



Alegoria a alegoreza – przyczynek do dyskusji o poprawności terminów stosowanych w badaniach nad alegorezą grecką, żydowską i wczesnochrześcijańską

Allegory and Allegoresis – a Contribution to the Discussion on the Correctness of the Terms Used in the Study of the Greek, Jewish and Early Christian Allegoresis

Jacek Zieliński¹

Abstract: The purpose of this article is to contrast the method of Greek allegoresis (Heraclitus the Allegorist) with Jewish allegoresis, as reconstructed from the works of Philo of Alexandria and early Christianity (Origen). This reconstruction allowed me, in the section entitled allegory and allegoresis, to make the following theses: firstly, the terms allegory and allegoresis, without good reasons, are used interchangeably in the literature. And yet, the procedure of allegorising (allegory) a text differs significantly from the method of explaining the text in an allegorical way. For this reason, I have proposed a further theses of (1) the need to distinguish between the above procedures unambiguously and (2) to introduce specific terms to capture the difference between the Greek, Jewish and early Christian allegoresis. For this purpose, I have introduced concepts used in hermeneutics, namely: allegoresis sacra and allegoresis prophana. In the following sections of the article, I discussed the specific features of each type of ancient allegoresis: Greek, Jewish and Christian. All three forms of allegoresis aim to present a commentary that meets the standards of rationality developed by ancient science (philosophy), i.e. to eliminate all illogicalities, anthropomorphisms or anthropopathisms (with reference to God) and to extract a universal message from the text e.g. of the 'Bible'. The difference that emerges between them, leads to the conclusion that, in contrast to the Greek allegoresis, Philo and Origenes recognize the validity of the literal sense (the letter of the text) in a different way; they make sure to preserve it. It can be claimed that with Origen the allegoretic method attained its fullest or mature form, (1) pointing to the three senses of the text: the literal (soma), moral (psyche), and mystical-philosophical (pneuma), and (2) combining the allegoresis sacra and prophana into a single method of reading and interpreting the text of the Scripture.

¹ Dr hab. Jacek Zieliński – kierownik, Zakład Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław; e-mail: jacek.zielinski@uwr.edu.pl; ORCID: 0000-0003-0132-5002.

Keywords: allegory; allegoresis; *alegoresis sacra*; *alegoresis prophana*; Heraclitus the Allegorist; Derveni Papyrus; Philo of Alexandria; Origen

Niniejszy artykuł, a już bez wątpienia jego autor, nie rości sobie prawa do rozstrzygnięć ostatecznych. Celem, jaki sobie stawia, jest zachęta o dbałość terminologiczną w odniesieniu do opisu i uchwycenia specyfiki metody interpretacji ponaddosłownej – interpretacji alegoretycznej.

Metoda ta, jakkolwiek w starożytności chrześcijańskiej identyfikowana jest z osobą Orygenesusa z Aleksandrii i jego spuścizną pisarską, a wcześniej z Filonem Aleksandryjskim, żydowskim myślicielem okresu hellenistycznego, to przecież nie im zawdzięcza ona swą doniosłość i pierwszą swą postać. Źródeł należy dopatrywać się w greckiej tradycji objaśniania przekazów Homera, który właściwy dla niego sposób percepcji świata, jego obraz, zamknął w postaci mitów. U Greków, co warto podkreślić, potrzeba zmiany odczytywania jego dzieł będących swoistą „Biblią”, fundamentem kultury, religii i tożsamości helleńskiej, poprzez zawieszenie, a nawet odrzucenie ich sensu dosłownego, brała się z konieczności uwolnienia od niemoralnego i irracjonalnego, zamkniętego w antropomorficznych, antropopatycznych terminach, obrazu życia bogów. Przedstawiony w mitach obraz świata olimpijskiego wypełniony był walkami, kłótniami między bogami, których różni od ludzi jedynie to, że są nieśmiertelni i dysponują zdolnościami niedostępnymi nawet dla najdoskonalszego człowieka. Nie są oni jednak wolni od przywar i ludzkich słabości, choć ludzi traktują jako słabszych i sobie podległych. Ich życie przepełniają kłótnie, zdrady, oszustwa i czyny niemoralne. Zeus dopuszcza się czynu kazirodczego ze swoją córką Persefoną, Hera, Posejdon i Atena usiłują uwięzić Zeusa². Ten zsyła na Agamemnona sen zwodniczy. Pallas Atena w postaci ludzkiej kusi Pandara do złamania rozejmu zdradzieckim strzałem i ta sama Atena, ukazawszy się Odyseuszowi, z uśmiechem wysłuchuje jego zmyślnego opowiadania o sobie, dając mu poznać się jako wielkoduszna, przebacząca bogini, przyznając, że i ona sama używa niejednokrotnie forteli i oszustw dla realizacji swoich celów³.

² Homerus, *Ilias* 1, 399-400, tł. F.K. Dmochowski, Homer, *Iliada*, Warszawa 1990, s. 91. Jeśli nie wskazano polskiego przekładu, tłumaczenia dzieł przywoływanych dokonał autor.

³ Homerus, *Odyseja* 13, 291, tł. L. Siemiński, Homer, *Odyseja*, Warszawa 1990, s. 203.

Ta postać życia bogów, którą określamy za Markiem Terencjuszem Warronem teologią poetów (ludową), stała się bardzo szybko przedmiotem krytyki. Przeciwnikami i krytykami Homera oraz jego przedstawienia życia bogów byli chociażby Solon (VII-VI wiek przed Chrystusem), Ksenofanes (koniec V-IV wieku przed Chrystusem), Pindar (VI-V wiek przed Chrystusem), Eurypides czy Platon. Solon bowiem powie, że „wiele kłamstw opowiadają pieśniarze”, na przykład, że „bóstwo jest zazdrosne i zmienne”⁴. Ksenofanes krytykuje antropomorficzny sposób przedstawiania bogów, Pindar⁵ i Eurypides⁶ zaś odmawiają znaczenia mitom, twierdząc, że znieważają bogów, uwypuklając ich złe czyny⁷. Platon, nie odrzucając bogów państwowych, zaleca, by prawdziwy mędrzec prywatnie czcił innego boga, takiego, który jest absolutnym dobrem i pięknem, umysłem i zasadą porządku we wszechświecie⁸.

Obok krytyków niemałą grupę stanowili obrońcy Homera (tzw. alegoreci). To oni podjęli się zadania ocalenia tekstów przepelnionych opisami walk i kłótni bogów olimpijskimi, tak przecież fundamentalnych dla greckiej tożsamości, poprzez zmianę sposobu ich odczytania. Do tego grona można zaliczyć chociażby żyjącego w VI wieku przed Chrystusem Teagenesa z Region czy ucznia Anaksagorasa, Metrodora z Lampsakos, którzy nie tyle bronili bogów, ile raczej, za pomocą metody alegoretycznej, sensu i właściwego znaczenia przekazów mitologii, wykazując, że za imionami bóstw i ich czynami kryją się przejawy sił natury i porządku w świecie. Pełny rozkwit alegoretycznego sposobu objaśniania pism Homera należy wiązać z czasami Cesarstwa Rzymskiego i między innymi pismami Kornutusa⁹, Plutarcha¹⁰

⁴ Herodotus, *Historiae* I 32, 1; I 32, 4, tł. S. Hammer, Herodot, *Dzieje*, Wrocław 2005, s. 11.

⁵ Por. Pindarus, *Olympia* I 28-29 i *Nemea* VII 23-25, w: Pindarus, *Carmina cum fragmentis*, ed. H. Maehler – B. Snell, Berlin 2008, s. 3 i 123, tł. M. Brożek, Pindar, *Ody zwycięskie. Olimpijskie, pytyjskie, nemejskie, istmijjskie*, Kraków 1987, s. 51-52 i 77.

⁶ Por. Eurypides, *Phoenissae* 48, 1049, 1731, 1759 i *Supplices* 138, w: Euripidis, *Fabulae*, t. 1-3, ed. J. Diggle, Oxford 1984-1994, (*Phoenissae*) t. 3, s. 48, 140, 177, 179, (*Supplices*) t. 2, s. 138.

⁷ Szersze omówienie tego zjawiska znaleźć możemy w: A. Świderkówna, *Bogowie zeszedli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 1991.

⁸ Por. Plato, *Respublica* 500D, 364b-366d, 380a-d, tł. W. Witwicki, Platon, *Państwo*, Kęty 2003.

⁹ Cornutus, *Theologiae Graecae Compendium*, red. C. Lang, Leipzig 1881.

¹⁰ Plutarch w *O Izydzie i Ozyrysie* (363d) stwierdza, że „Grecy alegoryzując przedstawiają Kronosa jako czas, Herę jako powietrze, narodziny Hefajstosa jako przemianę powietrza w ogień” (za wydaniem dwujęzycznym: Plutarchus, *De Iside et Osiride*,

czy Heraklita Alegorety¹¹. To właśnie oni, czytając i objaśniając poematy Homera, zastosowali metodę alegoretyczną. Bezsporny jest również fakt, który uznali alegoreci, iż „obraz bogów Iliady, a częściowo i Odysei, wynika przede wszystkim ze specyfiki poznania właściwej człowiekowi na tamtym etapie rozwoju myślenia, kiedy nie jest on jeszcze zdolny pojąć, iż w całości rzeczywistości może istnieć jakaś inna realność, która w niczym nie jest podobna do tego, co jest dostępne poznaniu bezpośredniemu”¹².

Za pośrednictwem alegorezy, począwszy od VI wieku przed Chrystusem, z mitycznej formy przekazu próbowano wydobyć ukryty, prawdziwy sens tego, co mówi ów przekaz, i przełożyć go na język ówczesnej filozofii oraz nauki. Mit rozumiano jako postać ujawniania się bóstw w naturze i życiu społecznym, alegoreza zaś pozwalała interpretować bóstwa jako personifikacje sił natury, społeczeństwa lub ludzkiej duszy albo jako cnoty moralne czy wartości. Hasłem stało się zawołanie „wytłumaczyć mit”, a podstawą właściwe dla alegoretów i filozofów greckich poglądy naukowe, przyrodnicze, polityczne czy psychologiczne. Tłumaczono, jak to czynił chociażby Heraklit Alegoreta, że ujęcie przekazu w postaci mitów było celowym zabiegiem Homera, by odbiorcy potrafili go przyjąć i przekazać innym. Chciał także, by je interpretowano, wydobywając z nich ukryte wskazania moralne i prawdy filozoficzne¹³.

