

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Ks. mgr lic. Rafał Muzolf

**Odnalezienie Jezusa w świątyni (Łk 2,41-52)
w interpretacji Orygenesusa**

Praca doktorska napisana
w Zakładzie Teologii Historycznej
pod kierunkiem
ks. prof. dra hab. Bogdana Czyżewskiego

Poznań 2022

WSTĘP	7
Rozdział pierwszy:	
ŹRÓDŁA ALEGORYCZNEJ INTERPRETACJI PISMA ŚWIĘTEGO	13
1. Przedchrześcijańskie znaczenie alegorii	13
1.1. Hermeneutyka jako zasada interpretacji tekstów	14
1.2. Początki interpretacji alegorycznej	18
1.2.1. Termin ὑπόνοια	21
1.2.2. Termin αἵνιγμα	23
1.2.3. Termin συμβόλον	25
1.2.4. Termin μεταφορά	28
1.2.5. Termin ἀλληγορία	29
1.3. Zastosowanie metody alegorycznej	32
1.3.1. Alegoryczna interpretacja dzieł epickich	32
1.3.2. Kontynuatorzy epickiej alegoryzacji	38
1.3.3. Alegoria w filozoficznej szkole stoików	43
2. Alegoria w egzegezie żydowskiej	49
2.1. Żydowska interpretacja Biblii hebrajskiej	49
2.1.1. Początki interpretacji biblijnej	50
2.1.2. Alegoryczna egzegeza prorocka	52
2.1.3. Rola <i>soferim</i> w egzegezie biblijnej	54
2.1.4. Egzegeza powygnaniowa	55
2.1.5. Targumy	56
2.1.6. Septuaginta	57
2.1.7. Znaczenie terminu <i>māšāl</i>	58
2.1.8. Esseńczycy	61
2.2. Alegoryczna interpretacja Filona Aleksandryjskiego	63
3. Pawłowe zastosowanie alegorii	65

Rozdział drugi:

SPOSOBY I ETAPY POSZUKIWANIA JEZUSA69

1. Stan ducha poszukujących Chrystusa 70
 - 1.1. Poszukiwanie Jezusa z niepokojem (*sollicite*) 70
 - 1.2. Poszukiwanie Jezusa z bólem (*dolentes*) 79
 - 1.3. Nie zostaje odnaleziony od razu (*non statim*) 93
2. Proces poszukiwania Chrystusa 98
 - 2.1. Szukać Jezusa *in templo Dei* 98
 - 2.2. Poszukiwać Chrystusa *in Ecclesia* 103
 - 2.3. Szukać Chrystusa *in medio doctorum* 111

Rozdział trzeci:

KOŚCIÓŁ DROGĄ PROWADZĄCĄ DO ODNALEZIENIA JEZUSA119

1. Duchowy wymiar odnalezienia Jezusa w świątyni 120
 - 1.1. Interpretacja Łk 2,41-52 w kluczu paschalnym 120
 - 1.2. Świątynia jerozolimska figurą Kościoła 124
 - 1.2.1. Alegoryczny obraz przybytku 128
 - 1.2.2. Dom Ojca obrazem Kościoła 142
 - 1.2.3. Świątynia obrazem duszy ludzkiej 147
 - 1.3. Kościół drogą do zbawienia 151
2. Drogi do odnalezienia Jezusa 158
 - 2.1. Odnalezienie Jezusa z Maryją i Józefem 158
 - 2.2. Droga obrazem postępu duchowego 162
 - 2.3. Owoce z odnalezienia Jezusa 171
 - 2.3.1. Owoce dla chrześcijanina 173
 - 2.3.2. Dla Kościoła 179

Rozdział czwarty:

CHRYSOLOGICZNA INTERPRETACJA PERYKOPY ŁK 2,41-52	182
1. Świadczenia o bóstwie i człowieczeństwie Chrystusa.....	182
1.1. Znaczenie terminów: „Pan mój, Jezus” i „Mój Jezus”	183
1.2. Znaczenie terminów: „Słowo Boże” oraz „Mądrość” jako tytuły Chrystusa.....	188
1.3. Dowód z Pisma Świętego	195
1.4. Maryja i Józef świadkami bóstwa Chrystusa	200
2. Znaczenie wyrażenia: „wzrastał w mądrości i łasce” w kontekście bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa	206
2.1. Świętość Chrystusa	206
2.2. Uniżenie Chrystusa	209
2.3. Mądrość Jezusa	212
2.4. Łaska Jezusa.....	219
2.5. Prorocka funkcja Chrystusa	222
3. Obrona bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa	229
3.1. Polemika z marcjonitami	229
3.2. Polemika z adopcjonistami	233
3.3. Polemika z walentynianami	236
ZAKOŃCZENIE	241
SUMMARY	248
WYKAZ SKRÓTÓW.....	250
BIBLIOGRAFIA	252

WSTĘP

Pismo Święte od wieków było przedmiotem zainteresowań zarówno biblistów, jak i tych, którzy na co dzień nie zajmują się egzegezą¹. Ogromne zasługi w procesie poznawania i przybliżania treści Bożego objawienia zawartego w natchnionych Księgach mieli pisarze wczesnochrześcijańscy. Spod ich pióra wyszły niezliczone komentarze i homilie, w których wyjaśniali Boże słowo, a przede wszystkim pokazywali zawarte w nich przesłanie dla człowieka.

Niemożliwym staje się ustalenie początku interpretacji Pisma Świętego, ani tego, kto był jej prekursorem. Wiemy, że uczeni żydowscy komentowali święte teksty, a po okresie niewoli babilońskiej, gdy język aramejski stał się powszechny wśród Izraelitów, tendencja interpretacji wyraźnie przybrała na sile. Szczególnie środowisko aleksandryjskie rozwijało egzegezę biblijną opartą na naukowych metodach wypracowanych przez Greków. Przedstawicielami tego środowiska byli Arystobulon (II wiek przed Chrystusem) i przede wszystkim Filon z Aleksandrii żyjący na przełomie er. Zwłaszcza ten ostatni wywarł ogromny wpływ na rozwój i kierunek chrześcijańskiej egzegezy Pisma Świętego, która stała się drogowskazem dla teologii. Pierwsze centra naukowe, w których zgłębiano Święte Księgi powstawały na Wschodzie, w: Palestynie, Kapadocji, Aleksandrii i Antiochii. Następnie pojawiły się na Zachodzie, czyli na terenach Italii, Hiszpanii, Francji i Afryki Północnej².

Biorąc pod uwagę egzegetyczną działalność autorów pierwszych wieków Kościoła, należy przyznać, że nie uciekali od trudnych i zawiłych niekiedy tekstów Pisma Świętego, interpretowali zarówno Stary, jak i Nowy Testament, wskazywali na ich jedność i komplementarność. Nie ma chyba księgi biblijnej, która nie została przez nich skomentowana. Bardzo chętnie pochylali się nad Ewangelią, co było zrozumiałe chociażby z tego powodu, że interesowali się nimi wierni, którzy w czasie liturgii wsłuchiwali się w ich treść. Odnotować należy, że najwięcej całościowych komentarzy i homilii starożytność chrześcijańska pozostawiła do Ewangelii według św. Mateusza i Jana. Najmniej zaś do Ewangelii według św. Łukasza, nie wspominając o Ewangelii według św. Marka³.

¹ Por. B. Czyżewski, *Ojcowie Kościoła o Piśmie Świętym*, Poznań 2020, s. 23-31.

² Por. S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i średniowieczu*, Lublin 1990, s. 30-33.

³ Do najbardziej znanych autorów wczesnochrześcijańskich, którzy interpretowali Ewangelię według św. Łukasza w formie homilii lub komentarza, należą: Orygenes, Tytus z Bostry, Cyryl Aleksandryjski (pisarze greccy), Ambroży z Mediolanu, Augustyn, Piotr Chryzolog, Grzegorz Wielki (pisarze łacińscy). Dokładne

Pierwszym pisarzem ze środowiska greckiego, który skomentował Ewangelię według św. Łukasza był Orygenes. Zachowało się trzydzieści dziewięć jego homilii, które wygłosił na wygnaniu, w Cezarei Palestyńskiej⁴. Ich słuchaczami byli katechumeni oraz wierni: kobiety, mężczyźni i dzieci⁵. Na szczególną uwagę w Ewangelii według św. Łukasza zasługują wersety mówiące o odnalezieniu dwunastoletniego Jezusa w świątyni jerozolimskiej (por. Łk 2,41-52). Ta biblijna perykopa należy z całą pewnością do jednych z piękniejszych fragmentów Ewangelii. Nie tylko dlatego, że historia zagubionego Jezusa kończy się szczęśliwie, ale przede wszystkim stanowi ona swoistą ucztę dla ducha człowieka. Ewangelista Łukasz w miarę dokładnie zrelacjonował przebieg tego niecodziennego wydarzenia, akcentując przy tym jego nadprzyrodzony charakter. Może dlatego aż trzy ze wspomnianych homilii (XVIII-XX) Orygenes poświęcił temu właśnie wydarzeniu. Niewątpliwie świadczy to o jego zainteresowaniu przywołanym tekstem.

Wszystko to skłania do przyjrzenia się i przestudiowania sposobu, w jaki Orygenes objaśnia wspomniany Łukaszowy tekst. Należy dodać, że perykopa biblijna o odnalezieniu Jezusa w świątyni przywołana została przez Aleksandryjczyka również w innych jego dziełach. W szerokim jednak zakresie omówiona została w *Homiliach o Ewangelii św. Łukasza*⁶. Odwołanie do scharakteryzowanej sceny ujęto w: *Komentarzu do Pieśni nad pieśniami*⁷, *Homiliach o Pieśni nad pieśniami*⁸, *Homiliach o Księdze Kapłańskiej*⁹, *Homiliach o Księdze Psalmów*¹⁰, *Homiliach o Księdze Jeremiasza*¹¹ oraz w *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza*¹². W pracy weźmiemy pod uwagę wszystkie wymienione dzieła,

omówienie wymienionych autorów por. C. Corsato, *Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*, Kraków 2007, s. 127-135.

⁴ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, Kraków 2004, s. 55.

⁵ Por. Origenes, *Hom. Luc.* XXXII 6, SCh 87, s. 195, PSP 36, s. 123.

⁶ Origenes, *Homiliae in Lucam*, wyd. H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon, SCh 87, Paris 1962; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986.

⁷ Origenes, *Commentarii in Canticum canticorum*, wyd. L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret, SCh 375-376, Paris 1991-1992; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, w: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami*, Kraków 1994, s. 7-189.

⁸ Origenes, *Homiliae in Canticum canticorum*, wyd. L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret, SCh 375-376, Paris 1991-1992; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Pieśni nad pieśniami*, w: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami*, Kraków 1994, s. 193-227.

⁹ Origenes, *Homiliae in Leviticum*, wyd. W.A. Baehrens, GCS 29, Origenes Werke 6, Leipzig 1920; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, ŻMT 69, Kraków 2013.

¹⁰ Origenes-Hieronimus, *Tractatus sive homiliae in psalmos*, wyd. G. Morin, CCSL 78, Turnhout 1958, s. 1-447; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes-Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, ŻMT 32, Kraków 2004.

¹¹ Origenes, *Homiliae in Ieremiam*, wyd. P. Husson, P. Nautin, SCh 232, 238, Paris 1976-1977; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza; Komentarz do Lamentacji Jeremiasza; Homilie o Księdze Samuela i Księgach Królewskich*, PSP 30, Warszawa 1983, s. 23-201.

¹² Origenes, *Commentarii in Matthaem. Libri X-XVII*, wyd. E. Klostermann, E. Benz, Origenes Werke 10, GCS 40, Leipzig 1935; tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998.

w których pojawia się jakikolwiek werset z Ewangelii według św. Łukasza 2,41-52 i przeanalizujemy teksty, które go zawierają¹³. Najbardziej jednak skupimy się na wspomnianych trzech *Homiliach o Ewangelii św. Łukasza*, które w całości zostały poświęcone znalezieniu Jezusa w świątyni.

W niniejszej dysertacji pragniemy odpowiedzieć na dwa zasadnicze pytania. Pierwsze dotyczy metody egzegetycznej, przy pomocy której Orygenes komentuje wspomniane wydarzenie opisane przez św. Łukasza. Aleksandryczyk, wyjaśniając wybrany fragment biblijny, odwołuje się często do innych tekstów Pisma Świętego, stosując dobrze mu znaną zasadę hermeneutyczną, że Pismo samo siebie wyjaśnia. Zestawia ze sobą różne teksty, co umożliwia odczytanie, zwłaszcza w kluczu znalezienia głębszego znaczenia, wydarzeń opisanych w Piśmie Świętym. Skądinąd też wiemy, że Orygenes był prawdziwym mistrzem w odczytywaniu fragmentów biblijnych. Stosowane przez niego kryterium egzegetyczne polegało na poszukiwaniu zróżnicowanych tekstów natchnionych w celu odnalezienia właściwego znaczenia ukrytego często pod zasłoną liter, osób i wydarzeń.

Biorąc powyższe pod uwagę, chcemy przyrzeć się, w jaki sposób Aleksandryczyk wyjaśnia znaczenie dialogu Jezusa z Maryją i Józefem, w którym padają pytania zatroskanych rodziców i niezrozumiałe dla nich słowa Syna Bożego: *Czemuście Mnie szukali?* (Łk 2,49). Podjęcie tej kwestii wymaga odwołania się nie tylko do wypowiedzi Orygenesesa, ale także do konkretnych fragmentów Pisma Świętego, które pomogą zrozumieć myśl naszego komentatora. Uznaliśmy za zasadne, by uwzględnić podwójne kryterium badań – patrystyczno-biblijne. Nie można bowiem zapominać o tym, że Orygenes doskonale znał Pismo Święte i jeżeli mówił o osobach, wydarzeniach czy miejscach, zawsze postrzegał je i wyjaśniał ich znaczenie w szeroko rozumianym kontekście biblijnym.

Drugie pytanie, na które pragniemy odpowiedzieć, analizując teksty naszego Aleksandryczyka, odnosi się do zawartych w nich treści teologicznych. W samym tekście biblijnym opowiadającym o zagubieniu dwunastoletniego Jezusa wiodącym tematem jest poszukiwanie i odnalezienie Go w świątyni. Czy Orygenes podejmuje te zagadnienia i próbuje wskazać, jak i gdzie powinniśmy szukać Jezusa? Jaką rolę pełni Maryja i Józef w tych poszukiwaniach? Jakie w końcu kwestie teologiczne wynikają z przeprowadzonej egzegezy wskazanego autora? Należy wziąć pod uwagę, co zostało już wcześniej zasygnalizowane, że swoje homilie Orygenes kieruje do konkretnych słuchaczy. Jedni z nich – katechumeni, dopiero poznają Bożą naukę, drudzy – wierni, już ją poznali. Można zatem

¹³ Opracowano na podstawie: *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, t. 3: *Origène*, Paris 1991, s. 291-292.

przypuszczać, że egzegeza Aleksandryjczyka nie będzie się skupiała wyłącznie na treściach teoretycznych, ale wskaże słuchaczom drogi prowadzące do odnalezienia Jezusa przez chrześcijanina, niezależnie od tego, na jakim jest on etapie życia duchowego.

Odpowiedzi na postawione pytania mamy nadzieję udzielić w niniejszej pracy, która nosi tytuł: *Odnalezienie Jezusa w świątyni (Łk 2,41-52) w interpretacji Orygenesesa*. Do przedstawienia tego tematu posłużymy się wymienionymi już wcześniej dziełami Orygenesesa, które stanowią podstawowe źródło tej dysertacji. Należy wspomnieć, że większość tekstów Aleksandryjczyka posiadamy niestety tylko w łacińskim przekładzie św. Hieronima. Zachowały się też greckie fragmenty *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* zebrane i wydane przez M. Rauera¹⁴ oraz opublikowane we francuskim wydaniu homilii w *Sources Chrétiennes*¹⁵. Z punktu widzenia krytyki tekstu trudności przysparza wspomniane tłumaczenie, które okazuje się nie być dosłownym przekładem, ale raczej parafrazą dosyć dokładnie oddającą myśl Aleksandryjczyka. Tłumacze bowiem kierowali dzieła naszego autora do społeczeństwa łacińskojęzycznego, w którym uwidacznia się mentalna różnica między greckim Kościołem III wieku, prześladowanym i mniejszościowym, a tryumfującym Kościołem łacińskim z końca IV wieku¹⁶. Do źródeł, ale już drugorzędnych, zaliczymy fragmenty dzieł innych autorów wczesnochrześcijańskich, a także teksty pisarzy pogańskich. Wykorzystamy ich poglądy w pierwszym rozdziale pracy, który stanowi tło do zrozumienia egzegezy Orygenesesa¹⁷.

Pisarski dorobek Orygenesesa cieszy się coraz większym zainteresowaniem, co znajduje swój wyraz w licznych opracowaniach. Dzięki takim uczonym jak Henri Crouzel, Jean Daniélou czy Henri de Lubac dostrzeżono w Aleksandryjczyku przede wszystkim znakomitego egzegetę, teologa i filozofa. Nie wolno jednak zapominać, że także polski dorobek naukowy na temat postaci Orygenesesa, jego doktryny i egzegezy należy do znaczących. Na szczególną uwagę zasługuje ks. Mariusz Szram, który znaczną część swojej pracy badawczej poświęca Orygenesowi. W ostatniej swojej monografii zatytułowanej *Wokół osoby i myśli Orygenesesa*¹⁸ zebrał dużą część wydanych do tej pory przez siebie

¹⁴ *Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, wyd. M. Rauer, Origenes Werke 9, GCS 49, Leipzig 1958, s. 227-336.

¹⁵ Origène, *Homélie sur S. Luc*, éd. H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon, SCh 87, Paris 1962, s. 464-547. Więcej na temat zachowanych greckich fragmentów homilii, ich autentyczności oraz kryteriów doboru por. F. Fournier, *Introduction. Les Homélie sur Luc et leur traduction par saint Jérôme*, w: Origène, *Homélie sur S. Luc*, SCh 87, Paris 1962, s. 89-91.

¹⁶ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 71-72.

¹⁷ Wszystkie wykorzystane dzieła zostały opisane w bibliografii, por. s. 250.

¹⁸ Por. M. Szram, *Wokół osoby i myśli Orygenesesa*, Lublin 2021.

artykułów, co sprawia, że można określić go mianem jednego z czołowych znawców tej postaci.

Podjęmowany w dysertacji temat nie doczekał się jeszcze opracowania w proponowanej przez nas formie. Nie spotkaliśmy monografii ani też artykułu, w którym podjęto się interpretacji perykopy Łk 2,41-52 w całym dorobku Orygenesusa. Istnieje, co prawda, opracowanie René Laurentin pt. *Jésus au temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2,48-50*, ale jego autor bada raczej aspekt biblijny i mariologiczny, ograniczając się do trzech ostatnich wersetów opowiadania o odnalezieniu Jezusa w świątyni. Na szczególną uwagę w tej monografii zasługuje zestawienie tekstów pisarzy chrześcijańskich (do XIII wieku), zarówno wschodnich, jak i zachodnich, w których komentowany jest fragment Łk 2,41-52¹⁹. Można wspomnieć o jeszcze jednym opracowaniu, ale niezwykle syntetycznym i właściwie zachęcającym jedynie do podjęcia badań nad egzegezą Orygenesusa biblijnego fragmentu o odnalezieniu Jezusa w świątyni. Mowa tutaj o krótkim rozdziale zawartym w książce Celestino Corsato pt. *Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*²⁰. Z tego powodu większość literatury o tematyce patrystycznej, którą wykorzystamy w redagowaniu tej pracy, nazwać można pomocniczą. Dogodniejsza sytuacja jest na polu publikacji o tematyce biblijnej. Nie brakuje tutaj opracowań, zarówno zagranicznych, jak i polskich.

Osiągnięcie postawionego sobie w tej pracy celu możliwe było dzięki zastosowaniu metody historyczno-krytycznej, która jest najbardziej odpowiednia dla naszych badań. Teksty Orygenesusa należy bowiem rozpatrywać w ich historycznym kontekście, mając na względzie literackie i kulturowe okoliczności powstania. Dzięki krytyce tekstu wydobyć z nich można nie tylko przesłanie naszego autora, ale również ukazać jego sposób myślenia bądź możliwe jego sugestie. Musimy też zaznaczyć, że Orygenes nie wyjaśnia werset po wersecie interesującego nas tekstu o odnalezieniu Jezusa w świątyni, jedynie na użytek egzegezy często wraca do wersetów już raz skomentowanych. Dlatego też w naszej pracy niektóre wypowiedzi Orygenesusa będą się powtarzały. Można je bowiem odczytać na różne sposoby i z różnego punktu widzenia: raz z pozycji szukających, innym razem odnajdujących Jezusa.

Praca składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym przedstawimy genezę metody alegorycznej i jej ewolucję aż do czasów chrześcijańskich II wieku. Zanim dotrzemy do czasów, w których żył Orygenes, zgłębimy zastosowanie alegorycznych interpretacji, najpierw przywołując filozofów greckich, by następnie powołać się na środowisko

¹⁹ R. Laurentin, *Jésus au temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2,48-50*, Paris 1966, s. 187-234.

²⁰ C. Corsato, dz. cyt., s. 84-102.

aleksandryjskich Żydów, którego czołowym przedstawicielem jest wspomniany już Filon. Miejsce to stanowi swoiste *Sitz im Leben* tekstów naszego autora, który w sławnym wówczas ośrodku Cesarstwa Rzymskiego rozpoczynał swoją działalność egzegety. Pokróćce ukażemy również postać św. Pawła, który – jako przedstawiciel autorów nowotestamentowych – stał się pionierem alegorii. Rozdział ten traktujemy jako wstępny i niezwykle potrzebny element naszej pracy, który ukaże *spectrum* hermeneutyki filozofii greckiej oraz historyczne uwarunkowania interpretacyjne środowiska aleksandryjskiego, w którym żył nasz autor. Alegoria była tam najbardziej powszechną metodą interpretacji, którą zastosowano również do odczytywania Pisma Świętego.

W rozdziale drugim przyjrzymy się poszukiwaniom Jezusa. Aleksandryczyk zwraca bowiem szczególną uwagę na ten etap drogi Maryi i Józefa, który okazuje się być bezowocny. Nie przechodząc obojętnie obok informacji ewangelisty o niepowodzeniach owych poszukiwań, koncentruje się na miejscu i środowisku, stawiając pytanie: dlaczego nie odnajdują tam Jezusa? Wraz z Orygenesem wnikniemy w stan ducha Maryi i Józefa, by wyjaśnić słowa ewangelisty, że z *bólem* szukają swego Syna. Jeśli poszukiwanie Jezusa jest swoistym procesem, istotę stanowi także odkrycie właściwego kierunku drogi do Syna Bożego.

Trzeci rozdział obejmuje analizę wypowiedzi o odnalezieniu Jezusa w świątyni prezentowanych przez Adamancjusza²¹. Przyjrzymy się okolicznościom i środowisku, w których Maryja i Józef spotykają Jezusa po trzech dniach rozłąki, a także świątyni będącej wyrazem szczególnej alegorii Orygenesesa. Naszą uwagę skoncentrujemy zwłaszcza na wydobyciu eklezjologii, starając się uchwycić rozumienie Kościoła przez Aleksandryczyka. Odnalezienie wiąże się także z przebytą drogą i czasem, które przynoszą oczekiwany owoc, stąd skierujemy również naszą uwagę na wskazania, jakie płyną z tekstów Aleksandryczyka kierowanych do słuchaczy.

Ostatni rozdział poświęcimy chrystologicznej myśli Orygenesesa wypływającej z omawianych tekstów. W pierwszym rzędzie prześledzimy tytuły, które nasz autor odnosi do Jezusa, by odkryć ich znaczenie teologiczne. Przyjrzymy się także argumentom potwierdzającym Jego bóstwo i człowieczeństwo, którymi posługuje się Aleksandryczyk zwłaszcza w podjętej przez niego polemice z herezjami prezentującymi nieprawdziwy obraz Osoby Chrystusa.

²¹ Adamancjusz (gr. ἀδαμάντιος) – żelazny, twardy, silny. Taki przydomek zyskał Orygenes, który określa go jako twardego i nieugiętego jak stal.

Rozdział pierwszy: ŹRÓDŁA ALEGORYCZNEJ INTERPRETACJI PISMA ŚWIĘTEGO

Pragnąc zgłębiać święte teksty, konieczne jest stworzenie swoistego rodzaju warsztatu pracy, który pozwoli odpowiednio podejść, zrozumieć i wydobyć właściwy sens słowa Bożego. Wiedzą o tym zarówno współcześni egzegeci, jak również cała rzesza komentatorów Pisma Świętego, którzy na przestrzeni wieków podejmowali próby, z większym lub mniejszym skutkiem, aby ukazywać słowo Pana jako żywe i prawdziwe. Doskonale to rozumieli ojcowie Kościoła, dla których Pismo Święte było podstawą przepowiadania i stanowiło centrum ich życia. Aby zatem lepiej rozumieć dzieła, pozostawione nam przez pierwszych, chrześcijańskich komentatorów biblijnych, należy najpierw odnaleźć źródła stosowanych przez nich metod interpretacji tekstów Pisma Świętego, czyli poznać warsztat ich pracy badawczej. Dlatego też, kluczowym dla naszych rozważań będzie przyjrzenie się alegorii i typologii, by wniknąć w sens, korzenie oraz zastosowanie tych metod interpretacyjnych najpierw w przestrzeni przedchrześcijańskiej, a następnie wśród pisarzy żydowskich i u św. Pawła.

1. Przedchrześcijańskie znaczenie alegorii

Już na samym początku należy zaznaczyć, że alegoria nie jest czymś, co wymyśliło chrześcijaństwo. Spotykamy ją bowiem na wiele wieków przed narodzeniem Chrystusa. Stosowana była przede wszystkim w środowisku greckich myślicieli, zwłaszcza gdy chcieli wyjaśnić zagadnienia (natury religijnej) związane z bogami i wierzeniami. Alegoria rodzi się więc w wyniku zwykłego, ludzkiego doświadczenia niezrozumiałości. Kiedy bowiem jeszcze nie została usystematyzowana hermeneutyka, problematycznym stawał się sam proces rozumienia oraz interpretacja języka. Wynikało to z coraz bardziej gorszących treści mityczno-religijnych, które przekazywała tradycja. Motywy alegorycznej interpretacji mitów pojawiają się zwłaszcza wśród helleńskich filozofów. Dzięki filozoficznej myśli, która wprowadza temat rozumnego *logosu*, żywym staje się boska tematyka, coraz bardziej jednak odbiegająca od tej przekazywanej przez mity. W tym kontekście nie jest już możliwe literalne odczytywanie historii bogów Olimpu, zatem koniecznym jest zastosowanie alegorycznej myśli, dzięki której to, co niezrozumiałe, nabierze nowego sensu i znaczenia²².

²² Por. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 2007, s. 35.

1.1. Hermeneutyka jako zasada interpretacji tekstów

Pragnąc zgłębić alegorię jako metodę interpretacyjną obecną w świecie antycznym i chrześcijaństwie, nie sposób pominąć zagadnienia *hermeneutyki*. O niezwyklej wadze tego terminu i jego obecności w różnych dyscyplinach naukowych świadczy sztandarowa pozycja bibliografii hermeneutyki zebrana przez Norberta Henrichsa, dzisiaj domagająca się już uaktualnienia²³. Na przestrzeni wieków hermeneutyka podlega rozwojowi. W 1654 roku pojawi się w dziele Johanna Conrada Dannhauera pt. *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum Sacrum Litterarum* jako termin techniczny²⁴. Wiek XVII zrodzi hermeneutyczną teorię interpretacji, szczególnie rozwijaną w XIX stuleciu. W wieku XX wyodrębni się filozofia hermeneutyczna²⁵. Można więc zauważyć, że minione stulecia przynoszą rozwój tego zagadnienia. Mimo to źródełłów grecki zaprowadzi nas do świata Hellenów i poprowadzi w odkrywaniu bogactwa interpretacyjnego starożytnych tekstów.

Hermeneutyka wywodzi się od greckiego słowa ἐρμηνεύειν, które oznacza „sztukę ogłaszania, tłumaczenia, wyjaśniania i wykładania”²⁶. Jako teoria interpretacji rozwinie się ona dopiero w wiekach późniejszych, natomiast jako myśl hermeneutyczna, której celem jest określenie znaczenia, roli i funkcji tekstu, rodzi się w starożytności greckiej²⁷. Można ją zatem określić mianem sztuki lub nauki rozumienia²⁸, choć z perspektywy historii hermeneutyki – przez całe jej dzieje – uwidacznia się ciągłe tarcie między gramatyczną a alegoryczną interpretacją tekstu. Gramatyczna interpretacja ma na celu dojście do pierwotnego sensu oraz zachowanie go w takim kształcie. W interpretacji alegorycznej celem hermeneutyki jest wydobywanie nowego sensu z litery tekstu. Nowe przesłanie nie należy już do rzeczywistości objawionej przez literę tekstu, lecz jest podporządkowana osobie interpretującej²⁹.

Hellenowie już samą mowę traktowali jako interpretowanie (ἐρμηνεύειν), widząc w niej przekład myśli znajdującej się w duszy. Myśl wewnętrzna (dusza) przy pomocy wypowiedzi zostaje uzewnętrzniowana poprzez zdanie, które stanowi pomost między myślą a adresatem³⁰. W starożytnej Grecji hermeneutyka służyła do interpretacji mitów, wyroczni bogów, poetyckich dzieł i ustaw prawnych. Podobnie w starożytności europejskiej pojawia się

²³ Por. N. Henrichs, *Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche seit Schleiermacher*, Düsseldorf 1972.

²⁴ Por. T. Hanelt, *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, Gniezno 1999, s. 91.

²⁵ Por. A. Bronk, *Hermeneutyka*, EK, t. 6, Lublin 1993, kol. 770.

²⁶ Tamże, kol. 770.

²⁷ Por. W. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna*, Kraków 1999, s. 25.

²⁸ Por. A. Bronk, *Hermeneutyka*, dz. cyt., kol. 770.

²⁹ Por. A. Bronk, *Rozumienie. Dzieje. Język*, Lublin 1988, s. 36-37.

³⁰ Por. J. Grondin, dz. cyt., s. 32.

zagadnienie hermeneutyki, które – wespół z gramatyką, retoryką i poetyką – staje się zbiorem reguł służących do interpretacji tekstów. Stosowano je zwłaszcza przy zetknięciu się z treścią świecką, jaką była wykładnia prawa, oraz treścią sakralną widoczną w pismach judaistycznych, a później chrześcijańskich³¹.

Zagadnienie hermeneutyki po raz pierwszy pojawia się u Platona. W dziele *Politikos* pełni ona funkcję o charakterze sakralnym bądź religijnym, natomiast w *Epinomis* staje się jednym z dwóch rodzajów wiedzy, która nie ma możliwości zdobycia mądrości (σοφία), ponieważ hermeneutyka prowadzi do rozumienia wypowiedzi, ale nie jest w stanie wydać osądu o jej prawdziwości³². Oznacza to, że hermeneutyka od czasów helleńskich aż do czasów nowożytnych postrzegana była jako sztuka interpretacji³³. Zwłaszcza pierwsze komentarze dzieł Homera, dzięki krytycznemu spojrzeniu i wyodrębnieniu zakresu badawczego, terminologii i metodologii tekstu, dadzą podwaliny pod rozwój teorii literatury³⁴.

Przy zgłębianiu zagadnienia hermeneutyki instynktownie nasuwać się może imię boga Hermesa, któremu przypisuje się wynalezienie języka i pisma, a który miałby być praojcem rozważanego terminu. Choć takiego związku nie wyklucza Karl Kerényi³⁵, to powiązanie hermeneutyki z tą mitologiczną postacią, pośrednika między bogami Olimpu a śmiertelnikami, nie jest potwierdzone³⁶. Podobnie rzecz ma się z arystotelesowskim dziełem *Peri hermeneias*, którego tytuł błędnie sugerować może rozprawę dotyczącą interpretacyjnych metod. Sam tytuł nie pochodzi od Arystotelesa i został nadany w I wieku przed Chrystusem. Chociaż w samym dziele pojawia się wyraz ἐρμηνεύειν, nie ma on jednak dla Stagiryty znamion terminu technicznego, a jego dzieło klasyfikuje się jako traktat o zdaniu oraz o wypowiedziach prawdziwych i fałszywych³⁷. W ujęciu arystotelesowskim sam język jest już zjawiskiem hermeneutycznym, ponieważ interpretuje rzeczywistość. Pojęciem hermeneutyka posługuje się również Platon, mówiąc o „sztukach hermeneutycznych”. Sformułowania tego używa, gdy tłumaczy przesłanie bogów, nie

³¹ Por. A. Bronk, *Hermeneutyka filozoficzna*, w: A. Bronk (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin 1995, s. 77.

³² Por. J. Grondin, dz. cyt., s. 32.

³³ Por. A. Bronk, *Hermeneutyka*, dz. cyt., kol. 770.

³⁴ Por. W. Jeanrond, dz. cyt., s. 25.

³⁵ Por. F. Mayr, *Der Gott und die Hermeneutik*, „Tijdschrift voor Philosophie” 30 (1968) 3, s. 556-557.

³⁶ Por. A. Bronk, *Hermeneutyka filozoficzna*, dz. cyt., s. 77.

³⁷ Por. Arystoteles, *Peri hermeneias*, wyd. L. Minio-Paluello, Oxford 1949; tłum. T. Tiuryn, *Peri hermeneias (Hermeneutyka)*, Kęty 2018, s. 9-11.

orzekając o ich prawdziwości³⁸. Analizując zaś imię Hermesa (Ἑρμῆς), stwierdza, że „odnosi się do mowy i do jej zasięgu (ἐρμηνεία)”³⁹.

W ujęciu historycznym odnotowuje się przede wszystkim dwie tradycje hermeneutyczne wynikające z zastosowanych metod interpretacyjnych. Pierwsza dotyczy alegorycznej interpretacji tekstów. Przy pomocy zewnętrznego klucza interpretacyjnego stara się uczynić jawnym ukryte przez autora przesłanie⁴⁰. Wywodzi się z greckiej filozofii i teorii języka, a związana jest głównie ze środowiskiem stoików. Druga odnosi się do dosłownego, literalnego objaśniania tekstów, a jej środowiskiem będzie głównie żydowska wykładnia Biblii⁴¹. Interpretacja gramatyczna, tak bowiem bywa również określana, podejmuje próbę dotarcia do sensu literalnego, badając związki językowe i mechanizmy, którymi posłużył się autor do jego stworzenia. Te dwie metody odgrywały główną rolę w starożytnej egzegezie⁴². Widoczne jest to przy interpretacji spuścizny Homera, którego *Iliada* i *Odyseja* służyły niczym elementarz w wychowaniu młodego pokolenia. Ponieważ domagały się rozjaśnienia, stawiano wtenczas pytanie o kryteria egzegetyczne. Metoda alegoryczna wskazywała na zewnętrzny klucz interpretacyjny, spoza tekstu. Interpretacja gramatyczna, badając tekst, starała się w nim odnaleźć zrozumienie. I jedna, i druga metoda świadczą o rozbieżności, która zachodziła pomiędzy tekstem a czytelnikiem, potwierdzając tym samym zaistnienie sporu hermeneutycznego⁴³.

Posługując się współczesną, encyklopedyczną definicją hermeneutyki, powiedzieć można, iż jest to „praktyka interpretacji, prowadząca do rozumienia lub teoria interpretacji jako namysł nad warunkami i normami tekstu mówionego i pisanego (sakralnego oraz świeckiego, zwłaszcza tekstów poetyckich, świętych, prawniczych)”⁴⁴. Hermeneutyka, będąca zagadnieniem teorii interpretacji, jest spokrewniona z wyrazami takimi jak: *egzegeza*, *tłumaczenie*, *wykładnia* czy *interpretacja*, które często są odnoszone do ἐρμηνεύειν jako synonimy⁴⁵. Dopiero później zagadnienie hermeneutyki uporządkuje Gustaw Ebeling, niemiecki teolog ewangelicki i współtwórca hermeneutycznego nurtu w teologii. Wyróżni on trzy znaczenia hermeneutyki: wyrażanie (wypowiedź), wykładnię

³⁸ Por. A. Przyłębski, *Wprowadzenie*, w: A. Przyłębski (red.), *Oblicza hermeneutyki*, Poznań 1995, s. 5.

³⁹ Plato, *Cratylus*, wyd. J. Burnet, *Platonis opera*, t. II, Oxford 1900; tłum. Z. Brzostowska: *Platon, Kratylus*, Lublin 1990, s. 82.

⁴⁰ Por. W. Jeanrond, dz. cyt., s. 26.

⁴¹ Por. A. Veraart, R. Wimmer, *Hermeneutyka*, w: G. Sowiński (red.), *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Kraków 1993, s. 9.

⁴² Por. W. Jeanrond, dz. cyt., s. 26.

⁴³ Por. tamże, s. 26.

⁴⁴ A. Bronk, *Hermeneutyka*, dz. cyt., kol. 770.

⁴⁵ Por. J. Grondin, dz. cyt., s. 28.

(interpretację) i przekładanie (tłumaczenie)⁴⁶. Tymczasem za Andrzejem Bronkiem, zbierając historycznie występujące próby zdefiniowania hermeneutyki, wymienić można następujące znaczenia:

- a) rozumienie i interpretacja tekstu mówionego i pisanego,
- b) zasady określające metodę rozumienia i interpretacji,
- c) dziewiętnastowieczną sztukę interpretacji i rozumienia tekstu,
- d) metodologię nauk humanistycznych,
- e) filozoficzny kierunek ogólnej teorii rozumienia⁴⁷.

Interesujące nas zagadnienie hermeneutyki dotyczy okresów starożytnej Grecji oraz początków chrześcijaństwa. W świecie helleńskim była to umiejętność odczytywania tajemniczych i zagadkowych wypowiedzi i miała niewiele wspólnego z filozofią. Od czasów chrześcijaństwa nabrała charakteru filozoficznego, stając się pewnym rodzajem sztuki odczytywania i wyjaśniania znaczenia starożytnych tekstów, przede wszystkim biblijnych. W szerszym znaczeniu dotyczyła również sfery sakralnej, interpretując pojawiające się w niej symbole pozajęzykowe⁴⁸. W kontekście chrześcijaństwa hermeneutykę określić można jako narzędzie egzegezy biblijnej, która szuka zrozumienia prawdy o ludzkiej egzystencji, interpretując Boże objawienie. Łacińskie piśmiennictwo oraz okres patrystyczny wskazują na funkcję, jaką pełni hermeneutyka. Przekładając greckie ἐρμηνεύειν na łacińskie *interpretari*, a ἐρμηνεία na *interpretatio* ukierunkowują na rozumne przedstawienie pierwotnej myśli⁴⁹. Warto przytoczyć tu definicję *interpretatio* autorstwa Boecjusza, która głosi: *interpretatio est vox articulata per se ipsam significans* (interpretacja jest głosem oznaczającym zrozumienie przez niego samego)⁵⁰. Dla Filona z Aleksandrii ἐρμηνεία będzie wypowiedzianym *Logosem*⁵¹, zaś Klemens Aleksandryjski przez sformułowanie ἡ δὲ τῆς διανοίας ἐρμηνεία rozumie wyrażenie myśli za pośrednictwem języka⁵².

Teologia chrześcijańska od początku koncentruje się na zagadnieniu hermeneutyki. Poszukując modeli interpretacji biblijnej, rozwijała się praktyka hermeneutyczna.

⁴⁶ Por. G. Ebeling, *Hermeneutik*, w: K. Gallig (red.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. III, Tübingen 1959, s. 243.

⁴⁷ Por. A. Bronk, *Hermeneutyka filozoficzna*, dz. cyt., s. 76.

⁴⁸ Por. A. Siemianowski, *Hermeneutyka a fenomenologia*, w: H. Mikołajczyk, M. Oziębłowski, M. Rembierz (red.), *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*, Kraków 2006, s. 99.

⁴⁹ Por. J. Grondin, dz. cyt., s. 34.

⁵⁰ Por. Boetius, *Commentarium in librum Aristotelis Peri hermeneias*, wyd. C. Meiser, Leipzig 1877, s. 32.

⁵¹ Por. Philo Alexandrinus, *De migatione Abrahami* I 12, wyd. R. Cadiou, SCh 47, Paris 1957, s. 26-27.

⁵² Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VIII 20,5, wyd. J. Hinrichs, Klemens Werke 3, GCS 17, Leipzig 1909, s. 92; J. Grondin, dz. cyt., s. 34.

Już w okresie patrystycznym, św. Augustyn wypracuje zasady interpretacji, w których zasygnalizuje również trudności w rozumieniu tekstu Pisma Świętego⁵³. Będzie on także zwolennikiem precyzyjnej analizy lingwistycznej oraz znajomości środowiska powstania tekstu, które przyczynią się do lepszego jego rozumienia⁵⁴. Hermeneutyka biblijna jest więc dziedziną poszukującą sensu Pisma Świętego, który za pośrednictwem hagiografa ludzkiego nadał mu sam Bóg⁵⁵. Konstytucja dogmatyczna *O Objawieniu Bożym* w punkcie 12 potwierdzi, że „Pismo święte powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane”⁵⁶. Dlatego w dalszej części tego rozdziału przeanalizujemy metody hermeneutyczne będące w kręgu naszych zainteresowań, a obecne w starożytnej Grecji. Przyjrzymy się ich zastosowaniu oraz zbadamy terminologię pojawiającą się przy interpretacji alegorycznej. Dzięki temu dowiemy się, w jakim stopniu nastąpi późniejsza adaptacja metod w hermeneutyce tekstów biblijnych judaizmu i chrześcijaństwa.

1.2. Początki interpretacji alegorycznej

Pierwszą metodą, szczególnie obecną w środowisku aleksandryjskim i reprezentowaną przez wielkie postaci, takie jak Klemens Aleksandryjski i Orygenes, jest alegoria. Współcześnie definiuje się ją jako „rodzaj rozwiniętej metafory, w której znaczenie przenośne przysługuje nie jednemu wyrazowi, ale bardziej rozbudowanemu obrazowi, a nawet całej fabule; typowym przykładem użycia alegorii jest przypowieść lub bajka zwierzęca, która mówiąc np. o lisie i kruku mówi w istocie o człowieku chytrym i głupim a próżnym”⁵⁷.

Termin alegoria wywodzi się z języka greckiego (ἀλληγορία), a odnosi się do dzieła, utworu bądź ich elementu, który oprócz znaczenia dosłownego posiada również umowny sens przenośny⁵⁸. W podstawowym tłumaczeniu oznacza alegorię, obrazowy sposób wyrażania się oraz interpretowanie mitów na sposób alegoryczny⁵⁹. Forma czasownikowa ἀλληγορεῖν oznacza tyle, co „mówić inaczej”, „mówić w przenośni” lub „interpretować coś

⁵³ Por. Augustinus, *De doctrina Christiana*, tłum. J. Sulkowski: Św. Augustyn, *De doctrina Christiana – O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, s. 210.

⁵⁴ Por. M. Szulakiewicz, *Hermeneutyka i religia – ku otwartemu doświadczeniu religijnemu*, w: H. Mikołajczyk, M. Oziębłowski, M. Rembierz (red.), *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*, Kraków 2006, s. 45-46.

⁵⁵ Por. B. Czyżewski, *Ojcowie Kościoła...*, dz. cyt., s. 90.

⁵⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym* 12, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 356.

⁵⁷ T. Kotarbiński (red.), *Alegoria*, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 1, Warszawa 1962, s. 131.

⁵⁸ Por. H. Zgólkowa (red.), *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. 1, Poznań 1996, s. 206.

⁵⁹ Por. Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, t. I, Warszawa 1958, s. 92.

alegorycznie”⁶⁰. Etymologicznie wyraz alegoria wywodzi się od dwóch słów greckich ἄλλος oraz ἀγορεύω⁶¹. Pierwszy tłumaczy się jako „inny”, „odróżniający się od osoby mówiącej lub wskazywanego przedmiotu” oraz „różny od osób czy rzeczy wcześniej wspomnianych”. Używany jest również w porównaniach i przeciwieństwach⁶². Z kolei czasownikowe formy ἀγορεύω określają głoszenie, proklamowanie oraz przemawianie na publicznym zebraniu⁶³.

Zanim przejdziemy do zgłębiania alegorycznej metody interpretacyjnej, zaznaczyć należy, że współczesne rozumienie alegorii nie jest tożsame z jej zastosowaniem w starożytności. Przy tej okazji warto nadmienić, że sam termin alegoria został sformułowany prawdopodobnie przez Filodemosa z Gadary ok. 60 roku przed Chrystusem⁶⁴, a potwierdzony został u Cyncerona i Filona z Aleksandrii⁶⁵. Podobnie pojęcie alegorii jest znane Strabonowi żyjącemu na przełomie starej i nowej ery. Alegorii jako terminu używa także Annaeus Cornutus zmarły ok. 20 roku po Chrystusie. Choć samo pojęcie zrodzi się w I wieku przed narodzeniem Chrystusa, to jako metoda przenośnej interpretacji pojawia się znacznie wcześniej. Jest używana przez poetów greckich, zwłaszcza przez Homera i Hezjoda. Pojawia się już w VI wieku przed Chrystusem w środowisku filozofów helleńskich, później u cyników i stoików, aż w końcu zagości przy szukaniu sensu przesłania biblijnego⁶⁶.

