

O. PIOTR LISZKA CMF (WROCŁAW)

## ZNACZENIE ALEGORII W HISTORII MYŚLI TEOLOGICZNEJ

Alegoria jako metoda kodowania i rozszyfrowania informacji znika dziś ze świata przepojonego racjonalizmem i powraca tym szybciej, im mocniejsza jest tęsknota za minionym światem myślenia poetyckiego, mitologicznego, symbolicznego. Alegoria znika i pojawia się wraz z odchodzeniem świata od Boga i tęsknotą do nowego życia w nowym świecie, o wiele wspanialszym od naszego. Czas przyszły powinien być epoką zwycięstwa Ducha. Powrót idei religijnej wymaga jednak nowego myślenia, nowego sposobu wyrażania się, nowej symboliki. Nowość może przyjść tylko wtedy, gdy powrócimy do skarbów ukrytych w przeszłości, gdy zapytamy się przeszłych pokoleń, jakimi drogami próbowali wykraczać daleko w przyszłość. Pytania tego rodzaju są trudne, gdyż całe nasze życie zorganizowane jest w sposób doczesny. J. Lisicki, baczny obserwator spraw nie dostrzeganych przez większość ludzi, zauważa, że „język, symbole, skojarzenia, moda, gry, muzyka, reklama, dominująca retoryka – zwracają naszą uwagę ku teraźniejszości. [...] Zapomnieliśmy o niebie i piekle, o walce z mocami ciemności, o zwyciężaniu pokus i śmiertelnym niebezpieczeństwie zatracenia. Słowa te stały się w naszych uszach niejasnymi alegoriami, hasłami bez pokrycia, śladem dawnej epoki niedojrzałości”<sup>1</sup>. Zwróćmy uwagę na to, że termin *alegoria* użyty został tu w sensie pejoratywnym, jako coś bardzo mglistego, „bez pokrycia”. Czy tak jest naprawdę? Czy alegoria może służyć tylko jako narzędzie lingwistycznej gry, bez

<sup>1</sup> P. Lisicki, *Szantaż serca*, „Frona” 13/14 (1998) 228-254, s. 231.

realnego znaczenia? A może wystarczy odnaleźć zagubiony klucz, aby odczytać, z nową mocą, ukryte skarby „dawnej epoki”, która okaże się bardzo dojrzała, zdolna do nauczenia nas sztuki życia? Alegoria nie musi służyć uśpieniu czujności, może ją rozbudzać, wskazując z całą powagą i mocą potrzebę walki człowieka o swoją przyszłość.

Odpowiedzi na pytania dotyczące losu człowieka powiązane są z odpowiedziami na pytania dotyczącymi alegorii, tego, czym jest, i tego, w jaki sposób była wykorzystywana w wiekach rozwoju ludzkiej myśli. Zwrócimy zwłaszcza uwagę na aspekt teologiczny alegorii.

## 1. ZAGADNIENIA FORMALNE I MERYTORYCZNE

Odczytywanie świata wymaga opanowania metod rozumiejących jego znaczenie symboliczne, które pozwalają wnikać nawet w praprzyczynę. Praprzyczyna ujawnia się jedynie w alegoriach dostosowanych do naszej ułomnej natury. Bóg musi się objawiać w ograniczonych ludzkich postaciach, które nigdy nie mogą odpowiadać jego rzeczywistości. Rzeczywistość nie z naszego świata manifestuje się w przedmiotach, które są integralnymi składnikami naszego „naturalnego”, „świeckiego” świata (Mirce Eliade)<sup>2</sup>. Alegoria otwiera tak szerokie możliwości, ponieważ jest rodzajem języka religijnego (i teologicznego) kodującym realną treść pod osłoną maski utkanej ze słów. Pod maską alegorii ukrywa się jakiś sens metaforyczny. Alegoria jest rodzajem metafory obok symbolu, mitu, poezji, porównania. Metafora natomiast to „wiedza podobieństw w rzeczach niepodobnych”, to „przeniesienie na jakiś przedmiot nazwy, która jest właściwa czemu innemu” (Arystoteles, *Poetica* 22, 1459). Można więc powiedzieć, że jest to swego rodzaju przenośnia, która ma jednak jakieś swoje charakterystyczne właściwości. Profesor nauk biblijnych, o. Hugolin Langkammer przytacza bardo lakoniczną definicję: „Alegoria polega na nadaniu danemu słowu, zdaniu lub większemu fragmentowi tekstu przenośni, niezależnej od dosłownej interpretacji”<sup>3</sup>. Trzeba jednak powiedzieć coś więcej. Trzeba odpowiedzieć na kilka pytań: czy alegoria to: a) czynność kodowania treści w słowie lub tekście, b) słowo lub tekst, który jest niejasną zapowiedzią czegoś innego, c) czynność odczytywania, interpretowania, czynność polegająca na nadawaniu innego znaczenia niż literalne, dosłowne? Otóż, *Encyklopedia katolicka* definiuje analogię w sposób o wiele bardziej rozbudowany, wskazując na to, jak trudną i złożoną treść trzeba brać pod uwagę, wypowiadając to słowo: „Alego-

<sup>2</sup>M. Lurker, *Przełamanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1994, s. 30-31.

<sup>3</sup>H. Langkammer, *Mały słownik biblijny*, Wrocław 1995, s. 27.

ria (gr. *allos* – „inny”, *agoreuo* – „przemawiam”), występuje jako figura retoryczna w Piśmie Świętym, literaturze i sztuce. 1. Figura retoryczna lub stylistyczna o charakterze rozwiniętej metafory, obejmująca cały utwór lub jego część, zbudowana na zasadzie dwóch planów znaczeniowych: jednego – ukazanego bezpośrednio w postaci obrazowej i konkretnej, oraz drugiego – domyślnego (ale wyraźnie przez autora postulowanego) o charakterze uogólniającym; alegoria (w przeciwieństwie do symbolu) wymaga określonej i logicznej konstrukcji tego drugiego planu. Tradycyjna poetyka i terminologia przyjęta w egzegezie biblijnej skłaniają jednak do szerszego rozumienia alegorii i włączenia do niej również konstrukcji poetyckich o wyraźnie zaznaczonym pierwszym planie, jak to ma miejsce np. w bajkach czy przypowieściach, w których najczęściej drugie znaczenie sygnalizowane jest przez wprowadzającą lub zamykającą gnomę – morał; czasem funkcje te spełnia kontekst literacki, sytuacyjny lub osoba narratora [...]”<sup>4</sup>.

Jako forma analogii, alegoria znajduje się gdzieś pomiędzy analogią proporcjonalności a metaforą, przy czym w jakiś sposób zbliża się do anagogii, czyli do misteryjnego poznania bezpośredniego. Można nawet powiedzieć, że jest systemem znaków anagogii<sup>5</sup>. Analogia powiązana jest z aktywnością ludzkiego intelektu, który poznaje pośrednio, z daleka, ale wyraża myśli bardzo precyzyjnie, anagogia poznaje z bliska, ale mgliście, bez możliwości precyzyjnego wyrażenia tego, co zostało poznane. Wiara jest bliższa anagogii, jako postawa obejmująca całość personalnych władz człowieka, a nie tylko intelekt. Oczywiście, intelektu odrzucić nie wolno, gdyż jest integralną częścią tego, co nazywamy postawą. Tak więc definicja wiary sama w sobie zawiera już sposób widzenia relacji między rozumem i wiarą. Oznacza to, że alegoria jest metodą bardzo złożoną, o bogatej strukturze, trudnej do zdefiniowania, metodą odpowiednią dla teologii. Jako metoda zbliżona do anagogii, ma charakter apofatyczny<sup>6</sup>. Dla przykładu, wszelkie nazwy nadawane Duchowi Świętemu mają charakter apofatyczny i powinny być wyjaśniane za pomocą alegoryzacji<sup>7</sup>.

<sup>4</sup>K. Romaniuk, *Alegoria* 1. 10, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, kol. 322.

<sup>5</sup>M. Krapiec, *Filozofia w teologii. Czytając Encyklikę „Fides et ratio”*, Instytut Edukacji Narodowej 1999, s. 7: „Anagogia to niedostępna treść wiary, a ściślej sposób poznawania tych rzeczywistości. Poznanie anagogiczne, czyli bezpośrednie, poznanie rzeczy takimi, jakimi one są. Alegoria to system znaków, które tylko wskazują na jakąś rzeczywistość. Analogia to łączenie za pomocą odpowiedniego schematu myślenia obu tych rzeczywistości. Racjonalne przeżywanie wiary obejmuje przyjmowanie obrazów, które ukazują mu się w metaforycznym poznaniu (*accepta*), ale przede wszystkim wyraża się we właściwym osądzie (*iudicium de acceptis*)”.

