

Mariusz Oziębłowski

## O FUNKCJACH HERMENEUTYKI HERMETYCZNEJ U ORYGENESA

Celem niniejszych rozważań jest rekonstrukcja relacji, jaka w hermeneutycznym projekcie Orygenesusa zachodzi pomiędzy dwiema procedurami interpretacyjnymi: pierwszą, zorientowaną na obszar sensu literalnego i drugą, wiodącą w obszar sensu duchowego. Rekonstrukcja nasza usiłuje być alternatywą dla sposobu, w jaki dotychczas przedstawiano ową relację, i który odnaleźć można choćby w, skądinąd znakomitym i zasłużenie cenionym, *Wprowadzeniu do hermeneutyki filozoficznej* Jeana Grondina<sup>1</sup>.

Dokonane przez nas przypisanie Orygenesowi projektu hermeneutycznego może być uznane za błąd. Aby wytłumaczyć się z niego wskażmy, że w pismach Orygenesusa pojawiają się dość klarowne i kategoryczne tezy dotyczące metod, jakie winny być stosowane wobec tekstów o szczególnym znaczeniu poznawczym. Gdy tezy te zebrać razem, pojawia się zarys dość szczególnego podejścia interpretacyjnego, odróżnialnego zarówno od pomysłów istniejących przed, jak i po Orygenesie. Oczywiście sam Orygenes też owych nigdzie razem nie zebrał i nigdy zapewne nie stawiał przed sobą wizji systemu hermeneutycznego jako celu swej pracy. W tym sensie twierdzenie, że Orygenes był twórcą projektu hermeneutycznego jest błędem. Gdy jednak – za Heideggerem – zwrócimy uwagę, że hermeneutyka pojęta jako rozumiejący sposób bycia<sup>2</sup> jest nieodłączną składową kondycją ludzkiej, a zatem, że hermeneutyczny projekt to warunek możliwości jakichkolwiek aktów poznawczych, uzyskujemy prawo wyżej zarysowanej perspektywy badawczej. Ustalmy zatem: projekt hermeneutyczny Orygenesusa to całość jego postulatów interpretacyjnych potraktowana ja-

---

<sup>1</sup> J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Wyd. WAM, Kraków 2007.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 210.

ko system o identyfikowalnej tożsamości. Całość ta jest imputowana Orygenesowi tylko w tym sensie, że nigdy nie dokonał jej konceptualizacji jako odrębnego przedmiotu własnej praktyki badawczej. Że ją jednak w tej praktyce stosował, oraz, że świadomie i celowo modyfikował jej elementy składowe, nie może ulegać wątpliwości.

Z tych też powodów, w swym *Wprowadzeniu do hermeneutyki filozoficznej* poświęca mu miejsce Jean Grondin, wskazując Orygenesę jako twórcę teorii potrójnego sensu Pisma<sup>3</sup>. Właściwym celem naszej pracy jest dyskusja z tezami Jeana Grondina i Henri Crouzela, dotyczącymi funkcji pełnionej w hermeneutycznym systemie Orygenesę przez egzegezę duchową. Postaramy się pokazać, że egzegeza duchowa nie jest tylko próbą restytucji ulegającego destrukcji literalnego sensu Pisma Świętego, lecz autonomiczną procedurą hermeneutyczną, której status jest nadrzędny w stosunku do egzegezy literalnej. Zamierzenie nasze planujemy przeprowadzić, odróżniając od siebie owe dwa rodzaje egzegezy z pomocą przeciwstawienia tego, co ezoteryczne temu, co egzoteryczne. Będziemy tym samym mówić o hermeneutyce hermetycznej.

Najprostsza charakterystyka hermeneutyki hermetycznej mogłaby opierać się o potoczne znaczenie terminu „hermetyczny”. Gdy „hermetyczny” to „przeznaczony, dostępny dla niewielkiego kręgu osób, dla wtajemniczonych”<sup>4</sup>, hermeneutyka hermetyczna okazuje się być jakąś techniką tajemnego rozumienia, sztuką ukrywania rozumienia czy też formą rozumienia skrywającego rozumiane. Kiedy jednak zdamy sobie sprawę z tego, że hermeneutyka określana bywa jako metoda rozumienia zobiektywizowanych ekspresji życia, sztuka budowania porozumienia międzyludzkiego, czy też sztuka popularyzacji rozmaitych form rozumienia, idea hermeneutyki hermetycznej będącej sztuką separacji form rozumienia poczyna się jawić jako przedsięwzięcie kontradyktoryczne. By oddalić (choćby tymczasowo) dyskwalifikację projektu hermeneutyki hermetycznej, spróbujmy określić jej istotę nieco inaczej.

Wskażmy zatem na hermetyzm – formację religijno-filozoficzną powiązaną z gnostycyzmem<sup>5</sup>, współzawodniczącą z chrześcijaństwem w pierwszych stuleciach po Chrystusie i stanowiącą teoretyczną bazę dla starożytnej, średnio-

<sup>3</sup> J. Grondin, *Wprowadzenie...*, s. 42.

<sup>4</sup> *Słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa 1980, s. 275.

<sup>5</sup> Dość trudno precyzyjnie rozróżnić gnozę od hermetyzmu z racji na ich liczne powiązania. Najczęściej hermetyzm bywa wskazywany jako składowa gnozy, np. Henri Crouzel hermetyzm nazywa „pogańską gnozą”, odróżniając go od gnozy chrześcijańskiej (H. Crouzel, *Orygenes*, przeł. J. Margański, Wyd. Domini S.C., Kraków 2004, s. 113). Również dla Hansa Jonas gnostycyzm jest zjawiskiem szerszym niż hermetyzm, hermetyzm zaś bywa albo gnozą pozbawioną odniesień do chrześcijaństwa i judaizmu, albo w ogóle pozbawiony jest gnostyckiego charakteru (H. Jonas, *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Wyd. PLATAN, Kraków 1994, s. 163, 164).

wiecznej i renesansowej alchemii. Hermeneutyka hermetyczna miałaby więc być zestawem procedur interpretacyjnych stosowanych wobec pism hermetycznych, czy też zalecanych przez autorów owych pism.

Charakterystyka hermeneutycznych idei hermetyzmu musi uwzględniać własności egzegezy będące pochodnymi wiedzy, do zdobycia której owa egzegeza prowadzi. Po pierwsze więc należy wskazać na zbawczą funkcję wiedzy, jaka jest celem egzegezy<sup>6</sup>. Po wtóre na religijny, nadprzyrodzony, irracjonalny, i doświadczalny charakter owej wiedzy.

Kolejną cechą gnostycznej wiedzy jest jej negatywny charakter. Jest to wiedza o absolutnej transcendencji Boga, o jego niepoznawalności. W gruncie rzeczy jest to wiedza o niemożliwości jakiegokolwiek wiedzy<sup>7</sup>. Dla gnostyków wiedza o Bogu była niemożliwa, a wiedza o świecie pozbawiona wartości i sensu.

Podstawowa własność hermetycznej egzegezy to jej ezoteryczny charakter. Egzegetyczna praktyka jest tu procedurą zastrzeżoną dla wybranych, niemożliwą do zrozumienia dla niewtajemniczonych, i przede wszystkim chronioną przed niepowołanymi. Ostre przeciwieństwo pomiędzy pneumatykami (posiadaczami gnozy) i profanami ma charakter dychotomii nie tylko antropologicznej, lecz przede wszystkim poznawczej i odsyła do fundamentalnej, ontycznej dychotomii „obcego” Boga i kosmosu<sup>8</sup>.