Bez względu na to, czy w starożytności interpretowano poezję, wyrocznie czy nauki ezoteryczne pitagorejczyków w metodzie interpretacji alegorycznej zastosowanie miały pojęcia takie jak *zagadka* (αἴνιγμα), *metafora* (μεταφορά), *symbol* (συμβόλον), a także *ukryte znaczenie* (ὕπόνοια). Terminologii tej używano w znaczeniu synonimicznym⁶⁷. Potwierdzeniem tej tezy jest świadectwo Klemensa Aleksandryjskiego zawarte w dziele pt. *Kobierce*. W rozdziale poświęconym symbolom pisze: „Wszyscy więc, jednym słowem, barbarzyńcy i Hellenowie, którzy zastanawiali się nad stosunkiem do bóstwa, swe podstawowe założenia trzymali w ukryciu, a samą prawdę przekazywali przy pomocy zagadek, symbolów, alegorii, metafor i tych sposobów, jakimi posługują się wyrocznie

⁶⁰ Por. tamże, s. 91; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 24.

⁶¹ Por. K. Romaniuk, *Alegoria*, EK, t. 1, Lublin 1985, kol. 322.

⁶² Por. R. Popowski, dz. cyt., s. 24-25.

⁶³ Por. Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, t. I, dz. cyt., s. 16.

⁶⁴ Por. S. Wielgus, dz. cyt., s. 114.

⁶⁵ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 12.

⁶⁶ Por. S. Wielgus, dz. cyt., s. 114.

⁶⁷ Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Poznań 2013, s. 61.

i Apollo Pytyjski, zwany Loksjaszem”⁶⁸. Zatem zdaniem Klemensa mówienie o sprawach boskich domaga się zastosowania zagadki, symbolu, alegorii, metafory oraz ukrytych znaczeń, czyli używania języka enigmatycznego⁶⁹. Podobnie u Filona znaleźć można synonimiczne rozumienie zagadki i symbolu (διὰ συμβόλων αινιγματώδεις)⁷⁰. Wartościowego świadectwa w tej kwestii dostarcza również Plutarch, pisząc o symbolicznym i misteryjnym języku kapłanów egipskich, utożsamiając przy tym alegorię, zagadki i metaforę⁷¹.

W powszechnym rozumieniu alegoria dotyczy dwóch metod interpretacyjnych. Pierwsza to metoda kompozycyjna, zakładająca, że autor ukrył inne, ważniejsze przesłanie w podstawowym, literalnym znaczeniu danego tekstu⁷². Do tej kompozycji potrzebna była mu zatem symbolika, która różni się od alegorii tym, że akceptuje dwa znaczenia, werbalne i przenośne, podczas gdy alegoria, odrzucając sens dosłowny, a przynajmniej bagatelizując go, skupia uwagę odbiorcy na sensie przenośnym⁷³. Druga metoda, hermeneutyczna, ma za zadanie wydobyć z tekstu więcej niż było to intencją autora, jak choćby inny rodzaj i inne znaczenie. W tym podejściu możliwe jest więc odkrycie wielu znaczeń przenośnych⁷⁴. Proces ten przebiega w przeciwnym kierunku, w którym podążała metoda kompozycyjna będąca procesem tworzenia alegorii. Jeśli bowiem alegoreta posłużył się symboliką, celem przekazania jakiejś treści, to w metodzie hermeneutycznej, również przy pomocy symboliki, należy odszukać odpowiednią myśl i przesłanie jej twórcy⁷⁵. Metodę tę określa się niekiedy odrębnym słowem alegoreza, choć istotnym jest fakt, że w starożytności chrześcijańskiej nie stosowano takiej dyferencjacji, uważając, że tekst biblijny może mieć jedno lub wiele znaczeń. Rozróżnienie to wprowadzono dopiero w ramach tendencji antyorygenesowskiej⁷⁶. Współcześnie częściej używa się zwrotu alegoryzacja na określenie metodologii tworzenia przez autora przenośnego przesłania, natomiast alegorezą definiuje się proces

⁶⁸ Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 21,4, s. 340: „Πάντες οὖν, ὡς ἔπος εἶπεῖν, οἱ θεολογήσαντες βάρβαροί τε καὶ Ἕλληνες τὰς μὲν ἀρχὰς τῶν πραγμάτων ἀπεκρύψαντο, τὴν δὲ ἀλήθειαν αἰνίγμασι καὶ συμβόλοις ἀλληγορίαις τε αὖ καὶ μεταφοραῖς καὶ τοιούτοις τισὶ τρόποις παραδεδώκασιν, ὅποια καὶ παρ’ Ἕλλησι τὰ μαντεῖα, καὶ ὁ γε Ἀπόλλων ὁ Πύθιος Λοξίας λέγεται”, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. II, Warszawa 1994, s. 22.

⁶⁹ Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 60.

⁷⁰ Por. Philo Alexandrinus, *De providentia* II 24, wyd. F.H. Colson, t. IX, London 1960, s. 474.

⁷¹ Por. Plutarchus, *De Iside et Osiride* 354e, wyd. J. Gwyn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, University of Wales Press 1971, s. 9; M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 61.

⁷² Por. M. Simonetti, dz. cyt., s. 12.

⁷³ Por. P. Liszka, *Znaczenie alegorii w historii myśli teologicznej*, WPT 13 (2005) 1, s. 76.

⁷⁴ Por. M. Simonetti, dz. cyt., s. 12.

⁷⁵ Por. P. Liszka, dz. cyt., s. 76.

⁷⁶ Por. M. Simonetti, dz. cyt., s. 12.

odkodowywania przez odbiorcę właściwej treści⁷⁷. W naszych dociekaniach alegorię i alegorezę stosować będziemy w duchu wczesnochrześcijańskim, jako synonimy wyżej wymienionych dwóch metod.

Mimo że alegoria jako pojęcie pojawia się stosunkowo późno, to jako metoda interpretacyjna w interesującym nas ujęciu hermeneutycznym używana jest znacznie wcześniej. Alegoryczne przesłanie określane było różnymi terminami, które koncentrowały odbiorcę na sensie przenośnym. By lepiej więc zrozumieć tę hermeneutyczną metodę, należy się przyjrzeć pojęciom, które w starożytności używano w takim właśnie znaczeniu. Odnaleźć można takie wyrazy jak: *ukryte znaczenie* (ὕπόνοια), *zagadka* (αἵνιγμα), *symbol* (συμβόλον), a także *metafora* (μεταφορά). Przy ich pomocy określano alegoryczne przesłanie, przy czym najbardziej obecnymi pojęciami w okresie przedchrześcijańskim są αἵνιγμα i συμβόλον. Co istotne, wszystkie te pojęcia używano jako synonimy⁷⁸. Zwróćmy pokrótce uwagę na ich zastosowanie, kontekst i znaczenie, jakie miały w starożytnej hermeneutyce.

1.2.1. Termin ὑπόνοια

Alegoryczne przesłanie początkowo oddawano poprzez termin ὑπόνοια⁷⁹. Wyraz ten, w podstawowym tłumaczeniu, zbliżony jest do alegorii i oznacza podejrzenie, domysł, przypuszczenie oraz właściwy lub ukryty sens⁸⁰. Słowo to wyprowadzone zostało od czasownika ὑπονοεῖν, co wskazuje na jego pierwotne znaczenie odnoszące się bardziej do podtekstu, domysłu i podejrzenia⁸¹. Według Plutarcha jest to pierwszy techniczny termin mieszczący w sobie wszelkie wyrażenia dotyczące ukrytego sensu⁸². W swoim dziele *Quomodo adolescens poetas audire debeat* stwierdza natomiast, że „to, co obecnie nazywane jest alegorią, dawniej określane było mianem hyponoia” (οὗς ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις)⁸³. Sokrates, pojawiający się w spostrzeżeniach Ksenofonta (V/IV wiek przed Chrystusem), stwierdza, że nieznanomość ukrytych znaczeń Homera jest źródłem głupoty rapsodów (τὰς ὑπονοίας οὐκ ἐπίστανται)⁸⁴. Z kolei Platon, żyjący na przełomie V i IV wieku przed Chrystusem, również odnosi się do wniosków

⁷⁷ Por. P. Liszka, dz. cyt., s. 76.

⁷⁸ Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 57-58.

⁷⁹ Por. F. Büchsel, ἀλληγορέω, TWNT, t. I, Stuttgart 1957, s. 260.

⁸⁰ Por. Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, t. IV, Warszawa 1965, s. 457.

⁸¹ Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 30.

⁸² Por. tamże, s. 29.

⁸³ Plutarchus, *Quomodo adolescens poetas audire debeat* IV, wyd. I. Krebsii: Plutarchus, *Comentarius*, Leipzig 1779, s. 22.

⁸⁴ Por. Xenophon, *Symposium* III 6, wyd. J. Todd: Xenophon, *Memorabilia Oeconomicus*, Londyn 1997, s. 560.

wyciągniętych przez Sokratesa, pisząc, że młody człowiek nie jest w stanie odróżnić, co jest właściwym znaczeniem, a co nim nie jest⁸⁵. Zastosowanie terminu ὑπόνοια oznacza więc proces pośredniego przekazu ukrytych treści, co później uwypukli i upowszedni termin alegoria⁸⁶.

Istotnym tekstem, w którym pojawiają się zarówno *hyponoia*, jak i inne interesujące nas zagadnienia, jest świadectwo Klemensa Aleksandryjskiego. Stwierdza on, że język enigmatyczny konieczny jest do przekazywania boskich treści⁸⁷. Wskazuje tym samym na synonimie, bez której trudno mówić o zagadnieniach religijnych. Wyrocznie Apollona Pytyjskiego zestawia z twórczością wielkich poetów greckich, jak Homer czy Hezjod, a także z twórczością Orfeusza, Linosa i Musajosa. Ich twórczość określa mianem poetyckiej sztuki pozyskiwania dusz, łącząc tym samym wróżbiarstwo z alegorią⁸⁸. Zarówno w dziedzinie przepowiedni, jak i poematów, używając terminów ukryte znaczenie, zagadka, symbol oraz alegoria, odnosi je do języka enigmatycznego, ukazując jednocześnie synonimiczność prezentowanych pojęć⁸⁹.

Analizując kontekst użycia greckiego ὑπόνοια, stwierdzić można, iż rozciąga się na trzy kierunki semantyczne: ukrytego znaczenia, znaku i insynuacji. Powyższe przykłady ukazały pierwsze ujęcie interpretacyjne. Drugi kontekst znaczeniowy greckiego *hyponoia* prezentuje Tukidydes, używając go w odniesieniu do „domysłów co do faktów” (τῶν δ' ἔργων τὴν ὑπόνοιαν)⁹⁰. U Arystotelesa zaś widoczne jest zastosowanie *hyponoia* w kontekście insynuacji, gdy dokonuje porównania starszej i nowszej komedii: „Pierwsza z nich wywoływała śmiech za pomocą nieprzyzwoitych wyrażań, druga zaś dzięki ukrytym aluzjom”⁹¹. Wszystkie trzy znaczenia wymagają jednak odpowiedniej interpretacji. *Hyponoia*, choć jest pojęciem ważnym, zdaje się nie dominować wśród zagadnień, które określają sens przenośny w antycznej hermeneutyce⁹².

⁸⁵ Plato, *Politeia* 560E, wyd. J. Burnet, *Platonis opera*, t. IV, Oxford 1900; tłum. W. Witwicki, *Platon, Państwo*, Kęty 2003, s. 270.

⁸⁶ Por. J. Grondin, dz. cyt., s. 36.

⁸⁷ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 21,4, s. 340.

⁸⁸ Por. tamże, s. 340.

⁸⁹ Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 59-60.

⁹⁰ Por. Thucydides, *Historiae* II, 41,4, wyd. C. Forster Smit, *History of the Peloponnesian War books I and II*, London 1956, s. 330.

⁹¹ Aristoteles, *Ethica nicomachea* 1128a, 23-24, wyd. F. Susemihl, O. Apelt, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig 1912; tłum. D. Gromska, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 1982, s. 155.

⁹² Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 30.

1.2.2. Termin αἴνιγμα

Alegoryczna interpretacja pojawia się także przy zastosowaniu drugiego terminu – αἴνιγμα. Podstawowe znaczenie, które niesie αἴνιγμα to „zagadka”. Z punktu widzenia hermeneutyki, αἴνιγμα dotyczy alegorycznego sensu poematu, szeroko rozumianej zagadki oraz ukrytego sensu wyroczni, wróżby lub przepowiedni. Znamienna pozostaje tu postać Ferekydesa, żyjącego w VI wieku przed Chrystusem, który – według przekazu Diogenesa Laertiosa – deklarował, że w tematyce bogów wypowiada się zagadkowo (ἅπαντα γὰρ αἰνίσσομαι). Widoczne jest to w ostatnim zachowanym liście, który kieruje do Talesa. Pisząc go w chorobie i świadomości bliskiej śmierci, stwierdza: „zdobyłem pewną wiedzę o bogach, resztę trzeba przemyśleć. W tym, co piszę, jest wiele zagadek”⁹³. Porfiriusz potwierdza to, nazywając jego styl enigmatycznym (διὰ τούτων αἰνιττομένου)⁹⁴, zaś Proklos artykułuje, że jest to mowa zagadkowa (αἰνιγματώδης)⁹⁵.

Nie sposób pominąć tutaj wielkiego filozofa, jakim był Platon. Bardzo często odnajdziemy u niego odwołania do zagadki lub zagadkowego sposobu wyrażania się choć w nieco specyficznym ujęciu. Dostyc często terminy te służą Platonowi do ironicznego zabarwienia swojej wypowiedzi. Po wtóre, owa częstotliwość ich użycia świadczy o rozwoju starożytnej hermeneutyki⁹⁶. Enigmatyczny, czyli zagadkowy sposób wypowiedzi Platon widzieć będzie zwłaszcza w polemice. Przykład odnajdziemy w dziele *Państwo*, w którym Sokrates prowadzi dialog na temat sprawiedliwości. Jednym z jej przejawów jest oddanie własności w ręce właściciela. Jednakże pojawia się kontrargument mówiący, że szaleńcowi nie można oddać broni, nawet gdy ta stanowi jego własność. W przeciwnym wypadku taki czyn stanowić może zagrożenie dla zdrowia i życia ludzkiego, co z pewnością sprawiedliwością nie będzie⁹⁷. Wtenczas Sokrates stwierdza z ironią: „w takim razie – powiedziałem – Simonides, widać, w poetyckiej zagadce ukrył to, czym byłaby sprawiedliwość”⁹⁸. Podobne stwierdzenie pada w *Alkibiadesie II*, w którym autor, podejmując interpretację przypisywanego Homerowi utworu *Margites*, stwierdza, iż główny

⁹³ Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* I 22, wyd. T. Dorandi, *Lives of eminent philosophers*, Cambridge University Press 2013, s. 148; tłum. I. Krońska, K. Leśniak i in.: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988, s. 74.

⁹⁴ Por. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 71 B6, t. 2, Berlin 1959, s. 204.

⁹⁵ Por. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 71 A12, t. 2, Berlin 1959, s. 201.

⁹⁶ Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 32.

⁹⁷ Por. Plato, *Politeia* 331C, tłum. W. Witwicki, dz. cyt., s. 18.

⁹⁸ Plato, *Politeia* 332C, tłum. W. Witwicki, dz. cyt., s. 19.

bohater umiał wiele rzeczy, ale większość źle⁹⁹. Słowa te zamyka konkluzją, że zapewne Homer wyrażał się zagadkowo¹⁰⁰.

Zagadka w ujęciu Platona jest jego ironicznym spojrzeniem na alegoryczny sposób interpretowania poetyckich tekstów oraz środkiem do kontestowania czyjegós stanowiska¹⁰¹. Mówi wtenczas Platon o enigmatycznym sensie czyjejs wypowiedzi. Zagadka służy mu również jako narzędzie do interpretacji. W swoich dysputach często posługiwał się metodą indukcyjną (ἐπαγωγή), używając jej w dwóch formach: przez zgodność oraz przez przeciwieństwo¹⁰². Zabarwienie zagadkowe było widoczne w dziełach Platona również w ściśle określonym celu. Czynił to zupełnie świadomie, by nadać im trudniejszy do zrozumienia charakter i w ten sposób zabezpieczyć je przed sprofanowaniem. Wskazać można słowa, które wychodzą spod jego pióra w różnorodnym znaczeniu. Przykładem takiego zabiegu literackiego jest użycie wyrazu φαῦλος („niegodziwy”, „nikczemny”, „podły”, „zły”)¹⁰³, który, podobnie zresztą jak u Eurypidesa, przybiera u niego znaczenie ἀπλοῦ („prosty”). Platon jednak stosuje to określenie również w celu scharakteryzowania czegoś złego lub małego¹⁰⁴. Taki zabieg odnaleźć można w odniesieniu do nazw, którym nadaje on rozmaite znaczenie. Wspomnieć wystarczy słowo „idea” (ιδέα), które określa również mianem „formy” (εἶδος), „wzorca” (παράδειγμα), „rodzaju” (γένος), „pierwszej zasady” (ἀρχή) i „przyczyny” (αἶον)¹⁰⁵.

Αἴνιγμα uwidacznia się również w kontekście swej zagadkowości, która fascynowała filozofów swoją dwuznacznością. Człowieka potrafiącego właściwie zinterpretować zagadkę Grecy określali mianem mądry, wskazując tym samym odpowiedni przykład dobrego wykształcenia. Dwuznaczność *ainigmy* odnaleźć można również u Platona, który podaje zagadkę o eunuchu i nietoperzu¹⁰⁶, albo u Arystotelesa, przekazującego zagadkę o stawianiu baniek¹⁰⁷. Podobnie rzecz się miała w odniesieniu do wróżb i wyrocni, które

⁹⁹ Por. Pseudo-Plato, *Alcibiades II* 147b-d, wyd. J. Burnet, *Platonis opera*, t. V, Oxford 1953; tłum. L. Regner: Pseudo-Platon, *Alcibiades I i inne dialogi*, Warszawa 1973.

¹⁰⁰ Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 33.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 32-33.

¹⁰² Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* I 53, s. 271.

¹⁰³ Por. R. Popowski, dz. cyt., s. 636.

¹⁰⁴ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* I 63, s. 275-276.

¹⁰⁵ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* I 64, s. 276.

¹⁰⁶ Por. Plato, *Politeia* 479C, tłum. W. Witwicki, dz. cyt., s. 186.

¹⁰⁷ Por. Arystoteles, *Rethorica* 1405b, wyd. A. Roemer, *Aristotelis. Ars Rethorica*, Leipzig 1885; tłum. H. Podbielski: Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, Warszawa 2004, s. 177.

także domagały się właściwej interpretacji swej zagadkowej treści. Osoby, które mogły poszczycić się taką umiejętnością, zyskiwały ogromny prestiż społeczny¹⁰⁸.

1.2.3. Termin *συμβόλον*

Kolejnym pojęciem spotykanym na drodze hermeneutycznego zgłębiania metody alegorycznej jest „symbol” (*συμβόλον*). Wywodzi się od greckiego czasownika *συμβάλλω*, które oznacza „rzucać razem”, „zbierać razem”. Jako rzeczownik przyjmuje znaczenie syntezy, tworzenia całości z wielu elementów, a także porównania, wnioskowania i wskazywania¹⁰⁹. U początku pojawienia się pojęcia symbolu widzieć można wiele zbieżności z alegorią. Oba terminy określają coś wykraczającego poza wygląd, brzmienie czy zjawiskowość. Przez odniesienie do rzeczywistości zmysłowej przekazują to, co jest niezmysłowe. Dotyczyć mogą zarówno sfery poezji, sztuki, jak i religii. Alegoria, będąca figurą retoryczną lub hermeneutyczną, to sfera *logosu*, mowy. Dzięki czemuś bardziej uchwytnemu, namacalnemu przekazuje to, co się ma na myśli, a więc często rzeczywistość mniej uchwytną. Symbol zaś wykracza poza sferę mowy, *logosu*, a dzięki swemu znaczeniu, które zostało wcześniej ukazane, odwołuje odbiorcę do innego przesłania¹¹⁰. Słusznie zauważa Hans Georg Gadamer, rozważając o korzeniach symbolu i alegorii, że pojęcia te mają również wyraźne cechy przeciwstawne. Trudno jednakże jest znaleźć odpowiedź na pytanie, czy zrodziły się one już w starożytności¹¹¹. Warto przypomnieć, że rozróżnienia tych pojęć dokonuje się dopiero w późniejszych wiekach, zaś w starożytności funkcjonowały jako synonimy¹¹².

W ogólnym ujęciu symbol to umowny znak zastępujący bądź reprezentujący ukryte idee, osoby lub przedmioty. Szczególne zastosowanie symbolu odnosi się zwłaszcza do wymiaru transcendentnego, gdzie staje się on nośnikiem określonej informacji, wyraża i uobecnia rzeczywistość nieuchwytną oraz wywołuje zamierzoną postawę i myśli u odbiorcy¹¹³. Symbol, choć spełnia funkcję znaku, jest czymś więcej niż tylko wskazaniem jakiejś rzeczywistości. Co więcej, dopuszcza także wieloznaczność wskazywanej materii symbolu, a nawet może on reprezentować coś nieuchwytnego i tajemniczego¹¹⁴. Warto przy tym

¹⁰⁸ Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 37-38.

¹⁰⁹ Por. C. Rogowski, *Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i implikacje pedagogiczno-religijne*, Lublin 1999, s. 53-54.

¹¹⁰ Por. H. Gadamer, *Prawda i metoda*, Kraków 1993, s. 96-97.

¹¹¹ Por. tamże, s. 96.

¹¹² Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 58.

¹¹³ Por. P. Dudziński, *Symbol*, EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 1288.

¹¹⁴ Por. K. Bardski, *Chrześcijańska lektura Starego Testamentu w kluczu symboliki literackiej*, RT 57 (2015) 4, s. 447-448.

zaznaczyć, że symbol nie musi być obrazowy, a jego rola ogranicza się do reprezentowania tego, co nieobecne¹¹⁵. Wspierając się koncepcją Mircea Eliadego, zauważyć można, że symbol powiązany z obrzędem czy mitem staje się „hierofanią”, mową należącą do sfery *sacrum*¹¹⁶. „Hierofania”, od greckiego ἱερός („święty”, „nadprzyrodzony”) oraz φαίνειν („ukazywać się”, „objawiać”, „manifestować”), oznacza zmanifestowanie się bóstwa w historii poprzez znaki towarzyszące epifanii¹¹⁷.

Symbol może być przedstawiony w formie przedmiotowej za pomocą archetypu lub znaku. Wykorzystanie natomiast gestu czy rytuału świadczyć będzie o formie działaniowej. Ujęcie teologiczne dotyczy symbolu jako zagadnienia czysto teoretycznego będącego łącznikiem elementu symbolizującego i symbolizowanego. Co istotne, symbol w tymże ujęciu zachowuje wartość zarówno w momencie swego zaistnienia, jak również wartość trwałą, a nawet transhistoryczną, czyli posiadającą charakter eschatologiczny¹¹⁸. Wyróżnia się cztery funkcje symbolu: poznawczą, społeczną, aksjologiczną i transcendentną. Poznawcza przekazuje odczytującemu informacje dotyczące swego sensu i znaczenia. Społeczna wskazuje na jego cele pedagogiczne, terapeutyczne i socjalizacyjne. Aksjologiczna dotyczy wartości, wartościowania i oceniania. Zaś w swojej transcendentnej funkcji symbol odnosi odbiorcę do boskiej rzeczywistości. Gdy boski świat jest transcendentny wobec człowieka i przyrody, transcendencyjna funkcja symbolu jest mocna. Jeśli świat nadprzyrodzony jest powiązany ze światem i człowiekiem, mówi się o transcendencji słabej¹¹⁹. Symbol ujawnia naturę objawiającego się Boga, manifestuje i odnosi człowieka do boskiej rzeczywistości często niewyraźnej przy pomocy innych znaków. Z perspektywy teologicznej język symboliczny jest środkiem komunikacyjnym między Bogiem a człowiekiem¹²⁰.

Początkowo alegoria o wiele bardziej wchodziła w skład hermeneutyki, którą określić można mianem egzegezy znaków, symboli, mitów i alegorii. Oznacza to, że alegoria nie tworzyła znaków, lecz w większej mierze służyła do odczytania symbolu, który poprzedzał hermeneutykę, której częścią była alegoria¹²¹. W interesującym nas ujęciu hermeneutycznym symbol połączony z mitami lub obrzędami staje się elementem języka

¹¹⁵ Por. A. Bronk, *Rozumienie. Dzieje...*, dz. cyt., s. 321.

¹¹⁶ Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, s. 60.

¹¹⁷ Por. M. Rusecki, *Hierofania*, EK, t. 6, Lublin 1993, kol. 848.

¹¹⁸ Por. P. Dudziński, dz. cyt., kol. 1289-1290.

¹¹⁹ Por. J. Dołęga, *Znak – Język – Symbol*, Warszawa 1991, s. 70-71.

¹²⁰ Por. P. Dudziński, dz. cyt., kol. 1290.

¹²¹ Por. P. Ricoeur, dz. cyt., s. 64.

sakralnego. Symbol, na podstawie sensu dosłownego i jawnego, wprowadza w ukryty sens ściśle określony przez alegoretę¹²².

Chryzyp z Soloi jest jednym z pierwszych, który używa terminu συμβόλων w kontekście metody interpretacyjnej¹²³. W zapiskach Kornutusa, żyjącego w I wieku po Chrystusie, odnaleźć można zestawione w jednym rzędzie symbole i zagadki (διὰ συμβόλων καὶ αἰνιγμάτων)¹²⁴, gdy mówi o skłonności do filozofowania, potwierdzając tym samym wniosek, że w starożytności nie dokonywano rozróżnienia tych pojęć. Podobne świadectwo pozostawia Heraklit Alegoreta w odniesieniu do twórczości swego imiennika z Efezu (VI/V wiek przed Chrystusem), któremu nadano przydomek „ciemnego” (σκοτεινός)¹²⁵. Alegoreta stwierdza, iż ten, stosując zamiennie wyrażenia „za pośrednictwem symboli” (διὰ συμβόλων) oraz „zagadkowo alegoryzować” (αἰνιγματῶδες ἀλληγορεῖ), zasłużył sobie na takie miano¹²⁶. Trudno w tym kontekście pominąć wspomniane już teksty Plutarcha, który opisując twórczość Pitagorasa, stwierdza, iż ten w swoją naukę wplatał zagadki, naśladując tym samym symboliczny i misteryjny język kapłanów egipskich¹²⁷.

Warto nadmienić, że współczesne rozumienie symbolu i jego odrębność od alegorii jest wynikiem ostatnich dwóch stuleci ewolucji myśli filozoficznej. Przez wiele wieków traktowano te pojęcia jako synonimy. Widoczne jest to w czasach Winckelmanna i całej, osiemnastowiecznej literaturze estetycznej¹²⁸. Już Arystoteles, w swoim dziele *O interpretacji*, mówił o nazwach, które w języku używane są jako symbole, czyli oznaczenia umowne¹²⁹. W ten sposób zastępują one rzecz omawianą, gdyż niemożliwe byłoby, aby w komunikacji była ona zawsze fizycznie obecna. Stąd język pozwala mówić o rzeczach nieobecnych, dzięki swoim symbolicznym oznaczeniom, które połączono z konkretnymi nazwami¹³⁰. Także Platon w *Politei* wyraża się o symbolicznym i obrazowym przedstawieniu jakiejś prawdy zwłaszcza wtedy, gdy ta jest „zawiła i trudna”.

¹²² Por. J. Dołęga, dz. cyt., s. 56.

¹²³ Por. J. ab Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* 908-909, t. II, Stuttgart 1968, s. 256-258.

¹²⁴ Por. Cornutus, *Theologiae Graecae compendium* 35, wyd. C. Lang, *Cornuti theologiae Graecae compendium*, Leipzig 1881, s. 76.

¹²⁵ Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 22-23.

¹²⁶ Por. Heraclitus (Alleg.), *Quaestiones Homericae* 24,3-5, wyd. D.A. Russell, D. Konstan: *Heraclitus: Homeric problems*, Atlanta 2005, s. 46-47.

¹²⁷ Por. Plutarchus, *De Iside et Osiride* 354e, dz. cyt., s. 9.

¹²⁸ Por. H. Gadamer, dz. cyt., s. 96.

¹²⁹ Por. Arystoteles, *De interpretatione* 17a, wyd. A. Busse, *In Aristotelis De interpretatione commentarius*, Berlin 1897, s. 62.

¹³⁰ Por. Arystoteles, *De interpretatione*, tłum. T. Tiuryn, Arystoteles, *Peri hermeneias (Hermeneutyka)*, dz. cyt. s. 44.

Dla zobrazowania swej myśli posługuje się przykładem malarza łączącego rysy różnych zwierząt, które ostatecznie przedstawiają jego myśl¹³¹.

1.2.4. Termin μεταφορά

Aby bardziej kompleksowo zgłębić alegoryczną metodę interpretacji oraz jej zastosowanie w starożytności greckiej, konieczne jest rozważenie pojęcia metafory (μεταφορά). Znajduje się ono również w pokrewieństwie semantycznym alegorii, choć rozróżnienie tych dwóch zagadnień nie jest oczywiste. W klasycznym ujęciu wypracowanym przez Arystotelesa metafora polega na przeniesieniu nazwy jednej rzeczy na inną poprzez analogię¹³². Mechanizmem generującym metaforę jest właśnie wspomniana analogia między dosłownością a przenośnią. Gdy alegoreta określa jedną rzecz poprzez sens literalny, wskazuje jednocześnie na rzecz drugą poprzez sens metaforyczny, a stykne punkty po obu stronach stają się kluczem do zrozumienia metafory. Stagiryta utożsamia metaforę z porównaniem (εἰκόν), a zarazem wskazuje na pewne podobieństwa, na których metafora bazuje¹³³. Również odnaleźć można w jego dziedzictwie nieco inne ujęcie, w którym metafora jest utożsamiana z zagadką. W swoim dziele *Retoryka* pisze: że „z dobrze ułożonych zagadek otrzymać można trafne metafory, ponieważ metafory mówią zagadkowo (ἐκ τῶν εὖ ἡνιγμένων ἔστι μεταφορὰς λαβεῖν ἐπιεικεῖς· μεταφοραὶ γὰρ αἰνίττονται)»¹³⁴.

Poza arystotelesowskim ujęciem metafory zwrócić należy uwagę na koncepcję substytucyjną (semantyczną) oraz interakcyjną teorię metafory. W koncepcji semantycznej chodzi o metaforę, która przełamuje schemat językowy założony u początku nadania określonego znaczenia, zajmując tym samym miejsce literalnego sensu¹³⁵. Z kolei interakcyjna teoria metafory bada interakcję w niej zachodzącą wynikającą z porównania przedstawianych przedmiotów. W tym kształcie metafora może prowadzić do nieoczekiwanych podobieństw wielu różnych rzeczywistości, nie stwierdzając tego w sposób wyraźny i oczywisty¹³⁶.

W hermeneutyce metafora rodzi się na bazie dotychczasowych znaczeń słownych. Domeną języka, wynikającą z niego, jest plastyczność znaczeniowa wyrazów, dzięki którym możliwe jest tworzenie rozmaitych przesłań. W praktyce językowej wyróżnia się także

¹³¹ Por. Plato, *Politeia* 488A, tłum. W. Witwicki, dz. cyt., s. 192; E. Wolicka, *Symbol i hermeneutyka*, RH 35 (1987) 4, s. 47.

¹³² Por. J. Breś, *Metafora*, EK, t. 12, Lublin 2008, kol. 622.

¹³³ Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 63.

¹³⁴ Arystoteles, *Rethorica* 1405b4-5, s. 178.

¹³⁵ Por. J. Breś, dz. cyt., kol. 622.

¹³⁶ Por. tamże, kol. 622.

metaforę potoczną polegającą na zestawieniu wyrazów dających całkowicie zrozumiały sens przenośny. Przykładem takiej metafory są sformułowania typu „gorące serce”, „rachunek sumienia” bądź „owoc pracy”¹³⁷. Gdy chodzi o dzieła literackie, wyróżnić należy metaforę poetycką. Jest ona dziełem autora, który, dzięki swej pomysłowości oraz kunsztowi językowemu, zmusza odbiorcę do refleksji, ukazuje nieznaną dotąd sens, nowe wyobrażenia oraz ukryte podobieństwa słowne¹³⁸. Posługując się metaforą, obejmującą cały utwór bądź przynajmniej jego część, autor tworzy konwenans właściwego przesłania. Alegoreta, mówiąc o jednej rzeczy, zwraca uwagę odbiorcy na jeszcze inne znaczenie, które nie zostało wprost wypowiedziane¹³⁹.

Warto tu zaznaczyć, że – o ile w starożytności terminy określające alegoryczny sens tekstu traktowano synonimicznie – pojawiały się również próby rozróżnienia tychże pojęć. Choćby dla Cicerona alegoria jest nieprzerwanym ciągiem licznych metafor¹⁴⁰. Podobnie rozumował Kwintyliusz, uważając, że „alegorię tworzy nieprzerwana metafora (ἀλληγορίαν *facit continua μεταφορά*)”¹⁴¹. Co ciekawe, Kwintyliusz jest zdania, że „skromne i stosowne użycie metafor zdobi mowę, ale ich nadmiar czyni ją niezrozumiałą i napełnia znużeniem, nieustannie zaś ich używanie prowadzi do powstania alegorii i zagadek”¹⁴². Ich idee stały się w wiekach późniejszych podstawą do oddzielenia semantycznej terminologii alegorycznej. Niemniej, metafora w starożytności helleńskiej, podobnie jak symbol, była używana jako synonim alegorii, ukrytych znaczeń i zagadek. Przywołać należy tu raz jeszcze świadectwo Plutarcha, który nie różnicuje alegorii (ἀλληγορία), ukrytego znaczenia (ὑπόνοια), zagadki (αἴνιγμα), symbolu (συμβόλον) oraz metafory (μεταφορά), lecz używa ich w synonimicznym znaczeniu¹⁴³.

1.2.5. Termin ἀλληγορία

Alegorię (ἀλληγορία) sklasyfikować można, podobnie jak symbol, mit, poezję czy porównanie, jako rodzaj metaforyki¹⁴⁴. Alegoria jest zatem figurą retoryczną lub stylistyczną charakteryzującą się rozwiniętą metaforą obecną nie tylko w Biblii, ale również w literaturze i sztuce. Zbudowana jest na dwóch płaszczyznach znaczeniowych: pierwszej – obrazowej

¹³⁷ Por. tamże, kol. 622.

¹³⁸ Por. tamże, kol. 622.

¹³⁹ Por. A. Paciorek, *Alegoria i teoria w egzegezie starożytnego Kościoła*, CT 67 (1997) 1, s. 57.

¹⁴⁰ Por. Ciceron, *Orator* 94, wyd. M. Brutum, Leipzig 1876, s. 78-79.

¹⁴¹ Quintilianus, *Institutio Oratoria* IX 2,46, wyd. L. Radermacher, Leipzig 1971, s. 155.

¹⁴² S. Śnieżewski, *Terminologia retoryczna w „Institutio oratoria” Kwintyliusza*, Kraków 2014, s. 230.

¹⁴³ Por. Plutarchus, *De Pythiae oraculis* 407a-b.409d, wyd. W. Paton, Berlin 1893, s. 53, 58; M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 60.

¹⁴⁴ Por. P. Liszka, dz. cyt., s. 76.

i dosłownej oraz drugiej – domyślnej i uogólnionej, ale wyraźnie zamierzonej przez autora. W przeciwieństwie do symbolu, alegoria wymaga logicznej konstrukcji sensu przenośnego. Przy egzegezie biblijnej, oprócz tradycyjnej poetyki i terminologii, należy uwzględnić również konstrukcje poetyckie z wyraźniejszą płaszczyzną obrazową widoczną np. w bajkach i przypowieściach. Wtenczas znaczenie przenośne może być sygnalizowane przy użyciu gnomy – morału, osoby narratora, a także kontekstu literackiego lub sytuacyjnego¹⁴⁵. Można zatem stwierdzić, że znaczenie dosłowne staje się w alegorii względne, ponieważ istotę przesłania stanowi sens alegoryczny. Sens wyrazowy ustępuje miejsca przenośni, która ukazuje nowy wymiar tekstu i odsyła do innej rzeczywistości wskazanej przez redaktora¹⁴⁶. Takie rozumienie prezentuje Heraklit Alegoreta, żyjący na przełomie I i II wieku po Chrystusie, definiując alegorię jako trop wskazujący na coś jednego, ale oznaczający coś innego¹⁴⁷.

Jak już wyżej zaznaczono, alegoria jako termin pojawia się dopiero w I wieku przed Chrystusem, choć jako metoda interpretacyjna widoczna jest parę wieków wcześniej, wyrażana poprzez pojęcia, których znaczenie wcześniej już analizowaliśmy. Strabon, grecki podróżnik żyjący na przełomie er, przy pomocy terminu ἀλληγορία stwierdza, że Homer używa alegorii celem pouczeń¹⁴⁸. Warto pochylić się także nad przykładem użycia alegorii przez Kwintyliana. Pisze on, że badacze rozumieją alegorię jako inwersję, która, zarówno w sferze słów, jak i znaczeń, ma odwoływać odbiorcę do sensu przeciwnego aniżeli literalny. Kontynuując swoje myśli, stwierdza, iż jednym z rodzajów alegorii są następujące po sobie przenośnie. Cytując Horacego, dokonuje on alegorycznej interpretacji, w której statek oznacza państwo, sztormy i fale przedstawiają wojny domowe, a port jest symbolem pokoju i zgody¹⁴⁹.

Alegoria wiąże się z dobrze rozumianą przenośnią, która wzbogaca daną wypowiedź o nowe treści i znaczenie. Spełnia ona swoją funkcję nie w odniesieniu do pojedynczego słowa, ale do całości wypowiedzi lub w jakimś jej kontekście¹⁵⁰. Istnienie zaś wielu składników semantycznych, które stosować można do tworzenia metaforycznej

¹⁴⁵ Por. K. Romaniuk, dz. cyt., kol. 322.

¹⁴⁶ Por. A. Grabner-Haider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1995, s. 26.

¹⁴⁷ Por. Heraclitus (Alleg.), *Quaestiones Homericae* 5,2, dz. cyt., s. 8; M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 28.

¹⁴⁸ Por. Strabo, *Geographica* C18, wyd. A. Meineke, t. I, Leipzig 1877, s. 23.

¹⁴⁹ Por. Quintilianus, *Institutionis oratoriae libri*, wyd. L. Radermacher, vol. I–II, Leipzig 1907; tłum. S. Śnieżewski: Marek Fabiusz Kwintylian, *Kształcenie mówcy. Księgi VIII 6 – XII*, Kraków 2012, s. 45-46.

¹⁵⁰ Por. A. Bjørndalen, *Alegoria*, w: R.J. Coggins, J.L. Houlden (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Słownik hermeneutyki biblijnej*, Warszawa 2005, s. 9.

wypowiedzi, rodzi tzw. niewyczerpalność przenośni¹⁵¹. Niemniej, alegoryczny charakter tekstu i jego właściwą interpretację przenośni określić można jedynie na podstawie treści danej wypowiedzi czy interpretowanego tekstu¹⁵².

Skupiając nieco większą uwagę na kartach Pisma Świętego, poza alegorią, której poświęcimy większą część niniejszej pracy, pojawiają się opowiadania i przypowieści. Opowiadanie symboliczne, poza ogólnym przesłaniem, jakie zawiera, charakteryzuje się również tym, że każdy element składowy ma dodatkowy sens wymagający osobnej interpretacji. Zwłaszcza w odniesieniu do Biblii można wtenczas mówić, że przypowieść jest alegorią¹⁵³. Nie zawsze jednak jest możliwe wyszczególnienie elementów, z których rodzą się te dwie figury retoryczne – alegoria i przypowieść. Taki związek określa się wówczas mianem przypowieści alegoryzującej lub alegorią parabolizującą. Przykłady takich figur odnaleźć można szczególnie w ewangelijnych przypowieściach o siewcy, o kąkolku lub o nieuczciwych dzierżawcach winnicy¹⁵⁴.

Powyższe rozważania zapewne nie są wyczerpujące, ale nie jest to głównym przedmiotem niniejszej pracy. Choć w okrojonej formie mogliśmy zobaczyć kontekst powstania, rozwój i zastosowanie alegorycznej interpretacji tekstów. Alegoria pozostaje w ścisłym powiązaniu z zastosowaniem powyższych pojęć w czasach wielkich filozofów greckich, a jako metoda interpretacyjna, rozumiana jako przekazywanie i odczytywanie jakiejś przysłonionej treści, jest obecna znacznie wcześniej aniżeli samo pojęcie alegoria. Używanie przez Greków metafory, symbolu, ukrytych znaczeń i zagadek polegało na alegorycznym przedstawieniu jakiegoś zagadnienia przy pomocy języka enigmatycznego. Komunikował on to, co było trudne do uchwycenia i przekazania. Najczęściej były to treści odnoszące się do poezji, wróżbiarstwa czy wyroczni. Reasumując, można stwierdzić, że choć w starożytności greckiej sam termin alegoria pojawia się na przełomie er, to jednak w praktyce metoda alegorycznej interpretacji tekstu widoczna jest w użyciu wyżej wymienionych figur retorycznych¹⁵⁵.

Powyższe przykłady są wystarczającym argumentem potwierdzającym, że interpretacja alegoryczna była obecna w praktyce już w czasach platońskich, czyli znacznie wcześniej aniżeli sformułowano definicję alegorii. Pojawiające się pojęcia używane są w synonimicznym określeniu alegorycznej interpretacji, dlatego, by lepiej zrozumieć

¹⁵¹ Por. tamże, s. 9.

¹⁵² Por. tamże, s. 11.

¹⁵³ Por. D. Sesboüé, *Przypowieść*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 834.

¹⁵⁴ Por. K. Romaniuk, dz. cyt., kol. 322.

¹⁵⁵ Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 7-10.

warsztat pracy późniejszych egzegetów żydowskich i wczesnochrześcijańskich, należy wydobyć sens i znaczenie alegorycznej metody interpretacyjnej.

1.3. Zastosowanie metody alegorycznej

Już pod koniec XIX wieku Adolf von Harnack, niemiecki teolog protestancki i historyk wczesnochrześcijańskiej doktryny, dał sygnał do rozpoczęcia procesu dehellenizacji. Twierdził bowiem, że chrześcijańskie dogmaty są dziełem greckiego ducha, które powstały na gruncie ewangelicznego przesłania¹⁵⁶. Wszak poznanie procesów i wpływów hellenizacji na chrześcijaństwo jest rzeczą pożądaną i przydatną, by oddzielić istotne rzeczy od drugorzędnych oraz oczyścić język objawienia od obcych naleciałości, jednakże dopiero od IV wieku mówić można o szczególnej więzi chrześcijaństwa ze światem świeckim. Kościół stał się wtenczas ściśle powiązany z państwem, czego zwolennikiem był choćby Euzebiusz z Cezarei¹⁵⁷.

W niniejszej pracy nie zajmujemy się dogłębną interpretacją korelacji myśli greckiej i chrześcijańskiej. Nie jest również naszym celem kompleksowe ukazanie genezy i rozwoju hermeneutyki oraz zastosowanie alegorycznej interpretacji u poszczególnych myślicieli helleńskich. Pragniemy jedynie, poprzez, naszym zdaniem najbardziej czołowych przedstawicieli świata greckiego, ukazać rodzącą się alegorezę. Pozwoli to nam zobaczyć ciągłość myśli hermeneutycznej, którą przejmą Żydzi, a rozwiną niektórzy ojcowie Kościoła, zwłaszcza ci związani ze środowiskiem aleksandryjskim. Dlatego spojrzenie na historię hermeneutyki helleńskiej oraz warsztat i sposób interpretacji tekstów przez niektórych filozofów greckich stanie się punktem odniesienia dla późniejszej, chrześcijańskiej egzegezy.

1.3.1. Alegoryczna interpretacja dzieł epickich

Najbardziej znanym przykładem ówczesnego zastosowania alegorii jako metody interpretacji tekstu jest odwołanie się do wcześniejszych poetów kształtujących pokolenia Hellenów. Zwłaszcza Homer w świecie greckim uchodził wręcz za boga, a jego dzieła miały fundamentalny wpływ na rozwój społeczeństwa¹⁵⁸. Stawały się inspiracją dla sztuki, wpływały na rozwój polityki, a przede wszystkim pełniły funkcję wzorca dla greckiej *paidei*

¹⁵⁶ Por. D. Bosch, *Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiany paradygmatu w teologii misji*, Katowice 2010, s. 223.

¹⁵⁷ Por. B. Górka, *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007, s. 119-120.

¹⁵⁸ Por. A. Paciorek, *Chrystocentryzm alegorii chrześcijańskiej w starożytnej hermeneutyce biblijnej*, RT 44 (1997) 1, s. 29.

