

Mikołaj Domaradzki

Platońskie inspiracje Orygenesowskiej hermeneutyki

Słowa kluczowe: Orygenes, Platon, hermeneutyka, literalizm, antropomorfizm, fundamentalizm

Niniejszy artykuł poświęcony jest kwestii złożonej relacji między oryginalną teorią interpretacji Orygenesusa a podstawowymi założeniami filozofii Platona. Na wstępie trzeba koniecznie zaznaczyć, iż nasz skromny tekst nie rości sobie pretensji do wyczerpania tematu, lecz koncentruje się jedynie na tych *wybranych* intuicjach, które pozostają w związku z główną tezą naszych rozważań. Tę zaś wyartykułować można w sposób następujący: jak główną przesłanką teologicznej hermeneutyki Orygenesusa jest odrzucenie literalnej i antropomorficznej wykładni Pisma, tak zarzuty nieracjonalności i niemoralności wystosowywane przezeń pod adresem fundamentalnie ortodoksyjnej interpretacji świętych ksiąg zdają się wskazywać na inspiracje filozofią Platona¹. W proponowanym tutaj ujęciu kwestia Platońskich inspiracji teologicznej hermeneutyki Orygenesusa rozpada się zasadniczo na dwa aspekty: z jednej bowiem strony Platońska epistemologia i ontologia oraz odnośny aparat pojęciowy stanowią *niezaprzeczalny* fundament zarówno całej Orygenesowskiej teologii, jak i propagowanej przezeń interpretacji chrześcijaństwa, z drugiej zaś Platońska krytyka antropomorfizmu i ortodoksji jako zjawisk społecznie szkodliwych stanowi *prawdopodobne* źródło zarzutów irracjonalności i amoralności, jakie Orygenes wystosowuje pod adresem antropomorfizmu i literalizmu. Stosownie do tego artykuł został podzielony na dwie części: w pierwszej omówiony zostanie bezsporny wpływ platonizmu – w drugiej wpływ, który chcielibyśmy przedłożyć pod rozważę. Kierujemy się przy tym

¹ Argumentację na rzecz analogicznych źródeł alegorycznej egzegezy Filona Aleksandryjskiego przedstawione zostały w: M. Domaradzki, *Platońskie inspiracje Filońskiej alegorezy*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1 (61), 2007, s. 83–93.

założeniem, że wpływ niewątpliwy uzasadnia rozważania nad wpływem możliwym, zgodnie ze znaną formułą *ab esse ad posse*.

Wpływ Platónskiej epistemologii i ontologii

Zadaniem, jakie stawia sobie Orygenes, jest przedstawienie hermeneutyki, która, czyniąc zadość wypracowanym przez Hellenów standardom racjonalności, nie naruszałaby zarazem świętości Pisma. Wyjściową przesłanką tak pojmowanej hermeneutyki jest założenie, że „w historycznych przekazach” (ἐν ταῖς ἱστορίαις) Pisma Świętego „ukryte zostały” (κρύπται) pewne treści, których wydobyć wymaga specjalnej egzegezy². W konsekwencji filozof przyjmuje, iż wszelkie rozumienie Pisma może naturalnie poprzestawać na treściach znajdujących się „na powierzchni” (ἐπιπόλαιος)³, tudzież „w zasięgu ręki” (πρόχειρος)⁴, wszelako może ono także być znacznie „głębsze” (βαθύτερον)⁵. Propagowana przez Orygenesego egzegeza duchowa jest oczywiście takim „głębszym” rozumieniem tekstu Pisma, ponieważ polega ona na *wydobyciu ukrytego* sensu tekstu świętego spod powierzchni już to dosłownych przekazów historycznych, już to przeróżnych metafor i symboli⁶. Innymi słowy, wykładnia alegoryczna zakłada, że jak treść

² *DePrin.* IV, 3, 11.

³ Tamże.

⁴ *CCels.* IV, 72.

⁵ Tamże, I, 48.

⁶ Dla niniejszych rozważań przeciwstawienie alegorii i typologii nie jest istotne nie tylko z tego względu, iż jest ono wyraźnie nacechowane aksjologicznie, ale także – a nawet: przede wszystkim – z tego względu, iż jako twór *nowożytny* jest ono nieobecne w pismach filozofa. Jakkolwiek z racji koniecznych ograniczeń naszego artykułu nie możemy pozwolić sobie tutaj na dokładniejsze omówienie tego zagadnienia, koniecznie trzeba podkreślić, że problem zaklasyfikowania egzegezy Orygenesowskiej jako alegorii bądź typologii pozostaje daleki od rozstrzygnięcia. Po pierwsze, z tego względu, iż Orygenes na oznaczenie *każdej* egzegezy, która wykracza poza znaczenie dosłowne, używa *zamiennych* terminów tak różnych jak: ἀλληγορῶς i ἀλληγορία (np. *CCels.* I, 17, 18, IV, 38, 44, 48, 49, 50, 51, VI, 29, *DePrin.* IV, 2,6, *CommJn.* I, 180, X, 174, XIII, 101, 131, 270, 454, XX, 166, *CommMatt.* XVII, 17, 35), ἀνάγω, ἀναγωγή i ἀναγωγή (np. *CCels.* IV, 45, *DePrin.* IV, 3, 7, 8, *CommJn.* I, 180, X, 174, 267, XIII, 101, 271, 454, XX, 166), τροπολογῶ, τροπολογία, τροπικός i τροπικῶς (np. *CCels.* I, 17, 18, IV, 17, 37, 38, 43, 44, 45, 48, 49, 50, 51, VI, 61, 70, *CommMatt.* XVII, 35), τυπικός, τυπικῶς i τύπος (np. *CCels.* II, 2, IV, 43, *DePrin.* IV 2,6, *CommJn.* I, 34, XIII, 161), πνευματικός, πνευματικῶς i πνεῦμα (np. *CCels.* II, 2, IV, 71, VI, 70, VII, 11, *DePrin.* IV 2,6, *CommMatt.* XIV, 14; *CommJn.* XIII, 109, 361) oraz ὑπόνοια (np. *CCels.* IV, 38, 44, 48, 50, *CommJn.* XIII, 270). Po drugie zaś, z tego względu, iż badacze nie są w stanie osiągnąć konsensusu co do zasadności prób oceniania hermeneutyki Orygenesego w kategoriach nowożytnej opozycji między alegorią a typologią. Wątpliwości co do zasadności takowych prób zgłasza na przykład K. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin–New York 1986, s. 5. Jednakże tendencja do przeprowadzania krytyki egzegezy duchowej Orygenesego właśnie z perspektywy wspomnianego rozróżnienia pozostaje bardzo silna. I tak zarzuty nierzetelności kierowane już to pod adresem alegorii Orygenesego, już to pod adresem alegorii w ogóle podnoszą m.in. D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley, 1992, s. 15, R. Hanson, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*,

dosłowna jest jedynie „zjawiskiem”, tak należy wznieść się ponad ten „pozór” ku owej głębszej warstwie znaczeniowej, która w hermeneutyce Orygenesesa zajmuje miejsce analogiczne do rzeczywistości inteligibilnej w systemie Platona.

Ponad wszelką wątpliwość Platońska epistemologia i ontologia są milcząco przyjmowanymi przesłankami hermeneutyki Orygenesesa. Proponowana przez filozofa egzegeza duchowa opiera się wszak na szeregu opozycji o proveniencji wyraźnie Platońskiej. O ile podstawowa jest oczywiście opozycja między znaczeniem „dosłownym” (κατὰ τὸ ῥητόν) i „przenośnym” (κατὰ τὴν ἀναγωγήν)⁷, o tyle funduje ona dalej opozycję między „ewangelią zmysłową” (αἰσθητὸν εὐαγγέλιον) z jednej strony, a ewangelią „rozumową i duchową” (νοητὸν καὶ πνευματικόν)⁸ z drugiej, opozycję między przestrzeganiem praw i naśladowaniem czynów już to „cielesnych” (σωματικὰς), już to „duchowych” (πνευματικὰς)⁹, opozycję między oddawaniem czci Bogu „w ciele” (ἐν σαρκί) a oddawaniu Mu czci „w duchu” (ἐν πνεύματι)¹⁰ itd. Z perspektywy naszych rozważań najistotniejsze jest tutaj to, iż Orygenes w duchu iście Platońskim zamiennie używa określeń „cielesny”, „zmysłowy” i „dosłowny”, podkreślając przeciwieństwo tego wymiaru znaczenia w stosunku do ideału płaszczyzny „duchowej”, „rozumowej” i „symbolicznej”. W ujęciu Orygenesesa „cielesne” i „zmysłowo dostępne”, tj. dosłowne wydarzenia historyczne tudzież obrzędy i praktyki przedstawione w Piśmie Świętym są bowiem jedynie obrazami „duchowych” i „dostępnych rozumowi” symboli, które reprezentują pewien wyższy poziom rzeczywistości. Przedstawioną w drugiej części niniejszego artykułu tezę o możliwym wpływie filozofii Platona na Orygenesowskie odrzucenie literalnej i antropomorficznej wykładni Pisma opieramy właśnie na tym uderzającym podobieństwie, jakie można zaobserwować między Platońską dialektyką a Orygenesowską alegorezą. W obu bowiem przypadkach opozycja między zmysłowymi obrazami i dosłownymi treściami z jednej strony oraz ideami i symbolicznymi treściami z drugiej unaocznia konieczność wzniesienia się ponad „pozorny” i „dosłowny” ogląd rzeczywistości – już to za sprawą dialektyki (u Platona), już to za sprawą ale-