Ostatnią, lecz nie najmniej ważną cechą egzegezy hermetycznej jest jej orientacja na doświadczenie, które przekracza możliwości dyskursywnej myśli i jest właściwym źródłem zbawczej wiedzy: „jest ona ściśle związana z doświadczeniem objawionym, tak że racjonalną argumentację i teorię zastępuje *przyjęcie* prawdy albo poprzez świętą i tajemną naukę, albo poprzez wewnętrzną iluminację”<sup>9</sup>.

Z racji apologetycznych wysiłków Ojców Kościoła hermetyzm i gnoza były negatywnym punktem odniesienia wielu ich pism. Zamierzamy jednak pokazać, że w systemie Orygenesesa hermetyzm nie pojawia się wyłącznie w roli antagonisty.

Doniosłość nauki Orygenesesa o potrójnym sensie Pisma Świętego dla rozwoju filozofii, teologii, a w końcu też i teorii hermeneutycznej jest sprawą dość oczywistą. Mniej oczywista jest natomiast obecność w owej nauce wątków hermetycznych. A przecież odróżnienie od siebie trzech poziomów semantycznych Pisma stanowi punkt wyjścia dla procedury hermeneutycznej, w której dyskursywne procedury rekonstrukcji sensu są tylko jednym z elementów skła-

<sup>6</sup> H. Jonas, *Religia...*, s. 48.

<sup>7</sup> Tamże, s. 304.

<sup>8</sup> Tamże, s. 58.

<sup>9</sup> Tamże, s. 51.

dowych, natomiast punktem dojścia jest tu moment wykroczenia poza wszelki dyskurs i pojęcie. Moment, który nie tylko przekracza możliwości dyskursywnej myśli, ale też winien być przed tą myślą chroniony. Sądzymy, że nieuwzględnianie hermetycznych aspektów owej teorii może prowadzić do istotnego zniekształcenia sensu egzegetycznego projektu Orygenesesa.

Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowych rozważań, zwróćmy uwagę, iż Orygenesowy postulat trychotomii semantycznej stał się źródłem pewnych nieporozumień. Związane są one ze zróżnicowaniem sposobu pojmowania kategorii „znaczenia dosłownego” przez Orygenesesa oraz współczesnych egzegetów. Henri Crouzel zauważa, że dla Orygenesesa znaczeniem „cielesnym” lub „dosłownym” była „surowa materia tego, co się mówi, zanim podejmie się jakąkolwiek próbę interpretacji”. A więc znaczeniem duchowym jest każdy wynik procedury interpretacyjnej. Ponieważ jednak współcześni egzegeci pojmują znaczenie dosłowne jako „to, co autor sakralnego tekstu zamierzał przez te figury bądź parabole wyrazić”, okazuje się, że znaczenie duchowe Orygenesesa dla współczesnego egzegety jest znaczeniem dosłownym<sup>10</sup>.

Jako że we współczesnej filozofii hermeneutycznej teza o istnieniu sfery sensów wyprzedzającej wszelkie procedury interpretacyjne uznawana jest za fałszywą, sposób w jaki Orygenes pojmuje „sens dosłowny” staje się problematyczny. Inną sprawą jest, że w pracy naszej nie zakładamy za Orygenesem, że każda interpretacja prowadzi ku sensowi duchowemu. Sprecyzujmy zatem: w dalszych partiach tekstu odróżniać od siebie będziemy dwa zasadniczo odmienne poziomy sensu: sens ezoteryczny i egzoteryczny. Postaramy się pokazać, że to, co Orygenes nazywa sensem „cielesnym”, „dosłownym” lub „literalnym”, odpowiada poziomowi sensu egzoterycznego, konstytuowanego przez doświadczenie potoczne, właściwe dla konkretnej kulturowo-historycznej perspektywy interpretacyjnej, natomiast to, co Orygenes nazywa „sensem duchowym”, odnosi się do obszaru sensu ezoterycznego, zastrzeżonego dla nielicznych i związanego z bardzo szczególnym doświadczeniem.

Tym samym dokonujemy tutaj pewnej redukcji. Teoria Orygenesesa rozróżnia trzy płaszczyzny sensu: sens cielesny, psychiczny i duchowy. Ten podział trychotomiczny sprowadzamy do dychotomii. Czyniąc tak, opieramy się, prócz innych przesłanek, na argumentach, które zawarł w swej pracy Henri Crouzel.

Ta klasyfikacja [potrójnego znaczenia] w niewielkim stopniu pozwala wyjaśnić Orygenesowi egzezę: wypracowana w oparciu o inną dziedzinę, antropologię, sprawia wrażenie narzuconej z zewnątrz. [...] Orygenes właściwie wcale nie wyjaśnia wszystkich trzech znaczeń, ale zwykle od znaczenia dosłownego przechodzi albo do znaczenia moralnego, albo mistycznego. Słownictwo, którym się posługuje, wyrażające

---

<sup>10</sup> Por. H. Crouzel, *Orygenes...*, s. 94.

przede wszystkim egzemplarystyczną wizję świata, nie pozwala rozróżnić znaczeń drugiego i trzeciego typu. Z jednej strony mamy symbol, typ, obraz, zagadkę oraz przymiotniki: postrzegalny, namacalny, widzialny etc.; z drugiej strony – tajemnicę, prawdę, rzeczywistość, i przymiotniki: mistyczny, prawdziwy, umysłowy (jako przeciwstawienie zmysłowego), duchowy (jako przeciwstawienie cielesnego), racjonalny, niewidzialny (jako przeciwstawienie widzialnego)<sup>11</sup>.

Sprowadzenie trychotomii do dychotomii uzasadnione jest logicznym porządkiem wywodów samego Orygenesesa, które skonstruowane są w oparciu o przeciwstawienie sobie dwóch płaszczyzn semantycznych, odsyłające z kolei do fundamentalnej, ontycznej dychotomii bytu materialnego i niematerialnego. Abstrahując od powodów, dla których Orygenes wprowadza podział trychotomiczny, narażamy się być może na zarzut symplifikacji, wydaje się nam jednak, że ewentualne dalsze rozważania, których celem miałyby być identyfikacja istoty i funkcji płaszczyzny sensu psychicznego pośredniej pomiędzy sensem cielesnym i duchowym, tak czy owak wychodzić muszą od owej, tak oczywistej dla starożytnych, dychotomii ontycznej.

### Elementy ezoteryczne w teorii potrójnego sensu Pisma

Formułując swoją koncepcję, Orygenes z oczywistych powodów przejmował wiele twierdzeń ze znanych mu systemów idei. Dla nas istotne będą dwa źródła jego twórczości. Z jednej strony popularne u schyłku starożytności, będące licznymi wariacjami tych samych podstawowych motywów, systemy ezoteryczne, z drugiej – myśl Klemensa Aleksandryjskiego.

Podkreślmy fakt, iż podstawą dla systemów ezoterycznych, a zarazem konstytutywną tezę teorii potrójnego sensu, jest odróżnienie sensu literalnego od ukrytego, oraz zakwalifikowanie tego ostatniego jako dostępnego tylko dla nielicznych.

[...] Pismo Święte zostało spisane przez Ducha Bożego i [...] zawiera ono nie tylko znaczenie jasne dla wszystkich, ale ma również inny sens, ukryty przed większością ludzi. To bowiem, co napisano, jest symbolem jakichś tajemnic i obrazem spraw Bożych. Cały Kościół jednogłośnie uznaje, że istnieje wprawdzie całe prawo duchowe, jednakże sensu owego duchowego prawa nie rozumieją wszyscy, lecz tylko ci, którzy od Ducha Świętego otrzymali specjalną łaskę mądrości i wiedzy<sup>12</sup>.

