

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

## DUCHOWY I SYMBOLICZNY CHARAKTER STAROŻYTNEJ EGZEGEZY *LECTIO DIVINA* I JEGO ZNACZENIE DLA ŻYCIA DUCHOWEGO DZIŚ

Ci, którzy obserwują przemiany dokonujące się we współczesnej kulturze kształtowanej w dużej mierze przez media wizualne, dochodzą do wniosku, że coraz bardziej zauważalne jest w niej zawężenie świata wartości estetycznych i moralnych. Wartości te zostają w pewien sposób zredukowane i poddawane siłom medialnym konkurującym ze sobą o pieniądze i wpływy na swych odbiorców. Zdaniem Krzysztofa Zanussiego, współczesna kultura ulegająca tendencjom globalizacji „promuje najwyżej wszystko co masowe”, a „na najbardziej elementarne ludzkie tęsknoty odpowiada jedynie w wersji szalenie sprymityzowanej”<sup>1</sup> Skutkiem postępującej sekularyzacji jest to, że w niektórych społeczeństwach dochodzi do eliminacji tzw. symboli symbolizujących, zwłaszcza religijnych, które odsyłają człowieka do transcendencji, ale także i artystycznych, i literackich, a poszerza się pole innych symboli – „symbolizowanych”, czyli symboli umownych, „martwych znaków”, będących odbiciem świata zmatematyzowanego<sup>2</sup>, kultury, której obrazem może być kostka Rubika możliwa do ułożenia w logiczną całość jedynie przy znajomości pewnego racjonalnego kodu.

Reakcją na to szerzące się myślenie, iż całą rzeczywistość można pojąć oświeconym rozumem i sprowadzić do jasności, jest ponowne odkrycie wartości symbolu jako czegoś, co przeczy takiej postawie, bo łączy ze sobą

---

Dr hab. STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC – adiunkt Katedry Teologii Duchowości Katolickiej w Instytucie Teologii Duchowości KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin; adres do korespondencji: ul. Warszawska 31, 20-803 Lublin; tel. 081-534-18-86.

<sup>1</sup> *Poruszyć ducha*, wywiad ks. Krzysztofa Ołdakowskiego z Krzysztofem Zanussim, „Poślaniec” 2008, nr 5, s. 12.

<sup>2</sup> F. L o u z e u, *Mit, symbol i społeczeństwo*, Com 27(2007), nr 3, s. 58-59.

(gr. *symballein* – zbierać razem) dwa światy, ten, pierwszoplanowy, zjawiskowy odbierany zmysłami i umysłem, i ten drugi, zakryty, będący na dalszym planie, świat idei, świat duchowy, świat tajemnicy, świat religijny nadający sens temu pierwszemu<sup>3</sup> Zwłaszcza doświadczenie wartości symboli o charakterze sakralnym umożliwiającym człowiekowi wejście w relację z transcendencją, bez odwoływania się do języka pojęć abstrakcyjnych, przeczy owym ograniczeniom wyemancypowanego rozumu do tego, co klarowne.

Nie jest więc rzeczą dziwną, że od pewnego czasu obserwuje się w teologii wzmożone zainteresowanie symbolem<sup>4</sup> O ile posługiwanie się symbolami w płaszczyźnie wiary jest czymś od dawna znanym, o czym może świadczyć wielowiekowa liturgia Kościoła i praktyka udzielania sakramentów św., niepojmowalna bez symboli światła, ognia, wody, kadzidła, oliwy itp., naukowa refleksja nad ich obecnością w doświadczeniu wiary jest czymś stosunkowo nowym i twórczym, czymś co nie tylko poszerza kulturę religijną, ale i, jak się wydaje, może przyczynić się do głębszego przeżywania życia duchowego.

Owa naukowa refleksja nad symbolem jest obecna od kilku dziesięcioleci w egzegezie biblijnej<sup>5</sup>, która wyjaśniając i komentując teksty biblijne zdała sobie sprawę, że nie może pomijać wyrażań symbolicznych właściwych dla języków semickich. Uwidacznia się ona również w sakramentologii<sup>6</sup>, pragną-

<sup>3</sup> Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 9; B. Forte, *Maryja, ikona tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej*, tł. B. Widła, Warszawa 1999, s. 19.

<sup>4</sup> Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990; Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*; M. Becker, *Symbol – Glaube*, Essen 1965; Ch. A. Bernard, *Teologia symbolica*, Roma 1981; J. Daniellou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961; G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, tł. C. Rowiński, Warszawa 1986; S. Kobielus, *Niebiańska Jerozolima miejscem szczęścia*, Com 9(1989), nr 3, s. 119-127; A. Rosenberg, *Einführung in das Symbolverständnis. Ursymbole und ihre Wandlungen*, Freiburg-Basel-Wien 1984.

<sup>5</sup> Zob. np. G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, Zürich 1953; H. Gollinger, *Das „Große Zeichen von Apokalypse 12*, Würzburg-Stuttgart 1971; F. Gryglewicz, *Pieczęć i jej symbolika w Nowym Testamencie*, RTK 10(1963), z. 2, s. 5-29; D. Mollat, *Symbolismes baptismaux chez saint Paul*, LV 26(1956), s. 61-84; N. Rodino, *Il simbolo biblico. Esperienza e conoscenza*, w: *La conoscenza simbolica*, red. C. Greco, S. Muratore, Milano 1998, s. 217-236; J. Szlaga, *Idee teologiczne nowotestamentalnej symboliki fundamentu*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. III, red. S. Łach i in., Lublin 1979, s. 239-256; F. Weinreb, *Die Symbolik der Bibelsprache. Einführung in die Struktur des Hebräischen*, Zürich 1969.

<sup>6</sup> Zob. np. G. Reeseley, *Symbolizm religijny, liturgia i wspólnota*, „Concilium” 1(1971), nr 1-10, s. 109-117; R. Guardini, *Święte znaki*, tł. J. Birkenmayer, Wrocław 1982;

cej dziś głębiej uzasadnić „sens działaniowy” różnych symboli uzyskujących w liturgii godność narzędzi życia łaski. Ten sens, jak zauważa kard. Carlo Maria Martini, ulega poważnemu osłabieniu w cywilizacji technicznej i dlatego istnieje pilna potrzeba, by poprzez katechezę i liturgię kształtować u wiernych głębsze rozumienie i postawę wobec sakramentów<sup>7</sup> Wcześniej na potrzebę budzenia zdolności symbolicznej, czyli zdolności postrzegania tego, co w symbolu jest wyrażone, by głębiej i pełniej uczestniczyć w liturgii, wielokrotnie zwracał uwagę Romano Guardini (1968). Postulował on, by to wychowanie rozpocząć od dzieciństwa, kiedy to człowiek posiada większą wrażliwość na symbol i zachęcał do doceniania elementarnych gestów liturgicznych, takich jak: składanie rąk, przyklęknięcie w kościele, bicie się w piersi itp.<sup>8</sup>

Do kształtowania głębszego rozumienia symbolu i jego funkcji w objawieniu i w życiu modlitewno-sakramentalnym w nie mniejszym stopniu winna się przyczyniać również medytacja nad słowem Bożym i teologiczna refleksja nad życiem duchowym czerpiącym ze źródeł objawienia. Słowo to jest „pierwszym źródłem wszelkiej duchowości chrześcijańskiej”<sup>9</sup>, czyli życia wedle Ducha Świętego (Rz 8, 14-17), postaw duchowych chrześcijanina. Postawy te winny być nieustannie kształtowane przez słowo Boże, by człowiek wchodził w żywą osobową więź z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym i coraz pełniej przyjmował i urzeczywistniał Jego wolę, która, od strony Boga obejmuje zbawienie wieczne człowieka i odnowę moralno-duchową świata.

Otóż doświadczenie życia duchowego, jako rzeczywistości przeżywanej i przekazywanej innym, wyraża się pierwotnie w obrazie i symbolu. Nie chcąc, by ono się osłabiało w postawie chrześcijanina, lecz by się wzmacniało, należy dowartościować w medytacji nad słowem Bożym sferę wyobrażeniową człowieka, do której symbol przynależy. O taką imaginatywną medytację biblijną i modlitwę będzie więc chodziło w niniejszej refleksji i o jej wartość dla doskonalszego przeżywania *lectio divina*.

---

B. S n e l a, *Przyczynek do teologii znaku liturgicznego*, „Collectanea Theologica” 46(1976), z. 1, s. 23-43; A. V e r g o t e, *Gesty i czynności symboliczne w liturgii*, „Concilium” 1(1971), nr 1-10, s. 95-102.

<sup>7</sup> *Prefazione all'edizione italiana*, w: B e r n a r d, *Teologia simbolica*, s. 8.

<sup>8</sup> C. R o g o w s k i, *Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i implikacje pedagogiczno-religijne. Studium pedagogiczno-religijne w wymiarze interdyscyplinarnym*, Lublin 1999, s. 261.

<sup>9</sup> J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata*, nr 94, Żabki 1996, s. 165-166.

## I. CZŁOWIEK W ŚWIECIE SYMBOLI

Zanim przejdziemy do refleksji nad sposobem przeżywania *lectio divina* uwzględniającej wartość symbolu, warto zatrzymać się pokrótce na podmiocie medytacji, którym jest człowiek jako ten, który posiada zdolność symbolizowania<sup>10</sup> On to zdolny jest odczytywać symbole i zarazem je wyrażać. Ta zdolność łączy się ściśle z jego wyobraźnią, która jest dla symbolu jakby „narzędziem” ekspresji. Waloryzacja symbolu w teologii i w życiu duchowym pociąga za sobą waloryzację wyobraźni.

Otóż wyobraźnia może mieć charakter odtwórczy i twórczy, wyrażający się w dwojakich aktach wyobrażeń, odtwórczych i wytwórczych. Wyobrażenia odtwórcze to te, które odwołując się do wcześniejszego doświadczenia, a więc i do pamięci, odnawiają w świadomości człowieka dawne jego spostrzeżenia i przeżycia; wyobrażenia wytwórcze zaś to te, które są obrazami przedmiotów i sytuacji, jakich człowiek nigdy nie widział i nie przeżywał<sup>11</sup> Obecność tych wyobrażeń nie jest tylko kwestią bardziej czy mniej rozwiniętej wyobraźni, jak potocznie się mówi, ale efektem czegoś głębszego, co należy łączyć z ludzkim istnieniem i z podstawowym symbolizmem towarzyszącym każdej kulturze ludzkiej.

Jeśli za Gilbertem Durandem, francuskim antropologiem i badaczem kultury, przyjmiemy, że symbol nie o charakterze arbitralnym, ale bardziej złożonym, alegorycznym, jest konkretnym znakiem odsyłającym człowieka od tego, co zmysłowe, wyobrażone do tego, co duchowe, transcendentne, nadprzyrodzone<sup>12</sup>, to dostrzegamy przestrzeń „ruchu” i działania symbolu w jakiś sposób pokrywającą się z „horyzontem” wyobraźni w świadomości człowieka. Ta, jak wiadomo, sytuując się na granicy tego, co zmysłowe i duchowe, jest nie tylko władzą pasywną przyjmującą dane zmysłowe, ale zarazem tą, która pod wpływem intelektu je przekształca i wypracowuje formy bar-

<sup>10</sup> Zob. A. J. Nowak, *Symbol. Znak. Sygnał*, Lublin 1994, s. 9.

<sup>11</sup> Zob. A. Jagiello, *Człowiek w procesie poznawania*, w: *Psychologia dla teologów*, red. J. Makelson, Kraków 1999, s. 123.

<sup>12</sup> *Wyobraźnia symboliczna*, s. 20-24. Symbol o charakterze arbitralnym, umownym, czyli znak całkowicie przejrzysty, który mówi tylko to, co znaczy (np. drogowy znak zakazu wjazdu w jakąś ulicę), nie ma w sobie tej głębi sensu co znak alegoryczny. Symbol jako znak o charakterze alegorycznym różni się od samej alegorii, która wychodzi od tego, co ogólne, abstrakcyjne i prowadzi do tego, co konkretne, np. idea sprawiedliwości Bożej może być alegorycznie przedstawiona za pomocą obrazu osoby sędziego ważącego na wadze „ciężar” ludzkich uczynków i karzącego za złe czyny.

dziej przystosowane do aktywności intelektualnej człowieka. Dostarcza w ten sposób intelektowi istotnej podstawy i towarzyszy mu w jego aktywności tak, że on nie może się bez niej obejść nawet w najwyższych swych operacjach.

Wymienionym dwom biegunom wyobraźni odpowiadają niejako dwa bieguny, czy też człony symbolu, pierwszy – konkretny, zmysłowy i drugi – duchowy, ukryty, tajemniczy. Ten pierwszy (człon znaczący) może rozszerzać się na całą sferę widzialną, bezpośrednio daną i obejmować różne dziedziny egzystencji i działania człowieka oraz odsyłać do tego, co jest niemożliwe do postrzeżenia (człon znaczony). Może w tym biegunie oddolnym objąć trzy dziedziny wyobraźni: 1) kosmiczną, wywodzącą się – zdaniem Duranda – „z pozycji stojącej człowieka z głową zwróconą ku niebu”, w której odczytuje on symbolikę świata roślinnego; 2) onejryczną, czyli dziedzinę nocnych i dziennych jego marzeń oddających najintymniejszą jego biografię, rodzaj doświadczenia porównywalny do mitów u ludzi pierwotnych; 3) „poetycką”, czyli dziedzinę odwołującą się do źródła języka, źródła rodzenia się słowa w świadomości człowieka<sup>13</sup> Każda z tych dziedzin wyobraźni i zarazem najbardziej podstawowych wymiarów symbolu – według Paula Ricoeura, wybitnego znawcy hermeneutyki symbolizmu – zakłada mowę i jest w niej niejako zakorzeniona, gdyż zarówno symbolika kosmiczna (wyrażona np. w wersecie Psalmu: „Niebiosą głoszą Jego (Boga) sprawiedliwość” – 97, 6a) objawiająca hierofanię kosmosu, jak i onejryczna (odbierana najpierw we śnie, a następnie opowiadana innym z zamiarem odczytania jej sensu), jak i w sposób oczywisty ta „poetycka” – potrzebuje słowa, bo nie można mówić o symbolice przed myśleniem i mówieniem<sup>14</sup> Powracamy tym samym do ścisłego powiązania zdolności symbolizowania z ludzkim istnieniem i myśleniem.

Owa zdolność symbolizowania, jak o tym wspomniano na początku tego rozważania, została u człowieka współczesnego osłabiona przez schematy myślenia czysto pojęciowego, abstrakcyjnego, będącego w jakiejś mierze kontynuacją dziwnastowiecznego racjonalizmu, pozytywizmu i scjentyzmu rozwijających u niego *ratio*, a osłabiających w nim „trzecie oko”, tj. intuicyjną umiejętność szukania i zgłębiania istoty rzeczy. Taki myśliciel, jak np. Mircea Eliade, który nie uległ inwazji współczesnej techniki i oddawał się badaniom „umysłowości pierwotnej” i społecznościom tradycyjnym, odkrył doniosłe znaczenie symbolu dla pierwotnego i tradycyjnego sposobu myśle-

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 24-25.

<sup>14</sup> *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tł. J. Skoczylas i in., Warszawa 1985, s. 128-130.

nia<sup>15</sup> Ów wybitny religioznawca i antropolog kultury zauważa, że dzięki obrazom i symbolom, stanowiącym podwalinę różnych kultur, owe kultury pozostawały otwarte na przestrzeni historii i nie traciły swej ważności. Jego zdaniem, symbol, mit, obraz należą do substancji życia duchowego, twierdzi, że można je ukryć, okaleczyć, ale nigdy nie da się ich wykorzenić<sup>16</sup>, bo wykorzeniane z jakiegoś obszaru życia, np. religijnego, zachowują swą obecność w innym, np. w literaturze czy w innej dziedzinie twórczości ludzkiej.