Louisville 2002, s. 209; oraz F. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997, s. 15. Pełniejsze omówienie kontekstu historycznego, złożoności proponowanej przez Orygenesesa egzegezy duchowej oraz problematyczności klasyfikowania tejże jako alegorii bądź typologii znaleźć można w pracach H. de Lubac, „Typologie et allégorisme”, „Recherches de science religieuse” 34, 1947, s. 180–226, H. Crouzel, „La distinction de la typologie et de l’allégorie”, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 65, 1964, s. 161–174, H. Crouzel, *Orygenes*, Kraków, 2004, s. 93–119, H. de Lubac, *Pismo Święte w tradycji Kościoła*, Kraków, 2008, s. 26–58. Nasze stanowisko w tej kwestii przedstawiamy w: M. Domaradzki, *Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenesesa* [w druku].

⁷ *CCels.* IV, 45.

⁸ *CommJn.* I, 8, 44.

⁹ *CCels.* IV, 44.

¹⁰ Tamże, VI, 70. Paralelnym świadectwem jest *CommJn.* I, 35 oraz XIII, 109.

gorezy (u Orygenesesa). W konsekwencji na egzegezę duchową Orygenesesa patrzeć można jak na wezwanie do wyjścia z jaskini dosłownego odczytania Pisma.

Jak już Crouzel sugerował¹¹, by występujące u Orygenesesa opozycje typu „zmysłowy”–„rozumowy”, „cielesny”–„duchowy” itd. umieszczać w kontekście epistemologii Platonskiej, skoro obaj filozofowie skłonni są przeciwstawiać prawdę raczej obrazowi aniżeli nieprawdzie, tak zasadność tej sugestii potwierdzają naszym zdaniem próby, jakich podejmuje się Orygenes w celu określenia, czym jest egzegeza alegoryczna. W jednym z programowych wręcz fragmentów filozof wyjaśnia¹², że „duchowa wykładnia” (πνευματική διήγησις) Starego Testamentu polega na pokazaniu „obrazowi i cieniowi” (ὕποδείγματι καὶ σκιᾷ), jakich spraw niebieskich służyć¹³ ci, którzy są „Żydami według ciała” (οἱ κατὰ σάρκα Ἰουδαῖοι)¹⁴. Wypowiedź ta unaocznia, że filozofię Platona łączy z hermeneutyką Orygenesesa przekonanie, iż zwykli ludzie zadowalają się pozornym (tudzież: dosłownym) oglądem rzeczywistości. Obaj filozofowie chętnie mówią o „obrazach” i „cieniach”, ażeby podkreślić niewystarczalność owego oglądu, oraz zalecają specyficzne działania, które pierwszy z nich określa mianem dialektyki, a drugi – mianem alegorezy, a które to w obu przypadkach umożliwić ma nie tylko odejście od tego, co cielesne, zmysłowe i dosłowne, ale wręcz wyzwolenie się zeń.

Tak tedy Platon charakteryzuje swą dialektykę (διαλεκτική) właśnie jako „wyzwolenie z kajdan” (λύσις ἀπὸ τῶν δεσμῶν), jako „odwrócenie się od cieni ku obrazom i światłu” (μεταστροφή ἀπὸ τῶν σκιῶν ἐπὶ τὰ εἶδωλα καὶ τὸ φῶς) i wreszcie jako „wznoszenie się z podziemia ku słońcu” (ἐκ τοῦ καταγείου εἰς τὸν ἥλιον ἐπάνοδος)¹⁵. W podobny sposób charakteryzuje Orygenes swą egzegezę duchową, gdy stwierdza, że jest ona wykładnią (διήγησις), której istotą jest „wznoszenie się” (ἀνάβασις) „od zdarzeń opisanych” (ἀπὸ τῶν γεγόνεναι ἀναγεγραμμένων) w Piśmie „do rzeczy, których te zdarzenia były oznakami” (ἐπὶ τὰ πράγματα, ὧν τὰ γεγόμενα ἦν σημαντικά)¹⁶. O ile zarówno Platonskie ἐπάνοδος, jak i Orygenesowskie ἀνάβασις można oddać jako *wznoszenie się w górę* ku czemuś lepszemu, o tyle obie te charakterystyki wyraźnie ukazują, w jakim sensie Platonska epistemologia i ontologia leżą u podstaw Orygenesowskiej hermeneutyki: zmysłowa rzeczywistość tudzież dosłowny tekst, które skłonni jesteśmy traktować jako „naturalne”, „oczywiste” i „prawdziwe”, to nic inne-

¹¹ H. Crouzel, *Orygenes*, wyd. cyt., s. 140.

¹² *DePrin.* IV 2,6.

¹³ Hbr 8, 5.

¹⁴ Rz 8, 5.

¹⁵ *Resp.* 532b. Pozwalamy sobie tutaj na wprowadzenie pewnych zmian w tłumaczeniu W. Witwickiego, który τὰ εἶδωλα oddaje jako „wizerunki”, a ἐπάνοδος – jako „wyjście w górę”. Pierwsze tłumaczymy jako „obrazy”, natomiast drugie jako „wznoszenie się” nie tyle ze względów stylistycznych, co raczej w celu uwypuklenia pokrewieństwa między rozumowaniem Platona a Orygenesesa.

¹⁶ *CCels.* II, 69.

go jak tylko łudzące pozory i cielesne obrazy, które przesłaniają nam wyższy porządek rzeczy. Platońska dialektyka umożliwia wzniesienie się od tego, co zmysłowe, ku temu, co inteligibilne, podczas gdy Orygenesowska alegoreza umożliwia wzniesienie się od tego, co dosłowne, ku temu, co symboliczne. Czym dla Platona jest bowiem zmysłowość, tym dla Orygenesusa jest dosłowność.

Zarówno Platon, jak i Orygenes posługują się pojęciami „cielesności” i „zmysłowości” w odniesieniu do owego „niższego” wymiaru rzeczywistości. Gdy Platon podkreśla, że dialektyka obywa się „bez żadnych spostrzeżeń zmysłowych” (ἀνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων)¹⁷, to wyraźnie daje on do zrozumienia, iż świat zmysłowy nie może być pełnym oglądem rzeczywistości. Podobnie wyraża się Orygenes, gdy przekonuje, że „w samym tylko dosłownym tekście i czysto historycznym przekazie” (ἐν ψιλῇ τῇ λέξει καὶ τῇ ἱστορίᾳ) wydarzenia przypisywane Jezusowi nie zawierają „całego oglądu prawdy” (πᾶσαν θεωρίαν τῆς ἀληθείας), albowiem dla tych, którzy Pismo Święte czytają „pojętniej” (συνετώτερον), każde z nich okazuje się być „symbolem czegoś innego” (σύμβολόν τινος)¹⁸. W świetle tego, co zostało powiedziane dotychczas, bezspornym wydaje się zatem stwierdzenie, że Platońska filozofia oraz odnośny aparat pojęciowy fundują zarówno teologiczną hermeneutykę Orygenesusa, jak i wynikającą z niej interpretację chrześcijaństwa.