<sup>6</sup>O. Clément, *Ne manqons pas aux bienséances pour des querelles de mots*, „Messenger” 19 (1971), s. 179-190, zwłaszcza strony 184-186.

<sup>7</sup>Tenże, *Vladimir Lossky, un théologien de la personne et du Saint Esprit*, „Messager” 30-31 (1959) s. 137-206.

Metoda alegoryczna łączy zalety analogii proporcjonalności i metafory (która też jest rodzajem analogii). Analogia proporcjonalności przenosi na Boga pojęcia, które są zrozumiałe a jednocześnie jakby dopasowane, np. *ojciec, syn*. Metafora natomiast przesłania boskość, tak jak Księżyc przesłania Słońce w zjawisku zaćmienia Słońca, dzięki czemu w ogóle można na Słońce patrzeć i dostrzegać coś na obrzeżach. Alegoria jest typem analogii zbliżonym do metafory, ale mającym w sobie jakiś aspekt wspólny, który trzeba zauważyć przed przystąpieniem do odczytywania zakodowanej treści. Alegoria potrafi sugerować całe ciągi myślowe w nieosiągalnej poza nią gęstości. Alegoria ma też coś wspólnego z symbolem, jednak różni się od symbolu w istotny sposób. „Symbol rozumiany w sensie ogólnym zastępuje to, co oznacza, natomiast alegoria o tym opowiada. Związek alegorii z tym, co oznacza, jest luźniejszy niż w przypadku symbolu. Alegoria poza tym nie wyraża tak silnie jak symbol dualizmu świata przyrodzonego i nadprzyrodzonego. Nadto alegoria związała się przez wieki z misteriami, grywanymi od średniowiecza w kościołach, natomiast symbol związał się z sakramentami”<sup>8</sup>.

## 2. KORZENIE HISTORYCZNE METODY ALEGORYCZNEJ

Metoda alegoryczna znana była w starożytnej Grecji. Poeci greccy stosowali alegorię jako środek poetycki lub retoryczny do oznaczania jednej rzeczy za pomocą innej. Z kolei starożytni myśliciele pogańscy stosowali tę metodę do interpretacji Homera czy Hezjoda. Podobnie jak w myśli greckiej, również w Piśmie Świętym znajduje się wiele alegorii. *Katechizm Kościoła katolickiego* dostrzega sens alegoryczny jako jeden z kilku sensów biblijnych: „Według starożytnej tradycji można wyróżnić dwa rodzaje sensu Pisma Świętego: dosłowny i duchowy; sens duchowy dzieli się jeszcze na sens alegoryczny, moralny i anagogiczny. Ścisła zgodność między tymi czterema rodzajami sensu zapewnia całe jego bogactwo w żywej lekturze Pisma Świętego w Kościele” (KKK 115). Alegoryczna interpretacja Pisma Świętego pojawiła się już w starożytności. Przykładem jest *Hagada*, która pojawiła się w I-II wieku po Chrystusie i składa się z opowiadań, przypowieści, alegorii, metafor, sentencji itp.

### a) Grecja starożytna

Alegoria stosowana była przez takich myślicieli greckich, jak: Demokryt, sofista Prodigos z Keos, Anaksagoras, Diogenes z Apolonii, Antystenes, pitagorejczycy, platończycy, stoicy<sup>9</sup>. „Pojęcie *alegoria* sformułował, być może jako pierw-

<sup>8</sup> M. Pawlica, *Obecność sacrum w architekturze sakralnej – na przykładzie katedry gotyckiej*, PWT (praca mgr.), Wrocław 2001, s. 27.

<sup>9</sup> S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990, s. 32.

szy, gramatyk Filodemos z Gadary ok. 60 r. przed Chrystusem. Terminu tego używał również Herakleitos (I w. przed Chr.) w zachowanych *Homerica problemata*, które są stoickim wykładem alegorii Homera, połączonym z polemiką skierowaną przeciw adwersarzom poezji Homera, zwłaszcza przeciw Platonowi i epikurejczykom<sup>10</sup>. Heraklit określa alegorię jako „sposób wypowiedzania innego niż to, co wypowiedź dosłownie znaczy”<sup>11</sup>. Alegoreza jako metoda filozoficzno-egzegetyczna rozwinęła się w epoce hellenistycznej, przede wszystkim w filozofii stoickiej, skąd została zaczerpnięta przez judaizm diaspory aleksandryjskiej (Filon) oraz przez Rzymian. „Wielki rzymski teoretyk wymowy Kwintylijan określił alegorię jako ciągłą przenośnię, co według niego oznaczało, że przenośnia jest podstawowym składnikiem alegorii, lecz co należy od razu zauważyć, nie jedynym umożliwiającym jej powstanie. Sama bowiem przenośnia, będąca wyrażeniem, w którym słowa użyte niezgodnie z ich zwykłymi, podstawowymi znaczeniami uzyskują nowe znaczenie, [...] nie sprawia, że mamy już do czynienia z alegorią”<sup>12</sup>.

Istotę alegorii oraz jej strukturę całościowo wyjaśnił w swojej pracy doktorskiej J. Zieliński: „Alegoria jest to bowiem sposób mówienia, w którym to, co jest wypowiedziane, skrywa znaczenie inne aniżeli to, które pojawia się na płaszczyźnie werbalnej języka. Dlatego też, aby z przenośni mogła powstać alegoria, potrzebna jest symbolika, która różni się od alegorii tym, że nie odrzuca sensu dosłownego, jak to czyni alegoria, lecz wskazuje na inny równoległy do dosłownego bieg myśli. [...] W symbolice mamy więc paralelizm dwóch ciągów myślowych, podczas gdy w alegorii jeden ciąg myślowy zastępujący inny. Alegoria bierze zatem z przenośni *moment wyłączności*, całkowicie odrzucając sens dosłowny, zaś z symboliki *moment ciągłości* pozwalający łączyć poszczególne obrazy w jeden ciąg myślowy. Alegoreza jako metoda filozoficzno-egzegetyczna jest odwrotną formą alegoryzowania. W alegorii istnieje bowiem *a priori* przyjęta i założona jakaś głębsza myśl, do której dobiera się odpowiednie słowa, w alegorezie jest zaś odwrotnie: dane są proste słowa, z których wydobywa się myśl, przesłanie, które za ich pomocą miało być przekazane”<sup>13</sup>. Z powyższego sformułowania wynika, że metoda alegoryczna ma dwa zwroty. Najpierw ktoś poszukuje słowa lub tekstu, w którym chce zakodować określoną treść (alegoryzacja), a później ktoś odczytuje tę treść (alegoreza). Alegoryzowanie to poszukiwanie słów, aby ukryć w nich

<sup>10</sup>Tamże, s. 113.

<sup>11</sup>Heraklit Alegoreta, *Hom 5, 6*, wydanie: *Heraklit quaestiones Homericae*, red. Fr. Oelmann, Lipsiae 1910.

<sup>12</sup>J. Zieliński, *Wpływ systemu filozoficzno-teologicznego Filona z Aleksandrii na myśl Orygenesusa*, Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Janiny Gajdy-Krynckiej na Uniwersytecie Wrocławskim, Wydział Nauk Społecznych, kierunek: filozofia, Wrocław 1997, s. 169.

<sup>13</sup>Tamże, s. 171.

zamierzone znaczenie, natomiast alegoreza to odczytywanie znaczenia ukrytego w tych słowach. Alegoryzowanie to czynność pisarzy biblijnych, alegoreza to czynność czytelników Biblii. Egezegeza biblijna przejęła tę metodę od tych starożytnych Greków, którzy wyrażali swoje myśli za pomocą formy literackiej zwanej mitem, i tych, którzy próbowali je odszyfrować. „I tak, w epoce hellenistycznej alegoreza mitologiczna usiłowała z mitycznej formy mówienia i przekazu wydobyć prawdziwy sens tego, co mówi ów przekaz, i przełożyć go na język filozofii i nauki. Jeżeli mit rozumiano jako formę ujawniania się bóstw w naturze i społeczności, to alegoreza mitologiczna interpretowała owe bóstwa jako personifikacje sił natury, społeczeństwa lub ludzkiej duszy, czy też jako cnoty moralne, czy zgoła wartości”<sup>14</sup>.