Rozróżnienie dwóch rodzajów odbiorców Pisma, oraz postulowanie po-  
zawczej dysproporcji pomiędzy tymi grupami są twierdzeniami *par excellence*  
ezoterycznymi. O ile jednak w tekstach gnostycznych rozróżnienie wtajemni-  
czonych od niewtajemniczonych dotyczy oddzielenia wiernych (posiadaczy

<sup>11</sup> Tamże, s. 113.

<sup>12</sup> Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, K. Augustyniak, Wyd. WAM, Kraków 1996, s. 55.

gnozy) od niewierzących (nieznających gnozy), Orygenes zdaje się mieć na myśli różnicę dzielącą samych chrześcijan. To już w ramach samego chrześcijaństwa wierni dzielą się na dwie zasadniczo odmienne grupy.

Z kolei elementem ściśle chrześcijańskim jest tutaj wskazanie natchnienia przez Ducha Świętego jako warunku możliwości wtajemniczenia. Nie człowiek, ale Bóg jest podmiotem procesu duchowej inicjacji. Orygenes przeciwstawia się tezie właściwej dla mistyki pogańskiej, pojmującej proces duchowego rozwoju jako realizację podmiotowości samego mistyka.

Drugim elementem ezoterycznym jest powiązanie przez Orygenesusa sfery ukrytego sensu z niepoznawalnością właściwego „przedmiotu” Pisma Świętego.

[...] Bóg jest bytem niepojętym i niezgłębionym. Cokolwiek bowiem możemy pomyśleć albo wyobrazić sobie o Bogu, musimy koniecznie uznać, że przekracza On wszelkie nasze o Nim wyobrażenia<sup>13</sup>.

Orygenes wypowiada tutaj znane już Klemensowi Aleksandryjskiemu przekonanie, że to niepoznawalność właściwego autora, który jest jednocześnie właściwym „przedmiotem” Pisma, skutkuje obecnością sensu ukrytego.

Trzecim elementem, obecnym zarówno w systemach ezoterycznych, jak i w filozofii Orygenesusa, jest deprecjacja procedur hermeneutyki egzoterycznej.

Deprecjacje egzoterycznych procedur rekonstrukcji sensu można odnaleźć w odróżnieniu wiedzy prawdziwej, dotyczącej samej rzeczy, oraz wiedzy powierzchownej, dotyczącej tylko znaczeń słów opisujących rzecz.

Każdy więc, kto dąży do prawdy, niechaj nie dba o nazwy i słowa; bo wśród różnych narodów różne są zwyczajowe znaczenia słów. I niechaj większą zwraca uwagę na to, co jest oznajmiane, niżli na to, jakimi jest oznajmiane słowami, szczególnie na temat spraw tak wielkich i trudnych<sup>14</sup>.

Widać tu, że wiedza pozorna wyczerpuje się w samych procedurach oznajmiania. Orygenes jest znawcą starożytnych technik retorycznych, dialektycznych i logicznych, żywi też przekonanie, że wszelkie, tworzące kanon starożytnego wykształcenia, techniki racjonalne okazują się bezradne wobec tajemnic Bożych będących właściwą treścią Pisma Świętego.

Obszar sensu duchowego przekracza nie tylko ramy temporalnej struktury egzystencji ludzkiej, lecz także możliwości procedur egzoterycznej hermeneutyki, z pomocą których realizuje się rekonstrukcja sensu literalnego.

Czwartym elementem ezoterycznym jest wskazanie sensu ukrytego jako celu zabiegów hermeneutycznych podejmowanych przez elitę wybrańców studiujących Pismo. Przy tej okazji, jako kryterium dychotomii antropologicznej,

<sup>13</sup> Tamże, s. 61.

<sup>14</sup> Tamże, s. 367.

warunek dopuszczenia do tajemnic a jednocześnie narzędzie selekcji zostaje, za Klemensem Aleksandryjskim<sup>15</sup>, wskazana konieczność podjęcia osobistego „trudu” o dość specyficznym charakterze.

Skoro więc Duch Boży zapragnął oświecić święte dusze, które oddały się w służbę prawdy, możliwością zrozumienia tych i podobnych zagadnień, kierował Nim również i ten взгляд, aby głębokie tajemnice ukryć i zasłonić słowami używanymi do opowiadania jakiejś historii, albo do opowiadania o rzeczach widzialnych, a to z uwagi na tych ludzi, którzy nie mogą albo nie chcą zadać sobie tyle trudu i wysiłku, dzięki któremu zasłużyliby, jak stwierdziliśmy wyżej, na pouczenie i poznanie tak wspaniałych spraw<sup>16</sup>.

Zwróćmy uwagę na to, że konieczność podjęcia „trudu” rozszyfrowania tajemnicy jest zupełnie innym rodzajem wysiłku niż trud, jaki codziennie każda istota żywa wkłada w podtrzymywanie swej egzystencji. Idzie tu o różnicę pomiędzy pragmatyką egzystencji skoncentrowaną na realizacji wartości materialnych, a jałowym, bezproduktywnym w planie materialnym, bo skierowanym ku wartościom niematerialnym wysiłkiem egzegezy. Ponieważ różnica pomiędzy godnymi i niegodnymi wtajemniczenia zostaje wyartykułowana poprzez odsłanianie do różnicy pomiędzy wartościami materialnymi i niematerialnymi, chcemy zaryzykować twierdzenie, iż punktem wyjścia a zarazem efektem hermetycznej egzegezy jest transcendowanie temporalnej struktury egzystencji<sup>17</sup>. Przekonanie to można odnaleźć we wcześniejszych od pism Orygenes *Kobiercach* Klemensa Aleksandryjskiego. Wprawdzie Orygenes nie podkreśla tak wyraźnie jak Klemens przeciwieństwa pomiędzy wartościami materialnymi i niematerialnymi (czy wręcz antymaterialnymi), jednak sądzimy, że analizowane niżej przeformułowania, jakich dokonał Orygenes na elementach doktryn ezoterycznych, uprawniają do określenia charakteru postulowanej przez niego procedury egzegetycznej analogicznie jak w przypadku Klemensa.

### Rozwinięcie projektu ezoterycznego

Przejmując tezy pogańskich systemów ezoterycznych, Orygenes nie tylko przystosował je do potrzeb chrześcijaństwa, ale też nadał im specyficzne dla

<sup>15</sup> Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, PAX, ATK, Warszawa 1994, s. 15.

<sup>16</sup> Orygenes, *O zasadach...*, s. 344.

<sup>17</sup> Mówiąc o „temporalnej strukturze egzystencji”, opieramy się na wynikach analizy dziejowego charakteru kondycji *Dasein*, które w swej filozoficznej antropologii przedstawił Martin Heidegger. Idzie nam z jednej strony z kontyngentny charakter egzystencji ludzkiej, znajdujący wyraz w jej kulturowo-historycznym uwarunkowaniu, z drugiej o pragmatyczny kontekst perspektywicznej orientacji ku przyszłości. Mówiąc o „transcendowaniu temporalnej struktury egzystencji”, mamy na myśli procedurę, w której horyzont dziejowego bytu *Dasein* zostaje otwarty na to, co przekracza wszelkie dziejowe uwarunkowania.

własnego sposobu myślenia i nie całkiem dające się uzgodnić z kształtującą się doktryną katolicką zabarwienie.

Takim oryginalnym rozwinięciem wcześniej znanej tezy ezoterycznej jest charakterystyka literalnego sensu Pisma z pomocą kategorii „prostoty”, „zwyczajności” oraz „historyczności”.