(παιδεία). W jak dużym natomiast stopniu eposy poetów miały wpływ na kształtowanie pobożności i religijności Greków, jest pytaniem wciąż otwartym¹⁵⁹.

Korzenie przesłania metaforycznego sięgają zatem dawnych czasów, a dokładniej okresu VI wieku przed Chrystusem. Wtenczas poezja grecka otrzymuje intelektualne ciosy od rodzącej się historii i filozofii. Na marginesie, warto zaznaczyć, że pierwotnie to poezja kształtowała całe życie Greków. Była dla nich rozrywką, a przede wszystkim źródłem wiedzy i wszelakich norm moralnych, obyczajowych i religijnych. To właśnie nie kto inny jak Homer, zwłaszcza ze swoimi sztandarowymi utworami *Iliada* i *Odyseja*, stał się nauczycielem mądrości wychowującym młodzież. Jego dzieła kształtowały język, mentalność i religijność społeczeństwa. Powszechnym był zatem pogląd ubóstwiający Homera¹⁶⁰. W *Sympozjone* Ksenofont prezentuje jego mądrość w słowach: „Ὁμηρος ὁ σοφώτατος πεποίηκε σχεδὸν περὶ πάντων τῶν ἀνθρωπίνων” („Homer, wielki mędrzec, pisał dzieła, w których dotykał prawie wszystkich zakresów ludzkiej działalności”)¹⁶¹.

W tak zbudowany świat grecki uderza kształtująca się dopiero historia, żądając empirycznych odniesień, a nie powoływania się na muzy czy osąd poety. Jeszcze dobitniej mityczny świat atakuje rodząca się filozofia, dyskredytując poezję jako źródło mądrości, wiedzy i norm etycznych¹⁶². W okresie tym znaleźć można zagorzałych przeciwników świata zbudowanego na mitycznej spuściznie poetów, do których należeli: Ksenofanes z Kolofonu, Pitagoras czy Platon, upatrujących zgorszenie, głównie za sprawą twórczości Hezjoda i Homera¹⁶³. Do tego grona doliczyć należy także Heraklita z Efezu i Epikura¹⁶⁴. W tym czasie literalna interpretacja poezji była już nie do przyjęcia, a wspomniani krytycy nie akceptowali boskich dziejów¹⁶⁵. Dla nich bogowie *ex definitione* byli doskonali, a od ludzkiego świata odróżniało ich to, że nie mieli skazy czy wady oraz że nie dopuszczali się złych czynów¹⁶⁶. Nie oznacza to jednak, że odrzucali oni całkowicie literacki spadek przodków. Działo krytyki, które wystosowali pod adresem tradycyjnej mitologii i poezji,

¹⁵⁹ Por. W. Szczerba, *Problem boga i początku świata w starożytnej myśli greckiej – negacja „creatio ex nihilo”*, „Theologica Wratislaviensia” 1 (2006), s. 80.

¹⁶⁰ Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 90-92.

¹⁶¹ Xenophon, *Symposium* IV 6, dz. cyt., s. 566.

¹⁶² Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 90-91.

¹⁶³ Por. F. Büchsel, dz. cyt., s. 260.

¹⁶⁴ Por. P. Osiński, *Perswazyjny charakter traktatu Heraklita Alegorety Alegorie homeryckie*, w: E. Gryksa, P. Matusiak (red.), *Metody perswazji we współczesnych inscenizacjach antyku greckiego. Wybrane zagadnienia*, t. V, Katowice 2019, s. 25.

¹⁶⁵ Por. M. Domaradzki, *Odwieczny spór filozofii z religią w traktacie Heraklita Alegorety*, „Symbolae Philorum Poznaniensium Graecae et Latinae” 21 (2011) 1, s. 7.

¹⁶⁶ Por. J. Jarzębiak, *Zarys teologii stoickiej*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Philosophica” (2010) 23, s. 173.

stało się bodźcem do rozwoju alegorycznej interpretacji tekstów. Wielu późniejszych myślicieli greckich zaczęło odkrywać poezję na nowo. Jednym z obrońców starożytnej poezji jest choćby Heraklit Alegoreta, który w swoim traktacie *Alegorie homeryckie* wskazał prekursorskie zasługi Homera dla nauk przyrodniczych, podkreślając tym samym wielki dług, jaki wobec niego zaciągnęli niewdzięczni filozofowie¹⁶⁷. Jego dzieło jest dziś cennym świadectwem tamtych czasów, ukazując polemikę autora z oponentami greckiego poety, jakimi byli Platon i epikurejczycy¹⁶⁸.

W okresie aleksandryjskim, dzięki badaniu i wyjaśnianiu homeryckiej twórczości, zrodziły się nowe gałęzie nauk, takie jak filologia, gramatyka i krytyka¹⁶⁹. Mimo zasług w dziedzinie językowej, zagrożona była spuścizna wielkiego poety antycznego świata oraz jego autorytet. Mityczne wizje świata potrzebowały nowego spojrzenia, które pozwoli zobaczyć to, co do tej pory było niedostrzegalne. Zastosowanie alegorii w interpretacji poezji Homera miało być zatem ratunkiem jego twórczości i wyakcentowaniem przenośnego przesłania opowiedzianych przez niego wydarzeń, nierzadko absurdalnych czy niemoralnych¹⁷⁰. Alegorezę traktowano więc jako swoiste antidotum na uświęcenie boskich opowiadań Homera, dzięki której mogły zaistnieć w nowej, przenośnej formule. Przyjrzyjmy się zatem niektórym przedstawicielom myśli greckiej, którzy przyczynili się do rozwoju alegorycznej interpretacji.

Ksenofanes pochodził z Kolofonu, a żył na przełomie VI i V wieku przed Chrystusem. Na podstawie świadectwa Timona dowiadujemy się, że był on zagorzałym krytykiem Homera: „Ksenofanes pozbawiony próżności, surowy krytyk Homera”¹⁷¹. W swoich wierszach, elegiach i jambach nie szczędził gorzkich słów również pod adresem Hezjoda. Głównym zarzutem stawianym epikom, zwłaszcza Homerowi i Hezjodowi, był antropomorfizm przypisywany bogom. Jego zdaniem bogowie otrzymali najbardziej haniebne ludzkie czyny, jak cudzołóstwo, kradzież i wzajemne oszustwa¹⁷². W kontekście zemsty Posejdana na Odysuszu pojawiło się również pytanie o sprawiedliwość, którą winni pełnić bogowie Homera¹⁷³. Swoją słowną krucjatę konkludował, stwierdzając, że gdyby woły, konie i lwy miały ręce i mogły nimi malować, tworząc dzieła sztuki jak ludzie,

¹⁶⁷ Por. Heraclitus (Alleg.), *Quaestiones Homericae* 22,2-7, dz. cyt., s. 40-42.

¹⁶⁸ Por. S. Wielgus, dz. cyt., s. 114.

¹⁶⁹ Por. Z. Piszczek (red.), *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1966, s. 381.

¹⁷⁰ Por. A. Paciorek, *Alegoria i teoria...*, dz. cyt., s. 57.

¹⁷¹ Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* IX 18, s. 668: „Ξεινοφάνη θ' υπάτοφον, Όμηραπάτην επικόπτην”, tłum. I. Krońska, K. Leśniak i in., s. 525.

¹⁷² Por. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 11 B11, t. 1, Berlin 1912, s. 48.

¹⁷³ Por. A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1959, s. 166.

to konie malowałyby obrazy bogów podobnych do koni, a woły obrazy bogów podobnych do wołów, odzwierciedlając swoje własne kształty¹⁷⁴.

W swojej twórczości Ksenofanes podkreślać będzie w politeistycznej Grecji, że bóg jest duchem oraz jest jeden, nieśmiertelny, niepodzielny i niepodobny do śmiertelników¹⁷⁵. W przedstawionej przez siebie koncepcji bóstwa tworzy pewną teologię abstrakcyjną¹⁷⁶. Pojmuje on boga jako przeciwieństwo człowieka¹⁷⁷. Jego zdaniem bóg widzi, myśli i słyszy oraz rządzi w rozumny sposób¹⁷⁸. To wszystko sprawiło, że podjęto próby obrony Homera przed zarzutami Ksenofanesa oraz innych zagorzałych krytyków anachronicznego świata. Środkiem na drodze swoistej rehabilitacji poety była alegoria, którą niekoniernie należy rozumieć jako rozpaczliwą próbę ocalenia epickich autorytetów. Jak podaje Mikołaj Domaradzki, alegoreza stała się intelektualną apologią Homera, a jednocześnie miała wpływ na kształtowanie się greckiej myśli hermeneutycznej i filozoficznej¹⁷⁹.

Wspomnieć należy również Pitagorasa, filozofa z VI wieku przed Chrystusem, szczególnie zasłużonego dla rozwoju matematyki. Mimo swej wielkości, trudności przysparza wydobyć jego hermeneutyczny warsztat, gdyż praktycznie niemożliwym jest ustalenie, co pochodzi od niego, a co jest owocem jego szkoły¹⁸⁰. Według Aristoksenosa poglądy etyczne Pitagorasa są efektem przejętej nauki od delfickiej kapłanki Temistoklei¹⁸¹. Pitagoras uprawiał wróżbiarstwo jedynie w zakresie znaków i przepowiedni, nie składając ofiar za wyjątkiem kadzidła¹⁸². Choć jest zaliczany do wspomnianych krytyków Homera, to na podstawie świadectwa Plutarcha, wspomnianego przy omówieniu *symbolu*, wiemy, że Pitagoras używał języka symbolicznego¹⁸³. Dodatkowe świadectwo złożył także Porfiriusz, który w *Żywotach Pitagorasa* podaje konkretne przykłady: „Pitagoras powiadał, że morze jest łąką, konstelacje Niedźwiedzic – rękami Rei, Plejady – lirą Muz, planety – łąkami Persefony, dźwięk wydobywający się z uderzonego spiżu – głosem dajmona zamkniętego w owym spiżu. Była i inna postać owych symboli, a mianowicie: *Nie przekraczać jarzma*,

¹⁷⁴ Por. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 11 B15, t. 1, dz. cyt., s. 49; D. Dixon, G. Garrison, *Performing Gods in Classical Antiquity and the Age of Shakespeare*, London–New York 2021, s. 36; J. Robinson, *An introduction to early Greek philosophy*, Boston 1968, s. 52.

¹⁷⁵ Por. J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*, Kraków 2005, s. 20.

¹⁷⁶ Por. W. Szczerba, dz. cyt., s. 83.

¹⁷⁷ Por. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 11 B23, t. 1, dz. cyt., s. 50.

¹⁷⁸ Por. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 11 B23-25, t. 1, dz. cyt., s. 50.

¹⁷⁹ Por. M. Domaradzki, *Heraklit Alegoreta i filozoficzne znaczenie starożytnej egzegezy Homera*, RuF 68 (2011) 3, s. 463.

¹⁸⁰ Por. Z. Piszczek (red.), dz. cyt., s. 687.

¹⁸¹ Por. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 4,3, t. 1, dz. cyt., s. 22.

¹⁸² Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VIII 20, s. 611-612.

¹⁸³ Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 54-55.

to znaczy unikać chciwości; *ognia nie gasić nożem*, co znaczyło: wzburzonego i gniewnego nie podniecać ostrymi słowami; *nie obrywać wieńca*, to znaczy nie gwałcić praw, które są wieńcem-koroną miasta”¹⁸⁴.

Na szczególną uwagę zasługuje wzmianka, że przyjaźń Pitagorasa zyskiwał ten, kto przyswoił jego zasady¹⁸⁵. Wiązało się to z rozumieniem symboli, których używał, a które czytelne były jedynie dla wtajemniczonych¹⁸⁶. Potwierdza to Jamblich, który w dziele *De vita Pythagorica* relacjonował, że pitagorejczycy mówili do siebie symbolami i zagadkami (διὰ συμβόλων ἀλλήλοις οἱ ἄνδρες ἠνίπτοντο), aby ustrzec swą naukę przed sprofanowaniem niewtajemniczonych¹⁸⁷. Nie dziwi zatem symboliczny obraz, który, w odniesieniu do filozofa z Samos, przekazał Hieronim z Rodos. Pisał, że Pitagoras zstąpił do Hadesu, gdzie ujrzał cierpiącą duszę Hezjoda przywiązaną do słupa spiżowego. Duszę Homera zaś widział wiszącą na drzewie, oplecioną węzłami. Miała być to kara wymierzona im za zniesławienie bogów¹⁸⁸.

Słów krytyki pod adresem epickiej spuścizny nie szczędził również Platon. Ten, urodzony w Atenach w V wieku przed Chrystusem, filozof wywarł ogromny wpływ na kształt i rozwój filozofii starożytnej¹⁸⁹. Niemniej, stawia pod intelektualnym pręgierzem poezję, która – jego zdaniem – poprzez swoje boskie opowieści demoralizuje młodzież. Przytacza tu historię Hery uwięzionej przez syna, sponiewieranie, którego doświadczył Hefajstos od ojca oraz wszystkie walki bogów. Platon stał na stanowisku, że w państwie nie powinno dopuszczać się takich opowiadań, nawet jeśli zawierają ukryte znaczenia (οὐτ’ ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὕτε ἄνευ ὑπονοιῶν)¹⁹⁰. Mimo iż posługuje się tutaj terminem ὑπόνοια, to uważa, że młode pokolenie nie jest zdolne do właściwego osądu czy autor zastosował w tekście ukryte znaczenie, czy też nie¹⁹¹.

Platon ma świadomość, że alegoryczna interpretacja służy ratowaniu nadszarpniętego już autorytetu poetów, choć uważa to za zabieg bezcelowy. Wskazuje również na subiektywizm interpretacyjny, który zarzucić można przy próbie interpretacji ukrytych znaczeń¹⁹². Co ciekawe, Platon z jednej strony stał na stanowisku racjonalizacji mitycznego świata,

¹⁸⁴ Porphyrius, *Vita Pythagorae* 41-42, wyd. A. Nauck, Leipzig 1886, s. 30-31; tłum. J. Gajda-Krynicka: Porfiriusz – Jamblich – Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, Wrocław 1993, s. 17-18.

¹⁸⁵ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VIII 16, s. 609.

¹⁸⁶ M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 56.

¹⁸⁷ Por. Iamblichus, *De vita Pythagorica liber* 32,227-228, wyd. L. Deubner, U. Klein, Stuttgart 1975, s. 122.

¹⁸⁸ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VIII 21, s. 612.

¹⁸⁹ Por. Z. Piszczek (red.), dz. cyt., s. 689.

¹⁹⁰ Por. Plato, *Republic* 2,378D, wyd. J. Adam, *The Republic of Plato*, Cambridge 1905, s. 114.

¹⁹¹ Por. M. Domaradzki, *Odwieczny spór...*, dz. cyt., s. 8.

¹⁹² Por. tamże, s. 8.

z drugiej zaś pozostawiał element pozarozumowy, używając mitów do przedstawiania swoich poglądów. Klasycznym przykładem takiego zabiegu literackiego jest *Fedon*, w którym platoński bohater, Sokrates, mitycznie uzasadniając najpierw swą eschatologię, zaklina „rozumnego męża”, by nie nastawać przy dosłownym interpretowaniu mitów opowiadanych przez filozofa¹⁹³.

Choć metoda alegoryczna nie była obca Platonowi, zwłaszcza w kontekście posługiwania się zagadkowym sensem wypowiedzi, to w swoich wywodach używa jej w specyficznym ujęciu – jako ironii w polemice. W dziele *Państwo* platoński Sokrates wypowiada słowa uzasadniające wygnanie poezji z państwa, stwierdzając tym samym istniejące tarcia pomiędzy filozofią a sztuką¹⁹⁴. Należy jednak mieć na uwadze to, że Platon, mimo swego krytycznego nastawienia do spuścizny poetyckiej Homera, zwłaszcza w kontekście deprawacji młodzieży, nie odbierał wielkości i wkładu, jaki ten zostawił Grekom. Pisze, że „ten poeta Helladę wykształcił i wychował i jeżeli chodzi o ustrój i o kulturę we wszystkich sprawach ludzkich, to warto go wciąż czytać na nowo i wszystko sobie w życiu według tego poety urządzać, wtedy się im kłaniaj i pozdrów ich serdecznie, bo to są ludzie najlepsi, o ile tylko potrafią, i zgódź się z nimi, że Homer jest najlepszym poetą i pierwszym z tragediopisarzy”¹⁹⁵. Platon w swoich wywodach nie występował przeciwko bogom państwowym. Temu jednak, który pragnął stać się prawdziwym mędrcom, zalecał, aby prywatnie czcił innego boga będącego Dobrem, Pięknem i Umysłem¹⁹⁶.

Mimo wszystko rozwój filozoficznych idei był nie do zatrzymania. Wielu myślicieli w filozofii upatrywało klucz do zrozumienia człowieka i kosmosu. W takiej rzeczywistości pojawia się alegoria będąca swoistym remedium dla zakwestionowanej wartości poezji¹⁹⁷. Objawi się ona w osobie wielkich zwolenników, którym posłuży do reaktywacji i obrony świętych dla Greków tekstów oraz uchroni boskość przed irracjonalnością wpływającą z mitycznych historii¹⁹⁸.

¹⁹³ Por. Plato, *Phaedo* 114D, wyd. R. Archer-Hind, *The Phaedo of Plato*, London–New York 1894, s. 139; M. Domaradzki, *Platońskie inspiracje Filońskiej alegorezy*, „Przegląd filozoficzny. Nowa seria” 16 (2007) 1, s. 85.

¹⁹⁴ Por. Plato, *Politeia* 607B, tłum. W. Witwicki, dz. cyt., s. 322.

¹⁹⁵ Plato, *Politeia* 606E, tłum. W. Witwicki, dz. cyt., s. 322.

¹⁹⁶ Por. J. Zieliński, „*Aeterni Patris*” i „*Fides et ratio*”. *Rola i znaczenie filozofii w kontekście dyskusji między wiarą i rozumem*, WPT 27 (2019) 1, s. 129-130.

¹⁹⁷ Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 92-93.

¹⁹⁸ Por. G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, Kraków 2011, s. 56.

1.3.2. Kontynuatorzy epickiej alegoryzacji

Dzięki alegorezie możliwym stała się reinterpretacja epickich tekstów. Warto zaznaczyć, że język symboliczny używano w interpretacji nie tylko homeryckich utworów, lecz także innych poetów tego okresu. Właśnie w tym czasie, coraz bardziej powszechnym staje się zastosowanie języka symbolicznego, zasłaniającego właściwy sens przed powszechnym rozumieniem, a jasnego jedynie dla wtajemniczonych grupy odbiorców. Dzięki temu możliwym stało się podtrzymanie autorytetu greckich poetów oraz ukazanie ich wielkości¹⁹⁹. Taki zabieg odnaleźć można w helleńskich szkołach filozoficznych Pitagorasa czy Heraklita, ale niewykluczonym jest, że stosowany był znacznie wcześniej²⁰⁰. Wielu przedstawicieli ówczesnego świata myśli greckiej stanie się ambasadorem alegorycznej interpretacji mitów i ich przesłania. Do najbardziej znanych zwolenników alegoryzacji, zwłaszcza homeryckich utworów, należy Teagenes z Regium, Diogenes z Apolonii, Demokryt z Abdery, Prodikos z Keos, Anaksagoras, Antystenes, Heraklit Alegoreta, a także pitagorejczycy, platończycy i stoicy²⁰¹. Pokróćce przyjrzyjmy się interpretacjom alegorycznym autorstwa niektórych z nich.

Teagenes z Regium, żyjący w VI wieku przed Chrystusem, uważany jest za pierwszego z greckich pisarzy, którzy zajmowali się chronologią i poematami Homera²⁰². Do ich interpretacji stosuje alegorię, uważając, że walki bogów przedstawiają starcie odwiecznych sił natury²⁰³. I tak, w jego mniemaniu, właściwym kierunkiem odczytywania przesłania Homera jest odwołanie się do świata przyrody oraz do obecnego tam starcia ciepła z zimnem, wilgoci z suchością, lekkiego z ciężkim. W centrum jego zainteresowania stanęły również żywioły, które, w jego mniemaniu, reprezentowane były przez niektórych bogów. I tak ogień przedstawiał Apolla i Hefajstosa. Posejdon był personifikacją wody, a Hera uosabiała powietrze²⁰⁴. To szczególne zainteresowanie światem stworzonym i działającymi w nim prawami nie pozostaje bez znaczenia. Działalność Teagenesa przypada w czasie, gdy swoją aktywność rozwijają pierwsi badacze przyrody. Dostrzec tutaj można zależność pomiędzy fizycznymi interpretacjami świata a alegoryczną interpretacją dzieł Homera zaproponowaną przez pisarza z Regium. Pojawiające się w tym czasie zagadnienia

¹⁹⁹ Por. K. Froehlich, *Historia interpretacji. Interpretacja wczesnochrześcijańska*, w: B.M. Metzger, M.D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1989, s. 222.

²⁰⁰ Por. A. Paciorek, *Alegoria i teoria...*, dz. cyt., s. 57.

²⁰¹ Por. S. Wielgus, dz. cyt., s. 32.

²⁰² Por. L. Misiarczyk, *Pierwsi apologety greccy*, BOK 24, Kraków 2004, przypis 65, s. 359.

²⁰³ Por. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 8,2, t. 1, Berlin 1960, s. 51-52; Z. Piszczek (red.), dz. cyt., s. 844.

²⁰⁴ Por. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 8,2, t. 1, dz. cyt., s. 52.

dotyczące genezy i struktury wszechświata zostają odzwierciedlone w mitycznym świecie Homera odświeżonym dzięki alegorii²⁰⁵.

Nieco inne spojrzenie na poetyckie myśli ma Anaksagoras, którego działalność filozoficzna przypada na V wiek przed Chrystusem. Był on uczniem Anaksymenesa i jako pierwszy filozof podnosi materię do pozycji rozumu (νοῦς)²⁰⁶. Ten grecki filozof będzie miał w tym wielu naśladowców, którzy rozwiną jego koncepcję istnienia umysłu mającego przymioty bóstwa, który porządkuje świat, wszystkim włada i wszystko wie²⁰⁷. Według relacji Favorinusa (I/II wiek po Chrystusie) zamieszczonej w *Historiach rozmaitych* Anaksagoras jest pierwszym filozofem, który w poezji Homera odnajduje ideał cnoty i sprawiedliwości²⁰⁸. Myśl ta rozwijana będzie przez uczniów Anaksagorasa, którzy – w duchu alegorii – zaproponują interpretację homeryckich bohaterów w wymiarze psychologicznym, widząc w poszczególnych bóstwach cechy ludzkiego charakteru, jak choćby inteligencję, spryt i odwagę²⁰⁹. Herakles stanie się symbolem potęgi przyrody, a Kronos, pożerający własne dzieci, uosabiać będzie czas niechybnie pochłaniający terazniejszość. W *Dioskurach* widzieć będą harmonię wszechświata, zaś świst strzały Apollina oznaczać będzie szelest obracających się ciał niebieskich²¹⁰. W Zeusie widzieć będą symbol inteligencji, zaś Atena stanie się dla nich uosobieniem zręczności²¹¹.

Diogenes z Apolonii, żyjący w V wieku przed Chrystusem, był filozofem ze szkoły jońskiej, a jednocześnie uczniem i następcą Anaksagorasa. Kontynuuje myśli swojego poprzednika, przyjmując powietrze, będące jednocześnie nieskończone i wieczne²¹², jako fundamentalną zasadę wszechświata. Wprowadza teologiczną interpretację kosmosu, uważając, że wszystkie zjawiska i procesy są wynikiem boskiej inteligencji. W swojej myśli alegorycznej przedstawia Zeusa jako inteligentne powietrze, które zawiera wszystkie boskie atrybuty, czyli włada zjawiskami atmosferycznymi oraz utrzymuje ład na niebie i ziemi²¹³. Zdaje się, że w zaproponowanej przez filozofa z Apolonii alegorycznej interpretacji mitów widzieć można zbieżność wszechwiedzy Zeusa z wszechobecnością inteligentnego powietrza. Alegoria posłużyła Diogenesowi do przedstawienia swoich filozoficznych

²⁰⁵ Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 122.

²⁰⁶ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* II 6, tłum. I. Krońska, K. Leśniak i in., s. 80.

²⁰⁷ Por. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 13 B12, t. 2, dz. cyt., s. 37-38.

²⁰⁸ Por. J. Gabrielsson, *Über Favorinus und seine Παντοδμη ἰστορία*, Leipzig 1906, s. 18-19; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* II 11, s. 155-156.

²⁰⁹ Por. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 61,6, t. 2, dz. cyt., s. 50; A. Paciorek, *Alegoria i teoria...*, dz. cyt., s. 58.

²¹⁰ Por. A. Paciorek, *Chrystocentryzm alegorii...*, dz. cyt., s. 29-30.

²¹¹ Por. M. Simonetti, dz. cyt., s. 13.

²¹² Por. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 51 A4-5, t. 1, dz. cyt., s. 417.

²¹³ Por. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 51 B4-5, t. 1, dz. cyt., s. 425-426.

poglądów dotyczących inteligentnego powietrza przy pomocy Zeusa, najpotężniejszego z bóstw władającego wszelkimi zjawiskami niebieskimi oraz tworzącego ład i porządek na świecie²¹⁴. Była również próbą zastąpienia mitycznej wizji świata poprzez bardziej racjonalną koncepcję²¹⁵.

Demokryt z Abdery to ostatni przedplatoński myśliciel żyjący na przełomie V i IV wieku przed Chrystusem. Pozostawił po sobie sporo dzieł poświęconych mitom, poezji oraz zagadnieniom lingwistyki. Wśród najbardziej znanych wymienić można: *O Homerze albo poprawności stylu i wyrażen*, *Tritogeneia*, *O głoskach mile i niemile brzmiących*, *O wyrazach*, *O nazywaniu*, *O poezji* oraz *O pięknie słów*²¹⁶. Już same tytuły sugerować mogą, że w jego twórczości znajdują się wątki hermeneutyczne związane z poezją, mitami oraz językiem²¹⁷. W najbardziej klasycznym przykładzie homeryckich bohaterów kieruje się tą samą drogą interpretacyjną co Diogenes, utożsamiając Zeusa z powietrzem. Stwierdza przy tym, że dawniejszy Zeus zwie się obecnie powietrzem²¹⁸. W użytym wyrażeniu – „zwie się obecnie” – pojawia się niemały kłopot we właściwym odczytaniu alegorii filozofa z Abdery. Może ona bowiem oznaczać porzucenie mitycznych wyjaśnień na rzecz racjonalnego świata rządzonego przez prawa natury. W tym przypadku mityczna koncepcja świata zostałaby wyparta przez racjonalizm. Drugą możliwością odkodowania alegorii Demokryta byłaby próba pogodzenia dwóch światów, gdzie dawniejszy Zeus jest obecnie wszechobecnym powietrzem. Wiązałoby się to również z przypisaniem Homerowi boskiego natchnienia przy tworzeniu swego dzieła, które jest w stanie się obronić i dać satysfakcjonującą odpowiedź w ówczesnym świecie filozoficznych pytań. Zdaje się, że Demokryt z Abdery szedł tą drugą ścieżką interpretacji alegorycznej²¹⁹.

Spośród pięciu Heraklitów (Ἡράκλειτος) najbardziej znanym jest ten urodzony w Efezie, a żyjący na przełomie VI i V wieku przed Chrystusem²²⁰. Interesujący nas Heraklit Alegoreta, niekiedy określany także przydomkiem Gramatyk lub Komentator, nie kryje się w żadnym z nich i niestety nie znamy jego biografii. Zapewne nie był on filozofem, a w swej działalności opierał się na dziełach poprzedników. Najprawdopodobniej był wykształconym retorem o częściowej znajomości filozofii. W swych poglądach podejmował ostrą polemikę

²¹⁴ Por. Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997, s. 133-135.

²¹⁵ Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 140-144.

²¹⁶ Por. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 68 A33, t. 2, dz. cyt., s. 90-92.

²¹⁷ Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 174.

²¹⁸ Por. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 68 B30, t. 1, dz. cyt., s. 151.

²¹⁹ Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 175-176.

²²⁰ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* IX 17, s. 667.

z Platonem i Epikurem, sympatyzował zaś z myślą Sokratesa²²¹. Pozostawił po sobie cenne dla nas dzieło pt. *Alegorie homeryckie*, które datuje się na I wiek po Chrystusie²²². Oryginalny tytuł grecki brzmi: „Ὅμηρικὰ προβλήματα εἰς ἃ περὶ θεῶν Ὅμηρος ἠλληγόρησεν” („Zagadnienia homeryckie, czyli o alegoriach Homera dotyczących bogów”)²²³.

W tym dziele, jak można się domyślać, do głosu dochodzi nie tylko termin alegoria (ἀλληγορία), wypierając pierwotne ὑπόνοια. Jest tu obecna także szeroko rozumiana alegoryczna myśl interpretacyjna²²⁴. Dla Heraklita bowiem alegoria była innym sposobem wypowiedzi niż dosłowne jej znaczenie (ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται)²²⁵. Jako motyw tegoż przysłoniętego znaczenia Alegoreta wskazywał na pomoc w oczyszczeniu mitycznego przesłania od tego, co było w nim niemoralne i skandaliczne²²⁶. W egzegezie Heraklita widać odbicie myśli stoików, choć jego samego nie można zaliczyć do reprezentantów tego nurtu filozoficznego²²⁷. Podobnie jak wielu poprzedników, którzy posługiwali się alegorią, nie rozróżniał on poszczególnych pojęć hermeneutycznych mających zastosowanie w tejże metodzie. Widoczne jest to, gdy wspominając Heraklita z Efezu, stwierdza, że ten prezentuje swoje poglądy na temat natury za pośrednictwem symboli (διὰ συμβόλων) oraz zagadkowej alegoryzacji (αἰνιγματῶδες ἀλληγορεῖ)²²⁸.

W swoim dziele buduje swoistą apologię homeryckiej poezji, którą opiera na dwóch filarach. Pierwszym jest założenie, że Homer, pisząc *Iliadę* i *Odyseję*, świadomie skomponował alegorie, które należy rozumieć jako prefigurację późniejszych odkryć filozoficznych i kosmologicznych. Jako drugi filar założeń Heraklita należy wskazać treści, które, jego zdaniem, ze swej natury domagają się użycia języka enigmatycznego przez poetę²²⁹. Przy tych założeniach uwidacznia się spojrzenie Alegorety na Homera, który pragnie ukazać go nie tylko jako wielkiego poetę, ale również prawdziwego filozofa. Jest zdania, że jego dzieła są odpowiednie do każdego wieku, kształtując kolejne pokolenia²³⁰.

²²¹ Por. P. Osiński, dz. cyt., s. 23.

²²² Por. K. Froehlich, dz. cyt., s. 222.

²²³ Por. P. Osiński, dz. cyt., s. 23.

²²⁴ Por. A. Louth, *Interpretacja alegoryczna*, w: R.J. Coggins, J.L. Houlden (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Słownik hermeneutyki biblijnej*, Warszawa 2005, s. 279-280.

²²⁵ Por. Heraclitus (Alleg.), *Quaestiones Homericae* 5,2, dz. cyt., s. 8.

²²⁶ Por. J. Grondin, dz. cyt., s. 37.

²²⁷ Por. M. Domaradzki, *Heraklit Alegoreta...*, dz. cyt., s. 464.

²²⁸ Por. Heraclitus (Alleg.), *Quaestiones Homericae* 24,3-5, dz. cyt., s. 46.

²²⁹ Por. M. Domaradzki, *Odwieczny spór...*, dz. cyt., s. 6.

²³⁰ Por. Heraclitus (Alleg.), *Quaestiones Homericae* 1,5-7, dz. cyt., s. 2.

Praktyczne spojrzenie na *Alegorie homeryckie* daje niezwykle obraz hermeneutyki Heraklita. Początek przypomina kontrowersje, rodzaj deklamacji używanych w retoryce, z uwagi na informację o grożącym Homerowi procesie. Heraklit nie wciela się jednak w postać poety, jak byłoby to w klasycznej formie kontrowersji, lecz wypowiada się we własnym imieniu, tworząc przy tym wrażenie sądu wyższej instancji – nieba²³¹. Prowadząc swoją linię obrony, już na początku stwierdza, że zarzuty o bluźnierstwo i bezbożność byłyby zasadne, gdyby homeryckie dzieła nie zawierały alegorii²³². Tym samym, staje się to zarzutem dla oskarżycieli, którzy poprzez swą niewiedzę nie potrafią ogarnąć mądrości poety wyrastającego tym samym na wielkiego filozofa²³³. Biorąc poetę w obronę, podkreśla jego niezliczone zasługi i wpływ na kształcenie i wychowanie każdego Greka²³⁴.

Na tej podstawie Heraklit staje się przewodnikiem w alegorycznej interpretacji homeryckich dzieł. Przywołując postać Hebe z *Iliady*, usługującej bogom podczas uczty, Heraklit wyjaśnia, iż jest ona alegorycznym wyobrażeniem młodości rozkoszującej się radością²³⁵. W scenie *Iliady*, gdy Atena chwyta za włosy Pelidę, Alegoreta dostrzega metaforyczny wyraz rozumnego opanowania gniewu i namiętności herosa. Natomiast z obrazu pochwylenia za włosy Achillesa przez Atenę wydobywa alegoryczną naukę Homera o duszy, wykazując, że Platoński trójpodział duszy jest jej plagiatem²³⁶.

W traktacie Heraklita odnaleźć można wiele zbieżności z poglądami stoików. Narodziny Ateny z głowy Zeusa są symbolicznym obrazem rodzącej się myśli. Sama Atena symbolizuje zaś inteligencję i mądrość²³⁷. Tajemnicze zioło występujące u Homera, które przez Kleantesa określone zostało jako alegoryczny obraz rozumu, Heraklit identyfikuje najpierw z obrazem mądrości, a następnie z racjonalnym osądem, który ostatecznie nie jest równo dzielony wśród ludzi²³⁸.

Powyższe, bardzo pobieżne i okrojone spojrzenie na reprezentantów myśli greckiej, posługujących się alegoryczną interpretacją tekstów, dało konkretny i wartościowy obraz. Metoda ta, mająca zastosowanie przede wszystkim w interpretacji Homera i innych poetów, posiadała swoich zwolenników zarówno wśród filozofów i myślicieli, choć niewątpliwie

²³¹ Por. Heraclitus (Alleg.), *Quaestiones Homericae* 1,1, dz. cyt., s. 2; P. Osiński, dz. cyt., s. 26-27.

²³² Por. Heraclitus (Alleg.), *Quaestiones Homericae* 1,1, dz. cyt., s. 2.

²³³ Por. P. Osiński, dz. cyt., s. 26-27.

²³⁴ Por. Heraclitus (Alleg.), *Quaestiones Homericae* 1,5, dz. cyt., s. 2.

²³⁵ Por. Heraclitus (Alleg.), *Quaestiones Homericae* 29,1, dz. cyt., s. 54.

²³⁶ Por. Heraclitus (Alleg.), *Quaestiones Homericae* 17,1-20,12, dz. cyt., s. 31-38; M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 69-70.

²³⁷ Por. M. Domaradzki, *Odwieczny spór...*, dz. cyt., s. 11.

²³⁸ Por. Heraclitus (Alleg.), *Quaestiones Homericae* 73,8.13, dz. cyt., s. 118; M. Domaradzki, *Heraklit Alegoreta...*, dz. cyt., s. 468.

pełny rozkwit alegorycznej hermeneutyki przypada na czasy Cesarstwa Rzymskiego²³⁹. Przykłady alegorii, którymi się posługiwali zaprezentowani myśliciele, pozwalają wyciągnąć kilka wniosków. Pierwszym jest obecność w tekstach ich autorstwa terminów, takich jak: zagadka, metafora, symbol, ukryte znaczenie oraz alegoria. Dalej, przy pomocy tych zagadnień określali i wydobywali drugie, przenośne znaczenie. Stosowany zabieg stał się metodą obrony zdyskredytowanych, wyrazowych treści poezji, a jednocześnie dał szansę odbudowy nadszarpniętych w społeczeństwie autorytetów, m.in. Homera. Z biegiem czasu alegoria stawała się coraz bardziej popularną metodą hermeneutyki tekstu.

Reasumując, alegoria, jako metoda interpretacji tekstu, sięga czasów starożytnej Grecji, wywodząc się prawdopodobnie z kręgów filozoficznych. Rozwijająca się filozofia coraz częściej kwestionuje ówczesny świat zbudowany na podstawie epickich opowieści, kwestionując tym samym prawo do kształcenia społeczeństwa. Alegoria jest zatem wybawieniem od patowej sytuacji, a jednocześnie staje się pomostem łączącym dwa światy: poezję i filozofię.

1.3.3. Alegoria w filozoficznej szkole stoików

Wśród filozofów stoicy odznaczali się szczególnym umiłowaniem alegorii. Filozofia stoicka usystematyzowała alegoryczne objaśnianie tekstów, zaś jej przedstawiciele chętnie sięgali po metaforę celem objaśniania mitów i poematów zwłaszcza Homera. Pozostając pod silnym wpływem platońskiego rozróżnienia pomiędzy tym, co prawdziwe a tym, co pozorne, wywarli jednocześnie znaczący wpływ na judaizm hellenistyczny, kształtując alegoryczny sposób objaśniania świętych tekstów²⁴⁰.

Stoicyzm był grecką szkołą filozoficzną istniejącą od końca IV wieku przed Chrystusem do III wieku po Chrystusie, powstał w trakcie wielkich przemian politycznych spowodowanych podbojami Aleksandra Wielkiego. Wtenczas następuje osłabienie znaczenia państw – miast (πόλις), a filozofia stoicka proponuje dowartościowanie kosmosu i człowieka²⁴¹. Wszechświat stoicy pojmowali więc jako boski i materialny, a naturę ludzką jako część natury kosmicznej. W ich mniemaniu nie można zrozumieć moralności, odrywając ją od kosmologii²⁴². W nurcie filozoficznym stoicyzmu wspomnieć należy o koncepcjach *Logosu*, które będą później widoczne w filozofii wczesnochrześcijańskiej. Natomiast w swej dialektyce, będącej częścią logiki, zawarto naukę o poznaniu, języku,

²³⁹ Por. J. Zieliński, dz. cyt., s. 130.

²⁴⁰ Por. A. Paciorek, *Alegoria i teoria...*, dz. cyt., s. 58.

²⁴¹ Por. R. Leszczyński, *Stoicyzm*, EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 968-969.

²⁴² Por. A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, Warszawa 2002, s. 149.

znaku oraz interpretacji tekstów, którą reprezentowała alegoreza²⁴³. Metoda ta posłużyła twórcom stoicyzmu do odświeżenia przestarzałego spojrzenia na legendarnych poetów, takich jak Homer, Hezjod czy Orfeusz, by ci stali się autorytetem i popierali ich poglądy²⁴⁴.

Przedstawiciele stoicyzmu bóstwo pojmowali w trzech kategoriach: mitologicznej – stworzonej przez poetów, państwowej – związanej ze światem polityków oraz naukowej, która była domeną filozofów. Relacja stoików do mitologii była ambiwalentna. Z jednej strony przyjęli oni linię Heraklita i Ksenofanesa, nie zgadzając się na antropomorficzne przedstawianie bogów, których uważali za nieskazitelnych. Z drugiej strony, w swojej myśli filozoficznej obficie wykorzystywali panteon, adaptując mitologiczne postaci do przedstawienia przyrodniczych zjawisk²⁴⁵. Ich zdaniem bóg jest twórcą wszechrzeczy i wszystko przenika, dlatego określany jest na podstawie objawiających się sił natury. W dyskursie używali swego rodzaju gry słów. Wzywali boga jako *Dia*, gdyż przez niego wszystko się dzieje (Δία – δι’ ὅν), lub jako Zeusa, ponieważ jest on źródłem wszelkiego życia (Ζῆνα – τοῦ ζῆν). Podobnie określali Atenę, gdyż boska władza sięga poprzez eter (Αθηᾶν – αἰθέρα), lub Herę, ponieważ jej moc dosięga sfery powietrza (Ἥρα – εἰς ἄερα)²⁴⁶. Filozoficzna nauka o bogu i bogach zaproponowana przez stoików jest uważana za jedną z najdoskonalszych teologii, które kształtowały się w filozofii greckiej. Przedstawiciele stoicyzmu wywarli duży wpływ na drogę od myśli filozoficznej do teologii racjonalnej – logicznej²⁴⁷.

Stoicy byli przekonani o słuszności etymologicznego podejścia do sensu literalnego, który mógł zawierać informację odnoszącą się do sensu przenośnego. Komentatorzy podkreślali, że koniecznym jest, aby wychodzić od sensu literalnego fragmentu, włączając go do alegorycznej interpretacji całości. Przykład takiego zastosowania znajdziemy choćby w mowie przypisanej Balbusowi, zawartej w drugiej księdze Cycerona. Wspomniany Balbus próbuje wykazać, że twórcami bogów o moralnych przymiotach i przychylnych siłach natury są Hellenowie. Stąd Saturn, etymologicznie oznaczający „nasycony latami”, jest rozumiany jako „czas”²⁴⁸. Ciceron natomiast posłużył się przenośnią, gdy określił prawo naturalne mianem prawego rozumu Jowisza. Symboliczny obraz najwyższego Jowisza

²⁴³ Por. J. Gajda-Krynica, *Stoicyzm*, A. Maryniarczyk (red.), PEF, t. 9, Lublin 2008, s. 210-211.

²⁴⁴ Por. A. Świderkówna, *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1974, s. 312.

²⁴⁵ Por. J. Jarzębiak, dz. cyt., s. 173.

²⁴⁶ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 147, s. 560-561.

²⁴⁷ Por. J. Gajda-Krynica, *Droga do transcendencji w filozofii starożytnej. Doświadczenie mistyczne czy dialektyka*, w: K. Stachewicz (red.), *Filozofia chrześcijańska. Osoba i doświadczenie mistyczne*, t. 13, Poznań 2016, s. 20.

²⁴⁸ Por. Cicero, *De Natura Deorum* II 25, wyd. H. Rackham, t. 19, London 1967, s. 184-185.

nawiązuje do Zeusa, który w tradycji greckiej był najpotężniejszym bogiem. Podobnie Jowisz, w kulturze rzymskiej symbolizuje najwyższą moc sprawczą²⁴⁹. Stoicka interpretacja mitów polegała więc na alegorycznym rozumieniu działań podejmowanych przez bogów, których stworzyli poeci, aby nie były sprzeczne z aktualnymi twierdzeniami fizycznymi²⁵⁰.

Na szczególną uwagę zasługuje jeden z czołowych przedstawicieli stoicyzmu, którym był – wspomniany już – Chryzyp z Soloi. Jemu przypisuje się pierwsze użycie terminu *συμβόλον*²⁵¹. Żył w III wieku przed narodzeniem Chrystusa, będąc początkowo uczniem Kleantesa i Zenona z Kition. Przede wszystkim był doskonałym i bardzo cenionym dialektykiem. Uważano, że bogowie posługiwaliby się dialektyką Chryzypa, jeśli byłaby taka możliwość. Rozstając się z mistrzami, mawiał, że potrzebuje jedynie znajomości zasad, gdyż dowody znajdzie sobie sam²⁵².

Spośród jego pokaźnego dorobku pisarskiego, tylko część prac zostanie przywołana. Cenne w niniejszej pracy są wątki ukazujące hermeneutyczne użycie symbolu. Na podstawie świadectwa Galena, w traktacie *O duszy*, Chryzyp pozostawił egzegezę mitu o narodzinach Ateny. Występuje w nim przeciwko pochopnemu łączeniu symbolu z interpretacją władczą części duszy, która znajduje się w głowie. Podejmuje zatem różne próby analizy, by dowieść, że intelekt, kierownicza część duszy, znajduje się w sercu²⁵³. Założenia alegorycznej interpretacji autorstwa Chryzypa są zatem następujące: egzegeza oparta jest na symbolu oraz dwóch sensach – dosłownym i ukrytym. Symbol należy odpowiednio odkodować, aby wznieść się ponad sens literalny. Sensem symbolicznym jest stoicka psychologia, na podstawie której intelekt znajduje się w sercu. Natomiast narodziny Ateny w brzuchu Zeusa postrzega się jako alegoryczne ukazanie wszelkich procesów intelektualnych zachodzących w sercu²⁵⁴. Chryzyp użył zatem symbolu, by odkryć ukryty sens mitycznego opowiadania. Posłużył się również metaforą w odniesieniu do czasownika *καταπίνω*, który dosłownie oznacza „połknąć”, zaś w Chryzypowej metaforze przyjmuje znaczenie „przyswoić”²⁵⁵.

²⁴⁹ Por. tamże, s. 294-296; A. Chlewicka, *Teologia polityczna Cycerona*, „Symbolae Philolorum Poznaniensium Graecae et Latinae” 25 (2015) 1, s. 42.

²⁵⁰ Por. J. Jarzębiak, dz. cyt., s. 174.

²⁵¹ Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna...*, dz. cyt., s. 39.

²⁵² Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 179-180, s. 585.

²⁵³ Por. J. ab Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* 908-909, t. II, dz. cyt., s. 256-258; M. Domaradzki, *Chryzypa twierdzenie o naturalnej wieloznaczności wyrazów*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 15 (2020) 2, s. 96.