Wspomniane powiązanie fenomenologii podstawowych symboli ze słowem, mową, ludzkim myśleniem stanowi dobry punkt wyjścia do postawienia pytania o obecność i funkcję symboli w chrześcijaństwie jako „religii słowa”. Należy tu od razu zauważyć, że uniwersalny symbolizm w jego potrójnym wymiarze, o którym była wyżej mowa, nie został unieważniony w judaizmie i chrześcijaństwie, ale został przyjęty i ubogacony o nowe bardziej konkretne znaczenie związane z historycznym objawieniem się Boga w dziejach narodu wybranego i w pełni czasów w Jezusie Chrystusie<sup>17</sup>. Dla chrześcijanina śledzącego działanie Boga nie tylko w świecie, ale i w historii zbawienia jakiś symbol kosmiczny, np. słońca, nie jest sam w sobie czymś godnym czci, jak był nim dla człowieka w czasach prehistorycznych, lecz jest ciałem niebieskim powołanym do istnienia przez Boga Stwórcę, by panowało nad dniem (Rdz 1, 14-19), symbolem Boga („bo On jest słońcem i tarczą” – Ps 84, 12), czy Chrystusa, oświecającego swym [nadprzyrodzonym światłem] tych, którzy w mroku i cieniu śmierci mieszkają (Łk 1, 78 n.). Interpretacja tego symbolu, jak i pozostałych dwóch – onirycznego i „poetyckiego”, będzie uzależniona od natury i treści chrześcijańskiej wiary.

Już samo rozumienie człowieka w świetle Biblii domaga się uwzględniania języka symbolicznego. Człowiek nie jest tu pojmowany jako byt składający się z dwu elementów, duszy i ciała (*homo duplex*), ale całościowo jako duch (*pneuma*), dusza (*psyché*) i ciało (*soma*) – *homo triplex*, tzn. jest on i duchem, i duszą, i ciałem. Jest duchem, gdyż jego tchnienie, impuls i działanie pochodzi od Boga; jest duszą, bo odczuwa głód i różnego rodzaju pragnienia; i jest ciałem w tym sensie, że jest bytem słabym, przemijającym i kimś dającym się nakłonić do zła (wykładnia starotestamentalna) oraz kimś, kto chce osiągnąć zbawienie na podstawie swojej stworzoności i poprzez prawo, a nie

<sup>15</sup> M. Eliade, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, tł. M. i P. Rodakowie, Warszawa 1998, s. 31-176.

<sup>16</sup> Tamże, s. 13.

<sup>17</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1145, Poznań 1994, s. 282.

mogąc tego zrealizować doznaje silnego konfliktu pomiędzy rozumem i zmysłowością (wykładnia nowotestamentalna, Pawłowa)<sup>18</sup> Gdy np. św. Jan pisze, że „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (1, 14), to chce powiedzieć, że Słowo stało się Człowiekiem, Jezusem Chrystusem. Łatwo dostrzeżalny jest tu sens duchowy, symboliczny ciała. W Biblii można znaleźć wiele przykładów na to, że nie tylko ciało, ale – mówiąc według naszego sposobu myślenia – i jego niektóre części stają się symbolami człowieka. Gdy np. zwycięski Dawid nazywa się „głową narodów” (2 Sm 22, 44), a o Izraelitach jest powiedziane, że będą zawsze głową, a nie ogonem i że będą zawsze górą, a nigdy na końcu” (Pwt 28, 13) albo gdy Chrystus mówi: „Jeśli więc prawe twoje oko jest ci powodem do grzechu, wyłup je i odrzuć od siebie” (Mt 5, 29), albo gdy czytamy, że Bóg przenika serce człowieka (1 Krn 29, 17) – to w każdym z tych przypadków nie chodzi tylko o fizyczną głowę, oko i serce, ale o rzeczywistości głębsze, duchowe ujmujące z różnych aspektów całego człowieka: jego ważność w stosunku do innych (głowa), ewentualną uległość wpływom zewnętrznym wzbudzającym namiętności (oko), jego życie wewnętrzne, sumienie (serce).

Ciało i jego funkcje mogą wyrażać całe życie wewnętrzne człowieka. Stwierdzenie: „Od smutku oko moje mgłą zachodzi” (Ps 6, 8) albo inne: „Drży we mnie moje serce i ogarnia mnie lęk śmiertelny” (Ps 55, 5), wskazują na stan strapienia i lęku dotykające całego człowieka<sup>19</sup>

Nie mniej liczne są w Piśmie Świętym symbole antropologiczne czerpane ze świata zwierzęcego i roślinnego. Łania spragniona wody ze strumienia (Ps 42, 2) jest symbolem dążeń i pragnień sprawiedliwego, przyjaciela Boga. Porównanie: „Stałem się jak sowa w ruinach” (Ps 102, 7) wyraża samotność człowieka wierzącego, nie pozbawionego jednakże duchowego widzenia w ciemnościach życiowych. W wersecie Psalmu 84: „Nawet wróbel dom swój znajduje i jaskółka gniazdo, gdzie złoży swe pisklęta: przy ołtarzach Twych, Panie Zastępów” (w. 4), chodzi o człowieka, który dobrze czuje się w domu Boga. Zielone drzewo rosnące nad płynącą wodą (Ps 1, 3), które wydaje owoc, jest symbolem człowieka sprawiedliwego, czerpiącego siły duchowe z Boga i pełniącego dobre czyny, a kwitnąca palma, do której Psalmista porównuje sprawiedliwego (Ps 92, 13), symbolu jego życia w pełni łaski.

---

<sup>18</sup> G. L o n g e m e y e r, *Antropologia teologiczna*, tł. J. Fenrychowa, Podręcznik Teologii Dogmatycznej 4, Kraków 2000, s. 57-61.

<sup>19</sup> A. T r o n i n a, *Teologia Psalmów. Wprowadzenie do lektury Psalterza*, Lublin 1996, s. 27.

Dla życia duchowego jeszcze ważniejsze od tej „księgi” symboli, jaką jest świat widzialny i sam człowiek, jako najdoskonalsze stworzenie, jest odczytanie Pisma Świętego i jego symbolicznego wymiaru. Jak wiadomo, tę umiejętność posiadali w wielkim stopniu Ojcowie Kościoła, pisarze i mistrzowie duchowi starożytności, którzy uprawiali teologię i życie duchowe zgłębiając nieustannie Pismo Święte. To niewątpliwie dlatego św. Franciszek Salezy (1622) powie, że pomiędzy Pismem Świętym a doktryną Ojców zachodzi taka różnica, jak pomiędzy migdałem całym a stłuczonym, którego owoc nadaje się do zjedzenia, lub pomiędzy chlebem całym a pokrojonym na kromki i rozdzielonym, bo poprzez nich Bóg przekazuje prawdziwy sens Pisma<sup>20</sup>

W czym starożytna egzegeza upatrywała podstawę dla chrześcijańskiego rozumienia symbolu? W jakim zakresie ujmowała symbolikę biblijną? Na czym polegała rola egzegety w interpretacji symboli? Przechodząc zaś do *lectio divina* można zapytać, jak często odwoływała się ona do symboli, a jeśli tak, to na czym polegała ich funkcja duchowa?

## II. TEOLOGIA I SYMBOLIKA STAROŻYTNEJ EGZEGEZY I *LECTIO DIVINA*

Chcąc lepiej poznać podstawy starożytnej egzegezy, rozumianej przez Ojców Kościoła jako szukanie i odkrywanie duchowego sensu Pisma św., pożyteczne będzie przynajmniej skrótowe naświetlenie stosowanej przez nich egzegetycznej metody i obecnej w niej symboliki. Dokonamy tego na podstawie dwóch wielkich postaci starożytności, niezwykłego teologa Wschodu, Orygenesusa i Doktora Kościoła Zachodu, św. Augustyna. Pierwszego z nich nie określa się już dziś błędnowiercą, lecz – w świetle pogłębionych badań nad jego myślą – coraz bardziej się docenia jego wielki wkład na polu egzegezy biblijnej oraz teologii spekulatywnej i mistycznej<sup>21</sup> Egzegeza ta wywarła wpływ na teologię i duchowość Zachodu w starożytności i średniowie-

<sup>20</sup> *Lettre a Monseigneur André Frémyot, archevêque de Bourges*, w: *Lettres*, t. 2, Oeuvres de Saint François de Sales, t. XII, Annecy 1902, s. 305-306.

<sup>21</sup> Por. W. Völke, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931; A. Leske, *Die Theologie des Logos-mystik bei Origenes*, Münster 1938; M. Simonetti, *Origene*, w: *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, t. I, red. E. Ancilli, M. Pappozzi, Roma 1984, s. 257-280; M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesusa*, Lublin 1997.



czu głównie za pośrednictwem św. Hieronima (419) i Rufina z Akwilei (410-411), spadkobierców jego tradycji, tłumaczy jego komentarzy biblijnych, katechez i homilii. Nie do przecenienia jest też wpływ nauki św. Augustyna na egzegezę i duchowość starożytności i średniowiecza.

### 1. Starożytna „egzegeza totalna”

Czym dla Orygenesusa, wybitnego przedstawiciela szkoły aleksandryjskiej, była Biblia i egzegeza w porównaniu z biblistyką i egzegezą współczesną, bardzo dobrze określa jeden z jego największych znawców naszych czasów Henri de Lubac: „To była egzegeza totalna, to nie była wiedza pomocnicza teologii, to była sama teologia, a nawet więcej, niż teologia, jeśli się weźmie pod uwagę jej zasięg obejmujący duchowość [...] Ona to uaktywniała często subtelny dialektykę pomiędzy tym, co «przed» a «potem», określała relację pomiędzy rzeczywistością historyczną i duchową, społecznością i pojedynczą osobą, czasem i wiecznością. Zawierała, jak by się to określiło dzisiaj, całą teologię historii w powiązaniu z teologią Pisma św., organizowała całe objawienie wokół jednego konkretnego centrum wyznaczonego w przestrzeni i czasie przez krzyż Jezusa Chrystusa. Była dogmatyką i pełną duchowością, ściśle ze sobą powiązanymi”<sup>22</sup> W porównaniu ze współczesną biblistyką, która jest zespołem różnych dyscyplin naukowych (filologia biblijna, krytyka biblijna, egzegeza, teologia biblijna) nie zawsze skoordynowanych ze sobą, egzegeza Ojców Kościoła była teologią zajmującą się interpretacją Biblii i, co jest niezwykle ważne i przydatne dla badań o charakterze syntetycznym, posiadała owo globalne ujęcie Pisma Świętego i zdolność uchwycenia jedności historii zbawienia ześrodkowanej na Osobie Jezusa Chrystusa<sup>23</sup> Taka teologia była teologią integralną, nie rozproszoną na wiele dyscyplin gubiących istotny swój sens. W owej teologii integralnej, czy też „totalnej egzezie”, łatwiej odkrywamy przestrzeń symbolu religijnego i jego funkcję duchową.

Orygenesusa teologia historii jest oparta na alegorycznej metodzie badania Pisma Świętego. U jej podstaw znajduje się przekonanie, iż tekst święty nie

---

<sup>22</sup> *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture*, Théologie 41, Première partie, t. I-II, Paris 1959, s. 478 i 16-17.

<sup>23</sup> J. G u i l l e t, *Le sens de L'Écriture. Exégèse d'autrefois, recherche d'aujourd'hui*, RSR 80(1992), z. 3, s. 360.

jest dziełem ludzkim, lecz boskim, natchnionym przez Ducha Świętego<sup>24</sup>, jest „ciałem doskonałym Słowa” Jego zdaniem, potrójnej strukturze człowieka (ciało-dusza-duch) odpowiada trojaki sens Pisma Świętego: historyczny, bo ukazuje rzeczywistość widzialną zaistniałą w przeszłości; moralny, który aktualnie można sobie przyswoić rozumem, i mistyczny, zadany człowiekowi, sens który się urzeczywistni w pełni w rzeczywistości niebieskiej<sup>25</sup> Dotarcie do sensu mistycznego porównuje Orygenes w sposób symboliczny do rozbicia orzecha, czyli zdjęcia z niego najpierw gorzkiej łupiny (sens dosłowny), następnie stłuczenia skorupy (sens moralny) i wreszcie zakosztowania kryjącego się wewnątrz owocu (sens mistyczny). Wskazanie do identyfikacji potrójnego sensu Pisma znajduje Orygenes w następujących słowach Księgi Przysłów: „I Ty [...] zapisz sobie potrójnie w pamięci i rozumie, abys mógł odpowiadać tym, którzy cię pytać będą” (22, 20-21). Opiera się tu na symbolicznym znaczeniu liczby trzy, która, według Biblii, wiąże się z trójjednością Boga i ontycznym znamieniem troistości wyciśniętym przez Stwórcę na człowieku<sup>26</sup> Na tym Boskim znamieniu w człowieku winno zostać „zapisane” Pismo Święte, będące – razem z Wcieleniem i Kościołem – „dostrzegalnym objawieniem obecności Logosu w historii” (W. Yeomans).

Pierwszy „zapis” rozumienia Pisma Świętego polega na przyswojeniu sobie jego sensu „cielesnego”, czyli dosłownego, historycznego, „prostego” i ma miejsce u początkujących w życiu duchowym, których Orygenes za św. Janem nazywa „dziećmi”, „niemowlętami w Chrystusie” (1 J 2, 13-14) albo też „ludźmi prostymi”<sup>27</sup> Na tym etapie Aleksandryczyk poleca głównie czytanie Księgi Przysłów, przez którą Bóg przemawia do początkujących i wychowuje ich przez związane pouczenia życiowe. Winni oni przyswoić sobie zwłaszcza przykazania Boże i zachowywać je wiernie, jeśli chcą, by w przyszłości Bóg obdarzył ich mądrością (Syr 1, 26). Wymaga to od nich wejścia na drogę nawrócenia.

Według Orygenesesa, niektóre teksty Pisma Świętego nie zawierają sensu dosłownego, a jedynie duchowy, inaczej bowiem nie można rozumieć pewnych wypowiedzi Jezusa, jak np. tej o odcięciu ręki po popełnieniu grzechu (Mt 18, 8). W tej wypowiedzi bowiem ręka jest symbolem wewnętrznej skłonności do grzechu, np. kradzieży.

<sup>24</sup> *O zasadach*, IV, 1, 6, tł. S. Kalinowski, K. Augustyniak, Kraków 1996, s. 327.

<sup>25</sup> *Duch i ogień*, tł. S. Kalinowski, Kraków 1995, s. 108-109.

<sup>26</sup> F o r s t e r, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 43.

<sup>27</sup> *O zasadach*, IV, 2, 4, s. 339-340; t e n Ź e, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”, Homilie o „Pieśni nad pieśniami”* Wstęp, tł. S. Kalinowski, Kraków 1994, s. 23.

