

MIKOŁAJ DOMARADZKI
Instytut Filozofii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenesusa

Jakkolwiek Orygenes jest powszechnie uważany za jednego z najważniejszych myślicieli chrześcijańskich, to jednak oszacowanie proponowanej przez niego interpretacji chrześcijaństwa po dzień dzisiejszy nastęrcza badaczom sporych trudności. Celem niniejszej wypowiedzi będzie zatem nie tylko omówienie proponowanej przez Orygenesusa nieliteralnej i nieantropomorficznej wykładni Pisma Świętego, ale także wykazanie, iż wiele jej współczesnych ocen bazuje na rozróżnieniu, które samemu filozofowi było zupełnie obce i które, w konsekwencji, nie pojawia się w jego pismach¹. O ile można bowiem odnaleźć u Orygenesusa interpretacje wykazujące cechy egzegezy już to alegorycznej już to typologicznej, o tyle diametralna rozbieżność poglądów w kwestii oceny proponowanej przez Orygenesusa egzegezy duchowej wiąże się w dużej mierze z nowożytną perspektywą współczesnych badaczy². W toku naszego wywodu przedstawimy zatem argumentację na rzecz tezy, iż teologiczną hermeneutykę Orygenesusa bezpieczniej jest osadzać raczej w kontek-

¹ W niniejszym tekście zastosowane zostały następujące skróty tytułów przywoływanych dzieł Orygenesusa: CCels – *Contra Celsus* (Przeciw Celsusowi), CommJn – *Commentarii in evangelium Joannis* (Komentarze do Ewangelii św. Jana), CommMatt – *Commentarium in evangelium Matthaei* (Komentarz do Ewangelii św. Mateusza), DePrin – *De Principiis* (O zasadach). O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty podajemy we własnym przekładzie.

² Krytykę alegorycznej wykładni Orygenesusa tudzież wyraźne przeciwstawienie typologii i alegorii połączone z mniej lub bardziej zdecydowanym potępieniem tej ostatniej odnaleźć można m.in. w pracach R. Hanson, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Louisville 2002, s. 209 oraz F. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997, s. 15. Natomiast sceptyczne podejście wobec prób rozpatrywania egzegezy Orygenesusa w kategoriach podziału na typologię i alegorię odnaleźć można w pracy K. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin/New York 1986, s. 5. Wcześniej wyważone podejście do problemu egzegezy duchowej proponowali H. de Lubac, *Typologie et allégorisme*, „Recherches de science religieuse”, 1947, nr 34, s. 180-226 oraz H. Crouzel, *La distinction de la typologie et de l'allégorie*, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique”, 1964, nr 65, s. 161-174. Badacze ci podejmują kwestię relacji między egzegezą duchową Orygenesusa z jednej strony a alegorią i typologią z drugiej także w swoich dwóch, przetłumaczonych na język polski, pracach: H. Crouzel, *Orygenes*, Kraków 2004, s. 93-119 oraz H. de Lubac, *Pismo Święte w tradycji Kościoła*, Kraków, 2008, s. 26-58.

ście motywującej ją krytyki literalizmu oraz antropomorfizmu jako praktyk nieracjonalnych, niemoralnych i społecznie szkodliwych³, aniżeli w kontekście nowożytnego rozróżnienia pomiędzy interpretacją alegoryczną i typologiczną. Zinterpretowana w ten sposób teologia Orygenesesa okaże się być niezwykle oryginalnym i zdecydowanie antyfundamentalistycznym podejściem do problemu interpretacji świętych ksiąg.

Próbując ustalić, czym jest propagowana przez Orygenesesa egzegeza alegoryczna można wstępnie powiedzieć, że jest ona jego odpowiedzią na konieczność zaradzenia fundamentalnej aporii Pisma Świętego, które to z jednej strony ma być „natchnione przez Boga” (*theopneustos*)⁴, a z drugiej – bywa „niejasne” (*asaphēs*), gdyż jego sens „przy dosłownym odczytaniu” (*kata to rhēton*) nierzadko okazuje się być „niemożliwy” (*adynatos*) lub wręcz „niedorzeczny” (*alogos*)⁵. Wiara w natchniony charakter Pisma motywuje Orygenesesa do podjęcia próby wykazania, że nawet treści ewidentnie irracjonalne i amoralne nie są jawnym bluźnierstwem, lecz muszą wyrażać jakieś prawdy duchowe, zaś ich irracjonalność i amoralność jest *de facto* tylko pozorna. Właśnie dlatego Orygenes zdecydowanie przeciwstawia sobie sens „dosłowny” (*kata to rhēton*) i „przenośny” (*kata tēn anagōgēn*) Pisma Świętego⁶. W kwestii wyrazistości owego przeciwstawienia warto odnotować, że teologii Orygenesesa – jak zresztą naturalnie żadnego fenomenu kulturowego – niepodobna zrozumieć w oderwaniu od towarzyszących jej okoliczności historycznych. Tym zaś, co w dużej mierze przyczyniło się do nadania ostatecznego kształtu propagowanej przez Orygenesesa egzegezie duchowej było zetknięcie się kultury żydowskiej z hellenistyczną. Jak religia tej pierwszej oraz filozofia tej drugiej wydawały się bowiem *prima facie* nie do pogodzenia, tak ambitnym zadaniem, jakiego podjął się Orygenes, było wypracowanie właśnie takiej teorii interpretacji Pisma, która mogłaby skutecznie bronić religię chrześcijańską przed zarzutem niezgodności z podstawowymi standardami racjonalności wypracowanymi przez filozofów greckich. Najwięcej kontrowersji wzbudzały oczywiście te fragmenty Pisma, które oferowały skrajnie antropomorficzny i tym samym kompromitujący wizerunek Bóstwa. Natomiast niewątpliwą zasługą Orygenesesa było nie tylko pokazanie, w jaki sposób kłopotliwy wizerunek Bóstwa może zostać usprawiedliwiony, ale także unaocznienie, iż literalizm i antropomorfizm mogą iść w parze z amoralnością⁷.