²⁵⁴ Por. M. Domaradzki, *Symbol i alegoria w filozoficznej egzegezie stoików*, „Filo-Sofija” 13-14 (2011) 2-3, s. 724.

²⁵⁵ Por. J. ab Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* 909, t. II, dz. cyt., s. 257; M. Domaradzki, *Chryzypa...*, dz. cyt., s. 96.

W ten sposób tworzy on alegoryczne przesłanie odnoszące się do stoickiej koncepcji duszy oraz jej funkcji²⁵⁶.

Kolejnym przedstawicielem i jednocześnie założycielem stoicyzmu był Zenon z Kition żyjący na przełomie IV i III wieku przed Chrystusem. Filozof z Cypru zyskał uznanie dzięki naukom głoszonym w Atenach. Otrzymał nawet klucze do tego miasta jako ceniony obywatel przyrównywany do Sokratesa. Wzniesiony pomnik ku jego czci nosił tytuł: „nauka jego i życie zgodne były ze sobą”²⁵⁷. Spośród dzieł odnoszących się do literatury, wymienić można: *Problemy dotyczące Homera* oraz *O słuchaniu poetów*²⁵⁸. Dla stoików dusza ludzka była niczym czysta tablica, na której zapisywano rozumne czyny. Postrzeżenia zmysłowe, które stopniowo zapełniają duszę – zdaniem Zenona – są niczym pierścień pozostawiający odcisk w rozgrzanym wosku²⁵⁹.

Nie sposób pominąć także innych postaci tegoż nurtu filozoficznego, które rozwijać będą myśli swego założyciela. Taką postacią jest Krates z Mallos, jeden ze stoików działających w II wieku przed Chrystusem. Twórca gramatycznej szkoły pergamońskiej, który także komentował Homera²⁶⁰. Homeryckich bogów utożsamiał z siłami przyrody, w których Apollon jest słońcem, a Zeus niebem, powietrzem lub eterem. Okrągłą tarczę Agamemnona interpretował jako model kosmosu, w którym odzwierciedla się bogactwo form życia, pory roku oraz gwiazdozbiór²⁶¹.

Warto wspomnieć również o Kleantesie z Assos żyjącym na przełomie III i II wieku przed narodzinami Chrystusa. Był człowiekiem ubogim, ale dzięki swej pracowitości za dnia zgłębiał filozofię, będąc uczniem Zenona, a w nocy pracował na swe utrzymanie. Pewien młodzieniec postawił mu pytanie o sens wypowiedzi analogicznych: Gdy ktoś uderzony w żołądek „żołądkuje”, to uderzony w biodro będzie „biodrował”? Kleantes odpowiedział, że „analogicznie utworzone wyrazy nie zawsze oznaczają analogiczne pojęcia”²⁶². Kleantes podejmuje się również alegorycznej interpretacji Homera. Tajemnicze zioło ($\mu\omega\lambda\upsilon$), pojawiające się w „Odysei”, interpretuje alegorycznie ($\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\gamma\omicron\rho\iota\kappa\omega\varsigma$) jako zobrazowany przez poetę rozum ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$). Potwierdzeniem takiej egzegezy miał być fakt, że ludzkie rządze i namiętności mogą „zostać osłabione” ($\mu\omega\lambda\upsilon\upsilon\tau\alpha\iota$) przez rozum²⁶³. Pojawiające się tu

²⁵⁶ Por. M. Domaradzki, *Symbol i alegoria...*, dz. cyt., s. 724.

²⁵⁷ W. Skarbek, *Filozofia dla Prawników*, Warszawa 2019, s. 101.

²⁵⁸ Por. Z. Piszczek (red.), dz. cyt., s. 931.

²⁵⁹ Por. R. Tokarczyk, *Historia filozofii prawa. W retrospektywie prawa natury*, Białystok 1999, s. 94.

²⁶⁰ Por. Z. Piszczek (red.), dz. cyt., s. 454.

²⁶¹ Por. A. Świderkówna, dz. cyt., s. 312-313.

²⁶² Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VII 172, s. 578.

²⁶³ Por. J. ab Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* 526, t. I, Stuttgart 1964, s. 118.

pojęcie alegorii bardziej oznacza czynność egzegetyczną aniżeli wskazanie tropu retorycznego. Od strony historycznej wywód Kleantesa, w którym pojawia się wyraz alegoria, byłby najstarszym świadectwem hermeneutycznego zastosowania. Jednakże samo pojawienie się terminu alegoria u Kleantesa jest raczej mało prawdopodobne. Wydaje się, że pochodzi on od Apoloniusza, który referował poglądy stoika²⁶⁴.

Kolejnym stoikiem, cennym dla hermeneutycznej historii alegorezy, jest Lucjusz Anneusz Kornutus. Ten, żyjący w I wieku po Chrystusie, filozof popełnił traktat *Streszczenie tradycyjnych podań na temat greckiej teologii* (Επιδρομη των κατα την Ελληνικην Θεολογίαν παραδεδομενων)²⁶⁵. W dziele tym dostrzec można znaczącą ilość alegorycznych interpretacji. Atenę przyrównuje do „inteligencji Zeusa” (Διὸς σύνεσις) oraz do „opatrności” (προνοία), gdyż, zdaniem filozofa, w starożytności władczą część duszy umiejscawiano w głowie, a mityczna historia narodzin Ateny jest tego obrazem²⁶⁶. Stosuje on także interpretację etymologiczną polegającą na ustaleniu związku formy (kształtu) danego słowa względem jego treści, czyli znaczenia. Imię Prometeusza wywodzi zatem od „opatrności”, ówczasie określanej mianem „przezorności, która cechuje duszę wszechświata” (προμήθεια τῆς ἐν τοῖς ὅλοις ψυχῆς)²⁶⁷. Atena winna jego zdaniem nazywać się Athrena, gdyż „sposstrzega wszystko” (ἀθρεῖν πάντα), bądź Athela, jako „nieposiadająca w sobie nic z kobiecości i słabości” (ἥκιστα θηλύτητος καὶ ἐκλύσεως μετέχειν), albo też Aitheronaia z uwagi na jej dziewictwo, symbol czystości i nieskazitelności (παρθενία αὐτῆς τοῦ καθαροῦ καὶ ἀμιάντου σύμβολόν ἐστι)²⁶⁸.

Na szczególną uwagę zasługuje zdanie, w którym Kornutus odnosi „mówienie zagadkami” do ludzi inteligentnych i wykształconych. Wskazuje zatem na starożytnych, którzy byli doświadczonymi badaczami natury świata skłonni do filozofowania na jej temat za pośrednictwem symboli i zagadek (διὰ συμβόλων καὶ αἰνιγμάτων φιλοσοφεῖσαι)²⁶⁹. Jego zdaniem, w epickich opowiadaniach poetów autorzy zawarli i przekazali potomnym swą mądrość. Czynili to nie w sposób otwarty, ale wyrażając się enigmatycznie, mówiąc zagadkami i czyniąc aluzję do rzeczy, które należy właściwie odczytywać²⁷⁰. Przestrzega jednak przed mieszaniem mitów bądź pochopnym ich odrzucaniem, zauważając,

²⁶⁴ Por. M. Domaradzki, *Symbol i alegoria...*, dz. cyt., s. 724-725.

²⁶⁵ Por. tamże, s. 725.

²⁶⁶ Por. Cornutus, *Theologiae Graecae compendium* 20, dz. cyt., s. 35.

²⁶⁷ Por. Cornutus, *Theologiae Graecae compendium* 18, dz. cyt., s. 32.

²⁶⁸ Por. Cornutus, *Theologiae Graecae compendium* 20, dz. cyt., s. 36; M. Domaradzki, *Symbol i alegoria...*, dz. cyt., s. 725-726.

²⁶⁹ Por. Cornutus, *Theologiae Graecae compendium* 35, dz. cyt., s. 76; M. Domaradzki, *Lucjusz Anneusz Kornutus i etnograficzna egzegeza mitu*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 7 (2012) 2, s. 13.

²⁷⁰ Por. M. Domaradzki, *Lucjusz Anneusz...*, dz. cyt., s. 12.

że przekazane genealogie mogły zostać zniekształcone przez tych, którzy nie rozumieją enigmatycznych wyrażen. Narzędzie wyjaśniające owej ukrytej treści przesłania starożytnych poetów upatruje więc w interpretacji etymologicznej. Dzieło Kornutusa jest najbardziej wyczerpującą pozycją, która ukazuje propagowaną przez stoików „etnograficzną interpretację etymologiczną”²⁷¹.

Alegoria w filozofii stoickiej stanowiła ważny element w hermeneutyce tekstów. Ich egzegezę określić można jako próbę zracjonalizowania mitycznego świata poetów, a jednocześnie próbę pogodzenia z filozoficznymi poglądami. Przede wszystkim stoikom zawdzięczamy rozpowszechnienie alegorycznej interpretacji mitów, a co za tym idzie, rozwinięcie szeroko rozumianej alegorezy. Kładąc nacisk na sens przenośny, odrzucili sens literalny, dzięki czemu wyzbyli się kłopotliwych i gorszących epickich historii²⁷².

W interpretacjach stoików pojawiają się bogowie, w których widziane są zjawiska przyrody, żywioły i gwiazdy. Mówi się także o jednym bogu, absolutie, który pojawia się przy powstaniu wszechświata. Interpretując mitologię, stoicy podtrzymywali politeizm, który domagał się wytłumaczenia i uzasadnienia. Z drugiej strony, głosili filozoficzny monoteizm, który nie mógł być sprzeczny z archaicznym światem poetów. Było to innowacją w filozofii greckiej, bowiem stoicy starali się pogodzić dwa obce ze sobą światy²⁷³. Filozofia stoicka, posługując się alegoryczną interpretacją, opracowała zatem sposób systematycznego i racjonalizującego objaśniania epickich opowieści²⁷⁴.

²⁷¹ Por. tamże, s. 12.

²⁷² Por. M. Simonetti, dz. cyt., s. 13.

²⁷³ Por. J. Jarzębiak, dz. cyt., s. 174.

²⁷⁴ Por. J. Grondin, dz. cyt., s. 35.

2. Alegoria w egzegezie żydowskiej

Judaizm to religia księgi. Wokół świętych tekstów skupiało się zarówno życie religijne, jak i społeczno-polityczne Żydów. Biblia hebrajska stała się również Świętą Księgą pierwszych chrześcijan, którzy byli Żydami zarówno z pochodzenia, jak i z wykształcenia. Czuli się częścią narodu wybranego, dlatego też nie mieli wątpliwości co do przyjęcia Starego Testamentu²⁷⁵. Zarówno więc dla Żydów, jak i chrześcijan, Pismo Święte jest księgą niezwykłą nie tylko z powodu jej nadprzyrodzonego charakteru objawiającego zamysł Boga jako pierwszorzędnego autora. Wyjątkowości nabiera również dzięki hagiografom, autorom drugorzędnym, którzy zostawili tam odciski czasu i miejsca powstania, środowiska, w którym żyli, swojego poziomu wykształcenia, usposobienia, religijności oraz wrażliwości na sprawy Boże i ludzkie²⁷⁶. Dokładając do tego również etapy formowania się świętych ksiąg, od ustnego przekazu począwszy, na ostatecznej redakcji księgi skończywszy, uznać należy wzniosłość tego dzieła²⁷⁷.

2.1. Żydowska interpretacja Biblii hebrajskiej

Mimo iż egzegeza judaistyczna reprezentowana była przez dwie szkoły, palestyńsko-babilońską i aleksandryjską, to w naszych dociekaniach skoncentrujemy się bardziej na tej drugiej, która najczęściej stosowała alegoryczną metodę biblijnej interpretacji tekstu²⁷⁸. Ten ośrodek położony w Egipcie, mający wielkie znaczenie w okresie panowania Ptolemeusza, wyróżni się jeszcze na tle diaspory żydowskiej dzięki Księdze Mądrości, która tam powstanie, a także dzięki bardzo żywej wspólnotie i działalności naukowej Filona z Aleksandrii²⁷⁹. Właśnie na takim gruncie zrodzi się aleksandryjska szkoła egzegetyczna reprezentowana przez wybitnych myślicieli chrześcijańskich, jak choćby Pantena, Klemensa Aleksandryjskiego czy Orygenes²⁸⁰. W ich podejściu do lektury Pisma Świętego odzwierciedlone będą zasady filologiczne, stosowane wcześniej przy wyjaśnianiu m.in. poezji greckiej, a także spuścizna egzegezy zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu²⁸¹.

²⁷⁵ Por. M. Simonetti, dz. cyt., s. 17.

²⁷⁶ Por. M. Wolniewicz, *Wczoraj i dzisiaj Biblii*, Gniezno 1994, s. 16.

²⁷⁷ Por. S. Wielgus, dz. cyt., s. 11.

²⁷⁸ Por. J. Drozd, J. Homerski, *Historia egzegezy biblijnej*, w: J. Homerski (red.), *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, Poznań–Warszawa 1973, s. 324.

²⁷⁹ Por. W. Pikor, *Jak powstało Pismo święte? Historia tekstu Biblii*, Kielce 2010, s. 135-136.

²⁸⁰ Por. B. Czyżewski, *Śladami Ojców Kościoła*, Gniezno 1998, s. 35-36.

²⁸¹ Por. H. Langkammer, *Aleksandryjska szkoła egzegetyczna*, EK, t. 1, Lublin 1985, kol. 348.

Korzeni alegorezy chrześcijańskiej należy zatem szukać w interpretacji judaistycznej, zwłaszcza w środowisku hellenistycznych Żydów i działalności Filona z Aleksandrii²⁸². Dla lepszego zrozumienia hermeneutyki w słynnym ośrodku egipskim spojrzemy najpierw na wybrane elementy bogatej egzegezy żydowskiej oraz ich rozumienie Biblii. Pomoże to wnikać w mentalność Żydów oraz sposób, w jaki podchodzili do lektury Bożego słowa. Z takiego środowiska wyrasta bowiem zarówno wspomniany Filon, jak również św. Paweł. W listach, które kieruje on do różnych gmin chrześcijańskich, używa judaistycznej alegorii oscylującej między podejściem palestyńskim a aleksandryjskim²⁸³. Naszą uwagę skupimy jedynie na wybranych elementach bogatej egzegezy żydowskiej, dzięki której lepiej zrozumiemy interpretację św. Pawła.

2.1.1. Początki interpretacji biblijnej

Choć pierwsze źródła spisane pojawiają się w czasach Mojżesza, ok. XIII wieku przed Chrystusem, to tradycja ustna przekazywana przez pokolenia sięga epoki Abrahama, czyli XIX wieku przed narodzeniem Chrystusa²⁸⁴. Z punktu widzenia hermeneutyki tradycja ustna stanowi ważny element pracy egzegetycznej. To dzięki niej dowiadujemy się w ogóle o historii patriarchów, wydarzeniach historycznych i wierzeniach, poznajemy modlitwy, codzienną mądrość, obyczaje i prawa²⁸⁵. Powodem tego były narodowe katastrofy, które dotknęły Izraelitów. Niewola asyryjska, a następnie babilońska, które doprowadziły do kryzysu w przestrzeganiu świętej Tradycji. Zwłaszcza okres zburzonej świątyni spowodował ustanie pielgrzymek i osłabienie życia religijnego w żydowskich rodzinach²⁸⁶.

Ostoją w podtrzymywaniu Tradycji ojców był jedynie ustny przekaz wydarzeń historycznych, modlitw, rytuałów kultycznych, mądrości, obyczajów i prawa²⁸⁷. Miał on również znaczący wpływ na późniejszy etap spisanych fragmentów czy ostatecznej redakcji księgi. Zwłaszcza biblijna część od Pięcioksięgu do Księgi Samuela uwidacznia taki przebieg powstawania tekstu, na który wpływ miało wiele tradycji ustnych skoncentrowanych wokół kluczowych postaci patriarchów, królów czy proroków. Prócz takich reprezentantów jak Abraham, Dawid czy Eliasza, skupiano się również na Mojżeszu,

²⁸² Por. M. Starowieyski, *Egzegeza Ojców Kościoła*, AK 82 (1990), t. 115, s. 25.

²⁸³ Por. F. Büchsel, dz. cyt., s. 263-264.

²⁸⁴ Por. B. Czyżewski, *Ojcowie Kościoła...*, dz. cyt., s. 25-26.

²⁸⁵ Por. S. Gądecki, *Tradycja a Pismo święte*, Gniezno 1995, s. 15.

²⁸⁶ Por. W. Chrostowski, *Biblijny Izrael – dzieje i religia*, Gniezno 1998, s. 58.

²⁸⁷ Por. S. Gądecki, dz. cyt., s. 15.

Jozuem, Samuelu i Elizeuszu. Zanim jednak spisano te ustne przekazy były one prawdziwą literaturą rozumianą jako pewna forma sztuki²⁸⁸.

Przykładem redakcji ksiąg biblijnych jest Pięcioksiąg i wyodrębnione w nim mniejsze, literackie przekazy. W skład bogatej tradycji historyczno-prawnej Tory wchodzi tradycje elohistyczna, jahwistyczna, kapłańska i deuteronomistyczna. Ich ustny przekaz stanowi podstawę do – wciąż jeszcze dyskutowanych – teologicznych interpretacji, środowiska powstania czy też samych autorów²⁸⁹. Spisany tekst biblijny często podlegał dalszym modyfikacjom, a w kontekście różnych wydarzeń historycznych odczytywano go na nowo, pogłębiano i poszerzano. Ukazuje to niezwykle skomplikowany proces redakcji, który wciąż domagał się nowego spojrzenia na natchnienie tekstu biblijnego²⁹⁰. Niezwykłość i złożoność biblijnych ksiąg wprowadza nas lepiej w klimat rozumienia przez naród wybrany interpretacji biblijnej.

Największym problemem, z jakim borykał się naród żydowski w odniesieniu do świętych tekstów, była kwestia braku ich zastosowania w codzienności. Egzegeza stawała się więc szansą dla procesu aktualizacji tekstów biblijnych, by ze starożytnej litery wydobyć odnowionego ducha przykazań Jahwe²⁹¹. Początki egzegezy biblijnej Żydów odszukiwać należy już w działalności proroków Starego Testamentu oraz w niektórych psalmach. Autorzy ci swoje zadanie przekazywania słów Jahwe, wyroczni czy wskazań nierzadko interpretowali w świetle towarzyszących im wydarzeń. W swoim przepowiadaniu zajmowali się teologicznym wyjaśnianiem historii Izraela zawartej w Pięcioksięgu i księgach historycznych, o czym świadczyć mogą passusy: Ne 8,5-13, Mdr 10-19, Dn 9,1 oraz Ez 38,17²⁹². Prorockie słowa często wypełniała symbolika i metaforyka, co wzmacniało przekaz i czyniło go bardziej obrazowym²⁹³. Nie można pominąć także interpretacji wewnątrzbiblijnej objawiającej się choćby w formie reinterpretacji tekstów. Nie należy ona jednak do egzegezy żydowskiej w ścisłym tego słowa znaczeniu. Powstanie tejże interpretacji, jak zauważa Papieska Komisja Biblijna, datuje się na I wiek przed narodzinami Chrystusa, czas powstania Septuaginty²⁹⁴.

²⁸⁸ Por. W. Harrington, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1982, s. 16.

²⁸⁹ Por. S. Gądecki, dz. cyt., s. 16.

²⁹⁰ Por. W. Pikor, *Jak powstało...*, dz. cyt., s. 22.

²⁹¹ Por. M. Simonetti, dz. cyt., s. 8.

²⁹² Por. S. Wielgus, dz. cyt., s. 11-12.

²⁹³ Por. B. Matysiak, *Symbolika miecza w księdze proroka Izajasza*, „Studia Elbląskie” 6 (2004/2005), s. 103.

²⁹⁴ Por. W. Chrostowski, *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, w: R. Rubinkiewicz (red.), *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Warszawa 1999, s. 137.

Wspomnieliśmy już, że czasy judaizmu ukształtowały dwa kierunki interpretacyjne tekstów – szkołę palestyńsko-babilońską oraz szkołę aleksandryjską. Ta pierwsza, obecna była w takich ośrodkach palestyńskich jak Tyberiada, Sefforis, Cezarea, a także na terenach Babilonii w Nehardei, Surze i Pumbedicie. Komentarze biblijne ukierunkowane były przede wszystkim na cel praktyczny, jakim było zdobycie umiejętności realizacji Bożego słowa w codziennym życiu. Posługiwano się zatem metodą halachiczną i hagadyczną²⁹⁵. Halacha była zazwyczaj odpowiedzią na postawione pytanie i przybierała charakter legislacyjnej odpowiedzi. To ona stanowiła podstawę żydowskiej interpretacji w formie praktycznych uwag do codziennego życia²⁹⁶. W kulcie synagogałnym widoczna była również hagada, obecna zwłaszcza w homilii, choć nieco bardziej zróżnicowana. Poza tym, biblijne teksty interpretowane przez Żydów, przeobrażano w parafrazę (targum), aktualizację (peszer) oraz zestawienia passusów biblijnych (midrasz)²⁹⁷. Alegoreza, marginalna w świetle całej hermeneutyki żydowskiej, odzwierciedlona była w egzegezie alegorycznej i przypowieściowej, które określano wspólnym terminem *māšāl*²⁹⁸.

2.1.2. Alegoryczna egzegeza prorocka

Klasycznym przykładem starotestamentowej, alegorycznej egzegezy prorockiej jest dzieło Deutero-Izajasza, interpretującego powrót z wygnania babilońskiego jako nowe wyjście z Egiptu²⁹⁹. Prorok zapowiada, że Bóg kolejny raz wykupi swój naród i wytyczy mu drogę przez pustynię. Na wzór Meriba wytryśnie znów życiodajna woda, a Eufrat rozstąpi się przed powracającymi do Ojczyzny niczym niegdyś Morze Czerwone na widok hebrajskich repatriantów³⁰⁰. Autor posługuje się metaforą wody, która zwiastuje zbawcze działanie Boga³⁰¹. Naród wybrany, będący uciemżony w niewoli, zobrazowany jako wyschła gleba, potrzebuje życiodajnej, darmowej wody (por. Iz 55,1-2)³⁰².

Prorockich alegorii dopatrzeć się można również w wielu innych fragmentach. Amos, prorok VIII wieku przed Chrystusem, w swoich pięciu wizjach zwiastujących sąd Boży używa symboli i alegorii (por. Am 7,1-3; 7,4-6; 7,7-9; 8,1-14; 9,1-6). Szarańcza

²⁹⁵ Por. J. Drozd, J. Homerski, dz. cyt., s. 324.

²⁹⁶ Por. M. Simonetti, dz. cyt., s. 8.

²⁹⁷ Por. M. Starowieyski, dz. cyt., s. 25.

²⁹⁸ Por. M. Simonetti, dz. cyt., s. 9.

²⁹⁹ Por. R. Rubinkiewicz, *Historia egzegezy*, w: J. Szlaga (red.), *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, Poznań–Warszawa 1986, s. 276.

³⁰⁰ Por. M. Boismard, *Wyjście z Egiptu*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 1093.

³⁰¹ Por. W. Pikor, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, Lublin 2009, s. 253.

³⁰² Por. D. Ledwoń, *Chleb i woda jako metafory słowa Bożego w czterech Ewangeliach*, RBL 70 (2017) 2, s. 114.

to zapowiedź obcego mocarstwa, które napadnie na Izrael. Ogień jest zwiastunem suszy i rozgrabienia majątku przez wrogów. Pion murarski oznacza wyczerpanie się cierpliwości Jahwe, zaś kosz dojrzałych owoców to obraz dojrzałości Izraelitów do sądu. Bóg przy ołtarzu jest zaś potwierdzeniem gotowości wykonania sądu nad niewiernym ludem³⁰³. Alegoria Am 2,9b nie jest wielkich rozmiarów, a istota zawiera się w przenośniach. Rzeczowniki *p^eri* (owoc) i *szoresz* (korzenie) zostały użyte na określenie dzieci Amorytów w odniesieniu do swych rodziców. Całkowite przesłanie tej perykopy jest zatem takie, że Jahwe doszczętnie wyniszczy Amorytów³⁰⁴.

Kolejnym przykładem proroka, który stosuje alegorię, aby roztaczać wielkie wizje, jest Ezechiel. Używa symbolicznych określeń oblężonej Jerozolimy oraz lat niewoli. Znajdziemy tu wyrocznie zawierającą alegorię o gotowanym kotle (por. Ez 24,1b-14) czy symbol ręki w alegorii o dziejach Jerozolimy (por. Ez 16,24). Dary otrzymane od Jahwe, wzgardzone przez miasto na górze, zostały wykorzystane w celach bałwochwalczych, co jest wielkim występkiem przeciw Bogu³⁰⁵. U Ezechiela znajduje się wiele symboli domagających się właściwej interpretacji. Niezwykłym, budzącym przez wieki podziw, jest symbol rydwanu Boga zawarty w Ez 1,5-10. Pojawiające się tam cztery istoty żyjące, z których każda miała po cztery oblicza, potęguje enigmatyczny język Ezechiela³⁰⁶. Spośród wielu alegorycznych myśli proroka wskazać warto również na wizję Boga-Pasterza oraz zapowiedź Mesjasza, które odnajdziemy w 34 rozdziale księgi. Ezechiel daje tu symboliczny wyraz Przymierzu, które zostało złamane przez Izraelitów³⁰⁷.

Ciekawym spojrzeniem na alegorezę biblijną Starego Testamentu jest Księga Pieśni nad Pieśniami. Na podstawie Septuaginty wydedukować można, że w czasach starotestamentowych przeważał sens wyrazowy. Wiadomo jednak, że już w I wieku po Chrystusie rozpowszechniona była alegoria jako metoda interpretacyjna tejże księgi³⁰⁸. Stąd też postaci oblubieńca i oblubienicy interpretowano w dwojaki sposób: dosłownie oraz alegorycznie, widząc w nich oblubieńczą relację Jahwe z Izraelem³⁰⁹. Lirykę miłosną zaś,

³⁰³ Por. E. Aebi, *Krótkie wprowadzenie do ksiąg Starego Testamentu*, Warszawa 1991, s. 124-125.

³⁰⁴ A. Bjørndalen, dz. cyt., s. 10.

³⁰⁵ Por. A. Jasiński, *Księga Proroka Ezechiela. Nowy komentarz. Ez 11-15*, Opole 2018, s. 95, 388, 407, 428-429.

³⁰⁶ Por. K. Bardski, *Wybrane motywy literackie Księgi Ezechiela w biblijnej symbolice wczesnego chrześcijaństwa*, CT 77 (2007) 4, s. 157-158.

³⁰⁷ Por. A. Jasiński, *Bezpieczne zamieszkanie Izraela – orędzie Ezechiela*, WPT 23 (2015) 2, s. 19-20.

³⁰⁸ Por. S. Potocki, *Księgi mądrościowe ST*, w: L. Stachowiak (red.), *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 461.

³⁰⁹ Por. W. Harrington, dz. cyt., s. 259.

już w czasach przedchrześcijańskich, odczytywano jako alegoryczny obraz miłości Boga do swojego ludu³¹⁰.

2.1.3. Rola *soferim* w egzegezie biblijnej

Egzegeza żydowska stała się bardziej powszechna dopiero w okresie niewoli babilońskiej. Deportacja ludności na tereny Babilonii, nowe warunki życia oraz niedostępność świątyni spowodowały, że kapłani, niemogący już wypełniać swoich kultycznych funkcji, zaczęli badać i proklamować Prawo na obczyźnie. Z biegiem czasu dołączyła do nich część rodaków, tworząc przy tym odrębne ugrupowanie tzw. uczonych w Piśmie lub uczonych w Prawie³¹¹. Choć niektórzy upatrują początki tego stanu znacznie wcześniej, często utożsamiając ich ze skrybami³¹², niepodważalnym jest ich znaczenie dla narodu żydowskiego oraz wkład w rozwój interpretacji tekstów. Jako znawców Tory i tradycji ojców określano ich terminem *soferim*, który wywodzi się od hebrajskiego *sefer* – księga. Szczególnie okres perskiego panowania sprzyjał rozwojowi tejże grupy, której członkowie zajmowali się kopiowaniem, interpretacją i wyjaśnianiem biblijnych tradycji. Ponieważ niewola pozbawiała ich dziedzictwa materialnego, społecznych i politycznych praw, całe swoje życie poświęcali Torze, którą pielęgnowali jako bezcenny skarb³¹³.

Uczonym w Piśmie przyświecał szczytny cel zachowania dziedzictwa ojców i przekazywania Bożej nauki następnym pokoleniom. Człowiek studiujący Pismo stawał się owym *sefer* – człowiekiem księgi i podejmował szereg wyrzeczeń. Studium Prawa było bowiem długotrwałe, a rozpoczynało się już we wczesnym dzieciństwie. Uczono się na pamięć Prawa pisanego – Tory, a także Prawa ustnego, które zostało skodyfikowane później w Talmudzie³¹⁴. Nie dziwi więc szacunek, jakim darzono członków tego ugrupowania. Określano ich mianem *Rab* (mistrz, przywódca) bądź *Rabbi* (mój nauczyciel, pan)³¹⁵. Studium to wymagało bowiem dużego poświęcenia czasu i środków materialnych. Dodatkowo, niektórzy uczeni otrzymywali szkołę dworskiej etykiety przygotowującej ich do pełnienia w przyszłości funkcji administracyjnych³¹⁶. W praktyce osoby te zajmowały się więc aktualizacją przepisów Prawa i dostosowaniem ich do ówczesnego życia. Na początku II wieku przed Chrystusem staną się siłą polityczną wspierającą późniejszych

³¹⁰ Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 140.

³¹¹ Por. E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki. Geografia – historia – kultura*, t. II: *Kultura*, Poznań 1958, s. 8.

³¹² Por. K. Mielcarek, *Uczeni w Piśmie*, EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 1277.

³¹³ Por. S. Wielgus, dz. cyt., s. 231.

³¹⁴ Por. tamże, s. 231-232.

³¹⁵ Por. B. Szier-Kramarek, *Rabin*, EK, t. 16, Lublin 2012, kol. 1019.

³¹⁶ Por. K. Mielcarek, *Uczeni...*, dz. cyt., kol. 1277.

Machabeuszy w realizacji ich religijnych postulatów³¹⁷. Wtenczas *soferim* interpretowali zarówno Torę, jak i pozostałe księgi biblijne w duchu faryzeuszy³¹⁸.

2.1.4. Egzegeza powygnaniowa

Egzegeza żydowska widoczna jest przede wszystkim w zjawisku reinterpretacji wcześniejszych opowiadań, wyroczni i praw³¹⁹. Nabiera ona charakterystycznej dynamiki zwłaszcza w okresie powygnaniowym, w VI wieku przed Chrystusem, kiedy to Izraelici powracają z Babilonu do ojczyzny, a rozpoczynająca się reforma Ezdrasza stała się wyzwaniem na wielu płaszczyznach. Wtenczas Święte Księgi zaczynają zasadniczo kształtować życie społeczno-religijne Żydów, a Prawo Mojżeszowe spełniało w tym zadaniu główną rolę³²⁰.

Klasycznym przykładem hermeneutyki żydowskiej tamtego okresu była interpretacja tekstu biblijnego przez Ezdrasza i Nehemiasza, prekursorów późniejszego judaizmu³²¹. Kronikarz odnotowuje skrzętnie sposób interpretacji biblijnej. Czytamy w Księdze Nehemiasza: *Ezdrasz otworzył księgę na oczach całego ludu – znajdował się bowiem wyżej niż cały lud; a gdy ją otworzył, cały lud się podniósł. I Ezdrasz błogosławił Pana, wielkiego Boga, a cały lud z podniesieniem rąk swoich odpowiedział: „Amen! Amen!” Potem oddali pokłon i padli przed Panem na kolana, twarzą ku ziemi. A lewici: Jozue, Bani, Szerebiasz, Jamin, Akkub, Szabbetaj, Hodiasz, Maasejasz, Kelita, Azariasz, Jozabad, Chanan, Pelajasz objaśniali ludowi Prawo, podczas gdy lud pozostawał na miejscu: Czytano więc z tej księgi, księgi Prawa Bożego, dobitnie, z dodaniem objaśnienia, tak że lud rozumiał czytanie (Ne 8,5-8).*

Autor relacjonuje uroczyste wprowadzenie i odczytanie Księgi Prawa Mojżeszowego. Proklamacji dokonywał raczej sam kapłan Ezdrasz, będący jednocześnie *soferim*, a objaśnianie tekstu przez lewitów odnosiło się zapewne do przetłumaczenia niezrozumiałego wówczas dla wielu Żydów języka hebrajskiego na potoczny aramejski³²². Niewykluczone jest również to, że lewici zajmowali się nauczaniem Prawa, zwłaszcza w mniejszych miejscowościach, co z resztą czynili także w czasach sprzed niewoli

³¹⁷ Por. E. Dąbrowski, *Nowy Testament...*, dz. cyt., s. 9.

³¹⁸ Por. W. Gnutek, *Środowisko Nowego Testamentu*, w: F. Gryglewicz (red.), *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1969, s. 29.

³¹⁹ Por. P. Alexander, *Historia interpretacji. Interpretacja żydowska*, w: B.M. Metzger, M.D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1989, s. 215.

³²⁰ Por. M. Wolniewicz, *Wczoraj i dzisiaj...*, dz. cyt., s. 43.

³²¹ Por. R. Rubinkiewicz, dz. cyt., s. 277.

³²² Por. J.H. Walton, V.H. Matthews, M.W. Chavalas (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Warszawa 2005, s. 538.

babilońskiej³²³. W praktyce, gdy mówi się o egzegezie żydowskiej, przyjmuje się więc okres od ok. 250 roku przed Chrystusem do ok. 500 roku po Chrystusie³²⁴. W tym czasie dokonuje się przekładów Świętych Ksiąg na język aramejski, a w diasporze powstaje Septuaginta spisana po grecku. Zrodzi się ona, jak podaje Arysteasz w jednym ze swoich listów z II wieku przed Chrystusem, dzięki siedemdziesięciu dwu uczonym przybyłym z Jerozolimy do Aleksandrii³²⁵. Pokrótkie przyjrzyjmy się zatem żydowskim tłumaczeniom Biblii, które są jednocześnie komentarzem, zatem interpretacyjnym spojrzeniem tłumacza na dany tekst.

2.1.5. Targumy

We wspomnianym tekście (Ne 8,5-8) wielu komentatorów widzieć będzie początki targumów, tłumaczeń Biblii hebrajskiej na język aramejski. Autorzy targumów określani byli aramejskim słowem *daršan*. Wywodzi się ono od rdzenia *daraš* i oznacza „poszukiwać, wyjaśniać i interpretować”. Co ważne, nie były to dosłowne tłumaczenia, lecz bardziej parafraza tekstu biblijnego, często zawierającego zaktualizowaną treść dla odbiorcy³²⁶. Przełożenia na język aramejski dokonywano dosyć swobodnie i dowolnie, parafrazując tekst oraz wzbogacając dodatkami typu *halacha* i *hagada*, które miały wyjaśnić trudności i sprzeczności tekstu świętego³²⁷.

Początkowo targumy powstawały w formie ustnej, z biegiem czasu zaczęto je spisywać. Najstarsze pojawiły się w III wieku przed Chrystusem, choć przełom er wydaje się być neutralnym wskazaniem datacji powstania pisemnych przekładów. Z punktu widzenia hermeneutyki, targumy były interpretacją tekstu biblijnego i podlegały nieustannym zmianom, aby uczynić przesłanie jak najbardziej zrozumiałym dla słuchacza³²⁸. Targumizm dostarczył również alegorycznej egzegezy biblijnej, czego przykładem są interpretacje Pieśni nad Pieśniami. Tam, gdzie Żydzi w sensie literalnym widzieli alegorię o miłość Jahwe do Izraela, późniejsi chrześcijanie interpretowali ją będą jako alegoryczną miłość Chrystusa do Kościoła. Obecnie dyskutuje się, czy alegoreza nie była pierwotną metodą interpretacji

³²³ Por. H. Langkammer, *Księgi Ezdrasza-Nehemiasza. Wstęp – Przekład z oryginału. Komentarz – Ekskursy*, Poznań–Warszawa 1971, s. 255.

³²⁴ Por. P. Alexander, dz. cyt., s. 215.

³²⁵ Por. B. Czyżewski, *Ojcowie Kościoła...*, dz. cyt., s. 86.

³²⁶ Por. R. Rubinkiewicz, dz. cyt., s. 277.

³²⁷ Por. M. Simonetti, dz. cyt., s. 9.

³²⁸ Por. A. Kuśmirek, *Targumy*, EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 507-508.

Pieśni nad Pieśniami³²⁹. Wiadomo, że na pewno była obecna w czasach Jochanana ben Zakkaja, czyli w okresie przełomu er³³⁰.

2.1.6. Septuaginta

Istotne miejsce w żydowskich tłumaczeniach Biblii zajmuje Septuaginta. Ten żydowski przekład Biblii hebrajskiej przetłumaczony został z języka hebrajskiego i aramejskiego na język grecki. Przekład ten powstawał w III wieku przed narodzeniem Chrystusa w okresie stu lat, choć legendarnie ogranicza się go do siedemdziesięciu dwu dni, których potrzebowało siedemdziesięciu dwu uczonych, by dokonać przełożenia Pentateuchu³³¹. Łacińska nazwa Biblii greckiej odnosi się właśnie do tego dzieła dokonanego na wyspie Faros (łac. *septuaginta* – siedemdziesiąt), choć rzeczywistość była zdecydowanie bardziej przyziemna. Żydowska gmina w Aleksandrii stanowiła wtenczas wielotysięczną wspólnotę mówiącą po grecku, a także wielu prozelitów. Względy praktyczne zrodziły potrzebę przetłumaczenia Tory na rodzimy język³³².

Przekład grecki był jednocześnie komentarzem, na co wskazywał już św. Hilary z Poitiers w IV wieku po Chrystusie. Jego zdaniem zestawienie tłumaczenia greckiego z oryginałem hebrajskim odsłaniało glosy, których nie odnajdzie się w tekście macierzystym. Autorzy Septuaginty dokonali kilku zabiegów choćby w Księdze Psalmów, porządkując ją poprzez nadanie tytułów, które zawierały jednocześnie głosę o autorze, okolicznościach i czasie powstania, a także wskazania egzegetyczne – jak należy dany psalm interpretować³³³. Nie brakuje również zmiany tekstu źródłowego, by dostosować go do aktualnych, teologicznych potrzeb. Dla przykładu, taki zabieg obserwujemy w Rdz 2,2a, w którym tłumacze porządkują informacje o szabacie, zamieniając „siódmy” na „szósty”. Obecnie uczeni, nie wykluczając pomyłek tłumaczy, akcentują ich proces twórczy, który zakładał zinterpretowanie wszelkich niejasności. Takich działań jest znacznie więcej i wpisują się one w ogólną tendencję uwarunkowań historyczno-kulturowych judaizmu diaspory

³²⁹ Por. M. Baraniak, *Pieśń nad Pieśniami w dyskursie targumicznym*, w: R. Jasnos, M. Baraniak, A. Mrozek (red.), *W kręgu dyskursów biblijnych. Różne wymiary identyfikacji – analiza w ujęciu kulturowym i edukacyjnym*, Kraków 2018, s. 60.

³³⁰ Por. M. Rosik, *Alegoryczna interpretacja Pieśni nad pieśniami w judaizmie do czasów redakcji targumu do tej księgi*, SST 7 (2010) 7, s. 304-305.

³³¹ Por. B. Czyżewski, *Ojcowie Kościoła...*, dz. cyt., s. 86.

³³² Por. T. Hanelt, dz. cyt., s. 53.

³³³ Por. S. Wielgus, dz. cyt., s. 19.

między III a I wiekiem przed Chrystusem, w którym obecny był mesjanizm królewski oraz myśl eschatologiczna³³⁴.

2.1.7. Znaczenie terminu *māšāl*

Istotnym w naszych dociekaniach jest termin *māšāl*, którym Biblia hebrajska określa enigmatyczne treści. W świętych tekstach występuje trzydzieści dziewięć razy, choć wypowiedzi zwanych *mešalim*³³⁵ jest znacznie więcej³³⁶. Jak podaje 1 Krl 5,12, sam król Salomon miał być autorem trzech tysięcy wypowiedzi o charakterze *mešalim*. Pod względem literackim rzeczownik *māšāl* przyjmuje wiele różnych znaczeń³³⁷. Wywodzi się od rdzenia *mšl* i oznaczać może zarówno „przypowieść” i „sentencje”, jak również „panować” i „rządzić” oraz „robić porównanie”, „mówić w przypowieściach” oraz „być podobnym”³³⁸. Występujące w Biblii hebrajskiej *mešālīm* obejmują przysłowia, zagadki lub wyrocznie Jahwe, przykłady bądź znaki. Określa także prorocтва bądź pouczenia, przypowieści, alegorie, bajki i nauczania³³⁹. Termin hebrajski zawiera w sobie rady mądrościowe, objawienia oraz instrukcje. Mądrość stanowi źródło i cel *mešālīm*. Tłumacze Septuaginty *māšāl* przekładają zazwyczaj na παραβολή (przypowieść), w greckim wydaniu Starego Testamentu słowo to odnajdziemy w czterdziestu siedmiu miejscach³⁴⁰. Tłumaczenie greckie zacieśnia jednocześnie szerokie znaczenie hebrajskiego źródłosłowa do mowy enigmatycznej, która winna czytelnika zaskoczyć i zachęcić do refleksji. Zarówno hebrajskie *māšāl*, jak i greckie παραβολή należą do terminów enigmatycznych, które stanowią wezwanie do mądrości³⁴¹. Przyjrzyjmy się pokrótce najistotniejszym przykładom zastosowania *māšāl* w Starym Testamencie.

Pierwszy kontekst znaczeniowy *mešālīm* to przysłowia. Ogólnie przysłowie składa się zazwyczaj z dwóch zdań powiązanych ze sobą tematycznie. *Māšāl* użyte w znaczeniu przysłowia zrozumieć można w kontekście kulturowym i kontekście przekazu. Przykład

³³⁴ Por. J. Dines, *Septuaginta*, w: R.J. Coggins, J.L. Houlden (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Słownik hermeneutyki biblijnej*, Warszawa 2005, s. 780-782.

³³⁵ *Mešālīm* jest liczbą mnogą od *māšāl*. Por. R. Meynet, *Język przypowieści biblijnych*, Kraków 2005, s. 9.

³³⁶ Por. R. Stein, *Przypowieści*, w: B.M. Metzger, M.D. Coogan (red.), W. Chrostowski (red. wydania polskiego), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1999, s. 667.

³³⁷ Por. K. Frąckowska, *Gatunek literacki Ez 17 – słowo proroka czy mędrca?*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 10 (2017) 1, s. 66.

³³⁸ Por. G. Fohrer, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Berlin–New York 1971, s. 164-165.

³³⁹ Por. E. Jezierska, *Mašal w tekstach Starego Testamentu*, w: W. Chrostowski, B. Strzałkowska (red.), *Patrzymy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Jana Łacha w 85. rocznicę urodzin*, Warszawa 2012, s. 185.

³⁴⁰ Por. A. Komornicka, *Poetyka przypowieści ewangelicznych*, „Łódzkie Studia Teologiczne” (1994) 3, s. 45.

³⁴¹ Por. R. Meynet, dz. cyt., s. 8-9.

odnaleźć można w Pierwszej Księdze Samuela, w której czytamy: *Czy i Saul między prorokami?* (1 Sm 10,12b). *Māšāl* użyte jest tu w kontekście zachodzącej, niespodziewanej zmiany. Dotychczas kreślony obraz Saula, dzięki przemianie serca, której dokonuje Bóg, zostaje odmieniony, a król staje się kimś zupełnie innym. W takim kontekście *māšāl* wprowadza przysłowie, które może być odnoszone także do innych osób, u których zachodzi niespodziewana zmiana³⁴². Podobnie, przysłowia odnajdziemy w Księdze Jeremiasza i Księdze Ezechiela, w których to lud mówi: *Ojcowie jedli cierpkie jagody, synom zdrętwiały zęby* (Jr 31,29-30; Ez 18,2)³⁴³.

Māšāl w Biblii hebrajskiej przyjmuje również znaczenie zagadki, czyli krótkiej rymowanki, aforyzmu lub rebusu. Widoczne jest to m.in. w Księdze Jeremiasza, gdy jest mowa o prorokach, którzy nie głoszą prawdy, a wprowadzają w błąd. Proroctwo zawiera zagadkę: *Co ma wspólnego słoma z ziarnem?* (Jr 23,28). Zagadkowy tekst domaga się intelektualnego myślenia. Podobnie jak plewa, która z zewnątrz ma formę ziarna, lecz wewnątrz ma puste, tak samo prezentują się prorocy, którzy nie przytaczają wiernie słów Jahwe. Słowo Pana jest ziarnem. Sensem zagadki jest zatem groźba wypowiedziana do proroków głoszących słowo Boga, lecz jednocześnie ukrywających prawdę. W tekście Jr 23,9-40 *māšāl* pełni funkcję wzywającą do nawrócenia³⁴⁴.