Potrójnie więc należy zapisywać w swej duszy wszelkie rozumienie pism Bożych: to znaczy, żeby każdy prosty człowiek czerpał zbudowanie z samego, że tak powiem, ciała Pisma – bo tak nazywamy pojmowanie zwyczajne i historyczne; jeśli zaś ktoś zaczął już czynić postępy i może patrzeć nieco szerzej, niech się buduje samą duszą Pisma; ci zaś, którzy są doskonali [...] niechaj jakby z ducha czerpią zbudowanie z samego prawa duchowego [...]. Jak zatem mówimy, iż człowiek składa się z ciała, duszy i ducha, tak samo i Pismo święte, którego szczodrobliwłość Boża udzieliła dla zbawienia ludzi<sup>18</sup>.

Charakterystyczne jest, że sens „cielesny”, „zwyczajny”, „historyczny”, nazywany też w innych miejscach sensem „prostym”, zostaje tutaj wskazany jako sens zrozumiały dla „ludzi prostych”. Nieobecność żadnych wyrafinowanych zabiegów interpretacyjnych, cechująca obszar sensu prostego, może być chyba tłumaczona przez naturalną oczywistość związków sensu tworzących świat życia potocznego. Tym samym sfera sensu ezoterycznego zostaje określona przez cechy takie jak oczywistość, powszechność, prostota. Jeśli „historyczność” Orygenesesa zinterpretujemy jako wyraźną lokalizację czasowo-przestrzenną, konkretne umiejscowienie w przyczynowo-skutkowej strukturze bytu, okazać się musi, że literalny sens Pisma jest z istoty swej związany z egzystencjalną praktyką interpretatora; że składające się nań związki sensu tworzone są w oparciu o struktury semantyczne konkretnej perspektywy kulturowo-historycznej wraz z jej pragmatyczną orientacją i naturalnym brakiem krytycznej autorefleksji.

Jeszcze ciekawszą innowacją Orygenesesa jest przyznanie sferze sensu literalnego charakteru normatywnego oraz powiązanie normatywności z użytecznością. Wprawdzie konstatacja normatywnego charakteru Pisma Świętego nie może być uznana za specjalnie odkrywczą, jednak już wskazanie, że normatywność ta wyczerpuje się w planie sensu literalnego (w gruncie rzeczy również dość oczywista, bo przedmiotem norm Prawa Bożego jest przecież pragmatyka ludzkiej egzystencji), ukazuje swe dość nieoczekiwane i wcale nieoczywiste konsekwencje.

Gdyby przydatność prawodawstwa uwidoczniła się wszędzie jasno i gdyby opowiadanie historyczne było ciągłe i toczyło się gładko, nie uwierzylibyśmy, że Pisma mogą zawierać inny sens niż sens prosty. Dlatego Słowo Boże sprawiło, że do Prawa i do hi-

<sup>18</sup> Orygenes, *O zasadach...*, s. 339.



storii zostały wprowadzone pewne jakby kamienie obrazy, przeszkody i rzeczy niemożliwe; inaczej ulegając powabowi niczym nie zakłóconej narracji, pozostalibyśmy z dala od praw, bo nie dowiedzielibyśmy się niczego, co jest godne Boga, a nie wychodząc poza literę tekstu, nie poznalibyśmy żadnej sprawy boskiej<sup>19</sup>.

Jest jasne, że normatywna funkcja sensu literalnego, realizowana w „zwyyczajnym” „historycznym” obszarze praktyki egzystencjalnej, posiada swój wymierny walor utylitarny. Wykroczenie poza sens literalny oznaczać musi w takim razie nie tylko zasadniczą kontestację pragmatycznego wymiaru egzystencji, lecz również kryzys o charakterze normatywnym. Utożsamienie wartości Pisma Świętego z jego użytecznością dla porządkowania planu ludzkiej egzystencji okazuje się być ograniczone tylko do sfery sensu literalnego i ujawnia swoją zasadniczą problematyczność tam, gdzie poza planem literalnym ukrywa się sens duchowy. Jeśli teraz jako punkt dojścia egzegezy „duchowej” wskażemy transcendencję temporalnej struktury egzystencji, to musi stać się jasne, dlaczego wszelkie pragmatyczne zalety Prawa Bożego przestają być istotne dla tych, którzy wzniesli się ponad wymiar sensu literalnego.

Przypomnijmy, że już Klemens Aleksandryjski świadom był faktu zasadniczej przemiany strukturalnej, jaka spotyka porządek celów człowieczej egzystencji tam, gdzie otwiera się ona na wieczność ruchu autoegzegezy Prawdy<sup>20</sup>.

[...] nie jest cechą gnostyka zabieganie o poznanie Boga tylko dla zaspokojenia pewnej potrzeby, jak na przykład, aby mi się to stało, albo nie stało. Wystarcza mu już to, że samo poznanie pobudza go do kontemplacji. Gotów byłbym nawet zaryzykować twierdzenie, że nie ze względu na chęć uzyskania zbawienia wybierze jako cel poznanie Boga ten, kto zdobywa czystą gnozę poprzez zdobywanie rzetelnej wiedzy o Bogu. Myślenie bowiem poprzez ciągły proces ćwiczenia uzyskuje cechę stałości, ta zaś sprawia, że staje się ono przymiotem substancjalnym podmiotu poznającego w następstwie nieprzerwanego z nim połączenia i wieczną kontemplacją; w ten sposób trwa jako żyjąca rzeczywistość<sup>21</sup>.

Deprecjacja normatywnej warstwy Pisma jawi się więc jako konsekwencja deprecjacji obszaru pragmatyki egzystencji w obliczu Absolutu. Wobec przewyższającej wszystko inne wartości, którą jest sam Bóg, mizerne muszą okazać się korzyści, jakie istoty ludzkie czerpią z przestrzegania norm Prawa wyłożonego w Piśmie Świętym. Dla Klemensa nawet zbawienie duszy jest wartością nieskończenie znikomą wobec wartości wiedzy o tajemnicy samego Boga. Tym

<sup>19</sup> Tamże, s. 352.

<sup>20</sup> M. Oziębłowski, *Hermeneutyka hermetyczna w Kobięcach Klemensa Aleksandryjskiego*, [w:] *Wiara i rozum człowieka XXI wieku. Międzyuczelniane Sympozjum Naukowe*, red. A. Kowalski, Częstochowa 2008, s. 22–56.

<sup>21</sup> Klemens Aleksandryjski, *Kobierce...*, s. 373.

samym okazuje się, że również dla Orygenesu normatywny charakter Pisma jest zaledwie „osłoną”<sup>22</sup> jego właściwej tajemnicy.

Można pytać: na ile takie dość nonszalanckie potraktowanie normatywnego sensu Pisma Świętego związane jest z właściwą dla najbardziej radykalnych systemów gnostycznych, namiętą kontestacją nakazów prawa „tego świata”, rządzonego przez Archontów – synów Ciemności. Jak pisze Hans Jonas:

[...] koncepcje ukrytego Boga i ukrytej pneumy mają charakter nihilistyczny: nie chodzi od nich żaden *nomos*, tzn. żadne prawo natury czy ludzkiego postępowania jako części porządku naturalnego, [...] normy sfery nieduchownej nie są wiążące dla człowieka, który jest z ducha<sup>23</sup>.

Wydaje się, że mamy tu do czynienia raczej ze związkami o charakterze rzeczowym niż historycznym. Niezależnie od intelektualnego, mistycyzującego klimatu późnej starożytności kształtującego zarówno horyzont Orygenesu, jak i wyznawców systemów gnostycznych, niejednoznaczna postawa wobec normatywnej warstwy Pisma musi mieć swe źródło w związkach sensu generowanych ideą Boga, będącego wartością jedyną a zarazem radykalnie transcendentną.