Pod warstwą opowiadań historycznych, faktów i wydarzeń historycznych, niczym skarb ukryty w roli, będący symbolem Królestwa Bożego (Mt 13, 44), Duch Święty ukrył w „duszy” Pisma Świętego sens psychiczny, wewnętrzny, a w jego „duchu” – „skarby mądrości i wiedzy” (Kol 2, 3), czyli sens duchowy (określany przez Orygenesę także „symbolami i zagadkami”, „blaskiem prawdy”)<sup>28</sup> Dlatego, że Aleksandryczyk stawia w znaczeniu ogólnym znak równości między duszą i duchem, mówi bardzo często o sensie duchowym mając na myśli sens wyższy od cielesnego, dosłownego, a więc sens obejmujący wyszczególniony sens psychiczny, wewnętrzny<sup>29</sup>

Sens psychiczny winni poznawać i zgłębiać postępujący w życiu duchowym (dosłownie: „młodzieńcy”), wczytując się zwłaszcza w Księgę Koheleta zawierającą pouczenia moralne o tym, jak „odróżnić sprawy próżne i marne od pożytecznych i potrzebnych” Jeśli chcą, by Bóg w przyszłości udzielił im swej mądrości, winni się teraz odwrócić od świata i spraw znikomych i opowiedzieć się za wartościami trwałymi, za tym „co niewidzialne i wieczne”<sup>30</sup> Winni też podjąć niezbędne umartwienia konieczne do tego, by zdobyć cnoty i postępować naprzód drogą duchową.

Jeszcze wyższy sens duchowy odkrywają doskonali (dosłownie: „dorośli”) rozczytując się głównie w Pieśni nad pieśniami, „wzbudzającej w duszy miłość do spraw niebieskich i pożądanie spraw Bożych”<sup>31</sup> Z tego, co pisze Orygenes o doskonałych, wynika, że sens duchowy góruje nad psychicznym tym, że odnosi się do mądrości i miłości Bożej i że w znaczeniu przedmiotowym oznacza on sens ukryty w rzeczach świata i w Piśmie Świętym, a w znaczeniu podmiotowym umiejętność, zdolność odczytania go dzięki uprzedniej pomocy Bożej. Zauważa bowiem: „Ten, który «wszystko mądrze uczynił» (Ps 104[103], 24), stworzył na ziemi postać wszystkich rzeczy widzialnych w ten sposób, że zawarł w nich swego rodzaju naukę i pouczenie o rzeczach niewidzialnych i niebieskich, aby dzięki temu ludzki rozum mógł się wznieść ku pojmowaniu duchowemu i przyczyn rzeczy szukał w rzeczy-

---

<sup>28</sup> *O zasadach*, IV, 2, 4, s. 340.

<sup>29</sup> Tamże, s. 341.

<sup>30</sup> *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”, Prolog*, s. 25.

<sup>31</sup> *O zasadach*, IV, s. 340. Powiązanie wymienionych trzech ksiąg Pisma Świętego z trzema etapami wzrostu duchowego uzasadnia Orygenes trzema dziedzinami nauki, dzięki którym można osiąść wiedzę o rzeczywistości: filozofią moralną, naturalną i kontemplacyjną, odpowiadającymi greckiemu rozróżnieniu na etykę, fizykę i enoptykę. Zdaniem Aleksandryczyka Grecy zapożyczyli ten podział wiedzy od Salomona, którego autorstwu wymienione trzy księgi biblijne były przypisywane, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”, Prolog*, s. 23.

wistości niebieskiej, a pouczony przez Mądrość Bożą mógł również i on powiedzieć: «Poznałem i to, co zakryte, i to, co jest jawne»<sup>32</sup> Aleksandryjczyk jest zdania, że wszystkie rzeczy tego świata, np. nasiona, rośliny, zwierzęta oprócz tego, że przynoszą pożytek materialny człowiekowi i służą jego dobru, „noszą w sobie obrazy i symbole spraw niematerialnych, które mogą uczyć duszę dostrzegania tego, co niewidzialne i niebieskie”<sup>33</sup> Według zamysłu Bożej mądrości rzeczywistość materialna jest symbolem rzeczywistości duchowej, niebieskiej, ku niej odsyła tego, kto potrafi odczytać jej głębszą istotę. To prawo odnosi się także, a nawet przede wszystkim do Pisma Świętego, które zostało „spisane zgodnie z taką sztuką mądrości” „Duch Święty chciał, aby obrazy tajemne [Pisma Starego i Nowego Testamentu] były zakryte a nie jawne i dostępne dla każdego”<sup>34</sup> Obrazy, wchodzące w zakres sensu dosłownego, historycznego ukazujące rzeczywistość widzialną, symbolizują rzeczywistość niewidzialną, a przez to przenoszą świadomość człowieka wiary w świat sensu duchowego, boskiego. Nie czynią tego, według Orygenes, w sposób automatyczny, bo sama zdolność, umiejętność odczytania tego sensu jest z jednej strony łaską Bożą podarowaną człowiekowi, miłosierdziem mu wyświadczonym<sup>35</sup>, z drugiej zaś warunkowana jest ona pewną zasługą tego ostatniego osiąganą np. przez zanoszoną do Boga prośbę o uzyskanie „słowa mądrości i wiedzy”, i przez życie nie wedle ciała i krwi, ale wedle Ducha Bożego<sup>36</sup>

Droga do nabycia mądrości, czyli do „źródeł Słowa Bożego” i ukrytych w nim skarbów duchowych, łączy się z koniecznością oczyszczenia duchowego i przemianą „człowieka cielesnego” w „człowieka wewnętrznego” Oczyszczenie serca, wewnętrzne nawrócenie rozumiane jako przyjęcie Chrystusa i Jego woli usuwa niejako zasłonę, która ten sens zakrywała w Starym Testamencie (por. 2 Kor 3, 16): „Jeśli przy czytaniu Pisma św. nie potrafimy go zrozumieć i pozostaje ono niejasne i nieprzeniknione, to oznacza, żeśmy się jeszcze do Pana nie nawrócili”<sup>37</sup> Temu, kto się nawraca do Boga i Go po-

<sup>32</sup> *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”, III, s. 158.*

<sup>33</sup> *Tamże, s. 157.*

<sup>34</sup> *Tamże, I, s. 49.*

<sup>35</sup> *Tamże, III, s. 141; Prolog, s. 27.*

<sup>36</sup> *Tamże, Prolog, s. 24; Homilia pierwsza (Od początku „Pieśni nad pieśniami” do słów: „Dopóki Król odpoczywa”, w: t e n ż e, Komentarz do „Pieśni nad pieśniami” Homilie o Pieśni nad pieśniami, s. 198-199.*

<sup>37</sup> *Homilia in Exodum, 12, 1(GSC VI, s. 263).*

szukuje w Jego Słowie, a nie temu, kto jedynie podejmuje intelektualny wysiłek zgłębiania tekstu biblijnego, Bóg udziela światła, oświecenia.

„Cieleśni”, początkujący nie tylko, że nie są zdolni do odczytania sensu duchowego obrazów i symboli zawartych w Piśmie Świętym, ale i nie powinno się ich od razu w niego wtajemniczać z obawy przed tym, by zamiast pożytku nie odnieśli z tego pewnej szkody duchowej<sup>38</sup> Mogą oni bowiem owe obrazy, jak np. te zawarte w Pieśni nad pieśniami, symbolizujące miłość duchową pomiędzy Chrystusem i Kościołem czy Chrystusem i duszą, odczytywać w sensie „cielesnym”, opacznym i zamiast być pobudzonymi do spraw duchowych, doznać w sobie pobudzenia pożądliwości. Potrzebna jest więc najpierw pewna wewnętrzna przemiana człowieka, otwarcie się na świat duchowy, na Boga, Jego łaskę, mądrość i miłość. Bóg udziela tych darów każdemu, kto Go poszukuje, odrywając się od marności tego świata i krocząc wiernie drogą Jego przykazań. Istotny przełom w życiu duszy dokonuje się, według Orygenesisa, wówczas, gdy zostaje ona „zraniona pociskiem miłości niebieskiej”, gdy dozna „zbawiennej rany” od Oblubieńca<sup>39</sup>, tj. doświadczy w sposób bardziej wyraźny Jego obecności, a następnie odczuje Jego brak i bardzo silną tęsknotę za Nim. Wtedy będzie nie tylko bardziej zdolna odczytywać obecność Boga w rzeczywistości widzialnej i w słowach Pisma Świętego, ale będzie bardziej dynamicznie zmierzać ku Bogu, opierając się na tkwiącej w świecie widzialnym i w obrazach objawienia zdolności symbolizowania, odsyłania do rzeczywistości duchowej, boskiej. Aleksandryczyk uważa, że doskonałym, czystym duszom Słowo Boże udziela swych „pocałunków”, czyli objawia im wszystko, co jest nieznanne i niejasne<sup>40</sup>

Sens duchowy w swej treści obejmuje życie wewnętrzne Boga i Jego relację do ludzi w historii zbawienia, która ma swoje etapy (Prawo, Prorocy) i swe spełnienie uzyskuje w Jezusie Chrystusie, i jedynie w Nim daje się wyjaśnić. Aleksandryczyk uprawia egzegezę duchową, zwaną typologią i pokazuje, iż różne „cienie” (znaki, figury), pojawiające się na etapie Starego Testamentu, stają się czytelne i zrozumiałe w świetle Chrystusa zmartwychwstałego (Hbr 10, 1). „Jeśli znak coś oznacza, to każdy ze znaków, jakie zostały zapisane (czy to jakby w opowiadaniach zdarzeń, czy to jakby w przykazaniach), wskazuje na jakąś rzecz, która później się spełnia”<sup>41</sup> Za-

---

<sup>38</sup> *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”, Prolog, s. 8.*

<sup>39</sup> *Tamże, s. 13.*

<sup>40</sup> *Tamże, I, s. 39-40.*

<sup>41</sup> *O zasadach, IV, 2, 4; t e n ż e, Duch i ogień, s. 105.*

daniem egzegety jest „badać, jakiej rzeczy typem w Nowym Testamencie jest każdy znak zawarty w Starym Przymierzu, a także, na co w późniejszych czasach albo w przyszłym życiu wskazuje znak wymieniony w Nowym Testamencie, gdy ten znak się urzeczywistni”<sup>42</sup>.

Orygenes nawiązuje tu do doświadczenia Kościoła pierwotnego opierającego się na symbolice czerpanej z Biblii hebrajskiej i tłumaczonej w świetle wydarzenia Jezusa. Dla niego, podobnie jak dla św. Piotra czy św. Pawła, Jezus jest nowym Adamem (Rz 5, 14), nowym Mojżeszem, Prorokiem zapowiedzianym przez Księgę Powtórnego Prawa, potomkiem mającym zasiąść na tronie Dawida (Dz 2, 30), zapowiedzianym cierpiącym sługą Jahwe (Iz 52, 1-53; Mt 12, 18-21), tajemniczym Synem Człowieczym z Księgi Daniela (7, 9-14; Mt 24, 30). Orygenes uważa, że w Piśmie Świętym, rozpatrywanym w jego historycznym rozwoju, Słowo Boże manifestuje coraz bardziej swą obecność, że prawda Boża ujawnia się w nim tym bardziej, im bardziej przechodzi się od „cienia” do „obrazu”, czyli do objawienia się wcielonego Słowa.

Duchowy sens rozumienia Pisma Świętego przeciwstawia Orygenes niejednokrotnie sensowi „cielesnemu” i zachęca tych, do których się zwraca, by przestali być „cieleśni” (1 Kor 3, 1. 3), a kierowali się coraz bardziej ku sprawom wyższym, duchowym, odnawiając w sobie obraz i podobieństwo Boże. Głębszy sens duchowy łączy Orygenes z sensem mistycznym, przez który rozumie pełniejsze poznanie tajemnic Bożych połączone z żywym pragnieniem życia wiecznego<sup>43</sup>. Z sensem duchowym (i mistycznym), jak zauważono, powiązany jest sens moralny, wyrażający się w zachowaniu przykazań Bożych, gdyż ten od strony etycznej warunkuje jeden i drugi, i zawiera się w podstawowym sensie duchowym<sup>44</sup>.

Skoro sens duchowy został ukryty przez Ducha Bożego pod powierzchnią sensu literalnego, dosłownego, każdy werset Pisma Świętego, każde wyrażenie, każdy szczegół (np. imiona własne, rośliny, zwierzęta, liczby) zawiera jakieś znaczenie, którego jest symbolem<sup>45</sup>. Opisując pracę zgłębiającego sens duchowy Pisma Świętego, tenże wielki egzegeta porównuje ją do zajęcia myśliwego polegającego na tropieniu zwierząt za pomocą psa. Taki myśliwy podąża tropem zwierząt i niekiedy tuż przed kryjówką poszukiwanego zwie-

<sup>42</sup> *Duch i ogień*, s. 105.

<sup>43</sup> Tamże, IV, 2, 16, 353.

<sup>44</sup> Tamże, IV, 3. 4, s. 358.

<sup>45</sup> Por. A. Żurk, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Kraków 1993, s. 49-50.

rzęcia traci dalsze jego ślady i jest zmuszony do cofnięcia się, by odkryć, w którym miejscu zwierzę zmieniło kierunek biegu. Tak samo wnikliwy egzegeta, tracąc niekiedy „ślad” objaśnienia, cofa się w swym objaśnianiu świętego tekstu i stara się szerzej ująć wątek swej analizy, a może nawet powtórzyć ją, by wydobyć z analizowanego tekstu jaśniejszy sens<sup>46</sup> Taka „szersza analiza” zakłada objaśnianie jednych tekstów Pisma Świętego za pomocą innych.

W przekonaniu Orygenesesa w odczytywaniu sensu Pisma Świętego należy zachować ducha pokory, bo „przedmiot [zawartych w nim] symboli niezupełnie jest jasny, nawet dla człowieka doświadczonego i bystrego, a to z powodu zbyt małych umiejętności, albo z powodu zbytniego pośpiechu w dociekaniach, a także dlatego, że odkrycie tych problemów jest za trudne dla ludzi”<sup>47</sup> Podobnie jak istnieje wielka odległość pomiędzy „cieniem” a „obrazem” w historii zbawienia, tak istnieje wielki dystans pomiędzy możliwościami egzegety a głębią Pisma Świętego i nieskończonością boskiego sensu, na który może się on ciągle otwierać, dysponować i usiłować go zgłębiać nie pretendując do definitywnych rozstrzygnięć.

Najpełniejsze poznanie tajemnic Bożych zostanie udzielone człowiekowi w wieczności, gdy będzie „ogładał chwałę Pańską twarzą w twarz” [1Kor 13, 12; Rz 16, 25]<sup>48</sup> Ku tej ostatecznej rzeczywistości chrześcijanin winien zmierzać przechodząc od rzeczy niższej ku wyższej, od symbolu do prawdy, od poznania Boga „w zwierciadle”, niejasno, do bezpośredniego oglądania Go.

Wpływ egzegezy aleksandryjskiej, w tym orygenesowskiej, na Zachód był o wiele większy niż szkoły antiocheńskiej zajmującej się dosłownym, historycznym objaśnianiem objawienia.

Popierał ją i przejął z niej pewne elementy św. Augustyn, którego dzieło *O nauce chrześcijańskiej*<sup>49</sup>, objaśniające pewne zasady hermeneutyki biblijnej, cieszyło się wielką poczytnością w średniowieczu, zwłaszcza wśród kaznodziejów. Symboliczny sens Pisma Świętego uwydatnił biskup z Hippony także w swym *Komentarzu do Psalmów*, zawierającym wiele pouczeń o mod-

---

<sup>46</sup> *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”*, III, s. 165.

<sup>47</sup> *O zasadach*, IV, 2, 2.

<sup>48</sup> Tamże, I, 4, 1, s. 95.

