu widzenia. Nie podkreśla już tak bardzo, jak Teodor, faktu zapowiedzi. Jego zdaniem, prorok jest przede wszystkim człowiekiem, który widzi chwałę Boga. Doświadczenie prorockie ma w gruncie rzeczy jeden przedmiot: chwałę Słowa, misterium Boga. Jest to bardziej doświadczenie duchowe niż widzenie przyszłości. Jest to widzenie przysługujące doskonałym. Jeśli zaś ludzie ci widzieli przyszłość, nie było to czymś nadzwyczajnym, ponieważ będąc duchowymi, żyli już w pełni czasów. O ile więc egzegeci antiocheńscy dopatrywali się w proroctwie możliwości dostrzeżenia przyszłości, wg Orygenesusa było to poruszenie wertykalne unoszące człowieka aż ku wysokośćom Boga i zezwalające na dostrzeżenie z tego punktu widzenia biegu historii<sup>58</sup>. Zadaniem proroka jest zatem być tłumaczem woli Boga, tym który przekazuje słowo Boga, zgodnie zresztą z tradycją hebrajską. Jest nim nie tylko ten, kto zapowiada przyszłość, ale również ten, kto przekazuje i objaśnia braciom widzenie Boga, spojrzenie Boga na świat. W tym sensie sprawiedliwi ST uświęceni już przez Chrystusa mieli łaskę i żyjąc „w duchu i prawdzie” odgadywali i przeczuwali Ewangelię. Nie posiadając wyraźnego objawienia Chrystusa, nie mając jasnej świadomości prawd Ewangelii, pozostawali z nią w harmonii i zgodzie.

Oglądając chwałę Pana, prorocy mogli przekazywać ją ludowi jedynie w figurach i symbolach. ST jest pełen owych typów, a zresztą cały ST jest symbolem Chrystusa. Także Antiocheńczycy przyjmowali istnienie typów, dla Orygenesusa jednak wszystkie szczegóły Pisma były typem. Każdy wiersz jest pełen misteriów i zadaniem egzegety było odnaleźć pod szatą litery rzeczywistość Zbawiciela. Relacja pomiędzy literą a duchem, jest według Aleksandryjczyków symboliczna, dlatego ich egzgeza jest zasadniczo poszukiwaniem figur i odpowiedniości.

<sup>56</sup> W ten sposób Julian z Eclanum w interpretacji A. Vaccari, *La θεωρία*, art. cyt., s. 18nn.

<sup>57</sup> W ten sposób Teodor z Mopswestii (*In Zach. IX*: PG 66,561 A.)

<sup>58</sup> W rozumieniu Orygenesusa Mojżesz i prorocy cieszyli się przywilejem oglądania chwały Jezusa (por. *In Io. 13, 46*. Oglądane przez Mojżesza Boże misteria przekazywane były w figurze ludowi (*In Lev. hom. 13, 1*).

Kończąc, istnieje zasadnicza zgodność egzegetów antiocheńskich i aleksandryjskich co do tego, że głębokie znaczenie Pisma objawia się za pośrednictwem litery, tzn. przez konkretną językową formę, którą przyjęło słowo Boże w różnych księgach i u różnych autorów. Tym właśnie tłumaczy się ogrom studiów, które towarzyszą księgom Pisma od początków chrześcijaństwa. Istnieje jednak niebezpieczeństwo zatrzymania się na literze przez traktowanie Biblii jako wspaniałej księgi, ale tylko ludzkiej księgi. Wyjaśnianie Biblii za pomocą jedynie metody historyczno-krytycznej prowadzi do takiego właśnie niebezpieczeństwa zredukowania Pisma do jednego tylko wymiaru. Zauważmy np. stwierdzenie Jezusa, że Abraham *ujrzał Jego dzień* (J 8,56), że Mojżesz *o Nim pisał* (J 12,41), że prorocy, Psalmi i wszystkie księgi mówią *o Nim* (por. Łk 24,27.44; J 5,39). Ojcowie Kościoła byli przekonani, że w każdym miejscu Pisma znajduje się Chrystus<sup>59</sup>. Tymczasem – jak się wydaje – historyczno-krytyczna egzegeza unika raczej dostrzegania tam Chrystusa, prawdopodobnie z obawy, aby nie utracić jakoby znamienia naukowości. Już to samo dowodzi chyba, że egzegeza biblijna staje dziś wobec nowych zadań. W takim kontekście bardzo słuszne i aktualne są słowa wybitnego egzegety I. de la Potterie: „Jest rzeczą bardzo pilną, aby ci, którzy studiują i wyjaśniają Pismo Święte zainteresowali się na nowo egzegezą Ojców Kościoła i odkryli na nowo abstrahując od ich metod ducha, który ich ożywił, owego głębokiego ducha, który inspirował ich egzegezę. W ich szkole winniśmy uczyć się wyjaśniać Pismo Święte, nie tylko z punktu widzenia historycznego i krytycznego, ale również „w Kościele” i dla „Kościoła”<sup>60</sup>.

ks. Antoni PACIOREK

<sup>59</sup> Ireneusz, *Adv. haer.*, IV,10,1.

<sup>60</sup> We wstępie do cytowanej już książki B. de Margerie, (*Introduction a l'histoire de l'exégese. I. Les Peres grecs et orientaux*, Paris 1980, s. IV /préface/).