

Justyna Melonowska

Doktor filozofii. Adiunkt w Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie. Autorka książek i artykułów naukowych, m.in. *Osob(n)a: kobieta a personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Doktryna i rewizja* (Difin 2016), *Ordo amoris, amor ordinis. Emancypacja w konserwatyźmie* (APS 2018), *Pisma machabejskie. Religia i walka* (Fundacja im. Augusta hr. Cieszkowskiego, 2020). Jej zainteresowania badawcze dotyczą filozofii i teologii osoby, filozoficznego ujęcia macierzyństwa, rozumienia ortodoksji religijnej i przywództwa religijnego w XX i XXI w. Uczestniczka licznych debat publicznych. Od 2017 r. związana z „Christianitas. Pismo na rzecz ortodoksji”. Obecnie na publikację oczekują jej *Pisma jakubowe. Religia i walka*.

Cóż wspólnego ma Aleksandria z Antiochią?

Cz. 2



Louis François Cassas, Antiochia, 1800 r.

Jeśli ruch nazywania jest dziś uwolniony od związku z naturą, to i z historią. A to oznacza, że właśnie ów ruch ku naturze-historii w czytaniu jest szczególnym wyzwaniem dla czytelnika dzisiejszego.

W stronę Antiochii

Orygenes alegoryzował, by amplifikować, unosić, pomnażać... Sens był mu dany i zadany – objawiony, ale zarazem utajniony. Z alegorezą, interpretacją alegoryczną, wiąże się zatem nie tylko ryzyko, ale

wymóg arbitralności. Tak! Powiedzmy to jasno w naszych wiekach na tyle sposobów ociemniałych: arbitralność, ruch, nieskostnienie, ryzyko, niepewność były sankcją, pod którą ustępowały wrota poznania, o ile alegoreta napierał na nie całym swym cięża-

rem i dostatecznie wytrwale. Jednak jeśli dziś córki i synowie Zachodu celebrują nie „wolność do”, lecz do-wolność, to hermeneutyka tego starożytnego rodzaju sprowadza na nich (na nas) ryzyko zupełnie inne, a mianowicie ryzyko eschatyczne, czyli „potępienne”. (To jednak tylko o tyle, o ile Bóg istnieje, a chrześcijaństwo jest religią prawdziwą, a wielu przyzna, że są to nadzwyczaj wygórowane warunki spełnienia się złej wieszczby). Innymi słowy: w czasach wolności do Pisma pełnoprawnie rozkwitać mogła alegoreza, a z nią *mysta*. W czasach do-wolności uwiąd czy śmierć

obejmuje zarazem Pismo, alegorezę i wtajemniczenie, przy czym jednak interpretacja alegoryczna – przez swą arbitralność – otwiera imponujące obszary nadużyć dowolnego rodzaju, wszystko bowiem pozwoliłaby (gdyby tylko jej użyć odpowiednio) uzasadnić. Czy zatem istnieje metoda, która by większe stanowiła wyzwanie dla naszego ducha uformowanego w umiłowaniu praw do nazywania wszystkiego, w tym nas samych, podług własnej naszej woli? Jeśli ruch nazywania jest dziś uwolniony od związku z naturą, to i z historią. A to oznacza, że właśnie ów

ruch ku naturze-historii w czytaniu jest szczególnym wyzwaniem dla czytelnika dzisiejszego.

W sukurs przychodzi nam św. Ireneusz z Lyonu, poniekąd osobno – kultura egzegetyczna szkoły antiocheńskiej (Diodor z Tarsu, Jan Chryzostom, Teodor z Mopsuestii, Teodoret z Cyru i Nestoriusz – dodano by dawniej „ten nieszczęsny”). Oto imiona ludzi, którzy się nie wzbraniли czytać Pismo na sposób historyczny, możliwie literalny. O ile aleksandryjczycy zajmowali pozycję bardziej platońskie, o tyle antiocheńczycy raczej arystotelesowskie. Kochali konkret, szczegó-

dosłowność, a Pismo święte było dla nich po prostu *historią* świętą. W swej stanowczości rasowych historyków, a zarazem *mystów* chrześcijaństwa, zwracali się nieraz przeciw alegorezie – widzimy to na przykład w ich stosunku do kwestii szukania śladów Chrystusa w Starym Testamencie.

» Wyraźne rozróżnienie Syna Bożego nieobecnego w Starym Testamencie i Chrystusa człowieka, który natomiast jest tam przepowiadany, jest typowo antiocheńskie. Aleksandryjczyk nie podzieliłby go,

ponieważ jest *naturaliter* ukierunkowany na podkreślenie współlistnienia Boga z człowiekiem (Simonetti 2000, s. 178).