1. Alegoria a *alegoresis*

Ze względu na fakt, że terminy „alegoria” i „alegoreza” bywają często w literaturze przedmiotu bardzo poważnej i cenionej, być może na skutek braku precyzji pojęciowej, stosowane zamiennie albo mieszane i że bardzo często badacze¹⁴, bardzo cenieni, mówią o metodzie alegorycznej zamiast

ed. i tł. J.G. Griffiths, Cardiff 1970, tł. A. Pawlaczyk, Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, Poznań 2003, s. 44-45).

¹¹ *Heraceliti quaestiones Homericae*, ed. Fr. Oelmann, Lipsiae 1910.

¹² J. Gajda, *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wrocław 1992, s. 17-18.

¹³ Heraclitus, *Quaestiones Homericae* 5, 15, w: *Heraceliti quaestiones Homericae*, ed. Fr. Oelmann, Lipsiae 1910, s. 5-6.

¹⁴ Ze względu na ogrom literatury przedmiotu pokuszę się jedynie o wskazania tych autorów i pozycji, które wydają się być najistotniejsze dla omawianej kwestii: H. Crouzel, *La distinction de la „typologie” et de l’„allégorie”*, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 65 (1964) s. 161-174; D. Dawson, *Allegorical Readers and Culture Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley 1992; J. Pépin, *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976; G.R. Osborne, *The herme-*

o alegoretycznej, dlatego na początku chciałbym odnieść się do znaczenia tych pojęć.

Procedury alegoryzowania (*alegoria*) i alegoretyzowania (*alegoresis*) były w odniesieniu do tekstów stosowane już w VI wieku przed Chrystusem. Niestety, ze względu na stan, a właściwie pozostałości spuścizny po filozofii i literaturze starożytnej konkretna definicja, do której będę się stosował, pochodzi dopiero z I wieku – taka zachowała się do naszych czasów – a sformułował ją Heraklit Alegoreta¹⁵, autor dzieła poświęconego analizie i interpretacji *Iliady i Odysei*. Brzmi ona tak: ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπονύμως [...] ἀλληγορία καλεῖται¹⁶ ('sposób wypowiedzania czegoś innego, niż to, co wypowiedź dosłownie znaczy, jest nazywany alegorią').

Kwintylian (rzymski teoretyk wymowy) określił alegorię jako ciągłą przenośnię, co oznaczało, że ta jest podstawowym składnikiem alegorii, lecz nie jedynym¹⁷. Drugim jej składnikiem jest symbolika, która nie odrzuca sensu dosłownego, lecz wskazuje na inny, równoległy do dosłownego bieg myśli autora tekstu. Alegoria bierze zatem z przenośni „moment wyłączości”, całkowicie odrzucając sens dosłowny, z symboliki zaś –

neutical spiral: a comprehensive introduction to biblical interpretation, Illinois 1991; J. Whitman, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Cambridge 1987; *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*, red. J. Whitman, Leiden 2000; *Metaphor, Allegory and Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, red. G.R. Boys-Stones, Oxford 2003; *Oxford Readings in Classical Studies: Ancient Literary Criticism*, red. A. Laird, Oxford 2006; M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001; K. Bardski, *Słowo oczyma Gołębiczy: metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Warszawa 2007; M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią: przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000.

¹⁵ Heraklit Alegoreta jakkolwiek pozostawał pod wpływem myśli stoickiej, to odnosząc się do współczesnych badań i ustaleń, nie sposób go wprost identyfikować jako przedstawiciela Stoi. Tym bowiem, co „odróżnia Heraklita od stoików – zauważa M. Domaradzki – jest przekonanie, iż Homer *intencjonalnie* alegoryzował swoje teksty, skrywając w nich pod postacią alegorii głębokie prawdy filozoficzne i naukowe. Tak więc, w przeciwieństwie do stoików, Alegoreta przypisuje Homerowi [...], że [...] pod płaszczkiem naiwnej mitologii *świadomie* ukrył określone koncepcje etyczne, fizyczne czy kosmologiczne” (M. Domaradzki, *Heraklit Alegoreta i filozoficzne znaczenie starożytnej egzegezy Homera*, „Ruch Filozoficzny” 68 (2013) s. 464).

¹⁶ Heraclitus, *Quaestiones Homericae* 4-5, ed. Fr. Oelmann, s. 4-5.

¹⁷ Por. Quintilianus, *Institutio oratoria* VIII, tł. S. Śnieżewski, Kwintylian, *Kształcenie mówcy*, Kraków 2012, s. 45-47.

„moment ciągłości” pozwalający łączyć poszczególne obrazy w jeden ciąg myślowy.

Alegoria to zabieg, który stosuje pisarz czy poeta, chcąc do *a priori* przyjętej i założonej jakiejś głębszej myśli dobrać odpowiednie słowa, skrywając tym samym jej znaczenie, odmienne od tego, które pojawia się na płaszczyźnie werbalnej. W alegorezie jest odwrotnie: dane są słowa, tekst, z których dopiero wydobywa się myśl, przesłanie, które za ich pomocą miało być przekazane. Alegoreza jest zatem narzędziem rozszyfrowywania pierwotnego znaczenia przekazu, tego, co autor chciał nam w istocie powiedzieć. Pozwala odkryć pokłady tekstu, które *explicite* nie zostały wypowiedziane czy zapisane za pomocą znaków alfabetycznych i gramatycznej składni. Być może te definicje zostały sformułowane dużo wcześniej, ale do naszych czasów zachowała się i dotarła definicja alegorii Heraklita Alegorety, który w komentarzach do Homera tak nam właśnie ją zdefiniował.

Na podstawie zarówno zachowanych tekstów, jak i ich interpretacji oraz literatury doksograficznej możemy przyjąć, że od czasów najdawniejszych, a konkretnie od Teagenesa z Region (VI wiek przed Chrystusem)¹⁸ i Metrodora z Lampsakos (IV/III wiek przed Chrystusem)¹⁹ mogły funkcjonować dwie postaci alegorezy, czyli wydobywania z tekstu właściwego przesłania. Pozwolę sobie wprowadzić określenia przejęte z definiowania hermeneutyki w jej rozwoju historycznym, mianowicie *alegoresis sacra* i *alegoresis prophana*.

Alegoresis sacra ma na celu wydobywanie z tekstów przesłania pochodzącego czy to od boga, bogów, czy też od bytu transcendentnego, przesłania o charakterze teologiczno-religijnym, a w literaturze filozoficzno-

¹⁸ Próbował bronić bogów mitologii przedstawionych przez Homera za pomocą metody alegorezy. Według niego Apollo i Hefajstos to ogień, Posejdon – woda, Hera – powietrze, Artemis – księżyc, Hermes to rozum, Leto – zapomnienie, Atena – mądrość, Ares – szaleństwo. Teagenes twierdził, że Homerowi przedstawiającemu walczących ze sobą bogów chodziło o ukazanie walki żywiołów przyrody lub o zmagania namiętności i zasad moralnych w duszy człowieka (por. DK 8, 2).

¹⁹ O Metrodorze z Lampsakos wspomina Platon w *Ionie* (530C), gdy rozprawia nad istotą i potrzebą interpretowania poezji, a Diogenes Laertios (*Żywoty i poglądy słynnych filozofów* II 11, 22-24, tł. I. Krońska, Warszawa 1988) stwierdza, że był uczniem Anaksagorasa. Za Tacjanem zaś możemy stwierdzić, iż Metrodor uważał, że bogowie to hipostazowane elementy natury czy żywioły. Zgodnie ze świadectwem Filodema będącego rozszerzeniem przekazu Hezychiusza alegoreta z Lampsakos miał twierdzić, że: „Agamemnon to eter, Achilles – słońce, Helena – ziemia, Aleksander – powietrze, Hektor – księżyc. Spośród bogów Demeter to wątroba, Dionizos – śledziona, Apollo – żółć” (DK 61, 4).

-teologicznej po Orygenesie – przesłania teologicznego *sensu stricto*. *Alegoresis prophana* ma na celu, szczególnie w odniesieniu do starożytności, wydobyć z tekstu przesłania, koncepcji, *sensu stricto* filozoficznej czy moralnej. *Alegoresis sacra* i *prophana* po raz pierwszy łączą się w metodę odczytywania i interpretacji tekstu Pisma Świętego w systemie filozoficzno-teologicznym Orygenes z Aleksandrii. Orygenes, co zostanie wykazane, w odróżnieniu od Filona Aleksandryjskiego metodę alegorezy wzbogacił o tzw. aspekt historyczny – sens dosłowny (somatyczny), którego nie ma u Filona. Filon zaś wskazywał przede wszystkim na dwa aspekty, dwa poziomy rozszyfrowywania tekstu ksiąg objawionych: moralizatorski i pneumatyczny. Nie oznacza to jednak, że całkowicie pomijał czy eliminował w swych komentarzach warstwę dosłowną, lecz że miała ona dla niego znaczenie drugorzędne w stosunku do sensu poszukiwanego – duchowego. Dopiero u Orygenes mamy do czynienia z połączeniem w obrębie jednej metody trzech sensów interpretowanego tekstu: dosłownego (*soma*), moralnego (*psyche*) i pneumatycznego (*pneuma*).