Niezwykle ważnym paralelizmem między filozofią Platona a teologią Orygenesusa jest jednak również to, iż w obu przypadkach określona epistemologia i ontologia uzyskują stosowną podbudowę etyczną. Dla Platona dialektyka jest bowiem nie tylko wnioskowaniem o tym, co ponadzmysłowe, na podstawie tego, co zmysłowe, ale także – a nawet przede wszystkim – jest ona zarazem przekształcaniem własnej egzystencji. Uprawianie dialektyki jest powinnością moralną, albowiem jest ona „prowadzeniem wzwyż tego, co najlepsze w duszy, ku kontemplowaniu tego, co najlepsze pośród bytów” (ἐπαναγωγή τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσι θεῶν)¹⁹. Ten motyw filozofii greckiej, sięgający swymi korzeniami orfizmu i pitagoreizmu, został w pełni przejęty przez chrześcijaństwo, albowiem również dla chrześcijanina właściwa lektura Pisma, polegająca na przejściu od litery do Ducha, równoznaczna jest z „upodobnieniem się do jego obrazu” (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα)²⁰. Jak dla Platona dusza pokutuje tedy w więzieniu ciała, tak dla Orygenesusa pokutuje ona w więzieniu ortodoksji. Dla obu może ona jednak wyzwolić się z niewoli dzięki odpowiedniej strategii filozoficznej: dialektyce tudzież alegorezie. W kontekście naszych rozważań można to ująć w ten sposób, iż jak literalne interpretowanie Pisma jest w oczach Orygenesusa grzechem, ponieważ jego dosłowny

¹⁷ *Resp.* 532a.

¹⁸ *CCels.* II, 69.

¹⁹ *Resp.* 532c.

²⁰ 2 Kor 3, 18.

(„cielesny” i „zmysłowy”) sens bywa często niedorzeczny i niemoralny, tak wznoszenie się ponad owe dosłowne obrazy ku znaczeniu przenośnemu nie jest niczym innym jak dążeniem do zbawienia własnej duszy. W tym wymiarze nie tylko określona epistemologia i ontologia, ale także specyficzna soteriologia zbliżają do siebie filozofię Platona i teologię Orygenesesa.

W dalszej części artykułu spróbujemy przyjrzeć się bliżej propagowanej przez Orygenesesa wykładni alegorycznej, która w dosłownych i historycznych treściach Pisma Świętego odnajduje treści przenośne i uniwersalne, zgodnie z zasadą, iż te pierwsze są symbolami tych drugich. Zanim zajmiemy się jednak tym zagadnieniem, konieczne trzeba podkreślić, że niniejszy artykuł nie chce bynajmniej sugerować, iż teologiczna hermeneutyka Orygenesesa daje się sprowadzić do jakiejś kolejnej, mało oryginalnej formy platonizmu. Bez względu na to, jak istotny byłby bowiem wpływ filozofii Platona na jego hermeneutykę, Orygenes jest przede wszystkim chrześcijaninem, dla którego ostatecznym punktem odniesienia pozostaje zawsze Nowy Testament. W *Liście do Grzegorza* wyraźnie daje on do zrozumienia, iż nigdy nie należy zapominać o pierwszeństwie Słowa Chrystusowego, podkreślając, że interpretowanie (διήγησις) Pisma Świętego zakłada, iż filozofia ma być „pomocnicą” (συνέριθος) chrześcijaństwa²¹. Wedle Orygenesesa filozofię należy zatem podporządkować chrześcijaństwu, a nie odwrotnie. Ponadto warto w tym kontekście także zaznaczyć, że Orygenes generalnie nie stroni od krytyki filozofów, którzy to „popadają w bałwochwalstwo i demonizm” (καταπίπτουσιν ἐπὶ τὰ εἰδῶλα καὶ τοὺς δαίμονας)²², uczestniczą w świątach obchodzonych „przez niewykształconych prostaków” (ὕπὸ ἰδιωτῶν)²³ i wraz z „motłochem” (τοῖς πολλοῖς) skłonni są „modlić się do posągów” (τοῖς ἀγάλμασιν εὐχεσθαι)²⁴.

Już powyższe wypowiedzi pokazują, iż Orygenes ma znacznie bardziej krytyczny stosunek do filozofii greckiej aniżeli Filon czy Klemens, mimo że korzysta on z filozofii Hellenów dla potrzeb swojej wykładni Pisma. Chcielibyśmy zatem zaznaczyć jeszcze raz, że niniejszy artykuł żadną miarą nie próbuje zredukować teologicznej i głęboko chrześcijańskiej hermeneutyki Orygenesesa do jakiejś – jakkolwiek zmodyfikowanej – formy platonizmu. Tylko z tego względu, iż artykuł świadomie koncentruje się na Platońskich inspiracjach teologicznej hermeneutyki Orygenesesa, pozwalamy sobie w tym miejscu ponownie przytoczyć cytowany wyżej *List do Grzegorza*, który zaświadcza także o tym, iż wedle Orygenesesa religię chrześcijańską można – a nawet trzeba – wspierać filozofią pogan. W wspomnianym *Liście* filozof prosi mianowicie Grzegorza, aby ten „całą siłę swej inteligencji” (τῆ πάσῃ τῆς εὐφου ας δυνάμει σου) zechciał spożytkować

²¹ *Epist. ad Greg. Thaum.* 1, 17.

²² *CCels.* V, 43.

²³ Tamże, VI, 4.

²⁴ Tamże, VII, 66.

„dla celów” (τελικῶς) chrześcijaństwa, sięgając z jednej strony po „filozofię Hellenów” (φιλοσοφίας Ἑλλήνων), a z drugiej po takie nauki jak geometria i astronomia (γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας)²⁵. Orygenes jednoznacznie opowiada się tutaj za stanowiskiem, podług którego wszystko, co wartościowe, może być zaczerpnięte z kultury pogańskiej tak długo, jak długo służy chrześcijaństwu. O ile zaś z dorobku filozofów greckich należy wydobyć to, co może się przysłużyć chrześcijaństwu, i odrzucić to, co jest niezgodne z nauką Chrystusa, o tyle Orygenes powołuje się tutaj²⁶ na przykład Synów Izraela, którzy umiejętnie wykorzystywali należące do Egipcjan przedmioty srebrne i złote oraz szaty²⁷. Unikając wszelkich prób sprowadzenia bogactwa chrześcijańskiej hermeneutyki Orygenes do pogańskiej filozofii Hellenów oraz pamiętając o pierwszeństwie, jakie przyznaje on chrześcijaństwu, podkreślmy – zgodnie z ogólną tezą niniejszego artykułu – iż bez filozofii Platońskiej nie byłoby teologicznej hermeneutyki Orygenesowskiej. Nie byłoby jej zaś nie tylko z tego względu, iż zgodnie z potrzebami swej hermeneutyki Orygenes sięga – jak widzieliśmy wyżej – po Platońską epistemologię i ontologię, ale także z tego względu, iż swoją interpretację Pisma bardzo chętnie wyraża on w aparacie pojęciowym platonizmu.

Jednym z najbardziej kanonicznych przykładów może być tutaj słynne zapożyczenie Platońskiej terminologii do duchowej wykładni Pisma. Zgodnie z dobrze znaną koncepcją Platona każdy przedmiot posiada nazwę (ὄνομα), słowo (λόγος), obraz (εἶδωλον), wiedzę (ἐπιστήμη) i ideę, czyli „sam przedmiot poznania” (αὐτὸ γνωστόν), tj. „byt, który jest prawdą” (ἀληθῶς ἔστιν ὄν)²⁸. Orygenes w śmiały sposób inkorporuje i asymiluje aparat pojęciowy proponowany przez Platona. Oto w interpretacji Orygenes²⁹ Jan, zapowiadający Jezusa jako „głos wołającego na pustyni”³⁰, jest „odpowiednikiem” (ἀνάλογον) Platońskiej nazwy; następujący po Janie i zapowiedziany przezeń Chrystus, w przypadku którego „słowo ciałem się stało”³¹, jest odpowiednikiem Platońskiego słowa; „odbicie ran” (τραυματίων τύπον) w duszy, powstające za sprawą słowa Chrystusowego, odpowiada Pla-

²⁵ *Epist. ad Greg. Thaum.* 1, 8.

²⁶ Tamże, 2.

²⁷ Wj 12, 35.