W świetle powyższych uwag zrozumiałym staje się, dlaczego Orygenes może z jednej strony stwierdzić, że „nie należy z ufnością chwycić się tego, co przedstawione zostało za pośrednictwem samej tylko litery” (*ouchi ta hypo tēs lekseōs paristamena mona eklambaneiv*), gdyż „przy wykładni dosłownej” (*epi tō rhētō*) nierzadko napotykałyśmy rzeczy „niedorzecz-

³ Wydaje się, że jest tak również w przypadku alegorycznej egzegezy Filona Aleksandryjskiego. Zob. M. Domaradzki, *Platońskie inspiracje Filońskiej alegorezy*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2007, nr 1 (61), s. 83-93.

⁴ DePrin IV 1, 1-7.

⁵ Tamże IV 3, 1.

⁶ CCels IV, 45.

⁷ Jednym z najważniejszych źródeł inspiracji dla takiego podejścia była ponad wszelką wątpliwość Platońska krytyka religii. Argumentacja na rzecz tej tezy przedstawiona została w: M. Domaradzki, *Platońskie inspiracje Orygenesowskiej hermeneutyki*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2010, nr 2 (74), s. 133-151.

ne i niemożliwe" (*alogōv kai adynatōn*), a z drugiej – może zastrzec, że alegoryczna egzegeza Pisma Świętego nie prowadzi bynajmniej do konkluzji, że „żadna z historii nie miała miejsca" (*oudemia historia gegonev*) czy też, że „żadne prawodawstwo nie powinno być przestrzegane dosłownie" (*oudemia nomothesia kata to rhēton tērētea estin*)⁸. Wypowiedzi tego typu jednoznacznie pokazują, że egzegeza alegoryczna jest próbą misternego wymanewrowania między Scyllą fundamentalistycznie literalnej interpretacji Pisma i Charybdą całkowitej jego negacji: dla Orygenesusa konieczność oczyszczenia Pisma Świętego ze sprzeczności logicznych oraz różnego rodzaju niedorzeczności i niekonsekwencji nie może jednocześnie prowadzić do zakwestionowania jego natchnionego charakteru tudzież do poddania w wątpliwość historycznej rzeczywistości chrześcijaństwa.

Najogólniej rzecz ujmując, wykładnia alegoryczna polega na takim odczytaniu świętych ksiąg, które spośród różnych symboli i metafor wydobywa na jaw jakiś głębszy i ukryty sens. W odniesieniu do swej duchowej egzegezy Orygenes używa takich określeń jak: *allēgoreō* (*allēgoria*)⁹, *anagō* (*anagōgia*, *anagōgē*)¹⁰, *tropologeō* (*tropologia*, *tropikos*, *tropikōs*)¹¹, *typikos* (*typikōs*, *typos*)¹², *pneumatikos* (*pneumatikōs*, *pneuma*)¹³ i *hyponoia*¹⁴. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że egzegezę alegoryczną można będzie dokładnie zdefiniować poprzez opisowe tłumaczenie owych terminów. Określenie *allēgoria* oznaczałoby wówczas wykorzystywanie znaczenia dosłownego do przedstawienia treści symbolicznych, *anagōgia* – byłoby wznoszeniem się nad znaczenie dosłowne ku treściom symbolicznym, *hyponoia* polegałaby na docieraniu do treści symbolicznych ukrytych pod znaczeniem dosłownym itd. Przy dokładniejszym rozpatrzeniu okazuje się jednak, że kwestia jest znacznie bardziej złożona, ponieważ jak wszystkich określeń w rodzaju „symbol”, „obraz”, „alegoria”, „zapowiedź”, „przenośny” czy „duchowy” używa Orygenes zamiennie w odniesieniu do każdej wykładni, która nie poprzestaje na znaczeniu dosłownym, tak ukuty dopiero w XIX wieku termin „typologia”¹⁵ siłą rzeczy nigdzie w jego pismach pojawić się nie może. Problem tkwi tedy w tym, że to dopiero współcześnie wyraźnie odróżnia się alegorię od typologii a zarzuty, z jakimi spotyka się teologiczna hermeneutyka Orygenesusa oraz krytyka, jakiej poddaje się jego egzegezę duchową bazują właśnie na owym nowożytnym przeciwstawieniu egzegezy alegorycznej i typologicznej.

W literaturze przedmiotu egzegeza alegoryczna to metoda interpretacji zorientowana na poszukiwanie ukrytego znaczenia przenośnego, które, ujawniając jakiś głębszy sens moralny, nierzadko unieważnia sens dosłowny¹⁶. Często charakteryzuje się ją jako „wy-

⁸ DePrin IV, 3, 4.