2. Alegoreza grecka

Dla uzasadnienia mojej tezy dotyczącej istnienia dwóch postaci alegorezy (*sacra* i *prophana*) odwołam się do szczęśliwego przypadku – znaleziska archeologicznego. W 1962 roku²⁰ w Derveni niedaleko Salonik w czasie prac wykopaliskowych w grobie żołnierza macedońskiego (datowanego na rok ok. 330 rok przed Chrystusem) odnaleziono pochodzący z około 430 roku przed Chrystusem papyrus. Był on pierwszym,

²⁰ Prace krytyczne nad tekstem rozpoczęto jednak dopiero w 1982 roku. Zob. *Orphisme et Orphée: en l'honneur de Jean Rudhardt*, red. P. Borgeaud, Geneva 1991; A.B. Pajares, *Generaciones de dioses y sucesión interrumpida: el mito hitita de Kumarbi, la Teogonía de Hesíodo y la del Papiro de Derveni*, „Aula Orientalis” 7 (1989) s. 159-179; M. Henry, *The Derveni Commentator as Literary Critic*, w: *Transactions of the American Philological Association*, ed. J.E.G. Zetzel, Atlanta 1986, s. 149-164; L. Brisson, *Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni*, „Revue de l'Histoire des Religions” 202/4 (1985) s. 89-120; J.S. Rusten, *Interim Notes on the papyrus from Derveni [Orphic theogony]*, „Harvard Studies in Classical Philology” 89 (1985) s. 121-140; G. Betegh, *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004, s. 56-73; T. Kouremenos – G.M. Panissoglou, *The Derveni Papyrus: edited with Introduction and Commentary*, Firenze 2006, s. 1-19; M. Nowak, *Papirus z Derveni – opis znaleziska*, w: *Poemat papirusu z Derveni: wprowadzenie, rekonstrukcje i komentarz*, red. J. Łazicki – M. Nowak – K. Pietruczuk, Poznań 2008, s. 13-23.

jaki odkryto na terenach macierzystej Grecji, i najstarszym, na jaki kiedykolwiek natrafiono. Jest on, rzec by można, „podręcznikiem” alegorezy, próbą ujawnienia właściwego sensu zawartego w poemacie orfickim, a ukrytego za „zasłoną litery”. Autor, którego nigdy nie poznamy, posługując się alegorezą, wers po wersie, fragment po fragmencie, podaje „przełożenie” teogonii orfickiej na koncepcję *sensu stricto* filozoficzną, którą zaliczyć można do tego nurtu, który Arystoteles określał mianem fizyki. Innymi słowy, jest to tłumaczenie teogonii orfickiej za pomocą aparatu kategorialnego filozofii greckiej okresu przedplatońskiego na koncepcję przyjmującą *arche* – zasadę, praszubstancję w jej funkcji światotwórczej i normatywnej. Według autora w piśmie i opowieściach, które nas pouczają o bogach i świecie, zawarta jest prawda, którą musimy wydobyć. Jednak litera, słowo (sens dosłowny) nie jest tym, na czym powinniśmy skupić naszą uwagę. One jedynie skrywają to, co adresat danej wypowiedzi chce nam oznajmić. Dowodem jest hymn orficki, „który mówi prawdę i potwierdza boskie prawo”, który jest „pobożny od słów pierwszych do ostatnich”, ale czyni to „za pomocą tajemnicy”²¹. „Orfeusz – jak stwierdza autor – chciał w nim przekazać rzeczy istotne [...] za pomocą tajemnicy”²².

Aby ukazać, jak według anonimowego autora wygląda owo odsłonięcie tajemnicy, swoiste „zerwanie zasłony” z opowieści w micie zawartym, posłużę się fragmentem tekstu z kolumny VII:

[...] Z pierwszego króla sławnego zrodzony. I z niego
 Nieśmiertelni wyrosli, boginie i bogowie szczęśliwi
 Rzeki, źródła czarowne i wszelkie inne rzeczy,
 Które się narodziły: ale on był sam.

Wyjaśniając rzeczywiste znaczenie powyższych zdań, alegoreta stwierdza: „W tych wersach autor wskazuje, że rzeczy, które są, zawsze były, i że rzeczy, które teraz istnieją, pochodzą od tych, które są. Zdanie: «ale on był sam», mówiąc tak, wskazuje jasno, że Rozum, będąc sam, równa się wszystkim pozostałym rzeczom, tak jakby żadna inna

²¹ Col. VII, za: A. Laks – G.W. Most, *A Provisional Translation of the Derveni Papyrus*, w: *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, s. 12. Papyrus doczekał się także polskiego opracowania i przekładu (zob. *Poemat papirusu z Derveni*, red. J. Łazicki – M. Nowak – K. Pietruczuk, Poznań 2008).

²² Col. VII, za: A. Laks – G.W. Most, *A Provisional Translation of the Derveni Papyrus*, w: *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, s. 12.

rzecz nie istniała. Bo żadna z innych rzeczy nie może być bez Rozumu [...]”²³.

Zgodnie zatem z duchem starożytnej greckiej tradycji filozoficznej autor z Derveni, opierając swoje wyjaśnienie na jej ustaleniach, jednoznacznie stwierdza, że nic nie może pochodzić z niebytu²⁴, albowiem podłożem wszelkich zmian jest to, co bytuje od zawsze. I jakkolwiek nie do końca jesteśmy w stanie stwierdzić w oparciu o zachowane fragmenty, czym są owe pierwotnie istniejące elementy, dzięki którym powstają „wszelkie inne rzeczy, które się narodziły”, to jednak z dużą dozą prawdopodobieństwa można, odwołując się do słów zawartych w kolumnie XIX, domniemywać, że owymi elementami są jednorodne cząsteczki, czyli *homoiomerie*²⁵: „Każda rzecz otrzymała swą nazwę od tego, co w niej dominuje”²⁶. Jednym z elementów dominującym w tej mieszaninie zaś jest ogień, który, „jeśli zostanie zmieszany z inną rzeczą, zaburza rzeczy, które są i z powodu gorąca przeszkadza im łączyć się ze sobą”²⁷. Drugą dominantą jest powietrze istniejące „zanim rzeczy, które teraz są, nie zostały połączone, i istnieć będą zawsze [...], a nazwane zostało Zeusem”²⁸. To właśnie ono, powietrze-rozum, jest siłą porządkującą i działającą w sposób celowy. Ono też jest zasadą ruchu, zbliżania rozsianych cząsteczek, ich grupowania. Efektem tego działania jest, iż rozsiane, lecz możliwe do zidentyfikowania byty odnajdują się, zależnie od swego pokrewieństwa²⁹.

Tekst z Derveni potwierdza zatem zasadność zarówno tezy o racjonalnych, filozoficznych treściach skrywających się pod szatą mitu czy przesłania o charakterze religijnym, niezależnie od tego, czy będzie to mit homerycki czy orficki, jak i odkrywania owych racjonalnych treści za pomocą metody alegoretycznej.

Nie ulega wątpliwości fakt, iż świadomie i na szeroką skalę metodę alegoretyczną w odczytywaniu uważanych za podręcznik, „Biblię”, święte

²³ Col. VII, za: A. Laks – G.W. Most, *A Provisional Translation of the Derveni Papyrus*, w: *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, s. 12.

²⁴ Por. DK: Anaxagoras B17, t. 2, s. 40.

²⁵ Por. Diogenes Laertius II 81; Aristoteles, *Metaphysica* I 988a, tł. K. Leśniak, Aristoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1990, s. 632.

²⁶ DK: Anaxagoras B 5(12), t. 2, s. 35. „Żadna zaś rzecz inna nie jest z żadną jednaka, lecz każdą rzecz pojedynczą stanowią i stanowią jako najbardziej jawne te rzeczy, których jest w niej najwięcej” (DK: Anaxagoras B12, t. 2, s. 37).

²⁷ Col. XIX, za: Laks – Most, *A Provisional Translation of the Derveni Papyrus*, s. 18.

²⁸ Col. XVII, za: Laks – Most, *A Provisional Translation of the Derveni Papyrus*, s. 17.

²⁹ Col. XIV za: Laks – Most, *A Provisional Translation of the Derveni Papyrus*, s. 15. Por. Col. XI, za: Laks – Most, *A Provisional Translation of the Derveni Papyrus*, s. 14.

księgi Greków, poematów Homera i Hezjoda, jak i innych niezachowanych do naszych czasów poematów epickich, stosowali także stoicy. Ze względu jednak na skąpy stan spuścizny po filozofii i literaturze starożytnej, a zatem i po Starej Stoi, nie mamy możliwości odniesienia się do jasno wyartykułowanej przez nich definicji alegorezy. Świadectwa, które pozostały, zarówno biograficzne, jak i doksograficzne, świadczą jednak o tym, że np. Zenon z Kition, Chryzyp czy Diogenes z Babilonu oprócz posługiwania się metodą etymologiczną, odkrywając pierwotne znaczenie słów i ich pochodzenie, posługiwali się wprawdzie metodą alegoretyczną (*alegoresis*).

Nim jednak przejdę do alegorezy stoików, warto wspomnieć, że metodę tę stosowano w Starej Akademii platońskiej. A tym, który szczególnie się do tego przyczynił, był jej ostatni scholarcha, Ksenokrates z Chalcedonu (339-314), pierwszy egzegeta i komentator dzieł Platona. Niezwykle istotne dla poruszanego zagadnienia wydają się rozstrzygnięcia Ksenokratesa dotyczące kwestii, które dziś określamy teologicznymi. Przyjmując jako pierwszy w obrębie greckiej tradycji podział nauk filozoficznych na trzy dyscypliny: fizykę, etykę i logikę, w obszarze fizyki zlokalizował swoje rozważania na temat związków między strukturą świata a nauką o bogach greckiej teologii politycznej i teologii poetów (mitycznej) czy nauką o demonach. Wiążąc myślenie ontologiczne z teologicznym (platońską teologią), wskazywał na Zeusa i matkę bogów jako odpowiedniki bytowych principów (*archai*): Jednia (Hen) i Nieokreślona Diada (*aoristos Dyas*); Atropos (bogini losu, tego, co nieodwracalne) symbolizowała sferę intelligibilną (obszar ponadniebieski), Lachesis (bogini przeznaczenia przydzielająca los i strzegąca nici żywota) – sferę nieba i gwiazd (obszar niebiański), Kloto zaś (przedstawiana z wrzecionem, przędła nić ludzkiego żywota) – sferę nieba (obszar podniebiański)³⁰.

Największą szkołą filozoficzną w okresie hellenistycznym, a zarazem tą, której zawdzięczamy rozwój metody alegoretycznej, była Stoa. Albowiem to właśnie Stoicy przyczynili się do rozpropagowania i rozwinięcia alegorezy jako metody tłumaczenia mitów i legend greckiej religii ludowej według zasady *fysikos logos – ratio fysica*³¹. Dzięki zastosowaniu metody alegoretycznej mogli oni traktować mity i legendy jako odzwierciedlenie *fizyki*, jako symbole kosmicznych zjawisk, praw i sił działających w naturze, jako duchowe potęgi, doszukując się w nich głębszych nauk i prawd

³⁰ R. Heinze, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1982; M. Isnardi Parente, *Senocrate – Ermodoro. Frammenti*, Napoli 1982.