²⁸ *Epist. VII*, 342b. Zasadniczo opieramy się tutaj na tłumaczeniu zaproponowanym przez M. Maykowską: Platon, *Listy*, Warszawa 1987, s. 52. Rezygnujemy jednak z tłumaczenia λόγος jako określenie, ponieważ ta propozycja translatorska jest tutaj o tyle niefortunna, iż uniemożliwia ona dostrzeżenie związku, którego Orygenes doszukuje się między Platonem a Ewangelią św. Jana. Jakkolwiek wydaje nam się ponadto, że ἀληθῶς ἔστιν ὄν lepiej jest tłumaczyć jako „byt, który jest prawdą” aniżeli – jak proponuje Maykowska – jako: „rzeczywista istność”, to jednak w kontekście naszych rozważań problem nie jest pierwszorzędny, albowiem Orygenes nie zdradza, co jest chrześcijańskim odpowiednikiem piątego etapu poznania u Platona.

²⁹ *CCels.* VI, 9.

³⁰ Mt 3, 3.

³¹ J 1, 14. Interpretacja Orygenes²⁹ opiera się na słowie λόγος, które występuje zarówno u Platona, jak i w Ewangeliu św. Jana. Por. wyżej przypis 28.

tońskiemu obrazowi; i wreszcie Chrystus, będący „mądrością” (σοφία) w tych spośród nas, którzy są doskonali³², jest odpowiednikiem Platońskiej wiedzy.

Powyższy fragment jest o tyle istotny, iż ukazuje on nie tylko przemożny wpływ filozofii Platońskiej na teologiczną hermeneutykę Orygenesusa, ale także pokazuje on, *dlaczego* wykładnia dosłowna musi w ostatecznym rozrachunku ustąpić miejsca wykładni duchowej. Otóż jedynie egzegeza alegoryczna może, wedle Orygenesusa, doprowadzić do pogodzenia rozbieżności między oboma Testamentami. O ile zaś bez wykładni duchowej niepodobna połączyć w spójną całość wzajemnie się wykluczających na płaszczyźnie dosłownej przesłań Starego i Nowego Przymierza, o tyle w przytoczonym wyżej fragmencie to filozofia Platońska zaprzęgnięta zostaje do tego szczytnego celu: ażeby wykazać, że Stary Testament jest prefiguracją Nowego, Orygenes utożsamia Stary Testament z nazwą, zapowiedzianą w Starym Testamencie historyczną postać Chrystusa – ze słowem, przesłanie ewangelii odcisnięte we wnętrzu każdego chrześcijanina – z obrazem i wreszcie realizowanie przesłania Chrystusowego, które powoduje duchowe przeobrażenie egzystencji – z wiedzą³³. W ten sposób odpowiednio zasymilowany platonizm wykorzystany zostaje do udowodnienia ciągłości między oboma Testamentami: najstarsza kronika Izraela, Pentateuch, „przedchrystusowe” księgi proroków tak „wcześniejszych”, jak i „późniejszych”, zapowiadające dopiero przyjście Mesjasza, ewangelie, zawierające historyczne relacje o czynach i pouczeniach Chrystusa i wreszcie pochrystusowe pisma apostołskie – wszystkie stanowić mogą koherentną całość jedynie na poziomie duchowym. Jednakże kwestia spójności Pisma Świętego jest dopiero wstępnym problemem hermeneutycznym, ponieważ prawdziwa trudność okazuje się tkwić w tym, iż niektóre fragmenty Pisma przy dosłownym odczytaniu brzmią niedorzecznie i/lub niemoralnie. W tym aspekcie wykładnia duchowa okazuje się o tyle niezbędna, iż, nie podając w wątpliwość autorytetu Pisma Świętego, ma ona za zadanie wyeliminowanie z niego właśnie wszelkich treści irracjonalnych i amoralnych. Również w tym wymiarze można wskazać – jak zaraz to uczynimy – istotne podobieństwo między Orygenesowską hermeneutyką a Platońską filozofią religii.

Wpływ Platońskiej filozofii religii

Jak część pierwsza naszego artykułu poświęcona była *niezaprzeczalnemu* wpływowi Platońskiej epistemologii i ontologii na Orygenesowską hermeneutykę teologiczną, tak część niniejsza poświęcona będzie wpływowi *prawdopodobnemu*. W świetle niezaprzecznego bowiem powinowactwa między Platońską dialektyką a Orygenesowską alegorezą wysunięta zostanie tutaj teza, że Orygenesow-

³² 1 Kor 2, 6.

³³ W swoim komentarzu do tego fragmentu Crouzel sugeruje, że odpowiednikiem piątego poziomu jest ponownie Chrystus, por. H. Crouzel, *Orygenes*, wyd. cyt., s. 152.

ska krytyka literalnej i antropomorficznej wykładni Pisma jako nieracjonalnej i niemoralnej mogła być inspirowana Platońską krytyką religii. Ponadto wykazemy także, że tym, co zbliża Platońską i Orygenesowską krytykę antropomorfizmu oraz literalizmu, jest przekonanie, iż jakkolwiek oba mogą być często społecznie szkodliwe, tak jednocześnie każda religia jest na nie skazana.

Na wstępie wypada zaznaczyć, że wedle Orygenesesa problematyczne treści Pisma nie wynikają z jakiegoś intelektualnego braku czy uchybienia autorów, ale pełnią wyraźnie określoną funkcję heurystyczną. Sprzeczności i niekonsekwencje Pisma są zamierzonym działaniem Ducha Świętego, który pragnie za ich pomocą nakłonić ludzi do poszukiwania sensu duchowego. Filozof podkreśla tedy, iż w Piśmie celowo zawarte zostały pewne „gorszące pułapki” (σκάνδαλα), „przeszkody” (προσκόμματα) i „niemożliwości” (ἀδύνατα)³⁴, które unaoczniają czytelnikowi, iż nie może on poprzestać na dosłownej wykładni tekstu. W konfrontacji z odnośnymi ustępami „jasnym staje się dla pierwszego lepszego czytelnika” (τῷ τυχόντι δῆλον ἀναγινώσκοντι), że Pismo posiada jakiś „znacznie głębszy sens” (πολλὰ βαθύτερον νοῦν)³⁵. Jeśli chodzi o prawdopodobny wpływ platonizmu, to absolutnie kluczowe jest tutaj właśnie to, że *sprzeczności logiczne* oraz *niedorzeczności* i *niekonsekwencje* traktuje Orygenes nie tylko jako potwierdzenie natchnionego charakteru Pisma, ale także jako wezwanie do poszukiwania *ukrytego* sensu, charakterystycznego dla poziomu *duchowego*, na którym owe sprzeczności, niedorzeczności i niekonsekwencje okazują się być pozorne. Podobnie jak Platon Orygenes traktuje tedy treści dosłowne jako „pozór”, nad który należy się wznieść za pomocą specjalnej strategii filozoficznej, która umożliwi takie *zracjonalizowanie* tekstu świętego, że wypełnianie nakazów religijnych nie będzie przeczyć nie tylko wypracowanym przez Hellenów standardom racjonalności, ale także uniwersalnym zasadom moralności.

Naturalnie powstaje w tym miejscu pytanie o kryteria, jakimi kieruje się Orygenes przy wydobywaniu owego głębszego sensu Pisma. Otóż filozof ocenia poprawność wykładni duchowej pod dwoma aspektami: czy alegorie „zachowują zgodność ze zdrowym rozsądkiem” (τὸ ὑγιὲς ἔχουσιν)³⁶ i czy przedmioty wykładni alegorycznej „mogą istnieć realnie” (δύνανται ὑπόστασιν ἔχειν)³⁷. O ile drugie kryterium nie wymaga specjalnego komentarza, o tyle warto zatrzymać się na pierwszym: gdzie sens dosłowny prowadzi do sprzeczności z logiką, tam nie należy pochopnie odrzucać Pisma, ale trzeba zinterpretować je *należycie*, tj. *zgodnie z racjonalną dyrektywą unikania sprzeczności*. Jak Orygenes potra-

³⁴ DePrin. IV, 2, 9.

³⁵ CCels. VII, 60.

³⁶ Występujące w oryginale τὸ ὑγιὲς jest o tyle ciekawe, iż oznacza ono zdrowie zarówno fizyczne, jak i psychiczne, a dalej także zdrowy rozsądek, racjonalność, logiczność itp.