Māšāl w starotestamentowych księgach ma jeszcze inne znaczenia – przypowieść i bajka. O ile przypowieść jest opowiadaniem zmyślonym, lecz prawdopodobnym, o tyle bajka jest fikcją. W obu przypadkach istotnym jest ukryte znaczenie, które zawarto w sensie wyrazowym. W przypowieści główną ideę wyraża tzw. *tertium comparationis*, podczas gdy w bajce bohaterowie świata roślin lub zwierząt stanowią konwenans znaków ludzkiego działania i postawy³⁴⁵. Do najbardziej znanych przypowieści starotestamentowych należy ta opowiedziana Dawidowi przez proroka Natana. Dawid, biorąc Batszebę za żonę, popełnił wcześniej szereg występków. Stąd przypowieść o bogaczu, który odbiera jedyną, ukochaną owieczkę biedakowi (por. 2 Sm 12,1-4). W tej przypowieści tożsamość adresata została dobrze ukryta, przez co sam Dawid, wzburzony i rozgniewany historią, nie dostrzegł aluzji do faktów ze swojego życia. Pozwoliło to prorokowi na sprytne przekazanie nauki, dzięki której upokorzony król musiał uznać swą grzeszność³⁴⁶.

³⁴² Por. tamże, s. 13-15.

³⁴³ Por. K. Frąckowska, dz. cyt., s. 67.

³⁴⁴ Por. E. Jezińska, dz. cyt., s. 188-189.

³⁴⁵ Por. J. Szlaga, *Hermeneutyka biblijna*, w: J. Szlaga (red.), *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, Poznań-Warszawa 1986, s. 186-187.

³⁴⁶ Por. R. Meynet, dz. cyt., s. 43-45.

Warto wspomnieć jeszcze o Izajaszowej pieśni o winnicy (por. Iz 5,1-7). Umiejscowienie jej w kategorii alegorii (*māšāl*) nie jest jednoznaczne³⁴⁷, a wielu badaczy bardziej skłania się ku temu, by uznać ją jako przypowieść³⁴⁸. Nie wpływa to jednak na istotę naszych rozważań, w których pragniemy jedynie zobaczyć zastosowanie alegorycznej myśli w starotestamentowych księgach. Obrazem Izraela w pieśni jest winnica, którą dogląda Jahwe. Mimo serdecznej troski, zamiast słodkich winogron, rodzi ona cierpkie jagody. Dlatego w wersecie czwartym prorok oddaje głos Panu, który – jako władca wszechświata – zapowiada zniszczenie winnicy: *Co jeszcze miałem uczynić winnicy mojej, a nie uczyniłem w niej? Czemu, gdy czekałem, by winogrona wydała, ona cierpkie dała jagody?* (Iz 5,4). Obrazy, którymi posługuje się Izajasz, zazwyczaj pochodzą z przyrody bądź z życia ludzkiego³⁴⁹. Nie brakowało alegorycznych myśli także w osobistym życiu proroka, który nadał symboliczne imiona swoim synom³⁵⁰. Pieśń o winnicy przeznaczona była do śpiewania, co prorok sygnalizuje już na początku, a urozmaicona rytmika oraz figury retoryczne są tego potwierdzeniem³⁵¹. Zawiera wiele alegorii, jak choćby wywyższenie Izraela, jego niewierność, niewdzięczność i karę. Alegorią jest także pieśń o odrzuconym oblubieńcu, pieśń wesela i mowa karcąca³⁵². Pieśń o winnicy urzeczywistni się po 586 roku, kiedy to Izrael, pozbawiony państwa i świątyni, koncentrować się będzie wokół faryzejskiego formalizmu i sprawiedliwości talmudycznej³⁵³.

Biblijna bajka charakteryzuje się fikcyjną opowieścią, której znaczenie należy właściwie odczytać. W Księdze Sędziów napotykamy na bajkę, którą wypowiada Jotam, jedyny ocalały z rodziny Jarubbaala po wymordowaniu braci przez Abimeleka, wybranego na króla po śmierci sędziego Gedeona³⁵⁴. Wówczas Jotam opowiada bajkę o drzewach, które poszukują króla dla siebie. Po odmowach oliwki, figowca i winnego krzewu drzewa proszą krzew cierniowy o królowanie. Ten odpowiada: *Jeśli naprawdę chcecie mnie namaścić na króla, chodźcie i odpoczywajcie w moim cieniu! A jeśli nie, niech ogień wyjdzie z krzewu cierniowego i spali cedry libańskie* (Sdz 9,8-15).

³⁴⁷ Trwają spory, czy pieśń o winnicy (Iz 5,1-7) należy uznać jako przypowieść czy jako alegorię. Jest to istotne, by ustalić właściwy zakres porównania, jakie zamierzył autor: por. J.H. Walton, V.H. Matthews, M.W. Chavalas (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), dz. cyt., s. 669. A. Bjørndalen klasyfikuje ów fragment jako alegorię: Por. A. Bjørndalen, dz. cyt., s. 9.

³⁴⁸ Por. J. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, s. 318-321.

³⁴⁹ Por. J. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1995, s. 144, 157-158.

³⁵⁰ Por. T. Hergesel, *Rozumieć Biblię. Stary Testament. Jahwizm*, cz. I, Kraków 1990, s. 332.

³⁵¹ Por. A. Malina, *Pieśń i przypowieść o winnicy (Iz 5,1-7; Mk 12,1-12)*, „Studia pastoralne” 14 (2018), s. 225-226.

³⁵² Por. J. Altman, *Pieśń o winnicy Pana (Iz 5,1-7). Studium egzegetyczno-teologiczne*, Lublin 2019, s. 31-32.

³⁵³ Por. E. Zawiszeński, *Księgi proroków*, Pelplin 1998, s. 57.

³⁵⁴ Por. E. Jezierska, dz. cyt., s. 194.

Māšāl, tłumaczone jako znak bądź przykład, odnosi się do grupy, narodu, szczególnie zaś do Izraela. Sens takiego zwrotu uchwycimy w wyrażeniu „Izrael jest (staje się) *māšālem* dla narodów”³⁵⁵. W Księdze Powtórzonego Prawa występuje również w powiązaniu z terminami „pośmiewisko” oraz „groza”, stanowiąc antyprzykład, którego nie należy naśladować: *Będziesz budził odrazę, staniesz się przedmiotem kpin (albo przykładem – māšālem) i drwin u wszystkich narodów, do których zaprowadzi cię Pan (Pwt 28,37)*³⁵⁶.

Māšāl może oznaczać również alegorię. W takim znaczeniu używa jej zwłaszcza prorok Ezechiel, u którego ten hebrajski termin odnaleźć można choćby w rozdziałach 12 i 17³⁵⁷ oraz 21 i 24³⁵⁸. W Ezechielowym ujęciu *māšāl* jest dyskursem metaforycznym, symbolicznym i zaszyfrowanym, a każdy element składowy tekstu przywołuje odpowiednią rzeczywistość domagającą się nie tyle interpretacji, co „odkodowania”³⁵⁹. Widoczne jest to w alegorii o orle, cedrze i winorośli (por. Ez 17,1-10)³⁶⁰, w której werset 2 stanowi podpowiedź kierunku interpretacyjnego: *Synu człowieczy, zadaj zagadkę i opowiedz przypowieść (māšāl) domowi izraelskiemu (Ez 17,2)*. W kolejnych wersetach przedstawia wyjaśnienie alegorii, odnosząc ją do sytuacji politycznej i planów Boga. Celem przypowieści zdaje się być natomiast werset 21: *I poznacie, że przemówiłem Ja, Pan (Ez 17,21)*. W alegorycznej myśli Ezechiela los narodu wybranego jest utożsamiony z losem króla Sedecjasza, a sąd nad królem jest faktycznie sądem nad Izraelem. Orędzie prorockie wzywało do refleksji, a jego wyjaśnienie w poprzedzających wersetach wskazuje na troskę, by zostało jednoznacznie zrozumiane³⁶¹.

2.1.8. Esseńczycy

Jest rzeczą oczywistą, że w egzegezie żydowskiej dominował literalizm ze swym dosłownym przesłaniem, choć, jak widać na powyższych przykładach, alegoria nie była jej obca. Warto wspomnieć tu także o środowisku Esseńczyków, które po części stosowało alegorię i parafrazę³⁶². Ugrupowanie to zrodziło się w II wieku przed Chrystusem jako

³⁵⁵ Por. R. Meynet, dz. cyt., s. 33.

³⁵⁶ Por. E. Jezierska, dz. cyt., s. 189.

³⁵⁷ Por. A. Jasiński, *Księga Proroka...*, dz. cyt., s. 204.

³⁵⁸ Por. R. Meynet, dz. cyt., s. 43.

³⁵⁹ Por. tamże, s. 42.

³⁶⁰ Fragment Ez 17,1-10 przysparza wiele trudności w ustaleniu gatunku literackiego. Część komentatorów mówi o alegorii: por. K.-F. Pohlmann, *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel) Kapitel 1-19*, Göttingen 1996, s. 239; L. Boadt, *Księga Ezechiela*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 759. Niektórzy komentatorzy określają Ez 17,1-10 jako bajkę lub przypowieść: por. A. Jasiński, *Księga Proroka...*, dz. cyt., s. 204. L. Boadt mówiąc o alegorii, wskazuje na bajkę: por. L. Boadt, dz. cyt., s. 759.

³⁶¹ Por. A. Jasiński, *Księga Proroka...*, dz. cyt., s. 246-247.

³⁶² Por. J. Homerski, *Egzegeza biblijna*, EK, t. 4, Lublin 1985, kol. 712.

reakcja na postępującą hellenizację wśród palestyńskich Żydów. Przyjmuje się, że to oni tworzyli rozwijającą się społeczność z Qumran³⁶³. Był to odłam judaizmu charakteryzujący się ascetyzmem widocznym w rygorystycznym przestrzeganiu przepisów Tory oraz studium świętych Ksiąg³⁶⁴. We wspólnocie tej, ideologicznie związanej z osobą Mistrza Sprawiedliwości – przewodniczącego, teksty biblijne interpretowano m.in. w duchu mesjańskich zapowiedzi³⁶⁵. Qumrańskie *peszarim* było formą komentarza biblijnego, w którym pojawiał się wpierw oryginalny *passus* Pisma Świętego, a po nim następowało wyjaśnienie³⁶⁶. Z biegiem czasu zaczęto widzieć w nich zasady nowotestamentowej egzegezy, choć jest to podobieństwo pozorne³⁶⁷. Peszery interpretowano często na zasadach relektury tekstu i dostosowywania go do aktualnych wydarzeń i czasów. Wspólnota esseńczyków wierzyła bowiem, że stoi na straży wiernej interpretacji Bożego słowa i jedynie Mistrz Sprawiedliwości może w pełni wyjaśnić Boże orędzie, niegdyś przekazane prorokom³⁶⁸. Wierzyli również w rychły koniec świata, przedstawiany w formie apokaliptycznej walki synów światłości z synami ciemności, po którym zostanie wzniesiona nowa świątynia³⁶⁹.

Dla zilustrowania qumrańskiej interpretacji posłużyć się można *peszerem* do Księgi Izajasza. Rękopis, w postaci dziesięciu fragmentów, został napisany pismem herodiańskim. Peszer zawiera teksty Iz 10,22-11,5 wraz z komentarzem³⁷⁰. We fragmencie 4Q162 wspólnota, interpretując Iz 10,1-5, pisze: „[Wyjaśnienie tego odnosi się do odrośli] Dawida, która stanie w [dniach] ostat[ecznych...] [...] jego [wro]gów i Bóg wesprze go [duchem] odwagi [...] [...t]ron chwały, ś[więtą] koronę i kolorowo haftowane szaty [...] w jego ręce. Wszystkimi ludami będzie władać i Magog [...] jego miecz będzie sędzić wszystkie ludy”³⁷¹. Fragment przedstawia Mesjasza, mającego powstać w czasach ostatecznych, ukazuje go jako wodza – dowódcę walki oraz władcę i sędziego narodów. Sugeruje jednocześnie, że będzie on wspierany przez Boga oraz anielskie wojska. W dalszych

³⁶³ Por. B. Kumor, *Historia Kościoła. Starożytność chrześcijańska*, t. I, Lublin 2003, s. 11.

³⁶⁴ Por. E. Szews, *Esseńczycy*, EK, t. 4, Lublin 1985, kol. 1133-1134.

³⁶⁵ Por. J. Homerski, *Egzegeza biblijna*, dz. cyt., kol. 712.

³⁶⁶ Por. P. Alexander, dz. cyt., s. 215.

³⁶⁷ Por. S. Szymik, *Współczesne modele egzegezy biblijnej*, Lublin 2013, s. 113.

³⁶⁸ Por. M. Wróbel, *Peszer*, EK, t. 15, Lublin 2011, kol. 377.

³⁶⁹ Por. S. Cohen, *Panowanie rzymskie*, w: H. Shanks, *Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, Warszawa 1994, s. 304.

³⁷⁰ Por. P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, Kraków 2000, s. 138-139.

³⁷¹ Cyt. za: P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 2000, s. 108.

fragmentach interpretatorzy wskazują na Jerozolimę jako obszar, gdzie mają nastąpić walki³⁷².

2.2. Alegoryczna interpretacja Filona Aleksandryjskiego

Aleksandria stała się środowiskiem rozwojowym dla komentowania Biblii, do którego wykorzystywano wypracowane przez Greków metody interpretacji epickich dzieł. Wszak to Aleksandria zasłynęła z Museionu założonego przez Ptolemeusza I, gdzie znajdował się najbogatszy zbiór biblioteczny, a państwo na własny koszt kształciło uczonych, prowadząc przy tym wszechstronne badania. Rozwinęły się tu także analizy nad Biblią prowadzone przez Żydów wykorzystujących helleńską metodę alegorii. Do najbardziej znanych należy Arystobulos (II wiek przed Chrystusem) oraz Filon z Aleksandrii. Arystobulos, autor alegorycznej interpretacji *Pentateuchu*, był zdania, że mądrość grecka pochodzi ze starego tłumaczenia Tory na język grecki³⁷³.

Niezwykle ważną postacią egzegezy żydowskiej jest Filon Aleksandryjski. Urodził się w Aleksandrii między 30 a 13 rokiem przed Chrystusem, a zmarł między 42 a 54 rokiem po Chrystusie. Określany był jako piszący po grecku filozof i teolog żydowski³⁷⁴. Z filozoficznego punktu widzenia uważany jest za głównego przedstawiciela synkretycznej żydowsko-greckiej filozofii zbudowanej na bazie wiary żydowskiej przy pomocy helleńskich pojęć. Jest to zapewne rezultat jego doświadczeń życiowych. Z jednej strony był bowiem przedstawicielem tradycji żydowskiej teologii, z drugiej zaś podlegał wpływom filozofii greckiej, która nie pozostała bez echa w jego twórczości. W metafizyce ukazał rozumienie Logosu, mimo iż wyprowadza to pojęcie od Platona, to pojmuje je bardziej teologicznie, aniżeli abstrakcyjnie. Według Filona, Logos jest osobą, aniołem, pośrednikiem między Bogiem a światem, a nawet jest synem Bożym lub drugim Bogiem. Takie rozumienie Logosu odróżniało go nie tylko od Platona i stoików, od których wiele czerpał, ale także od greckich myślicieli³⁷⁵.

Filonowi przypisuje się wykorzystanie i ulepszenie metody alegorycznej interpretacji Biblii, aby stała się ona dowodem zrozumiałości i aktualności świętych tekstów w racjonalnym świecie grecko-rzymskim. Metoda ta służyła mu zarówno do apologetyki i celów praktycznych, jak również do ochrony boskości przed antropomorficznymi

³⁷² Por. P. Muchowski, *Komentarze do...*, dz. cyt., s. 139.

³⁷³ Por. S. Wielgus, dz. cyt., s. 30-31.

³⁷⁴ Por. F. Drączkowski, *Filon z Aleksandrii*, EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 236.

³⁷⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 2003, s. 163-164.

passusami opisującymi Boga³⁷⁶. Dokonał on także alegorycznej interpretacji Tory, nadając jej przy tym znamienity tytuł *Alegorie prawa*. Doszukał się alegorii w etymologii zjawisk, a także w liczbach i terminologii³⁷⁷.

Egzegeza, zdaniem Filona, jest studium tekstu biblijnego mającym jednocześnie aspekt ezoteryczny, widoczny w wyjaśnianiu przesłania zwykłemu czytelnikowi. Przy alegorycznej interpretacji powoływał się na wewnętrzny głos, który w duszy przekazywał mu mądrzejszą interpretację. Był zdania, że interpretator Tory musi należeć do grona natchnionych przez Boga, niczym prorocy, choć nie precyzował podstaw owej zależności³⁷⁸. Przy komentowaniu Biblii Filon sięgał do filozofii i grecką spekulację łączył z objawieniem. Alegoria służyła mu do uduchowienia żydowskiej jurystyki, a na wzór stoickiej interpretacji bogów jako sił natury tłumaczył trudne lub gorszące teksty biblijne. W tamtym czasie, dla ludzi intelektu, niezrozumiałym było bowiem słuchać o rękach, sercu, wnętrznościach Boga³⁷⁹. Z greckiego świata interpretacji przejął zainteresowanie aspektem gramatycznym tekstu, czyli poprawnością i krytyką. Również podejmował wyjaśnianie tekstu przy pomocy etymologii słów, retorycznej amplifikacji oraz metody dialektycznej. W swojej pracy sięgał do arytmetyki, muzyki, astronomii i fizyki, a szczególnym zainteresowaniem cieszyła się u niego symbolika liczb³⁸⁰.

Przykład egzegezy Filona odnaleźć można w wielu dziełach, które po sobie pozostawił. W szerokiej interpretacji alegorycznej wspomnieć warto Noego, postać z prehistorii biblijnej, określoną jako „rolnik”. Egzegeta z Aleksandrii interpretował rolnicze zajęcie Noego w duchu filozoficznym, wskazując, że czynności, które wykonywał, dotyczą ciała i umysłu. Wnioskował więc, że Noe był rolnikiem zajmującym się uprawą dusz³⁸¹. W dziele *O stworzeniu świata* rajski ogród staje się dla niego alegorią umysłu, w którym – jak piękne drzewa – zamieszkują wszelkie cnoty. Określa to w następujących słowach: „Mojżesz, jak się zdaje, symbolicznie wskazuje przez ten ogród na kierującą część duszy, napełnioną przez niezliczone wyobrażenia na podobieństwo roślin. Przez drzewo życia czyni aluzje do cnoty najpiękniejszej ze wszystkich, jaką jest bojaźń Boża, która zapewnia duszy wieczne życie,

³⁷⁶ Por. W. Jeanrond, dz. cyt., s. 29.

³⁷⁷ Por. K. Froehlich, dz. cyt., s. 222.

³⁷⁸ Por. C. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii żydowskiej i Starego Testamentu*, Kraków 2008, s. 85-86.

³⁷⁹ Por. R. Meynet, dz. cyt., s. 52.

³⁸⁰ Por. S. Wielgus, dz. cyt., s. 31-32.

³⁸¹ Por. R. Williamson, *Filon Aleksandryjski*, w: R.J. Coggins, J.L. Houlden (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Słownik hermeneutyki biblijnej*, Warszawa 2005, s. 213.

a przez drzewo poznania dobra i zła daje do zrozumienia, że chodzi o roztropność, jako cnotę pośrednią, pozwalającą odróżnić rzeczy z natury sobie przeciwne”³⁸².

Opis stworzenia świata i człowieka był dla Filona również symbolicznym ukazaniem Adama jako inteligencji, Ewy jako zmysłowości, a zwierząt jako namiętności. W związku Abrahama i Sary widział związek inteligencji i cnoty. Świątynię jerozolimską interpretował symbolicznie jako świat, a w czterech kolorach szat arcykapłańskich dostrzegał cztery żywioły. Uważał, że alegorycznych interpretacji może być więcej. Stąd drabina Jakubowa mogła oznaczać zarówno powietrze wypełniające przestrzeń między niebem a ziemią, jak i duszę znajdującą się między zmysłowością a rozumem³⁸³.

3. Pawłowe zastosowanie alegorii

Warto, choć pokrótce, nakreślić również alegorię św. Pawła. Co prawda jest on pisarzem Nowego Testamentu, ale jako dawny faryzeusz znał i stosował żydowską egzegezę. Szaweł urodził się w Tarsie między 5 a 8 rokiem po Chrystusie, a zmarł w 63 lub 64 roku w Rzymie. W wieku 16 lat przybył do Jerozolimy, gdzie został faryzeuszem. Tam poznał słynnego Gamaliela, którego był słuchaczem, a nie uczniem. Prawdopodobnie należał do radykalnej grupy faryzejskiej, która dopuszczała użycie siły w obronie wiary³⁸⁴. Już po nawróceniu, w swoich listach, św. Paweł wspominać będzie ten czas, w którym ukształtowała go litera żydowskiego Prawa. W swej twórczości nie będzie przywiązywał większej wagi do form pism, lecz podstawą stanie się treść. Forma jedynie wzmacniała siłę perswazji³⁸⁵.

Święty Paweł posługiwał się tekstami w języku greckim, stosując przy tym rabinacki sposób interpretacji. Dlatego teksty Pentateuchu były szczególnie obecne w listach Pawłowych, a dodatkowo, szerzej niż Żydzi, interpretował on proroctwo Izajasza oraz psalmy³⁸⁶. W releksurze Starego Testamentu posługiwał się alegorią oraz typologią, która momentami przybiera postać alegorii³⁸⁷. Niestety, trudno jest dziś dowieść, czy apostoł pogan znał prace Filona, choć nie wyklucza się takiej możliwości. Niemniej, alegoria

³⁸² Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 154, wyd. G.P. Goold, (tłum. F. Colson, G. Whitaker), *Philo in ten volumes*, t. 1, London 1981, s. 122: „ἀλλ’ ὡς εἰκοεν ἀνίττεται διὰ μὲν τοῦ παραδείσου τὸ τῆς φυγῆς ἡγεμονικόν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ πλεων οἷα φυτῶν μυρίων ὄσων δοξῶν, διὰ δὲ τοῦ δένδρου τῆς ζωῆς τὴν μεγίστην τῶν ἀρετῶν θεοσέβειαν, δι’ ἧς ἀθαινατίζεται ἡ φυγή, διὰ δὲ τοῦ καλῶν καὶ πονηρῶν γνωριστικοῦ φρόνησιν τὴν μέσην, ἣ διακρίνεται τὰναντία φύσει”; tłum. L. Joachimowicz: Filon Aleksandryjski, *O stworzeniu świata*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, s. 75-76.

³⁸³ Por. M. Simonetti, dz. cyt., s. 16-17.

³⁸⁴ Por. W. Rakocy, *Paweł Apostoł, Szaweł z Tarsu*, EK, t. 15, Lublin 2011, kol. 103-104.

³⁸⁵ Por. W. Rakocy, *Pawła listy*, EK, t. 15, Lublin 2011, kol. 155.

³⁸⁶ Por. S. Wielgus, dz. cyt., s. 34.

³⁸⁷ Por. A. Paciorek, *Chrystocentryzm alegorii...*, dz. cyt., s. 29-31.

u Pawła objawia się w kilku elementach. Pierwszym jest interpretacja starotestamentowych interwencji Boga, na które apostoł spogląda przez pryzmat Chrystusa. Zasłona Starego Testamentu zostaje usunięta przez Jezusa Chrystusa, a konsekwencją tego jest ukazanie nowego, duchowego wymiaru Prawa Mojżeszowego oraz wskazanie, że prawdziwe obrzezanie może dotyczyć jedynie serca. Przejście Izraelitów przez Morze Czerwone widzi jako symbol chrztu. Manna i woda ze skały zapowiedziały Eucharystię i stały się jej symbolem³⁸⁸.

W Ga 4,24 pojawia się termin ἀλληγορέω, jedyny raz w Nowym Testamencie³⁸⁹. Alegoria Hagar i Sary jest dla Pawła podstawą do ukazania Przymierza, które chrześcijanie widzą w górnym Jeruzalem. Hagar, w interpretacji Filona, symbolizowała niedoskonały sposób kształcenia, Sara zaś była symbolem nienagannej cnoty. Święty Paweł koncentruje uwagę na analogii między niewolnikiem zrodzonym według ciała oraz tymi, którzy starają się wypełnić uczynki ciała³⁹⁰. Stąd Sara i Hagar alegorycznie przedstawiają dwa przymierza. Hagar symbolizuje przymierze zawarte na górze Synaj w Arabii, stając się symbolem obecnej Jerozolimy, która wraz ze swymi dziećmi znajduje się w niewoli³⁹¹.

Trudno przypuszczać, by apostoł celowo użył terminu alegoria w obecnym, technicznym rozumieniu. Jak wcześniej wykazaliśmy, alegoria była pojęciem szerokim, a Paweł nie traktuje opowieści z Księgi Rodzaju jako ahistorycznej, lecz zakłada realną fabułę, a także nie wplata jej w jakiś system filozoficzny³⁹². Warto jednakże zaznaczyć, że alegoria u Pawła ma inne zastosowanie aniżeli u greckich interpretatorów poezji. Podczas gdy oni negowali sens wyrazowy, apostoł nadaje mu inne znaczenie, nie odrzucając jego dosłownego znaczenia. To właśnie świadczy o podobnym jak u Filona użyciu metody alegorycznej. W takim ujęciu alegoria i typologia są do siebie zbliżone³⁹³.

Podobny temat podejmuje św. Paweł, pisząc List do Rzymian. W rozdziale 9 dokonuje rozróżnienia między Izraelem według ciała a Izraelem według ducha (por. Rz 9,6-29). Jako midrasz do Rdz 21,12 przedstawia tajemnicę Bożego wybrania, które od Izaaka będzie nazwane potomstwem (*sperma*). Poparciem tej tezy jest przywołanie passusów Rdz 18,10,

³⁸⁸ Por. A. Paciorek, *Alegoria i teoria...*, dz. cyt., s. 58-59.

³⁸⁹ Por. M. Silva, *Stary Testament u Pawła*, w: G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid (red.), K. Bardski (red. wyd. polskiego), *Słownik teologii św. Pawła*, Warszawa 2010, s. 785.

³⁹⁰ Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, K. Bardski, W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), Warszawa 2000, s. 409-410.

³⁹¹ Por. P. Podeszwa, „Ewangelia Boga, obiecana od dawna przez proroków w Pismach Świętych” (*Rz 1,2*). *Stary Testament w interpretacji Apostoła Pawła*, „Biblica et Patristica Thorunensia” 7 (2014) 3, s. 66.

³⁹² Niektórzy w tych dwóch elementach dostrzegają różnicę w stosunku do alegorii, jaką stosował Filon Aleksandryjski. Por. M. Silva, dz. cyt., s. 785.

³⁹³ Por. P. Podeszwa, dz. cyt., s. 67.

25,23, Ml 1,2-3 i Wj 33,19, a midrasz zostaje zamknięty przywołaniem Iz 1,9 oraz kluczowego słowa potomstwo (*sperma*) użytego na początku³⁹⁴. Za alegoryczne można uznać również teksty: 1 Kor 9,9, 10,3 oraz 2 Kor 3,12-16. Cytując fragment *nie zawiązesz pyska wołowi młoczącemu* (Pwt 25,4), dokonuje relektury tekstu zawartego w 1 Kor 9,9, odnosząc go do tych, którzy głoszą Chrystusa. W rozdziale 10 tegoż listu skałę na pustyni identyfikuje z Chrystusem, a w 2 Kor 3,12-16 zasłona na twarzy Mojżesza jest analogią do niewiary Żydów³⁹⁵.

W interpretacji św. Pawła na pierwszy plan wysuwa się postać Chrystusa. W Bożym słowie widzi ukrytą tajemnicę (por. Rz 16,25; 1 Kor 2,1), którą odkryć może duch ożywiający, a nie litera, która zabija (2 Kor 3,6). Chrystus odkrył zasłonę rozpostartą nad Starym Testamentem zaciemniającą umysły Żydów (por. 2 Kor 3,13), dlatego potrzebne jest nowe, duchowe odczytanie Prawa. Pawłowa aktualizacja tekstów biblijnych jest jednak jeszcze szersza. Jak dla Żydów Torę stanowiło pięć ksiąg wraz z tekstami narracyjnymi, tak dla apostoła kryją one tajemnicę Syna Bożego, w których dawne wydarzenia stanowiły prefigurację wydarzeń Chrystusa i Kościoła³⁹⁶.

W dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* pojawia się sformułowanie, iż Pismo Święte jest „od początku interpretacją”. Autorzy dokumentu wskazują bowiem na liczne relektury i aluzje pojawiające się w samej Biblii³⁹⁷. Podejście do świętych tekstów znacząco odróżniało Żydów od Greków. Hellenowie widzieli boskie natchnienie w tekstach literackich, podczas gdy Żydzi uważali Torę za słowa samego Jahwe, przez które objawia On ludziom prawdę. Konsekwencją takiego podejścia do tekstu Prawa była jego nieustanna interpretacja, która pomagała odkrywać wolę Jahwe w sytuacjach życiowych poszczególnych Żydów oraz całego narodu³⁹⁸. Komentarze te stały się nieodzownym kluczem hermeneutycznym, zwłaszcza w okresie tzw. drugiej świątyni, gdy język hebrajski ostał się jedynie jako język liturgii i nauki, a wykładnia Tory stanowiła podstawę nauczania w szkołach i modlitewnych zgromadzeniach w synagodze³⁹⁹. Perspektywiczne spojrzenie na egzegezę żydowską pozwoliło zobaczyć alegoryczną myśl, która rozwijała się zwłaszcza w środowisku aleksandryjskich Żydów, metodologicznie

³⁹⁴ Por. M. Simonetti, dz. cyt., s. 18.

³⁹⁵ Por. M. Silva, dz. cyt., s. 785.

³⁹⁶ Por. M. Simonetti, dz. cyt., s. 21.

³⁹⁷ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, w: R. Rubinkiewicz (red.), *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Warszawa 1999, s. 71.

³⁹⁸ Por. W. Jeanrond, dz. cyt., s. 27-28.

³⁹⁹ Por. S. Wielgus, dz. cyt., s. 12.

wywodząc się z helleńskiego świata interpretacji poezji. Alegoria, szczególnie popularna i obecna w interpretacji Filona, została również zaadaptowana w czasach Nowego Testamentu, w których św. Paweł dokona alegorycznej relektury starotestamentowych passusów.

Rozdział drugi: SPOSOBY I ETAPY POSZUKIWANIA JEZUSA

Święty Łukasz, opisując wydarzenie zagubienia dwunastoletniego Jezusa, skupia swoją uwagę nie tylko na cudownym jego odnalezieniu w świątyni. Odnotowuje również przedsięwzięcie, jakim było poszukiwanie chłopca. Orygenes nie przechodzi obojętnie wobec tych informacji, ale dostrzega w nich znacznie więcej aniżeli zwyczajną narrację ewangelisty. Jednym ze sposobów interpretacyjnych naszego autora jest myśl skupiająca uwagę na poszukiwaniach Jezusa. Zauważa on obszary poszukiwań, które nie przynoszą rezultatów i dokonuje analizy ich niepowodzenia. Istotniejszym w jego homiliach jest jednak koncentracja na osobie Maryi i Józefa, bezpośrednio zaangażowanych w poszukiwania swego Syna. Orygenes zauważa determinację i emocje, które im towarzyszą podczas poszukiwań, by następnie skupić uwagę na świątyni. Nie przechodzi jednak obojętnie nad tym świętym miejscem, lecz dostrzega w nim głębię teologicznego przesłania.

Adamancjusz skupia uwagę na Maryi i Józefie, którzy w jego homiliach do tekstu Łk 2,41-52 pełnią rolę swoistych przewodników ukazujących właściwą drogę do Syna Bożego. Nie tylko jednak rodzice Jezusa są przedmiotem zainteresowań naszego autora. Do wspólnego podążania wraz z nimi zaprasza on również swoich słuchaczy, zarówno wiernych, którzy przez chrzest święty stali się członkami Kościoła, jak i katechumenów przygotowujących się do wstąpienia na drogę chrześcijańskiego życia. Słowa Orygenesu stanowią także i dzisiaj nie tylko cenne spojrzenie na jego teologię poszukującą, ale przede wszystkim pomagają dostrzec głębokie treści ascetyczne i moralne zbudowane wokół chrystologii. Współczesny czytelnik jest więc zaproszony, by wejść w świat Aleksandryjczyka i jego oczyma spojrzeć na biblijny fragment odnalezienia Jezusa w świątyni. Zaproszenie to skierowane jest zarówno do chrześcijan, jak i do ludzi niewierzących, którzy z Maryją i Józefem ruszają w poszukiwanie Syna Bożego.

W niniejszym rozdziale skupimy naszą uwagę najpierw na emocjach poszukujących, by zrozumieć towarzyszący im stan ducha. Następnie rozważymy właściwe miejsce poszukiwań Jezusa, które podlega także analizie Orygenesu.

1. Stan ducha poszukujących Chrystusa

Orygenes w homiliach do tekstu Łk 2,41-52 skupia swoją uwagę na etapie poszukiwań Jezusa. Można by uznać to za mało istotne przedsięwzięcie, skoro cała historia kończy się szczęśliwym odnalezieniem Syna Bożego w Jerozolimie. Niemniej jednak, nasz autor dokonuje dość skrzętnej analizy passusów zanotowanych przez ewangelistę mówiących o trzech dniach rozłąki z dwunastoletnim Jezusem. Koncentruje się zatem na środowisku – miejscu, w którym Maryja z Józefem szukają swego Syna. Nasz autor nie przyjmuje tych informacji jedynie jako zwyczajnej narracji św. Łukasza, lecz stara się uchwycić głębszy sens, dostrzec pewną analogię do wcześniejszych zapowiedzi i późniejszych wydarzeń w życiu Maryi i Jezusa. Orygenes jest pierwszym autorem, który zwraca uwagę na odczucia psychologiczne Maryi i Józefa⁴⁰⁰. Próbuje wnikać w głębię ducha i duszy, zwłaszcza Maryi, by zrozumieć jej sposób patrzenia i oceny niecodziennej sytuacji. To wszystko sprawia, że w opinii Aleksandryczyka fragment o odnalezieniu Jezusa w świątyni nabiera alegorycznego znaczenia, w którym odkrywa przed swymi słuchaczami zwłaszcza chrystologiczne i eklezjologiczne spojrzenie.

1.1. Poszukiwanie Jezusa z niepokojem (*sollicite*)

W XVIII *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* Orygenes podejmuje wiele wątków o tematyce chrystologicznej, na które wskażemy w czwartym rozdziale naszej dysertacji. Niemniej, we wspomnianym tekście, w którym prowadzi egzegezę fragmentu mówiącego o szukaniu Jezusa w świątyni, dostrzec można najpierw wątek odnoszący się do Maryi i Józefa. Oni bowiem są w pierwszym rzędzie tymi, którzy szukają Jezusa. Aleksandryczyk w przywołanej homilii pisze w następujący sposób:

„Jezus zatem jest poszukiwany przez swych rodziców, przez ojca, który był Jego opiekunem i towarzyszem w wędrówce do Egiptu, wszelako nie zostaje odnaleziony od razu w momencie poszukiwania”⁴⁰¹.

Z tekstu biblijnego dowiadujemy się, że rodzice szukają Jezusa przez trzy dni, próbując odnaleźć Go wśród pątników, krewnych i znajomych. Ewangelista relacjonuje to w następujący sposób: *Przypuszczając, że jest w towarzystwie pątników, uszli dzień drogi i szukali Go wśród krewnych i znajomych* (Łk 2,44)⁴⁰². Orygenes bazuje na tej informacji

⁴⁰⁰ Por. R. Laurentin, dz. cyt., s. 187

⁴⁰¹ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 2, SCh 87, s. 266: „Quaeritur ergo Jesus a parentibus suis, a patre, qui nutricius et comes fuerat Aegyptum descendens, et tamen non statim, ut quaeritur, invenitur”, PSP 36, s. 83.

⁴⁰² Łk 2,44: νομίσαντες δὲ αὐτὸν εἶναι ἐν τῇ συνουσίᾳ ἡλθον ἡμέρας ὀδὸν καὶ ἀνεζήτησαν αὐτὸν ἐν τοῖς συγγενεῦσιν καὶ τοῖς γνωστοῖς.

przekazanej przez św. Łukasza i wyraźnie podkreśla, że poszukiwanie Jezusa stanowi spore wyzwanie dla Maryi i Józefa. Niemniej, w swoim komentarzu odwołuje się nie tylko do innych informacji, które przekazują nam ewangelisti, ale stara się ukazać poszukiwania Jezusa w świetle całej Biblii.

Zastanawiającym jest fakt, że Orygenes – w przywołanym fragmencie swojej analizy – koncentruje się na postaci św. Józefa, wspominając wędrówkę do Egiptu. Czy chciał zasugerować, że od chwili narodzin Jezus otoczony był troską Boga, a Józef miał w tym swój udział, wypełniając słowa anioła? Píše bowiem, że Jezus jest poszukiwany „przez ojca, który był Jego opiekunem i towarzyszem w wędrówce do Egiptu”⁴⁰³. Warte zauważenia jest rola, jaką Orygenes przypisuje Józefowi w tym wydarzeniu – był opiekunem i towarzyszem (*nutricius et comes fuerat*). Te określenia roli Józefa wskazują raczej na jego bierne zadanie w tej wędrówce, choć niezwykle istotne. Trzeba jednak zaznaczyć, że to Bóg jest inicjatorem ucieczki, on zaś ma wypełnić przekazany Boży nakaz. Przypuszczać można, że egzegeta celowo przywołuje jedną z pierwszych ojcowskich misji Józefa, którą podjął dzięki wskazaniu anioła oraz wsparciu Bożej łaski, okazując przy tym zaufanie i posłuszeństwo. Już wtedy bowiem mógł zweryfikować to, co zostało mu objawione o Jezusie przed Jego narodzeniem, a zarazem doświadczyć potęgi Boga Ojca, która stała się udziałem Maryi w scenie zwiastowania. Ewangelista Mateusz określa zadanie Józefa w słowach: *Gdy powziął tę myśl, oto anioł Pański ukazał mu się we śnie i rzekł: „Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki; albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło. Porodzi Syna, któremu nadasz imię Jezus, On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów”* (Mt 1,20-21)⁴⁰⁴. Słowa pierwszego ewangelisty stanowią wskazanie, że to Bóg jest prawdziwym ojcem Jezusa, a Józef wchodzi w Jego rodowód. Jako potomek króla Dawida jest spadkobiercą obietnicy, w której Bóg zaprzysiągł posadzenie wiernego władcy na tronie⁴⁰⁵.

Z analizowanej tutaj wypowiedzi Orygenesesa, przywołującej postać Józefa, jako opiekuna i towarzysza Jezusa w ucieczce do Egiptu, można odnieść wrażenie, że po dwunastu latach od tamtego zdarzenia zwyciężyła u niego czysto ludzka ocena sytuacji. Analizując przebieg

⁴⁰³ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 2, SCh 87, s. 266: „Quaeritur ergo Jesus a parentibus suis, a patre, qui nutricius et comes fuerat Aegyptum descenditis”, PSP 36, s. 83.

⁴⁰⁴ Mt 1,20-21: ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ’ ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ λέγων, Ἰωσήφ υἱὸς Δαυὶδ, μὴ φοβηθῆς παραλαβεῖν Μαριάμ τὴν γυναῖκά σου, τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἑστὶν ἁγίου· τέξεται δὲ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

⁴⁰⁵ Por. S. Fausti, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Mateusza*, Częstochowa 2007, s. 20-22.

poszukiwań Jezusa, buduje napięcie, stwierdzając przy tym, że wszystkie próby odnalezienia nie przyniosły oczekiwanego rezultatu. Wyraża to w słowach:

„Gdy zaś skończył dwanaście lat, pozostał w Jerozolimie. Rodzice Jego nie wiedząc o tym szukają Go z niepokojem, i nie znajdują”⁴⁰⁶.

Nieuprawnionym byłoby jednak mówić o zwątpieniu opiekuna i męża Maryi, czego nawet sam Orygenes nie ma na myśli. W tym trudnym momencie zagubienia Jezusa, Józef nie otrzymuje bowiem podpowiedzi anioła, która pozwoliłaby mu widzieć w tym wydarzeniu działanie Boże. Skupiając się jedynie na tym zdaniu naszego autora, można by stwierdzić, że u Józefa górę bierze ludzki strach wynikający z troski o Tego, który został mu powierzony. Należy więc przypuszczać, że w analizie Aleksandryjczyka Józef zyskuje miano troskliwego ojca, chociaż na tym etapie nie wszystko jest w stanie zrozumieć. Zaobserwować to można zwłaszcza w końcowej części tej Łukaszej perykopy, gdzie po stwierdzeniu Jezusa o byciu w sprawach Ojca, rodzice nie zrozumieli Jego słów (por. Łk 2,49-50).

Z tekstu biblijnego dowiadujemy się, że rodzice nie wiedzieli o pozostaniu Jezusa w Jerozolimie, dlatego podejmują próbę Jego odnalezienia gdzie indziej. Przyjmując, że wydarzenie opisane przez św. Łukasza dotyka jakiejś „tajemnicy”, która nawet dla świętych rodziców jest niejasna, pozostaje próba odczytania ich stanu ducha. Orygenes w swojej analizie koncentruje się na informacji podanej przez ewangelistę: *Oto ojciec Twój i ja bolejąc szukaliśmy Cię* (Łk 2,48)⁴⁰⁷. Nasz autor wskazuje na usposobienie, z jakim Maryja i Józef poszukiwali swojego Syna. Zauważa, że rodzice szukali Go *sollicite*, co w użytej tutaj formie przysłówkowej oznacza „starannie, dokładnie, pilnie”⁴⁰⁸. W polskim przekładzie homilii znajdujemy formę rzeczownikową „z niepokojem”, którą oddać można także przez „z troską”, „ze smutkiem”⁴⁰⁹. Orygenes stwierdza jednak, że mimo tej ogromnej troski o Jezusa „nie znajdują” Go (*non inveniunt*). Z perspektywy takiego tłumaczenia na język polski znacznie korzystniej brzmi troska o Jezusa aniżeli niepokój, jaki towarzyszył Maryi i Józefowi w poszukiwaniu Syna. Staje się to spójne także z główną myślą Orygenesesa, który wskazuje, że mimo starań rodziców, odnalezienie Jezusa jest niemożliwe, bowiem odnaleźć Go można gdzie indziej.

⁴⁰⁶ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 2, SCh 87, s. 266: „Cum autem duodecim esset annorum, remanet Hierusalem. Parentes ejus ignorantes quaerunt eum sollicite et non inveniunt”, PSP 36, s. 83.

⁴⁰⁷ Łk 2,48: ἰδοὺ ὁ πατήρ σου κἀγὼ ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε.

⁴⁰⁸ Por. M. Plezi (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. V, Warszawa 1979, s. 173.

⁴⁰⁹ Termin *sollicite* wywodzi się od przymiotnika *sollicitus* i w znaczeniu właściwym oznacza „z niepokojem, troską, smutkiem” (por. M. Plezi, *Słownik łacińsko-polski*, t. V, dz. cyt., s. 173).

Aleksandryczyk nie ogranicza się tylko do stwierdzenia, że rodzice Jezusa są zaniepokojeni tą sytuacją. Za ewangelistą wskazuje też na miejsce, gdzie jest początkowo poszukiwany. Skoro nie posiadają wiedzy o Jego przebywaniu w Jerozolimie, podejmują próby odnalezienia Syna, które w oczach Adamancjusza nie pozostają bez znaczenia:

„Szukają Go między krewnymi, szukają wśród pątników, szukają wśród znajomych, i nigdzie Go tam nie znajdują”⁴¹⁰.

Kolejny raz Orygenes zaznacza, że poszukiwania Jezusa nie przynoszą rezultatu, ponownie stwierdza, że Go nie znajdują (*non reperiunt*). Spróbujmy bliżej przyjrzeć się tej i poprzedniej wypowiedzi Aleksandryczyka. Analizę jego myślenia można podsumować w dwóch punktach.

Pierwszy aspekt dotyczy Maryi i Józefa oraz ich nastawienia w poszukiwaniach Syna. Zdaniem egzegety „szukają Go z niepokojem, i nie znajdują” (*quaerunt eum sollicite et non inveniunt*)⁴¹¹, co jest wynikiem ich niewiedzy. Z kontekstu można domyślać się, że owa niewiedza rodziców jest czysto ludzkim myśleniem o zagubieniu Syna, dlatego poszukują Go wśród pątników, krewnych i znajomych. Nie dostrzegają w tym wydarzeniu Bożej interwencji, czego wyrazem jest niepokój w ich sercach. To również oznaka niezrozumienia sytuacji, w której się znajdują, nie pozwala im na właściwą jej ocenę. Nie chodzi bynajmniej o niewiedzę wynikającą z jakiegoś zaniedbania lub braku informacji o tym wydarzeniu. Dopiero bowiem w świątyni jerozolimskiej, przynajmniej w części, posiadają wiedzę nie do końca dla nich zrozumiałą, że Jezus nie zagubił się, a jedynie pozostał w domu swego Ojca. Wiedza ta po prostu przewyższa ludzki osąd tego wydarzenia.