³¹ L. Joachimowicz, *Wstęp. Filon – filozof alegoryzujący*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, tł. L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 17.

filozoficznych, zarówno w obszarze fizyki, etyki, jak i logiki. Pierwszym, który wskazał tę drogę, był Zenon z Kition. Oprócz metody alegoretycznej posługiwał się również metodą etymologiczną, badając i odkrywając pierwotne znaczenia słów i ich pochodzenie³². Szukał on mądrości, która, jak wierzył, ukryta jest w tekstach dawnych poetów, przede wszystkim u Homera i Hezjoda. Twierdził na przykład, że Hera symbolizuje powietrze, Zeus – niebo, Posejdon – morze, a Hefajstos – ogień. Jego następcy zaś, jak na przykład Chryzyp, gorliwie go naśladowali. Chryzyp w swym dziele *O bogach* w drugiej księdze starał się dowieść, że Homer i Hezjod oraz starsi od nich legendarni pieśniarze Orfeusz i Muzajos mówili o bogach to samo, co on i inni stoicy³³. Stoik Diogenes napisał alegoretyczną rozprawę o Atenie. Na tych źródłach opierał się Heraklit Alegoreta, jak i rzymski stoik Cyceon w swoim dziele *O naturze bogów*. To jednak, co można wskazać jako zasadniczą różnicę między tą postacią alegorezy a właściwą dla myśli żydowskiej czy wczesnochrześcijańskiej, jest fakt, na który zwraca uwagę chociażby G. Reale, a mianowicie, że nie opierała się ona na żadnych mocnych założeniach czy systemie teologiczno-dogmatycznym³⁴. Drugą, o ile nie ważniejszą z naszej perspektywy, jest ta, że alegoreci greccy, jak chociażby Heraklit Alegoreta, nie wahali się negować wartość sensu dosłownego, litery tekstu, nadbudowując nad nim tekst *sensu stricto* filozoficzny czy etyczny. Sprawia to, że zasadnym wydaje się określanie tej postaci metody mianem *alegoresis prophana*.

3. Alegoreza żydowska

Pierwszym myślicielem wykorzystującym metodę *alegoresis sacra*, którą możemy poznać dokładniej, był żyjący najprawdopodobniej w pierwszej połowie II wieku przed Chrystusem Arystobul (*Aristobulos*) z Paneas. Pozostawał on pod wpływem platonizmu i stoicyzmu, choć źródła uznają go także za perypatetyka. Fragmenty jego dzieła zachowały się w pismach Klemensa z Aleksandrii i Euzebiusza z Cezarei³⁵. W swym filozoficznym

³² U jego następców zwłaszcza u Kleantesa i Chryzyppa etymologia stała się już częścią metody alegoretycznej.

³³ Por. SVF II 1008-1105, t. 2, s. 299-321.

³⁴ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Od początków do Sokratesa*, t. 1, tł. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 48.

³⁵ *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca*, red. A.-M. Denis, *Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece* 3, Leiden 1970, s. 217-228.

komentarzu do *Biblii* hebrajskiej w formie dialogu z królem Ptolemeuszem utrzymywał, że filozofowie greccy (Pitagoras, Sokrates i Platon) korzystali z *Biblii* hebrajskiej i pozostawali pod jej silnym wpływem. Samą *Biblię* poddawał interpretacji alegoretycznej celem zneutralizowania występujących w Piśmie antropomorficznych opisów Boga (np. „ręka” oznacza potęgę – *dynamis*; twierdził, że wyrażenie „ręce Boga” w Biblii wskazuje na siły boskie działające we wszechświecie). Arystobul dokonał też interpretacji biblijnego opisu stworzenia, analizując symboliczne znaczenie liczby siedem.

Również anonimowy autor *Listu do Filokratesa*, Pseudo-Arysteasz, swoje posłannictwo widział w prowadzeniu misji wśród Greków, której celem miał być „powrót” religii greckiej do stanu pierwotnego – monoteizmu (dostrzegął go w pismach Platona, Arystotelesa, stoików).

Pseudo-Arysteasz w swym piśmie przedłożył alegoretyczne objaśnienie przepisów praktycznych Tory. Należy jednak zaznaczyć, że nie była to jeszcze interpretacja alegoretyczna, jaką rozpoznajemy u Orygenesy, a więc w pełnym jej wymiarze. Na podobieństwo Arystobula nazwał swą metodę „fizyczną” (*fysikos logos*) i za jej pomocą starał się wykazać, iż przykazania zawarte w Torze są wyrazem zdrowego rozsądku (*orthos logos*)³⁶. I tak według niego

nieczyste są zwierzęta o pojedynczym kopycie, gdyż rozdzielone kopyto jest symbolem etycznego wartościowania, odróżniania dobra od zła. Drugim znamieniem czystości zwierząt jest według Biblii akt przeżuwania, który symbolizuje akt przypominania i analizowania obowiązków oraz przeznaczenia ludzkiego życia. Podobne jest również znaczenie przepisów odnoszących się do różnego rodzaju świąt czy ceremonii, które mają człowiekowi symbolicznie uprzytomnić potęgę i Boską opatrzność³⁷.

Tak więc w literaturze żydowsko-helleńskiej pogodzony został Zakon ze stoicką nauką o Logosie, z koncepcją *orthos logos*. A wniosek z tego wypływający dla Pseudo-Arysteasza jest następujący: przykazania biblijne wypływają z praw przyrody (praw naturalnych).

Najważniejszym przedstawicielem filozofii żydowskiej rozwijającym tradycję stosowania metody alegoretycznej był Filon Aleksandryjski

³⁶ *Orthos logos* to stoicki termin oznaczający rozumne kierowanie się prawem natury, który jest podłużeniem innego stoickiego terminu – *homologumenos te fysei dzen* (‘człowiek winien żyć wedle natury’).

³⁷ E. Stein, *Pierwsi alpolożeci hellenistyczno-żydowscy*, Lwów 1936, s. 15.

(ok. 20 rok przed Chrystusem-50 rok po Chrystusie), myśliciel, którego trudno określić jednoznacznie. Żyd aleksandryjski piszący po grecku i wykształcony na greckiej filozofii, myśliciel, którego pisma otwierają kanoniczne wydanie *Patrologiae cursus completus*, jakkolwiek chrześcijaninem nie był, filozof, bez którego pierwsze nurty filozofii chrześcijańskiej nie miałyby aparatury pojęciowej, narzędzi badawczych, jak i metody czytania, badania oraz analizowania zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Filon pozostawał przede wszystkim pod wpływem Platona i stoików. Jego pisane po grecku pisma to w większości filozoficzna egzegeza *Tory*, w których za pomocą kategorii filozofii greckiej starał się racjonalizować religię żydowską. Filon co prawda wskazywał na równoległe istnienie dosłownego i alegoretycznego znaczenia *Tory* (sens dosłowny porównywał do wierzchniej szaty, którą się odziewamy), jednak niejednokrotnie, zawieszając ten pierwszy, wskazywał na właściwy sens Pisma – moralny i pneumatyczny. Sens dosłowny bowiem ma dla niego znaczenie drugorzędne w stosunku do sensu właściwego, alegoretycznego, ukrytego za zasłoną litery. I choć tak jest, to przecież zdaje sobie też sprawę, że zanim osiągniemy zdolność czerpania ze skarbnicy duchowej boskiego Słowa, rodzimy się z duszą, „która jest brzemienna [...] w dobro i zło [...], ale gdy otrzyma część błogosławioną i szczęśliwą, wtedy siłą jednego jedynego przyciągania skłania się ku dobru, by już nigdy nie przechylić się na drugą stronę, ani nawet się nie wahać, tak, by się nie wydawało, że balansuje między nimi”³⁸. By ten stan osiągnąć, konieczne jest kształtowanie naszego rozumu i opartego na nim poznania spraw boskich i ludzkich³⁹. Tego zaś konsekwencją jest także osiągnięcie właściwej dzielności (*arete*). W chwili

³⁸ Philo, *De Praemiis et Poenis* 62, w: Philo, *[The works] with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker*, t. 8, Cambridge 1989, s. 348-350.

³⁹ Philo, *De Praemiis et Poenis* 61: „W chwili, gdy ktoś jest nauczany czegokolwiek, porzuca ignorancję i przechodzi do wiedzy”. W innym zaś miejscu tych, którzy są zdolni do poznawania prawd wyższych, sensu duchowego Pisma, osoby „doskonałej mądrości” nazywa obywatelami świata, a niezdolnych do tego – „obywatelami małego miasta (państwa)”. Słowa te padają w nawiązaniu do fragmentu z Księgi Rodzaju, w którym mowa jest o czterech studniach, które wraz z Izaakiem oczyszczali i kopali jego słudzy. W swym dalszym komentarzu alegorycznym Filon doda, że w tej historii tak naprawdę nie o studnie idzie, ile o cztery elementy wszechświata: ziemię, wodę, powietrze i niebo oraz o to, że Bóg chce przez tę opowieść wskazać, iż to one powinny być właściwym przedmiotem zainteresowania „obywateli świata”, których charakteryzuje zdolność poznawania i ukierunkowanie na badanie – kontemplację spraw boskich i ludzkich (por. Philo, *De Somniis* I 39; Philo, *De Congressu* 79-80); (w: Philo, *[The works] with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker*, Cambridge 1989, t. VIII, s. 348).

li, gdy ktoś jest nauczany czegokolwiek, porzuca ignorancję i przechodzi do wiedzy. Taki dopiero duchowy człowiek, rozwijający w sobie poznanie i na nim oparte działanie, może ujrzeć swą duszą dobro, prawdę i piękno, a przełamując wszelkie ograniczenia tego, co somatyczne, „unoszony na skrzydłach [cnoty i rozumu] pędzi ku nim, pozostawiając za sobą zło, które się z nim zrodziło, a od którego ucieka, podążając w innym kierunku, nie zawracając nigdy”⁴⁰.

Kiedy należy według Filona alegoretyzować? W dziele *O dekalogu* twierdzi, że wówczas, gdy litera zawiera jakąś nieścisłość lub gdy dążymy „do wiedzy opartej na głębszym rozumieniu treści”⁴¹. Metodę alegorezy stosuje więc wówczas, gdy tekst w sensie literalnym jest niejasny lub sprzeczny z filozoficznym sposobem rozumienia Boga i świata (stanem wiedzy naukowej), albo gdy opowiadanie biblijne jest niezrozumiałe lub zawiera wewnętrzną sprzeczność. Usuwanie antropomorfizmów czy antropopatycznych przedstawień Boga oraz posługiwanie się pojęciami i grecką, filozoficzną terminologią ma jeszcze jeden ważny walor – sprawia, że szczególnie wykształceni poganie będą mogli poznać Boga jedynego i prawdziwego. O tym walorze misyjnym nie należy zatem też zapominać, pochylając się nad pismami Filona z Aleksandrii.