³⁷ CCels. III, 23. Za Stanisławem Kalinkowskim ὑπόστασις tłumaczymy tutaj jako ‘istnienie realne’.

fi wręcz mówić w tym kontekście o konieczności wyłożenia „prawdziwego prawa” (ἀληθῆς νόμος)³⁸, tak podstawowym kryterium uzasadniającym zakwestionowanie określonego wydarzenia historycznego tudzież odrzucenie danego nakazu jest to, czy ten „przy dosłownej interpretacji” (κατὰ τὴν λέξιν) nie jest aby „niedorzeczny” (ἄλογος) tudzież „niemożliwy” (ἀδύνατος)³⁹. Treści Pisma Świętego muszą tedy stanać przed trybunałem rozumu. Orygenes alegoryzuje i racjonalizuje tekst święty, motywowany przekonaniem, iż bez stosownej reinterpretacji Pismo Święte może nierzadko szokować i odrzucać niemoralnością niektórych swych nakazów⁴⁰. Przykładem takiego nakazu, który przy dosłownej interpretacji okazuje się być dla Orygenes⁴¹ kompletnie nie do utrzymania, jest przykazanie, by „zglądać” (ἐξολοθρεύεσθαι) ośmiodniowe dzieci, które nie zostały obrzezane⁴². Filozof obnaża niedorzeczność tego nakazu w ten sposób, iż argumentuje, że powinien on odnosić się raczej – jeśli w ogóle do kogokolwiek – do „ich ojców” (τοὺς πατέρας αὐτῶν) tudzież „wychowawców” (τοὺς παρ’ οἷς τρέφονται). Wyraźnie widać tutaj, iż jego hermeneutykę motywuje chęć uniknięcia praktyk, które są nie tylko moralnie obojętne, ale które nierzadko okazują się być wręcz jawnym pogwałceniem moralności.

Podobnej motywacji można doszukać się w proponowanej przez Platona reformie religii greckiej. Krytykując antropomorfizm jako doktrynę naiwną, niedorzeczną i niemoralną, Platon podkreśla w drugiej księdze *Państwa* konieczność zreformowania dotychczasowej religii Greków. W kontekście problemu właściwego wychowywania młodzieży filozof uzasadnia konieczność postulowanych reform pedagogicznych gorzkim pytaniem o wpływ, jaki zastana religia musi wywierać na „dusze ludzi młodych” (νέων ψυχῶς)⁴³. Można zatem wysunąć tezę, iż jak istotą dialektyki Platonskiej jest to, iż „oko duszy dosłownie zagrzebane w jakimś blocku barbarzyńskim delikatnie wyciąga i wzwyż unosi” (τῷ ὄντι ἐν βορβόρω βαρβαρικῷ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἤρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω)⁴⁴, tak również hermeneutyka Orygenes⁴¹ ukierunkowana jest na wyciągnięcie jednostki z „barbarzyńskiego blocka” ortodoksji. Tezę tę należy jednak odpowiednio wyważyć.

W oczach Orygenes⁴¹ prawo Mojżeszowe wymaga natychmiastowej reformy alegorycznej, jako że spora jego część w najlepszym wypadku z moralnością ma

³⁸ Tamże, II, 2.

³⁹ *De Prin.* IV, 3, 4.

⁴⁰ Nie oznacza to oczywiście, iż Orygenes staje na stanowisku, iż *wszystko* w religii chrześcijańskiej musi wytrzymać probierz rozumu. Przeciwnie, filozof wyraźnie podkreśla (*CCels.* VII, 44), że „poznanie Boga” (γνώσις τοῦ θεοῦ) leży najprawdopodobniej w ogóle „poza zasięgiem” (μείζονα) „ludzkiej natury” (ἀνθρωπίνην φύσιν).

⁴¹ *De Prin.* IV, 3, 2.

⁴² Rdz 17, 14.

⁴³ *Resp.* 365a.

⁴⁴ Tamże, 533d.

bardzo niewiele wspólnego, a w najgorszym jest bez mała jej zaprzeczeniem. O ile zaś poprzestanie na treści dosłownej Pisma Świętego uniemożliwia jednostce realizowanie właściwego przesłania Pisma, jakim jest życie moralne, o tyle uzasadnienia dla wykładni duchowej dostarcza Orygenesowi przede wszystkim Nowy Testament. Filozof powołuje⁴⁵ się na przykład na Drugi List do Koryntian, który, przeciwstawiając przymierze „Ducha” (πνεύματος) przymierzu „liter” (γράμματος), głosi, że to „Duch ożywia” (πνεῦμα ζοοποιεῖ), podczas gdy „litera zabija” (γράμμα ἀποκτείνει)⁴⁶. Podobnie w Liście do Kolosan prawa i obrzędy Starego Testamentu określone zostają jako jedynie „cienie spraw przyszłych” (σκιὰ τῶν μελλόντων)⁴⁷, a w Liście do Hebrajczyków jako „obraz” (ὑπόδειγμα) i „cień spraw niebieskich” (σκιὰ τῶν ἐπουρανίων)⁴⁸. Nasz artykuł nie neguje tedy oczywistego faktu, iż *podstawowym* źródłem inspiracji Orygenesowskiej egzegezy duchowej jest Nowy Testament. Jak Nowy Testament krytykuje bowiem „żydowskie bajki” (Ἰουδαϊκοῖς μύθοις)⁴⁹, tak nie może dziwić, iż motyw ten powtarza się w pismach Orygenes⁵⁰, który w podobnym kontekście przestrzega przed „mitologią żydów” (Ἰουδαίων μυθολογία)⁵¹. W niniejszym artykule sugerujemy jednak, iż *obok* Nowego Testamentu *również* *platonizm* mógł dać asumpt do propagowania wykładni alegorycznej. W świetle *ewidentnego* wpływu Platońskiej epistemologii i ontologii na hermeneutykę teologiczną Orygenes⁵² atrakcyjną wydaje nam się teza o *możliwym* wpływie Platońskiej krytyki ortodoksji na Orygenesowską krytykę literalizmu. Jeśli teza powyższa jest słuszna, to wpływ platonizmu na Orygenesowską egzegezę duchową manifestowałby się dwojako: proponowane przez Orygenes⁵² utożsamienie „liter” z „wykładnią zmysłową” (αἰσθητήν ἐκδοχήν) i „ducha” – z wykładni „rozumową” (νοητήν)⁵² zakładałoby nie tylko Platoński dualizm, ale także Platońską reformę religii. Zarówno bowiem Platon, jak i Orygenes wskazują na to, iż nakazy religijne mogą nie tylko być irracjonalne i amoralne, ale także mogą zastępować moralność.

Przytoczony wyżej nakaz mordowania ośmiodniowych dzieci, które nie zostały obrzezane, nie tylko jest niedorzeczny i niemoralny. Nakazy tego typu są dokładnym zaprzeczeniem moralności także z tego względu, iż sankcjonując nietolerancję i prześladowania religijne, stają się one dla wielu faktycznym surogatem moralności. W oczach Orygenes⁵² – tak jak i Platona – literaliści redukują zatem religię do roli topornego narzędzia socjalizacji, ponieważ praktyko-

⁴⁵ CCels. VI, 70.

⁴⁶ 2 Kor 3, 6.

⁴⁷ Kol 2, 17

⁴⁸ Hbr 8, 5

⁴⁹ Tyt 1, 14.

⁵⁰ HomJr. XII, 13.

⁵¹ CCels. II, 6.

⁵² CommJn. I, 8, 44.

wanie określonych obrządków staje się dla nich tożsame z byciem moralnym. Orygenesowska krytyka żydowskiego literalizmu spotyka się z Platońską krytyką greckiej ortodoksji w tym miejscu, iż jak pewne ustępy Pisma Świętego przy dosłownej interpretacji okazują się *niedorzeczne* i *niemoralne*, tak Orygenes, utożsamiając *irracjonalność* z *amoralnością*, poszukuje źródeł obu w *antropomorfizmie*. Orygenes – tak jak Platon – domaga się wyrugowania z religii wszelkiego antropomorfizmu, ponieważ doskonale zdaje on sobie sprawę z jego społecznych skutków. Jak antropomorfizm wywołuje bowiem u ludzi pragnienie pozyskania przychylności Boga, tak w dążeniu do realizacji tego celu ludzie nie tylko pojmują Boga na swe podobieństwo, ale także traktują Go w ten sposób: próbują tedy przekonać Go swymi modlitwami, udobruchać swymi nabożeństwami czy przekupić swymi ofiarami. Bardzo wyraźnie artykułuje to Platon, który odrzuca grecki antropomorfizm właśnie z tego powodu, iż ten dopuszcza możliwość manipulowania bóstwem przez „namawianie Bogów do posłuszeństwa” (θεοὺς πείθοντές ὑπηρετεῖν)⁵³. Z tych samych pobudek Orygenes tak zdecydowanie alegoryzuje i racjonalizuje wszystkie ustępy Pisma, w których siermiężny antropomorfizm razi jego filozoficznie wyrafinowany umysł. Podajmy parę przykładów.