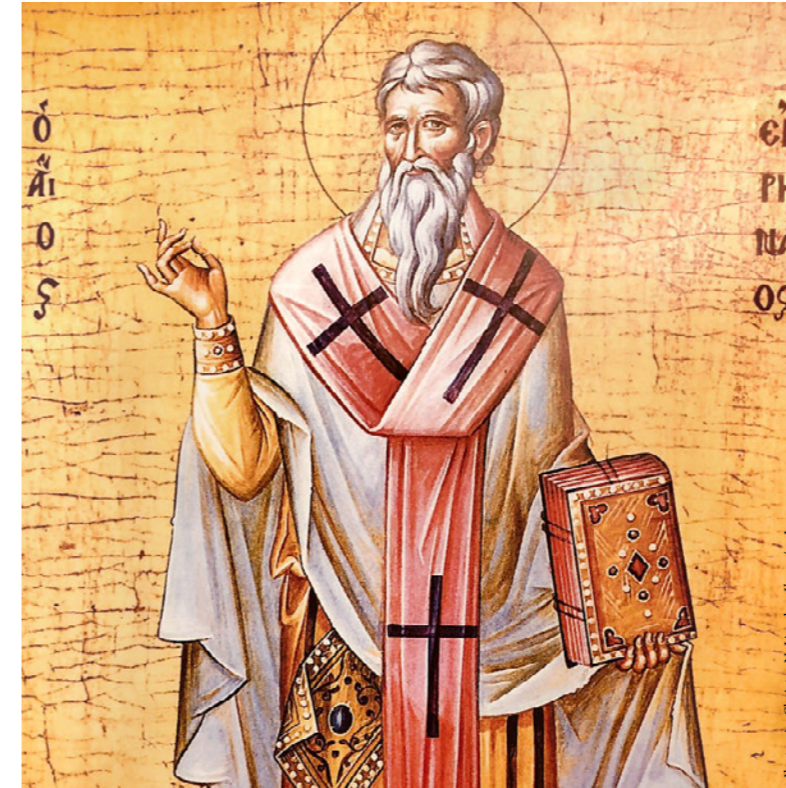
Idąc granią

Szczególnym przykładem śmiałego – a zarazem pozostającego jakby w pół drogi między Aleksandrią i Antiochią – podejścia do Pisma jest stanowisko Ireneuszowe, zgodnie z którym obraz Boży w człowieku jest związany z Logosem, lecz nie umysłowym, a cielesnym, a ściślej „wcielonym i uwielbionym po zmartwychwstaniu” (Dekert 2007, s. 34). A więc nie tylko historia, lecz i ciało! Skoro jednak mowa tu o czynie Chrystusa rekapitulującego człowieka poniekąd „od raj” (gdyż „od Adama”), to znaczy, że Logos nadał Adamowi ciało ludzkie jako swój obraz, wiedząc, że w historii przyjdzie ono (narodzi się, skona, zmartwychwstanie, dozna uwielbienia) jako Jezus. Powstaje tu zatem złożona pętla chro-

nologiczna, która pozwala Ireneuszowi, wolnemu od dziedzictwa platońskiego ominąć ten problem, który trapił Orygenes, a polegający na tym, że przyznanie ciała ludzkiemu atrybutu „bycia na obraz” prowadzi do konkluzji o cielesnym elemencie w samym Bogu (por. tamże, s. 35). A zatem czytanie „historyczne” i „historyczujące” nie jest czytaniem prymitywnym, nieniuansującym, topornym, nieuszczerzonym, tępy. Jest ono, wprost przeciwnie, tym, w którym interpretacja wymaga najwyższej i najrzadszej wiary nie tylko w „ciało interpretatora” (relacja ciało ludzkie – ciało Logosu), ale i „ciało tekstu”, a to znaczy w jego literę. Jeśli wcześniej pisałam o odwadze alegorezy, wskazując na interpretację dzbana i wody jako męskiego *membra* i nasienia, to trzeba powiedzieć, że nic chyba nie dorówna tej śmiałości, z jaką interpretował Ireneusz, a później antiocheńczycy. Śmiałość tę znajdujemy również u badaczy i komentatorów tej

tradycji. Na przykład Tomasz Dekert, śledząc ten aspekt rekapitulacji, który się zawiera nie w parze „Adam-Chrystus”, lecz „Ewa-Maryja”, wiąże go z żydowskimi przekazami, zgodnie z którymi Ewa współżyła z wężem, a Kain był ich potomkiem (por. tamże, s. 62). Jeśli zatem aleksandryjczycy stawiają przed hermeneutą wymóg odwagi, zarazem obiecując przygodę interpretacji-wspinaczki granią Pisma, to nie mniej wymaga od nas Ireneusz, który narzuca zarazem historyczność i nieprawdopodobieństwo. On to dopiero umiał wędrować tą granią, gdzie po jednej stronie znajdowało się urwisko odhistorycznionej alegorezy, po drugiej zaś – odalegoryzowanej historii...