<sup>49</sup> XXII, 32-XXXVII, 56, tł. J. Sulowski, Warszawa 1979, s. 84-98. Zasady hermeneutyki biblijnej przejmuje biskup z Hippony z *Liber regularum* Tykoniusza uzupełniając je swymi uwagami na użytek duszpasterzy. Tłumaczy też symboliczne znaczenie imion własnych, liczb itp., nie zagłębiając się w nie aż tak bardzo jak Orygenes.

litwie. Tu Pismo Święte zostało nazwane „zwierciadłem”<sup>50</sup>, w którym chrześcijanin winien się „przeglądać” podczas słuchania słowa Bożego i – na podobieństwo świętych – uczynić ze swego życia „radosną pieśń” dla chwały Boga.

Podobnie jak inni egzegeci, Augustyn nie uznaje odczytywania Pisma Świętego jedynie w znaczeniu dosłownym uważając, iż byłoby to niegodne Boga, który ukrył w nim także sens duchowy. Choć jest ono dostępne dla wszystkich, sens ten mogą zgłębić jedynie nieliczni<sup>51</sup>, ci mianowicie, którzy wytrwale i z pobożnością go poszukują<sup>52</sup>. Według biskupa z Hippony, ten, kto przystępuje do badania duchowego sensu Pisma Świętego, powinien przyjąć właściwą postawę i spełniać ku temu pewne warunki.

Wiedza duchowa, jaką w tym przypadku można osiąść, nie jest bowiem prostym wynikiem włożonego przez człowieka wysiłku, ale winna być owocem współdziałania z Duchem Świętym, będącym głównym jego Autorem. Stąd też św. Augustyn akcentuje konieczność posiadania w sobie bojaźni Bożej, skłaniającej do skruchy za popełnione grzechy i nawrócenia, a także pobożności, czyli zajęcia przed Bogiem postawy synowskiej nacechowanej miłością do Niego<sup>53</sup>. Jeśli człowiek ujawnia te dwie postawy, poprzez które Duch Boży uaktywnia zarazem w nim swe pierwsze dary, może uzyskać od tegoż Ducha i dar umiejętności, czyli wiedzy praktycznej, potrzebny do przyjęcia głębiej pojętej postawy moralnej i duchowej, nabywania cnót itp. „Każdy badacz Pisma niech ćwiczy się w bojaźni [Bożej] i pobożności, bo nie znajdzie w nim nic ponad to, iż należy miłować Boga i bliźniego ze względu na Boga”<sup>54</sup>, twierdzi Święty wskazując na trzeci stopień wiedzy uzyskanej we współdziałaniu z Duchem Bożym, a następnie na coraz wyższe jej stopnie możliwe do zdobycia wraz z uzyskaniem kolejnych darów Ducha. To właśnie o taką wiedzę, będącą w przeważającej mierze owocem działania Ducha w sercu ludzkim, winien się starać badający Pismo Święte, inaczej bowiem może zatrzymać się jedynie na wiedzy teoretycznej, oderwanej od życia i miłości, bardziej nadymającej niż budującej (1 Kor 8, 1).

Natura symbolu, jako narzędzia zgłębiania sensu Pisma Świętego i jego interpretacji, według biskupa z Hippony, polega na tym, że pozwala onnam

<sup>50</sup> *Objaśnienie Ps 123, 3*, tł. J. Sulowski, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 41*, Warszawa 1986, s. 398.

<sup>51</sup> *Epist 137, 18* (PL 33, 524).

<sup>52</sup> *Objaśnienie Ps 140, 1*.

<sup>53</sup> *O nauce chrześcijańskiej*, II, 7, 9-10.

<sup>54</sup> Tamże.



zrozumieć jedną rzeczywistość za pomocą drugiej (*aliud dicitur ut aliud intelligatur*)<sup>55</sup> Zdaniem T. Teodorova, św. Augustyn włączył teorię znaku w swą teorię symbolu i wyznaczył punkt wyjścia symbolu w znaku językowym<sup>56</sup> Chcąc zatem poznać teorię symbolu w jego myśli, należy wyjaśnić, przynajmniej pokrótce, jego pojęcia znaku, w tym znaku językowego.

Swą teorię znaku rozwinął Augustyn najbardziej w dialogu *O nauczycielu*<sup>57</sup>, odtwarzającym jego dyskusję z synem, Adeodatem, której wątek dotyczy najpierw filozofii języka, funkcji znaków językowych, a następnie prawdziwego nauczyciela – Jezusa Chrystusa. Bardziej teologicznie ukierunkowane elementy semiotyki zawiera wymieniony traktat *O nauce chrześcijańskiej*. „Mówimy [...] o znakach w sensie ogólnym, czyli o tym wszystkim, co służy do oznaczania czegoś, i pomiędzy nimi znaleźliśmy także słowa”<sup>58</sup> Jeszcze ściślej się wyrażając św. Augustyn zauważa, że znak to rzecz (*res*), która poza swym wyglądem, jakim działa na zmysły, nasuwa nam sama przez się jakąś myśl (*aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*)<sup>59</sup> Spostrzeżony znak w pierwszym momencie skupia uwagę człowieka na sobie, w drugim odsyła jego świadomość ku innej, wyższej rzeczywistości. Św. Augustyn przyjmuje podział znaków na naturalne, czyli takie rzeczy, które coś oznaczają niezależnie od woli człowieka (np. ślad na ziemi wskazujący na przechodzące w tym miejscu wcześniej zwierzę) i umowne (*data*), czyli takie, które są sobie wzajemnie komunikowane przez ludzi, a nawet zwierzęta, w celu porozumiewania się<sup>60</sup> Do tych drugich należą znaki słowne (*signa verba*), które posiadają szczególną doniosłość pośród wszystkich znaków i wyjątkową niezastąpioną funkcję. Pozajęzykowe znaki, takie jak gesty zewnętrzne (np. gest podania dłoni drugiej osobie) czy oznaki (te, które przekazują wolę za pomocą zmysłu wzroku) dadzą się wyrazić przez znaki językowe, a same są za ubogie, by ukazać bogactwo tych drugich<sup>61</sup> Słowem jest „to, co wypowiadamy przy pomocy artykułowanych dźwięków łącząc z tym pewne znacze-

<sup>55</sup> Tamże, III, 37, 56; zob. także *Objaśnienie Ps 103(1) 13*.

<sup>56</sup> G. B o u c h a r d, *La conception augustunien du signe selon Tz. Teodorov*, *RechAug* 15(1980), s. 305-306.

<sup>57</sup> Tł. J. Modrzejewski, w: Św. A u g u s t y n, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 433-485.

<sup>58</sup> Tamże, 4, 9.

<sup>59</sup> *O nauce chrześcijańskiej*, 2, 1. 1.

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Tamże, II, 3, 4.

nie”<sup>62</sup> Według św. Augustyna, na znak językowy składają się dwa elementy: dźwięk artykułowany (*vox articulata*) i znaczenie (*significatio*) z nim związane, odnoszące się do jakiegoś przedmiotu. Takim znakiem jest każde słowo ludzkie, bo przez nie „zostaje wyrażone i przekazane do umysłu odbiorcy, z którym jesteśmy w bezpośrednim kontakcie to, co znajduje się w umyśle dającego znaki”<sup>63</sup>, czyli zostaje nawiązana wewnętrzna więź między wysyłającym znak a jego odbiorcą. Z kimś pozostającym na odległość można się porozumieć m.in. za pomocą słowa pisanego, które jest utrwalonym na papierze „znakiem dźwięków” W szerszym zakresie jest nim taki czy inny język dający się zapisać za pomocą jakiegoś zbioru tego rodzaju znaków. Owe zapisane znaki nie przemijają w jednej chwili jak dźwięki artykułowane, lecz trwają w czasie.

Według biskupa z Hippony, Pismo Święte, jako słowo natchnione przez Boga, zawiera „znaki dawane z nieba” spisane przez powołane do tego osoby. Życ według wykładni objawienia Bożego, to przyjąć owe znaki w nim zawarte i ukierunkować swe życie zgodnie z ich znaczeniem. „Znakowi służy ten, kto nie wiedząc co znaczy, czci lub posługuje się rzeczą, do której przywiązuje znaczenie; a kto posługuje się lub czci znak przez Boga ustanowiony rozumiejąc jego moc i znaczenie, nie czci tego, co widzialne i zmienne, lecz raczej to, do czego trzeba odnosić wszystko”<sup>64</sup> Przez owe znaki, ustanowione przez Boga, rozumie św. Augustyn słowo Boże objawione Izraelowi przez patriarchów i proroków w historii zbawienia, a w pełni czasów przez wcielnego Syna Bożego, który nie tylko doprowadził owo objawienie do punktu kulminacyjnego, ukazując iż miłość Boga i bliźniego jest wypełnieniem Prawa i zapowiedzi prorockich, ale zechciał, by zostały ustanowione nowe znaki „łatwe do wypełnienia proste i czyste, jak sakrament chrztu i celebrowania Ciała i Krwi, ustanowione przez Pana i naukę apostołską”<sup>65</sup> Cześć okazwana znakom wymienionym, ustanowionym przez Chrystusa i Jemu samemu jako szczególnemu znakowi, i moc czerpana z nich czyni człowieka duchowym i wolnym wolnością synów Bożych (Rz 8).

Warunkiem autentycznego kultu Boga w Chrystusie mocą Ducha Świętego jest jednakże właściwe rozeznanie i interpretowanie znaków Bożych. Św. Augustyn mówi najpierw o konieczności rozpoznania „znaków niezna-

<sup>62</sup> *O nauczycielu*, 4, 9.

<sup>63</sup> *O nauce chrześcijańskiej*, II, 2. 3.

<sup>64</sup> Tamże, III, 9, 13.

<sup>65</sup> Tamże.

nych”, spotykanych w objawieniu<sup>66</sup> Mogą nimi być dla kogoś np. słowa z obcego języka, których wyjaśnienia winno się szukać u tych, którzy go znają, albo jakieś trudniejsze słowa własnego języka, do których sensu można dotrzeć odczytując je w różnych kontekstach Pisma Świętego. Może się zdarzyć, że do głębszego rozpoznania wymienionych czy innych znaków, o których będzie dalej mowa, pomocna jest również wiedza dotycząca właściwości zwierząt, kamieni, ziół albo natury innych rzeczy występujących w Piśmie Świętym, np. w przypowieściach. Także znajomość biblijnej symboliki liczb może okazać się cenna dla głębszego zrozumienia pewnych wersetów tekstu świętego.

Jeszcze ważniejsze rozróżnienie św. Augustyna odnosi się do podziału znaków na „właściwe” i „przenośne” Pierwsze są stosowane na oznaczenie tych rzeczy, ze względu na które zostały ustanowione, np. nazwa „wół” na oznaczenie konkretnego zwierzęcia; drugie, gdy przedmioty oznaczamy właściwymi nazwami i stosujemy na znaczenie czegoś innego, np. wspomniana nazwa „wół” na symboliczne oznaczenie jednego z czterech ewangelistów<sup>67</sup> Biskup z Hippony jako doświadczony pasterz uważa, że każdy chętniej pozna prawdę objawioną za pomocą przenośni, niż gdy się ją wyraża w języku pojęciowym. Uzasadnia to najprawdopodobniej tym, że obrazy i symbole, zawarte w owych przenośniach (czy tropach, do których zalicza alegorię, przypowieść, katachrezę, ironię, antyfrazę itp.), mocniej oddziałują na wyobraźnię, a przez to i na umysł czytelnika Pisma Świętego czy słuchacza kazań, niż język pozbawiony takich figur.

W starożytności powyższe rozróżnienie zbiega się niejednokrotnie z rozróżnieniem na sens wyrazowy i duchowy<sup>68</sup> i łączy się z kwestią jak najbardziej poprawnej interpretacji tych sensów, zwłaszcza drugiego, biorąc pod uwagę całą jego złożoność. „Wszelka nauka dotyczy rzeczy albo znaków, a rzeczy poznaje się przez znaki. Teraz nazwą «rzecz» w sposób właściwy określiłem to, czego nie stosuje się na oznaczenie czegoś innego, jak drzewo, kamień, baran i tym podobne, ale nie gdy idzie o to drzewo, o którym czyta-

---

<sup>66</sup> Tamże, II, 14, 21.

<sup>67</sup> Tamże, 10, 15.

<sup>68</sup> W myśli augustyńskiej chodzi o to, że różne metafory „pozwalają zrozumieć jedno na podstawie drugiego”, a więc służą wydobyciu znaczenia symbolicznego, duchowego tekstu. Po renesansie przyjmuje się, że gatunek literacki, w którym został wyrażony jakiś tekst, składa się na sens wyrazowy Pisma. Por. S. M. S c h n e i d e r s, *Heilige Schrift und Spiritualität*, w: *Geschichte der christlichen Spiritualität*, t. I, red. B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq, Würzburg 1993, s. 44.

my, że Mojżesz włożył je w wodę gorzką, by utraciła gorycz, ani o ten kamień (Rdz 28, 11), który Jakub podłożył sobie pod głowę, ani też o tego barana, którego zamiast syna ofiarował Abraham (Rdz 22, 13). Bo te rzeczy są po to, aby były znakami innych rzeczy”<sup>69</sup> Wymienione przedmioty poza sensem dosłownym w określonych kontekstach Pisma Świętego wyrażają jakąś inną, wyższą prawdę ważną dla życia duchowego.

Wskutek nieumiejętności odróżnienia tych sensów człowiek może narazić się nie tylko na poważne błędy poznawcze, ale i wypaczyć oraz zniewolnić swą postawę. Biskup podsuwa tu następującą zasadę ogólną pomocną w rozeznaniu: „[...] w słowie Bożym, wszystko czego wprost nie można zastosować do czystości obyczajów – czyli do miłości Boga i bliźniego – lub prawdy wiary – czyli głównie poznania Boga i bliźniego – trzeba uznać za metaforyczne”<sup>70</sup> Co jest nakazem woli Bożej skłaniającym do dobrego czynu, np. miłosierdzia wobec ubogiego, bądź zakazem czynienia zła, np. kradzieży, w sposób oczywisty nie może być uznane za metaforyczne. Fakt, iż jakaś rzecz w pewnym kontekście Pisma Świętego ma znaczenie metaforyczne, nie oznacza, że ta sama rzecz w innym kontekście zachowuje to samo znaczenie, bo np. słowo „lew” w zdaniu „Oto zwyciężył lew z pokolenia Judy, odrośl Dawida” (Ap 5, 5) jest symbolem Chrystusa, w innym zaś zdaniu, „Przeciwnik wasz diabeł, jak lew ryczący krąży szukając kogo pożreć” (1 P 5, 8), jest ono symbolem diabła. Symbolika lwa, „króla zwierząt” jest, jak widać, powiązana raz z pozytywną, innym razem z negatywną mocą.

Gdy poszukujący sensu Pisma Świętego odkryje jego znaczenie metaforyczne, winien tak długo je badać, aż sprowadzi jego interpretację do prawa miłości<sup>71</sup>, które, jak wspomniano, jest dla św. Augustyna najwyższą normą objawienia. „Ponad miłość – dopowiada na innym miejscu – nie znajdziesz w księgach świętych nic bardziej wzniosłego!”<sup>72</sup>

Wielokrotnie podkreśla, że w zrozumieniu sensu duchowego najbardziej potrzebna i wręcz niczym niezastąpiona jest modlitwa, gdyż to Bóg udziela mądrości, z Jego ust [pochodzi] wiedza i roztropność (Prz 2, 6). W tym mocnym zaakcentowaniu roli łaski Bożej w dochodzeniu do wiedzy duchowej dostrzegamy potwierdzenie tezy wyrażonej w dialogu *O nauczycielu*, iż to Chrystus przez swego Ducha jest prawdziwym nauczycielem człowieka,

<sup>69</sup> *O nauce chrześcijańskiej*, I, 2, 2.

<sup>70</sup> Tamże, III, 10, 14.