## b) Judaizm starożytny

Pierwszym wielkim interpretatorem wykorzystującym metodę alegorezy był Filon Aleksandryjski, który „przyjął od filozofów greckich, a szczególnie od filozoficzno-teologicznego systemu stoickiego metodę alegorezy jako narzędzia odkrywania ukrytych – *prawdziwych* sensów; przejął, rzec by można, jej techniczną aparaturę. [...] Filon przyjął, iż przedstawienia, obrazy i antropomorfizmy Biblii są szyfrem, po «złamaniu» którego ujawni się nam istota Boga, Jego status metafizyczny i Jego «relacje» ze stworzeniami i światem ziemskim. Metoda alegoretyczna Filona z Aleksandrii, podobnie jak stoików, w odróżnieniu od wcześniejszych alegoretów greckich, zmierza do przekroczenia przepaści pomiędzy postacią świadomości filozoficznej czy też świadomością tego, co mu zostało objawione, a świadomością tych, którzy objawienia nie doznali lub też poruszają się w obszarze sensów zaszyfrowanych. Celem alegorezy Filona jest umożliwienie wszystkim – nie tylko filozofom czy tym, którzy dostąpili objawienia, jak na przykład prorocy – osiągnięcie intelektualnego zjednoczenia się z Bogiem”<sup>15</sup>. Zieliński wyjaśnia też różnicę między Filonem a starożytnymi Grekami: „Alegoreza grecka albo interpretuje mit, nie zaś tę pierwszą postać doświadczenia, albo sprowadza tenże mit do natury, do logosu, pojmowanego jako racjonalny wykład, a więc do fizyki. Natomiast w judaizmie mamy do czynienia z Księgą Świętą, która jest pierwszym stopniem przekładu doświadczenia Boga, nie ujętą w formie mitu. Dlatego alegoreza u Filona wygląda inaczej niż jej prawzór, alegoreza grecka, stanowi wyższy etap jej rozwoju, chociaż nie można w niej pominąć tego jakże ważnego momentu racjonalności”<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Tamże, s. 175.

<sup>15</sup> Tamże, s. 203.

<sup>16</sup> Tamże, s. 208.

Filon był przekonany, że filozofia stoików była bardziej uduchowiona niż Objawienie. „Dlatego, w celu uduchowienia jurydycznej religii żydowskiej, posługiwał się zapożyczoną od stoików metodą alegoryczną. Wydawało mu się, że niektóre teksty Pięcioksięgu są zbyt naiwne, albo nawet gorszące, i trzeba je odczytywać nie dosłownie, ale w sposób alegoryczny, podobnie do tego, jak stoicy interpretowali wyobrażenia bogów z mitologii greckiej jako siły natury. Interesował się też gramatycznym aspektem tekstu biblijnego, wzorując się na aleksandryjskich komentatorach Homera czy Hezjoda”<sup>17</sup>. Celem interpretacji tekstu biblijnego było dla Filona znalezienie jego znaczenia moralnego. Ostatecznie jednak chciał on dojść do sensu mistycznego, tzn. tych wartości, które wprowadzają człowieka w świat spraw Bożych, przekraczających jego przyrodzone możliwości<sup>18</sup>. Filon z Aleksandrii moralizuje poprzez alegorię Prawo i historię Ludu Wybranego, aplikując wstępowanie duszy do Boga<sup>19</sup>.

Typologia Starego Testamentu skonkretyzowana została w Nowym Testamencie poprzez zastosowanie metody alegorycznej. Starotestamentowe prawa dotyczące ceremonii i pożywienia były traktowane przez chrześcijan jako alegorie duchowych prawd Ewangelii. Sam Paweł posługuje się słowem „alegoria” (Gal 4,24), gdy opowiada o dwóch żonach Abrahama<sup>20</sup>.

### 3. METODA ALEGORYCZNA I SENS ALEGORYCZNY W EGZEGEZIE BIBLIJNEJ

Alegoria stosowana była w egzegezie biblijnej do interpretowania tekstów krótkich i trudnych dla analizy językowej<sup>21</sup>. Alegoria jako metoda odtwarzała odpowiedni sens Pisma Świętego: zwany alegorycznym albo moralnym. Sens moralny Pisma Świętego odpowiada duszy. Metoda ta podkreśla wymiar personalistyczny w interpretowaniu Pisma Świętego. Z tego powodu odrzucają ją dziś ci interpretatorzy, którzy chcą traktować Pismo Święte mitologicznie, bez odniesienia do istnienia bytu personalnego, który byłby ostatecznym źródłem Biblii, a także ci, którzy odrzucają jakąkolwiek możliwość relacji doczesności z wiecznością (deiści).

---

<sup>17</sup> S. Wielgus, *Badania nad Biblią...*, dz. cyt., s. 31.

<sup>18</sup> Tamże, s. 32.

<sup>19</sup> S. Zañartu, *El concepto de ZÛH em Ignacio de Antioqia*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Ed. Eapsa, Madrid 1977, s. 62.

<sup>20</sup> J. Bunyan, *The Pilgrim's Progress from this World to That which Is to Come*, Wharey, Oxford 1960, s. 80.

<sup>21</sup> G. Lafont, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Torino 199, s. 43

## a) Zalety i wady metody alegorycznej

W. Hryniewicz zwraca uwagę, że dzięki tej metodzie czytelnik nie tylko dowiadyje się, jak postępować, ale wchodzi w osobowy kontakt z Bogiem. „Alegoria jest świadectwem otwartości światopoglądu chrześcijańskiego, który głosi możliwość bezpośredniego kontaktu człowieka z Bogiem. Ci, którzy posługiwali się alegorią w dziejach chrześcijaństwa, widzieli w niej nie tylko metodę interpretacji, ale także środek pouczenia i wtajemniczenia w życie duchowe”<sup>22</sup>. Poznanie personalistyczne ogarnia nie tylko intelekt, ale całego człowieka. Paradygmat biblijny składa się z zespołu wzorców oraz relacji, które skutecznie rozświetlają i kształtują życie chrześcijanina<sup>23</sup>. Alegoria daje poczucie aktywnej relacji w stosunku do tekstu<sup>24</sup>.

Zbiór typowych wyobrażeń alegorycznych opisany został w słowniku C. Ripy pt. *Iconologia* z roku 1593<sup>25</sup>. Autor zauważył, że alegoria ma wiele wspólnych cech z ikoną. Nie wszyscy jednak są tego samego zdania. P. Evdokimov wyraża przekonanie, że jest ona tylko „środkiem eksplikatywnym, sięgającym po analogię i w niczym nie przewyższającym zwykłego komentarza dydaktycznego”<sup>26</sup>. Pojawiły się jeszcze bardziej ostre zarzuty mówiące, że alegoria oddala od prawdy źródłowej, oddziela się od duchowości stosującej analogię filozoficzną, a także od teologii dogmatycznej<sup>27</sup>. Pogląd wyważony docenia jej rolę, lecz ostrzega, aby nie używać jej w sposób czysto arbitralny. Należy obawiać się nadużyć, których zresztą nie zawsze udało się uniknąć<sup>28</sup>. Błędne stosowanie metody alegorycznej przynosi więcej szkody niż pożytku. Już samo pojęcie *alegoria* jest dwuznaczne. Posiada znaczenie dosłowne, literalne np. opowiadanej historii, i znaczenie przenośne, dotyczy ono innych, głębszych spraw<sup>29</sup>. Tego rodzaju przekonanie było jed-

<sup>22</sup> W. Hryniewicz, *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, V Warszawa 1993, s. 94.

<sup>23</sup> M. Ford, *Towards the Restoration of Allegory: Christology, Epistemology and Narrative Structure*, „St. Vladimir’s Theological Quarterly” 34 (1990), s. 161-195, s. 191.

<sup>24</sup> A. Louth, *The Hermeneutical Question Approached Through the Fathers*, „Sobornost” 7 (1978) nr 7, s. 541-449.

<sup>25</sup> R. Kasperowicz, *Iconologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VII, red. S. Wielgus, Lublin 1997, 15-17, kol. 15.

<sup>26</sup> P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tł. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 113.

<sup>27</sup> G. Lafont, *Storia...*, dz. cyt., s. 74.

<sup>28</sup> J. Woliński, *Trynitarna ekonomia zbawienia (II wiek)*, w: B. Sesboüé (red.) *Historia dogmatów*, t. I, B. Sesboüé SJ, J. Woliński, *Bóg Zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych* (oryg. *Le Dieu du salut*), tł. P. Rak, Kraków 1999, s. 129.

<sup>29</sup> M. Pawlica, *Obecność sacrum...*, dz. cyt., s. 108.

nym z powodów, dla którego w rozwoju języka alegoria została zastąpiona archetypem, a następnie metodą anagogeniczną<sup>30</sup>.