Oto filozof wyjaśnia, że Bóg po stworzeniu świata nie „odpoczywał” (κατέπαυσεν)⁵⁴ w tym dosłownym sensie, jakoby był On fizycznie „zmęczony” (ἐκκαμῶν)⁵⁵. Broniąc się w innym miejscu przed zarzutem nadawania Bogu „postaci takiej jak człowiekowi” (σχῆμα ὁποῖόν ἐστι τὸ ἀνθρώπινον), Orygenes wyjaśnia, że słów Pisma o stworzeniu człowieka nie należy rozumieć dosłownie: Bóg nie „tchnął” (ἐνεφύσησεν)⁵⁶ życia w takim sensie, w jakim „nadmuchane zostają skórzane worki” (ἐμφυσωμένοις ἄσκοις)⁵⁷. Alegorycznie interpretowane muszą być także wszystkie wypowiedzi o „rękach i kończynach Boga” (χεῖρας καὶ μέλη τοῦ θεοῦ)⁵⁸ oraz o Jego „ustach” (στόμα) i „głosie” (φωνή)⁵⁹. Podobnie na negacji fizycznego i zmysłowego pojmowania bóstwa ufundowana jest wykładnia, zgodnie z którą Bóg nie ukazał się „oczom ciała” (σώματος ὀφθαλμοῖς) patriarchów, lecz „czystemu sercu” (καθαρᾷ καρδίᾳ)⁶⁰. Wszystkie przytoczone przykłady odrzucają pojmowanie Boga na ludzką modłę. Nacisk, jaki Orygenes kładzie na *duchowe* pojmowanie Boga, wynika stąd, iż *cielesne* myślenie o Bogu jako o kimś, kogo można fizycznie dostrzec, kto może fizycznie męczyć się czy wydymuchiwać powietrza z płuc, prowadzi do nadziei, iż można nań wpływać

⁵³ *Resp.* 364b.

⁵⁴ Rdz 2, 2.

⁵⁵ *CCels.* VI, 61.

⁵⁶ Rdz 2, 7.

⁵⁷ *CCels.* IV, 37.

⁵⁸ Tamże, VI, 61.

⁵⁹ Tamże, VI, 62.

⁶⁰ Tamże, VI, 4.

i namawiać go do posłuszeństwa. Dla Orygenes – podobnie jak i dla Platona – antropomorfizm sprowadza w ten sposób religię do bezrefleksyjnie wykonywanych rytuałów, które bardzo niewiele mają wspólnego z byciem moralnym. Próby przypodobania się Bogu tudzież przekupienia Go obrządkami, takimi jak obrzezanie czy złożenie w ofierze kogoś, kto obrzezany nie jest, utożsamione zostają wówczas z moralnością. Niezdolność do abstrahowania od historycznego i lokalnego kontekstu przygodnych praktyk religijnych – a zatem poprzestawanie na tym, co „pozorne” i „dosłowne” – owocuje bałwochwalstwem właśnie dlatego, iż przestrzeganie obrządków tak moralnie obojętnych jak obrzezanie zastępuje praktykowanie *autentycznej* moralności. W duchu podobnym do Platońskiej dialektyki Orygenes dowodzi, że przechodzenie drogą wykładni duchowej od cielesnych obrazów do uniwersalnych prawd Pisma jest wychodzeniem z jaskini literalizmu oraz wznoszeniem się interpretatora ku Bogu.

Orygenes posuwa się nawet do stwierdzenia, iż to właśnie literalizm popchnął żydów do ukrzyżowania Chrystusa, albowiem oczekiwali oni, że prorocтва Starożytności ziszczą się w sensie cielesnym. W swych *Zasadach* filozof bardzo surowo pisze tedy o „pochodzących z obrzezanych prostakach o zatwardziały sercach” (οἱ τε σκληροκάριοι καὶ ἰδιῶται τῶν ἐκ περιτομῆς), którzy nie uwierzyli w Zbawiciela, ponieważ sądzili, że prorocтва o nim „spełnią się” (κατακολουθεῖν) „w sensie dosłownym” (τῇ λέξει)⁶¹. Jak z perspektywy Orygenes żydzi zabili Chrystusa, ponieważ nie potrafili oni wznieść się ponad literalne odczytanie Pisma i dosłowne przestrzeganie jego nakazów, tak prawdziwym zadaniem chrześcijanina jest dotarcie do ukrytego sensu duchowego Pisma. Przeprowadzana przez Orygenes krytyka moralności żydowskiej opiera się oczywiście na podstawowej opozycji Platońskiej: z jednej strony mamy wykładnię podług ciała, czyli interpretację historyczną i dosłowną, a z drugiej – wykładnię podług ducha, którą Orygenes charakteryzuje⁶² jako rozumienie „mądrości Bożej ukrytej w tajemnicy” (θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην) i której znajomość – jak zaznaczono – zapobiegłaby ukrzyżowaniu Chrystusa⁶³. Przeciwwstawienie wykładni literalnej i duchowej, czyli przeciwwstawienie żydowskiego podejścia do tekstu świętego i chrześcijańskiego, ma na celu wykazanie, iż pierwsze jest o tyle niemoralne, że utożsamia ono sens cielesny z najgłębszym i *jedynym* sensem Pisma, mimo że Pismo wyraźnie zaleca naśladowanie czynów „duchowych” (πνευματικὰς), a nie „cielesnych” (σωματικὰς)⁶⁴. Hermeneutyka Orygenes wskazuje tutaj na fundamentalny rozdział między nacjonalistycznym literalizmem żydów a ogólnoludzką moralnością chrześcijan. Ponieważ w oczach Orygenes literalizm jest tożsamy właśnie z prowincjonalizmem, obskurantyzmem

⁶¹ *De Prin.* IV, 2, 1.

⁶² Tamże, IV 2, 4.

⁶³ 1 Kor 2, 7–8.

⁶⁴ *CCels.* IV, 44.

i nacjonalizmem, w *Zasadach* pojawia się wyraźny nakaz, by nie wyklądać pro-roctw o Judei, Jeruzalem, Izraelu, Judzie i Jakubie na sposób „cielesny” (σαρκίως), gdyż wyrażają one pewne ogólne „tajemnice” (μυστήρια)⁶⁵. W podobnym duchu filozof zastrzega dalej, że: „proroctwa o Egipcie i Egipcjanach, Babilonie i Babilończykach, Tyrze i Tyryjczykach, Sydonie i Sydończykach czy pozostałych ludach nie traktują wyłącznie o tych cielesnych (μη μόνον περὶ τῶν σωματικῶν τούτων) Egipcjanach, Babilończykach, Tyryjczykach i Sydończykach”⁶⁶.

Wypowiedzi tego typu mają unaocznnić, iż religia winna być uniwersalną formą moralności, a nie nacjonalistyczną kroniką partykularnego społeczeństwa. Nakazy religijne muszą być skierowane do każdej jednostki, albowiem każdemu człowiekowi winna być dana szansa etycznego samodoskonalenia się. Orygenesowską krytykę żydowskiego literalizmu łączy z Platońską krytyką greckiego antropomorfizmu odrzucenie ortodoksyjnej i nacjonalistycznej wykładni tekstów świętych jako niemoralnej. O ile zaś Orygenesowska egzegeza duchowa ma na celu wykazanie, iż teksty święte pod warstwą czysto historyczną i dosłowną skrywają uniwersalne nakazy moralne, o tyle do Platońskiej reformy religii zbliża ją przekonanie, iż jedynym sposobem na zapobiegnięcie dezaktualizacji tekstów świętych jest wydobycie z nich ogólnoludzkiego przesłania moralnego. Przy dosłownej bowiem wykładni wszystkie teksty święte – tak poematy Homera, jak i Stary Testament – mogą „zabijać”. Aby nakazy Pisma nie przerodziły się tedy w niemające nic wspólnego z moralnością gusa, teologiczna hermeneutyka Orygenesusa postuluje stosowną alegoryzację i racjonalizację tekstu świętego.