Drugi wniosek, wynikający ze sposobu myślenia Orygenes, odnosi się do wspomnianej wędrówki do Egiptu. Stwierdziliśmy już wcześniej, że została ona zainicjowana przez anioła, który we śnie nakazał Józefowi takie działanie (por. Mt 2,13). Warto poczynić refleksję nad celem przekazanej informacji przypominającej ucieczkę Świętej Rodziny przed zemstą Heroda, tym bardziej, że pełni ona rolę dookreślającą postać Józefa. On jest tym, który otrzymuje nakaz, a następnie realizuje plan objawiony przez Bożego posłańca. Nie ma tam miejsca dla ludzkich sugestii, pytań i wątpliwości, a jeśli nawet pojawiłyby się w jego sercu, on okazuje posłuszeństwo słowu Boga. Józef jawi się więc jako troskliwy mąż, ojciec i sługa Pański, któremu Bóg powierzył los Syna Bożego. W czynie cieśli z Nazaretu wybrzmiewa nie tylko realizm i dostojność, ale zauważalna jest analogia do

⁴¹⁰ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 2, SCh 87, s. 266: „Quaerunt inter affines, quaerunt in comitatu, quaerunt inter notos, et in his omnibus non reperiunt”, PSP 36, s. 83.

⁴¹¹ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 2, SCh 87, s. 266, PSP 36, s. 83.

starotestamentowego posłannictwa proroków (por.: Wj 3,10; Iz 7,3-4; Ez 3,4; Am 7,15)⁴¹². Również Egipt jako cel ucieczki nie pozostaje bez znaczenia. W historii Izraela miejsce to dawało schronienie ludziom, których życie było zagrożone w ojczyźnie (por.: Pwt 23,8; 1 Krl 11,40; 2 Krl 25,26; Za 10,10)⁴¹³. Cała ta scena Mateuszowej Ewangelii wybrzmiewa zatem jako nowy *exodus* z nowym Mojżeszem – Chrystusem. W Nim zbiegają się dzieje Izraela, który wkracza w nową epokę zbawienia⁴¹⁴.

Jeśli przyjąć tego rodzaju sugestię, wskazywałaby ona, że w scenie szukania Jezusa wśród pątników, krewnych i znajomych Orygenes dostrzega u Maryi i Józefa ludzki sposób myślenia i ludzkie spojrzenie na tę trudną sytuację. Można by rzec, że niepokój, który im towarzyszy, jest rezultatem właśnie takiej oceny sytuacji. Sugeruje tym samym, że postawa Józefa jest odmienna, aniżeli zaprezentował on to w drodze do Egiptu. Wtedy pełen ufności i odwagi, teraz z niepokojem wyraża troskę o Boże Dziecię. Nie taka jednak analiza tego fragmentu jest intencją naszego autora, w większym stopniu zdaje się być ona swego rodzaju retoryką budującą napięcie u słuchaczy. Pomocą w rozstrzygnięciu tej kwestii jest łacińskie słowo *sollicite* („z niepokojem”, „z troską”). Jeśli owe *sollicite* oddamy przez „troskę”, pozbedziemy się kłopotliwej sugestii słowa „niepokój”, które w języku polskim bardziej skupia uwagę wokół negatywnych emocji, tj. obawy, niepewności, braku spokoju. Wtenczas pogodzić można postawę Maryi i Józefa z ich wcześniejszymi doświadczeniami planów Bożych oraz kierunku analizy Orygenesesa. W dalszej części naszej pracy dowiemy się bowiem, że interpretuje on znacznie głębiej tę biblijną perykopę.

Pozostając jeszcze w temacie poszukiwań Jezusa przez świętych rodziców, należy także omówić podjęty przez nich zakres poszukiwań. Przyjmuje się, że w roku 65 na święto Paschy przybyło ok. 180 tysięcy pielgrzymów. Również władze cywilne wzmacniały nadzór, o czym świadczy także obecność rzymskich prokuratorów w Jerozolimie. Stanowi to potwierdzenie, że w tych dniach święte miasto było wypełnione pątnikami⁴¹⁵. Tym bardziej powrót po skończonych uroczystościach przebiegał w sporym natężeniu ludzi, co sprawiało, że droga była bardziej bezpieczna. W tym kontekście można zrozumieć, dlaczego Maryja i Józef sądzą, że Jezus jest w towarzystwie pątników, krewnych czy znajomych i dlaczego tam Go szukają. W żaden sposób ich postawa nie jest oznaką

⁴¹² Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚ NT 3,1, Poznań 2004, s. 92.

⁴¹³ Por. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium 1,1-13,58*, HThK NT 1,1, Freiburg–Basel–Wien 2000, s. 50.

⁴¹⁴ Por. B. Viviano, *Ewangelia według świętego Mateusza*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 920.

⁴¹⁵ Por. T. Brzegowy, *Doroczne święta pielgrzymkowe Izraela*, RBL 36 (1983) 2, s. 112.

beztroski, na co zresztą wskazuje sam ewangelista Łukasz, pisząc, że Jezus świadomie pozostał w Jerozolimie, a nie został zagubiony⁴¹⁶: *Gdy wracali po upływie dni świątecznych, młody Jezus pozostał w Jeruzalem, lecz nie wiedzieli tego Jego rodzice (Łk 2,43)*⁴¹⁷.

Adamancjusz prawdopodobnie zauważa, że logiczny zakres poszukiwań wśród pątników i krewnych nie przynosi rezultatu. Wszystko to podsumowuje w dalszej analizie biblijnego tekstu w następujących słowach:

„Jezus bowiem nie zostaje znaleziony wśród krewnych, wśród ludzi bliskich Mu ciałem, nie zostaje znaleziony wśród tych, którzy byli z Nim związani cielesnymi więzami. Mój Jezus nie może być znaleziony wśród tłumu”⁴¹⁸.

W tej wypowiedzi można zauważyć pełne zrozumienie egzegety dla takiego stanu rzeczy. Zauważalna jest tu także retoryka Orygenes, który, poprzez powtórzenie nietrafionych kręgów poszukiwań Jezusa, wzmacnia przesłanie swojej wypowiedzi. Chwilę wcześniej mówił bowiem, że Maryja z Józefem poszukują swego Syna wśród krewnych, pątników i znajomych. Teraz chce podkreślić, a zarazem wyjaśnić, dlaczego ich poszukiwania nie przyniosły oczekiwanego rezultatu. W powtórzeniu widoczna jest jednak zmiana charakterystyki tychże osób. O ile w pierw wskazał krewnych (*cognatos*), pątników (*comitatus*) i znajomych (*notos*), to w omawianym zdaniu niezmiennie przywołuje tylko krewnych (*cognatos*). Pozostałych określa, używając następujących wyrażen: „wśród ludzi bliskich Mu ciałem” (*inter cognatos et carnis propinquos*), a także „wśród tych, którzy byli z Nim związani cielesnymi więzami” (*in his, qui ei corporaliter iuncti sunt*).

Z jednej strony można uznać, że sformułowania Aleksandryjczyka użyte zostały jako synonimiczne wyrażenia i odnoszą się do wcześniej wskazanych osób. Jeśliby przyjęć, że Orygenes używa tu symetrycznego schematu, to wyrażenie „ludzie bliscy ciałem” odnosiłoby się do pątników, zaś zwrot „ludzie związani cielesnymi więzami z Jezusem” byłby synonimem znajomych. Trudno jednoznacznie potwierdzić lub zaprzeczyć takiemu połączeniu. Wydaje się jednak, że nasz autor pomija w tej wypowiedzi pątników, a snuje rozważania nad krewnymi i znajomymi. Z drugiej strony, sformułowania te stanowią pewne dookreślenie tychże kręgów, dając jednocześnie konkretny klucz interpretacyjny.

⁴¹⁶ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-11*, NKB NT 3,1, Częstochowa 2011, s. 199.

⁴¹⁷ Łk 2,43: καὶ τελειωσάντων τὰς ἡμέρας, ἐν τῷ ὑποστρέφειν αὐτοὺς ὑπέμεινεν Ἰησοῦς ὁ παῖς ἐν Ἱερουσαλήμ, καὶ οὐκ ἔγνωσαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ.

⁴¹⁸ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 2, SCh 87, s. 266: „Non enim inter cognatos et carnis propinquos invenitur Jesus, non in his, qui ei corporaliter iuncti sunt. In multorum comitatu Jesus meus non potest inveniri”, PSP 36, s. 83.

Spróbujmy pokrótce rozważyć sens tych zwrotów oraz możliwe przesłanie, jakie w sobie zawierają.

„Ludzie bliscy ciałem” (*carnis propinquos*) jest dość enigmatycznym sformułowaniem i może być wyrazem oschłego wyrażenia się o innych ludziach. Mając jednak na uwadze inspirację Orygenesem filozofią Platona⁴¹⁹, bardziej adekwatnym byłoby dostrzeżenie w tym stwierdzeniu echa antropologii. Aleksandryczyk bowiem w swojej antropologii dokonywał dychotomicznego i trychotomicznego podziału ludzkiego bytu. Inspirowany platonizmem koncentrował się głównie na dychotomii bytu stworzonego, ukazując napięcie pomiędzy tym, co duchowe i wewnętrzne a tym, co cielesne i zewnętrzne⁴²⁰. Obrazują to słowa *Homilii o Księdze Rodzaju*, w której ukazuje alegoryczny obraz człowieka „duchowego” i „cielesnego”:

„Otóż wszystko, co Bóg miał stworzyć, musiało się składać z ducha i z ciała; dlatego też powiedziano, iż w *początku* i przed wszystkim stworzone zostało niebo, to znaczy wszelka substancja duchowa, na której, jakby na jakimś tronie, spoczywa Bóg. Natomiast to niebo, czyli sklepienie, jest czymś cielesnym. Dlatego owym pierwszym niebem, które nazwaliśmy niebem duchowym, jest nasz umysł, który sam też jest duchem, a więc jest to nasz człowiek duchowy, który widzi i ogląda Boga. Natomiast niebem cielesnym, które zwie się sklepieniem, jest nasz człowiek zewnętrzny, który patrzy w sposób cielesny”⁴²¹.

Można więc stwierdzić, że „ludzie bliscy ciałem” symbolizują ludzi, których łączy człowieczeństwo i swoją uwagę skupiają na tym, co zewnętrzne. Brakuje im spojrzenia duchowego i dostrzeżenia Bożej obecności w świecie. Podobnie można zinterpretować drugie wyrażenie – „ludzie związani cielesnymi więzami” (*corporaliter iuncti sunt*). Odnosi się ono do tych, którzy są spokrewnieni z Jezusem, choć ich związek opiera się jedynie na więzach zewnętrznych. Brakuje relacji wewnętrznej, duchowej łączności i utożsamienia się ze spokrewnioną osobą.

⁴¹⁹ Por. J. Sawicka, *Ciało jako pułapka na drodze do wyzwolenia. Zarys problemu w kontekście refleksji niektórych myślicieli antycznych i wczesnochrześcijańskich*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 25 (2013), s. 63.

⁴²⁰ Por. M. Szram, *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 188.

⁴²¹ Origenes, *Homiliae in Genesim* I 2, wyd. W.A. Baehrens, GCS 29, Origenes Werke 6, Leipzig 1920, s. 3: „Cum enim omnia, quae facturus erat Deus, ex spiritu constarent et corpore, ista de causa *in principio* et ante omnia coelum dicitur factum, id est omnis spiritalis substantia, super quam velut in throno quodam et sede Deus requiescit. Istud autem coelum, id est firmamentum, eorporeum est. Et ideo illud quidem primum coelum, quod spiritale diximus, mens nostra est, quae et ipsa spiritus est, id est spiritalis homo noster qui videt ac perspicit Deum. Istud autem corporale coelum, quod firmamentum dicitur, exterior homo noster est, qui corporaliter intuetur”, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, ŻMT 64, Kraków 2012, s. 22-23.

Powyższa analiza daje pewne światło na interpretację podjętą przez Orygenesa. Informacja ewangelisty Łukasza o poszukiwaniach wśród pątników, krewnych i znajomych, zostaje przez niego wykorzystana do wyrażenia również alegorycznego sensu. Wpisuje się to w analizę naszego autora, który dostrzega niepowodzenie w odnalezieniu Jezusa w gronie tych ludzi. Pisząc *in multorum comitatu Jesus meus non potest inveniri* („mój Jezus nie może być odnaleziony wśród tłumu”), zdaje się podawać to niczym pewnik. Pragnie zatem wyrazić, że nie tylko fizycznie brakuje wśród tych ludzi Jezusa, ale także duchowo znajdują się oni daleko od Niego.

Można tu posłużyć się również obrazem ewangelijnym i dostrzec, że kierunek przeciwny do Jerozolimy oddala tak zewnętrznie, jak i duchowo od Jezusa znajdującego się w świątyni. To z kolei jest wyraźnym znakiem, że należy szukać tu głębszej myśli Orygenesa. Rozwijając bowiem dalej ten wątek, stara się wykazać, gdzie i dlaczego odnaleziono Jezusa, skoro poszukiwania w kluczu „cielesnych więzów” skazane były na porażkę.

Wykazując niepowodzenia w podjętych poszukiwaniach, Orygenes pragnie skupić uwagę swoich słuchaczy na miejscu, w którym Chrystus się odnalazł. Ujmuje to w następującym zdaniu:

„Dowiedz się, gdzie znaleźli Go szukający, abyś i ty szukając wraz z Józefem i Maryją mógł Go znaleźć”⁴²².

Powyższe słowa naszego autora odkrywają przed słuchaczami *clou* jego dotychczasowej egzegezy. Istotnym w powyższym zdaniu są zatem wskazania, które Orygenes kieruje do swych wiernych. Mówi im: „dowiedz się” (*disce*) oraz „abyś i ty szukając mógł Go znaleźć” (*ut et tu quaerens reperias*). Użycie trybu rozkazującego *disce* zapewne sprzyja wezwaniu do refleksji. Zwrot ten zdradza najpierw fascynację Orygenesa egzegezą tego biblijnego urywku oraz wnioskami, do których doszedł. Odkrywając samemu sens duchowy tekstu Łk 2,41-52, pragnie podzielić się nim ze swymi słuchaczami. W drugiej odsłonie jest to przede wszystkim wezwanie do odczytania przesłania Bożego słowa przez tych, których jest pasterzem. Jego homilię słuchali nie tylko chrześcijanie, ale również katechumeni przygotowujący się do wejścia na drogę wiary. Zwłaszcza dla nich konieczna była wnikliwa analiza słowa Bożego, które miało ich doprowadzić do pełni poznania Chrystusa. Wyrażenie „dowiedz się” stanowi dla nich antyfonę wzywającą do czytania i rozważania Pisma Świętego, a tym samym do zdobywania wiedzy o Chrystusie i Jego zbawczej misji.

⁴²² Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 3, SCh 87, s. 266: „Disce, ubi eum quaerentes reperiant, ut et tu quae rens cum Joseph Maria que reperias”, PSP 36, s. 83.

Oczywiście na poznaniu intelektualnym poprzestać nie można, co Orygenes wyraża poprzez drugie wezwanie: „abyś i ty szukając wraz z Józefem i Maryją mógł Go znaleźć”⁴²³.

Ciekawa jest retoryka dotychczasowej wypowiedzi Orygenesusa kilkakrotnie podkreślającego miejsca, w których nie znaleziono Jezusa. Tym razem podaje, że zaangażowanie myśli i wiary w szukanie Mesjasza zaowocuje Jego odnalezieniem. Istotnym jest, że owe szukanie odbywać ma się wraz z Maryją i Józefem (*cum Joseph et Maria*), co wskazuje na dwa aspekty alegorycznej interpretacji. Pierwszym jest zapewne wspomniana już lektura Pisma Świętego, gdzie poprzez wnikliwe rozważanie tekstu czytelnik staje się niejako towarzyszem świętych rodziców w poszukiwaniach Syna Bożego. Oni, nie tylko na kartach Biblii Go szukają i odnajdują, ale jako święci patronowie stanowią przykład i orędują za chrześcijanami, którzy podążają wiernie za Chrystusem. Drugi aspekt można upatrywać w kierunku poszukiwań Jezusa, gdzie Maryja i Józef symbolizowałiby wspólnotę Kościoła wiernie przekazującą i interpretującą Biblię. Jeśli wcześniej koncentrował się na kręgach osób, wśród których niemożliwe było odnalezienie Chrystusa, to skoncentrowanie myśli na Jego rodzicach wskazuje nie tylko na więzy pokrewieństwa, ale również na ich łączność duchową i podążanie w kierunku świątyni. Potwierdzałyby to wezwania, które Orygenes kieruje do heretyków, pisząc: „Ten, kto szuka Jezusa, nie powinien go szukać niestarannie, nieuważnie i niedbale: tak szukają Go niektórzy ludzie, i nie znajdują”⁴²⁴, a także: „Ponieważ istnieją tacy, którzy robią wrażenie, iż wierzą w Pismo święte”⁴²⁵ oraz „Najpierw trzymając się prostego sensu uzbrójmy się przeciwko heretykom”⁴²⁶. Błędem heretyków jest przede wszystkim wybiórcza lektura Pisma Świętego, która sprawia, że nie są w stanie odnaleźć Jezusa.

Powyższe słowa Orygenesusa stanowią zachętę dla ówczesnych mu słuchaczy, by podejmowali drogę szukania Jezusa na wzór Maryi i Józefa. Ich poszukiwania były *sollicite*, a więc naznaczone troską oraz trudnością wynikającą z tajemnicy Bożego działania, której w tamtym momencie nie rozumieli. Nasz autor dostrzega w tym jednak szansę, święci bowiem rodzice, zmieniając kręgi poszukiwań oraz kierunek, ostatecznie odnajdują Jezusa.

⁴²³ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 3, SCh 87, s. 266: „Ut et tu quae rens cum Joseph Maria que reperias”, PSP 36, s. 83.

⁴²⁴ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 5, SCh 87, s. 268: „Oportet eum, qui quaerit Jesum, non neglegenter, non dissolute, non transitorie quaerere, sicut quaerunt nonnulli et ideo invenire non possunt”, PSP 36, s. 84.

⁴²⁵ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 1, SCh 87, s. 272: „Quia nonnulli, qui sanctae scripturae videntur credere”, PSP 36, s. 85.

⁴²⁶ Origenes, *Hom. Luc.* XX 2, SCh 87, s. 280: „Primum simpliciter sentientes armemur adversus impios haereticos”, PSP 36, s. 87.

Skłania nas to do refleksji wskazującej, że kolejnymi słuchaczami wezwanymi do poszukiwań Jezusa są chrześcijanie. Homilia Orygenesza wybrzmiewa z tą samą mocą co niegdyś i stanowi wezwanie do podjęcia owej drogi. Współczesny człowiek również potrzebuje drogowskazu, gdzie szukać Syna Bożego, by móc Go znaleźć. Sam obraz poszukiwań może być odczytywany jako symbol ludzi, którzy poszukują szczęścia, choć różnie je definiują. Z kolei pątnicy, krewni i znajomi mogą stanowić alegoryczny wyraz szeroko rozumianego szczęścia, które nie zawsze jest szukaniem Chrystusa. W takim kontekście można również spojrzeć na drogę, którą pokonują w ewangelijnej scenie pielgrzymi oddalający się od Jerozolimy po skończonych uroczystościach. Zdają się być obrazem współczesnych ludzi odchodzących od wspólnoty Kościoła, negujących autorytety czy wręcz odrzucających Boga. Szukanie wraz z Maryją i Józefem oznaczałoby zatem pełne pokory pochylenie się nad własnym życiem i uznanie, że chrześcijanin to człowiek, który z Bogiem podąża ku niebiańskiemu Jeruzalem.

1.2. Poszukiwanie Jezusa z bólem (*dolentes*)

Aleksandryczyk wyjaśniając, na czym polegało poszukiwanie zagubionego Jezusa, nie poprzestaje tylko na stwierdzeniu, że Maryja i Józef byli pełni niepokoju (*sollicite*) o Syna. Wspomina jeszcze jeden stan ich ducha, mianowicie przeżywany przez nich ból. Odnosi się bowiem do dalszego *passusu* Łukaszej Ewangelii, dokładnie zaś do słów wypowiedzianych przez Maryję: *Z bólem serca szukaliśmy Ciebie* (Łk 2,48)⁴²⁷. Orygenes słowa te interpretuje w XIX Homilii o Ewangelii św. Łukasza w następujący sposób:

„Nie sądzę, że boleli dlatego, iż sądzili, że Chłopiec zblądził albo zginął. Niemożliwym było, aby Maryja, która wiedziała, iż poczęła Go z Ducha Świętego, i słyszała przemawiającego anioła, biegnących pasterzy oraz prorokującego Symeona, mogła się lękać, że Chłopiec zblądził i zginął. Nie powinieneś też sądzić tak o Józefie, który otrzymał od anioła polecenie, aby zabrał Chłopca i udał się do Egiptu (por. Mt 2,13), a ponadto usłyszał: *Nie bój się przyjąć Maryi, swej małżonki, bo to, co się w niej poczęło, jest z łona Ducha Świętego* (Mt 1,20). Nie mogli się obawiać, że zginęło Dziecko, o którym wiedzieli, że jest Bogiem. Ból rodziców i ich pytanie mają inny sens, niżli rozumie je prosty czytelnik”⁴²⁸.

⁴²⁷ Łk 2,48: ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε.

⁴²⁸ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 4, SCh 87, s. 274-276: „Non puto eos idcirco doluisse, quia putarent errasse puerum vel periisse; nec poterat accidere, ut Maria, quae sciebat se de Spiritu sancto concepisse, quae et angelum loquentem et currentes pastores et Simeonem audierat prophetantem, timeret, ne puerum perderet oberrantem. Abice hanc opinionem maxime de Joseph, cui ab angelo praeceptum fuerat, ut tolleret puerum et Aegyptum pergeret, qui audierat: *ne timeas tollere Mariam uxorem tuam; quod enim in ea natum est, de Spiritu*

Kluczowym dla zrozumienia myśli Orygenesesa jest zdanie: „Nie sądzę, że boleli dlatego, iż sądzili, że Chłopiec zbłądził albo zginął” (*Non puto eos idcirco doluisse, quia putarent errasse puerum vel periisse*). W zdaniu tym widoczne jest przejście na wyższy poziom interpretacji i próba odnalezienia właściwego sensu duchowego. O ile w XVIII homilii Orygenes koncentrował się bardziej na rozważaniu o powodach niepowodzenia Maryi i Józefa w szukaniu Jezusa oraz na rozważaniach nad środowiskiem poszukiwań, o tyle w tym fragmencie skupia uwagę słuchaczy na dostrzeżeniu enigmatycznej wypowiedzi Maryi. Wczuwając się w argumentację naszego autora, zauważyć można najpierw wnikliwe analizowanie dosłownego przesłania fragmentu Łk 2,41-52, w którym dostrzega teologię myśli św. Łukasza. Dlatego powraca do wcześniej opisanych przez ewangelistę wydarzeń, by odnaleźć ślady świadomości świętych rodziców i spróbować odpowiedzieć na pytanie: Na czym polegał ból towarzyszący Maryi i Józefowi w poszukiwaniu Syna?

Przywołując scenę zwiastowania, narodzin Jezusa w Betlejem oraz prorokującego Symeona w Jerozolimie Orygenes podaje niczym pewnik pełną świadomość Maryi co do boskiej natury Syna. Nie inaczej widzi to w życiu Józefa, który poprzez interwencję anioła doświadczył Bożej łaski w ucieczce do Egiptu. Potwierdzeniem tego są także słowa wysłannika Bożego skierowane do Józefa: *Nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki; albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło* (Mt 1,20)⁴²⁹. Przyjrzyjmy się pokrótce biblijnej interpretacji tych wątków, by wniknąć w tok rozumowania Orygenesesa.

Przy zwiastowaniu archanioł Gabriel obwieszcza Maryi, że będzie matką Syna Bożego. Istotę tego przesłania odnajdujemy w zdaniu: *Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida* (Łk 1,31-32)⁴³⁰. Z wcześniejszych wersetów dowiadujemy się, że anioł uspokaja Maryję, wyjaśniając Boże zamiary wobec Niej. Została wybrana i przygotowana, by spełnić rolę matki Syna Bożego. W przesłaniu tym nadzwyczajny wydaje się być nakaz posłańca, aby to Maryja nadała imię po narodzinach Jezusa, co przecież należało do przywileju ojca⁴³¹.

sancto est. Nunquam fieri poterat, ut perditum formidaret infantem, quem divinum esse cognoverat. Aliud quiddam dolor et quaestio parentum, quam simplex lector intellegit, sonat”, PSP 36, s. 86.

⁴²⁹ Mt 1,20: μη φοβηθῆς παραλαβεῖν Μαριάμ τὴν γυναῖκά σου, τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἁγίου·
⁴³⁰ Łk 1,31-32: καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

⁴³¹ W relacji ewangelisty Mateusza zdanie to brzmi w prawie niezmiennionej formie (por. Mt 1,21), przy czym adresatem wypowiedzi anioła jest Józef mający nadać imię Nowonarodzonemu. Ewangelia według św. Łukasza bardziej eksponuje rolę Maryi, czyniąc aluzję do zwiastowania narodzin Izmaela (por. Rdz 16,11) oraz zwiastowania narodzin Samsona (por. Sdz 13,3nn). Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-11*, dz. cyt., s. 113.

Dziecię jednak nie będzie posiadało ojca ziemskiego, lecz będzie Synem Najwyższego (καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται), dlatego Ona spełni tę powinność. Na dodatek, Nowonarodzony będzie również „wielki” (μέγας), co kojarzyć się może z postacią Jana Chrzciciela, który zostaje określony w podobny sposób: *Będzie bowiem wielki w oczach Pana* (Łk 1,15)⁴³². O ile jednak wielkość Jana odnoszona jest „wobec Pana” (μέγας ἐνώπιον [τοῦ] κυρίου), to Jezus jest „wielki” bez ograniczeń. W świecie pogańskim określano tak bóstwa, co, w przypadku słów wypowiedzianych podczas zwiastowania, może być wskazaniem na bóstwo Chrystusa⁴³³. Jako potomek króla Dawida nie tylko odziedziczy po nim tron, ale także przewyższy go godnością. Dlatego określenie „Syn Najwyższego” jest faktem, a nie jedynie tytułem honorowym nadanym przez Boga⁴³⁴.

Zarówno św. Mateusz, jak i św. Łukasz, redagując niezależnie od siebie Ewangelię Dzieciństwa, odwołują się do starotestamentowej zapowiedzi narodzin Emmanuela (por. Iz 7,14). Król Achaz zawiódł z powodu braku zaufania i wiary w Boga, dlatego przyjście na świat niezwykłego dziecka będzie „znakiem”. Hebrajski rzeczownik *’ot* (liczba mnoga: *’otôt*) w Starym Testamencie ma dwa znaczenia: znak ogólny jak słońce, księżyc czy gwiazdy oraz znak specjalny – religijny. To drugie znaczenie odwołuje się często do zaistniałych faktów, stając się przypomnieniem wydarzeń i formą świadectwa. Poza tym, znak może być potwierdzony w przyszłości, a poprzedzać go będzie seria wydarzeń, które będą dziełami Boga⁴³⁵. Wspomniani ewangeliccy widzą realizację tego znaku oraz wypełnienie tajemniczego proroctwa w narodzinach Jezusa z Nazaretu. Nawiązując do Iz 4,17, posługują się cytatem z Septuaginty, który mówi o dziewicy (παρθένος), w odróżnieniu do tekstu hebrajskiego wskazującego na młodą dziewczynę (*alma*). Ten niezwykły znak, który miał zostać dany niewiernemu królowi Achazowi, wypełniony zostaje w życiu Dziewicy z Nazaretu⁴³⁶.

Anioł przywołuje także postać niepełnej Elżbiety, aby udowodnić Maryi, że w Bożych planach wszystko jest możliwe. Wyrażając zgodę na tę misję, otrzyma Ona zatem łaskę od Boga, stając się Bożą rodzicielką. Jej postawa pokory i zaufania ukazana jest w kontrze do historii Zachariasza i jednocześnie wpisuje się w ciąg historii zbawienia. Również cała wizja ziemskiej wielkości Jezusa („wielki”, „nazwany Synem Najwyższego” oraz „otrzyma tron

⁴³² Łk 1,15: ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον [τοῦ] κυρίου.

⁴³³ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚ NT 3,3, Poznań 2007, s. 89.

⁴³⁴ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-11*, dz. cyt., s. 115.

⁴³⁵ Por. T. Brzegowy, *Księga Izajasza. Rozdziały 1-12*, NKB ST 22,1, Częstochowa 2010, s. 415-416.

⁴³⁶ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-11*, dz. cyt., s. 113-114.

ojca Dawida”) jest kontynuacją starotestamentowej teologii Mesjasza, którego przyście jest odnowieniem świetności dynastii Dawidowej⁴³⁷.

Drugą historią, w której Orygenes dostrzega u Maryi świadomość bóstwa Chrystusa, jest moment Jego narodzin. Przytaczając tekst ewangelisty Łukasza odnajdujemy tam informację o porodzeniu Jezusa przez Maryję. Czytamy: *Kiedy tam przebywali, nadszedł dla Maryi czas rozwiązania. Porodziła swego pierworodnego Syna, owinęła Go w pieluszki i położyła w żłobie, gdyż nie było dla nich miejsca w gospodzie (Łk 2,6-7)*⁴³⁸.

Opis św. Łukasza różni się od relacji św. Mateusza. Dostarcza bowiem historycznych i obyczajowych wątpliwości opis ludności czy brak przygotowanego przez Józefa miejsca dla brzemiennej małżonki, aż po brak jakichkolwiek krewnych w Betlejem skąd pochodził. Abstrahując od tych problemów, stwierdzić można, że autor trzeciej Ewangelii nie stara się zrekonstruować faktycznego stanu rzeczy, lecz ukazuje ich teologiczne znaczenie. W atmosferze ciszy i spokoju przychodzi na świat wyczekiwany, оголоcony z Bożego majestatu Mesjasz, którego jednak nikt nie zauważa. Dopiero Boża interwencja poprzez aniołów przyprowadzi do Betlejem świadków tych narodzin⁴³⁹. Ewangelista Mateusz nie dodaje wzmianki o ubogich pasterzach, lecz koncentruje się na istniejących w pierwotnym Kościele przekazach o dziewiczym poczęciu Jezusa, narodzinach w czasach panowania Heroda Wielkiego i pobycie w Nazarecie. Jego Ewangelia Dzieciństwa ma znaczące rysy chrystologiczne widoczne już w genealogii Jezusa Chrystusa, które autor odnosi do istotnych postaci biblijnych, jak choćby Mojżesza, Eliasza czy Samuela⁴⁴⁰.

Orygenes przywołuje w swojej homilii także „biegnących pasterzy”, którzy pojawiają się w relacji ewangelisty Łukasza. Są oni bohaterami tego biblijnego fragmentu i dają przykład przyjęcia Bożego słowa. Choć należą do grupy ludzi ubogich i prostych, to stają się pierwszymi ewangelizatorami Bożego objawienia. Biegną do betlejemskiego żłóbka, by zobaczyć nowonarodzonego Zbawiciela. W osobach pasterzy dostrzegalny jest symbol Kościoła, który słucha słowa Bożego, a następnie to słowo przekazuje dalej, kształtując nowych uczniów⁴⁴¹. Cała ta historia ma również drugi wymiar skupiający się już na wyborze pasterzy jako pierwszych świadków Bożego narodzenia. Pasterzem był również Dawid,

⁴³⁷ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. I, Poznań–Kraków 1999, s. 268-269.

⁴³⁸ Łk 2,6-7: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν, καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον· καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ, διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι.

⁴³⁹ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-11*, dz. cyt., s. 160, 165-166.

⁴⁴⁰ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, NKB NT 1,1, Częstochowa 2005, s. 77-78.

⁴⁴¹ Por. S. Fausti, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Łukasza*, Częstochowa 2006, s. 70-71.

którego Bóg z pastwiska powołał na urząd króla (por. 1 Sm 16,1-13)⁴⁴². To samo czeka jego Potomka, który również zasiądzie na tronie (por. 2 Sm 7,12-14). W tym historycznym momencie Bóg także wybiera pasterzy, którzy odczytując znaki przekazane przez aniołów, widzą prawdziwego Pasterza⁴⁴³.

Istotną rolę w procesie redakcyjnym Łukasowego fragmentu o Bożym narodzeniu odgrywa czasownik τίκτω, oznaczający „rodzić”, „wydawać na świat”. Użyty w omawianym *passusie* znacząco różni się od czasownika γεννάω, który określa narodzenie człowieka poczętego w wyniku współżycia mężczyzny i kobiety⁴⁴⁴. Ewangelista dokonuje takiego rozróżnienia, opisując choćby narodziny Jana Chrzciciela poprzez czasownik γεννάω, zaś przyjście na świat Jezusa naznaczone jest Bożą interwencją i wyrażone przez τίκτω⁴⁴⁵.

Wymownym jest także fakt milczenia Maryi i Józefa we wskazanym fragmencie. Józef okazuje w ten sposób posłuszeństwo woli Bożej, akceptując błogosławiony stan swej małżonki. Milczenie Maryi jest natomiast okazaniem wierności słowom wypowiedzianym wcześniej do anioła: *Oto ja służebnica Pańska* (Łk 1,38)⁴⁴⁶. Pełna świadomości wypowiedzianych słów, być może jako jedyna w pełni rozumie, że w tym wydarzeniu objawia się światu Boży Pomazaniec wypełniający starotestamentowe zapowiedzi proroków⁴⁴⁷. Wskazanie, że Nowonarodzony jest Synem Bożym wzmocnione zostaje poprzez nazwanie Go pierworodnym (πρωτότοκος). Ta wzmianka ewangelisty służy pokazaniu, że zgodnie z przepisem Prawa, zawartym w Wj 13,2, pierworodny syn musi zostać poświęcony Bogu. Rodzice Jezusa, posłuszni temu nakazowi, ofiarowują Go w świątyni jerozolimskiej⁴⁴⁸.

Biblijna scena ofiarowania Jezusa w świątyni jest ostatnim elementem omawianego zdania Orygenes, w którym dostrzega on świadomość Maryi o Bożym pochodzeniu Syna. W przekazie św. Łukasza widać pewną kontynuację myśli, która mówi o stosunku ludzi do Jezusa. O ile Jego narodziny dostrzegają nieliczni, których ewangelista opisuje w sposób ogólny, to wydarzenie w jerozolimskiej świątyni ukazuje szczegółowe świadectwo Symeona i Anny. Cały opis jednak zmierza do centrum wydarzenia, jakim jest nadanie imienia

⁴⁴² Por. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium 1,1-9,50*, HThK NT 3,1, Freiburg–Basel–Wien 2000, s. 108.

⁴⁴³ Por. R. Karris, *Ewangelia według świętego Łukasza*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 1046.

⁴⁴⁴ Por. R. Popowski, dz. cyt., s. 106.

⁴⁴⁵ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, dz. cyt., s. 275.

⁴⁴⁶ Łk 1,38: Ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου·

⁴⁴⁷ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-11*, dz. cyt., s. 166.

⁴⁴⁸ Por. F. Gryglewicz, dz. cyt., s. 104.

Dziecięciu, podobnie jak uczyniono to w przypadku Jana Chrzciciela (por. Łk 1,59-64). Stanowi to wyraźny znak posłuszeństwa Bożemu słowu i wypełnieniu polecenia przekazanego Maryi przez anioła: *Gdy nadszedł dzień ósmy i należało obrzezać Dziecię, nadano Mu imię Jezus, którym Je nazwał anioł, zanim się poczęło w łonie [Matki] (Łk 2,21)*⁴⁴⁹. Święty Łukasz potwierdza zatem posłuszeństwo rodziców wobec słów anioła i powraca raz jeszcze do sceny zwiastowania, przypominając charakterystykę misji Jezusa⁴⁵⁰.

Charakterystyka Symeona zbieżna jest ze sposobem, w jakim zostali zaprezentowani rodzice Jana Chrzciciela (por. Łk 1,6). Podobnie jak oni, jest on człowiekiem sprawiedliwym i pobożnym (δίκαιος καὶ εὐλαβής), stale wyczekującym religijnego spełnienia, które dokona się dopiero przy spotkaniu Dzieciątka Jezus. Mimo iż nie należy on do grona kapłanów, podobnie jak Anna, symbolizuje istotę świątynnego kultu, którą jest służba Bogu⁴⁵¹. Nie bez znaczenia pozostaje tu etymologia imienia Symeon oznaczająca „Bóg wysłuchał”. Ma ona odzwierciedlenie w jego życiu, gdyż jest człowiekiem słuchającym Boga, a w konsekwencji to Duch Święty objawia mu Mesjasza. Istotnym jest fakt, że Duch Święty jest trzykrotnie wymieniany w odniesieniu do Symeona, a wzmianka, że „był On z nim” stanowi wyraźną analogię do proroków. Dzięki więc słuchaniu słowa Bożego Symeon otrzymuje łaskę piastowania w swych ramionach Mesjasza. Te stare dłonie stanowią wyobrażenie Izraela, który przez tysiące lat wyczekiwał nadejścia Bożego Pomazańca, zaś jego okrzyk jest złożeniem radosnego dziękczynienia Bogu za ten dar⁴⁵².

W kontekście naszych rozważań warto zauważyć, że Maryja i Józef reagują na słowa Symeona tak samo jak „wszyscy” na wiadomość przekazaną przez pasterzy (por. Łk 2,18): *A Jego ojciec i Matka dziwili się temu, co o Nim mówiono (Łk 2,33)*⁴⁵³. Nie należy jednak dopatrywać się tu wątpliwości świętych rodziców, lecz w większym stopniu zadziwienia objawieniem prorockim, które nieustannie przynosi nowe znaczenie⁴⁵⁴. Istotniejszym z naszego punktu widzenia wydają się być dalsze słowa przekazane przez ewangelistę: *Symeon zaś błogosławił ich, a do Maryi, Jego Matki, powiedział: „On jest dany po to, by*

⁴⁴⁹ Łk 2,21: Καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν ἡμέραι ὀκτῶ τοῦ περιτεμεῖν αὐτόν, καὶ ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦς, τὸ κληθὲν ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου πρὸ τοῦ συλλημφθῆναι αὐτόν ἐν τῇ κοιλίᾳ.

⁴⁵⁰ Por. F. Gryglewicz, dz. cyt., s. 108.

⁴⁵¹ Por. R. Karris, dz. cyt., s. 1048.

⁴⁵² Por. S. Fausti, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Łukasza*, dz. cyt., s. 79.

⁴⁵³ Łk 2,33: καὶ ἦν ὁ πατήρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ θαυμάζοντες ἐπὶ τοῖς λαλουμένοις περὶ αὐτοῦ.

⁴⁵⁴ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-11*, dz. cyt., s. 188-190, 193.

wielu upadło i powstało w Izraelu, oraz na znak, któremu będą się sprzeciwiali. Twoją zaś duszę miecz przeszyje, aby mogły być ujawnione skryte myśli wielu” (Łk 2,34-35)⁴⁵⁵.

„Upadek” i „powstanie” mogą być odzwierciedleniem wiary wspólnot chrześcijańskich, które doświadczyły podziału społeczeństwa żydowskiego na tych, którzy przyjęli wiarę i tych, którzy słowo Chrystusa odrzucili. Zgadza się to ze słowami samego Jezusa, który nazwał siebie „kamieniem węgielnym” odrzuconym przez budujących (por. Mt 21,42). Ten sprzeciw będzie miał również swoje konsekwencje w życiu Maryi, która dozna wielkiego cierpienia duchowego. Miecz symbolizował szkodę i cierpienie, będąc tym samym znakiem prześladowań. Trudniejszy do wyjaśnienia jest natomiast drugi człon owej zapowiedzi. Można to zdanie rozumieć jako cierpienie Matki Bożej odczuwane po to, by jawne stały się myśli i zamiary przeciwników Jej Syna. Mało prawdopodobne wydaje się, by te słowa wypełnione zostały wyłącznie na Kalwarii, tym bardziej że św. Łukasz nie wspomina tam o obecności Maryi. Wydaje się, że zwiastują one wszelki ból Matki wynikający z niewiary i odrzucenia Syna Bożego, który nie kończy się wraz z wniebowstąpieniem Chrystusa. W odniesieniu do tego fragmentu w Maryi widziano figurę i uosobienie Kościoła, w którym słowo Boże przenika niczym miecz obosieczny, ujawniając przeciwników samego Chrystusa⁴⁵⁶.

Orygenes przywołuje również historię ucieczki do Egiptu oraz przypomina o roli, jaką spełniał Józef. O tym wydarzeniu dowiadujemy się z relacji św. Mateusza, który pisze: *Gdy oni odjechali, oto anioł Pański ukazał się Józefowi we śnie i rzekł: „Wstań, weź Dziecię i Jego Matkę i uchodź do Egiptu; pozostań tam, aż ci powiem; bo Herod będzie szukał Dziecięcia, aby Je zgładzić”* (Mt 2,13)⁴⁵⁷. Ta perykopa stanowi ostatnią scenę Ewangelii Dzieciństwa i odnaleźć w niej można wiele motywów obecnych w historii Mojżesza, jak zagrożenie życia, ucieczka i powrót. Ewangelista, zestawiając losy Jezusa z wydarzeniami z życia Mojżesza, zapewne pragnie wskazać, że to On jest zapowiedzianym prorokiem: *Pan, Bóg twój, wzbudzi ci proroka spośród braci twoich, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał. Wzbudzę im proroka spośród ich braci, takiego jak ty, i włożę w jego usta moje słowa, będzie im mówił wszystko, co rozkażę* (Pwt 18,15.18)⁴⁵⁸.

⁴⁵⁵ Łk 2,34-35: καὶ εὐλόγησεν αὐτοὺς Συμεὼν καὶ εἶπεν πρὸς Μαριάμ τὴν μητέρα αὐτοῦ, Ἰδοὺ οὗτος κεῖται εἰς πτώσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον – καὶ σοῦ [δὲ] αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία –, ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί.

⁴⁵⁶ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-11*, dz. cyt., s. 188.

⁴⁵⁷ Mt 2,13: Ἀναχωρησάντων δὲ αὐτῶν ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ’ ὄναρ τῷ Ἰωσήφ λέγων, Ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ φεῦγε εἰς Αἴγυπτον, καὶ ἴσθι ἐκεῖ ἕως ἄν εἶπω σοι· μέλλει γὰρ Ἡρώδης ζητεῖν τὸ παιδίον τοῦ ἀπολέσαι αὐτό.

⁴⁵⁸ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, dz. cyt., s. 129-131.

Święty Mateusz w opisie ucieczki do Egiptu koncentruje uwagę także na Józefie, akcentując jego gotowość do służby Maryi i Jezusowi. Bez wahania wypełnia Boże słowo, mimo iż szukanie schronienia w Egipcie nocą w ludzkim i żydowskim myśleniu nie napawało optymizmem. Niemniej jednak, jak w przeszłości Egipt przysłużył się już przodkom Izraelitów, ratując przed śmiercią głodową synów Jakuba (por. Rdz 46), tak teraz przysłuży się Bożemu Pomazańcowi. Wiara i zaufanie Józefa kolejny raz zostają wystawione na próbę, gdyż możliwość powrotu do ojczyzny ponownie obwieści anioł⁴⁵⁹. Postać Józefa zbiega się z historią Józefa egipskiego. Ten miewający sny bohater starotestamentowej opowieści sprzedany zostaje przez braci i w Egipcie zostanie ocalony. Poprzez sen Pan Bóg wyjawiał mu tajemnice przyszłych zdarzeń, co stanie się również domeną Józefa, męża Maryi. Bóg również z Józefem porozumiewa się w snach, które odczytywane są przez niego jako zapoczątkowanie rzeczywistości. Na słowa anioła Józef odpowiada nie słowem, ale czynem, co wyraźnie podkreśla jego przekonanie o pełnieniu woli Bożej⁴⁶⁰.

Powyższa analiza biblijna rzuca światło na słowa Orygenesusa, że święci rodzice przekonani byli o boskim pochodzeniu Chrystusa. Jest ona wynikiem przesłania ewangelijnego, w którym hagiografowie nie tylko akcentują posłuszeństwo słowu Bożemu Maryi i Józefa, ale wskazują również na ich święte życie przepełnione realizacją Bożego planu w historii zbawienia. Łukaszowa scena zwiastowania, choć początkowo ukazuje lęk Dziewicy z Nazaretu względem misji, którą ma wypełnić, ostatecznie przedstawia Ją jako wzór prawdziwego zaufania i zawierzenia Bogu. Maryja realizuje to zadanie nie tylko w cichości swego serca, lecz dzieli się tą radością z krewną Elżbietą, u której również doświadcza potwierdzenia misji Bożej Rodzicielki (por. Łk 1,39-41). Podobnie pozostałe wydarzenia biblijne stają się konsekwencją owego *fiat* wypowiedzianego przed anielskim posłańcem. Także w postawie Józefa ewangeliści dostrzegają nie tylko troskliwego męża i opiekuna, ale ukazują jego ciche i wierne wypełnianie powierzonych mu zadań. Na bazie tej egzegezy zauważyć można przekonanie doktora z Aleksandrii o świadomości rodziców, że powierzone im Dziecię jest Synem Bożym.