<sup>71</sup> Tamże, 15, 23.

<sup>72</sup> *Objaśnienie Ps 103*, 9.

a człowiek jedynie tym, który czytając słowo Boże, wchodzi w siebie i wsłuchuje się w wewnętrzny głos jedyne go, prawdziwego Nauczyciela pouczającego go i w głębi serca i poprzez pasterzy Kościoła<sup>73</sup> Także inny człowiek-nauczyciel pouczający swego ucznia – zdaniem św. Augustyna – nie przekazuje mu wiedzy, lecz jego funkcja sprowadza się jedynie do „przewodnika na drodze nauki” i „sygnalizatora prawdy” znajdującej się już w jakimś stopniu w uczniu, zdolnym za pomocą światła rozumu naturalnego, intuicji pierwszych zasad umysłowych i światła nadprzyrodzonego rozpoznać prawdziwość otrzymywanego od swego nauczyciela pouczenia i osobiście zrozumieć prawdę<sup>74</sup> To stwierdzenie, w przekonaniu niektórych interpretatorów laickiego aspektu teorii znaku i symbolu, u Augustyna świadczy o jego „sceptycyzmie semiotycznym”, gdyż teoria ta zostaje przeniesiona na płaszczyznę teologiczną i funkcję poznawczą znaku i symbolu niejako przypisuje Bogu, a nie człowiekowi, który tylko w niej partycypuje<sup>75</sup> Biorąc jednak pod uwagę pewne teoriopoznawcze założenia Augustyna inspirowane w jakieś mierze neoplatonizmem, a następnie tezę o iluminacji, czyli o konieczności kontemplacji prawdy pochodzącej od Boga-Światłości i o dochodzeniu do prawdy przez miłość, semiotyka ta nie powinna być objaśniana jako odbierająca znakom ludzkim wszelką wartość poznawczą, lecz raczej jako otwierająca przed człowiekiem nadprzyrodzony wymiar poznania dostępny w wierze w Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego będącego światłem świata (J 8, 12) i przynoszącego światło życia sięgające poza horyzont doczesności.

## 2. Praktyka *lectio divina* w starożytności z uwzględnieniem jej symbolizmu

Egzegeza uprawiana w starożytności była bardzo ściśle powiązana z praktyką życia duchowego, gdyż, jak to widać np. na podstawie pojmowania jej przez Orygenes, żywa wiara, czystość sumienia i intensywność modlitwy mają istotny wpływ na odczytanie duchowego znaczenia tekstu świętego. Jak wiadomo Aleksandryjczyk odnosił sens duchowy do indywidualnej duszy chrześcijańskiej, do jej drogi duchowej i napisał genialny *Komentarz do*

---

<sup>73</sup> XIV, 45.

<sup>74</sup> W E b o r o w i c z, *O nauczycielu. Biograficzne tło dialogu*, w: Św. A u g u s t y n, *Dialogi filozoficzne*, s. 430-431.

<sup>75</sup> R. S i m o n e, *Semiotyka augustyńska, Studia z historii semiotyki*, t. II, red. J. Sulowski, Wrocław-Warszawa 1973, s. 22, 37-38.

„*Pieśni nad pieśniami*” Św. Hieronim powie, że w innych swych pismach Orygenes przewyższył wszystkich, w owym zaś *Komentarzu*... przewyższył samego siebie<sup>76</sup> Do języka, obrazów, symboli i pojęć przez niego zastosowanych będą sięgać w przyszłości wszyscy inni przy objaśnianiu mistycznego sensu tej księgi.

Nie znaczy to, że cele egzegezy i *lectio divina* nie były jasno rozróżniane. Egzegeza zmierzała do zrozumienia znaczenia Pisma Świętego tak, jak pojmowali je natchnieni autorzy, uwzględniała więc jego kontekst historyczny, język itp. i zakładała u egzegety żywą świadomość jedności staro- i nowotestamentalnego wątku objawienia osiagającego swą pełnię i jasność w Jezusie Chrystusie. *Lectio* miała ukierunkowanie praktyczne, służyła poszukiwaniu Boga, usłuszeniu Jego „głosu”, zrozumieniu oraz realizacji Jego woli i była warunkiem postępowania drogą wiary i zbawienia. Na podobieństwo Rebeki, która codziennie przychodziła do studni po wodę, uczeń Chrystusa, według Orygenes, „powinien codziennie przychodzić do studni Pisma, do wód Ducha Świętego, czerpać nieustannie i zanosić pełne naczynie do domu [innym]”<sup>77</sup> W tych symbolach Aleksandryczyk wyraża funkcję świętego czytania, które winno być wytrwałym obcowaniem ze Słowem Bożym, jeśli ma przynieść duchowe owoce.

Szczególnie wyraźnie ujawnia się ważność obcowania z Pismem Świętym u Ojców Pustyni. Według nich, życie codzienne winno być przeżywane jako odpowiedź na przeczytane słowo Boże, jego wezwanie, apel, jak to pokazuje postawa św. Antoniego Pustelnika (356) skonfrontowanego ze słowem Chrystusa skierowanym do bogatego młodzieńca (Mt 19, 21), tak bardzo bliskiego wszystkim Ojcom monastycznym. Słowo Boże staje się dyrektywą *Reguły* i duchowości mnichów zebranych wokół św. Pachomiusza (346), pierwszego zakonodawcy. Choć nie był on teologiem, egzegetą, sporządzona przez niego *Reguła* jest tak głęboko zakorzeniona w Biblii, że niemal każde jej zdanie opiera się na jakiejś sentencji biblijnej bądź w sposób spójny i dostosowany do swych przykazań, postanowień i orzeczeń integruje ją w całości swej nauki o życiu monastycznym. Jej przykazania i pouczenia, ukazujące sposób modlitwy, pokuty, posłuszeństwa, miłości Boga i bliźniego, ascezy i pracy, przepełnione są duchem biblijnym. Styl życia wspólnoty pachomiańskiej jest

<sup>76</sup> Hieronim do błogosławionego papieża Damazego, w: O r y g e n e s, *Komentarz do „Pieśni nad Pieśniami”*, s. 193.

<sup>77</sup> *Homilia o Księdze Rodzaju*, 10, 2, w: t e n ż e, *Homilie o Księdze Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, tł. S. Kalinowski, Warszawa 1984, s. 107-108.

wyrazem tęsknoty za urzeczywistnieniem wspólnoty pierwszych chrześcijan, w której jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich (Dz 4, 32).

Według wspomnianego Ojca mnichów egipskich, pójście drogą Apostołów w duchu naśladowania Chrystusa polega na zerwaniu ze światem, wyrzeczeniu się jego dóbr i przyłączeniu się do wspólnoty opartej na słowie Bożym i wskazaniach opata. „Teraz mój synu – czytamy w pierwszym punkcie *Reguły Pachomiusza* – używaj tego świata ostrożnie (por. 1 Kor 7, 31), postępuj naprzód, mając siebie za nic, naśladuj we wszystkim Pana [...] aby można cię uznać za jedną z tych istot odrzuconych przez świat (por. Łk 6, 22), a w dniu sądu przyobleczonych w chwałę”<sup>78</sup> Motyw wyboru Chrystusa i naśladowania Go jest tu mocniej zaakcentowany, niż zerwanie ze światem, tak iż życie monastyczne nie jest wyrazem ucieczki od niego.

Ten, kto pragnie wstąpić do wspólnoty pachomiańskiej, zostaje najpierw pouczony o sposobie życia w niej braci i konieczności zachowania *Reguły*, a jeśli to zaakceptuje, winien nauczyć się Modlitwy Pańskiej i tyłu psalmów, ilu zdoła się nauczyć, by móc czerpać z owego źródła modlitwy natchnienia i siły duchowe<sup>79</sup> W 139 punkcie tejże *Reguły* czytamy, że nowicjusz winien nauczyć się dwudziestu psalmów albo dwóch listów apostoelskich czy jakiejś innej części Pisma Świętego na pamięć. Jeśli nie umie czytać, przydzielony mu zostanie jeden z braci, który będzie go tego uczył, jak również i zapamiętywania psalmów, gdyż „w klasztorze nie powinno być nikogo, kto by nie umiał czytać i nie znał na pamięć przynajmniej części Pisma Świętego, a przynajmniej Nowego Testamentu i Psalterza” (140).

Bardzo dobrze objaśnia celowość owego obcowania mnicha z Pismem Świętym *Księga Horesiesiego*, testamentu duchowego trzeciego opata generalnego: „Miejmy troskę o czytanie i nauczanie się Pism i nieustannie oddawajmy się ich rozważaniu, pomnąc na to, co napisane: «Z owocu ust swoich człowiek będzie nasycony» (Prz 13, 2) i będzie oddana zapłata za trudy (Mdr 10, 17). To są słowa, które nas prowadzą do życia wiecznego. Przekazał je nam nasz Ojciec i nakazał je nieustannie medytować (przyk. 3), aby się wypełniło w nas to, co jest napisane: „Weźcie przeto sobie te moje słowa do serca i duszy. Przywiążcie je sobie jako znak na rękę. Niech one będą wam ozdobą między oczami. Nauczcie ich wasze dzieci, powtarzając je im, gdy przebywacie w domu, gdy idziecie drogą, gdy kładziecie się i wstajecie.

---

<sup>78</sup> W: *Pachomiana latina*, tł. A. Bober, W. Miliszkiewicz, M. Starowieyski, Kraków 1996, s. 73.

<sup>79</sup> *Reguła*, 49.

Napiszesz je na odrzwiach swojego domu i na swoich bramach” (Pwt 11, 18-20), abyście się nauczyli bać Pana przez wszystkie dni życia (Pwt 4, 10). Salomon wskazując na to samo mówi: «Wypisz je przez szerokość serca swego» (Prz 3, 3)<sup>80</sup>

Troska o czytanie Pisma Świętego, uczenie się go i medytowanie nad nim jest nakazem Pachomiusza, jak była fundamentalnym poleceniem danym przez Boga Izraelitom, dla których medytacja nad Torą i stosowanie się do jej nakazów i zakazów było niezbędnym warunkiem nabycia postawy bojaźni Bożej, wejścia do ziemi obiecanej i pomyślnej przyszłości. Dla chrześcijanina i mnicha tą „ziemią obiecaną” jest zjednoczenie z Chrystusem, zbawienie, życie wieczne. W centrum medytacji mnicha znajduje się Osoba Chrystusa ukrzyżowanego oraz męczenników, którzy w najdoskonalszy sposób naśladowali Zbawiciela i dlatego są miarodajni dla eremity i cenobity urzeczywistniającego „męczeństwo białe” Także oni, podobnie jak męczennicy, według określenia Orygenesusa są „duchowymi atletami” walczącymi przeciw własnym namiętnościom i zmierzają do odniesienia zwycięstwa nad sobą. „Bronią” atlety duchowego jest słowo Boże, będące „mieczem” (Hbr 4, 12), za pomocą którego może on odcinać grzeszne myśli i skłonności i – w poddaniu się uświęcającemu działaniu łaski Bożej – kształtować w sobie nowego człowieka.

Nie tylko słowa Ewangelii czy listów apostoelskich, ale także psalmów są źródłem i treścią modlitwy mnicha, gdyż Kościół od początku uznawał je nie tylko za własność synagogi, ale widział w nich pewien rys Chrystusowy, zwłaszcza, gdy chodzi o psalmy mesjańskie. Św. Atanazy (373), biskup Aleksandryjski, z którym Pachomiusz był zaprzyjaźniony i czerpał od niego pouczenia, pisze że psalmy są „odbiciem uczuć Jezusa i stanowią idealny obraz życia duchowego”<sup>81</sup> i wielką pomoc w rozpoznawaniu poruszeń i dyspozycji duszy tak, iż „ten, który jest przybity smutkiem, znajdzie w nich wielkie pocieszenie, dręczony pokusami lub prześladowany – siłą do przeciwstawienia się im i dozna pomocy Bożej [...] Diabeł i jego towarzysze zostaną zmuszeni do ucieczki. Kto popełnił grzech, opamięta się i przestanie grzeszyć, kto zaś jest bez grzechu, dozna radości, która jest nagrodą dla wszystkich zabiegających o dobra niebieskie”<sup>82</sup>. Jak z tego wynika, psalmy są pomocne w odkryciu modlitwy serca i do niej prowadzą chrześcijanina, czy to w doświadczeniach próby, czy pomyślności.

<sup>80</sup> Pkt. 36, w: *Pachomiana latina*, s. 265.

<sup>81</sup> Za: A. T o m k i e l, *Ojcowie Kościoła uczą nas modlitwy*, Warszawa 1995, s. 64.

<sup>82</sup> Św. A t a n a z y, *List do Marcellina* 32, PG 27, kol. 44.



Doświadczenie duchowe wielu przekonuje, iż „miecz” słowa Bożego jest obosieczny i że nie każdy potrafi się nim tak mądrze posłużyć, by się nie „skaleczyć”, i by w słowie odkryć sens duchowy oraz niezbędne światło i moc Bożą dla siebie i dla innych. Dlatego też w ruchu monastycznym od początku wielkie znaczenie mieli Ojcowie, Starcy, czyli mnisi charakteryzujący się szczególnym doświadczeniem i siłą Ducha Bożego. Takim był m.in. św. Antoni, do którego udali się raz młodzi mnisi i przedłożyli mu swą prośbę: „Chcemy usłyszeć od ciebie słowo, abyśmy mogli się zbawić” Wielki eremita odpowiedział im: „Niech wystarczy wam, że słyszycie słowa Pisma Świętego” Ci jednak nie zadowolili się tą odpowiedzią, lecz ponownie wyrazili swą prośbę: „Lecz i od ciebie chcemy usłyszeć, ojcze”<sup>83</sup> Początkujący w życiu duchowym poszukują mistrza duchowego, by im przekazał słowo zbawienia, udzielił potrzebnych wskazań, ów zaś mistrz odsyła ich do Pisma Świętego, by je czytali pod kątem dziejów zbawienia i czerpali z niego światło dla własnego zbawienia. Ponowna prośba pokazuje, iż młodzi mnisi poszukiwali u doświadczonych Ojców rad pomocnych w zrozumieniu Pisma Świętego i w aktualizacji jego wskazań na swej drodze duchowej.

W *Opisie życia mnichów pachomiańskich*, pióra św. Hieronima, czytamy, iż „po godz. dziewiątej schodzą się wszyscy [mnisi] razem, śpiewają psalmy, czytając według zwyczaju Pismo Święte, a po skończeniu wszystkich modlitw, siedzący w samym środku, ten, którego nazywają ojcem, zaczyna rozprawiać”<sup>84</sup> *Reguła Pachomiusza* mówi o trzech katechezach ojców wygłaszanych w tygodniu do mnichów dotyczących sztuki „świętego czytania” i podających praktyczne wskazania życiowe. Codzienna modlitwa, zarówno ta poranna, przeżywana podczas ogólnego zgromadzenia mnichów, jak i ta wieczorna, po skończonej pracy, odbywana w domach rozproszonych wewnątrz murów klasztoru, w których mieszkali mnisi podzieleni według wykonywanych zawodów, inspirowana jest słowem Bożym i przeplatana śpiewanymi psalmami. Jedną z powtarzanych zachęt brzmiała: „Śpiewaj światu i nie pozwól, by świat śpiewał tobie” Śpiew psalmu wykonywany przez solistę, a *responsorium* przez pozostałych braci albo też z podziałem na chóry rozbudzał w mnichu ducha „nowego świata”, ducha „miasta Bożego” Po odczytaniu tekście słowa Bożego czy odśpiewanym psalmie następowała chwila ciszy na zapamiętanie tego słowa i refleksję nad nim. Słowa Bożego „musimy nie tylko wysłuchać, ale również [je] zrozumieć. Kto bowiem nie zna, nie zostanie poznany (1 Kor 14, 38). A w innym miejscu jest napisane: «Po-

<sup>83</sup> *Druga Księga Starców, Verba Seniorum*, 11(19), tł. M. Kozera, Kraków 1996, s. 231.