Jednym z wielu przykładów, który w naturalny sposób wymaga wyjaśnienia, prócz tych, które zawierają rysy antropomorficzne Boga JHWH, jest chociażby fragment Księgi Rodzaju (4,17), gdzie czytamy, iż Kain „zbudował miasto”. Komentując ten urywek, Filon stwierdza: „Każdy widzi, że zbudowanie miasta przez jednego człowieka jest sprzeczne nie tylko z naszymi wyobrażeniami, ale i z naszym rozumem. Jak coś takiego jest możliwe? Nie mógłby on zbudować nawet najbardziej nieznaczącej części domu bez zatrudnienia innych”. A dalej: „Wydaje się więc, że skoro wszystko to jest sprzeczne z rzeczywistością, lepiej jest wziąć te słowa jako mówiące coś innego, jako oznaczające, że Kain postanowił założyć swoje własne miasto”⁴².

Nie wchodząc w szczegółowe omówienie przykładów zastosowania przez Filona alegorezy, pragnę w punktach, omówić różnicę między alegorezą Filona a alegorezą grecką.

⁴⁰ Philo, *De Praemiis et Poenis* 62.

⁴¹ Philo, *De Decalogo* 1, w: Philo, *[The works] with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker*, t. 7, Cambridge 1984, s. 6, tł. L. Joachimowicz, Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, s. 195.

⁴² Philo, *Posteritate Caini* 50, w: Philo, *[The works] with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker*, t. 2, Cambridge 1994, s. 354.

(1) Żydowska alegoreza, nie niszcząc „ciała” Prawa Mojżeszowego, skupia się na jego duchowej sferze.

(2) Etyka jest traktowana przez żydowską alegorezę z religijnego punktu widzenia. Poezja Homera natomiast, dzięki zastosowaniu przez greckich filozofów metody alegoretycznej, stała się przede wszystkim podręcznikiem kosmologii. Biblia zaś interpretowana za pomocą metody alegorezy stała się dla Filona Torą wyższego rzędu, która zwraca się do każdego człowieka ze swoimi wymaganiami natury etyczno-religijnej.

(3) Poszczególne stany duchowe reprezentowane przez różnych bohaterów biblijnych dzięki zastosowanej przez Filona metodzie alegorezy pozostają ze sobą w ścisłym związku, to znaczy ukazują one drogę, jaką przechodzi człowiek, aby móc osiągnąć prawdziwe szczęście – upodobnić się do Boga. W dziele *De Abrahamo* Enosz jest symbolem nadziei, Henoch – pokuty, a Noe – sprawiedliwości⁴³. W tekstach Filona odnajdujemy zatem, dzięki metodzie alegoretycznej, wyznaczoną linię rozwoju moralnego od nadziei, stanu oczekiwania⁴⁴, do sprawiedliwości, stanu działania.

Widzimy więc, iż mimo zależności alegoretyki żydowskiej od wzorców greckich ustaliła ona na wyższym etapie rozwoju własną postać. Odmienny zaś sposób myślenia egzegetów żydowskich oraz inny przedmiot zainteresowań (Prawo Mojżeszowe) przyczyniły się do tego, iż kosmologiczno-etyczna alegoreza grecka ustąpiła pierwszeństwa etyczno-religijnej alegorezie żydowskiej, która w pismach Filona przyjęła synkretyczną formę, scalającą w jedno kategorie greckiej filozofii z nauką Biblii. Filon zatem dostarczył pierwszym filozofom chrześcijańskim metodę, która swój najpełniejszy wyraz znalazła u Orygenesusa.

4. Alegoreza wczesnochrześcijańska

Metoda alegoretyczna swoją najpełniejszą postać uzyskała, ucząc nas, jak z każdego tekstu wydobyć trzy sensy: dosłowny (somatyczny), moralny (psychiczny) i filozoficzny (pneumatyczny), łącząc alegorezę *sacra* i *prophana* w jedną metodę odczytywania i interpretowania tekstu Pisma Świętego dopiero u Orygenesusa.

⁴³ Por. Philo, *De Abrahamo* 17, w: Philo, *[The works] with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker*, t. 6, Cambridge 1994, s. 12.

⁴⁴ Por. Rdz 4,26: „[...] Enosz [Enosz]: ten począł wzywać imienia Pańskiego”. Cytat z tłumaczenia J. Wujka, ponieważ uważam, że lepiej oddaje sens Pisma Świętego. Wszystkie pozostałe fragmenty Biblii cytuję za Biblią Tysiąclecia (trzecie wydanie).

Podkreślenia wymaga fakt, że niezależnie od wpływu metody alegorycznej Filona Aleksandryjskiego Orygenes, co poświadcza Euzebiusz z Cezarei, wracał do źródeł – do pism stoików i do podsumowującego alegorezę stoicką Heraklita Alegorety⁴⁵.

Warto jednak, nim przejdę do ukazania specyfiki i wartości alegorezy Orygenesesa, wspomnieć o św. Pawle, albowiem to za jego przyczyną w środowisku chrześcijańskim po raz pierwszy pojawia się słowo *allegoroumena*⁴⁶. Słowo to wystąpiło w Liście do Galatów, gdzie Apostoł, przywołując starotestamentalną postać niewolnicy Hagar i żony Abrahama Sary⁴⁷, stwierdza: „Przecież napisane jest, że Abraham miał dwóch synów, jednego z niewolnicy, a drugiego z wolnej. Lecz ten z niewolnicy urodził się tylko według ciała, ten zaś z wolnej – na skutek obietnicy. Wydarzenia te mają sens alegoryczny (*allegoroumena*): niewiasty te wyobrażają dwa przymierza”⁴⁸. Pierwsze, zawarte pod górą Synaj, symbolizuje Hagar, a „jej odpowiednikiem jest obecne Jeruzalem”⁴⁹, czyli Żydzi. Typem drugiego jest Sara. Dziedzicem tego przymierza, jest nie tylko Izaak, ale każdy, którego „ku wolności wyswobodził Chrystus”⁵⁰. To przeciwstawienie Żydów chrześcijanom jest bardzo znamienne. Paweł Apostoł co prawda tylko jeden raz *expressis verbis* używa słowa *allegoroumena*, być może dlatego, że dostrzegał niebezpieczeństwo alegorezy pogan, gdzie następowało swoiste zawieszenie (unicestwienie) sensu dosłownego (literalnego) tekstu wyjaśnianego, a być może dlatego, że utożsamiał często stosowaną przez siebie typologię właśnie z tą formą ujawniania sensu ponaddosłownego⁵¹.

Już w początkowych fragmentach naszych powyższych rozważań wskazałem, że celem *alegoresis sacra* jest wydobycie z tekstu przesłania pochodzącego od Boga, bytu transcendentnego, przesłania o charakterze religijno-teologicznym, a po Orygenesie, można powiedzieć, przesłania teologicznego *sensu stricto*. A ponieważ, jak z daleko idącą ostrożnością

⁴⁵ Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* VI 19, 8, tł. A. Lisiecki, Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, Poznań 1925, s. 273.

⁴⁶ Ga 4,24.

⁴⁷ Por. Rdz 16,1-16 i 21,1-7.

⁴⁸ Ga 4,22-24.

⁴⁹ Ga 4,25.

⁵⁰ Ga 5,1.

⁵¹ Szerzej na ten temat, zob. A. Paciorek, *Alegoria i teoria w egzegezie starożytnego Kościoła*, w: *Interpretacja Biblii w kościele. Dokument papieskiej komisji biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 225; Bardski, *Słowo oczyma Gołębiczy*, s. 70-71.

stwierdza Aleksandryjczyk, jeśli chcemy mówić o Piśmie Świętym jako źródle prawdy i mądrości, trzeba w pierwszej kolejności udowodnić, że zawarte w nim słowa nie pochodzą od człowieka, lecz „od Boga, to znaczy, że zostały natchnione Duchem Bożym”⁵². By tego dokonać, wskazuje na owoce działalności Mojżesza, „prawodawcy narodu hebrajskiego”, i Jezusa Chrystusa, „Twórcy i Zwierzchnika religii i nauki chrześcijańskiej”⁵³. „Chociaż bowiem wśród Greków i barbarzyńców było bardzo wielu prawodawców oraz wielu uczonych i filozofów, to jednak – stwierdza Origenes – nie przypominam sobie, żeby jakiś prawodawca mógł wszczepić również w umysł obcych narodów jakieś pragnienie i skłonność powodującą, aby z chęcią przyjęto jego prawa albo z całą wolą ducha ich przestrzegano”⁵⁴. Tego był w stanie dokonać tylko Mojżesz, który działając pod natchnieniem i w mocy Boga, oznajmiał wszystkim narodom prawo i boską mądrość, prowadząc ich tym samym do poznania spraw boskich i ludzkich. A odnosząc się do Chrystusa, dodaje, że już sam fakt, iż tak wiele narodów pogańskich, dzięki jego słowu uwierzyło w Boga, dowodzi boskiego pochodzenia jego słów⁵⁵. Fakt ten też jest potwierdzeniem boskości Chrystusa i prawdziwości prorockich zapowiedzi jego przyjścia w ludzkiej postaci, a zatem tego, że jest on Zbawicielem, „odbiciem substancji i istoty Boga”⁵⁶. Dopełniając swą wypowiedź, Aleksandryjczyk doda:

A jeśli ktoś z całą starannością i należyтым szacunkiem zastanowi się nad prorocत्वami, podczas samej lektury i dokładniejszego badania z pewnością, pobudzony w umyśle i rozsądku przez jakieś boskie natchnienie, zauważy, iż to, co czyta, nie zostało przedstawione ludzkim sposobem, lecz że są to słowa Boże; i sam z siebie zrozumie, że księgi te [Starego i Nowego Testamentu] nie zostały napisane ludzką sztuką ani ludzkim stylem, lecz boską, że się tak wyrażę, wzniosłością. A zatem blask przyjścia Chrystusa oświetlając błyskawicą prawdy Prawo Mojżeszowe usunął zasłonę, która leżała na jego literze, i wszystkim, którzy w Niego wierzą, odkrył wszelkie dobra, które pozostały zasłonięte⁵⁷.