Alegoria łączona jest z pojawieniem się gnozy. „Za prekursora gnozy można uznać Platona, z jego koncepcją reminiscencji i jego alegoryzującymi odczytaniem mitów religii greckiej. Ruch platoński, alegoryzujący z kolei pisma mistrza, będzie jednym, z nośników gnozy”<sup>31</sup>. Tajemnice religii Wschodu i Egiptu usiłowano w ruchu platońskim przetransponować na „mądrość”, używając właśnie metody alegorii. Alegoria stała się również narzędziem przekazywania postawy gnozy do kręgów judaizmu, a później do chrześcijaństwa. Liczni gnostycy (Herakleon, Ptolemeusz i inni) preferowali w egzegezie tekstów biblijnych metodę alegoryczną, interpretując je z dużą dowolnością<sup>32</sup>. Alegoryzm w postaci skrajnej prowadził do absurdalnych wniosków. „Niektórzy teologowie zakładali, że egzegeza dosłowna albo historyczno-gramatyczna (stosowane w szkole antiocheńskiej) jest niemożliwa lub niegodna Boga i dopatrywali się w tekście biblijnym ukrytych, tajemnych znaczeń. Biblia byłaby tylko dla wtajemniczonych, egzegeza byłaby czymś w rodzaju sztuki magicznej. Jest to postawa charakterystyczna dla żydowskiej kabały”<sup>33</sup>.

#### b) Stosowanie metody alegorycznej w pierwszych wiekach chrześcijaństwa

Już św. Paweł stosował alegorię w Ga 4,21-31 dla wyjaśnienia różnic między Starym a Nowym Przymierzem. Podobnie czynili autor *Listu Barnaby*, Justyn (*Apol.* 1, 32), Ireneusz oraz Hipolit. Pod koniec II wieku istniała już bogata tradycja wykładu alegorycznego. Metodę tę przejął i przekształcił chrześcijański myśliciel, Orygenes. Odtąd interpretowanie alegoryczne stało się powszechne w całym chrześcijaństwie. Alegoryzm był nieunikniony dla przetransponowania do świata idei teologicznych tych fragmentów Biblii, które były bardzo naturalistyczne i wydawały się niezbyt budujące. S. Wielgus podaje argument, że było to konieczne w średniowieczu, ponieważ ludzie wtedy „nie umieli jeszcze spojrzeć na opisywane fakty z historycznej perspektywy”<sup>34</sup>. Wielkie znaczenie posiada też fakt, że egzegeci pierwszych wieków chrześcijańskich pozostawali pod silnym wpływem filozofii platońskiej.

<sup>30</sup> N. Frye, *Anatomy of Criticism. Four Essays*, Princeton 1957, s. 117.

<sup>31</sup> B. Sesboüé SJ, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycje wiary*, w: B. Sesboüé (red.), *Historia dogmatów*, t. I, B. Sesboüé, J. Woliński, *Bóg Zbawienia. Tradycja, reguła i Symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych* (oryg. *Le Dieu du salut*), tł. P. Rak, Wydawnictwo 1999, s. 31.

<sup>32</sup> Tamże, s. 32.

<sup>33</sup> Tamże, s. 39.

<sup>34</sup> Tamże, s. 117.

Alegoria była użyteczna z tego powodu, że odzwierciedla w sobie całość zbawczego zamysłu Boga. Ton czy też styl uprawiania teologii w pierwszych wiekach chrześcijaństwa był głęboko biblijny, często uciekano się do symbolu i alegorii, aby w komentowanym tekście biblijnym odbiła się całość zbawczego zamysłu Boga. Dzięki tej metodzie teologia patrystyczna wyróżniała się szczególnie zmysłem syntezy, świadomością jedności objawienia oraz mocy, z jaką owa świadomość potrafiła się wyrazić<sup>35</sup>. Metoda ta stosowana była bardziej w Aleksandrii niż w Antiochii. To właśnie w Aleksandrii pod koniec II wieku powstała literatura egzegetyczna nawiązująca do myśli i metod Filona. Z tego właśnie powodu w szkole aleksandryjskiej stosowano alegorię i spekulacje filozoficzne. „Alegoria biblijna Klemensa Aleksandryjskiego była podobna do metody wyjaśniania mitów u współczesnych mu stoików. Ulegał też Klemens wpływom Filona. Różnił się od nich wprowadzeniem typologii ściśle związanej z historycznym wyjaśnianiem, według którego na końcu historii zostanie wypełniona prehistoria. W ten sposób sprzeciwiał się postawie gnozy. Podkreślał on, że ten sam Bóg jest sprawcą stworzenia, Objawienia i zbawienia”<sup>36</sup>.

### c) Orygenes

Największy wpływ metoda alegoretyczna Filona Aleksandryjskiego wywarła na Orygenes, który starał się też samodzielnie nawiązywać wprost do źródeł, czyli do pism stoików i do podsumowującego alegorezę stoicką Heraklita Alegorety. „Postrzegamy u niego uderzającą wręcz analogię z alegorezą stoicką, która interpretowała sens przekazu w aspekcie *fizycznym* (sprowadzanie konkretnych mitów do wyłaniania się ciał fizycznych, elementów z praistoty Boga). Odpowiada to dokładnie dosłownemu – somatycznemu sensowi Pisma Świętego, jaki postrzega Orygenes, ten sam sens przekazu stoicy interpretowali w aspekcie duszy bardziej substancjalnej, pokrewnej Bogu, i odkrywali w nim dyrektywy etyczno-moralne i wyższość dobra nad złem, co odpowiada odkrywanemu przez Orygenes alegoryczno-psychicznemu sensowi Pisma Świętego; i wreszcie sens metafizyczny – odkrywanie w tym samym tekście pierwotnego sensu mówiącego o istocie Boga, co odpowiada postrzeganemu przez Orygenes alegoryczno-pneumatycznemu sensowi Pisma Świętego. W alegorezie stoickiej jednak wszystkie trzy odkrywane sensory łączą się w jeden sens filozoficzny. Filozofia dzieli się bowiem na: fizykę, etykę i logikę. Wszystkie zaś jej aspekty wynikały ze stoickiej koncepcji Boga-Lo-

<sup>35</sup>J. L. Illanes, J. I. Saranyana, *Wprowadzenie*, w: *Historia teologii (Historia de la teología*, wyd. 2, Madrid 1996), tł. P. Rak, red. nauk. T. Dzidek, Kraków 1997, s. 18.

<sup>36</sup>S. Wielgus, *Badania nad Biblią...*, dz. cyt., s. 40.

gosu. Orygenes natomiast utożsamiał ujawnianie się kolejnych sensów Pisma Świętego z hierarchią stopni chrześcijańskiej doskonałości<sup>37</sup>.

J. Zieliński wiąże alegorezę nie tylko z techniką interpretowania tekstu, ale też z treścią, która jest tą metodą wydobywana. Alegoreza służy do wydobywania z Pisma Świętego sensu alegoretycznego: „Alegoretyczno-pneumatyczny sens Pisma Świętego odnajdujemy zaś wówczas, gdy ktoś potrafi wskazać, jakich praw boskich obrazem i cieniem są wypowiedziane czy to w *Starym*, czy w *Nowym Testamencie* słowa autora natchnionego<sup>38</sup>. Zieliński opowiada się za tym, że Orygenes wykorzystywał alegorezę dla uzasadniania swoich własnych, subiektywnych przekonań. Orygenes rozróżniał trzy warstwy sensów Pisma: dosłowny (cielesny), alegoryczno-psychiczny i alegoryczno-pneumatyczny, które są „szczeblami drabiny”, po których wkroczyć możemy w obszar pełnego poznania Boga i siebie<sup>39</sup>. Sens alegoryczno-psychiczny znany jest w egzegezie biblijnej jako sens moralny, natomiast alegoryczno-pneumatyczny jako duchowy (mistyczny).

Alegoria pozwalała aleksandryjskiemu myślicielowi wejść do wnętrza Misterium Bożego i zrozumieć je: „Umiejętności alegoretyczne zyskują w filozofii Orygenesusa status «logiczny» – są przejawem owej mądrości najwyższej, dowodem na to, że człowiek uczestniczy w Logosie na dwa sposoby: 1. może odczytać i zrozumieć trzy sensory Objawienia; 2. może wyrazić je «prawdziwie» w logosie – słowie<sup>40</sup>. Orygenes starał się tekst biblijny wyjaśnić wszechstronnie, integralnie. Dlatego nie pomijał żadnego szczegółu, zdania, słowa, bliższego i dalszego kontekstu, całej doktryny objawionej. Radykalne stosowanie alegorii doprowadziło go do tego, że nawet w imionach własnych, liczbach, imionach zwierząt, roślin czy minerałów dopatrywał się symboliki. Nie oznaczało to jednak postawy gnostycznej. Gnostycy dodawali do tekstu biblijnego swoje sformułowania, aby tym łatwiej nagiąć go do własnej, zamierzonej z góry interpretacji. Orygenes natomiast zwalczał stanowczo tego typu alegoryczną interpretację Biblii<sup>41</sup>.