<sup>84</sup> *Pachomiana latina*, s. 108.

nieważ ty odrzuciłeś wiedzę, Ja ciebie odrzucę i nie będziesz mi służył» (Oz 4, 6)”<sup>85</sup> Chodzi tu o wiedzę praktyczną, mającą na celu, „by mnisi zostali wyzwoleni z błędu i chwalili Boga [...], aby wiedzieli, jak należy żyć w domu Bożym bez upadku i zgorszenia, aby nie oszołomiła ich jakaś namiętność, ale aby przebywali w świetle prawdy, w tradycji Apostołów i Proroków [...], i wypełniali wedle zwyczaju posty i modlitwy”<sup>86</sup>

Owa modlitwa i śpiew nie ogranicza się do czasu liturgii Słowa, ale rozciąga się na całe życie mnicha, na jego postawę czynną, podejmowaną aktywność, świadectwo ewangeliczne, sens bowiem Pisma Świętego ujawnia się w działaniu, w pełnieniu woli Bożej (por. J 7, 17). Jak wiadomo pragnieniem mnichów było wieść modlitwę nieustanną poleconą przez Chrystusa (Łk 18, 1) i Pawła apostoła (1 Tes 5, 17).

Zapamiętane więc fragmenty Pisma Świętego w trakcie słuchania go w zgromadzeniu modlitewnym, liturgii godzin, mnisi powtarzali półgłosem i rozważali podczas wykonywanej w ciągu dnia pracy ręcznej w takim czy innym zawodzie. Piekarze np. wkładając chleby do pieca czy składając je do koszów nie powinni ze sobą rozmawiać, ale odmawiać jakiś tekst z Pisma Świętego lub śpiewać jakiś psalm (przyk. 116); ten, kto rozdziela słodycz wychodzącym z jadalni, winien recytować jakiś tekst święty (przyk. 37). Na owym przypominaniu sobie zapamiętanego wcześniej Słowa Bożego, wielokrotnej recytacji go i rozważaniu nad nim podczas pracy polega medytacja mnichów<sup>87</sup> W niej, jak się wydaje, najbardziej realizowali oni trzecie przykazanie *Reguły* o nieustannym medytowaniu. Ten, kto podczas pracy z jakiegoś powodu nie mógł recytować psalmu, winien przynajmniej zachować milczenie i powstrzymać się od „rozmów o sprawach świeckich” ze swymi współbraćmi. Nawet w drodze na modlitwę mnich winien recytować święte teksty od momentu, kiedy usłyszy gong wzywający do niej i to samo winien czynić po skończonej modlitwie ze wspólnotą, gdy wraca do swej celi.

W takim klimacie duchowości biblijnej mnisi *koinonia* pachomiańskiej uzyskiwali zdolność ofiarowania całego swego serca Bogu i przeżywali modlitwę i pracę dla Jego chwały.

Tekst *Reguły Pachomiusza* składa się z wielu przykazań oraz poleceń i wyznacza nieco rygorystyczny styl życia. Należy jednak zauważyć, iż stwierdza dobitnie w jednym punkcie: „Pełnią prawa jest miłość” (Rz 13, 10). To ona

<sup>85</sup> *Księga Horesiesiego*, 32, w: *Pachomiana latina*, s. 221.

<sup>86</sup> Część II, Wstęp.

<sup>87</sup> M. S c h n e i d e r, *Ze źródeł pustyni. Znaczenie Ojców pustyni dla współczesnej duchowości*, tł. E. Krukowska, Kraków 1994, s. 34-35.

łączyła między sobą braci i z opatem generalnym oraz z przełożonym poszczególnego domu w owej wspólnocie zasłuchanej nieustannie w „głos” Boga przychodzący w Jego słowie i wiodła ich do pełni doskonałości, zjednoczenia z Nim. Jej wymownym wyrazem ze strony Pachomiusza są np. te listy, w których udziela on wskazań przełożonym różnych klasztorów, nie mówiąc konkretnie o tym, co mają czynić, lecz – zależnie od tego do kogo się zwraca – podając im pewne litery alfabetu greckiego, których symboliczne znaczenie duchowe było im z pewnością znane<sup>88</sup> Na owe listy pisane pismem symbolicznym współbracia mogli odpisać swemu Opatowi dopiero po wypełnieniu zadanych im przez niego poleceń. W owym „alfabcie duchowym” – jak zauważył trafnie Gennadius – „ukrył [on] zasady życia pod mistycznymi znakami, które nie powinny być dostępne przeciętnemu ludzkiemu poznaniu, a zrozumiały [...] tylko ludziom dorównującym im łaską i zasługami”<sup>89</sup> Oznacza to, że droga duchowa była w tej wspólnocie pojmowana jako stopniowe wtajemniczenie i jako taka była zastrzeżona dla tych, którzy mogli ją zrozumieć i uszanować.

Teologię i duchowość wschodniego anachoretyzmu i cenobityzmu przeniósł na Zachód św. Jan Kasjan (435), człowiek dwóch tradycji, założyciel klasztoru męskiego i żeńskiego w Marsylii ok. 415 r., „ojciec Kościoła francuskiego”

Czym była, według niego, *lectio divina* i co miała na celu dowiadujemy się najpełniej z jego XIV Konferencji, czyli z *Rozmowy z Ojcem Nesterosem o wiedzy duchowej*<sup>90</sup> W swym początkowym i rozwojowym stadium przynależy ona do tzw. wiedzy praktycznej (*praktiké*), w swej natomiast formie zaawansowanej i doskonałej do wiedzy teoretycznej (*theoretiké*). To rozróżnienie na podwójną wiedzę przejął Kasjan od Ewagriusza z Pontu (395) i innych Ojców wschodnich, którzy przez *praktiké* rozumieли nie tyle zewnętrzne uczynki, co właściwy, moralny sposób przeżywania relacji do Boga, siebie samego i innych, a przez *theoretiké* – poznanie Boga (*gnosis*) i uczestnictwo w Jego życiu przez łaskę, a więc stan zakładający kontemplację (*theoria*)<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup> *List naszego Ojca Pachomiusza do świętego męża Korneliusza*, w: *Pachomiana latina*, s. 173; *List naszego Ojca Pachomiusza do Syra, Ojca klasztoru który jest nazywany Phnoum i do Jana, przełożonego jednego domu*, w: tamże, s. 196.

<sup>89</sup> *De viris illustribus*, PL 58, 1059-1120.

<sup>90</sup> Dalej: *Rozmowy*, w: *Lectio divina. Boże czytanie*, tł. L. Wrzoł, Z tradycji mniszej 2, Kraków 1991, s. 16-53.

<sup>91</sup> Por. G. B u n g e, *Gliniane naczynia. Praktyka osobistej modlitwy według tradycji świętych Ojców*, tł. J. Bednarek, A. Ziernicki, Kraków 2002, s. 35-36.

Choć Kasjan w pierwszych słowach wyżej wymienionej konferencji twierdzi, że wiedza teoretyczna polega na „rozważaniu rzeczy boskich i na poznawaniu najtajniejszych znaczeń Pisma Świętego”, gdy mówi o tym, co przyczynia się do nabycia wiedzy praktycznej, obok praktyki postu, czuwania, wykonywanych prac i ćwiczenia się w cnotach, wymienia „czytanie i rozważanie Pisma”, uznając wszystkie te praktyki za drogę do nabycia głębszego poznania Boga i miłości do Niego<sup>92</sup> Jako geniusz życia praktycznego wie, że mnich nie może osiąść kontemplacyjnej czystości jedynie wskutek pouczenia od innych, ale „po wielkiej pracy i ciężkich trudach” i jakby w nagrodę od Boga. Owa ciężka praca i trud związane są z oczyszczeniem umysłu i serca, wyzbyciem się wszelkich namiętności i przywiązań, będącym podstawowym zadaniem (*scopos*) mnicha. Od wypełnienia tego zadania zależy osiągnięcie przez niego celu (*telos*) swego powołania, tj. królestwa nieustannej kontemplacji Boga, podobnie jak rolnik nie uzyska obfitego plonu, jeśli nie oczyści najpierw ziemi ze wszystkich chwastów i nie przygotowuje jej pod zasiew zboża.

Pierwszym stopniem *lectio divina* jest „pilne czytanie” słowa Bożego i uważne słuchanie go. Mnich winien się w nie zaangażować nie z zamiarem nabycia teoretycznej wiedzy w znaczeniu współczesnym, by następnie szukać próżnej chwały u innych, ale w celu zdobycia „prawdziwej wiedzy” dającej zbawienie. Dlatego też spotykając się ze starszymi i bardziej doświadczonymi od siebie winien słuchać ich objaśnień i, powstrzymując się od pouczenia ich, nabywaną wiedzę duchową jak najszybciej wprowadzać w życie<sup>93</sup> Powinien być „chętny do słuchania i nieskory do mówienia” (Jk 1, 19).

Nad usłyszonym i zapamiętanym słowem Bożym mnich winien nieustannie medytować, czyli przejść do drugiego stopnia *lectio*. W przekonaniu Kasjana ciągle rozważanie słowa Bożego, które jak zauważono wyżej, miało miejsce także podczas pracy ręcznej, spełnia podwójną rolę: 1) chroni mnicha przed poddawaniem się myślom światowym, które nawet gdy opanowują go jedynie do pewnego stopnia, osłabiają jego pamięć i zdolność asymilacji Pisma Świętego; 2) jeśli jest dokonywane w większym skupieniu, jak np. w nocy, gdy rzeczy zewnętrzne nie rozpraszają człowieka, wprowadza w zrozumienie duchowego sensu Pisma Świętego<sup>94</sup> Za Orygenesem Kasjan przyjmuje sens dosłowny (historyczny) oraz duchowy Pisma Świętego i podział tego drugiego

---

<sup>92</sup> *Rozmowy*, 9, 2.

<sup>93</sup> Tamże, 9, 4-5.

<sup>94</sup> Tamże, 10, 4.

na trzy rodzaje: tropologię, alegorię i anagogię. Czytanie i rozważanie Pisma jako nabywanie wiedzy praktycznej wychodzi od sensu historycznego: „poznania rzeczy przeszłych i widzialnych” stających się podstawą dla głębszego sensu. Tropologia ma na względzie moralną interpretację tekstu świętego i odkrycie w nim motywów postępowania człowieka z zamiarem pozbycia się wad i nabycia cnót; w alegorycznym sensie chodzi o odkrycie osób, rzeczy i zdarzeń zapowiadających pewną rzeczywistość w przyszłości historii zbawienia; w anagogicznym o „wzniesienie się od tajemnic duchowych do pewnych wyższych i świętszych tajemnic niebieskich”<sup>95</sup>, czyli ku spełnieniu się przyszłej wiecznej szczęśliwości.

Ciągła medytacja nad słowem Bożym jest niezwykle przydatnym środkiem w oczyszczeniu serca z rzeczy światowych. Pozwala ona mnichowi zagłębić się w rzeczy duchowe i Boskie tak, że przenikną one całą jego duszę, w wyniku czego zacznie ona „rodzić” nowe, duchowe myśli i nimi się „karmić”, i w ten sposób zakonnik oczyści swą pamięć z wcześniejszych rzeczy cielesnych<sup>96</sup>. Dusza nieczysta nie może pojąć głębszego sensu Pisma Świętego i nie może stać się przekonującą nauczycielką wiary dla innych.

Jest rzeczą zastanawiającą, że Kasjan dużo mówi o potrzebie zgłębiania Pisma Świętego na drodze duchowej, a bardzo mało o roli łaski Bożej pochodzącej z sakramentów świętych, z Eucharystii. W tym także przypomina styl nauki Orygenesa.

Podobnie jak u innych Ojców i nauczycieli życia mniszego, tak i u Kasjana mocno jest akcentowana wartość modlitwy nieustannej: „Całe przeznaczenie zakonnika i wszelka doskonałość serca do jednego zdążają celu, a mianowicie do ciągłej, nieprzerwanej i wytrwałej modlitwy i [...] do niewzruszonego spokoju umysłu i czystości serca”<sup>97</sup>. Chodzi tu o modlitwę coraz wyższego stopnia, cechującą się coraz większym oderwaniem od stworzeń i skupieniem na Bogu. Ideał owej modlitwy jest tak ważny dla Kasjana, że na nią winny być ukierunkowane wszystkie cnoty praktykowane przez mnicha, z których za najbardziej niezbędne uchodzą: pokora, czystość, łagodność, posłuszeństwo, umiarkowanie, cierpliwość i nade wszystko miłość Boga i bliźniego. Z drugiej strony solidnej postaci owych cnót nie sposób nabyć bez modlitwy, bez mocy wewnętrznej czerpanej od Ducha Świętego<sup>98</sup>. Mod-

---

<sup>95</sup> Tamże, VIII, 1-7.

<sup>96</sup> Tamże, XIII, 1-2.

<sup>97</sup> Tamże, IX, 2.

<sup>98</sup> J. C a s s i e n, *Conferences*, 9, 2, Sources Chrétiennes 42, red. E. Pichery, Paris 1955.

litwa i działanie wzajemnie się potrzebują, wzajemnie się przenikają, przy czym ostatecznym celem jest kontemplacja – najwyższy stopień *lectio divina*. Staje się ona dla mnicha *unum necessarium* i o nią winien on ze wszystkich sił zabiegać, urzeczywistniając w swym życiu błogosławieństwo Pana dotyczące uczniów czystego serca (Mt 5, 8). Ze względu na to, że kontemplacja – w odróżnieniu od zewnętrznego działania cnót, które się skończy – ma charakter nieprzemijający, wieczny, Kasjan stawia ją ponad wszelką inną aktywność mnicha, ukazując z jednej strony darmowy charakter *theoria*, jej naturę jako „daru Ojca dla tych, którzy zostają uznani za godnych jej dostąpienia”, z drugiej strony jej uwarunkowanie przede wszystkim nadprzyrodzoną cnotą miłości<sup>99</sup> Symbolizuje ją ewangeliczna Maria, w odróżnieniu od Marty będącej symbolem życia czynnego, wiedzy praktycznej.

Owoce tak praktykowanej *lectio divina* będzie stan ducha mnicha, który Kasjan oddaje za pomocą symbolu Arki Przymierza – widzialnego znaku obecności Boga pośród swego ludu (Wj 25, 10-22; Hbr 9, 4-5) – a którą winien się on niejako stać<sup>100</sup> Przechowywane w niej dwie kamienne tablice mają symbolizować silne przyłgnięcie mnicha do prawa Bożego, zwłaszcza przykazania miłości Boga i bliźniego; naczynie złote z manną symbolizuje czystą pamięć mnicha przechowującą poczucie słodczy duchowej doświadczanej w rozważaniu słowa Bożego i przyjmowaniu Ciała Pańskiego; laskę Aarona, czyli znak przynależności do Jezusa Chrystusa, Arcykapłana, który przez złożenie ofiary z siebie pokonał grzech i śmierć, znak wskazujący na nieśmiertelność, do której człowiek jest powołany dzięki ofierze Zbawiciela.