Zauważmy jednak, że podobne podejście (samego Ireneusza i jego komentatorów) pozwala zarazem wejść w „ciało Pisma”, tj. w literę, i traktując je na sposób historyczny, żmudnym badaniem usuwać kolejne kotary tak, że ostatecznie wrażenie nieprawdopodobieństwa unosi się



Ilustracja: Christos N. Lintdas, Ikona św. Ireneusza

również podobna była do mężczyzny pod względem wyglądu i wzrostu. I stali pod jednym z drzew Edenu. Owoc tego drzewa był jakby z wyglądu kiści winogron, a za drzewem stał ktoś jakby podobny do węża. Ręce i nogi podobne miał do człowieka. Miał sześć skrzydeł na plecach po prawej i sześć po lewej swej stronie. Trzymając owoc drzewa, dawał tym, którzy byli spleceni ze sobą, do jedzenia (Apokalipsa Abrahama 2000, s. 453).

Tak, wiemy, że granicami naszego świata są granice naszego języka. Rzecz w tym, by pytać o „granice świata naszego języka”. Nawet, jeśli wszystko, co jest, zostało wyśłowione (tj. istnieje na sposób Logosu), to jednak nie wszystko zostało odczytane. W deszyfracji napotykamy na dwie trudności, wielką i małą. Wielką jest wielkość (zarazem inność) Logosu objawiającego się przez *mythos*. Małą jest małość nas samych – alegoretów pośród winnych gron słowa, chowających się w tajemnicy ogrodu jakby przed skwarem dnia, szukających ukrytych furtek w jego murach... małość skromnych hermeneutów pobudzających swą wyobraźnię, skazanych na domysły i – być może – nie raz będących igraszką hermeneutycznego zwiedzenia, swoistego *esprit diabolique*... Nie tylko ogród ma swój cień. ■

Warto doczytać

- Apokalipsa Abrahama 23, 4-10, tłum. R. Rubinkiewicz, [w:] Apokryfy Starego Testamentu, R. Rubinkiewicz (red.), Warszawa 2000.
- T. Dekert, Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama, Kraków 2007.
- M. Simonetti, Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej, Kraków 2000.



niczym mgłą. Wieczorna mgła znad ogrodu. Wszak skoro dopiero po upadku Bóg powiedział do węża „bądź przeklęty wśród wszystkich zwierząt domowych i polnych; na brzuchu będziesz się czołgał i proch będziesz jadł po wszystkie dni twego istnienia” (Rdz 30, 14), to przed upadkiem w owym „niejedzącym prochu” widoczny był jakiś splendor inteligencji, brzuch jego i tors były widoczne, co do odżywiania się zaś odpowiedź zależy od tego, czy uznamy, że już wówczas miał wężowy, podwójny język (symbolizujący hipokryzję i kłamstwo), czy przynajmniej do czasu rozmowy z Ewą jego język był niepodzielony. Wyobraźmy sobie zatem, że wąż miał postać jeśli nie wprost powabną, to przynajmniej co do formy nie całkiem obcą i nie całkiem odrażającą, a nadto był żywą, komunikującą się inteligencją. Wówczas Ewa mogła nie rozumieć, dlaczego miałyby się go wystrzegać. Zresztą zakazowi kosztowania owoców z drzewa nie towarzyszył zakaz rozmowy czy to o samych owocach,

czy to o zakazie... Nie znamy też restrykcji dotyczącej rozmowy z wężem – tym bardziej, że między niewiastą a wężem nie panowała jeszcze nieprzyjaźń. Jest zatem może nieco bardziej prawdopodobne (w antiocheńskim znaczeniu terminu), że pomiędzy Ewą a „wężem” pojawił się rodzaj napięcia o erotycznym podłożu? W każdym razie *hermeneia* musi próbować wyjaśnić charakter ich relacji i przeniknąć tajemnicę wpływu „węża” na kobietę. Podobnie jak winien uchwycić pełen obraz również owego, tylko zarysowanego w tej opowieści, Adama, będącego jednak jakby osią stworzenia czy nawet jego sumą.

„Spojrzałem na obraz. Oczy (moje) skierowały się na kraniec ogrodu Eden. Zobaczyłem tam mężczyznę bardzo wielkiego pod względem wysokości i strasznego pod względem szerokości, o nieporównywalnym wyglądzie, który spleciony był z kobietą, która

Najnowszy numer



Tu nas znajdziesz