Kolejnym miejscem, w którym Orygenes wydaje się wykraczać poza ówczesnie uznawane tezy hermetyczne, jest negatywna waloryzacja sfery sensu egzoterycznego. Nie idzie tu tylko o stosunkowo mało odkrywczе stwierdzenie nieprzydatności racjonalnych metod rekonstrukcji sensu Pisma w obszarze sensu ezoterycznego. Idzie o wyraźne wskazanie sfery sensu egzoterycznego jako przeszkody w dotarciu do właściwego sensu Pisma a zarazem jako środka, z pomocą którego tajemnice zostają ukryte przed niepowołanymi.

Skoro więc Duch Boży zapragnął oświecić święte dusze, które oddały się w służbę prawdy, możliwością zrozumienia tych i podobnych zagadnień, kierował Nim również i ten wzgląd, aby głębokie tajemnice ukryć i zasłonić słowami używanymi do opowiadania jakiejś historii, albo do opowiadania o rzeczach widzialnych, a to z uwagi na tych ludzi, którzy nie mogą albo nie chcą zadać sobie tyle trudu i wysiłku, dzięki któremu zasłużyliby, jak stwierdziliśmy wyżej, na pouczenie i poznanie tak wspaniałych spraw<sup>24</sup>.

Obszar sensu literalnego, rekonstruowany z pomocą metod hermeneutyki egzoterycznej, jawi się Orygenesowi jako zasłona tajemnic Bożych. Oznacza to, że Pismo potraktowane jako przekaz treści historycznych oraz norm prawnych w gruncie rzeczy ukrywa prawdę o niepoznawalnym Bogu. Obszar „prostego”, dosłownego, dostępnego dla wszystkich, rekonstruowanego racjonalnie i posiadającego praktyczne zalety sensu jest zaledwie łudzącą powierzchnią, mającą

<sup>22</sup> Orygenes, *O zasadach...*, s. 344.

<sup>23</sup> H. Jonas, *Religia...*, s. 288.

<sup>24</sup> Orygenes, *O zasadach...*, s. 344.

zatrzymać przy sobie wszystkich tych, którzy nie są godni, by dostąpić działania „specjalnej łaski mądrości i wiedzy”.

Okazuje się w takim razie, że sens literalny posiada własności absorbujące, z pomocą których pełni rolę selektywną. Czytelnik skoncentrowany na walorach historycznych oraz praktycznych, normatywnych zastosowaniach Pisma musi pozostać uwięziony w obszarze wiedzy pozornej. Wypada zapytać: co powoduje, że niektórzy są w stanie pokonać absorbującą moc sensu literalnego?

Wydaje się nam, że dla Orygenesesa znakiem istnienia sfery sensu duchowego są niespójności obecne w warstwie sensu egzoterycznego. Gdyby koherencja logiczna sensu literalnego oraz jego korespondencja z faktami pozostawały bez zarzutu, nikt nie mógłby podejrzewać istnienia sfery sensu duchowego.

Gdyby jednak wszędzie była zachowana prawidłowość i porządek tej osłony, to znaczy historii i Prawa, zaiste, przestrzegając ciągłego toku pojmowania, nie wierzylibyśmy, iż w głębi Pisma Świętego tkwi cokolwiek poza tym, co zostało odkryte na pierwszy rzut oka; dlatego Boża mądrość przygotowała pewne przeszkody i trudności w historycznym pojmowaniu Pisma, umieszczając w nim jakieś sprawy niemożliwe i niestosowne. Stało się to po to, aby samo przerwanie toku opowiadania postawiło czytelnikowi jakby tamy, za pomocą których zagroziło drogę i przejście temu zwyczajnemu pojmowaniu, a zatrzymawszy nas i naraziwszy na wstrząs, skierowało na inną drogę, aby przez przejście wąskiej ścieżki otworzyć niezmierną szerokość jakiegoś wspanialszego i bardziej wzniosłego gościńca Bożej wiedzy<sup>25</sup>.

Idzie tu zatem o skutek odkrycia niespójności sensu literalnego. Obecność elementów „niemożliwych i niestosownych” skutkuje „wstrząsem”, ruiną perspektywy zakreślonej „zwyczajnym pojmowaniem”, a kryzys ten otwiera interpretatora na obecność ukrytej warstwy sensu „duchowego”. Co istotne, kryzys ten może generować dwie całkiem odmienne postawy hermeneutyczne. Pierwsza z nich, właściwa dla hermeneutyki egzoterycznej, polega na wykluczeniu niespójności poza horyzont hermeneutyczny. Druga natomiast skutkuje ruiną horyzontu hermeneutycznego w obliczu niespójności.

### **Problem rehabilitacji sensu literalnego**

Możliwość zajęcia dwóch odmiennych postaw hermeneutycznych skutkuje pewnymi niejasnościami dotyczącymi po pierwsze – funkcji jaką pełni obszar sensu duchowego oraz po drugie – ontycznego statusu niespójności i całej sfery sensu literalnego.

W przypadku ekskluzji niespójności poza horyzont hermeneutyczny, sens duchowy jawi się jako narzędzie owej ekskluzji. Niespójność zostaje zinterpretowana jako pozorna.

---

<sup>25</sup> Tamże.

Tymczasem w przypadku destrukcji horyzontu hermeneutycznego interpretator otwiera się na obszar sensu duchowego. Otwarcie to jest zarazem momentem transcendowania temporalnej struktury egzystencji – wyzwoleniem interpretatora z pragmatycznego kontekstu konkretnej perspektywy kulturowo-historycznej. Niespójność staje się znakiem innej, wyższej realności, skrywającej się za obszarem sensu literalnego. Pozorem okazuje się być nie tyle niespójność, co cała sfera sensu literalnego wraz z konstytuującą ją konkretną perspektywą interpretacyjną. Otwarcie horyzontu interpretacyjnego na obszar sensu duchowego unieważnia wszelkie pragmatyczne związki sensu wiążące interpretatora z doczesnością jego sytuacji dziejowej. Ma miejsce deprecjacja, a nie rewaloryzacja sensu literalnego.

Różnica pomiędzy dwoma *modi* ontycznymi, w jakich wystąpić może płaszczyzna sensu literalnego, jest łatwa do przeoczenia. Dzieje się tak choćby w pracy Jeana Grondina. Grondin twierdzi, że przyczyną nacisku, z jakim Orygenes podkreśla niemożliwość wypełnienia przepisów starotestamentowego Prawa, jest potrzeba reinterpretacji niespójności pomiędzy mesjańskimi zapowiedziami Starego Testamentu a życiem Jezusa Chrystusa<sup>26</sup>. Reinterpretacja niespójności Starego i Nowego Testamentu, dokonująca się u Orygenesusa dzięki odstonięciu płaszczyzny sensu duchowego, polegać ma na wskazaniu, że niespójności te są pozorne.

Celem reinterpretacji niespójności jako znaku sensu duchowego jest według Grondina rehabilitacja sensu literalnego. Niwelacja niespójności ma ocalić wartość sensu rozpadającego się pod okiem uważnego czytelnika. Tym samym podporządkowana zadaniu restytucji sensu literalnego, procedura egzegezy duchowej jawi się jako szereg mniej lub bardziej arbitralnych zabiegów wspierających niespójny obszar sensu literalnego. Arbitralność ma formę „interpretatorskiej dowolności”, która – zdaniem Grondina – miała między innymi zdyskredytować hermeneutyczny projekt Filona Aleksandryjskiego, i na którą odpowiednią była wypracowana przez Kościół Katolicki procedura typologii<sup>27</sup>.

Bardzo podobnie określa istotę procedury rekonstrukcji sensu duchowego Henri Crouzel:

Egzegeza duchowa śledzi bieg czasu wstecz, a wychodząc od Mesjasza, którego Bóg już zesłał swemu Ludowi, odpoznaje w dawnych Pismach zapowiedzi i zarodki tego, co obecnie się spełnia<sup>28</sup>.