#### d) Naśladowcy Orygenesusa

Na wzór Orygenesusa uprawiał egzegezę Dionizy Aleksandryjski Wielki (zm. 264). Był on wcześniej uczniem Orygenesusa. Swoją teorię egzegezy wyłożył on w dziele *De promissionibus* (*O obietnicach*). W duchu Orygenesusa swoje dzieło *Hypotyposesis* (zarys dogmatyki) ujął również katecheta aleksandryjski Teognost

<sup>37</sup> J. Zieliński, *Wpływ systemu...*, dz. cyt., s. 209.

<sup>38</sup> Tamże, s. 216.

<sup>39</sup> Tamże, s. 231.

<sup>40</sup> Tamże, s. 232.

<sup>41</sup> S. Wielgus, *Badania nad Biblią...*, dz. cyt., s. 42.

(fragm. PG 10, 235-242), a także Pierius, zwany Orygenesem Młodszy, kapłan żyjący na przełomie III i IV w., który był autorem dzieł *In Evangelium Lucae* (*O Ewangelii św. Łukasza*) oraz *In Pascha et Oseam prophetam* (*Pascha i prorocstwa Ozeasza*)<sup>42</sup>. Wśród naśladowców Orygenesesa na uwagę zasługuje też egzegeta aleksandryjski Hezychiusz, z zwłaszcza Atanazy Wielki (zm. 373), który tą metodą interpretował teksty biblijne do walki z arianami. Na terenie Kapadocji działał w III w. Grzegorz Cudotwórca (zm. ok. 270), wierny uczeń Orygenesesa. W dziele *Logos proshphneticos* (*Uroczysta mowa dziękczynna do Orygenesesa*, PG 10, 1051-1104) przedstawił program i metody pracy stosowane w szkole Orygenesesa<sup>43</sup>. Również Grzegorz z Nyssy (335-394) tłumaczył Pismo Święte w sensie alegorycznym.

Na języka łaciński prace egzegetyczne Orygenesesa przetłumaczył Rufin z Akwilei (345-410/411). Wielu łacińskich komentatorów biblijnych uległo ich wpływowi. Stąd ich skłonność do stosowania wykładni alegorycznej Pisma Świętego, charakterystycznej dla szkoły aleksandryjskiej. Rufin sporządził też jeden z pierwszych wykazów kanonu Pisma Świętego. Alegorię jako metodę egzegetyczną stosował przede wszystkim św. Ambroży, który przejął ją od Filona z Aleksandrii. Ambroży usiłował zachowywać rygorystyczne ramy dla metody alegorycznej, aby mogła wiernie służyć formacji duchowej wiernych. Tej metody badawczej nie traktował on jako niezawodnego sposobu do zrozumienia Bożych tajemnic. Przeważnie wyróżniał on dwa sensy biblijne: literalny i duchowy („litera” i „duch”), ale czasami, podobnie jak Orygenes, mówił o trzech sensach: naturalnym, moralnym i mistycznym (por. *De Isaac et anima*, IV, 22). Nie sprecyzował jednak reguł dla odczytania tych sensów w Piśmie Świętym. Od Ambrożego z kolei przejął tę metodę św. Augustyn. Według niego metoda alegoryczna pozwala rozwiązać trudności powstające wtedy, gdy egzegeta spotyka sprzeczności między różnymi fragmentami Biblii oraz liczne antropomorfizmy. Augustyńska interpretacja całej rzeczywistości, oparta na Piśmie Świętym, wywarła ogromny wpływ na kulturę europejską<sup>44</sup>.

W wieku V alegorezę uprawiali: Hezychiusz z Jerozolimy, Cyryl Aleksandryjski (zm. 444), Eucheriusz z Lyonu (zm. po 441). Również Jan Chryzostom, uczeń Diodora z Tarsu, w swojej metodzie filologiczno-historycznej nie wykluczał alegorii. Alegoria umiarkowana stosowana była przez Izydora z Peluzjum (ok. 370 – ok. 435), ucznia św. Jana Chryzostoma, związanego ze szkołą antiocheńską. Tradycję kościelną alegorii uwzględnił też inny uczeń św. Jana Chryzostoma, Nil z Ancyry (Synaita). W niewielki stopniu metodę alegorezy stosował nawet taki przedstawiciel szkoły antiocheńskiej, jak Teodoret z Cyru (386/393-466). W VI wieku

<sup>42</sup> Tamże, s. 43.

<sup>43</sup> Tamże, s. 46.

<sup>44</sup> Tamże, s. 65.

św. Hieronima metodą tą badał sens topologiczny, który nadaje danym historycznym znaczenie moralne, ważne dla postępu duchowego człowieka. Alegoria w późniejszym okresie życia św. Hieronima była czyniona tylko na bazie sensu wyrazowego. Metodę Orygenesusa wykorzystywał on w egzegezie Psalmów i Ewangelii św. Marka, w pierwszym okresie swojej twórczości jako komentatora biblijnego. Później zaczął ulegać także wpływowi egzegezy żydowskiej oraz egzegezy antiocheńskiej. W wyniku tego pojawił się obok alegorii również wykład literalny, na którym opierał on sens duchowy<sup>45</sup>.

Od Ojców Kościoła wykładnię alegoryczną egzegezy tekstów biblijnych przejął Beda Czcigodny (Venerabilis; ok. 672-735)

#### e) Przeciwnicy metody alegorycznej

Alegoria odrzucona została, ogólnie rzecz biorąc, w szkole katechetycznej w Antiochii już przez jej założyciela, Lucjana z Antiochii, mistrza Ariusza (zm. 312), Euzebiusza z Nikomedii i innych. Lucjan odrzucał zdecydowanie alegorię na rzecz stosowania egzegezy historycznej, filologicznej i realistycznej. Podstawą jego komentarzy była trzeźwa analiza faktów historycznych. Wielu Ojców Kościoła odrzucało alegorię jako metodę egzegetyczną, a także sens alegoryczny w Piśmie Świętym, np. Euzebiusz z Emezy (zm. 359), urodzony w Edessie, stosował wykładnię Biblii tylko w sensie historycznym. Sens alegoryczny odrzucał także Teodor z Heraklei (zm. 355), przeciwnik Orygenesusa, którego uważał za ojca wszelkich herezji. Podobnie nie wszyscy zachodni komentatorzy biblijni byli zwolennikami alegorii. Alegorii jako metody w swej egzegezie biblijnej nie stosował Hipolit Rzymski (zm. 235). Stosował on jednak własną formę alegoryzmu, przytaczając ze Starego Testamentu niektóre obrazy zbawienia. Alegorię odrzucił Diodor z Tarsu (ok. 330 – ok. 393), uważany za prawdziwego twórcę szkoły antiocheńskiej, którą zapoczątkował Lucjan z Antiochii matematyką, teologią i egzegezą. Wyjaśniał on całe Pismo Święte metodą filologiczno-historyczną. Diodor z Tarsu odrzucił alegorię z tego powodu, że wyszukuje ona symbole i usiłuje odkrywać głębokie misteria pod zwyczajnymi słowami, nie licząc się wcale z sensem literalnym. Dla Diodora alegoria jest grą wyobraźni i niczym więcej. Dlatego akceptował on jedynie „teorię”, jako metodę użyteczną do wyjaśniania prawdziwego sensu Pisma Świętego<sup>46</sup>.

Zdecydowanie alegorię zwalczał też Teodor z Mopsuestii. Jego komentarze biblijne były wysoce krytyczne i racjonalistyczne. Dbał on o sens wyrazowy i historyczny. Oprócz prac ściśle egzegetycznych napisał także dzieła z zakresu herme-

<sup>45</sup>Tamże, s. 61.

<sup>46</sup>Tamże, s. 51.

neutyki biblijnej, między innymi *Adversusu allegoricos* (*Przeciw alegorystom*) i *De obscura locutione* (*O ciemnej mowie*). Nie odrzucał on sensu mistycznego czy typologicznego Starego Testamentu – nie odrzucał, ale go też nie eksponował<sup>47</sup>.