⁹ Np. CCels I, 17, 18, IV, 38, 44, 48, 49, 50, 51, VI, 29, DePrin IV, 2,6, CommJn I, 180, X, 174, XIII, 101, 131, 270, 454, XX, 166, CommMatt XVII, 17, 35.

¹⁰ Np. CCels IV, 45, DePrin IV, 3, 7, 8, CommJn I, 180, X, 174, 267, XIII, 101, 271, 454, XX, 166.

¹¹ Np. CCels I, 17, 18, IV, 17, 37, 38, 43, 44, 45, 48, 49, 50, 51, VI, 61, 70, CommMatt XVII, 35.

¹² Np. CCels, II, 2, IV, 43, DePrin IV 2,6, CommJn I, 34, XIII, 161.

¹³ Np. CCels II, 2, IV, 71, VI, 70, VII, 11, DePrin IV 2,6, CommMatt XIV, 14; CommJn XIII, 109, 361.

¹⁴ Np. CCels IV, 38, 44, 48, 50, CommJn XIII, 270.

¹⁵ Zob. np. H. de Lubac, *Pismo Święte...*, cyt. wyd., s. 30.

¹⁶ Zob. np. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1992, s. 389.

kładnię przebiegającą pionowo" (*die vertikale Auslegungsform*), ponieważ przedstawia ona ponadczasowe związki między obrazami a ich symbolami¹⁷. W kontekście interpretacji Starego Testamentu alegoria ma na celu wyjaśnienie jego antropomorfizmu oraz wydobycie zeń uniwersalnych prawd metafizycznych. Natomiast typologia jest „wykładnią przebiegająca poziomo" (*die horizontale Auslegungsform*), albowiem jest ona ukierunkowana na wykazanie, iż Stary Testament jest prefiguracją rzeczywistości chrześcijańskiej: nakazy, obrzędy i wydarzenia przedstawione w Starym Testamencie traktowane są jako antycypacje tudzież „typy" nauki chrześcijańskiej (przykładowo ofiara Izaaka interpretowana jest jako zapowiedź ofiary Chrystusa). Głównym zadaniem typologii jest tedy wykazanie jedności i spójności Pisma oraz „wyższości Nowego Przymierza nad Starym, będącym tylko jego zarysem, zapowiedzią"¹⁸. Czasami podkreśla się również, że interpretację typologiczną motywuje troska o zachowanie historycznej realności chrześcijaństwa „przeciw spirytualizującym ekscesom tradycji aleksandryjskiej w późnobizantyjskiej literaturze egzegetycznej"¹⁹. Warto jednak pamiętać o dwóch kwestiach. Po pierwsze, niezwykle trudno jest wyodrębnić definicyjnie obie metody interpretacji Pisma i dlatego też często bywają one ze sobą utożsamiane²⁰, a po drugie, rozróżnienie między alegorią a typologią jest o tyle problematyczne, iż ma ono charakter zdecydowanie wartościujący²¹.

Jak już zaznaczyliśmy proponowana przez Orygenesego egzegeza duchowa bardzo często spotyka się z zarzutem nierzetelności. Równie często pojawiają się wezwania do zaniechania egzegezy alegorycznej na rzecz egzegezy typologicznej²². Dawid Dawson trafnie charakteryzuje zarzuty wystosowywane pod adresem alegorezy: typologia zachowywać ma realność historyczną, podczas gdy alegoria „rozpuszcza" (*dissolves*) ją w ponadczasowych uogólnieniach i pojęciowych abstrakcjach²³. Najczęstsza diagnoza brzmi tedy tak, iż alegoria jest formą egzegezy, która nie zasługuje na akceptację, gdyż dokonuje się ona kosztem historycznej realności interpretowanych zdarzeń. Postulowana typologia ma natomiast unikać charakterystycznego dla alegorii zapoznawania – czy wręcz: świadomego lekceważenia – kontekstu historycznego.

Wydaje się jednak, że zarzuty tego typu dekontekstualizują hermeneutykę Orygenesego, gdyż nie stawiają pytania o to, dlaczego filozof alegoryzuje Pismo Święte. Otóż w oczach Orygenesego literalizm żydów redukuje Pismo Święte do roli lokalnej kroniki narodu żydowskiego, w wyniku czego zaprzepaszczone zostaje nadzieja na wypracowanie ogólnoludzkiego wzorca moralności²⁴. Dosłowne odczytywanie Biblii oznacza zatem redukcję jej

¹⁷ W. Bienert, „*Allegoria*" und „*Anagoge*" bei Didymos dem Blinden von Alexandria, Berlin 1972, s. 42.

¹⁸ M. Simon, *Cywilizacja...*, cyt. wyd., s. 465.

¹⁹ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Kraków 2007, s. 7.

²⁰ Problem ten omawiają m.in. H. de Lubac, *Typologie...*, cyt. wyd., s. 180-226 oraz tenże *Pismo Święte...*, cyt. wyd., s. 30-58, a także H. Crouzel, *La distinction...*, cyt. wyd., s. 161-174 oraz tenże *Orygenes*, cyt. wyd., s. 114-116.