Orygenes alegoryzuje i racjonalizuje Pismo Święte, ponieważ jest on przekonany – tak jak Platon – iż poprzestawanie na dosłownych treściach tekstu świętego nierzadko czyni religię epigramem na moralność. Hermeneutyka Orygenesowska wydaje się być jednak inspirowana platonizmem nie tylko w aspekcie nieprzejednanej krytyki antropomorfizmu i literalizmu. Tym, co ponownie zbliża bowiem Platona i Orygenesusa, jest przekonanie, iż jakkolwiek byłyby one szkodliwe społecznie, tak żadna religia nie może się bez nich obejść. Jeśli teologiczna hermeneutyka Orygenesusa próbuje tedy udzielić odpowiedzi na pytanie, *dlaczego* Pismo Święte w tak znacznym stopniu przesiąknięte jest antropomorficznym pojmowaniem Boga, to odpowiedź, jakiej udziela, jest następująca. Otóż antropomorfizm okazuje się być koniecznym ustępstwem na rzecz świadomości charakterystycznej dla danej epoki. Historycznie rzecz ujmując, antropomorfizm jest naturalnym przygotowaniem społeczeństw przedfilozoficznych do kontaktu z bóstwem: ludzie, którzy nigdy nie zetknęli się z refleksją filozoficzną, nie są bowiem w stanie przyswoić sobie idei Boga inaczej aniżeli za pośrednictwem odpowiednio naiwnych i infantylnych wyobrażeń. Dlatego też Orygenes potrafi

⁶⁵ *DePrin.* IV, 3, 9.

⁶⁶ Tamże.

powiedzieć, iż „jest rzeczą stosowną” (ἀρμόζει), aby pewne rzeczy przedstawiać „dzieciom” (παισίν) „odpowiednio do ich dziecinnej mentalności” (κατάλληλα τῇ νηπιότητι αὐτῶν)⁶⁷. Rzeczoną dziecinną mentalność rozumieć należy przy tym nie tylko filogenetycznie, ale także ontogenetycznie. Ponieważ w zestawieniu z mądrością Bożą *każdy* człowiek jest niczym dziecko, konieczne jest dostosowanie treści Pisma do jego intelektualnych możliwości. W tym sensie antropomorfizm jest nieodzownym wprowadzeniem w misterium wiary dla *każdej* jednostki.

Istotne jest wszakże to, iż dla niektórych antropomorfizm nie jest tylko fazą wstępną, ale stanowi wręcz szczyt intelektualnych możliwości – szczyt, który i tak z trudem osiągają oni w trakcie swego rozwoju duchowego. W toku swych polemik z Celsusem Orygenes podkreśla przeto, że Celsus nie pojmuje języka (λέξις) Pisma Świętego, w którym Boga przedstawia się jako „obdarzonego ludzkimi afektami” (ἀνθρωποπαθής), ponieważ nie rozumie on, że „Słowo Boże” (ὁ τοῦ θεοῦ λόγος) dostosowane jest do „możliwości słuchaczy” (τῇ δυνάμει τῶν ἀκουόντων)⁶⁸. W oczach Orygenesesa antropomorfizm pełni tedy niezwykle istotną funkcję dydaktyczną: jak zasadniczo człowiek może próbować zrozumieć Boga tylko na swój sposób, tak treści antropomorficzne przeznaczone są dla ludzi prostych, ponieważ umiejętność wzniesienia się ponad sens dosłowny – jak zresztą każda zdolność intelektualna – nie została przypisana wszystkim ludziom w jednakowy sposób. Dla ludzi prostych antropomorficzne opisy bóstwa mają znaczenie budujące, gdyż są to *jedynie* opisy, jakie mogą oni sobie przyswoić. Oto dlaczego Orygenes wyraźnie podkreśla, iż „Natura Boża troszczy się” (ἡ προνοούμενη θεία φύσις) nie tylko o „ludzi wykształconych w literaturze helleńskiej” (τῶν πεπαιδευθῶσθαι τὰ Ἑλλήνων), ale także o „resztę” (τῶν λοιπῶν). Filozof potrafi wręcz powiedzieć, że owa natura Boża „zniżyła się do ignorancji słuchających mas” (συγκατέβη τῇ ἰδιωτεῖα τοῦ πλήθους τῶν ἀκροωμένων)⁶⁹. Powyższe cytaty unaocniają, iż jakkolwiek Orygenes domaga się racjonalizacji i alegoryzacji antropomorficznych treści Pisma, to jednak pozostaje on głęboko przekonany, że taka czy inna forma antropomorfizmu jest w przypadku każdej religii nieodzowna. A zatem jakkolwiek byliby społecznie szkodliwy, antropomorfizm jest zarazem *conditio sine qua non* religijności: wyrastając z naturalnej potrzeby doświadczenia czegoś dostępnego zmysłom, antropomorfizm umożliwia jednostkom nawiązanie pierwszego i nierzadko jedyne go kontaktu z bóstwem.

Orygenes wykazuje zatem zadziwiająco *ambivalentny* stosunek do antropomorfizmu. Z jednej strony filozof zdecydowanie domaga się, ażeby biblijne przypisywanie Bogu ludzkiej postaci, zachowań czy afektów traktować wyłącznie symbolicznie, a z drugiej uznaje on antropomorfizm za konieczny etap na dro-

⁶⁷ CCels. V, 16.

⁶⁸ Tamże, IV, 71.

⁶⁹ Tamże, VII, 60.

dze do poznania Boga. Ciekawym jest, iż z podobną ambiwalencją mamy do czynienia w przypadku Platona, który to z jednej strony potrafi przestrzegać „męża posiadającego rozum” (νοῦν ἔχοντι ἄνδρι) przed przyjmowaniem mitów „opowiadanych” (διελλήλυθα) przez filozofa za dobrą monetę⁷⁰, a z drugiej tak często i chętnie wspiera swoje wywody filozoficzne przypowieściami mitycznymi⁷¹. Wewnętrzne rozdarcie filozofa między wezwaniem do zrationalizowania wszelkich mitów i zarzucenia antropomorfizmu z jednej strony⁷² a wspieraniem swego dyskursu za pomocą mitów właśnie z drugiej wiąże się z jego świadomością, iż wszelkie „nauczanie” (διδάσκειν) musi być także „przekonywaniem” (πείθειν)⁷³, ponieważ – zgodnie z antropologią Platona – człowiek dysponuje tylko jednym racjonalnym i aż dwoma irracjonalnymi komponentami duszy⁷⁴. Sprawa ma się zatem tak, iż Platon – tak jak później Orygenes – wzywa do racjonalizowania i alegoryzowania pewnych treści, które z jednej strony uznaje za fikcje, a którym z drugiej nie odmawia wartości heurystycznej⁷⁵. Ambiwalentny stosunek Platona do mitu oraz Orygeneses do antropomorfizmu objawia się tym, iż obaj myśliciele krytykują i zarazem uznają nieodzowność już to mitu, już to antropomorfizmu. Platońską i Orygenesowską krytykę łączy przekonanie o konieczności pewnego stadium wprowadzającego: jak dla Platona koniecznym przygotowaniem do refleksji filozoficznej jest mit, tak dla Orygeneses koniecznym etapem wprowadzającym umysł niewyrobione filozoficznie w misterium wiary jest antropomorfizm. O ile jednak żaden dyskurs filozoficzny nie obejdzie się wedle Platona bez odwołania do mitów oraz o ile żadna religia nie obejdzie się wedle Orygeneses bez antropomorfizmu, o tyle dla obu myślicieli stadium li tylko wprowadzające nie może okazać się stadium wieńczącym: dla Platona środkiem zapobiegawczym jest tutaj dialektyka, a dla Orygeneses – alegoreza.

Na zakończenie warto pokreślić jeszcze raz, że z analogiami między Platońską dialektyką a Orygenesowską alegorezą nie należy posuwać się za daleko. Jakkolwiek Orygenes przyznaje bowiem pierwszeństwo sensowi duchowemu nad cielesnym i dosłownym, to jednak – w stopniu znacznie większym aniżeli Platon – skłonny jest on utrzymywać, że osiągnięcie sensu „wyższego” jest możliwe wyłącznie za pośrednictwem sensu „niższego”. To właśnie sens dosłowny, nawet jeśli raziłby swoim antropomorfizmem czy nacjonalizmem, inicjuje poszukiwanie ukrytego sensu uniwersalnego. Jak zaznaczono wyżej, dla Orygeneses treści antropomorficzne i znaczenie dosłowne są przygotowaniem do rozumienia duchowe-

⁷⁰ *Phaed.* 114d.