#### f) Średniowiecze

Egzegeci średniowiecza wczesnego stosowali metodę alegorii dla wyjaśnienia sensu duchowego, tak jak Ojcowie Kościoła, z których wypisywano teksty komentujące Biblię. Nieco hermeneutyki biblijnej znajduje się w traktatach wstępnych, takich jak *De schematis et tropis sacrae Scripturae* Bedy Czcigodnego oraz *De clericorum institutione* Hrabana Maura<sup>48</sup>. Alegoryczną wykładnię tekstów biblijnych w wieku VIII stosował też Alquin. Tylko czasami używał on sensu wyrazowego, szczególnie w komentarzach, w których czerpał ze św. Hieronima<sup>49</sup>. Reguły interpretacji alegorycznej Pisma Świętego autorzy VIII w. przejęli z dzieł Ojców Kościoła. Hraban Maur jako najważniejszą regułę podkreślał ortodoksję, czyli zgodność egzegezy z wiarą i tradycją chrześcijańską<sup>50</sup>. W sposób bardziej dopracowany reguły interpretacji alegorycznej Pisma Świętego podał w wieku IX Agobard (zm. 840), arcybiskup Lyonu. Wykładnię alegoryczną w wieku IX prezentował Angelome z Leuxeuil (zm. 855), mnich z Leuxeuil, który kompilował komentarze Hrabana Maura, Bedy, a także Hieronima, Izydora z Sewilli oraz Grzegorza Wielkiego<sup>51</sup>. Alegorię stosowali również Hincmar z Reims (zm. 891), Chrétien (Christian, Druthmar; zm. ok. 880), mnich ze Stavelot, znawca literatury helleńskiej, który cieszył się zasłużonym uznaniem aż do końca XVII wieku, i inni<sup>52</sup>.

Alegoria po wieku VIII faworyzowana była w dziełach wyjaśniających liturgię. Dogmat nicejsko-konstantynopolitański zaciemnił relację Trójcy Świętej z ekonomią zbawczą, która ciągle była eksponowana w liturgii. Z tego powodu relacja ta stała się w średniowieczu obiektem refleksji liturgistów. W wieku VIII teksty liturgiczne zostały ustabilizowane, otrzymały rangę tekstów kanonicznych, niezmiennych. Na Wschodzie dokonało się to w obronie przed islamem, na Zachodzie natomiast z powodu ujednoczenia kulturowego, związanego z polityczną strategią nowego imperium karolińskiego. Wyjaśnienia liturgiczne odchodziły coraz bardziej od wielkich perspektyw misteryjnych katechez mistagogicznych i faworyzują alegoryczne wizje różnych aspektów historycznych Jezusowej męki<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> Tamże, s. 52.

<sup>48</sup> S. Wielgus, *Badania nad Biblią...*, dz. cyt., s. 79.

<sup>49</sup> Tamże, s. 84.

<sup>50</sup> Tamże, s. 86.

<sup>51</sup> Tamże, 87.

<sup>52</sup> Tamże, 89.

<sup>53</sup> G. Lafont, *Storia teologica...*, dz. cyt., s. 83.

W egzegezie biblijnej wieku X alegoryczną interpretację tekstu biblijnego stosowali przede wszystkim Odon (zm. 942), opat z Cluny, autor dzieła *Moralium in Job libri XXXV* (PL 133, 109-512), będącego streszczeniem dzieła Grzegorza Wielkiego, oraz Brunon z Würzburga (zm. 1045). Wszystkie ich dzieła napisane były w stylu dialogów między nauczycielem a uczniem wieku.

W XI metoda alegoryczna interpretacji tekstu biblijnego stosowana była przez takich egzegetów, jak Piotr Damiani (zm. 1071), Teodoryk z Paderborn (zm. 1077), Robert z Tomblaine (zm. 1090)<sup>54</sup>. Na uwagę zasługuje wtedy przede wszystkim Mikołaj Lira i jego komentarz, zwany *Moralia* lub *Moralitates*, w którym stosował sens duchowy: alegoryczny, topologiczny i anagogeniczny. „Obficie korzystał z egzegetycznych dzieł rabina Salomona ben Izaaka Raszi (zm. 1105) i jego uczniów. Cytował też liczne dzieła patrystyczne, a także dzieła późniejszych komentatorów, zwłaszcza Bedy, Hrabana Maura, Haimona z Auxerre, Lombarda, Hugona i Ryszarda od św. Wiktora, Alberta Wielkiego, Hugona de Sancto Caro i Bonawentury. Znał też literaturę arabską przez pośrednictwo Raymonda Martina<sup>55</sup>.

Wiek XII ustalił dwa schematy wykładu egzegetycznego. W obu znalazł się sens alegoryczny. „Pierwsza wersja obejmowała trzy sensy: historyczny, moralny (tropologiczny) oraz mistyczny (alegoryczny), w duchu egzegezy Orygenesisa i św. Hieronima. Druga wersja, mniej częsta, oparta na autorytecie św. Augustyna i Kasjana, obejmowała sens poczwórny wykładu: historyczny, alegoryczny, tropologiczny i anagogeniczny<sup>56</sup>. Sens alegoryczny był bardzo rygorystycznie oparty na sensie ścisłym i dotyczył treści wiary (*quid creda*). Przede wszystkim doszukiwano się w Starym Przymierzu alegorii (prefigury) Chrystusa i Kościoła<sup>57</sup>.

Starożytne alegorie odkrywamy obficie w tekstach średniowiecznych autorów monastycznych. „Czytając średniowiecznego autora, mamy ochotę myśleć, że on sam tworzy swoje alegorie. [...] W rzeczywistości bowiem czerpią, tak samo jak w wypadku etymologii, z określonej tradycji literackiej, którą uważali za naukową<sup>58</sup>. Średniowiecze monastyczne otrzymało alegorię od patrystyki łacińskiej. „Ze św. Ambrożego lubiono zwłaszcza traktaty o Starym Testamencie, które tyle zawdzięczają alegoryzmowi Filona. [...] Św. Augustyn wywarł największy wpływ na uformowanie się stylu monastycznego [...]. Jego komentarze biblijne, różne od Ory-

<sup>54</sup> S. Wielgus, *Badania nad Biblią...*, dz. cyt., s. 90.

<sup>55</sup> Tamże, s. 126.

<sup>56</sup> Tamże, s. 114.

<sup>57</sup> Tamże, s. 117.

<sup>58</sup> J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tł. M. Borkowska (*L'amour des lettres et le désir de Dieu, Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris 1990), Kraków 1997, s. 96-97.

genesowych, ale tak samo alegoryczne, bardzo się podobały”<sup>59</sup>. W średniowiecznej literaturze monastycznej modną była alegoryczna symbolika ogrodu, która pomagała mnichom wzrastać duchowo na wzór uprawianych w nim roślin. „W przyrodzie wszystko jest symboliczne. Symbole pochodzą albo z tradycji biblijnej i patrystycznej, albo z tradycji klasycznej. Ale wszystkie mają wydźwięk moralny. Brzmi on szczególnie wyraźnie w uroczej toponomastyce cysterskiej: symboliczne nazwy, nadawane prawie wszystkim dawnym klasztorom, które pierwotnie pochodziły po prostu od pobliskiej rzeczki albo imienia właściciela, zmieniają się tak, aby wyrażały rzeczywistość duchową. [...] A znaczenie poszczególnych kwiatów i owoców opiera się nie tyle na ich pięknie, ile na ich budowie i właściwościach”<sup>60</sup>.

Alegorię do niektórych fragmentów Pisma Świętego stosował Hugo od św. Wiktora (zm. 1141). Głosił on, że niektóre fragmenty trzeba tłumaczyć literalnie (historycznie), inne zaś alegorycznie i tropologicznie. Historycy podkreślają, że podstawą jego wykładu doktryny świętej była historia. Według Hugona w historii, pod osłoną literalną, znajduje się zrozumienie mistyczne (alegoryczne) oraz moralne (tropologiczne)<sup>61</sup>. Hugo od św. Wiktora dzielił alegorię (podobnie jak Robert z Melun) na alegorię prostą i na anagogię, anagogię z kolei na anagogię pierwszą, która jest rozważaniem celu ostatecznego, i na anagogię drugą, która jest aktualnym szczytem kontemplacji. Pierwsza należy do doktryny, druga do życia duchowego. Alegoria daje poznanie prawdy, tropologia daje umiłowanie cnoty. Obydwie służą doskonaleniu człowieka<sup>62</sup>.

W drugiej połowie wieku XII nastąpił proces przechodzenia kazania od monastycznego do scholastycznego. „Pod koniec XII wieku, chociaż królestwu alegorii daleko jeszcze było do końca, czytaniu Biblii zaczęła towarzyszyć nieco już dosłowniejsza egzegeza. Jednocześnie zresztą alegoria traciła powoli swój czysto mistyczny charakter i zaczynała przemawiać do zmysłów i wyobraźni. Łączyły się w ten sposób dwie tendencje, z których jedna była skutkiem rozwoju kaznodziejstwa ludowego, druga zaś rozwoju szkół. Ten ostatni nadaje kaznodziejstwu charakter coraz bardziej teoretyczny, tak teoretyczny, że czasami duchowość zanika za spekulatywną myślą; tak teoretycznym, że kaznodzieja czasami, odrywając się od twardego gruntu rzeczywistości, oddaje się próżnej żonglerce słownej”<sup>63</sup>.