²¹ Jak słusznie podkreśla to Crouzel, *Orygenes*, cyt. wyd., s. 116.

²² Porównaj prace R. Hansona oraz F. Young przytoczone w przypisie 2.

²³ D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley 1992, s. 15.

²⁴ Nadzieja ta przyświeca także starożytnym alegoretom Homera. Zob. M. Domaradzki, *Heraklit Alegoreta i filozoficzne znaczenie starożytnej egzegezy Homera*, „Ruch Filozoficzny", 2011, nr 3 (68), [w druku].

treści do zwykłej historiografii, a przecież zadaniem Pisma Świętego nie może być opisanie konkretnych dziejów jakiegoś narodu. Zarzut „rozpuszczania treści historycznych w ponadczasowych uogólnieniach” byłby w przypadku Orygenesusa o tyle chybiony, iż filozofem kieruje troska o moralne konsekwencje literalizmu: jego pragnienie przezwyciężenia wszelkiego nacjonalizmu i prowincjonalizmu objawia się dążeniem do nadania treściom Pisma wymiaru uniwersalnego.

Gdy przeto Orygenes przeciwstawia sobie „Izrael wedle ciała” (*israēl kata sarka*)²⁵ i „Izrael wedle ducha” (*israēl kata pneuma*)²⁶, to ustanawia on opozycję między żydowskim literalizmem a Kościołem ogólnoludzkiej moralności. Celem, jaki mu przyświeca, jest uwolnienie religii nie tylko od nacjonalistycznego obskurantyzmu, ale także od treści zgoła niemoralnych. W sposób szczególny łączy bowiem filozof literalizm z amoralnością, gdy zaznacza, że Samarytanie i Żydzi „cielesnie” (*sōmatikōs*) i „dosłownie” (*typikōs*) „prze-strzegali nakazów prawa” (*epoiouv ta prostattomena hypo tou nomou*), podczas gdy Bogu powinno się oddawać cześć „w duchu” (*en pneumatī*), a nie „w ciele” (*en sarki*)²⁷. W oczach Orygenesusa to właśnie przywiązanie do „cielesnego”, tj. dosłownego sensu proroctw doprowadziło Żydów do ukrzyżowania Mesjasza. Warto zatem nieco dłużej zastanowić się nad tym, dlaczego Orygenes tak zdecydowanie występuje przeciwko znaczeniu literalnemu.

Otóż z perspektywy Orygenesusa literalizm jest grzechem, ponieważ niezdolność do wzniesienia się ponad sens cielesny prowadzi nieuchronnie do bałwochwalstwa. Literalizm niesie wszak ze sobą niebezpieczeństwo absurdałnego przywiązania się jednostek do czysto przygodnych rytuałów, czego konsekwencją okazują się być idolatria i kwietyzm: idolatria z tej racji, iż dane obrządki religijne zastępują Boga, a kwietyzm z tej racji, że ich praktykowanie zostaje utożsamione z byciem moralnym²⁸. O ile zaś literalizm powoduje, iż religia przestaje być czymś więcej, aniżeli siermiężnym narzędziem socjalizacji, o tyle warto zapytać, czy ludzie rzeczywiście stają się bardziej moralni, gdy ich działania ograniczają się wyłącznie do literalnego wypełniania takich praktyk jak obrzezanie czy post. Niepodobna przecież zaprzeczyć temu, iż zarówno człowieka głęboko moralnego jak i doszczętnie zepsutego stać tak na jedno jak i na drugie. W pierwszym przypadku literalizm jest moralnie obojętny, natomiast w drugim – wywołuje iluzję moralności i z tego względu zdaje się już być niemoralny. Rzecz wszelako nie tylko w tym, iż nakazy danej religii mogą być moralnie bezwartościowe, czy też mogą stanowić surogat działań moralnych. Prawdziwym problemem okazuje się być sytuacja, w której nakazy religijne jawią się jako jaskrawe pogwałcenie moralności.

²⁵ 1 Kor 10, 18.

²⁶ DePrin IV, 3, 6. W tym kontekście Orygenes chętnie powołuje się na *List do Rzymian* (2, 28-29), gdzie „Żyda jawnego” (*ho en tō phanerō ioudaios*) przeciwstawia się „Żydowi w ukryciu” (*ho en tō kryptō ioudaios*), zaś „obrzezanie jawne na ciele” (*hē en tō phanerō en sarki peritomē*) – „obrzezaniu serca w duchu a nie w literze” (*peritomē kardias en pneumatī ou grammati*) tudzież *Drugi List do Koryntian* (3, 14), gdzie czytamy, iż Żydów spowija „ta sama zasłona” (*to auto kalymma*) literalizmu, którą Mojżesz zakrywał sobie twarz na Górze Synaj.

²⁷ CCels VI, 70. Paralelnym świadectwem jest *CommJn* I, 35 oraz XIII, 109.

²⁸ M. Domaradzki, *Platońskie inspiracje Filońskiej...*, cyt. wyd., s. 87.