Nie jest możliwe ukazanie w sposób wyczerpujący nauki św. Augustyna na temat modlitwy jako drogi do kontemplacji, biorąc pod uwagę jej wyjątkowe bogactwo myśli i wieloaspektowość. Dlatego ograniczymy się tutaj jedynie do zasygnalizowania poszczególnych etapów *lectio divina* według Doktora łaski na podstawie „Księgi modlitwy”, jaką jest *Objaśnienie Psalmów*. Należy tu wyjść od augustyńskiej koncepcji modlitwy wewnętrznej. Komentując polecenie Chrystusa dotyczące wejścia do swej izdebki, zamknięcia drzwi i modlitwy do Ojca w ukryciu (Mt 6, 6), Święty tłumaczy, iż ową izdebką jest serce człowieka i że Bóg wysłuchuje modlitwy wewnętrznej<sup>101</sup>

Ogólne pojęcie modlitwy, jako drogi do kontemplacji, zawarł św. Augustyn np. w słowach: „W modlitwie najczęściej przeszkadzają próżne myśli do

<sup>99</sup> Tamże, 23, 3.

<sup>100</sup> *Rozmowy*, 10, 2-3.

<sup>101</sup> *Objaśnienie Ps* 33, 8.

tego stopnia, że serce ledwie wznosi się do Boga i pragnie się przy nim utrzymać [...] żeby się radować trwając przy swoim Bogu”<sup>102</sup> Ogólnie więc modlitwa winna polegać na wzniesieniu duszy (serca) do Boga, by się przy Nim utrzymać w głębokim skupieniu i doznać kontemplacyjnej radości ze zjednoczenia z Nim. W jaki sposób możliwe jest owo wzniesienie serca? Nie jest ono możliwe jedynie przy użyciu środków ludzkich. „Któż wzywa Boga, zanim On go nie wezwie?”<sup>103</sup>, pyta Doktor łaski, czyniąc aluzję pod adresem pelagian uważających, że każdy nosi w sobie załączki cnót i że nie jest mu potrzebna łaska Boża.

Bóg, mający inicjatywę w kontakcie z człowiekiem, na wiele sposobów zwraca się do niego. Najpierw przemawia do niego przez świat stworzony, „spektakl natury” i pragnie, by kontemplacja jego piękna wzbudziła w nim świadomość obecności Stwórcy i wewnętrzne uczucia upodobania do Niego<sup>104</sup> O wiele ważniejszą księgą, niż „księga natury”, jest Pismo Święte mówiące nie tylko o obecności Boga, ale także o Jego miłości do stworzeń objawionej najpełniej w Jezusie Chrystusie. Jak w „czytaniu” wymienionej pierwszej księgi ważna jest kontemplacja zmysłowa, pełen namysłu ogląd świata, tak w czytaniu tej drugiej ważna jest umiejętność słuchania: „Kiedy czytasz [Pismo Święte] Bóg przemawia do ciebie”<sup>105</sup> Słuchanie słowa Bożego z żywą wiarą i świadomością, że to On osobiście do mnie mówi, do wspólnoty Kościoła, jest pierwszym etapem drogi duchowej do Boga (i pierwszym stopniem *lectio divina*).

Nad usłyszonym i przyjętym słowem Bożym człowiek podejmuje refleksję. Św. Augustyn porównuje ją do czynności przeżuwania chleba: „Ten chleb jesz przez godzinę i zostawiasz, ale ów chleb słowa możesz jeść dzień i noc. Albowiem kiedy go słuchasz albo czytasz, pożywasz go, kiedy o nim rozmyślasz, przeżuwasz (*ruminare*), byś stał się zwierzęciem czystym a nie nieczystym”<sup>106</sup> Akt czytania (i słuchania) słowa Bożego zostaje tu oddany za pomocą symbolu, gestu przeniesienia chleba do ust, akt zaś medytacji nad nim do czynności przeżuwania właściwej dla niektórych zwierząt uważanych w Starym Testamencie za czyste<sup>107</sup> Ważne jest więc zatrzymanie chleba

---

<sup>102</sup> Tamże, Ps 85, 7.

<sup>103</sup> Tamże, Ps 114, 4.

<sup>104</sup> Tamże, Ps 76, 14.

<sup>105</sup> Tamże, Ps 85, 7.

<sup>106</sup> Tamże, Ps 36, 5.

<sup>107</sup> Za nieczyste natomiast uważano zwierzęta, które nie przeżuwają i nie mają rozdwojonych racic, kopyt, zwierzęta wodne bez płetw i łusek, ptaki drapieżne i zwierzęta pełzające.

słowa Bożego w ustach i „niepołykanie” go od razu, medytowanie a nie szybkie zapomnienie o tym, co się usłyszało. „Ten, kto nie zapomniał, rozmyśla, myśląc przeżuwa, przeżuwając zaś odczuwa rozkosz. Dlatego powiedziano: «Święte rozmyślanie ustrzeże cię» (Prz 2, 11)”<sup>108</sup> Następstwem rozmyślenia jest jakieś doświadczenie słodyczy Boga dane już na drugim etapie *lectio divina*, poprzez które Bóg pociąga serce człowieka ku Sobie, dając mu siłę przeciwstawienia się przyjemnościom ziemskim. Strzeże go przed złem.

Modlitwa w sensie właściwym, czyli trzeci stopień *lectio divina*, rozumiana jest przez Biskupa z Hippony jako rozmowa z Bogiem: „Modlitwa twoja, to rozmowa z Bogiem; kiedy czytasz, Bóg przemawia do ciebie; kiedy się modlisz, mówisz do Boga”<sup>109</sup> Słowo Boże, przyjęte w akcie czytania i rozważone w akcie medytacji, wzywa człowieka do odpowiedzi i w ten sposób nawiązuje się dialog wewnętrzny z Bogiem. Św. Augustyn zachęca, by w modlitwę zaangażować się całym sercem i uczynić ją „wołaniem do Boga” o łaskę, pomoc, miłosierdzie itp. „[...] należy sercem wołać do Boga czy wraz z głosem ciała, kiedy trzeba, czy też w milczeniu, kiedy się modlimy. Otóż wołanie serca to usilne natężenie myśli. Kiedy dokonuje się ono na modlitwie, wyraża gorące pragnienie proszącego, żeby nie zwątpił w jego skutek. A wtedy woła się całym sercem, kiedy nie myśli się o czym innym”<sup>110</sup> Właściwa modlitwa powinna cechować się skupieniem na Bogu jako Kimś najważniejszym i oderwaniem się od spraw ziemskich, winna uzyskać szczególną intensywność wskutek uwagi nie tylko świadomości, ale i woli, i afektywności na Boga.

Kontemplacja w rzeczach stworzonych pozwoliła człowiekowi jedynie na odkrycie obecności Boga bliżej nie znanego. Otwarcie się na Jego słowo, odkrycie jego sensu duchowego na medytacji i nawiązanie rozmowy z Nim w modlitwie (właściwej), cechującej się głębokim skupieniem i intensywnością pragnień duchowych sprawia, że duch (dusza, serce) człowieka coraz bardziej wznosi się do Boga i zdolny jest dzięki Jego łasce „przy Nim się utrzymać” „Boga można oglądać tylko duchem”<sup>111</sup> „Chociaż ogląda (*videt*) Bo-

---

P. W e i m a r, *Czyste i nieczyste*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, s. 215.

<sup>108</sup> *Objaśnienie* Ps 36, 5.

<sup>109</sup> Tamże, Ps 85, 7.

<sup>110</sup> Tamże, Ps 118, 1.

<sup>111</sup> Tamże, Ps 41, 7.



ga ten, kto może, czyż ogląda oczyma? Ogląda intelektem (*intellectu videt*), ogląda sercem (*corde*)”<sup>112</sup> Kontemplacja Boga Samego nie jest możliwa za pomocą zmysłów, lecz oczyszczonego serca, ducha. „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Taki akt, a jeszcze bardziej stan, wymaga nie tylko zdolności kontemplowania Boga w stworzeniach i głębokiego skupienia wewnętrznego na słowie Bożym, ale także przekroczenia siebie samego ku Bogu. „Szukając Ciebie, przekroczyłem już te regiony, które i zwierzętom nierozumnym są właściwe. Bo Ciebie tam, pośród wyobrażeń rzeczy materialnych, nie znalazłem. Przeszedłem potem do tych dziedzin pamięci, którym powierzałem moje doznania duchowe, ale i tam Ciebie nie znalazłem. I wkroczyłem do samego mojego umysłu [...], lecz i tam nie było Ciebie [...] Wszystkie wymienione rzeczy podlegają zmianom, a Ty ponad nimi wszystkimi pozostajesz niezmienny [...] Gdzież więc Ciebie spotkałem w taki sposób, że Cię poznałem – gdzież, jeśli nie w Tobie samym ponade mną?”<sup>113</sup>

Symbolem kontemplacji jest ewangeliczna Maria, siostra Marty. Jej to zostaje udzielone doświadczenie rozkoszowania się Bogiem (*Deo frui*): „Czym rozkoszowała się Maria? Co jadła, co piła spragnionymi ustami swego serca? Sprawiedliwość i prawdę! Rozkoszowała się prawdą, słuchała prawdy; dążyła do prawdy, wdychała ku niej. Zgłodniała, karmiła się prawdą, spragniona piła ją. Czym rozkoszowała się Maria? Co jadła? Tu się zatrzymam – wyznaje Święty. To [także] moja radość. Powiem nawet, że jadła Jego samego słuchając Go”<sup>114</sup> Spotykamy tu ponownie wyrażoną czynność jedzenia na określenie doświadczenia Boga i czynność „picia prawdy spragnionymi ustami serca” Ten drugi symbol został tu użyty dla podkreślenia wzniosłego aktu kontemplacji, któremu nie towarzyszy już trud szukania Boga, bo człowiek „utrzymuje się przy Nim” i doznaje nadziemskiego uszczęśliwienia.

---

<sup>112</sup> Tamże, Ps 73, 25.

<sup>113</sup> *Wyznania*, X, 25, tł. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 311-312.

<sup>114</sup> S a n t' A g o s t i n o, *Discorso* 179, 5, w: t e n ż e, *Discorsi III/2 (151-183) sul Nuovo Testamento. Testo latino delle'edizione maurina e delle edizioni postmaurine*, trad. M. Recchia, Roma 1990, s. 919.

### III. ZNACZENIE STAROŻYTNEJ EGZEGEZY I *LECTIO DIVINA* ORAZ ICH SYMBOLIKI DLA ŻYCIA DUCHOWEGO DZIŚ

Pytanie o znaczenie duchowego wymiaru starożytnej egzegezy, jak również jej symbolicznego charakteru dla życia duchowego dziś, może się wydać nieco dziwne, biorąc pod uwagę wielki rozwój myśli, jaki się dokonał w egzegezie i w hermeneutyce biblijnej na przestrzeni wieków i w ostatnich czasach. Analogiczne zastrzeżenie może się jawić w odniesieniu do ówczesnej *lectio divina*, która doznając wsparcia ze strony egzegezy duchowej, do XIII wieku przeżywała swój rozwój, a potem, wskutek zerwania jedności teologii (jaki się dokonało w wyniku tego, że teologia średniowieczna chcąc stać się nauką, zaczęła sobie stawiać *questiones* już nie tylko w oparciu o jedyny autorytet Pisma Świętego – jak było do tamtego czasu – ale w odwołaniu się do racji filozoficznych i metafizycznych), utraciła podstawę w egzegezie biblijnej i była coraz bardziej zdana na samą siebie. Od czasów racjonalizmu (XVIII w.), przejawiającego się wiarą w skuteczność zastosowania do interpretacji sensu biblijnego historyczno-krytycznych metod, została nawet sprowadzona do „czytania duchownego”, czyli praktyki duchowej opartej na pozabiblijnych źródłach. Jej powolny renesans rozpoczął się dopiero dzięki odnowie biblijnej i wezwaniom do jej praktykowania przez papieży (Leon XII, *Providentissimus Deus* [1893]; Benedykt XV, *Spiritus Paraclitus* [1920]; Pius XII, *Divino afflante Spiritu* [1943]) i Sobór Watykański II.

Stwierdzenie zawarte w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym Soboru Watykańskiego II, iż „w Słowie Bożym tkwi tak wielka moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary oraz źródłem stałym i czystym życia duchowego” (21), należy rozumieć jednoznacznie jako wezwanie do praktykowania *lectio divina*. Owa moc i potęga słowa Bożego może się ujawnić wówczas, gdy duchowni podejmą wytrwale lekturę Pisma Świętego i staną się skutecznymi głosicielami orędzia zbawienia; gdy zakonnicy dzięki częstej praktyce *lectio divina* uzyskają wzniosłe poznanie Jezusa Chrystusa (Flp 3, 8) i staną się znakiem wskazującym na Niego; i gdy wierni świeccy będą rozważać słowo Boże w swym sercu (Łk 2, 19 i 51) i dochodząc do głębszego doświadczenia spraw duchowych, połączą wymagania wiary z życiem codziennym i podejmą się dzieła przemiany świata w duchu Ewangelii (KO 25; 8). Czerpanie mocy ze słowa Bożego, przysposabiające do uzyskania mocy pochodzącej z sakramentów świętych, zakłada w sposób konieczny poszukiwanie duchowego sensu Pisma Świętego, tak bardzo akcentowanego przez Ojców Kościoła, i domaga

się interioryzacji oraz asymilacji słowa Bożego w ramach praktyki *lectio divina*.

Współczesne badania egzegetyczne, ubogacone o wypracowane przez wieki metody mające na celu np. ukazanie początkowego sensu słów tekstu świętego (metoda historyczno-krytyczna) i nową hermeneutykę biblijną, powinny czerpać z bogactwa starożytnej egzegezy Orygenes, św. Augustyna i innych Ojców Kościoła, nie odrywającej się od duchowości (rozumianej jako przyjęcie duchowego sensu Pisma Świętego i jako postawa egzegety współdziałającego z Duchem Świętym w zgłębianiu słowa Bożego); nie tracącej perspektywy teologii historii i jedności całego Pisma Świętego, ciągłości objawienia, ścisłego powiązania pomiędzy Starym i Nowym Przymierzem; nie tracącej z oczu Jezusa Chrystusa jako centrum, „klucza” historii zbawienia. Jak bowiem wykazał R. Schnackenburg, wysiłki naukowców posługujących się metodą historyczno-krytyczną, koncentrujące się głównie na „historycznych podstawach” Jezusa, ukazały w sposób niedostateczny Jego obraz, a nie przybliżyły Jego pełniejszej relacji do Boga<sup>115</sup> Sama egzegeza historyczno-krytyczna nie wystarcza i potrzebna jest jej integracja z egzegezą duchową<sup>116</sup> Nie chodzi tu o prostą integrację z duchową egzegezą starożytności, ale o dowartościowanie wymienionych elementów tej ostatniej i zintegrowanie ich z optyką współczesnej egzegezy wykorzystującej wszystkie nowoczesne metody, jak również połączenie ich z najnowszą hermeneutyką objaśniającą tekst biblijny jako pewną interpretację, czyli przyjmującą, iż jego treść pozostaje w pewnej odległości od wydarzenia, do którego się odnosi, jest wyrazem pewnej refleksji nad nim.

Egzegeza Ojców Kościoła, uprawiana według metody alegorycznej, jak widać to na przykładzie Orygenes i św. Augustyna, ma wyraźny charakter symboliczny. Za jej teologiczną podstawę służy: 1) całe stworzenie pozostające – poprzez człowieka będącego obrazem Bożym – w relacji do Boga, Stwórcy wszystkich rzeczy. „Wszystkie rzeczy – jak stwierdził to Orygenes – noszą w sobie obrazy i symbole spraw niematerialnych”, „niewidzialnych, wiecznych” Człowiek, posiadając zdolność symbolizowania i percepcji rzeczy służących za symbole, może odczytywać ich naturę i „wznosić się swym rozumem ku pojmowaniu duchowemu”, ku rozumieniu świata i siebie samego według boskiej logiki stworzenia; 2) drugą podstawą symbolu jest historia

---

<sup>115</sup> Za: J. R a t z i n g e r (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. I: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, s. 6-7.