Również Crouzel przywołuje niebezpieczeństwo arbitralności zagrażające hermeneutycznym wysiłkom Ojców Kościoła.

<sup>26</sup> J. Grondin, *Wprowadzenie...*, s. 46.

<sup>27</sup> Tamże, s. 41.

<sup>28</sup> H. Crouzel, *Orygenes...*, s. 104.

[...] zacznijmy od reakcji, jaka często jest udziałem współczesnego czytelnika, gdy nieświadomy rzeczy czyta homilie Orygenesza albo innych Ojców Kościoła. Nie może się mianowicie oprzeć pokusie postawienia im zarzutu interpretacyjnej dowolności, kiedy zauważa znaczny rozdział między znaczeniem dosłownym a tym, co z tekstu dobywa egzegeta. Może i podziwia interpretacyjne wyjaśnienia, ale nieustannie podejrzewa komentatora, że zamiast wsłuchiwać się w Słowo Boże, wyklada przy okazji jakiegoś tekstu własne idee<sup>29</sup>.

Pragniemy zwrócić uwagę na to, że milczącą przesłanką twierdzenia o istnieniu niebezpieczeństwa interpretatorskiej dowolności jest odrzucenie istnienia fundamentu korygującego samowolę egzegetów. Praktyka interpretacyjna staje się arbitralna i samowolna tylko tam, gdzie zawieszona jest w próżni, gdzie nie ma żadnych rzeczowych racji ograniczających pole interpretacyjnych możliwości.

Wydaje się, że Orygenes nie mógłby przyjąć twierdzenia o nieistnieniu ośrodka konsolidacji sensu wykluczającego interpretatorską dowolność. Dla niego takim fundamentem praktyki hermeneutycznej jest sam Bóg. Fundamentem egzegezy duchowej jest bezpośrednie doświadczenie Mocy niepoznawalnego Boga. To dlatego Orygenes wielokrotnie i jednoznacznie podkreśla poznawczą, aksjologiczną, teologiczną i w końcu soteriologiczną wyższość sensu duchowego nad literalnym.

Jeśli więc u Orygenesza istnieje rzeczowy fundament egzegezy duchowej, i jeśli na serio potraktować bardzo silne tezy artykułujące aksjologiczną wyższość sensu duchowego, nie da się dłużej przedstawiać relacji pomiędzy sensem literalnym i duchowym jako relacji funkcjonalnego podporządkowania drugiego pierwszemu. Aksjologiczna przewaga sensu duchowego uniemożliwia traktowanie egzegezy hermetycznej jako narzędzia restytucji wartości sensu literalnego.

Innymi słowy: wskazanie spójności sensu literalnego jako celu procedury hermeneutycznej degraduje egzegezę do rzędu arbitralnych, przypadkowych i bezzasadnych procedur podporządkowanych doraźnym potrzebom kulturowo-historycznej perspektywy konstytuującej obszar sensu literalnego, i nie da się utrzymać łącznie z twierdzeniem o aksjologicznym prymacie sensu duchowego. Natomiast ufundowanie egzegezy w obszarze transcendentnym względem uwarunkowań skończenie dziejowej perspektywy skutkuje niemożliwością podporządkowania sensu duchowego potrzebom bieżącej chwili.

Czy w takim razie mamy tu do czynienia z dwoma wykluczającymi się paradigmatami hermeneutycznymi? Chcemy w dalszych partiach wywodu pokazać, że możliwość ich uzgodnienia pojawia się, gdy przyjmiemy, że fundamentem praktyki hermeneutycznej jest doświadczenie Mocy niepoznawalnego Boga, organizujące wokół siebie całość hermeneutycznego projektu Orygenesza.

---

<sup>29</sup> Tamże, s. 118.

### Soteriologiczny wymiar procedury hermeneutycznej

Rozpocznijmy od wykazania, iż w hermeneutyce Orygenes odrzucenie twierdzenia o funkcjonalnej podległości sfery sensu duchowego względem sfery sensu literalnego związane jest z przyznaniem problematyce hermeneutycznej wymiaru soteriologicznego. Odnajdziemy tym samym kolejny sens postuła uniwersalności hermeneutyki głoszonego przez Hansa-Georga Gadamera.

Teza o uniwersalnym wymiarze hermeneutyki oznacza w gruncie rzeczy, iż istnieje ścisła analogia, czy zgoła tożsamość, relacji pomiędzy czytelnikiem i tekstem oraz człowiekiem i rzeczywistością. U Orygenes można znaleźć fragmenty, które ukazują analogię pomiędzy sensem literalnym i doczesnością. Pojawiają się one w rozważaniach nad genezą poznawczej ułomności cechującej tych, którzy nie są w stanie dostąpić wtajemniczenia.

[...] Bóg, który jest znawcą tajemnic i „zna wszystko, zanim się stanie”, w wielkiej dobroci swojej opóźnia leczenie [...] chorób i odkłada terapię na później oraz [...] leczy chorych przez to, że ich nie leczy – a to dlatego, aby zdrowie nie stało się przyczyną nieuleczalnej choroby. Jeśli więc idzie o tych, którzy byli „na zewnątrz” i tam docierały do nich słowa naszego Pana i Zbawiciela, to jest rzeczą prawdopodobną, iż Bóg okrywał niejasnymi wypowiedziami wiarę w głęboką tajemnicę dlatego, że „przenikając ich serca i nerki” wiedział z góry, iż nie są jeszcze gotowi do przyjęcia nauki ubranej w jasne sformułowania; chodziło o to, żeby szybko nawróceni i uzdrowieni, to znaczy szybko otrzymawszy odpuszczenie grzechów, nie popadli znowu łatwo w tę samą chorobę grzechów, która, jak im się zdawało bez żadnej trudności została wyleczona<sup>30</sup>.

Widoczne jest tutaj utożsamienie zbawienia i wiedzy. Zbawienie następuje dzięki wiedzy, która pochodzi od Boga i o Bogu mówi. Ponieważ jednak istoty ludzkie mogą zbawczy dar Boga przyjąć albo odrzucić, Bóg chroni niektórych z ludzi przed grzechem odrzucenia, odmawiając im daru. W ten sposób okazuje się, że „leczenie jest brakiem leczenia”. Oraz, że poznawcza ułomność pochodząca od Boga jest w interesie tych, którzy ową poznawczą ułomnością są dotknięci.

Widać też, że ci, którzy nie są w stanie wykroczyć poza sens literalny, pozostają w poznawczo upośledzonej kondycji, bo przedkładają wartości materialne nad wiedzę o Bogu. Tym samym ograniczenie do sensu literalnego okazuje się być równoznaczne z przywiązaniem do doczesności.

Co zaskakujące: nawet jeśli wiedza jest czynnikiem zbawczym, niewiedza nie tylko nie uniemożliwia zbawienia, lecz do niego prowadzi. Niewiedza jest wyrazem boskiego miłosierdzia.

---

<sup>30</sup> Orygenes, *O zasadach...*, s. 244.

[...] dziełem miłosierdzia Bożego i sprawiedliwych Jego decyzji jest również i to, że Bóg niekiedy nie chce zezwolić niektórym ludziom na oglądanie i słuchanie tajemnic Boskiej potęgi, ażeby nie zasłużyli na surowszą naganą wskutek bezbożności – gdyby ujrzawszy moc cudów oraz poznawszy i usłyszawszy tajemnice Jego mądrości, wzgardzili nimi i odrzucili je<sup>31</sup>.

Główną myślą owej swoistej epistemologicznej teodycei byłoby więc to, że skrywając się za zasłoną tajemnicy, Bóg oszczędza tych ludzi, którzy wiedzę o Nim obróciliby na własną szkodę. Prowadzi to do dość zaskakującej konstatacji – wiedza o Bogu może być niebezpieczna. I dlatego nakaz zachowania tajemnicy obowiązuje również tych, którzy tajemną wiedzę o Bogu posiadli. Oni, tak jak Pismo, muszą o sprawach boskich mówić językiem historii, norm i korzyści, jakie płyną dla istot ludzkich z literalnej interpretacji Słowa Bożego.