Jeśli proponowane przez Orygenesę przeciwstawienie wykładni duchowej i cielesnej umieści się w tym właśnie kontekście, to wówczas jasnym stanie się, że alegoryczna wykładnia Pisma nie tyle „rozpuszcza treści historyczne w ponadczasowych uogólnieniach”, ile raczej ma na celu wykazanie, że same w sobie praktyki religijne Żydów nie tylko nie mają z moralnością nic wspólnego, ale często są wręcz jej zaprzeczeniem. Orygenes chętnie powołuje się²⁹ na Nowy Testament, gdzie wiele nakazów i zakazów obrządków prawa Mojżeszowego odrzuconych zostaje właśnie z pobudek moralnych. W *Liście do Kolosan*³⁰ na przykład prawa i obrzędy Starego Testamentu są jedynie „cieniami spraw przyszlých” (*skia tōn mellontōn*), natomiast w *Liście do Hebrajczyków*³¹ „obrazem” czy też „imitacją” (*hypodeigma*) i „cieniem spraw niebieskich” (*skia tōn epouraniōn*). Nie ma zatem niczego nadzwyczajnego w tym, iż również Orygenes uznaje wiele nakazów prawodawstwa Mojżeszowego za niedorzeczne tudzież niemożliwe do wypełnienia w ich dosłownej formie i dlatego domaga się ich alegoryzacji.

Jednym z przykładów, jakie rozważa filozof³², jest irracjonalny nakaz, aby „zgladzić” (*eksolothreuesthai*) ośmiodniowe dzieci, które nie zostały obrzezane³³. Niedorzeczność tego nakazu polega oczywiście na tym, iż powinien on dotyczyć – jeśli w ogóle kogokolwiek – „ich ojców” (*tous pateras autōn*) lub „wychowawców” (*tous par hois trephontai*)³⁴. Jak trudno chyba zaprzeczyć, że w perspektywie uniwersalnego przesłania chrześcijańskiej moralności „rozpuszczenie treści historycznej” takiego nakazu jest czymś pożądanym, tak odrzucenie żydowskiego odczytania Pisma jest wyrazem niechęci Orygenesę wobec fundamentalizmu religijnego: projekt wykładni duchowej ma na celu zapobiegnięcie dosłownemu wcielaniu takich praktyk religijnych, które pozostają w sprzeczności nie tylko z wypracowanymi przez Hellenów standardami logiki, ale także z głoszonymi przez Chrystusa i jego uczniów naukami moralnymi. Ilekroć Orygenes mówi tedy o „unikaniu żydowskiej mitologii” (*apedrasamen tas ioudaiōn mythologias*)³⁵ czy też ilekroć ortodoksyjne interpretacje wielu nakazów biblijnych uznaje za „niekończące się bajdurzenie” (*aperantologia*)³⁶, tylekroć powodują nim chęć uczynienia z chrześcijaństwa uniwersalnej religii ludzkości oraz niezgoda na redukcję chrześcijaństwa do nacjonalistycznej kroniki określonego narodu, która nieuchronnie musi promować obskurantyzm, ksenofobię, nietolerancję, a w dalszej kolejności także prześladowania i wojny religijne.

W świetle tego, co dotychczas zostało powiedziane, jasnym staje się, iż należy zachować dużą dozę ostrożności i sceptycyzmu przy próbach zakwalifikowania duchowej egzegezy Orygenesę jako alegorii bądź typologii. W *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* Ory-

²⁹ Np. DePrin IV 2,6.

³⁰ Kol 2, 17.

³¹ Hbr 8, 5.

³² DePrin IV, 3, 2.

³³ Rdz 17, 14.

³⁴ M. Domaradzki, *Platońskie inspiracje Orygenesowskiej...*, cyt. wyd., s. 142.

³⁵ CCels. II, 6.

³⁶ DePrin IV, 3, 2.

genes czyni pewną głęboką uwagę, którą warto potraktować jak punkt wyjścia dla dalszych rozważań. Otóż przeciwstawiając ewangelię „zmysłową” (*aisthēton*) ewangelii „rozumowej i duchowej” (*noēton kai pneumatikon*), filozof zaznacza, iż różnią się one „pod względem światopoglądu” (*tē epinoia*)³⁷. Abstrahując od kontekstu, w jakim pada powyższa wypowiedź, możemy (adaptując powyższą uwagę stosownie do potrzeb naszego wywodu) powiedzieć, że to właśnie światopogląd badacza przesądza o kwalifikacji egzegezy duchowej Orygenesza jako alegorii bądź typologii, skoro w jego pismach odnaleźć możemy fragmenty „podpadające” pod definicję już to jednej, już to drugiej.

Oto na przykład w *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza* pojawia się ogólna reguła, zgodnie z którą „jeśli znak coś oznacza” (*eiper to sēmeion sēmainei ti*), to wówczas każdy ze znaków przedstawionych w Piśmie, czy to „w faktycznej historii” (*en gevomenē historia*) czy to „w moralnym nakazie” (*en entolē*) „wskazuje na coś, co wypełniło się później” (*dēlōtikon tinos estin hysteron plēroumenou*)³⁸. Jako przykład podaje filozof wyjście Jonasza po trzech dniach z brzucha wieloryba, które – według jego interpretacji – nie było niczym innym jak zapowiedzią zmartwychwstania Jezusa po trzech dniach i trzech nocach. Powyższą myśl można śmiało scharakteryzować jako wezwanie do interpretacji typologicznej, albowiem Orygenes zaleca traktować: „każdy znak w Starym Testamencie jako zapowiedź (*typos*) jakiegoś zdarzenia w Nowym, zaś to, co zostało nazwane znakiem w Nowym Przymierzu jako zapowiedź (*dēlōtikon*) albo czegoś w przyszłej epoce albo nawet w późniejszych pokoleniach po zjściu tegoż znaku”³⁹.