Analogiczny proces dokonał się wtedy w całej myśli średniowiecznej. Alegoria została zastąpiona wykładem teologicznym. Egzegeza biblijna wieku XII nie

<sup>59</sup> S. Wielgus, *Badania nad Biblią...*, dz. cyt., s. 121.

<sup>60</sup> Tamże, s. 161.

<sup>61</sup> Tamże, s. 96.

<sup>62</sup> Tamże, s. 97.

<sup>63</sup> J. P. Bonnes, *Un des plus grands prédicateurs du XIIIe siècle Geoffroy du Larroux dit Babion*, RBén 60-61 (1945-46) 174-215, s. 210. Za: J. Leclercq, *Miłość nauki...*, dz. cyt., s. 208.

ograniczała się już tylko do cytowania Ojców Kościoła. Teksty gromadzono w pewne całości, traktujące o jakimś określonym temacie (łaska, sakramenty itp.) Układano je w porządku logicznym, a następnie dzielono na małe fragmenty, które poddawane były szczegółowej, ścisłej obróbce intelektualnej. W ten sposób egzegeza alegoryczna przekształciła się w teologiczny wykład, w autonomiczną naukę, używającą określonych metod. Coraz bardziej przesuwano akcent z wiary na rozum. Przykładem tego jest rodząca się wówczas *questio*<sup>64</sup>. Metoda alegoryczna wyraźna była jeszcze u Piotra Lombarda. Jego komentarze biblijne skomponowane były w sposób alegoryczny z wszystkich wypowiedzi Ojców Kościoła.

Średniowiecze uznawało cztery sensy biblijne. We wczesnym średniowieczu Orygenesowy sens alegoryczno-psychologiczny został rozbity na dwa: alegoryczny, który umacnia wiarę, oraz moralny, który mówi o postępowaniu: „Średniowieczny dwuwiersz streszcza znaczenie czterech sensów: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*. Sens dosłowny przekazuje czyny, alegoria prowadzi do wiary, Sens moralny mówi, co należy czynić, anagogia – dokąd dążyć” (KKK 118). Hugo ze św. Wiktora rozróżniał trzy sensy: literalny, alegoryczny i anagogiczny, i wszystkim tym sensom przypisywał znaczenie mistyczne, natomiast Albert Wielki przyjmował już cztery rodzaje sensów Pisma Świętego, aczkolwiek rozróżniał je tylko w odniesieniu do ich funkcji pedagogicznych. Wiele ustaleń w tej kwestii dokonał św. Tomasz z Akwinu. Ogólnie rzecz biorąc, komentatorzy scholastyczni dostrzegali: sens literalny (historyczny) oraz duchowy, którego postaciami są trzy pozostałe sensy: alegoryczny, tropologiczny i anagogiczny. Tak przyjmowali: Stefan Langton (*ratio naturalis* i *ratio mistica*), Aleksander z Hales (*sensus internus* i *sensus externus*), Albert Wielki, Ulryk ze Strasburga i Tomasz z Akwinu (*sensus litteralis* i *sensus spiritualis*). Siegebart de Gembloux, Piotr Komestor przyjmują trzy sensy biblijne, Gerson cztery (historyczny, metafizyczny, teologiczny i moralny), Claude de Turin pięć, Garniert de Rochefort sześć (*emphaticus, autonomasticus, specificus, allegoricus, anagogicus* i *tropologicus*), Angelome de Leuxeuil (połowa IX w.) siedem<sup>65</sup>.

Coraz częściej przechodzono jednak od interpretacji alegorycznej do interpretacji literalnej, historycznej. Dochodzono do przekonania, że sens literalny dokładnie wyraża treść historyczną lub naturalistyczną. Przerostów alegorii obawiano się już wcześniej, czego przykładem są Raban Maur oraz Roger Bacon. Swoje zastrzeżenia wysuwali Aleksander z Hales, Bonawentura, Albert Wielki i Ulryk ze Strasburga<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> S. Wielgus, *Badania nad Biblią...*, dz. cyt., s. 92

<sup>65</sup> Tamże, s. 115.

<sup>66</sup> Tamże, s. 116.

W wieku XII termin *alegoria* powoli znika ze słownika teologicznego. W drugiej połowie XII w. zastępuje go termin *dialektyka*, natomiast w wieku XIII najczęściej stosowany był termin *logika*. Alegoria występuje ciągle w podziale sensów biblijnych, ale nie cieszy się już wielką popularnością. Tomasz z Akwinu odróżniał, za św. Augustynem i Bedą Czcigodnym, dwa sensy biblijne główne: literalny (historyczny) oraz duchowy, który z kolei dzielił na trzy sensy: moralny (tropologiczny), alegoryczny (typiczny) i anagogiczny. Najbardziej skupił się jednak na sensie literalnym. Sens literalny opisuje wydarzenia historyczne, sens tropologiczny poucza, jak należy postępować (*mores*), sens alegoryczny informuje, w co należy wierzyć (*fides*), a sens anagogiczny zwraca uwagę na to, czego należy się spodziewać (*futura gloria*)<sup>67</sup>. Warto zauważyć, że w średniowieczu alegoria kojarzyła się bardziej z dogmatyką niż z postępowaniem. Sens alegoryczny nie jest już utożsamiany z sensem moralnym, uzyskuje nowe znaczenie, związane z prawdami wiary. Wcześniej alegoria była stosowana dla wyjaśniania sensu moralnego, w średniowiecznej scholastyce, jeżeli jeszcze się pojawia, to raczej dla wyjaśniania treści dogmatycznej.

#### 4. ROZWÓJ METODY ALEGORYCZNEJ NA PÓŁWYSPIE IBERYJSKIM

Półwysep Iberyjski zasługuje na osobne potraktowanie, gdyż tam od VIII wieku myśl chrześcijańska była ściśle uzależniona od islamu, a także od judaizmu. Można ująć tę kwestię inaczej, że w zasadzie przez wiele wieków historia myśli żydowskiej była ograniczona tylko do Półwyspu Iberyjskiego. Metoda alegoryczna, która tam z wielu powodów była stosowana powszechnie, pozwala również prześledzić rozwój nurtów heterodoksyjnych, które we wszystkich trzech religiach łączyło zabarwienie gnostyckie. Interesujące, że gnostycy upodobali sobie metodę alegoryczną, a wszędzie tam, gdzie żydzi, chrześcijanie lub muzułmanie stosowali tę metodę, skłaniali się mniej lub bardziej świadomie ku gnozowi. Jest to jednak temat zasługujący na odrębne studia.

##### a) Pierwszy złoty wiek teologii „hiszpańskiej”: wiek IV

Przykładem i koronnym dowodem równoległości stosowania alegorii i skłaniania się ku gnozowi jest słynny heterodoks IV wieku, Pryscylian. Rdzeniem duchowości Pryscyliana było studium Pisma Świętego, z podkreśleniem sensu alegorycznego. Sposób egzegezy i rodzaj interpretacji w jego *Traktatach* zależy od

<sup>67</sup> Tamże, s. 119.

myśli Orygenesowej, w której dużą rolę odgrywa alegoria<sup>68</sup>. Również Grzegorz z Elwiry, zwalczający arianizm, fotynianizm, doketyzm, sabelianizm (moralizm) i pryscylianizm (bez wymieniania nazwy), w egzegezie Biblii stosował zasady typologii i alegorii, usadawiając się mocno w nurcie myśli Orygenesesa.