Oni [prorocy i apostołowie] przerośnie opisywali tajemnice, które poznali i które Duch im objawił, opowiadając jak gdyby o jakichś czynach ludzkich albo przekazując pewne przepisy i nakazy prawne; uczynili tak nie po to, aby każdy, kto chce, mógł łatwo je podeptać, jakby je miał pod nogami, ale po to, by ten, kto z całą powściągliwością, wstrzemięźliwością i czujnością poświęcił się sprawom tego rodzaju, mógł odkryć głęboko schowany i ukryty w zwyczajnym opowiadaniu odnoszącym się do zupełnie innych spraw sens Ducha Bożego i w ten sposób stał się towarzyszem wiedzy Ducha i uczestnikiem Boskiego planu, albowiem dusza nie może dojść do doskonałej wiedzy inaczej, jak tylko natchniona prawdą Bożej mądrości<sup>32</sup>.

Tajemnica, prócz funkcji ochronnej, posiada również znaczenie dydaktyczne. Poprzez trud, który odstręcza niegodnych od prób zdobycia wiedzy, inni, którzy zdolni są do tego, by podporządkować plan doczesny celom wiekuistym, mogą zmierzać ku Bogu. O ile sens literalny posiada własności absorbujące – jest łatwy, oczywisty i przez swą użyteczność atrakcyjny dla interpretatora, sens duchowy, wiążąc się z trudem, jawić się musi jako odstręczający. Warunkiem wykroczenia poza plan literalny, w obszar sensu duchowego, jest przewartościowanie doczesnej perspektywy. I jakkolwiek relacja pomiędzy podmiotowym wysiłkiem wykroczenia poza perspektywę doczesności a ponadpodmiotowym ruchem objawienia tajemnicy jest dość niejasna, bo nie wiadomo, czy idzie tu o procesy równoległe, lecz oglądane z przeciwstawnych perspektyw, czy też o przyczynę i skutek, można chyba przyjąć, że właściwym sensem figury „podeptania tajemnic” jest rozróżnienie tych, którzy (dość nieracjonalnie) nie znając jeszcze tajemnicy, nie pozwalają na podporządkowanie jej perspektywie doczesności, oraz tych, którzy nie potrafią wykroczyć poza doczesność, bo przestrzegają plan duchowy przez pryzmat jego praktycznych zastosowań.

<sup>31</sup> Tamże, s. 246.

<sup>32</sup> Tamże, s. 343.

Widać tutaj, że istotę właściwej dla każdego systemu ezoterycznego dychotomii antropologicznej Orygenes określa przy użyciu relacji, jaka zachodzi pomiędzy sferami sensu literalnego i duchowego. Godni wtajemniczenia to ci, dla których plan literalny jest środkiem, a duchowy celem. Niegodni wtajemniczenia widzą zaś plan duchowy jako środek do realizacji celów doczesnych.

Kryterium dychotomii antropologicznej stosowane przez Orygenes wyklucza tezę Grondina o funkcjonalnej podległości sensu duchowego względem literalnego. Pojmowanie sensu duchowego jako narzędzia niwelacji niespójności płaszczyzny literalnej jest niedopuszczalne, ponieważ jest istotą poznawczego ograniczenia zamykającego możliwość dostępu do tajemnicy. Oznacza to, że ktoś, kto zechce posługiwać się sensem duchowym jako narzędziem, sam zamknie przed sobą dostęp do niego. Zadanie usunięcia niespójności sensu literalnego jawi się więc jako niewykonalne. Gdy przyjąć istnienie analogii pomiędzy Pismem i rzeczywistością, można twierdzić, że traktowanie Boga tylko jako narzędzia doskonalenia warunków człowieczego bytu skazuje wysiłek doskonalenia tegoż bytu na niepowodzenie. Mówiąc prościej: narzędziowe traktowanie Boga jest źródłem wewnątrzświatowego zła. To „dawanie psom tego, co święte” i „rzucanie pereł przed wieprze”<sup>33</sup>.

Istota poznawczego ograniczenia istot ludzkich jawi się teraz jako koncentracja na wymiarze sensu literalnego – zamknięcie w perspektywie doczesności. Zamknięcie prowokujące próby uwolnienia się. U jednych będą to próby wykroczenia poza perspektywę doczesności w imię doskonalenia jej samej, u innych – destrukcja horyzontu doczesności i otwarcie go na wymiar duchowy.

Należy więc sens duchowy wskazać jako nadrzędny cel egzegezy hermetycznej. Celem praktyki interpretacyjnej, osiąganym wraz z wykroczeniem ku wymiarowi duchowemu, jest „odpuszczenie grzechów”<sup>34</sup>, a więc zbawienie duszy interpretatora. Tym samym hermeneutyka hermetyczna ujawnia swój sens soteriologiczny.

Zauważmy teraz, że w przekonaniu o ograniczonym działaniu antropologicznej dychotomii dyskwalifikującej poznawczo i soteriologicznie wszystkich, którzy ograniczeni są tylko do praktyki egzoterycznej, dochodzi u Orygenes do głosu uniwersalny charakter wysiłku hermeneutycznego. Bóg powstrzymuje terapię tylko do czasu. Stan poznawczego „odsunięcia i opuszczenia” jest chwilowy. A więc horyzontem wysiłku hermeneutycznego, który aktualnie ma charakter ezoteryczny, jest powszechna maksymalizacja kompetencji poznawczych, w wyniku której wszyscy okażą się godni dopuszczenia do tajemnicy. Oznacza to, że dyskwalifikujący poznawczo prymat sensu literalnego nad du-

---

<sup>33</sup> Tamże, s. 244.

<sup>34</sup> Tamże.



chowym w końcu zostanie zniesiony i zastąpiony przez powszechne ujawnienie wyższości wartości duchowych nad doczesnymi. Innymi słowy, praktyka ezoteryczna tylko pozornie jest poznawczo ułomna. Skoro poznawcze upośledzenie jest dla większości istot ludzkich stanem najlepiej służącym ich zbliżeniu do Boga, zostaje teleologicznie zrehabilitowane.

W gruncie rzeczy oznacza to rehabilitację wymiaru literalnego. Właśnie dlatego teza o funkcjonalnej podległości egzegezy duchowej względem obszaru sensu literalnego jawi się dla Grondina jako prawdziwa. Tym bardziej, że sam Orygenes w kilku miejscach niedwuznacznie wskazuje sens literalny jako właściwe medium epifanii Bożej tajemnicy.

[...] istnieją pewne sprawy, których znaczenia w żaden sposób nie można wyjaśnić słowami ludzkimi, ale znaczenie to może być określone lepiej prostym umysłem niżli wszelkimi właściwościami słów. Do zasady tej odnieść należy również rozumienie Pism Bożych, aby mianowicie w ten sposób były oceniane ich wypowiedzi – nie wedle słabości mowy, lecz wedle Bóstwa Ducha Świętego, który udzielił natchnienia dla ich spisania<sup>35</sup>.

Orygenes nie waha się tutaj określić wcześniej lekceważonego, „prostego” rozumienia jako właściwego narzędzia poznania tajemnicy, która w sposób oczywisty możliwości owego prostego rozumienia przekracza. Bardzo charakterystyczne przy tym jest – z jednej strony – przyrównanie sensu literalnego do ogrodu skrywającego swe tajemnice – z drugiej – wskazanie na moc samego Boga jako właściwe źródło poznawczych potencji „prostego” rozumienia.