W kontekście sporów interpretacyjnych toczonych wokół tego, czy interpretacja alegoryczna musi nieuchronnie powodować erozję kluczowych treści religijnych i czy – w rezultacie – winna ona zostać zarzucona na rzecz interpretacji typologicznej, warto podkreślić obecność światopoglądu interpretatora, który dla przeprowadzanej interpretacji okazuje się być determinantą równie istotną jak jej uwarunkowania społeczno-historyczne. Odnosi się to zaś nie tylko do samego Orygenesza, ale także do badaczy jego myśli. Jeśli zaakceptujemy pogląd, iż w humanistyce wszelkie poznanie jest interpretacją określoną – w jakimś przynajmniej stopniu – przez światopogląd jednostki, to jako metodologiczne nieporozumienie odrzucić musimy pretensje do interpretacji teologii Orygenesza nieobarczonej jakąkolwiek aksjologią – w konsekwencji – jakąś oceną. Obecność takiej czy innej waloryzacji oznacza, iż w toku swej interpretacji badacz nieustannie i na ogół w sposób nieświadomy rzutuje swe wartości i wyobrażenia na przedmiot interpretacji. Jakkolwiek przytoczony wyżej fragment daje tedy podstawy do zaklasyfikowania Orygenesza jako zwolennika egzegezy typologicznej, to jednak w zależności od swego „zapotrzebowania” światopoglądowego, interpretator może uwagę swą skoncentrować na fragmencie zgoła

³⁷ ComJn I, 8, 44. W zasadzie *epinoia* oznacza *myśl, pojęcie, wyobrażenie* czy *namysł*. Niezwykle trafna wydaje nam się jednak propozycja Crouzela, który, komentując przytoczony wyżej fragment, pisze, że słowo to „zawsze u Orygenesza wyraża ludzki punkt widzenia i zazwyczaj jest przeciwstawiane *hipostasis*, substancji”, Crouzel, *Orygenes...*, cyt. wyd., s. 151.

³⁸ CommMatt XII, 3.

³⁹ Tamże.

innym. Może tedy zaznaczyć, że chociaż Orygenes był głęboko przekonany, iż Biblię należy czytać alegorycznie, to wcale nie lekceważył on historycznego i dosłownego sensu Pisma *in toto*, skoro w kontekście Starego Testamentu odnotowywał on wręcz: „Albowiem wiele więcej jest takich miejsc, które opierają się na wydarzeniach historycznych, niż tych, które zawierają czysty sens duchowy”⁴⁰.

Powyższa wypowiedź może być z kolei wykorzystana jako argument na rzecz tezy, że Orygenes nie był bynajmniej zwolennikiem niczym nieograniczonego stosowania alegorii⁴¹. Dwie przytoczone wyżej odmienne wypowiedzi filozofa jasno pokazują przede wszystkim to, iż koncentracja na różnych wypowiedziach Orygenesesa owocuje różnymi interpretacjami jego filozofii. Warto o tym pamiętać, zanim pochopnie i niefrasobliwie postawi się Orygenesowi zarzut „rozpuszczania” czegokolwiek. Dobór fragmentów umożliwiających krytykę bądź obronę filozofii Orygenesesa jest w jakimś stopniu zawsze uwarunkowany światopoglądowymi założeniami i preferencjami interpretatora: to aksjologia badacza motywuje dobór tych właśnie fragmentów oraz stosowną ich ocenę. W związku z powyższym pragnęlibyśmy zaznaczyć, że jak bardzo ciekawym nie byłoby zestawianie zdobyczy nowożytnej teologii z jej starożytnymi prefiguracjami, tak rozsądnym wydaje się zachowanie pewnej ostrożności względem wszelkich prób bezkrytycznego transponowania nowożytnych rozróżnień na starożytny obiekt badań. Wydaje się bowiem, że z racji tego, iż w pismach Orygenesesa nie pojawia się nigdzie owo nowożytne przeciwstawienie egzegezy alegorycznej i typologicznej, na teologiczną hermeneutykę Orygenesesa najlepiej jest patrzeć jak na iście oświeceniową próbę przezwyciężenia naiwnego antropomorfizmu i społecznie szkodliwego literalizmu.

Wyżej staraliśmy się pokazać, że podstawowym kryterium przemawiającym za odrzuceniem danego wydarzenia historycznego tudzież nakazu religijnego jest to, czy ten przy dosłownej interpretacji wytrzymuje probierz rozumu, a więc czy nie okazuje się przypadkiem niemożliwy lub wręcz niemoralny. Podkreślmy tedy raz jeszcze: jakkolwiek z perspektywy teologicznej Orygenes może posuwać się czasami bardzo daleko w negacji znaczenia dosłownego, dyskwalifikując je jako niedorzeczne, to jednak nie propaguje on totalnego odrzucania znaczenia historycznego. Ilekroć sens dosłowny prowadzi do sprzeczności z logiką, tylekroć Orygenes stara się interpretować Pismo zgodnie z wypracowaną przez filozofię Hellenów normą unikania sprzeczności. Do wszystkiego, co zostało zasygnalizowane wyżej chcielibyśmy dodać jeszcze trzy uwagi przemawiające przeciwko pochopnemu potępianiu hermeneutyki Orygenesesa jako niefrasobliwej herezji.