⁵² Origenes, *De principiis* IV 1, 1, tł. S. Kalinkowski, Origenes, *O zasadach*, Kraków 1996, s. 323.

⁵³ Origenes, *De principiis* IV 1, 1, tł. S. Kalinkowski, s. 323.

⁵⁴ Origenes, *De principiis* IV 1, 1, tł. S. Kalinkowski, s. 323.

⁵⁵ Por. Origenes, *De principiis* IV 1, 2-3, tł. S. Kalinkowski, s. 324-325.

⁵⁶ Origenes, *De principiis* I 2, 8, tł. S. Kalinkowski, s. 72.

⁵⁷ Origenes, *De principiis* IV 1, 6, tł. S. Kalinkowski, s. 328.

Orygenes, dowodząc natchnionego charakteru Pisma Świętego, jego boskiego pochodzenia, jest świadomy, że lektura i zrozumienie zawartych w nim treści dla wielu nie jest czynnością prostą, szczególnie że bazując na dosłownym ich przyjęciu, jawią się one im nie tylko jako niejasne, ale nieprawdopodobne czy niedorzeczne⁵⁸. A w badaniu poruszanych w nich zagadnień, jak chociażby dobro, sprawiedliwość, bóstwo czy pobożność, nie możemy opierać się na powszechnych pojęciach moralnych czy „oczywistości rzeczy widzialnych”⁵⁹. Stąd przystępując do rozumienia Słowa Bożego, należy nie tylko określić podstawy, na jakich ten proces będzie się opierał, ale i same zasady właściwego odkrywania prawd w nim zawartych⁶⁰. I tak w pierwszej kolejności Aleksandryczyk wskazuje na główny cel Ducha Świętego, który „za pośrednictwem Słowa [...] oświecał sługi prawdy, proroków i apostołów; tym celem było ukazanie niewypowiedzianych tajemnic, dotyczących ludzi [...], aby człowiek – zdolny przyjąć tę naukę, gdy zbada teksty Pisma i wniknie w głębie ich myśli – miał udział we wszystkich prawdach woli Bożej”⁶¹. Jako, że nie każdy jest jednak w takim stopniu jak Apostołowie i prorocy predystynowani do zgłębiania tych najbardziej boskich prawd i misterii, dlatego Duch, co jest przejawem boskiej pedagogii i miłości do człowieka, wiele z tych prawd skrył pod szatą historycznych opowiadań czy prawnych i etycznych nakazów⁶². „W słowach, które pozornie mówią o rzeczach widzialnych – o stworzeniu świata, o stworzeniu człowieka, o potomkach pierwszych rodziców [...] a także w opowiadaniach, których treścią są czyny sprawiedliwych, jak też ich grzechy”⁶³. Uczynił tak dlatego, że poznanie spraw boskich i ludzkich wymaga niemałego od człowieka wysiłku, zarówno moralnego, jak i intelektualnego.

Przechodząc do przedstawienia zasad właściwego rozumienia Pisma, odczytania za pomocą metody alegoretycznej wypracowanej przez Orygenes, wskazać należy, że według Aleksandryczyka „w Pismach Bożych zawiera się trojaki sens pojmowania: historyczny, moralny i mistyczny.

⁵⁸ Origenes, *Philocalia* I, tł. K. Augustyniak, Orygenes, *Filokalia*, Warszawa 1979, s. 1.

⁵⁹ Origenes, *Philocalia* I 1, tł. K. Augustyniak, s. 1.

⁶⁰ Origenes, *Philocalia* I 14, tł. K. Augustyniak, s. 15.

⁶¹ Origenes, *Philocalia* I 14, tł. K. Augustyniak, s. 15.

⁶² Warto jeszcze wspomnieć, choć to nie należy do istoty obecnych naszych rozważań, inny, a wskazany przez Orygenes, cel takiego zabiegu Ducha Świętego. Chodzi o to, by prawdy Boże chronić przed gnostykami czy ludźmi niegodziwymi. Por. Origenes, *De principiis* IV 2, 1, tł. S. Kalinkowski, s. 337.

⁶³ Origenes, *Philocalia* I 15, tł. K. Augustyniak, s. 15-16.

Dlatego też wskazujemy, iż Pismo ma ciało (*soma*), duszę (*psyche*) i ducha (*pneuma*)⁶⁴. Te na trzy sposoby wpisane w treść Słowa Bożego sensory obrazują, odwołując się do budowy orzecha: łupiny, skorupy i właściwego do spożycia owocu. Zewnętrzna warstwę owocni stanowiącą mięsistą, zieloną skórzastą okrywę utożsamia z literą. Z natury jest ona gorzka, lecz niezbędną dla wzrostu owocu, choć po jego dojrzaniu pęka i odpada. Tak też jest i z literą – ciałem Pisma. Jej znajomość jest konieczna dla każdego, choć jej warstwa dosłowna zaspokaja tylko wymagania ludzi prostych. Wraz ze wzrostem wiary i wiedzy wzrasta konieczność zaspokojenia innych potrzeb. Skorupa orzecha symbolizuje naukę moralną lub sens wewnętrzny. „Ona jest niezbędna do osłony tego, co się znajduje wewnątrz, jednakże i ją należy kiedyś przełamać i skruszyć”⁶⁵. Jądrem sensu Pisma są prawdy skryte przez Ducha Świętego. Te zaś, jako ukryty sens tajemnic „mądrości i wiedzy Boga”, dostępne są tylko dla człowieka doskonałego. A tak o tym wprost w dziele *Peri archon (O zasadach)* pisze Orygenes:

W Księdze Przysłów Salomona znajdujemy taki nakaz odnoszący się do uważnego badania Pisma świętego: „I ty, powiada, zapisz sobie potrójne w pamięci i rozumie, abyś mógł prawdziwie odpowiadać tym, którzy cię pytać będą”⁶⁶. Potrójnie więc należy zapisywać w swej duszy wszelkie rozumienie pism Bożych: bo tak nazywamy pojmowanie zwyczajne i historyczne; jeśli zaś ktoś zaczął już czynić postępy i może patrzeć nieco szerzej, niech się buduje samą duszą Pisma; ci zaś, którzy są doskonali i podobni do tych, o których mówi Apostoł: „Głosimy mądrość między doskonałymi, ale nie mądrość tego świata ani mądrość władców tego świata, którzy giną, lecz głosimy mądrość Bożą ukrytą w tajemnicy, którą przed wiekami Bóg przeznaczył dla naszej chwały”⁶⁷, niechaj jakby z ducha czerpią zbudowanie z samego prawa duchowego, które „zawiera cień przyszłych dóbr”⁶⁸. Jak zatem mówimy, iż człowiek składa się z ciała, duszy i ducha, tak samo i Pismo święte, którego szczodroliwość Boża udzieliła dla zbawienia ludzi⁶⁹.

⁶⁴ Origenes, *Homilae in Leviticum* 5, 5, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, t. 2, Warszawa 1984, s. 60.

⁶⁵ Origenes, *Homiliae in Numeros* 9, 7, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, t. 1, Warszawa 1986, s. 88.

⁶⁶ Por. Prz 22,20-21.

⁶⁷ 1Kor 2,6-7.

⁶⁸ Por. Hbr 10,1.

⁶⁹ Origenes, *De principiis* IV 2, 4 (11), tł. S. Kalinkowski, s. 339-340.

Oddając istotę powyższych słów, wskazany potrójny sens Pisma i dopełniające ów obraz objaśnienie antropologiczne, posłużyć się dla lepszego zilustrowania metody alegoretycznej Orygeneses tabelką⁷⁰:

człowiek	sens Pisma Świętego	prawda	stopień doskonałości chrześcijańskiej
ciało	dosłowny (somatyczny)	historyczna	początkujący
ducha	psychiczny	moralna	zaawansowany
	alegoretyczny		
duch	pneumatyczny	mistyczna (filozoficzna)	doskonały

Orygenes, jak możemy zauważyć, utożsamiał ujawnianie się kolejnych sensów Pisma Świętego z hierarchią stopni chrześcijańskiej doskonałości. Sens dosłowny (somatyczny) odczytuje początkujący chrześcijanin. Sens moralny – zaawansowany, a sens pneumatyczny – doskonały, dla którego wzorem mogła być stoicka koncepcja mędrca.

Dziś, co warto podkreślić, dość często możemy spotkać się z zarzutem kierowanym w stronę Orygeneses, że odrzucał sens dosłowny (somatyczny) świętych ksiąg⁷¹. Autorzy tych zarzutów powołują się na rozdział II księgi IV *O zasadach*, gdzie czytamy, iż wielu, a są wśród nich m.in. Żydzi⁷², heretycy (np. Marcjon)⁷³ i prości chrześcijanie⁷⁴, uległo rozlicznym błędom na skutek niewłaściwego odczytywania przesłania Pisma Świętego.

⁷⁰ Por. P. Böner – E. Gilson, *Historia Filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tł. S. Stomm, Warszawa 1962, s. 60.

⁷¹ Więcej na ten temat w: R. Hanson, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Louisville 2002; F. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997; H. de Lubac, *Typologie et allégorisme*, „Recherches de science religieuse” 34 (1947) s. 180-226; H. de Lubac, *Pismo Święte w tradycji Kościoła*, tł. K. Łukowicz, Kraków 2008; H. Crouzel, *La distinction de la typologie et de l'allégorie*, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 65 (1964) s. 161-174; H. Crouzel, *Orygenes*, tł. J. Margański, Bydgoszcz 1996, s. 99-128.

⁷² Żydzi, bo przez zatwardziałość serca uważają, że proroctwa na temat Mesjasza należy rozumieć w sensie literalnym, „to znaczy [...], iż Zbawiciel powinien był w sposób zmysłowy i dostrzegalny głosić wyzwolenie jeńcom i że powinien najpierw zbudować państwo [...]. Sądziłi też, że wedle zapowiedzi proroków w chwili przyjścia Mesjasza wilk [...] powinien paść się wspólnie z owcami, pantera powinna leżeć razem z koziołkami” (Orygenes, *De principiis* IV 2, 1, tł. S. Kalinkowski, s. 336-337).

⁷³ Według Orygeneses, m.in. Marcjon i jego zwolennicy mieli utrzymywać, że co prawda księgi Starego Testamentu pochodzą od Boga, jednak nie są one „dziełem Boga-Stworzyciela, którego czcili Żydzi, gdyż jest On tylko sprawiedliwy i nie należy uważać Go również za dobrego” (Orygenes, *De principiis* IV 2, 1, tł. S. Kalinkowski, s. 337).