Nie bez znaczenia pozostają więc przywołane przez Orygenesusa biblijne wydarzenia, w których Maryja i Józef przekonać się mogli o autentyczności Bożego objawienia oraz o wypełnieniu się słów rzeczonych przez anioła. Aleksandryczyk celowo zatem przywołuje te historie, aby z jednej strony zaprosić słuchaczy do podążania wraz z nim drogą rozumnej

⁴⁵⁹ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, dz. cyt., s. 17.

⁴⁶⁰ Por. S. Fausti, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Mateusza*, dz. cyt., s. 34-35.

interpretacji biblijnych tekstów, a z drugiej strony, by wykazać na podstawie wyrazowego sensu, że Maryja i Józef nie mieli wątpliwości co do bóstwa ich Syna. Dlatego wspomniane *passusy* biblijne stanowią tło egzegezy fragmentu o odnalezieniu dwunastoletniego Jezusa w świątyni. Orygenes mówi bowiem:

„Niemożliwym było, aby Maryja, która wiedziała, iż poczęła Go z Ducha Świętego, i słyszała przemawiającego anioła, biegnących pasterzy oraz prorokującego Symeona, mogła się lękać, że Chłopiec zabłądził i zginął”⁴⁶¹.

Sformułowanie „niemożliwym było” (*nec poterat accidere*) jest wyraźnym podkreśleniem słuszności poglądu Orygenesusa, który nie dostrzega jakichkolwiek znamion wątpliwości. W przytoczonym zdaniu koncentruje się na postaci Maryi, podając jako pewnik, że Jej ból nie jest wyrazem myśli o zaginięciu Syna. W podobny sposób odnosi się również do postaci Józefa, pisząc:

„Nie powinienes też sądzić tak o Józefie, który otrzymał od anioła polecenie, aby zabrał Chłopca i udał się do Egiptu (por. Mt 2,13), a ponadto usłyszał: *Nie bój się przyjąć Maryi, swej małżonki, bo to, co się w niej poczęło, jest z łona Ducha Świętego* (Mt 1,20)”⁴⁶².

Zdaniem Orygenesusa także św. Józef doświadczył znaków Bożych, które pozwoliły mu na bezgraniczne zaufanie słowom wypowiedzianym przez anioła. W podobny sposób nasz autor artykułuje swoje przekonanie na temat świadomości świętych rodziców o Bożym rodzicielstwie: „Nie powinienes też sądzić tak” (*Abice hanc opinionem maxime*). W taki sposób pragnie więc potwierdzić zgodność swoich dociekań w odniesieniu do tego wątku i zaprasza swoich słuchaczy do poszukiwań sensu duchowego.

W kontekście przywołanych wydarzeń biblijnych warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden szczegół. Można by rzec, że widzenie anielskiego posłańca, zarówno dla Maryi, jak i Józefa musiało być realnym doświadczeniem *sacrum*. Ewangelisci, zwłaszcza św. Łukasz, wyrażają to w swoich relacjach, tworząc aluzję do objawień, jakie w Starym Testamencie otrzymywali wybrańcy Boży. Widzenia, których doświadczali, z natury były enigmatyczne i często domagały się klucza interpretacyjnego w postaci słowa Bożego. Dawało to poczucie transcendencji i doświadczenia Boga, który przekracza ludzkie możliwości pojęcia i poznania. Człowiek zatem potrzebuje światła Bożego, by zrozumieć teofanię oraz zadania

⁴⁶¹ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 4, SCh 87, s. 274-276: „Nec poterat accidere, ut Maria, quae sciebat se de Spiritu sancto concepisse, quae et angelum loquentem et currentes pastores et Simeonem audierat prophetantem, timeret, ne puerum perderet oberrantem”, PSP 36, s. 86.

⁴⁶² Origenes, *Hom. Luc.* XIX 4, SCh 87, s. 276: „Abice hanc opinionem maxime de Joseph, cui ab angelo praeceptum fuerat, ut tolleret puerum et Aegyptum pergeret, qui audierat: *ne timeas tollere Mariam uxorem tuam; quod enim in ea natum est, de Spiritu sancto est*”, PSP 36, s. 86.

z niej wypływające. Dzięki takiemu doświadczeniu można bardziej poznać samego Boga nie bez Jego łaski⁴⁶³. Dlatego Aleksandryczyk stwierdza: „Nie mogli się obawiać, że zginęło Dziecko, o którym wiedzieli, że jest Bogiem”⁴⁶⁴.

W zdaniu tym Orygenes wskazuje przede wszystkim na właściwą analizę sensu dosłownego Pisma Świętego, odwołując się do jego treści. Jeśli bowiem jeszcze przed narodzeniem Jezusa, Maryja i Józef otrzymują Boże wskazówki, potwierdzone następnie przez kolejne zdarzenia, to trudno byłoby wyjaśnić ich zwątpienie czy niepamięć o cudownych interwencjach Boga w ich życiu po dwunastu latach. Można zatem przyjąć, że na wzór starotestamentowych objawień także rodzice z Nazaretu otrzymali klucz interpretacyjny odnoszący się do życia Jezusa. Tym kluczem jest „dzieło Ducha Świętego” (por. Łk 1,35.43; Mt 1,20). Przy jego pomocy mają odczytywać wszystkie wydarzenia.

Przywołane przez Orygenes sceny biblijne z udziałem świętych rodziców są więc formą dowodu, że niepokój (*sollicite*) oraz ból (*dolentes*) opisany w Łk 2,41-52 nie są wyrazem ludzkiego lęku i bezradności, jak można by pozornie sądzić. O ile początkowa analiza XVIII *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* mogła sugerować, że Adamancjusz zauważa i akcentuje ludzki sposób myślenia Maryi i Józefa, poszukujących swego Syna z bólem, to dalsze słowa homilii mówią o ich uczestniczeniu w planie realizowanym przez Boga. Dla naszego autora przywołane wydarzenia biblijne stanowią potwierdzenie, że Maryja i Józef wiedzieli o boskim pochodzeniu Jezusa, a z biegiem czasu doświadczali tego. Stąd, jak już wcześniej wskazaliśmy, może być to forma pewnej ekspresji i retoryki naszego autora, w której zaprasza do głębszej analizy słów ewangelisty Łukasza. Należy więc stwierdzić, że szukanie z niepokojem (*sollicite*) oraz bólem (*dolentes*) nie niesie w sobie negatywnego przesłania, w którym czytelnik widziałby przerażonych i zrozpaczonych rodziców, ale jest zaproszeniem do głębszych poszukiwań. Stwierdza to w następującym zdaniu:

„Ból rodziców i ich pytanie mają inny sens, niżli rozumie je prosty czytelnik”⁴⁶⁵.

Aleksandryczyk, wyjaśniając biblijny *passus* o poszukiwaniu Jezusa „z bólem” (*dolentes*), stwierdza, że ten stan ducha Maryi i Józefa mógłby, przynajmniej w jakimś stopniu, zakwestionować ich świadomość co do boskiego pochodzenia Jezusa. Poszukiwać czegoś lub kogoś z bólem jest wyrażeniem o zabarwieniu negatywnym i zakłada jakąś

⁴⁶³ Por. B. Rigaux, P. Grelot, *Objawienie*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 575-577.

⁴⁶⁴ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 4, SCh 87, s. 276: „Nunquam fieri poterat, ut perditum formidaret infantem, quem divinum esse cognoverat”, PSP 36, s. 86.

⁴⁶⁵ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 4, SCh 87, s. 276: „Aliud quiddam dolor et quaestio parentum, quam simplex lector intellegit, sonat”, PSP 36, s. 86.

rozpacz, zakłopotanie i rosnącą frustracją. Nie w taki jednak sposób rozumuje Orygenes i wskazuje, że „ból rodziców i ich pytanie mają inny sens”. W tym stwierdzeniu należy się doszukiwać wyjaśnienia duchowego „ból” rodziców. By to wyjaśnić, nasz autor odwołuje się do doświadczenia czytania fragmentu biblijnego. Analizuje to w ten sposób:

„Jeśli czytasz Pisma, szukasz w nich sensu z jakimś bólem i cierpieniem – nie dlatego, iżbyś sądził, że Pisma zblądziły albo że zawierają jakieś błędne sformułowanie, lecz dlatego, że zawierają one słowa prawdy, a ty nie możesz odkryć, co jest prawdą. Tak samo i oni szukali Jezusa lękając się, że może odszedł od nich, że zostawił ich i udał się gdzieś indziej i, co moim zdaniem jest szczególnie istotne, że odszedł do nieba, aby powrócić, gdy uzna to za stosowne. Z bólem więc szukali Syna Bożego”⁴⁶⁶.

Powyższe słowa Orygenesusa stanowią wyjaśnienie jego sposobu rozumowania. Początkowo przywołał ewangelijne wydarzenia potwierdzające, że Maryja i Józef mieli świadomość boskiego pochodzenia ich Syna jeszcze przed Jego narodzeniem. Jeśli byli przekonani o Jego Bóstwie, dlaczego z niepokojem i z bólem serca szukają Jezusa? Orygenes daje odpowiedź na pytanie, odwołując się do przykładu interpretacji Pisma Świętego – „Jeśli czytasz Pisma” (*Quomodo tu, si quando scripturas legis*). Poszukiwanie sensu biblijnego stanowi nie lada wyzwanie nie tylko w obecnych czasach, gdy wciąż próbuje się odnaleźć tekst najwierniejszy oryginałowi. Zauważyć jednak należy, że zwłaszcza czasy wczesnochrześcijańskie przynoszą rozwój tłumaczeń, homilii i komentarzy, a przede wszystkim właściwej interpretacji Pisma Świętego niezbędnej do ewangelizacji i apologetyki⁴⁶⁷. Ta ostatnia była dużym wyzwaniem wobec szerzących się herezji, z którymi nasz autor także podejmował polemikę. Więcej jednak uwagi poświęca Adamancjusz wiernym i katechumenom, którym przybliży Chrystusa obecnego w Piśmie Świętym, pozostawiając po sobie bogatą spuściznę. Hieronim przypisuje Orygenesowi dwa tysiące traktatów, zaś Epifaniusz obliczał jego dorobek na sześć tysięcy ksiąg. Mimo iż znamy jedynie osiemset tytułów jego dzieł, a zaledwie mała część zachowała się do obecnych czasów, to Aleksandryczyk jest niekwestionowanym fundatorem studiów biblijnych⁴⁶⁸.

⁴⁶⁶ Orygenes, *Hom. Luc.* XIX 5, SCh 87, s. 276: „Quomodo tu, si quando scripturas legis, quaeris in eis sensum cum dolore quodam atque tormento, non quo scripturas errasse aut perperam quid habere arbitreris, sed quod illae intrinsecus habeant veritatis sermonem atque rationem, et tu nequeas invenire, quod verum est: ita et illi quaerebant Jesum, ne forte recessisset ab eis, ne relinquens eos ad alia transmigrasset et, quod magis puto, ne revertisset ad caelos, cum illi placuisset, iterum descensus. *Dolentes* ergo quaerebant Filium Dei”, PSP 36, s. 86.

⁴⁶⁷ Por. B. Czyżewski, *Śladami Ojców...*, dz. cyt., s. 9.

⁴⁶⁸ Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin 2012, s. 111.

Tradycja epoki ojców Kościoła koncentrowała się na interpretacji Pisma Świętego *en Pneumati*, czyli na odczytywaniu świętych tekstów „w Duchu”. Orygenes rozwija zasady alegorycznej interpretacji tekstu biblijnego, które zapoczątkował Klemens Aleksandryjski, oddzielając sens głębszy od sensu wyrazowego⁴⁶⁹. Nasz autor uważał, że tajemniczość języka biblijnego ma na celu zmuszenie odbiorcy do głębszych poszukiwań sensu, ukrywając równocześnie święte tajemnice przed ludźmi duchowo nieprzygotowanymi. Dzięki inspiracjom biblijnym i filozoficznym doszedł więc do twierdzenia, że całe Pismo Święte zawiera w sobie sens duchowy, który przeznaczony jest dla duchowo dojrzałych chrześcijan. Żywiąc też przekonanie, że całe Pismo jest słowem Logosu, widział w nim ciągle wcielenie Bożego Słowa tak samo ważne jak przyjęcie ludzkiego ciała przez Jezusa⁴⁷⁰.

W interpretacji dosłownej Orygenes wykorzystuje ówczesną wiedzę oraz swoje wykształcenie filologiczne, co stanowi dla niego podstawę do odkrywania sensu duchowego. Zazwyczaj najpierw wyjaśnia tekst, przybliżając jego znaczenie wyrazowe, a następnie przechodzi do przesłania duchowego⁴⁷¹. Przywołując zatem przykład lektury Pisma Świętego, Aleksandryjczyk odwołuje myśli swoich słuchaczy do własnych, biblijnych doświadczeń. Rozpoczyna swoją argumentację od słów: „Jeśli czytasz Pisma, szukasz w nich sensu z jakimś bólem (*cum dolore*) i cierpieniem (*tormento*) – nie dlatego, iżbyś sądził, że Pisma zbłądziły albo że zawierają jakieś błędne sformułowanie, lecz dlatego, że zawierają one słowa prawdy, a ty nie możesz odkryć, co jest prawdą”⁴⁷².

Aleksandryjczyk odnosi ból i cierpienie (*dolor et tormentum*) do poszukiwania sensu biblijnego, wskazując na nieco inne znaczenie tych słów. Łacińskie *tormentum* tłumaczyć można jako „narzędzie tortur” bądź „przymus”, „cierpienie fizyczne”, „udręczenie” czy „katusze”⁴⁷³; *dolor* jako „ból fizyczny”, „smutek”, „zmartwienie”, „zgrzyotę” lub „gniew”⁴⁷⁴. O ile więc w podstawowym rozumieniu ból i cierpienie (*dolor et tormentum*) wskazują na negatywny stan fizyczny i duchowy człowieka, akcentując jego cierpienie i bezradność, o tyle może mieć on także swój pozytywny wydźwięk w postaci determinizmu w poszukiwaniu czegoś ważnego. Uporczywe szukanie przesłania biblijnych *passusów* wyraża taki ból i niepokój, który prowadzi do ciągłych dociekań, by ostatecznie dojść do

⁴⁶⁹ Por. S. Haręzga, „*En Pneumati*” jako zasada interpretacji Pisma św. we wschodniej tradycji Kościoła, RBL 43 (1990) 3-6, s. 111-113.

⁴⁷⁰ Por. M. Szram, *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 83-84.

⁴⁷¹ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 95.

⁴⁷² Origenes, *Hom. Luc.* XIX 5, SCh 87, s. 276, PSP 36, s. 86.

⁴⁷³ Por. M. Plezi (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. V, dz. cyt., s. 393.

⁴⁷⁴ Por. M. Plezi (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. II, Warszawa 1962, s. 241.

pełnego zrozumienia Bożego słowa. Wtenczas ciało i dusza człowieka doznają pełnej radości z odnalezienia właściwego sensu oraz zostają napełnione łaską Bożą wzbogacającą ludzkie życie. Właśnie do takiego doświadczenia odwołuje się Orygenes, przez co można sądzić, że jest ono osobistym świadectwem.

W drugiej części omawianego zdania Adamancjusz odwołuje się do przykładu biblijnej lektury, pisząc, że: „Zawierają one [Pisma] słowa prawdy, a ty nie możesz odkryć, co jest prawdą” (*habeant veritatis sermonem atque rationem, et tu nequeas invenire, quod verum est*). Poszukiwania słów prawdy w Piśmie Świętym, do których odwołuje się egzegeta, mają zapewne ścisły związek z jego hermeneutyką. Według Orygenesesa „odnaleźć Jezusa” oznacza odkryć najpierw w Piśmie Świętym duchowy sens, on bowiem jest sensem prawdziwym (*quod verum est*). Sam bowiem Jezus przychodzi ludzkiej duszy z pomocą, gdy ta napotyka trudności ze zrozumieniem tekstu biblijnego. W *Komentarzu do Pieśni nad pieśniami* Orygenes przekonuje, iż obecność Chrystusa sprawia, że zagadkowe i niejasne wypowiedzi zawarte w Piśmie Świętym stają się zrozumiałe i jasne⁴⁷⁵. Orygenes nie chce przez to powiedzieć, że sens duchowy stoi w opozycji do sensu dosłownego. Uważa jednak, że sens duchowy jest prawdziwym sensem Pisma Świętego. Ilustruje to przykład z XXXIII *Homilii o Ewangelii św. Łukasza*, kiedy powołuje się na słowa Jezusa wypowiedziane przez Niego w rodzinnym Nazarecie, że żaden prorok nie został przyjęty w swojej ojczyźnie (por. Łk 4,24). Stwierdza wówczas Aleksandryczyk, że „wypowiedź ta jest prawdziwsza w sensie mistycznym, aniżeli w znaczeniu literalnym”⁴⁷⁶.

Doskonale widać to na przykładzie Pisma Świętego, które było interpretowane i objaśniane przez proroków, kapłanów i niektórych autorów ksiąg Starego Testamentu. To samo czynił Jezus, ewangelisti i nowotestamentowi hagiografowie, którzy często odnosili starotestamentowe teksty do misji Syna Bożego. Czasy wczesnochrześcijańskie przynoszą dodatkowo fenomen, jakim były szkoły egzegezy Pisma Świętego⁴⁷⁷. Orygenes odnosi się więc do swojego doświadczenia interpretacji biblijnej, które w jego opinii stanowi klucz do zrozumienia bólu i niepokoju świętych rodziców.

Poszukiwanie właściwego sensu Pisma Świętego, na które powołuje się nasz autor, niesie ze sobą także wkład pracy, wysiłek i poświęcony czas. Również i to jest osobistym doświadczeniem Orygenesesa, który po męczeńskiej śmierci swego ojca Leonidasa,

⁴⁷⁵ Por. Origenes, *Comm. Cant.* III 11, SCh 376, s. 602, tłum. S. Kalinkowski, s. 150.

⁴⁷⁶ Origenes, *Hom. Luc.* XXXIII 2, SCh 87, s. 396: „Plus iuxta sacramentum quam iuxta litteram verum esse quo dicitur”, PSP 36, s. 124.

⁴⁷⁷ Por. B. Czyżewski, *Ojcowie Kościoła...*, dz. cyt., s. 90-94.

a następnie po konfiskacie majątku podejmuje pracę jako nauczyciel, by wspomóc matkę i swoje rodzeństwo⁴⁷⁸. Cała droga do sławy aleksandryjskiego teologa jest okupiona jego pracą i ciągłym poszukiwaniem sensu biblijnych *passusów*. Stąd można przypuszczać, że wcześniej omawiane zdanie: „Dowiedz się, gdzie znaleźli Go szukający, abys i ty szukając wraz z Józefem i Maryją mógł Go znaleźć”⁴⁷⁹, nosi znamiona wezwania do takiej pracy egzegetycznej. Stanowi to zachętę do podjęcia wyzwania, jakim jest nie tylko odczytanie sensu dosłownego, lecz wskazuje na poszukiwania tego sensu na wzór świętych rodziców.

Taki wkład pracy jest więc podążaniem za Chrystusem, które można określić jako Jego nieustanne poszukiwanie. Obrazuje to choćby scena w Ewangelii według św. Jana, kiedy Piotr mówi do Jezusa: *Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego* (J 6,68)⁴⁸⁰. W sugestii samego ewangelisty Jana Piotr podąża za Jezusem, choć często nie pojmuje Jego słów i czynów. Wiara pierwszego spośród apostołów wymaga jeszcze większego przyłgnięcia do Mistrza, które dokona się po zmartwychwstaniu, gdy powie⁴⁸¹: *Panie, Ty wszystko wiesz* (J 21,16)⁴⁸². Słowa *Panie, do kogóż pójdziemy?* są deklaracją pierwszego apostoła, która pada w kontekście kryzysu wiary oraz odrzucenia Jezusa przez swoich. Widoczne jest tu echo czasów współczesnych Janowi, w których niektóre środowiska judeochrześcijańskie odrzucały boskie pochodzenie Jezusa. Odejście od Eucharystii, która symbolizowała jedność Kościoła, jest porzuceniem Chrystusa. Wyznanie Szymona Piotra, że Jezus jest Bożym posłańcem, należącym do świata świętości samego Boga, to obraz drogi wiodącej do zbawienia⁴⁸³.

Orygenes chce zatem powiedzieć, że szukając Jezusa, odkrywamy też Kościół, ponieważ i Pismo Święte, i Kościół są znakami obecności Jezusa we wszechświecie, co więcej, są miejscami uprzywilejowanymi, które służą spotkaniom z Chrystusem. Swoją argumentację dotyczącą poszukiwania z bólem sensu Pisma Świętego zamyka stwierdzeniem:

„Tak samo i oni szukali Jezusa lękając się, że może odszedł od nich, że zostawił ich i udał się gdzieś indziej i, co moim zdaniem jest szczególnie istotne, że odszedł do nieba, aby powrócić, gdy uzna to za stosowne. Z bólem więc szukali Syna Bożego”⁴⁸⁴.

⁴⁷⁸ Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 109.

⁴⁷⁹ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 3, SCh 87, s. 266: „Disce, ubi eum quaerentes reperiant, ut et tu quaerens cum Joseph Mariaque reperias”, PSP 36, s. 83.

⁴⁸⁰ J 6,68: Κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις.

⁴⁸¹ Por. S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, NKB NT 4,1, Częstochowa 2010, s. 618-620.

⁴⁸² J 21,16: Κύριε, πάντα σὸ οἶδας.

⁴⁸³ Por. S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, dz. cyt., s. 611-612, 618.

⁴⁸⁴ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 5, SCh 87, s. 276: „Ita et illi quaerebant Jesum, ne forte recessisset ab eis, ne relinquens eos ad alia transmigrasset et, quod magis puto, ne revertisset ad caelos, cum illi placuisset, iterum descensus. Dolentes ergo quaerebant Filium Dei”, PSP 36, s. 86.

W powyższym zdaniu Orygenes ujawnia rezultat swojej pracy egzegetycznej, dzięki której zrozumiał, na czym polega ból i niepokój Maryi i Józefa. W jego mniemaniu są one wynikiem dotykania tajemnicy związanej z misją Mesjasza, a jako najbardziej prawdopodobną przyczynę takiego niepokoju wskazuje zmartwienie spowodowane rozpoczęciem nieznanego im etapu działalności Syna Bożego bądź Jego wstąpienie do nieba. Orygenes, który na podstawie Ewangelii Dzieciństwa wnioskuje, że ból i niepokój Maryi i Józefa należy interpretować w duchu wzmożonego poszukiwania sensu w tym wydarzeniu, daje również obraz postrzegania przez rodziców wcześniejszych wydarzeń. Można przyjąć, że podobnie było podczas wspomnianego zwiastowania, pośpiesznego przybycia pasterzy do betlejemskiego żłóbka, wizyty w świątyni i usłyszanego proroctwa Symeona wyczekującego Mesjasza, a także podczas ucieczki do Egiptu. Sceny te nie tylko były objawieniem nadzwyczajnych znaków Bożych, ale zapewne pełnym bólu i cierpienia poszukiwaniem przez Maryję i Józefa ich sensu i znaczenia. Ewangelista Łukasz dostrzeże to zwłaszcza przy narodzeniu Jezusa (por. Łk 2,19) i ofiarowaniu Jezusa w świątyni (por. Łk 2,33). Wszystkie wspomniane sceny wyrażają interwencję Boga, objawiając Jego łaskę i moc. Orygenes dostrzega w Łk 2,41-52 podobną moc Boga, która przekracza ludzkie spojrzenie i zrozumienie dzieła Wszechmocnego.

1.3. Nie zostaje odnaleziony od razu (*non statim*)

W przywołanej już XVIII *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* Orygenes stwierdza:

„Jezus zatem jest poszukiwany przez swych rodziców, przez ojca, który był Jego opiekunem i towarzyszem w wędrówce do Egiptu, wszelako nie zostaje odnaleziony od razu w momencie poszukiwania”⁴⁸⁵.

Analizując poszukiwania Maryi i Józefa, Adamancjusz stwierdza, że Jezus *non statim, invenitur* („nie zostaje odnaleziony od razu”). W wyrażeniu tym Orygenes odwołuje się do kwestii czasu i, choć z pozoru jest ono lakonicznym stwierdzeniem faktu, stanowi istotną treść przesłania. Wspomniane już kręgi osób, wśród których nie udało się odnaleźć Jezusa, były początkowo przypuszczalnym miejscem przebywania chłopca. Ewangelista podkreśla czas, jaki upłynął od momentu zagubienia aż do chwili odnalezienia: *Przypuszczając, że jest w towarzystwie pątników, uszli dzień drogi i szukali Go wśród krewnych i znajomych. Gdy Go nie znaleźli, wrócili do Jerozolimy szukając Go. Dopiero po trzech dniach odnaleźli Go*

⁴⁸⁵ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 2, SCh 87, s. 266: „Quaeritur ergo Jesus a parentibus suis, a patre, qui nutricius et comes fuerat Aegyptum descenditis, et tamen non statim, ut quaeritur, invenitur”, PSP 36, s. 83.

w świątyni (Łk 2,44-46)⁴⁸⁶. Niewłaściwy wybór miejsc, w których poszukiwano Jezusa, nie tylko okazał się być niewłaściwy, ale rodzice Jezusa stracili trzy dni, zanim Go odnaleźli.

Do zacytowanych powyżej słów nawiązuje Orygenes w homilii XIX. One też stanowią wyjaśnienie tego, co powiedział ewangelista:

„A szukając nie znaleźli Go między krewnymi: ludzkie pokrewieństwo nie mogło bowiem zatrzymać Syna Bożego. Nie znaleźli Go między znajomymi, bo moc Boża wykracza ponad ludzką znajomość i wiedzę”⁴⁸⁷.

Przywołując dwie grupy, wśród których rodzice poszukiwali swojego Syna, Adamancjusz podaje jednocześnie przyczynę nieodnalezienia Jezusa. W odniesieniu do krewnych stwierdza, że „ludzkie pokrewieństwo nie mogło bowiem zatrzymać Syna Bożego” (*Neque enim poterat humana cognatio Dei Filium continere*). Niezwykle cenne są te słowa naszego autora, wskazują bowiem kolejny raz, że w wydarzeniu opisanym w Łk 2,41-52 dostrzega on epifanię Syna Bożego. Zauważa, że w tej sytuacji „ludzkie pokrewieństwo” nie było w stanie Go zatrzymać. Kluczowym w tym zdaniu jest czasownik *continere* („trzymać z dala”, „opanować”), poprzez który Orygenes wyraża wstrzymanie bądź zaprzestanie jakiegoś działania. Choć nie podaje wprost, czego miałyby dotyczyć owe zatrzymanie, to kontekst jego wypowiedzi sugeruje dostrzeżenie w tej scenie biblijnej rozpoczętej działalności Mesjasza – Syna Bożego. Potwierdza to kolejne zdanie, w którym mówi: „Nie znaleźli Go między znajomymi, bo moc Boża wykracza ponad ludzką znajomość i wiedzę”. Aleksandryjczyk stosuje tu argumentację podobną jak wcześniej, wskazując na Bożą moc niedostępną dla człowieka. Mimo więc ludzkich chęci, starań, a nawet wiedzy, nie jest w stanie odnaleźć Bożej Dzieciny. To kolejna wskazówka, która każe sądzić, że nie wiedza o Bogu prowadzi do Jego poznania, ale Jego łaska i otwarte serce człowieka.

Kolejny więc raz Orygenes kieruje wzrok swoich słuchaczy na poszukiwania Syna Bożego przez Maryję i Józefa, by wraz z nimi dostrzegli działanie Boga. Podobnie jak niemożliwym było odnalezienie Jezusa pośród krewnych, tak wśród znajomych nie uda się Go odnaleźć. Potrzeba tu boskiego spojrzenia na to wydarzenie, by móc je zrozumieć. Dla Orygenesusa wniosek jest więc prosty i formułuje go w zachowanym fragmencie greckim:

⁴⁸⁶ Łk 2,44-46: νομίσαντες δὲ αὐτὸν εἶναι ἐν τῇ συνοδίᾳ ἤλθον ἡμέρας ὀδὸν καὶ ἀνεζήτησαν αὐτὸν ἐν τοῖς συγγενεῦσιν καὶ τοῖς γνωστοῖς, καὶ ἐγένετο μετὰ ἡμέρας τρεῖς εὗρον αὐτὸν καὶ ἐπερωτῶντα αὐτοὺς ἐξίσταντο δὲ πάντες οἱ ἀκούοντες αὐτοῦ ἐπὶ τῇ συνέσει καὶ ταῖς ἀποκρίσεσιν αὐτοῦ.

⁴⁸⁷ Origenes, *Hom. Luc. XIX 5*, SCh 87, s. 276: „Et cum quaerent, non invenerunt *inter cognatos*. Neque enim poterat humana cognatio Dei Filium continere. Non invenerunt *inter notos*, quia divina virtus maior erat notitia scientiaque mortali”, PSP 36, s. 86.

„Nie znaleźli Go pierwszego ani drugiego dnia, lecz dopiero na trzeci dzień, gdy sam zechciał się ukazać tym, którzy Go szukali. Tekst ten zawiera tajemnicę: w dwunastym roku życia Jezus ukrywa się na trzy dni; przed Męką zapowiedział Mękę dwunastu apostołom, wówczas i przed nimi się ukrył, a potem ukazał się im po zmartwychwstaniu; przed czasem zapowiedział ów trzydniowy okres”⁴⁸⁸.

Powyższe słowa Aleksandryczyka staną się przedmiotem naszej refleksji w kolejnym rozdziale, dlatego pobieżnie tylko spojrzymy na jego przesłanie w kontekście analizy *invenitur non statim*. Wykazaliśmy już, że w zagubieniu Jezusa w świątyni Orygenes dostrzega manifestację Bożej tajemnicy, której Maryja i Józef nie są w stanie zrozumieć. Oznaczałoby to, że czas „zmarnowanych” poszukiwań wpisuje się w symbolikę wydarzeń, które należy rozumieć poprzez alegorię. Dlatego Orygenes łączy owe trzy dni poszukiwań dwunastoletniego chłopca z późniejszymi zapowiedziami swojej męki przekazanymi apostołom. W słowach: „Tekst ten zawiera tajemnicę: w dwunastym roku życia Jezus ukrywa się na trzy dni; przed Męką zapowiedział Mękę dwunastu apostołom, wówczas i przed nimi się ukrył”, wyraźnie stwierdza brak przypadkowości w owym działaniu i zakłada przynajmniej częściowe objawienie Bożej tajemnicy. Podobnie bowiem jak w czasie swej publicznej działalności Jezus zapowiadał apostołom czas krzyża (por.: Mk 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34), którego oni wtenczas nie rozumieli, tak w trzech dniach rozłąki dwunastoletni Jezus komunikuje swoim rodzicom, że przyjdzie czas kolejnych trzech dni ukrycia – w grobie.

Przywołać tu można scenę przemiany wody w wino na weselu w Kanie Galilejskiej, w której św. Jan także wskazuje na „trzeci dzień”: *Trzeciego dnia odbywało się wesele w Kanie Galilejskiej* (J 2,1)⁴⁸⁹. Większość komentatorów jest zdania, że wzmianka o trzecim dniu jest nie tyle informacją chronologiczną, co sygnalizuje wydarzenie, które objawia Bożą interwencję w dziejach człowieka. „Trzeci dzień” w starotestamentowym ujęciu był interpretowany jako decydujący i przełomowy moment w biblijnej historii. Dotyczył teofanii na Synaju (por. Wj 19,11.15.16), ofiary Izaaka (por. Rdz 22,4) oraz wskazania przez Józefa, w jaki sposób jego bracia mogą siebie ocalić (por. Rdz 42,18). Dla ewangelisty Jana dwa znaki dokonane w Kanie Galilejskiej (por. J 2,1-11 i J 4,46-54) objawiają obecność

⁴⁸⁸ Origenes, *Fragm. Luc.* 46 (76), SCh 87, s. 496: „Οὐ τῆ πρώτῃ δὲ ἢ τῆ δευτέρῃ «ἠῦρον αὐτόν», ἀλλὰ τῆ τρίτῃ, ὅτε αὐτὸς ἠθέλησεν ἐμφανῆς γενέσθαι τοῖς ζητοῦσιν αὐτόν. ἔχει δὲ καὶ αἰνίγμα ὁ λόγος· ἐν τῷ δωδεκάτῳ ἔτει τρεῖς ἡμέρας κρύπτεται, πρὸ τοῦ πάθους τὸ πάθος καταγγέλλων τὸ ἐπὶ τῶν δώδεκα μαθητῶν, ὅτε δὴ καὶ τούτους ἔλαθε καὶ πάλιν ἀναστὰς ἐφάνη [πρὸ τῶν τριῶν], τὸν τριήμερον κηρύσσων πρὸ τοῦ καιροῦ καιρόν”, PSP 36, s. 160.

⁴⁸⁹ J 2,1: Καὶ τῆ ἡμέρῃ γάμος ἐγένετο ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας.

Boga w osobie Jezusa oraz w Jego słowach, które mają moc Bożą. W ten sposób ewangelista nawiązuje do paschalnych wydarzeń, które nastąpią⁴⁹⁰.

W tym kontekście zrozumiałe wydaje się być pytanie Jezusa skierowane do Maryi: *Czyż to moja lub Twoja sprawa, Niewiasto?* (J 2,4)⁴⁹¹, bowiem misja Jezusa jest skoncentrowana i skierowana na pełnienie woli Ojca. Ludzkie kalkulacje i wola człowieka winna być podporządkowane planom Bożym. Całość tego biblijnego fragmentu kończy się stwierdzeniem: *Taki to początek znaków uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej. Objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie* (J 2,11)⁴⁹². Chrystusowa „chwała” nawiązuje do hebrajskiego *kābōd*, które w Starym Testamencie określało uzewnętrznianie potęgi Boga⁴⁹³. Tę chwałę objawia „znak” (σημεῖον), który u św. Jana ma głębokie znaczenie teologiczne i domaga się spojrzenia nań oczyma wiary⁴⁹⁴.

Użyte przez Orygenesusa wyjaśnienie *invenitur non statim* oznacza, że rodzice nie mogą odnaleźć swego Syna wcześniej aniżeli dopiero trzeciego dnia. Należy zauważyć, że w świetle alegorii cała droga poszukiwań Jezusa przez Maryję i Józefa prowadzona byłaby przez Bożego Ducha, który dopiero trzeciego dnia doprowadziłby do odnalezienia Go w świątyni. Odwołując się także do przykładu poszukiwania sensu podczas lektury Pisma Świętego, do którego wcześniej nawiązywał nasz autor, wyrazić można także i w tym aspekcie poszukiwań nastawienie ducha poszukujących. Będzie nim „wytrwałość”, którą w kontekście omawianych homilii Orygenesusa przedstawić można w trzech znaczeniach.

Pierwsze znaczenie wytrwałości odnieść można do Maryi i Józefa, którzy mimo niepowodzeń, poszukują swego Syna. Orygenes nie określa wprost ich działań mianem „wytrwałości”, ale w odniesieniu do wszystkich zabiegów akcentuje ich troskę i niepokój im towarzyszący. Dlatego nasz autor, w kontekście lektury słowa Bożego, stwierdza: „Tak samo i oni szukali Jezusa lękając się, że może odszedł od nich, że zostawił ich i udał się gdzieś indziej i, co moim zdaniem jest szczególnie istotne, że odszedł do nieba, aby powrócić, gdy uzna to za stosowne. Z bólem więc szukali Syna Bożego”⁴⁹⁵. Ich wytrwałość

⁴⁹⁰ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, dz. cyt., s. 352.

⁴⁹¹ J 2,4: Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι.

⁴⁹² J 2,11: Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφανερώσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

⁴⁹³ Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚ NT 4, Poznań 2008, s. 147-149.

⁴⁹⁴ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium 1-4*, HThK NT 4,1, Freiburg–Basel–Wien 2000, s. 338.

⁴⁹⁵ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 5, SCh 87, s. 276: „Ita et illi quaerebant Jesum, ne forte recessisset ab eis, ne relinquens eos ad alia transmigrasset et, quod magis puto, ne revertisset ad caelos, cum illi placuisset, iterum descensusurus. Dolentes ergo quaerebant Filium Dei”, PSP 36, s. 86.

widoczna jest zwłaszcza w perspektywie drogi do świątyni, która ostatecznie stanie się dla nich kolejnym etapem wiary w synostwo Boże.

W drugim znaczeniu „wytrwałość” winna stać się cechą człowieka czytającego Pismo Święte. Adamancjusz daje temu wyraz w słowach: „Jeśli czytasz Pisma, szukasz w nich sensu z jakimś bólem i cierpieniem – nie dlatego, iżbyś sądził, że Pisma zbłądziły albo że zawierają jakieś błędne sformułowanie, lecz dlatego, że zawierają one słowa prawdy, a ty nie możesz odkryć, co jest prawdą”⁴⁹⁶. Dążenie do odkrywania sensu pneumatycznego biblijnych *passusów* nie należy zatem do zadań łatwych i w opinii naszego autora drogę tę wskazuje samo Pismo Święte. Dzięki wytrwałości człowiek może dojść do dojrzałości chrześcijańskiej⁴⁹⁷.

W ostatnim ujęciu „wytrwałość” musi cechować każdego chrześcijanina. Nie tylko jest ona drogą do wspomnianej doskonałości, która czyni człowieka dojrzałym w wierze i otwartym na odkrywanie duchowego sensu Pisma Świętego, ale – idąc za twierdzeniem Orygenesusa – biblijnym słowem jest sam Chrystus. Dlatego nasz autor nazywa Biblię „Mężem duszy” oraz jej Oblubieńcem (*vir animae Sermo Dei est, sponsus amator verus*)⁴⁹⁸.

Można stwierdzić, że w opinii Orygenesusa trzy dni poszukiwań Jezusa należy odczytywać jako alegoryczną zapowiedź Jego śmierci oraz chwalebного zmartwychwstania, które w symboliczny sposób ukazane zostają świętym rodzicom. W tych dniach rozłąki ze swym Synem doświadczają ludzkich niepowodzeń, które dopiero na trzeci dzień przemienione zostaną w pełne chwały odnalezienie Go w świątynnych murach. W takim znaczeniu należy rozumieć słowa Adamancjusza *invenitur non statim* („nie znaleźli od razu”). Kryją one w sobie tajemnice, znane jedynie Bogu, i wyrażają zrozumienie oparte na zaufaniu, że człowiek dotyka działania samego Stwórcy.

⁴⁹⁶ Origenes, *Hom. Luc. XIX 5*, SCh 87, s. 276: „Quomodo tu, si quando scripturas legis, quaeris in eis sensum cum dolore quodam atque tormento, non quo scripturas errasse aut perperam quid habere arbitreris, sed quod illae intrinsecus habeant veritatis sermonem atque rationem, et tu nequeas invenire, quod verum est”, PSP 36, s. 86.

⁴⁹⁷ Por. S. Pieszczocho, *Patrologia. Wprowadzenie do studium Ojców Kościoła*, Gniezno 1998, s. 254-255.

⁴⁹⁸ Por. Origenes, *Homiliae in Ezechielem VIII 3*, wyd. M. Borret, SCh 352, Paris 1989, s. 290; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Ezechiela*, ŻMT 16, Kraków 2000, s. 162.

2. Proces poszukiwania Chrystusa

Okazuje się, że dla Orygenesa ważne są nie tylko odczucia ducha, jakie towarzyszyły Maryi i Józefowi w poszukiwaniu Jezusa, ale również miejsce, w którym był szukany. Paralelnie odnosi też jedno i drugie do słuchaczy swoich homilii i tych wszystkich, którzy podejmą się szukania Chrystusa. O ile więc wcześniej koncentrował uwagę słuchaczy na kręgach poszukiwań, które nie przyniosły rezultatu, to w kolejnych słowach wskazuje na świątynię, w której odnaleziono Chrystusa. Spogląda na to święte miejsce nie tyle z perspektywy budynku, lecz przez pryzmat alegorycznego przesłania, widząc świątynię Boga, Kościół i nauczycieli głoszących słowo Boże. Kluczowym w tym temacie tekstem są zatem następujące słowa Aleksandryjczyka:

„A więc i ty szukaj Jezusa w świątyni Bożej, szukaj Go w Kościele, szukaj Go u nauczycieli, którzy przebywają w świątyni i nie opuszczają jej”⁴⁹⁹.

Powyższa wypowiedź Aleksandryjczyka jest wskazaniem właściwego kierunku poszukiwań Jezusa. Na pierwszy rzut oka sformułowania „szukaj Jezusa w świątyni Bożej” (*quaere in templo Dei*), „w Kościele” (*quaere in ecclesia*) oraz „wśród nauczycieli” (*quaere apud magistros*) nie wydają się być istotną treścią alegorii Orygenesa. Przyglądając się zwłaszcza łacińskiej wersji homilii, można odnieść wrażenie pewnego *mysterium fascinans* emanującego z tych zdań. Czytamy bowiem: *Quaere Jesum „in templo” Dei, quaere in ecclesia, quaere eum apud magistros, qui „in templo” sunt et non egrediuntur ex eo; si enim ita quaesieris, invenies eum*⁵⁰⁰. Poza tym, wyrażenia te ułożone są w formie schematu, w którym można odnaleźć pewne wskazówki interpretacyjne. Autor, poprzez kolejne bowiem wyrażenia, konkretyzuje wskazania dotyczące miejsca przebywania Syna Bożego. Najprawdopodobniej jest to forma ekspresji językowej, ale może ona również ukazać pewne bogactwo teologiczne. To zdanie stanie się dla nas fundamentem w uchwyceniu trzech teologicznych filarów myśli Orygenesa dotyczącej procesu poszukiwania Jezusa zarówno przez Maryję i Józefa, jak i przez chrześcijanina.

2.1. Szukać Jezusa *in templo Dei*

Pierwszym miejscem poszukiwania Jezusa, na które wskazuje Aleksandryjczyk, jest świątynia Boga. Na początku warto zaznaczyć, że w czasach Orygenesa pozostały jedynie szczątki dawnej jerozolimskiej świątyni. Być może na własne oczy oglądał on zgliszcza

⁴⁹⁹ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 3, SCh 87, s. 266: „Et tu ergo quaere Jesum *in templo Dei*, quaere in ecclesia, quaere eum apud magistros, qui *in templo* sunt et non egrediuntur ex eo”, PSP 36, s. 83.

⁵⁰⁰ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 3, SCh 87, s. 266-268.

żydowskiego przybytku, który w czasach Chrystusa wzbudzał podziw i zachwyt wszystkich przybywających do świętego miasta. W taki sposób mógł widzieć wypełnienie się słów Jezusa: *Przyjdzie czas, kiedy z tego, na co patrzycie, nie zostanie kamień na kamieniu, który by nie był zwalony* (Łk 21,6)⁵⁰¹. Fizyczny brak świątyni w Jerozolimie jest więc sposobnością do duchowej interpretacji ewangelijnych *passusów* przez naszego autora.

Wyrażenie *quaere Jesum „in templo” Dei* („szukaj Jezusa w świątyni Boga”) z jednej strony wskazuje miejsce, jakim jest świątynia. Z drugiej zaś, słowo *Deus*, występujące tu w *genetivie*, wyraźnie określa, że Orygenes nie ma na myśli jakiegokolwiek świątyni czy sakralnego budynku, ale świątynię Boga, z całą pewnością tę znajdującą się w Jerozolimie. Zatem w sensie wyrazowym Aleksandryczyk przywołuje w swoich rozważaniach jerozolimską świątynię, w której Maryja z Józefem odnajdują swego dwunastoletniego Syna. Do tej drogi, którą przebyli rodzice w poszukiwaniu Jezusa, zaprasza swoich słuchaczy oraz wszystkich chrześcijan w słowach: „Dowiedz się, gdzie znaleźli Go szukający, abyś i ty szukając wraz z Józefem i Maryją mógł Go znaleźć”⁵⁰². W sensie literalnym nasz autor wskazuje tymi słowami na wnikliwą lekturę Bożego słowa, a dzięki alegorii odkryje sens głębszy, ukryty dla początkujących (*incipientes*). Orygenes był bowiem przekonany o konieczności poszukiwania sensu duchowego we wszystkich słowach Pisma, a metodę alegoryczną (*ἀλληγορικῶς, κατὰ θεωρίαν*) odnosił do jakiegokolwiek interpretacji tekstu biblijnego ukazującej przenośny sens. Rezultaty w ten sposób uzyskane określał ogólnie jako duchowe⁵⁰³.

Aleksandryczyk, przywołując sakralne miejsce w Jerozolimie, podkreśla jego wagę, historię i znaczenie, jakie miało ono dla Żydów. Już w czasach starotestamentowych uważano, że świątynia jest kopią pałacu Boga mieszkającego w niebiosach, a kult w niej spełniany stanowi wyraz służby Najwyższemu⁵⁰⁴. Ten szczególny budynek, przypominający wszechmoc i potęgę Boga, służył oddawaniu czci Jemu należnej. Określany był przez nich mianem góry Bożej oraz miejsca, gdzie ziemia styka się z niebem. Według Księgi Kronik świątynia jerozolimska zbudowana została na górze Moria (por. 2 Krn 3,1), na której Abraham miał złożyć Izaaka w ofierze⁵⁰⁵.