Po pierwsze, uzasadnienia dla interpretacji alegorycznej dostarcza Orygenesowi samo Pismo. Główną przesłanką jego teologicznej hermeneutyki jest przekonanie, że Pismo musi być interpretowane przenośnie, albowiem bez pośrednictwa wykładni duchowej Biblia nie da się odczytać jako spójna całość. O ile zaś tylko egzegeza alegoryczna umoż-

⁴⁰ DePrin IV, 3, 4. Tłumaczenie według: Orygenes, *O zasadach*, S. Kalinkowski (tłum.), Kraków 1996, s. 358.

⁴¹ Również DePrin IV 2, 6 nie neguje pożytków płynących z historycznego, tj. „pierwszego rozumienia” (*tēs prōtēs ekdochēs*).

liwia pojednanie obu Przymierzy, o tyle podstawowego dla niej uzasadnienia dostarcza Orygenesowi zarówno Stary jak i Nowy Testament. Przykładowo w *Contra Celsum*⁴² filozof powołuje się na Stary Testament, gdzie zapowiada się mówienie „przypowieściami” (*ev parabolais*)⁴³, podczas gdy w *Zasadach*⁴⁴ konieczność wykładni duchowej potwierdza Nowy Testament, gdzie wydarzenia Starego określone są jako „alegorie” tudzież „przenośnie” (*allēgoroumena*)⁴⁵ oraz jako „symbole” tudzież „zapowiedzi” (*typoi*) służące „pouczeniu” (*vouthesia*)⁴⁶. Jak podstawowym zadaniem egzegezy duchowej jest tedy pojednanie Starego i Nowego Przymierza, tak dokonuje się ono w ten sposób, iż wedle litery Stary Testament okazuje się traktować o konkretnych i przygodnych wydarzeniach historycznych, podczas gdy wedle ducha nie jest on już li tylko lokalną kroniką narodu żydowskiego, ale globalnym apelem do każdej jednostki i wszystkich narodów. Jako całość Pismo Święte jest tedy koherentne i moralne według ducha nie wedle litery, a Stary i Nowy Testament mogą tworzyć spójną całość, gdy egzegeta może wykazać, że koncepcja wybranego narodu żydowskiego nie wyklucza bynajmniej uniwersalnego przesłania chrześcijaństwa.

Po drugie, Orygenes postuluje, ażeby Pismo Święte interpretować w oparciu o nie samo w tym sensie, iżby każdy niejasny fragment konfrontować z innymi miejscami Pisma. I tak w *Zasadach* pojawia się dyrektywa, aby „sens” (*vous*) Pisma „wydobywać” (*eklambanein*) wyłącznie „z samego Pisma” (*ap autōn tōn logiōn*)⁴⁷. Podobnie w *Contra Celsum* „niejasny” (*asaphēs*) sens Pisma należy ustalać, „wyjaśniając duchowe za pomocą duchowego”⁴⁸ (*pneumatika pneumatikōis synkrinōn*) i „potwierdzając wszystkie napotkane niejasności użyciem typowym dla Pisma” (*kataskēuadzōn apo tēs synētheias tōn graphon hekaston tōn heuriskomenōn*)⁴⁹. Podstawowa zasada hermeneutyczna Orygenesusa, głosząca konieczność interpretowania Pisma za pomocą Pisma, wydaje się być istotnym dowodem na troskę Orygenesusa o uniknięcie dwóch skrajności: błędu żydów, jakim jest redukcja sensu Pisma do jego treści czysto dosłownych oraz błędu gnostyków, jakim jest jego nadmierna alegoryzacja. Zasada lektury Biblii w oparciu o Biblię połączona z umiejętnością alegorycznego odczytywania świętych ksiąg miała położyć kres wszelkim zarzutom kierowanym pod adresem chrześcijaństwa. Obok zasady, zgodnie z którą najpewniejszym punktem odniesienia dla interpretacji Pisma jest samo Pismo, również zaangażowanie Orygenesusa w badania nad ustaleniem krytycznego tekstu Biblii (czego zwieńczeniem była opracowana przezeń heksapla) świadczą o tym, że nacisk na alegoryczne odczytywanie Pisma nie oznaczał dlań bynajmniej lekceważenia jego treści dosłownych.

⁴² CCels. II, 6, zob. też III, 45 i IV, 49.

⁴³ Ps 77, 2.

⁴⁴ DePrin IV 2,6, oraz CCels IV, 44 i VII, 20.

⁴⁵ Ga 4, 24.

⁴⁶ 1 Kor 10, 6 i 11.

⁴⁷ DePrin IV 2,4.

⁴⁸ 1 Kor 2, 13.

⁴⁹ CCels VII, 11. Ta fundamentalna zasada hermeneutyczna pojawia się wielokrotnie w tekstach Orygenesusa zob. także wcześniej IV, 71, a dalej na przykład CommMatt 14, 14; CommJn 13, 53 (361).