⁷⁴ Utrzymują, stwierdza Orygenes, iż „nie ma nikogo większego od Boga Stworzyciela, i w tym względzie zachowują słuszną i zdrową opinię, jednakże takie mają o Nim

Odpowiadając, po pierwsze, należy stwierdzić, że w przeciwieństwie do Aleksandryjczyka co innego rozumiemy dziś przez dosłowny, cielesny:

O ile my w ten sposób określamy to, co autor sakralnego tekstu zamierzał wyrazić, o tyle Orygenes rozumiał przez to surową materię tego, co się mówi, a co – o ile możliwości – uprzedza wszelką próbę interpretacji. Różnicę widać zwłaszcza w tych momentach, gdzie Biblia, a tak jest często, przemawia językiem figuratywnym i parabolicznym: dla współczesnego egzegety „dosłownym” będzie to, co autor sakralnego tekstu zamierzał przez tę figurę bądź parabolę wyrazić; to samo zaś dla Orygenesusa byłoby znaczeniem *duchowym*⁷⁵.

Przykładem może być przypowieść o synu marnotrawnym, tak jak ją przedstawia Orygenes.

Opowiadanie w swym materialnym ukształtowaniu będzie miało – według niego – sens dosłowny, natomiast potwierdzający boskie miłosierdzie dramat Niewiernych (syna marnotrawnego) i Żydów (starszy syn), który w słowach Jezusa znajduje swój wyraz, będzie miał dla Orygenesusa sens duchowy, podczas gdy dla współczesnych – dosłowny⁷⁶.

Po drugie, co podkreśla Orygenes, aby prawidłowo określić zasady właściwego rozumienia Pisma Św., należy przede wszystkim wskazać na ów główny cel Ducha Świętego, o którym już powyżej wspomniałem, a który „zgodnie z wolą i opatrnością Boga, za pośrednictwem mocy jednorodzonego Jego Słowa [Logosu], które na początku było Bogiem u Boga (J 1,1), oświecał sługi prawdy, proroków i apostołów”⁷⁷.

Tym celem było ukazanie za pomocą Słowa Logosu „niewypowiedzianych tajemnic” odnoszących się do człowieka (duszy złączonej z ciałem), który przez ich rozszyfrowanie (poznanie) może mieć udział „we wszystkich prawdach woli Bożej”, a tym samym może osiągnąć doskonałość.

Z powyższych, choć nader skrótowo przedstawionych, istotnych ustaleń i dyrektyw Orygenesusa odnoszących się do rozwoju człowieka i związanego z nim procesu odsłaniania rzeczywistego przesłania Pisma Świętego, a nade wszystko stosowania alegorezy jako narzędzia interpretowania tek-

wyobrażenie, jakiego nie należy mieć nawet o jakimś bardzo niesprawiedliwym i okrutnym człowieku” (Origenes, *De principiis* IV 2, 1, tł. S. Kalinkowski, s. 337).

⁷⁵ Crouzel, *Orygenes*, s. 101.

⁷⁶ Crouzel, *Orygenes*, s. 101.

⁷⁷ Origenes, *De principiis* IV 2, 7 (14), tł. S. Kalinkowski, s. 343.

stu przez Boga natchnionego, w sposób jasny wynika, że to właśnie Orygenesowi zawdzięczamy powstanie pierwszego „podręcznika” alegorezy chrześcijańskiej (*alegoresis sacra*). A główne zawarte w nim wskazania można przedstawić w następujący sposób.

(1) Konieczność alegoretycznej interpretacji Pisma Świętego, Starego i Nowego Testamentu, gdzie kluczem dla właściwego zrozumienia przesłania tego pierwszego jest dobra nowina proklamowana w przyjściu w postaci ludzkiej, w nauczaniu i zmartwychwstaniu Chrystusa, Syna Bożego (*Logosu*).

(2) Trójstopniowa interpretacja alegoretyczna tekstów świętych. Tę metodę można stosować, jednak nie tylko do czytania Pisma Świętego, jakkolwiek ta jej postać jest dla niego najważniejsza. Lektura *de facto* każdego tekstu ujawnić bowiem może trzy sensy: historyczny (wiedza o faktach i odpowiednią ich interpretację), etyczno-moralny (wzory osobowe), duchowy (pneumatyczny). Dla Orygenesusa najważniejszy jest sens duchowy, choć dwa wcześniejsze są równie istotne, szczególnie w kontekście rozumienia rozwoju duchowego człowieka.

(3) Metoda zdefiniowana i wykorzystana przez Orygenesusa, metoda alegoretyczna, wiąże się ściśle z etapami duchowego rozwoju człowieka (stopniami doskonałości). Od adepta, który musi poznać fakty i historię, przez człowieka, który szuka modeli i wzorów postępowania, do prawdziwego teologa i filozofa, który zdolny jest rozszyfrować boskie przesłanie w każdym tekście.

Podsumowując, zarówno dla Filona, jak i Orygenesusa alegoreza jest nie tylko narzędziem, metodą, dzięki której jesteśmy w stanie poznać Boże tajemnice, lecz także pomostem łączącym świat ziemski z królestwem Bożym. Widać to szczególnie wówczas, gdy idąc drogą utartą przez obydwu Aleksandryjczyków, dostrzeżemy w alegorezie metodę scalającą dwa porządki, które umownie możemy nazwać „drogą wstępującą” i „drogą zstępującą”.

Droga wstępująca swój początek widzi w perspektywie szczegółu – poszczególnych bytów i zjawisk, które postrzegamy w świecie. Od tego rozpoczyna się poznawanie. Celem, do którego zmierza, jest osiągnięcie przez człowieka posługującego się syntezą obiektywnej i całościowej prawdy o Bogu i świecie. Można ją porównać do metody indukcyjnej. To droga, którą kroczyli bez wątpienia filozofowie greccy pragnący w oparciu o narzędzie, jakim jest rozum, dotrzeć do kresu i celu poznania. To właśnie z tych powodów nie należy odrzucać sensu dosłownego tekstu. Według Aleksandryjczyków, choć bardziej jest to uwypuklone przez Ory-

genesis, sens dosłowny Pisma jest istotny i konieczny, choć może być, a nawet przeważnie jest, niemożliwy do pojęcia bez odniesienia do całości, to znaczy szczegóły historyczne, literackie nie są w pełni zrozumiałe bez odniesienia do Chrystusa, który jest zarówno przedmiotem, jak i podmiotem całego Objawienia. Droga wstępująca jest więc drogą, na której alegoreta wyjaśnia, interpretuje szczegóły Biblii w świetle jej całości.

Droga zstępująca jest odwrotnością porządku drogi wstępującej. Punktem wyjścia nie jest szczegół, konkretne wydarzenie, lecz całość. Całością zawierającą w sobie prawdę jest Logos z filozoficznego punktu widzenia traktowany jako aksjomat. Wychodząc od niego jako od nadrzędnej idei Objawienia, wyjaśniamy każdy, nawet najmniej znaczący fragment Pisma Świętego. Droga ta, jak można mniemać, jest według Orygenesusa właściwsza, gdyż daje większą pewność, iż wyjaśniamy zgodnie z zamysłem i wolą Ducha Świętego, który ten tekst „włożył” w serce redaktorów ksiąg świętych. Nie znaczy to jednak, że droga wstępująca jest dla Orygenesusa bezwartościowa.

Aleksandryczyk egzegezę każdego fragmentu Biblii rozpoczyna od odszukania paralelnych dla niego miejsc, które potwierdzałyby czy to historyczność opisanych wydarzeń, czy wyjaśniałyby znaczenia użytych słów i pojęć, lub, co też nie było rzadkością, jak stwierdza H. Crouzel, „interpretując znaczenie dosłowne Orygenes wykorzystuje wszelkie dziedziny ówczesnej wiedzy [...]: historii, geografii, filozofii. Medycyny, gramatyki czy nawet do faktów historii naturalnej”⁷⁸. Dokonaną na drodze wstępującej syntezę filozof poddaje bardzo wnikliwej interpretacji w świetle całości Objawienia. Tylko wówczas, gdy pierwszy porządek nie przeczy prawdzie uzyskanej na drodze zstępującej, można przyjąć dosłowny sens tekstu. Zdarza się jednak i tak, choć jak zaznacza Orygenes nie aż tak często, że sens dosłowny jakby poprzez celowe działanie Ducha Świętego jest niemożliwy do przyjęcia. Dzieje się tak jednak tylko wówczas, gdy dawca natchnienia chce nas uchronić przed popadnięciem w błąd, abyśmy swej ufności nie pokładali w cielesnym, lecz w duchowym znaczeniu Pisma, gdzie w sposób pełny „przebywa” Bóg, czyli nie opierali siły przekonywania tylko na wiedzy własnego rozumu, lecz abyśmy zasłuchali się w Bożą Mądrość.

Reasumując, według Orygenesusa, alegoreza jako metoda filozoficzno-egzegetyczna wykazuje nie tylko współzależność Starego i Nowego Testamentu, ich jedność, lecz także jedność i jedyność Boga, którego przedstawiają. Jedność tę zaś rozpatruje na trzech poziomach: Stwórcy, treści

⁷⁸ Crouzel, *Orygenes*, s. 100.

i alegorety. Zadaniem alegorety jest rozróżnienie warstw sensów Pisma: dosłownego (cielesnego), alegoryczno-psychicznego i alegoryczno-pneumatycznego, będących „szczeblami drabiny”, po której może wkroczyć w obszar pełnego poznania Boga, świata i siebie. Droga ta jednak nie jest łatwa i bez ciągłego odnoszenia się do idei najwyższej sam człowiek zbyt wiele nie osiągnie. Umiejętności alegoretyczne zyskują w filozofii Orygenes status „logiczny” – są przejawem owej mądrości najwyższej, dowodem na to, że człowiek uczestniczy w Logosie na dwa sposoby: może odczytać i zrozumieć trzy sensy Objawienia oraz wyrazić je „prawdziwie” w logosie słowie.