Wiernie trzymał się sensu alegorycznego św. Izydora z Sewilli (ok. 560-636), który jednocześnie wiernie trzymał się chrześcijańskiej ortodoksji. Izydor z Sewilli korzystał obficie z Orygenesesa, a także ze św. Ambrożego, dwóch wielkich alegorystów. Jego „antyliteralna wykładnia Pisma Świętego stała się wzorem dla wielu egzegetów średniowiecznych i zdecydowanie popchnęła egzegezę biblijną w kierunku alegorii”<sup>69</sup>. Alegoria była też metodą innego słynnego teologa owych czasów, Ildefonsa z Toledo. Człowiek, według Ildefonsa z Toledo, może rozwijać się, gdyż żyje wewnątrz Kościoła, dzięki płodności Ducha Świętego. Jako odrodzony znajduje w Kościele światło oświetlające drogę i pokarm podtrzymujący życie i dający wzrost. Pustynia świata staje się w ten sposób „miejscem, w którym Bóg się objawia i komunikuje” poprzez liczne znaki sakramentalne i liczne inne symbole łaski. Każdy symbol Ildefons opisał w osobnym fragmencie swego dzieła (*De itinere deserti*, 4-5). W ten sposób nadał on odrębne każdej rzeczy znaczenie alegoryczne. Niektóre z tych znaczeń znane mu były z tradycji patrystycznej, zwłaszcza imiona odnoszone do Chrystusa. Inne są oryginalne, pochodzą od Ildefonsa, a przynajmniej nie są znane ich źródła. Wszystkie rzeczy, według Ildefonsa z Toledo, mają znaczenie alegoryczne, znaczące w drodze człowieka do wiecznej szczęśliwości. W jego interpretacji, wszelkie byty tego świata demonstrują płodność nowej ziemi, ziemi obietnicy, ustanowionej przez człowieczeństwo Chrystusa. Królestwo Boże, czyli nowa ziemia, już jest, ale jeszcze nie jest w pełni – w swej ostatecznej postaci. Owoce ostateczne będzie człowiek spożywał w wieczności. Jednak już na tej ziemi otrzymuje owoce ziemi, która rodzi mocą Chrystusowej męki i mocą Ducha Świętego. Owocami nowej ziemi, ustanowionej przez Paschę Jezusa Chrystusa, są charyzmaty, czyli dary Ducha Świętego, które umacniają podróźników zmierzających do swego celu ostatecznego<sup>70</sup>.

W wieku VIII Pismo Święte interpretowane na Półwyspie Iberyjskim według trzech sensów: literalnego, tropologicznego (moralnego) i anagogicznego (intelektualnego). Alegoria była wiązana z sensem trzecim, najgłębszym. Według przedstawicieli renesansu karolińskiego, interpretacja tropologiczna jest niekompletna.

---

<sup>68</sup> S. Fernandez Ardanaz, *El pensamiento religioso en la época hispanoromana*, w: *Historia de la teología española*, t. I: *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, M. Andrés Martínez (red.), Fundación Universitaria Española: Seminario Suarez, Madrid 1983, s. 134.

<sup>69</sup> S. Wielgus, *Badania nad Biblią...*, s. 72.

<sup>70</sup> S. Fernandez Ardanaz, *El pensamiento religioso en la época hispanovisigota*, w: *Historia de la teología española*, t. I, dz. cyt., s. 310.

Wobec tego trzeba dojść do sensu anagogenicznego, zwanego też zrozumieniem mistycznym<sup>71</sup>.

#### b) Myśl żydowska

Abraham ibn Ezra z Tudela (1092, zm. 1164 lub 1167) we *Wprowadzeniu do dzieł komentujących Pięcioksiąg* przedstawił cztery drogi egzegezy biblijnej: ganonów, karaimów, alegorystów oraz drogą zwolenników deresza<sup>72</sup>. Myśliciel ten w znacznym stopniu przyczynił się do tego, że wiek XII stał się początkiem wielkiego rozwoju szkół żydowskich w średniowiecznej Hiszpanii. Na tej linii rozwoju w wieku XVI Alfonso de Zamora założył słynną szkołę hebrajską w Alcalá (1526)<sup>73</sup>. Trzeba przyznać, że w miarę upływu czasu, podobnie jak to działo się w nurcie europejskiej egzegezy chrześcijańskiej, żydowska egzegeza hiszpańska przechodziła coraz bardziej do sensu literalnego, odchodząc od metody alegorycznej i sensu alegorycznego. Egzegeci żydowscy również w tym względzie wpływali na egzegetów chrześcijańskich. Znajomość Pisma Świętego przez teologów hiszpańskich okazała się również bardzo przydatna na Soborze Trydenckim<sup>74</sup>.

Walka egzegetów żydowskich przeciwko metodzie alegorycznej wiązała się z obroną ortodoksji żydowskiej przeciwko nurtom gnostyckim, które pojawiły się w XII wieku (wtedy, gdy zaczął się rozwój egzegetycznych szkół żydowskich w Hiszpanii). W nurcie gnostyckim alegoria ceniona była wysoko przez katarów i albigensów, którzy rozwijali w XII wieku szczególnie żywą działalność w Tuluzie, Narbonne, Carcassone, Albi, Beziers, a także w Kolonii. Zorganizowana przeciw nim krucjata doprowadziła do całkowitego niemal ich wyniszczenia. Trudno by było mówić o ich wpływie na Hiszpanię, gdyż było akurat odwrotnie. Owe ruchy społeczne, rozwijające się na południ Francji, gnostyckie poglądy przyjmowały właśnie z południowej Hiszpanii<sup>75</sup>. Katarzy przekładali Pismo Święte na język spirytualistyczno-filozoficzny, korzystając przy tym metodologicznie z dialektycznej alegorystyki judejskiej i argumentacji racjonalnej, czerpanej w znacznej mierze także ze szkoły w Chartres<sup>76</sup>. Wyzwolenie i zbawienie według tych poglą-

<sup>71</sup> A. Bayón, *La teología en la España de los siglos VIII-X*, w: *Historia de la teología española*, t. I, dz. cyt., s. 376.

<sup>72</sup> S. Wielgus, *Badania nad Biblią...*, dz. cyt., s. 151. Cztery sensory tekstów to: *peszat* (literalny, dosłowny), *remes* (odpowiada typowej alegorii), *deresz* (tropologiczny) i *sod* (tajemny, mistyczny). Teoria kabalistów o poczwórnym sensie jest bez wątpliwości zapożyczeniem z chrześcijańskiej egzegezy, w której funkcjonowała ona niemal od samego początku jej istnienia. Tamże, s. 159.

<sup>73</sup> M. Andrés, *La teología en el siglo XVI (1470-1580)*, w: *Historia de la teología española*, t. III, s. 637.

<sup>74</sup> Tamże, s. 638.

<sup>75</sup> J. Legowicz, *Historia filozofii średniowiecza*, Warszawa 1986, s. 428.

<sup>76</sup> Tamże, s. 429.

dów miało być zapewnione poprzez powtórne odrodzenie, *consolamentum*, czyli chrzest w Duchu. Europa zagrożona od strony Hiszpanii i na wschodzie nawałą arabską musiała jeszcze stawić czoła złowrogiej sile działającej w jej wnętrzu<sup>77</sup>.

Refleksja nad historią alegorii jako metody stosowanej w teologii prowadzi do wniosku, że chodzi o coś, co jest wpisane w ludzką naturę, w naturalne działanie ludzkiego umysłu. Zrozumienie definicji i funkcjonowania jej elementów składowych pozwala lepiej zrozumieć teologów, treść teologii, a ostatecznie samo Objawienie. Trzeba jednak powiedzieć coś więcej: mówienie o alegorii otwiera człowieka na Tajemnicę, uzdalnia go do samodzielnej refleksji, która nie tylko daje pracę intelektowi, lecz wciąga całą ludzką osobę, przemienia ją, przybliża do eschatologicznej pełni. Opanowanie sztuki alegorii: kodowania i odczytywania, pozwala dostrzec grożące niebezpieczeństwa i uniknąć ich, a przede wszystkim pozwala karmić się nieogarnioną głębią Mądrości.

Powyższa refleksja jest tylko próbą, nikłym zarysem problematyki wymagającej poważnej publikacji monograficznej, która być może będzie kiedyś opracowana.

### Resumen

La alegoría es una concepción muy rica, que significa mucho. Se trata de un método grande, dentro de que podemos decir sobre dos metodos parciales: primera codifica la verdad en una palabra o un texto que puede llevar las informaciones muy ricas, y secunda interpreta recogiendo a las informaciones originales. Podemos decir, que esta palabra (o texto) tambien se llamamos *la alegoría*.

Este artículo trata sobre la historia de la alegoría teológica, presentando un punto de vista teológico sobre la alegoría. Preguntamos: en que modo podemos usar este método en la exegesis biblica. Hemos dicho sobre el raíz: como se desarrollaba este método en la mitología griega, en la filosofía, en la poesía, pero ante todo hemos dicho sobre la alegoría en el campo de la reflexión teológica.

El artículo no es creativo en el sentido de construir a las ideas nuevas del autor, que quiere en este caso ser bastante humilde y hacer solamente una reconstrucción, usando a un material ya conocido. Podemos decir sobre una comunicación, sobre una información corta, pero que lleva dentro las ideas en nucleo, que podemos desarrollar en el futuro.

---

<sup>77</sup> P. Liszka, *Historyczna ciągłość pomiędzy New Age a starożytną gnozą*, „Studia Paradyskie” 4 (1994) 57-87, s. 63.