I wreszcie po trzecie, zaznaczmy, iż przyznając prymat znaczeniu duchowemu, Orygenes nie odrzucał bynajmniej dosłownego znaczenia *tout à fait*, ponieważ zarówno alegoryczny jak i dosłowny sens Pisma – w zależności od intelektualnego obycia słuchaczy – może być równie użyteczny. Filozof podkreślał, że „Słowo Boże” (*ho tou theou logos*) dostosowane zostało do „możliwości słuchaczy” (*tē dynamei tōn akouontōn*)⁵⁰. Antropomorficzne przedstawienie Boga pełni tedy określoną funkcję dydaktyczną: wyobrażanie Boga na podobieństwo człowieka ma na względzie możliwości intelektualne ludzi prostych. Sprawa jest oczywista: żadna zdolność intelektualna, w tym również umiejętność wykładania alegorycznego, nie może stać się udziałem każdego w jednakowym stopniu. Dlatego antropomorfizm jest pewnym koniecznym etapem wstępnym, który wprowadza ludzi mniej wyrobionych intelektualnie w misterium wiary. Kluczowe jest naturalnie to, by na nim nie poprzestać. W tym sensie dosłowny sens opowieści biblijnych ma znaczenie budujące dla ludzi prostych i dlatego Orygenes żywi dlań głęboki szacunek. Zasadniczo dosłowny sens Pisma posiada dwojaką wartość: dla ludzi prostych, którzy z racji swego wykształcenia lub zdolności zmuszeni są na nim poprzestać, jest on podstawowym i *de facto* jedynym drogowskazem wiary, natomiast dla ludzi bardziej wykształconych jest on koniecznym przygotowaniem do właściwego, tj. alegorycznego odczytywania Słowa Bożego.

Na zakończenie należy jeszcze raz podkreślić oświeceniowy charakter anty-fundamentalistycznej egzegezy Orygenes, który manifestuje się tym, iż filozof nie rości sobie bynajmniej pretensji do definitywnego odczytania sensu Pisma. Jak większość zarzutów wystosowywanych pod adresem Pisma była dlań bowiem zasadniczo bezpodstawna, skoro wynikały one z nieumiejętnej interpretacji tekstu natchnionego, tak zupełnie nieodzownym narzędziem była w oczach Orygenes odpowiednia teoria alegorezy. Wszelako swą wykładnię postrzegał on jako co najwyżej zaproszenie czy też wprowadzenie do debaty nad ukrytym znaczeniem świętych ksiąg. Teologię Orygenes znamionuje nieufność wobec fundamentalizmu religijnego. O ile zaś nieufność owa dochodzi do głosu w jego krytycznym podejściu do dosłownej warstwy znaczenia Biblii, o tyle deficytną cechą fundamentalizmu zdaje się być właśnie bezkrytyczne przyjmowanie określonych treści.

Orygenes proponuje zatem ciągłą reinterpretację wielu dogmatów, zaś jego hermeneutyka pozostaje nieustannym poszukiwaniem sensu: filozof chętnie rozważa alternatywne wykładnie Pisma, wzbraniając się przed kategorycznym opowiedzeniem się za jedną z nich. Orygenes nigdy nie poddaje w wątpliwość prawdy chrześcijaństwa, a do interpretacji alegorycznej ucieka się w pierwszym rzędzie dlatego, że jest on głęboko przekonany, iż ostateczna prawda przekracza granice skończonego rozumu ludzkiego. Odsądzanie Orygenes od czci i wiary, potępienie jego tekstów, stawianie mu zarzutów herezji i przekłamywania wiary chrześcijańskiej wydają się o tyle, bezzasadne, iż bez udziału Orygenes oraz bez jego śmiałych i nowatorskich rozwiązań interpretacyjnych kultura europejska mogłaby nigdy nie ustalić, czym jest „prawdziwa” wiara chrześcijańska. Propagowana przez Orygenes wykładnia alegoryczna przyczyniła się bowiem znacznie do peł-

⁵⁰ CCels IV, 71. Zob. także I, 27, IV, 50, V, 16, VII, 60.

nego rozwoju samoświadomości interpretacyjnej teologów chrześcijańskich. W rezultacie oczywistą stała się dla nich konieczność alegorycznego wyłożenia duchowego sensu świętych ksiąg, który – jak pokazują zmienne koleje oficjalnej wykładni chrześcijaństwa – nigdy nie jest czymś ustalonym raz na zawsze.

Mikołaj Domaradzki – ALLEGORY VERSUS TYPOLOGY. SOME REMARKS ON ORIGEN'S HERMENEUTICS

The presented paper examines Origen's non-literal and non-anthropomorphic interpretation of the Scripture. While the philosopher's theological hermeneutics is being situated within the context of modern distinction between allegory and typology, the article shows the distinction to be completely alien to Origen. Consequently, it is argued here that Origen's hermeneutics should not be classified as merely „allegorical” or „typological”. Although one can find in Origen utterances that actually do invite the label of an allegorical and/or typological exegesis, their selection and evaluation seems to be invariably conditioned by the interpreter's personal perspective. Accordingly, the paper suggests that Origen's theological hermeneutics is best characterized as a form of rational criticism leveled against literalism and anthropomorphism. When seen in this light, Origen's theory of interpretation transpires to be profoundly anti-fundamentalist, since it heralds a gradual departure from orthodox and nationalistic reading of the Holy Books.