Powyższe rozważanie dotyczące alegorezy jako metody interpretacji tekstu, prowadzą, co, mam nadzieję, udało się wykazać, do następujących wniosków. Po pierwsze, alegorezę grecką (pogańską)⁷⁹ (*alegoresis prophana*) znamionuje daleko idące ufilozoficznienie, swoisty scjentyzm, który w *alegoresis sacra* nie był komponentem dominującym. Po drugie, mamy do czynienia z odmiennym podejściem do wartości tekstu wyjaśnianego, do jego sensu dosłownego. Dla alegorezy greckiej sens dosłowny jest tylko bazą powstającego nad nim tekstu właściwego, alegoretycznej wykładni zjawisk i prawd natury, koncepcji filozoficznej czy etycznej. Wreszcie Filon czy Orygenes, nie tracąc z oczu prawdy dla nich podstawowej, czyli świętości, boskiego natchnienia tekstu Pisma Świętego, skupiają się nade

⁷⁹ Użycie terminu „pogański”, i to na końcu niniejszego tekstu, jest zabiegiem w pełni świadomym. Po pierwsze, stosuję go w znaczeniu „niechrześcijański”, nie nadając temu przymiotnikowi w żaden sposób negatywnego znaczenia. Warto wspomnieć, że takiego samego zabiegu w swych pracach dokonują m.in. Maria Dzielska, Anna Świderkówna, Juliusz Domański (M. Dzielska, *Boscy Mężowie*, „Znak” 515 (1998) s. 41-55; A. Świderkówna, *Poganin jako człowiek pobożny*, „Znak” 515 (1998) s. 4-14; *Sokrates i inni święci. Z prof. J. Domańskim rozmawia D. Karłowicz*, „Znak” 515 (1998) s. 29-40). Po drugie, nie sposób, mimo że Filon z urodzenia był Żydem, a Orygenes przyszedł na świat w rodzinie chrześcijańskiej, nie nazwać ich greckimi myślicielami czy myślącymi po grecku. Dlatego termin „grecki myśliciel” może być zasadnie i do nich odnoszony. Wreszcie po trzecie, a powód ten jest najistotniejszy, użycie słowa „pogański”, pozwala mi od tego momentu, wraz z wprowadzeniem podziału metody alegoretycznej w jej historycznym rozwoju, na w pełni uzasadnione odróżnianie *alegoresis prophana* i *sacra*. Ta pierwsza, właściwa dla myślicieli pogańskich, odrzucających sens dosłowny, zmierzała do wydobycia z tekstów swych wieszcz (Homera czy Hezjoda) przesłania, koncepcji, *sensu stricto* filozoficznej czy moralnej. W *Alegoresis sacra*, nie tylko, że nie odrzuca się sensu dosłownego, gdyż „literę” Biblii traktuje się jako przez Boga natchnioną i świętą, a zatem pochodzącą od bytu transcendentnego, jednego i jedyne Boga, lecz zmierza się do odkrycia przesłania Bożego, sensu teologiczno-filozoficznego, za jej pomocą zapisanego.

wszystko na wydobywaniu z niego przesłania o charakterze teologiczno-filozoficznym czy wprost teologicznego.

Bibliografia

Źródła

- Arnim J., *Stoicorum verterum fragmenta*, t. 1-4, Lipsiae 1921-1924.
- Aristoteles, *Metaphysica*, ed. W.D. Ross, Oxford 1924, tł. K. Leśniak, Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1990, s. 615-857.
- Cornutus, *Theologiae Graecae Compendium*, ed. C. Lang, Leipzig 1881 (reprint: I. Ramelli, *Compendio di teologia greca*, Milano 2003).
- Diels H. – Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1-3, Berlin 1951-1952.
- Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, ed. H.S. Long, Oxford 1964, tł. I. Krońska, Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988.
- Euripidis, *Fabulae*, t. 1-3, ed. J. Diggle, Oxford 1984-1994.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, ed. G. Bardy, SCh 31, 41, 55, Paris 1953-1958, tł. A. Lisiecki, Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich*, Poznań 1925, Kraków 1993.
- Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, tł. L. Joachimowicz, Warszawa 1986.
- Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 2, tł. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
- Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca*, Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 3, ed. A.-M. Denis, Leiden 1970.
- Heraclitus, *Quaestiones Homericae*, ed. Fr. Oelmann, Leipzig 1910.
- Herodotus, *Historie*, ed. Ph.-E. Legrand, Paris 1932-1954, tł. S. Hammer, Herodot, *Dzieje*, Wrocław 2005.
- Homerus, *Ilias*, ed. T.W. Allen, Oxford 1931, tł. F.K. Dmochowski, Homer, *Iliada*, Warszawa 1990.
- Homerus, *Odyssea*, ed. P. von der Muehll, Stuttgart 1962, tł. L. Siemiński, Homer, *Odyseja*, Warszawa 1990.
- Origenes, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252, 268, Paris 1978-1980, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *O zasadach*, Kraków 1996.
- Origenes, *Homiliae in Leviticum*, ed. M. Borret, SCh 286-287, Paris 1981, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, t. 1-2, Warszawa 1984.
- Origenes, *Homiliae in Numeros*, ed. L. Doutreleau, SCh 415, Paris 1996, SCh 442, Paris 1999, ed. W.A. Baehrens, GCS 7, s. 3-285, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Liczb*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, t. 1-2, Warszawa 1986.

- Origenis Opera omnia quae Graece vel Latine Tantum Exstant et Ejus Nomine Circumferuntur*, Beroline 1845-1847.
- Origenes, *Philocalia*, ed. M. Harl, SCh 302, Paris 1983, tł. K. Augustyniak, Orygenes, *Filokalia*, Warszawa 1979.
- Philo, *De Abrahamo De Congressu, De Decalogo, Posteritate Caini, De Praemiis et Poenis, De Somniis*, w: Philo, *[The works] with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker*, t. 1-9 + suplement, Cambridge 1984-1994.
- Pindarus, *Carmina cum fragmentis*, ed. H. Maehler – B. Snell, Berlin 2008.
- Plato, *Phaedrus*, w: *Platonis opera*, t. 1, ed. J. Burnet, Oxford 1987, s. 67-118, tł. L. Regner, Platon, *Fajdros*, Warszawa 1993.
- Plato, *Io*, w: *Platonis opera*, t. 3, ed. J. Burnet, Oxford 1987, s. 530-542, tł. W. Witwicki, Platon, *Ion*, Warszawa 1958.
- Plato, *Politicus*, w: *Platonis opera*, t. 1, ed. J. Burnet, Oxford 1987, s. 257-311, tł. W. Witwicki, Platon, *Państwo*, Kęty 2003.
- Plato, *Protagoras*, w: *Platonis opera*, t. 3, ed. J. Burnet, Oxford 1987, s. 309-362, tł. L. Regner, Platon, *Protagoras*, Warszawa 1995.
- Plato, *Timaeus*, w: *Platonis opera*, t. 4, ed. J. Burnet, Oxford 1987, s. 17-105, tł. P. Siwek, Platon, *Timajos*, w: Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyck*, Warszawa 1960, s. 19-128.
- Plutarchus, *De Iside et Osiride*, ed. W. Sieveking, Leipzig 1935, tł. A. Pawlaczyk, Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, Poznań 2003.
- Quintilianus Marcus Fabius, *Institutio oratoria*, vol. 1-2, ed. L. Radermacher, Leipzig 1907, tł. S. Śnieżewski, Kwintylijan, *Kształcenie mówcy*, Kraków 2012.

Opracowania

- Bardski K., *Słowo oczyma Gołębiczy: metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Warszawa 2007.
- Betegh G., *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004.
- Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy J. Frankowski, Warszawa 1999.
- Brisson L., *Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni*, „Revue de l’Histoire des Religions” 202/4 (1985) s. 389-420.
- Böner P. – Gilson E., *Historia Filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tł. S. Stomm, Warszawa 1962.
- Crouzel H., *La distinction de la „typologie” et de l’ „allégorie”*, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 65 (1964) s. 161-174.
- Crouzel H., *Orygenes*, tł. J. Margański, Bydgoszcz 1996.
- Dawson D., *Allegorical Readers and Culture Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley 1992.

- Domaradzki M., *Heraklit Alegoreta i filozoficzne znaczenie starożytnej egzegety Homera*, „Ruch Filozoficzny” 68/3 (2011) s. 463-483.
- Gajda J., *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wrocław 1992.
- Hanson R., *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Louisville 2002.
- Henry M., *The Derveni Commentator as literary critic*, „Transactions of the American Philological Association” 116 (1986) s. 149-164.
- Heinze R., *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1982.
- Interpretacja Biblii w kościele. Dokument papieskiej komisji biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*, red. J. Whitman, Leiden 2000.
- Isnardi Parente M., *Senocrate – Ermodoro. Frammenti*, Napoli 1982.
- Joachimowicz L., *Wstęp. Filon – filozof alegoryzujący*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, tł. L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 5-30.
- Kouremenos T. – Panissoglou G.M., *The Derveni Papyrus: edited with Introduction and Commentary*, Firenze 2006.
- Laks A. – Most G.W., *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997.
- Metaphor, Allegory and Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, red. G.R. Boys-Stones, Oxford 2003.
- Lubac H. de, *Typologie et allégorisme*, „Recherches de science religieuse” 34 (1947) s. 180-226.
- Lubac H. de, *Pismo Święte w tradycji Kościoła*, tł. K. Łukowicz, Kraków 2008.
- Orphisme et Orphée: en l'honneur de Jean Rudhardt*, red. P. Borgeaud, Geneva 1991.
- Osborne G.R., *The hermeneutical spiral: a comprehensive introduction to biblical interpretation*, Illinois 1991.
- Oxford Readings in Classical Studies: Ancient Literary Criticism*, red. A. Laird, Oxford 2006.
- Pajares A.B., *Generaciones de dioses y sucesión interrumpida: el mito hitita de Kumarbi, la Teogonía de Hesiodo y la del Papiro de Derveni*, „Aula Orientalis” 7 (1989) s. 159-179.
- Pépin J., *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976.
- Poemat papirusu z Derveni. Wprowadzenie, rekonstrukcje i komentarz*, red. J. Łazicki – M. Nowak – K. Pietruczuk, Poznań 2008.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej. Od początków do Sokratesa*, t. 1, tł. E.I. Zieliński, Lublin 1999.
- Rusten J.S., *Interim Notes on the papyrus from Derveni [Orphic theogony]*, „Harvard Studies in Classical Philology” 89 (1985) s. 121-140.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią: przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Stein E., *Pierwsi apologeci hellenistyczno-żydowscy*, Lwów 1936.

Szram M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.

Świderkówna A., *Bogowie zesli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 1991.

Whitman J., *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Cambridge 1987.

Young F., *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997.