⁷¹ *Np. Gorg.* 523a i n., *Men.* 81b i n., *Phaed* 107c i n., *Resp.* 614b i n., *Tim.* 28a i n.

⁷² *Resp.* 364 i n.

⁷³ *Gorg.* 453d.

⁷⁴ *Resp.*, 441e i n. Por. też *Phaedr.* 245 a i n.

⁷⁵ Tezę tę rozwijamy w: M. Domaradzki „Plato’s Ambivalence about Rhetoric in the *Gorgias*”, „*Eos. Commentarii Societatis Philologiae Polonorum*” XCV, 2008, s. 19–31.

go dla *każdej* jednostki: ponieważ człowiek jest bytem cielesnym, cielesny, tj. dosłowny ogląd świata jest dlań koniecznym punktem wyjścia na drodze do poznania Boga. Natomiast u Platona nigdzie nie odnajdziemy takiego „dowartościowania” cielesnego i zmysłowego oglądu rzeczywistości. Jest to kwestia o tyle istotna, iż unaocznia ona, że propagowana przez Orygenesesa hermeneutyka nie jest wezwaniem do niefrasobliwego lekceważenia dosłownych treści Pisma *en gros*. Jakkolwiek często alegoreza spotyka się właśnie z tego typu zarzutami⁷⁶, to jednak Orygenes wyraźnie podkreśla, że zwiększenie samoświadomości interpretacyjnej nie oznacza bynajmniej, iż jednostki te „pogardzają” (ἀτιμάζουσι) Pismem⁷⁷. Przykładowo przykazanie „Czcij ojca swego i matkę swą” w swoim znaczeniu dosłownym posiada głęboka wartość i jest „pożyteczne bez jakiegokolwiek wykładni duchowej” (χωρίς πάσης ἀναγωγῆς χρησίμην), przeto filozof wyraźnie zastrzega, iż „należy go przestrzegać” (τηρητέον)⁷⁸. Z faktu, iż preferując znaczenie duchowe, Orygenes nie odrzuca bynajmniej znaczenia dosłownego *in toto*, wynika zatem bardzo istotna kwestia. O ile – jak podkreślaliśmy wyżej – tak alegoryczny, jak i dosłowny sens Pisma – w zależności od intelektualnych możliwości słuchaczy – mogą być użyteczne, o tyle Orygenes okazuje się mieć znacznie bardziej łaskawy stosunek do tego, co cielesne i zmysłowe, aniżeli Platon.

Zakończenie

Teologiczna hermeneutyka Orygenesesa kontynuuje w oczywisty sposób dziedzictwo platonizmu. Z jednej bowiem strony hermeneutyka ta zakładając opozycję między tym, co cielesne, zmysłowe i dosłowne, oraz tym, co duchowe, rozumne i symboliczne, postuluje wznoszenie się od pierwszego i „niższego” wymiaru rzeczywistości ku etapowi „wyższemu”, z drugiej natomiast owo wyzwalenie się z cielesności, zmysłowości i dosłowności okazuje się być zarówno dla Orygenesesa, jak i dla Platona powinnością moralną: wychodzenie z jaskini pozoru i dosłowności jest w przypadku obu koncepcji realizowaniem życiowego powołania jednostki. Hermeneutyka Orygenesowska wpisuje się zatem w tradycję Platońskiej zasady, iż właściwie uprawiana refleksja – niezależnie od tego, czy zwać ją będziemy dialektyką czy alegorezą – prowadzi do stopniowego wyzwalania się z cielesnego, zmysłowego i dosłownego oglądu rzeczywistości. Zgodnie z proponowanym w niniejszym artykule ujęciem zagadnienie wpływu platonizmu na teologiczną hermeneutykę Orygenesesa obejmuje dwie płaszczyzny: epistemologia i ontologia platonizmu *ponad wszelką wątpliwość* leżą u podstaw Orygenesowskiej

⁷⁶ Por. D. Dawson, *Allegorical Readers...*, wyd. cyt., s. 15, R. Hanson, *Allegory and Event...*, wyd. cyt., s. 209, oraz F. Young, *Biblical Exegesis...*, wyd. cyt., s. 15.

⁷⁷ *CCels.* II, 4.

⁷⁸ *DePrin.* IV, 3, 4.

wykładni chrześcijaństwa, w świetle czego Platońska krytyka antropomorfizmu i ortodoksji *wydaje się* być jednym z *możliwych* źródeł inspiracji Orygenesowskiej krytyki antropomorfizmu i literalizmu. Jeśli teza o Platońskich inspiracjach Orygenesowskiego potępienia literalnej i antropomorficznej wykładni Pisma jako nieracjonalnej i niemoralnej jest słuszna, to wówczas do wszystkich gruntownie przeanalizowanych zdobyczy platonizmu należałoby dodać jego istotny wkład w ukształtowanie jednej z najważniejszych hermeneutyk chrześcijańskich.

Egzegeza duchowa Orygenesusa jest czymś znacznie więcej aniżeli tylko kolejną próbą deantropomorfizacji tekstu świętego. Unikatowa hermeneutyka teologiczna Orygenesusa, silnie akcentując uniwersalny wymiar treści moralnych, rzuca w ten sposób wyzwanie nacjonalizmowi, obskurantyzmowi i nietolerancji, które często towarzyszą religii w początkowej fazie jej rozwoju. Ten, zdecydowanie antyfundamentalistyczny, wymiar Orygenesowskiej teologii wzmacnia jego niechęć wobec ostatecznych interpretacji, które znamionują wszelką ortodoksję i fundamentalizm. O ile bowiem Orygenes skłonny jest nieraz proponować wręcz kilka konkurencyjnych wykładni danego fragmentu, o tyle okazuje się on być teologiem, który nie tylko sam nieustannie poszukuje autentycznej wykładni Pisma, ale także pragnie pobudzić innych do nieustannego jej poszukiwania. Orygenes nigdy nie kwestionuje chrześcijańskiego objawienia, wszelako pozostaje on głęboko przekonany, iż chrześcijaństwo – jak zresztą każda religia – bez wsparcia filozofii, bez refleksji nad swymi podstawami i bez stosownej egzegezy duchowej skazane jest na literalizm, antropomorfizm i nacjonalizm, które powodują, iż staje się ono z czasem zaprzeczeniem wszelkiej moralności. W tym aspekcie rola Orygenesusa w kształtowaniu tożsamości europejskiej wydaje się nie do zakwestionowania: propagowana przezeń egzegeza duchowa uzmysłowiła bowiem Europejczykom konieczność alegorycznego wykładania treści niemoralnych, antropomorficznych i nacjonalistycznych. Wszelkie oskarżenia o skłonność do nadmiernej alegoryzacji Pisma, z jakimi nazbyt często spotyka się teologiczna hermeneutyka Orygenesusa, zapoznają nie tylko jej kontekst historyczny, ale także to, iż bez proponowanych przez Orygenesusa odważnych i oryginalnych propozycji interpretacyjnych kultura europejska najprawdopodobniej nie mogłaby szczyć się obecną – przez wielu przyjmowaną za „naturalną” – interpretacją chrześcijaństwa.

Platonic Inspirations of Origen's Theological Hermeneutics

Key words: Origen, Plato, hermeneutics, literalism, anthropomorphism, fundamentalism

The article focuses on certain important similarities between Origen's theological hermeneutics and Plato's philosophy. The main thesis of the paper is that Origen's censure of literal and anthropomorphic interpretation of the Scripture seems to bear a striking resemblance to Plato's castigation of Greek anthropomorphism. Thus, the issue of Plato's influence on Origen becomes twofold: firstly, Plato's epistemology and ontology provide *undoubtedly* the very foundations of Origen's theology and, secondly, Plato's rejection of anthropomorphism and orthodoxy as immoral and socially pernicious provides *arguably* a source of inspiration for Origen's repudiation of anthropomorphism and literalism. Consequently, the common ground for Origen and Plato is not only an opposition between the fleshly or literal on the one hand and the spiritual or symbolic on the other, but also an appeal to renounce the former in favor of the latter. The paper demonstrates that Origen's theological hermeneutics continues Plato's emancipation of religion from nationalism, obscurantism and intolerance, as both thinkers expect religion to lay out universal principles of moral conduct rather than serve as a nationalistic chronicle of a particular society. Due to his originally transformed Platonism, Origen's philosophy has become one of the most important Biblical hermeneutics, whose tremendous impact contributed significantly to our contemporary idea of what Christianity actually is.