<sup>116</sup> S. H a r ę z g a, *Ożywienie praktyki „lectio divina” we współczesnym Kościele*, CT 61(1991), z. 4, s. 65.

zbawienia, pełna interwencji Boga, rozwijająca się wokół idei realizacji Jego przymierza z ludem wybranym, ciągu zdarzeń, faktów dziejących się w konkretnych miejscach, w których biorą udział określone osoby czy też przedmioty mające zarazem znaczenie symboliczne, wskazujące na inną, duchową rzeczywistość, jaka się dokona w przyszłości. Symbole związane z historią zbawienia mają bardziej religijny i specyficzny charakter niż te mające za fundament stworzenie; 3) najważniejszą podstawą religijnego symbolu jest wcielenie Słowa dokonujące zjednoczenia rzeczywistości boskiej z ludzką i ze światem zmysłowym, będącym biegunem oddolnym każdego symbolu, odsyłającego, w tym przypadku, do transcendencji mającej swe konkretne oblicze w postaci Boga objawionego. Osoby i rzeczy historii zbawienia, będące symbolem Chrystusa – w sposób szczególny zaś krzyż wskazujący na Jego Mękę, odkupienie, a nawet na istotę chrześcijaństwa – rozpatrywane z punktu widzenia urzeczywistnienia Nowego Przymierza, pozwalają uwydatnić ciągłość tejże historii (i zarazem jedność Pisma Świętego) uznaną przez Kościół za jedną z zasad prawidłowej interpretacji tekstu świętego (KO 12).

Wymienione trzy podstawy symboliki biblijnej są uznawane także we współczesnej teologii biblijnej i teologii życia duchowego<sup>117</sup>, na tej płaszczyźnie istnieje więc możliwość inspirowania się nauką Ojców Kościoła.

U św. Augustyna symbol posiada ponadto uzasadnienie logiczne. Dla niego jako retora symbol jest rodzajem znaku, w szczególności znaku językowego, nie arbitralnego, ale motywowanego, pojmowalnego w określonej kulturze czy religii, odsyłającego do rzeczywistości wyższej, nadprzyrodzonej, a nawet w jakimś sensie czyniącego ją obecną. Jego pisma teoretyczne, do których odwołano się w niniejszej analizie teorii znaku, cieszą się zainteresowaniem do dziś i inspirują współczesną semiotykę<sup>118</sup>. Także i w teologii współczesnej symbol jest objaśniany wychodząc od kategorii znaku<sup>119</sup>. W swej egzegezie alegorycznej i przepowiadaniu biskup z Hippony posługiwał się obrazami i symbolami dlatego, że uznawał ich wartość poznawczą w ramach kategorii poznania analogicznego oraz dlatego, że wiedział, iż służą one lepszej komunikacji pomiędzy ludźmi. Jako pasterz św. Augustyn doceniał bardziej sugestywne oddziaływanie symbolu na wyobraźnię słuchacza, niż za pomocą pojęcia teoretycznego. Wtedy więc, kiedy mógł się do nich odwo-

<sup>117</sup> F. R u i z, *Simbolo*, DES, t. 3, s. 2314.

<sup>118</sup> B o u c h a r d, *La conception*, s. 305-346.

<sup>119</sup> Zob. A. C a t t e l a, *Symbol*, w: *Encyklopedia Chrześcijaństwa*, Kielce 2000, s. 690-691.

łać, by poruszyć całą osobę słuchacza, ukierunkować ją w stronę symbolizowaną i doprowadzić do „spotkania” z rzeczywistością, którą one uobecniają, posługiwał się nimi. Ta funkcja symbolu może się okazać niezwykle przydatna i dla człowieka współczesnego, żyjącego w świecie obrazów i potrzebującego niejednokrotnie jako środka wyrazu i komunikacji, czynnika silniejszego, niż tylko język suchych pojęć.

Także w św. Augustyna pouczeniach o modlitwie, jako drodze duchowej do kontemplacji, symbol odgrywa istotne znaczenie. Jak pokazano, czynność przeniesienia pokarmu do ust, przeżuwanie go i picie napoju są kolejno symbolami *lectio*, *meditatio* i *contemplatio*. Te czynności, w których biorą udział zmysły zewnętrzne – zgodnie z prawidłowością, iż symbol ma swe zakorzenie w ciele – zostają zastosowane do wyrażenia rzeczywistości duchowej rozgrywającej się w człowieku, by ukazać doświadczalny charakter jego relacji z Bogiem w asymilowanym słowie Bożym na poszczególnych stopniach *lectio divina*. Jeszcze bardziej znane są dwa inne augustyńskie symbole oddające wznoszenie się duszy do Boga: wstępowanie po stopniach symbolizujące, jak się wydaje, dążenie rozumem do transcendencji i wznoszenie się na skrzydłach (miłości Boga i bliźniego) oddające raczej wolitywno-afektywny dynamizm, pęd tego dążenia. W tych ostatnich symbolach można dopatrywać się, według podanej na początku tego artykułu koncepcji Duranda, symboli odwołujących się do kosmicznej dziedziny wyobraźni, jak we wcześniej ukazanej teorii symboli, bazującej na znakach językowych, można widzieć aktualizowaną „poetycką” dziedzinę wyobraźni.

Ten język symboliczny, obecny w Orygenesie i św. Augustyna myśli teologicznej, nabiera szczególnego znaczenia dzisiaj w dobie nadmiaru bodźców zewnętrznych pochodzących ze środków masowego przekazu, może on bowiem służyć integracji wrażeń zmysłowych i wychowaniu do ukształtowania w sobie, w poddaniu się działaniu Ducha Świętego, zmysłów duchowych, a więc przemianie „człowieka zewnętrznego” w duchowego w Chrystusie.

Powyższego teologicznego uzasadnienia symbolu nie znajdujemy w Pachomiusza i Kasjana nauce o modlitwie i ascezie monastycznej. Według pierwszego z nich, symboliczne obrazy mnicha, jako „atlety” walczącego „mieczem” słowa Bożego ze skłonnościami do grzechu w praktykowanej nieustannie medytacji, połączonej z surową ascezą jako podstawowymi środkami urzeczywistniania doskonałej miłości Boga i bliźniego, są wzmiankowane jedynie ogólnie, by zachęcić mnicha do zaangażowania się ze wszystkich sił (myśli, woli i serca) we współdziałanie z łaską Bożą. Podobne znaczenie mają symbole odnoszące się do *lectio divina* i człowieka doskonałego zdolnego do kontemplacji Boga u Kasjana.

## BIBLIOGRAFIA

- A g o s t i n o (santo): Discorsi III/2 (151-183) sul Nuovo Testamento. Testo latino delle edizioni maurina e delle edizioni postmaurine, trad. M. Recchia, Roma 1990.
- A u g u s t y n, św.: Objasnienie Psalmów, tł. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 41, Warszawa 1986.
- A u g u s t y n, św.: O nauce chrześcijańskiej, tł., wstęp i oprac. J. Sulowski, Warszawa 1979.
- A u g u s t y n, św.: O nauczycielu, tł. W. Eborowicz, w: t e n ż e, Dialogi filozoficzne, Kraków 1999, s. 433-485.
- A u g u s t y n, św.: Wyznania, tł. Z. Kubiak, Warszawa 1992.
- B e r n a r d Ch. A.: Teologia symbolica, Roma 1981.
- B o u c h a r d G.: La conception augustinienne du signe selon Tz. Tedorov, RechAug 15(1980), s. 305-346.
- B u n g e G.: Gliniane naczynia. Praktyka osobistej modlitwy według tradycji świętych Ojców, tł. J. Bednarek, A. Ziernicki, Duchowość Wschodu i Zachodu 1, Kraków 2002.
- C a s s i e n J.: Conferences, t. I-III, Sources Chrétiennes 42, red. E. Pichery, Paris 1955.
- C a t t e l a A.: Symbol, w: Encyklopedia Chrześcijaństwa, Kielce 2000, s. 690-691.
- Druga Księga Starców, *Verba Seniorum*, 11(19), tł. M. Kozera, Kraków 1996.
- D u r a n d G.: Wyobrażenia symboliczne, tł. C. Rowiński, Warszawa 1986.
- E b o r o w i c z W., O nauczycielu. Biograficzne tło dialogu, w: Św. A u g u s t y n, Dialogi filozoficzne, s. 421-431.
- E l i a d e M.: Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym, tł. M. i P. Rodakowie, Warszawa 1998.
- F o r s t n e r D.: Świat symboliki chrześcijańskiej, tł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990.
- F o r t e B.: Maryja, ikona tajemnicy. Zarys mariologii symboliczno-narracyjnej, tł. B. Widła, Warszawa 1999.
- G u a r d i n i R.: Święte znaki, tł. J. Birkenmayer, Wrocław 1982.
- G u i l l e t J.: Le sens de L'Écriture. Exégèse d'autrefois, recherche d'aujourd'hui, RSR 80(1992), z. 3, s. 359-372.
- H a r ę z g a S.: Ożywienie praktyki „lectio divina” we współczesnym Kościele, CT 61(1991), z. 4, s. 45-69.
- J a g i e ł ł o A.: Człowiek w procesie poznawania, w: Psychologia dla teologów, red. J. Makelson, Kraków 1999, s. 109-146.
- J a n P a w e ł II: Adhortacja apostołska *Vita consecrata*, Ząbki 1996.
- K a s j a n J.: Rozmowa z Ojcem Nesterosem o wiedzy duchowej, tł. L. Wrzoł, w: *Lectio divina*. Boże czytanie, tł. L. Wrzoł, Z tradycji mniszej 2, Kraków 1991, s. 16-53.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

- L o n g e m e y e r G.: Antropologia teologiczna, tł. J. Fenrychowa, Podręcznik Teologii Dogmatycznej 4, Kraków 2000.
- L o u z e u F.: Mit, symbol i społeczeństwo, tł. M. Żerańska, Com 27(2007), nr 3, s. 54-73.
- L u b a c H. (de): Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture, t. I-II, Théologie 41, Paris 1959.
- L u r k e r M.: Słownik obrazów i symboli biblijnych, tł. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- M a r t i n i C. M., kard.: Prefazione all'edizione italiana, w: Ch. A. B e r n a r d, Teologia simbolica, s. 7-9.
- N o w a k A. J.: Symbol. Znak. Sygnał, Lublin 1994.
- O r y g e n e s: Duch i ogień, tł. S. Kalinowski, Kraków 1995.
- O r y g e n e s: Homilia o Księdze Rodzaju, 10, 2, w: t e n ż e, Homilie o Księdze Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej, tł. S. Kalinowski, Warszawa 1984.
- O r y g e n e s: Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”, Homilie o „Pieśni nad pieśniami”, Wstęp, tł. S. Kalinowski, Kraków 1994.
- O r y g e n e s: O zasadach, tł. S. Kalinowski, K. Augustyniak, Kraków 1996.
- Pachomiana latina*, tł. A. Bober, W. Miliszkiewicz, M. Starowieyski, Kraków 1996.
- Poruszyć ducha, wywiad ks. Krzysztofa Ołdakowskiego z Krzysztofem Zanussim, „Posłaniec” 2008, nr 5, s. 11-16.
- Przedmowa Hieronima, Hieronim do błogosławionego papieża Damazego, w: O r y g e n e s: Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”, s. 193-194.
- R a t z i n g e r J. (Benedykt XVI): Jezus z Nazaretu, cz. I: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia, Kraków 2007.
- R i c o e u r P.: Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie, tł. J. Skoczylas i in., Warszawa 1985.
- R o g o w s k i C.: Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i implikacje pedagogicznoreligijne. Studium pedagogicznoreligijne w wymiarze interdyscyplinarnym, Lublin 1999.
- R u i z F.: Simbolo, w: Dizionario Enciclopedico di Spiritualità, t. III, Roma 1990, s. 2314-2316.
- S a l e s F. (de): Lettre a Monseigneur André Frémyot, archevêque de Bourges, w: t e n ż e, Lettres, t. 2, Oeuvres de Saint François de Sales, t. XII, Annecy 1902, s. 299-325.
- S c h n e i d e r M.: Ze źródeł pustyni. Znaczenie Ojców pustyni dla współczesnej duchowości, tł. E. Krukowska, Kraków 1994.
- S c h n e i d e r s S. M.: Heilige Schrift und Spiritualität, w: Geschichte der christlichen Spiritualität, t. I, red. B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq, Würzburg 1993, s. 30-47.
- S i m o n e R.: Semiotyka augustyńska. Studia z historii semiotyki, t. II, red. J. Sułowski, Wrocław–Warszawa 1973.
- S i m o n e t t i M.: Origene, w: La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica, t. I, red. E. Ancilli, M. Pappozzi, Roma 1984, s. 257-280.
- S z r a m M.: Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesusa, Lublin 1997.
- T o m k i e l A., Ojcowie Kościoła uczą nas modlitwy, Warszawa 1995.

- T r o n i a A.: Teologia Psalmów. Wprowadzenie do lektury Psalterza, Lublin 1996.
- W e i m a r P.: Czyste i nieczyste, w: Praktyczny słownik biblijny, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, kol. 215.
- Ż u r e k A.: Wprowadzenie do Ojców Kościoła, Kraków 1993.

SPIRITUAL AND SYMBOLIC CHARACTER OF ANCIENT EXEGESIS  
AND *LECTIO DIVINA* AND ITS MEANING FOR SPIRITUAL LIFE NOWADAYS

S u m m a r y

The article entitled *Spiritual and Symbolic Character of Ancient Exegesis and Lectio Divina and Its Meaning For Spiritual Life Nowadays* encourages one to draw from the wealth of ancient exegesis done by Origen and St Augustine that does not break away from spirituality (understood as accepting the spiritual meaning of the Holy Scripture and as the attitude of the exegete cooperating with the Holy Spirit on understanding the God's Word), does not lose the perspective of theology of history and unity of the whole Holy Scripture, of the continuity of Revelation, close relation between the Old and New Covenant, and does not lose sight of Christ as the center, the "key" of the history of salvation. In the first part the author emphasizes the alarming disappearance of religious symbols in contemporary world resulting from the expanding secularism. Next he shows the presence of man in the world of symbols and his ability to symbolize, to read symbols and to express them. Understanding of man in the light of the Bible requires taking into consideration the symbolic language that is contained in it. The ancient "total exegesis" that is "dogmatics and complete spirituality closely related with each other" (H. de Lubac) and that reaches the triple meaning of the Holy Scripture (literal, moral and mystic), took into consideration the rich biblical symbolism and became the way from the symbol to the revealed truth. *Lectio divina* was more practically directed. It served searching for God, hearing His "voice" and realization of His will. The article shows the degree, to which God's Word becomes the directive of the *Rule* and spirituality of the monks gathered around St Pachomius, how they assimilate it and answer it with their life. He also describes, referring to Cassian, close reading God's Word, attentive listening to it and continuous meditating on it that served a monk as a way of purifying himself from worldly things and burying himself into spiritual and Godly things.

*Translated by Tadeusz Karłowicz*

**Słowa kluczowe:** symbol, starożytna egzegeza, sensy Pisma Świętego, *lectio divina*, życie duchowe.

**Key words:** symbol, ancient exegesis, meanings of the Holy Scripture, *lectio divina*, spiritual life.