Zastanówmy się, czy widzialna szata Pisma, jego niejako powierzchnia, jego sens prosty, nie jest rolą w całości pełną różnorodnych roślin; to natomiast, co jest w roli, nie dla wszystkich dostrzegalne, jakby zakopane pod widzialnymi roślinami, to są „ukryte skarby mądrości i wiedzy”, [...] aby je odnaleźć potrzeba pomocy Bożej. Jedyne Bóg mocen jest „skruszyć” zasłaniające te skarby „wrota miedziane” i „połamać” przytwierdzone do wrót „zawory żelazne” [...]<sup>36</sup>.

Oba motywy już wcześniej pojawiły się w *Kobiercach* Klemensa Aleksandryjskiego. Figura ogrodu ma obrazować ezoteryczny charakter Pisma. Co jednak ważniejsze, epifania tajemnicy jest identyczna z epifanią mocy boskiej. Objawienie istnienia tajemnic dokonuje się jednocześnie z objawieniem się działania samego Boga, który przewyciężając przyrodzone poznawcze upośledzenie człowieka, otwiera go na obszar sensu duchowego. Gdyby nie Bóg, interpretator na zawsze musiałby pozostać zamknięty w granicach pragmatycznej perspektywy doczesności, która wartość Pisma utożsamia z praktycznymi zaletami

<sup>35</sup> Tamże, s. 367.

<sup>36</sup> Tamże, s. 375.

prawa. Dzięki Bogu natomiast hermeneuta otwiera się na wymiar duchowy, będąc zarazem świadkiem rehabilitacji sensu literalnego.

A więc to dzięki mocy samego Boga, i tylko dzięki tej mocy, wymiar sensu literalnego a wraz z nim cała pragmatyka egzystencji zostają zrehabilitowane. Co istotne i łatwe do przeoczenia: rehabilitacja ta dokonuje się na fundamencie Mocy, która przecież samą swą obecnością jest powodem deprecjacji sensu literalnego. I dla Klemensa, i dla Orygenesusa jest jasne, że w obliczu Absolutu sens literalny, konstytuowany w oparciu o pragmatyczną, skończenie dziejową perspektywę konkretnego interpretatora, traci wszelką wartość. Wspomniana już aksjologiczna przewaga sensu duchowego nad literalnym zasadza się przecież na wyższości Stwórcy nad stworzeniem. Tym samym jest to przewaga absolutna.

Okazuje się w takim razie, że procedurze hermeneutycznej, która miała prowadzić poza poziom literalny i unieważniać właściwe dlań związki sensu, towarzyszy jednak odtworzenie i rewaloryzacja owych związków. Tyle tylko, że rehabilitacja sensu literalnego nie polega na ekskluzji niespójności poza horyzont hermeneutyczny i nie jest skutkiem żadnej procedury hermeneutycznej. Rehabilitacja ta dokonuje się jako element epifanii Mocy samego Boga. Treścią doświadczenia, do którego ma doprowadzić procedura hermeneutyczna, jest epifania boskiej Mocy. A więc rehabilitacja sensu literalnego może być określana co najwyżej jako epifenomen realizacji procedury hermeneutycznej. Że jednak fenomenem centralnym i właściwym celem egzegezy hermetycznej jest moment epifanii Mocy objawiający ontologiczną, epistemologiczną i aksjologiczną przewagę Stwórcy nad stworzeniem, artykulacja tezy o funkcjonalnej podległości egzegezy duchowej względem literalnej wydaje się być poważnym błędem.

Poważnym błędem byłoby też jednak pomijanie momentu rehabilitacji sensu literalnego. Wydaje się, że elementem charakterystycznym dla chrześcijaństwa i odróżniającym je od hermetyzmu jest właśnie współobecność dwóch wykluczających się logicznie elementów: epifanii Tajemnicy i rehabilitacji sensu literalnego. U Orygenesusa rehabilitacja doczesności jest skutkiem doświadczenia niepoznawalnego Boga, jednak jej właściwa realizacja dokonuje się przecież dzięki zbawczemu działaniu wcielonemu Logosowi. Chrystologiczna orientacja koncepcji Orygenesusa w sposób oczywisty nie podlega dyskusji, można jednak pytać: czy bez doświadczenia Mocy Boga, którego poznać nie można, egzegeta będzie w stanie docenić zbawcze działanie Słowa, które stało się Ciałem?

### **Podsumowanie**

W pracy naszej staraliśmy się odpowiedzieć na pytanie o funkcję hermeneutyki hermetycznej w egzegetycznym projekcie Orygenesusa. Wskazaliśmy dwie możliwości odpowiedzi. Pierwsza z nich to podporządkowanie hermeneu-

tyki hermetycznej zadaniu restytucji rozpadającego się sensu literalnego. Druga to wskazanie jako jej celu otwarcia horyzontu interpretacyjnego egzegety na obszar działania nieskończonej Mocy niepoznawalnego Boga.

Aby sfalsyfikować odpowiedź pierwszą i uprawdopodobnić drugą, wskazaliśmy na trzy elementy koncepcji Orygenesusa:

1. Na aksjologiczną, teologiczną i soteriologiczną wyższość sensu duchowego nad literalnym.
2. Na to, że dla Orygenesusa kryterium dychotomii antropologicznej jest orientacja egzegety na sens literalny albo duchowy.
3. Na to, że rehabilitacja sensu literalnego odbywa się nie dzięki egzegezii duchowej, lecz dzięki epifanii Mocy niepoznawalnego Boga.

Staraliśmy się tym samym pokazać, że skrót myślowy redukujący relację pomiędzy hermeneutyką hermetyczną i egzoteryczną do relacji funkcjonalnej podległości pierwszej względem drugiej pomija centralny moment refleksji Orygenesusa – doświadczenie Mocy niepoznawalnego Boga. Nieuwzględnianie owego momentu wydaje się być istotnym zniekształceniem hermeneutycznego projektu Orygenesusa, pozbawieniem go jego soteriologicznego wymiaru, i zapoznaniem właściwego celu hermeneutycznego wysiłku.

Okazuje się zatem, że uwzględnienie soteriologicznej funkcji procedury interpretacyjnej oraz jej teleologiczne ufundowanie w doświadczeniu Mocy niepoznawalnego Boga zmusza do odwrócenia relacji pomiędzy egzegezą ezoteryczną i egzoteryczną. Egzegeza ezoteryczna ukazuje wówczas swój nadrzędny charakter, odzyskuje poznawczy i aksjologiczny prymat nad procedurami egzoterycznymi.

Wprawdzie nasze wnioski mogą wydawać się mało odkrywcze, bo w przypadku Orygenesusa zdaje się niemożliwe abstrahowanie od soteriologicznych funkcji egzegezy duchowej, a zatem prymat egzegezy duchowej nad literalną zdaje się sprawą dość oczywistą, jednak nie da się zaprzeczyć, że zarówno Jean Grondin, jak i Henri Crouzel widzą w egzegezii duchowej tylko próbę ratowania sensu literalnego Pisma. Nie ulega kwestii, że funkcję taką egzegeza owa pełniła, wydaje się jednak, że był to swego rodzaju efekt uboczny, mało istotny wobec faktu, iż jej właściwym celem było bezpośrednie doświadczenie Niepoznawalnego Boga.

Mariusz Oziębłowski

## **ON THE FUNCTION OF ORIGEN'S HERMENEUTIC HERMENEUTICS**

### **Summary**

The article is an attempt to reconstruct the hermeneutic method used for hermetic writings. Based on the example of interpretation postulates included in Origen's writings, the differences between the interpretation aimed at the literal sense (the exoteric one) and the interpretation searching for spiritual sense (esoteric) have been presented.