⁵⁰¹ Łk 21,6: Ταῦτα ἂ θεορεῖτε, ἐλεύσονται ἡμέραι ἐν αἷς οὐκ ἀφεθήσεται λίθος ἐπὶ λίθῳ ὃς οὐ καταλυθήσεται.

⁵⁰² Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 3, SCh 87, s. 266: „Disce, ubi eum quaerentes reperiant, ut et tu quaerens cum Joseph Mariaque reperias”, PSP 36, s. 83.

⁵⁰³ Por. M. Szram, *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 84-88.

⁵⁰⁴ Por. F. Amiot, *Świątynia*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 965.

⁵⁰⁵ Por. K. Mielcarek, *Świątynia jerozolimska*, EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 352.

W czasach nowotestamentowych świątynia jerozolimska jest miejscem zapowiedzi narodzin Jana Chrzciciela, a także proroctw o przyszłości Dzieciątka Jezus, które Symeon i Anna wypowiadają podczas obrzędu ofiarowania. Ten wspomniany już wcześniej fragment biblijny ukazuje działanie Ducha Świętego, który wskazał Symeonowi świątynię jako miejsce, w którym ujrzy Mesjasza. Dzięki łasce Ducha Bożego starzec rozpoznaje w Dziecięciu przychodzącego Chrystusa, który przynosi ludziom zbawienie.

Orygenes, swoją XVIII *Homilię o Ewangelię św. Łukasza* rozpoczyna właśnie od analizy sensu literalnego fragmentu mówiącego o ofiarowaniu Jezusa w świątyni. Interpretuje to w następujących słowach:

„Trzymał Go w ramionach Symeon, jak to czytaliśmy w poprzedniej lekcji, i wygłosił na Jego temat proroctwo, o którym opowiada historia. A gdy to wszystko dokonało się zgodnie ze zwyczajem, rodzice wracają. Ile lat miał wtedy Jezus? Był jeszcze małym dzieckiem, a jednak *rosł, umacniał się i napelniał mądrością i łaską* (por. Łk 2,40)”⁵⁰⁶.

Choć Adamancjusz nie używa tu słów „świątynia” ani „Kościół”, to w sposób duchowy wprowadza swoich słuchaczy do jerozolimskiej świątyni. Tam Maryja z Józefem wypełniają przepisy Prawa Pańskiego, a Symeon – pod natchnieniem Ducha Świętego – rozpoznaje obiecane i wyczekiwane Mesjasza. Również dla Maryi i Józefa świątynia była ważnym miejscem, tak w duchowym, jak i w kulturowym znaczeniu. Wypełnianie praktyk religijnych stanowiło istotną treść ich wiary. Świadczy to nie tylko o ich pobożności, co zresztą odnotowuje ewangelista Łukasz (por. Łk 2,22.39), ale wyraża również ich stosunek do Prawa i świątyni. Poza tym, naszego autora zdumiewa także mądrość Jezusa, która objawiona zostaje właśnie w tym świętym miejscu.

Akcentując nieprzypadkowość odnalezienia Jezusa w świątyni, a nie wśród tłumu, Orygenes wymienia argumenty ukazujące boską naturę Dziecięcia. Spogląda on na fragment Łk 2,41-52, mając na uwadze całą teologię świątyni w czasach starotestamentowych oraz doświadczenie wspólnoty Kościoła. Zauważa więc, że Jezus nie pozostał w jakimś budynku, ale w świątyni. Nasz autor odczytuje to w następujący sposób:

„Znaleziono Go nie w jakimś innym miejscu, lecz *w świątyni*, i nie po prostu *w świątyni*, lecz *wśród nauczycieli, gdy ich słuchał i zadawał im pytania*”⁵⁰⁷.

⁵⁰⁶ Orygenes, *Hom. Luc.* XVIII 1, SCh 87, s. 264: „Tenuit eum brachiis suis Simeon, ut dudum lectum est, et prophetavit de eo, quae narrat historia. Et postquam omnia ex more completa sunt, revertuntur parentes. Quotum Jesus tunc agebat annum? Utique adhuc parvulus erat et tamen *crecebat et conf ortabatur et replebatur sapientia et gratia*”, PSP 36, s. 82.

⁵⁰⁷ Orygenes, *Hom. Luc.* XVIII 3, SCh 87, s. 266: „Non ubicunque in alio loco, sed *in templo*, neque *in templo simpliciter*, sed *in medio doctorum, audientem et interrogantem eos*”, PSP 36, s. 83.

Sformułowanie *neque „in templo” simpliciter* („nie po prostu w świątyni”) wskazuje, że nie chodzi o zwyczajne odnalezienie chłopca w sakralnym budynku. Z jednej strony może być to wyrażenie podkreślające szacunek Żydów i chrześcijan do tego świętego miejsca. Z drugiej strony, fraza „nie po prostu w świątyni” może być wskazaniem na brak przypadkowości w całym tym zdarzeniu i odwoływać słuchaczy do interpretacji alegorycznej, która ukaże duchowe znaczenie świątyni. Taki tok egzegezy wydaje się być potwierdzony również w analizowanym już wcześniej zdaniu:

„Jezus bowiem nie zostaje znaleziony wśród krewnych, wśród ludzi bliskich Mu ciałem, nie zostaje znaleziony wśród tych, którzy byli z Nim związani cielesnymi więzami. Mój Jezus nie może być znaleziony wśród tłumu”⁵⁰⁸.

Orygenes jest przekonany, że miejscem odnalezienia Jezusa nie mogło być nic innego poza świątynią. Dlatego należy zobaczyć, jakie znaczenie duchowe przybierała świątynia w innych tekstach naszego autora.

W *Homilii o Księdze Jozuego Aleksandryczyk* wypowiada słowa w kontekście przywołanego przez siebie cytatu: *Czyż nie wiecie, że ciała wasze są świątynią Boga?* (1 Kor 6,19). Interpretuje to w następujący sposób:

„Nie wiedziałeś o tym dawniej, teraz jednak, odkąd słowa te zwracają się do twych uszu i taka nauka wlewa się do twojego serca, wiedz, że usłyszawszy to stałeś się już świątynią Bożą i członkiem ciała Chrystusowego. Spójrz, jak bardzo się rozwinąłeś z ziemskiego człowieka: bez wątpienia rozwinąłeś się w świątynię Bożą, w której powinien mieszkać Bóg”⁵⁰⁹.

W pierwszych wiekach nie istniała świątynia chrześcijańska, która mogłaby być analogią do tej w Jerozolimie. W duchu św. Pawła pojmowano więc świątynię nie jako materialne miejsce, lecz jako serce człowieka wierzącego⁵¹⁰. Świątynia, pojawiająca się w alegorycznej interpretacji Orygenes, jest przede wszystkim obrazem duszy oraz Pisma Świętego, w których mieszka Bóg. Sens duchowy Pisma Świętego jest odpowiednikiem obrazu Boga

⁵⁰⁸ Orygenes, *Hom. Luc.* XVIII 2, SCh 87, s. 266: „Non enim inter cognatos et carnis propinquos invenitur Jesus, non in his, qui ei corporaliter iuncti sunt. In multorum comitatu Jesus meus non potest inveniri”, PSP 36, s. 83.

⁵⁰⁹ Orygenes, *Homiliae in Iesu Nave* V 6, wyd. A. Jaubert, SCh 71, Paris 1960, s. 172-174: „Haec etiamsi prius ignorabas, nunc tamen ex quo in auribus tuis ista verba dicuntur et in cor tuum huiuscemodi doctrina transfunditur, scito te his auditis templum Dei et membrum Christi esse iam factum. Vide quantum profeceris ex homunculo terreno: in templum Dei progressus es sine dubio, in quo habitare debeat Deus”, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, PSP 34/2, Warszawa 1986, s. 31.

⁵¹⁰ Por. M. Szram, *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 261.

w ludzkiej duszy, który jest niejako pieczęcią jej nadzwyczajnego pochodzenia⁵¹¹. Stąd też w *Komentarzu do Pieśni nad pieśniami* nasz autor zapisze:

„Chociaż bowiem niszczy nasz człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień (2 Kor 4,16). Zasłużenie więc dusza taka ma wspólne ze Słowem łoże – swoje ciało”⁵¹².

Warte uwagi jest również nazewnictwo łączące się *stricte* z sakralnym kultem. Takim słowem jest zwłaszcza „ołtarz”, któremu Aleksandryczyk nadaje duchowe znaczenie. Stwierdza, że chrześcijaństwo nie buduje miejsc kultu, a prawdziwą świątynią, ołtarzem czy posągami przedstawiającym Boga jest dusza człowieka sprawiedliwego (ψυχή). Stanowi ona przeciwieństwo wobec bezdusznych posągów pogańskich (ἄψυχα)⁵¹³. Orygenes szeroko komentuje także ofiary składane przez kapłanów oraz szaty przez nich noszone, które stają się symbolem życia w czystości cielesnej i duchowej przez chrześcijan. Nawiązując do chrztu świętego dodaje, że ochrzczony staje się kapłanem wobec siebie samego i jest wezwany do godnego sprawowania kapłańskich czynności, czyli do dobrego życia⁵¹⁴.

Powracając do rozważanych przez nas słów Aleksandryjskiego teologa *quaere Jesum „in templo” Dei* („szukaj Jezusa w świątyni Boga”), należy stwierdzić, że sens dosłowny możliwy jest tylko w niewielkim stopniu. Orygenes kieruje bowiem te słowa w czasach pamięci o dawnej świątyni w Jerozolimie oraz w okresie chrześcijańskim, w którym prawdopodobnie nie wznoszono jeszcze sakralnych budynków⁵¹⁵. Dosłowne znaczenie może zatem przybierać postać towarzyszenia Maryi i Józefowi i podążaniu drogą Ewangelii, by w słowie Bożym odnaleźć Chrystusa. W takim znaczeniu świątynia jest właściwym kierunkiem poszukiwań Jezusa, wszak jest ona miejscem zamieszkania Boga. Takie rozumienie świątyni mają zapewne rodzice Jezusa, dla których obecność na świętym wzgórzu należała do regularnych praktyk religijnych. Także w okresie publicznej działalności Mesjasza Jerozolima jest miejscem Jego licznych nauk, znaków i cudów. Ostatnim elementem łączącym Jezusa ze świątynią jest informacja o zasłonie Przybytku,

⁵¹¹ Por. M. Szram, *Osobowy charakter biblijnego słowa w rozumieniu Orygenesesa*, VV 7 (2005), s. 198.

⁵¹² Origenes, *Comm. Cant.* III 2, SCh 376, s. 506: „Nam et si is qui foris est homo noster corrumpitur, sed qui intus est renovatur de die in diem. Merito ergo talis haec anima commune habet cubile cum Verbo corpus suum”, tłum. S. Kalinkowski, s. 126.

⁵¹³ Por. Origenes, *Contra Celsum* VIII 18, wyd. M. Borret, SCh 150, Paris 1969, s. 212-215; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, s. 392; M. Szram, *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 262-265.

⁵¹⁴ Por. J. Słomka, *Orygenes o kapłaństwie i Eucharystii w homiliach o Księdze Kapłańskiej*, VoxP 44/45 (2003), s. 102-103.

⁵¹⁵ Najstarszy znany nam budynek – świątynia, zwany niekiedy *domus ecclesiae*, pochodzi z pierwszej połowy III wieku. Trudno jest dzisiaj powiedzieć, czy mamy tutaj do czynienia z prawdziwym budynkiem kościelnym, czy też z domem mieszkalnym przystosowanym do modlitwy i sprawowania liturgii.

która zostaje rozdarta w godzinie Jego śmierci (por. Mt 27,51). W tym wydarzeniu ewangeliści widzą znak, że dawna świątynia przestała pełnić widzialną funkcję Bożej obecności⁵¹⁶. Zrozumieli to chrześcijanie pierwotnego Kościoła, dla których świątynia była miejscem spotkania Boga. Choć w *Dziejach Apostolskich* czytamy o apostołach przybywających do świątyni na modlitwę oraz nauczających i dokonujących uzdrowień w jej obrzeżach (por. Dz 2,46; 3), to z biegiem czasu rozumieją, że oni sami stanowią duchową świątynię⁵¹⁷.

Stwierdzić można natomiast, że sformułowanie *quaere Jesum „in templo” Dei* ma przede wszystkim znaczenie duchowe i obrazuje alegoryczne spojrzenie na świątynię. Adamancjusz daje do zrozumienia, że nie można odnaleźć Jezusa w świątyni materialnej, której już nie ma. Był on także zdania, że zburzenie tego sakralnego budynku jest równoczesnym zburzeniem nakazu zachowywania starotestamentowych przepisów i nie ma już miejsca na „literę Prawa”⁵¹⁸. Jezusa należy szukać w świątyni Boga, czyli w słowie Bożym i ludzkiej duszy. Dusza, która ma świadomość, że duchowy sens Pisma Świętego jest jak obraz Boga w niej zamieszkujący, instynktownie miłuje Boże słowo. Dzięki słowu Pisma człowiek poznaje siebie samego, a samo Pismo staje się zrozumiałe, gdy gości w jego wnętrzu⁵¹⁹.

2.2. Poszukiwać Chrystusa *in Ecclesia*

Drugim miejscem właściwego poszukiwania Jezusa, na które wskazuje Orygenes, jest Kościół. To wskazanie wyrasta z jego myśli, którą wyraził w XVIII *Homilii do Ewangelii św. Łukasza*: „A więc i ty szukaj Jezusa w świątyni Bożej, szukaj Go w Kościele, szukaj Go u nauczycieli, którzy przebywają w świątyni i nie opuszczają jej”⁵²⁰. W swoich trzech homiliach, w których analizuje fragment Łk 2,41-52, Aleksandryjczyk często używa określeń odnoszących się do świątyni. W egzegezie tej, bazując na sensie dosłownym, przywołuje świątynię jerozolimską, w której Maryja z Józefem odnaleźli Jezusa. Gdy zaś przykłada do tekstu biblijnego klucz alegorii, wskazuje na Słowo Boże i duszę. Należy więc rozważyć, jak Aleksandryjczyk rozumie wskazanie „szukaj w Kościele” i jakie przesłanie ono ze sobą niesie.

⁵¹⁶ Por. B. Poniży, *Jezus a świątynia jerozolimska*, PzST 9 (2000), s. 25-28.

⁵¹⁷ Por. F. Amiot, dz. cyt., s. 967-968.

⁵¹⁸ Por. M. Paczkowski, *Rzeczywistość i symbolika świątyni jerozolimskiej w pismach wczesnochrześcijańskich (II-III w.)*, CT 79 (2009) 2, s. 79.

⁵¹⁹ Por. M. Szram, *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 111-112.

⁵²⁰ Origenes, *Hom. Luc. XVIII 3*, Sch 87, s. 266: „Et tu ergo quaere Jesum *in templo* Dei, quaere *in ecclesia*, quaere eum apud magistros, qui *in templo* sunt et non egrediuntur ex eo”, PSP 36, s. 83.

Orygenes posługuje się terminem „Kościół” (ἐκκλησία), ale w jego poszukującej teologii przybiera on szerokie znaczenie wykraczające poza ramy ziemskiej instytucji religijnej. W jego podstawowej koncepcji Kościół stanowi wspólnotę wszystkich rozumnych istot, które stworzył Bóg, będąc tym samym rzeczywistością wiecznotrwałą, dotykającą historii aniołów i ludzi. Mimo to nie należy utożsamiać trwania Kościoła całkowicie z pozaczasową wiecznością, gdyż Orygenes zakładał również pewną czasowość odnoszącą się do pojęcia wieczności⁵²¹. Istotną teorię odwiecznego istnienia Kościoła umieszcza w *Komentarzu do Pieśni nad pieśniami*:

„Nie sądzę bowiem, że o Oblubienicy albo o Kościele mówiono nam dopiero po cielesnym przyjściu Zbawiciela; przeciwnie, była o tym mowa od początku rodzaju ludzkiego i od samego stworzenia świata, a nawet, że powtórzę za Pawłem, początek tej głębszej tajemnicy zaistniał nawet *przed założeniem świata*”⁵²².

W swoim szeroko rozumianym pojęciu *ecclesia* Orygenes ukazuje także dwa etapy Kościoła ziemskiego. Pierwszym jest okres Starego Testamentu, określany przez Adamancjusza „czasem zaręczyn”, w którym Kościół reprezentowany jest przez naród izraelski⁵²³. W tym czasie Oblubieniec – Syn Boży przygotowywał Kościół na swoje przyjście, posyłając doń proroków, patriarchów i aniołów. Drugim etapem jest uniwersalny Kościół Chrystusa, który dzięki Jego wcieleniu wkracza w najważniejszą fazę ziemskiego Kościoła. Nasz autor za św. Pawłem (por. 1 Tm 3,15) spogląda na Kościół jako na dom duchowy, dom Boga i Syna Bożego, przyjmując mistyczny związek jego członków z Chrystusem. Zdaniem Orygenesesa wszyscy mogą stać się członkami Kościoła, którego misja jest uniwersalna. Jest on jednak w pewnym sensie także zamknięty, gdyż strzeże prawdziwej nauki Chrystusowej przed jej wypaczeniem przez heretyków⁵²⁴.

W czasach Nowego Testamentu św. Paweł nauczał, że Kościół jest świątynią Boga, której fundamentem i kamieniem węgielnym jest Chrystus Pan (por.: 1 Kor 3,10-17; 2 Kor 6,16; Ef 2,20). Dlatego chrześcijańskie rozumienie świątyni odwołuje się do Kościoła będącego znakiem Bożej obecności na ziemi⁵²⁵. Orygenes w przywołanym już fragmencie z XVIII *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* podkreślił nadzwyczajność odnalezienia Chrystusa:

⁵²¹ Por. M. Szram, *Kościół jako rzeczywistość wieczna w doktrynie Orygenesesa*, VV 6 (2004), s. 205-206.

⁵²² Origenes, *Comm. Cant.* II 8,4, SCh 375, s. 408: „Non enim mihi ex adventu Salvatoris in carne sponsam dici aut ecclesiam putes, sed ab initio humani generis et ab ipsa constitutione mundi, immo, ut Paulo duce altius mysterii huius originem repetam, *ante etiam constitutionem mundi*”, tłum. S. Kalinkowski, s. 106.

⁵²³ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 269-270.

⁵²⁴ Por. M. Szram, *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 317-325.

⁵²⁵ Por. F. Amiot, dz. cyt., s. 965-968.

„Jezus bowiem nie zostaje znaleziony wśród krewnych, wśród ludzi bliskich Mu ciałem, nie zostaje znaleziony wśród tych, którzy byli z Nim związani cielesnymi więzami. Mój Jezus nie może być znaleziony wśród tłumu”⁵²⁶.

Do tego stwierdzenia poczynić można jeszcze dwie uwagi, bowiem w kontekście rozważań o świątyni – Kościele zdanie to nabiera nowego znaczenia. Nasz autor wyraża pełne zrozumienie dla takiego stanu rzeczy, podkreślając „ludzkie więzy” (*corporaliter iuncti*), które uniemożliwiły odnalezienie Jezusa. Pierwszą rzeczą jest droga i kierunek wędrówki owych tłumów. Zarówno wspomniani pątnicy, krewni i znajomi udają się w kierunku przeciwnym do świątyni, co wzmacnia stwierdzenie Aleksandryjczyka także w znaczeniu symbolicznym. Im dalej bowiem człowiek odchodzi od świątyni – Kościoła, oddala się również od Boga, a w konsekwencji „nie niesie” Go w swoim życiu. W tej symbolice dostrzec zatem można to, co nasz autor wyraził w stwierdzeniu: „Niechaj więc nikt się nie łudzi, niechaj nikt nie oszukuje sam siebie: poza tym domem, to znaczy poza Kościołem, nikt się nie może zbawić” (*extra hanc domum, id est extra Ecclesiam, nemo salvatur*)⁵²⁷ oraz „Kto wyjdzie na zewnątrz, sam jest winien swojej śmierci” (*quis foras exierit, mortis suae ipse fit reus*)⁵²⁸. Wypowiedź tę omówimy w trzecim rozdziale naszej dysertacji. W tym miejscu warto jedynie podkreślić symbolikę fragmentu Łk 2,41-52 obrazującą stwierdzenie Orygenesusa, które następnie rozpowszechnione zostanie poprzez formułę Cypriana „Poza Kościołem nie ma zbawienia”⁵²⁹.

Druga uwaga do Orygenesowego stwierdzenia „Jezus (...) nie zostaje znaleziony wśród tych, którzy byli z Nim związani cielesnymi więzami” wyrasta z aluzji do słów samego Zbawiciela: *Bo kto pełni wolę Bożą, ten Mi jest bratem, siostrą i matką* (Mk 3,35)⁵³⁰. Cytat ten pochodzi z fragmentu określanego jako „prawdziwi krewni Jezusa”. Jezus znajduje się w domu, co wskazywałoby na dom Piotra w Kafarnaum. Przybywają tam najbliżsi krewni zaniepokojeni stanem Jezusa, który otoczony jest tłumem, nie mając nawet możliwości spożycia posiłku. Jednak zaniepokojenie wypływa bardziej z niezrozumienia działalności Chrystusa i jest oznaką braku dostrzeżenia w niej Bożych spraw. Ujawnia to także ludzki sposób patrzenia i rozumowania bliskich Jezusa, którzy uznali, że całkowite poświęcenie się

⁵²⁶ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 2, SCh 87, s. 266: „Non enim inter cognatos et carnis propinquos invenitur Jesus, non in his, qui ei corporaliter iuncti sunt. In multorum comitatu Jesus meus non potest inveniri”, PSP 36, s. 83.

⁵²⁷ Origenes, *Hom. Iesu Nave* III 5, SCh 71, s. 142, PSP 34/2, s. 21.

⁵²⁸ Origenes, *Hom. Iesu Nave* III 5, SCh 71, s. 142, PSP 34/2, s. 21.

⁵²⁹ Por. Cyprianus, *Epistulae* 73,21, PL 3, s. 1123; tłum. W. Szoldrski: *Św. Cyprian, Listy*, PSP 1, Warszawa 1969, s. 270.

⁵³⁰ Mk 3,35: ὁς [γάρ] ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν.

Bogu nie mieści się w granicach normy⁵³¹. Tymczasem spełnianie woli Bożej staje się wyrazem bliskości z Jezusem i duchowej przynależności do Jego rodziny. Również w życiu Chrystusa Pana zajmuje ono szczególne miejsce. Wola Boża jest trzecią prośbą, którą wyraża On w modlitwie pańskiej (por. Mt 6,10; Łk 11,2) oraz w ogrodzie Getsemani (por. Mt 26,42; Łk 22,42). Oznacza to, że również spełnianie woli Bożej wyróżnia wspólnotę wierzących, zwłaszcza uczniów Jezusa⁵³².

Ciekawa w tym fragmencie biblijnym, również w kontekście naszych dociekań, jest rola Maryi. Cztery razy rzeczownik matka (μήτηρ) wymieniany jest przed braćmi i siostrami (Mk 3,31.32.33.34), zaś w wersecie 35 pojawia się na miejscu ostatnim. Ewangelista jednak nie wskazuje na tożsamość osobistą matki, lecz na jej relację do Jezusa, ukazując w ten sposób centralną treść Jezusowego nauczania, jaką stanowi relacja słuchaczy względem Niego. Zatem Maryja jako matka staje się typem ucznia Jezusa, a jej matczyna relacja wzorem dla tych, którzy uznają Go za swego Nauczyciela⁵³³. Bliscy, którzy „stoją na zewnątrz” (ἑσθήκασιν ἔξω), są zaproszeni do pogłębienia relacji z Jezusem, stworzenia z Nim zażytych więzi jak matka z synem. Zaproszenie to stanowi więc szczególne wezwanie dla tych, którzy pragną stać się prawdziwymi krewnymi Jezusa. Jak wskazuje sam Pan, takiej zażyłości doświadczą ci, którzy „słuchają słowa Bożego i wypełniają je” (Łk 8,21)⁵³⁴. Każdy więc może stać się dla Jezusa jak matka⁵³⁵.

Powyższa egzegeza pozwala na lepsze zrozumienie słów Orygenes: „Mój Jezus nie może być znaleziony wśród tłumu”⁵³⁶, oraz wynikającego z nich stwierdzenia: „Znaleziono Go nie w jakimś innym miejscu, lecz w świątyni, i nie po prostu w świątyni, lecz wśród nauczycieli, gdy ich słuchał i zadawał im pytania”⁵³⁷. Słowa te zdradzają tok myślenia naszego autora i wskazują właściwy kierunek poszukiwań Jezusa. Dostrzega on, że niemożliwym jest odnalezienie Jezusa na podstawie ludzkich więzów, pokrewieństwa, bowiem sam Chrystus wskazał na słuchanie słowa Bożego, które włącza chrześcijanina do rodziny – wspólnoty Kościoła – rozważającej i głoszącej słowo Pańskie. Uwidacznia to także perykopa Łk 10,38-42, w której Maria, siostra Łazarza, została pochwalona przez

⁵³¹ Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚ NT 3,2, Poznań 2007, s. 121.131-132.

⁵³² Por. R. Pesch, *Das Markusevangelium 1,1-8,26*, HThK NT 2,1, Freiburg–Basel–Wien 2000, s. 223.

⁵³³ Por. A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka. Rozdziały 1,1-8,26*, NKB NT 2,1, Częstochowa 2013, s. 260-261.

⁵³⁴ Łk 8,21: τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες.

⁵³⁵ Por. S. Fausti, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Łukasza*, dz. cyt., s. 279.

⁵³⁶ Origenes, *Hom. Luc. XVIII 2*, SCh 87, s. 266: „In multorum comitatu Jesus meus non potest inveniri”, PSP 36, s. 83.

⁵³⁷ Origenes, *Hom. Luc. XVIII 3*, SCh 87, s. 266: „Non ubicunque in alio loco, sed in templo, neque in templo simpliciter, sed in medio doctorum, audientem et interrogantem eos”, PSP 36, s. 83.

Pana, że obrała dobrą cząstkę poznawania Boga. Zatem nie pokrewieństwo jest oznaką bliskości, ale stworzenie relacji, niczym matki i syna, które stanowią o włączeniu w rodzinę chrześcijańską.

W powyższych stwierdzeniach Orygenesu dostrzec należy jego teorię o ziemskim Kościele, którego umiejscawia w drugim etapie tzw. doczesnej Ewangelii. Kościół bowiem Starego Testamentu, rozbity przez grzech, odtwarza się w narodzie izraelskim. Wcielenie wprowadza nowy etap wspólnoty, gdyż Chrystus, przyjmując ludzkie ciało, pragnie na nowo zgromadzić przy sobie upadłą ludzkość. Jego przyjście na ziemię jest równoznaczne także z rekonstrukcją Kościoła pierwotnego, który tworzą wszystkie ludy i narody. Stąd *kenoza* Syna Bożego połączona jest ściśle z uniwersalizmem Kościoła⁵³⁸. Dlatego Aleksandryczyk w interpretacji perykopy Łk 2,41-52 dostrzega objawienie się Syna Bożego, a co za tym idzie, daje wyraz temu, że etap przygotowania starotestamentowego Kościoła dobiegł końca i rozpoczął się etap Ewangelii. Wskazując więc na poszukiwanie Jezusa w Kościele, nasz autor objawia działanie Boga, który pragnie przywrócić ludzkość do pierwotnego Kościoła. Pozwala to Orygenesowi wystosować apel będący wezwaniem, by szukać Jezusa w Kościele:

„A więc i ty szukaj Jezusa w świątyni Bożej, szukaj Go w Kościele, szukaj Go u nauczycieli, którzy przebywają w świątyni i nie opuszczają jej”⁵³⁹.

Widoczne w tym zdaniu stopniowanie zapewne służy naszemu autorowi do wzmocnienia przekazu swojej homilii. Świątynia, umiejscowiona w tym zdaniu na pierwszym miejscu, wskazuje na dom Boga oraz jest alegorycznym obrazem Jego słowa i duszy człowieka, o czym była już mowa w poprzednim punkcie. Na drugim miejscu wymienia on Kościół, choć nie dokonuje tu głębszej analizy. Trzecią pozycję zajmują nauczyciele obecni w świątyni. By jednak zrozumieć obraz Kościoła kreślonego przez Orygenesu, należy odwołać się także do jego słów odnoszących się do nauczycieli: „Szukaj Go w Kościele, szukaj Go u nauczycieli, którzy przebywają w świątyni i nie opuszczają jej. Jeśli tak będziesz szukał, znajdziesz Go”⁵⁴⁰. Gwarantem odnalezienia Jezusa jest zatem poszukiwanie Go według wskazanej ścieżki.

⁵³⁸ Por. M. Szram, *Kościół jako rzeczywistość...*, dz. cyt., s. 211-215.

⁵³⁹ Origenes, *Hom. Luc. XVIII 3*, SCh 87, s. 266-268: „Et tu ergo quaere Jesum *in templo* Dei, quaere in ecclesia, quaere eum apud magistros, qui *in templo* sunt et non egrediuntur ex eo; si enim ita quaesieris, invenies eum”, PSP 36, s. 83.

⁵⁴⁰ Origenes, *Hom. Luc. XVIII 3*, SCh 87, s. 266-268: „Et tu ergo quaere Jesum *in templo* Dei, quaere in ecclesia, quaere eum apud magistros, qui *in templo* sunt et non egrediuntur ex eo; si enim ita quaesieris, invenies eum”, PSP 36, s. 83.

Aleksandryczyk precyzuje, że nie ma on na myśli jakichkolwiek nauczycieli, ale takich, którzy „przebywają w świątyni” („*in templo*” *sunt*). To istotny przymiot, który charakteryzuje nauczyciela Jezusa, bo nie u każdego nauczyciela można Go poszukiwać. Odnosząc się zatem do dostrzegalnego stopniowania stwierdzeń w wypowiedzi Orygenes, zauważyć należy, że całość rozpoczyna się i kończy w świątyni. Wpierw wskazuje bowiem na szukanie Jezusa w świątyni Boga, by na końcu wskazać na świątynię, w której obecni są nauczyciele, wśród których możliwe jest odnalezienie Pana. Może więc być to pewna wskazówka interpretacyjna wzmacniająca przesłanie duchowe Aleksandryczyka, w którym możliwe są dwie drogi.

W pierwszym wariantcie interpretacyjnym Kościół stanowiłby pierwszorzędne przesłanie, zaś świątynia Boga i nauczyciele znajdujący się w niej, stanowiliby swoistą podstawę teologii Orygenes. W spojrzeniu drugim na ten tekst nauczyciele będący w świątyni stanowiliby punkt kulminacyjny jego wypowiedzi, a fundamentem byłaby świątynia Boga, w której – jak już stwierdziliśmy – Orygenes dostrzega Pismo Świete i duszę. Drugim stopniem byłby Kościół będący niejako afiliacją dla nauczycieli przebywających w świątyni. Co ważne, obie drogi interpretacyjne słów Aleksandryczyka są poprawne i dają interesujące myśli. Odkryjmy pokrótce sens tych dwóch wariantów.

W pierwszym spojrzeniu, przyjmując Kościół jako główne przesłanie Orygenes w omawianym stwierdzeniu, świątynia Boga i nauczyciele będący w świątyni stanowią fundament tego przesłania. Można by w tym dopatrzeć się dwóch filarów chrześcijaństwa bazujących na Eucharystii: obecność Jezusa pod postacią chleba i słowa Bożego. Przywołać może to na myśl zwłaszcza Dzieje Apostolskie, w których czytamy: *Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach. (...) Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca* (Dz 2,42.46)⁵⁴¹. W dwudziele św. Łukasza odnajdziemy również tożsamą sugestię w opisie uczniów przebywających w Emaus, którzy rozpoznali Jezusa po łamaniu chleba (por. Łk 24,30). Jest to literacka konstrukcja ewangelisty, który wyraźnie sugeruje, że w jego czasach chrześcijanie gromadzili się na celebrowaniu męki i zmartwychwstania Chrystusa Pana, budując tym samym wspólnotę Kościoła (por. Dz 20,7-12)⁵⁴². Stąd w zdaniu Orygenes dopatrywać się można wskazania na Kościół, w którym jest obecny

⁵⁴¹ Dz 2,42.46: ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαίς, καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλώντες τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας.

⁵⁴² Por. W. Surmiak, *Łamanie chleba w Nowym Testamencie (Łk 24,35 i Dz 2,42)*, SSHT 36 (2003) 2, s. 411-412.

Jezus. Świątynia symbolizowałaby sakramentalną obecność Jezusa, natomiast nauczyciele będący w świątyni byłiby symbolem Chrystusa obecnego w słowie Bożym.

W drugiej możliwości analizy słów Orygenesa Kościół wyrasta ze świątyni Boga i prowadzi na szczyt, jakim są nauczyciele w świątyni. Taka droga interpretacji byłaby zgodna z przesłaniem Ewangelii wskazującym na rozwój Kościoła głoszącego zbawienie w Chrystusie. To bardzo ogóle stwierdzenie bazuje zwłaszcza na księdze Dziejów Apostolskich oraz ukazaniem w niej rozwoju wspólnoty Kościoła. Święty Łukasz w swojej Ewangelii wyjaśnia historyczny związek między Izraelem a Jezusem, a w Dziejach Apostolskich wykazuje związek między Chrystusem a Kościołem. W swoim dwudzielu przedstawia więc całościowy plan historii zbawienia, w którym Kościół kontynuuje drogę zapoczątkowaną w Izraelu⁵⁴³. Takie spojrzenie na początek Kościoła niesłoby jeszcze jedno przesłanie, którym jest oderwanie się od judaizmu. Zerwanie ze świątynią i tradycją żydowską nastąpiło stosunkowo szybko, a fundamentem tego odejścia była wiara w Chrystusa i wydarzenie zesłania Ducha Świętego. Ostatnim elementem tego oddzielenia od świątyni były prześladowania chrześcijan ze strony Sanhedrynu⁵⁴⁴. Adamancjusz w ten sposób wskazywałby na kontynuację historii zbawienia i ukazanie Kościoła jako wspólnoty wierzących, zgromadzonych wokół osoby Chrystusa. To zgromadzenie jest zwłaszcza wypełnieniem treści ewangelijnego orędzia, którego realizację widzimy także w Dziejach Apostolskich: *Odpowiedział im: „Nie wasza to rzecz znać czasy i chwile, które Ojciec ustalił swoją władzą, ale gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi”* (Dz 1,7-8)⁵⁴⁵. Wpisuje się to w całościową teologiczną myśl Orygenesa, w której wcielenie stało się momentem zaistnienia uniwersalnego Kościoła Chrystusa. Jezus zstąpił na ziemię, aby zrekonstruować złożony ze wszystkich ludów i narodów pierwotny Kościół⁵⁴⁶.

Takie spojrzenie na omawiane zdanie Orygenesa znajduje również potwierdzenie w jego teologii Słowa (Λόγος). Jest to jeden z ważniejszych tytułów, obok Mądrości (Σοφία), który nasz autor odnosi do Jezusa. Znaczeniem tych tytułów zajmiemy się w kolejnym punkcie. Warto jedynie wskazać, że dla teologa z Aleksandrii wcielenia nie można ograniczać jedynie

⁵⁴³ Por. R. Dillon, *Dzieje Apostolskie*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 1179.

⁵⁴⁴ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚ NT 5, Poznań 2008, s. 204.

⁵⁴⁵ Dz 1,7-8: εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοῦς, Οὐχ ὑμῶν ἐστὶν γινῶναι χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ· ἀλλὰ λήμψασθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ’ ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἐν τῇ Ἱερουσαλὴμ καὶ [ἐν] πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.

⁵⁴⁶ Por. M. Szram, *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 321.

do przyjścia Chrystusa w ludzkim ciele. Jego zdaniem istotne są również dwa wcielenia realizujące się w Piśmie Świętym i Kościele, protegując niekiedy Pismo Święte jako podstawowe i pierwsze ucieleśnienie Logosu⁵⁴⁷. Interpretacja ta wzmacniałaby Orygenesowe zdanie, w którym nauczyciele siedzący w świątyni byłiby alegorycznym obrazem wspólnoty Kościoła zgromadzonej w imię Chrystusa. Odpowiednio określił to także św. Paweł w Liście do Rzymian, pisząc: *Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa* (Rz 10,17)⁵⁴⁸.

Reasumując, można wskazać, że choć Orygenes nie tłumaczy bezpośrednio, czym jest Kościół w omawianym zdaniu, to na podstawie jego teologicznych myśli oraz kontekstu biblijnego należy widzieć tu alegoryczny obraz Kościoła. Oznacza to, że Aleksandryczyk mówiąc o świątyni Boga, dostrzega w niej zapowiedź Kościoła Chrystusowego i jego realizację w duszy człowieka stającego się świątynią dla Niego. Dawna świątynia już przeminęła, zgodnie zresztą z zapowiedzią samego Jezusa: *Przyjdzie czas, kiedy z tego, na co patrzycie, nie zostanie kamień na kamieniu, który by nie był zwalony* (Łk 21,6)⁵⁴⁹. Orygenes spogląda zatem na historię świątyni w Jerozolimie i starotestamentowy kult w niej spełniany przez pryzmat chrześcijaństwa.

W pierwotnym Kościele świątynia przestała pełnić funkcję kultyczną, a chrześcijanie zwrócili się przede wszystkim do wypełniania nakazu Chrystusa: *Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony* (Mk 16,15-16). Następstwem głoszonej Ewangelii jest wiara bądź niewiara tych, do których słowo to jest skierowane. W konsekwencji stanie się ona eschatologicznym ratunkiem albo potępieniem człowieka. Wiara, o której mówi Chrystus, jest zatem rozumiana jako przyjęcie Dobrej Nowiny o zbawieniu, zaś sam chrzest staje się „sakramentem” wiary⁵⁵⁰. Daje to podstawę do zrozumienia słów naszego autora, że odnalezienie Jezusa dokonuje się nie zwyczajnie w świątyni, lecz w świątyni wśród nauczycieli. Wprowadzony kontekst nauczycieli ukaże dopiero pełny obraz Kościoła, w którym szukać należy Chrystusa.

⁵⁴⁷ Por. tamże, s. 101.

⁵⁴⁸ Rz 10,17: ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἢ δὲ ἀκοῆ διὰ ρήματος Χριστοῦ.

⁵⁴⁹ Mk 16,15-16: καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει. ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται.

⁵⁵⁰ Por. R. Pesch, *Das Markusevangelium* 8,27-16,20, HThK NT 2,2, Freiburg–Basel–Wien 2000, s. 553.

2.3. Szukać Chrystusa *in medio doctorum*

Orygenes radzi, by poszukiwać Jezusa nie tylko w świątyni i w Kościele. Kieruje do słuchaczy jeszcze jedną zachętę: *quaere eum apud magistros, qui „in templo” sunt et non egrediuntur ex eo* („szukaj Go u nauczycieli, którzy przebywają w świątyni i nie opuszczają jej”)⁵⁵¹. W omawianych przez nas tekstach, odnoszących się do fragmentu odnalezienia Jezusa w świątyni, Orygenes nie precyzuje, kto dokładnie kryje się pod terminem „nauczyciel”. Kontekst ewangelijny każe nam przypuszczać, że w sensie wyrazowym są nimi uczeni w Piśmie – religijni przywódcy żydowscy. W sensie duchowym termin ten może być odnoszony wpieryw do kapłanów – chrześcijańskich nauczycieli. Kapłani, jako następcy apostołów i na ich wzór, są wezwani do zażyłości z Jezusem i łączności z Kościołem Chrystusowym. To im została powierzona misja głoszenia słowa Bożego i sprawowania sakramentów. Jest to wielki dar i zadanie, za które odpowiadają całym swoim życiem, wezwanie bowiem Adamancjusza do „obecności” w świątyni i nieopuszczania jej można traktować jako wybranie przez Chrystusa. Wydaje się jednak, że wyrażenie „nauczyciel” można rozumieć też bardziej uniwersalistycznie i – poza kapłanami – widzieć w nim powszechne wezwanie skierowane do chrześcijan. Każdy naśladowca Chrystusa staje się bowiem Jego uczniem podążającym ku doskonałości i wezwanym do bycia świadkiem. Stąd u każdego ochrzczonego można by odnaleźć Jezusa, słowo Boże i Mądrość. Zanim przejdziemy jednak do analizy słów naszego autora, warto prześledzić biblijne analogie do nauczycieli.

Boże objawienie, zawarte w Piśmie Świętym, opiera się na słowie. To Boże słowo było natchnieniem dla patriarchów i proroków, stając się jednocześnie źródłem tradycji przekazywanej przez rodziców, kapłanów i uczonych. Zajmowali się oni nauczaniem religijnych prawd o wielkich dziełach Boga ukazanych w historii, wyjaśnianiem Prawa, wychowywaniem i przekazywaniem Bożych poleceń. Ostatecznie, to Bóg był dla nich najwyższym Nauczycielem, którego nauka wykracza poza literalną znajomość Pisma i Prawa celem zbudowania intymnej relacji ze Stwórcą⁵⁵².

Analizując zagadnienie nauczycieli, należy zatem wspomnieć o uczonych w Piśmie określanych w Biblii wymownym terminem *soferim*. Hebrajski źródłosłów prowadzi do wyrazu *sefer* („księga”), ukazując uczonych jako „ludzi księgi”. Ich rola oraz pozycja wzrosły zwłaszcza po niewoli babilońskiej, w okresie tzw. drugiej świątyni, w którym

⁵⁵¹ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 3, SCh 87, s. 266, PSP 36, s. 83.

⁵⁵² Por. A. Barucq, P. Grelot, *Nauczać*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 529-531.

nazywani byli znawcami i nauczycielami Prawa spisanego oraz tego przekazywanego ustnie, a skodyfikowanego w późniejszym Talmudzie⁵⁵³. Choć na przestrzeni wieków pełnili oni różne funkcje i zadania, to można ich określić jako interpretatorów i nauczycieli tradycji biblijnych. W ewangeliach ukazani zostali jako przeciwnicy Jezusa Chrystusa⁵⁵⁴. Należy jednak zwrócić uwagę, że ewangelisci przedstawiają uczonych w Piśmie jako ekspertów od żydowskiej doktryny związanych z instytucjami oraz ugrupowaniami politycznymi z końca okresu drugiej świątyni, do których należeli kapłani, faryzeusze i sanhedryn, szeroko określane mianem „pisarzy”. Takie spojrzenie widoczne jest u ewangelisty Łukasza, który identyfikuje ich z uczonymi w Piśmie⁵⁵⁵.

Zauważając nieprzypadkową obecność dorastającego Jezusa w świątyni, Orygenes koncentruje się także na nauczycielach tam przebywających. Są oni zdumieni *bystrością Jego umysłu i odpowiedziami* (Łk 2,47). Z komentarza Aleksandryjczyka można wywnioskować, że dwunastoletni Jezus staje na równym poziomie z nauczycielami, a nawet ich przewyższa. Analiza egzegety ma swoje odzwierciedlenie w Ewangeliach i różnym zastosowaniu przez ewangelistów wyrazu „nauczyciel”. Terminy: hebrajski *rabbi* czy aramejski *rabbuni* wyrażały szacunek i autorytet wobec nauczyciela, który pełnił rolę przywódcy w społeczności żydowskiej. W Nowym Testamencie *rabbi* oddane zostaje poprzez greckie *διδάσκαλος*. Choć Jezus godził się na określanie Go tym tytułem, to na kartach Ewangelii wielokrotnie przewyższa mądrością i duchem nauczycieli Izraela, a przede wszystkim ma świadomość, że posłany został przez Ojca. Pomijając szczegóły zastosowania tytułu „nauczyciel” we wszystkich Ewangeliach, św. Łukasz, oprócz *διδάσκαλος*, określa Jezusa własnym tytułem *ἐπιστάτης* („mistrz”)⁵⁵⁶. Mimo iż Orygenes nie odwołuje się tutaj do Łukaszowych zabiegów tytułarnych, to w swojej homilii kładzie wyraźny akcent na wyższość Jezusa od nauczycieli żydowskich.

Analizując ostatnie miejsce właściwych poszukiwań Syna Bożego, istotnym jest przytoczenie kolejnego zdania Adamancjusza będącego dookreśleniem nauczycieli. Czyni on następującą uwagę:

⁵⁵³ Por. S. Wielgus, dz. cyt., s. 231-232.

⁵⁵⁴ Por. K. Mielcarek, *Uczeni...*, dz. cyt., kol. 1277.

⁵⁵⁵ Por. A. Malina, *Relacja między Starym a Nowym w Testamentach na przykładzie roli uczonych w Piśmie*, SSHT 36 (2003) 2, s. 387-390.

⁵⁵⁶ Por. S. Hareźga, *Rabbi*, EK, t. 16, Lublin 2012, kol. 1015-1016.

„Co więcej – jeśli ktoś twierdzi, że jest nauczycielem, a nie posiada Jezusa, to jest nauczycielem tylko z nazwy, i dlatego nie można u niego znaleźć Jezusa-Słowa Bożego i Mądrości”⁵⁵⁷.

W powyższym zdaniu wyodrębnić można trzy cechy, jakie winni posiadać nauczyciele, by możliwym było odnalezienie przy nich Chrystusa. Pierwszą jest „przebywanie w świątyni i nieopuszczanie jej”. Drugą cechą jest „posiadanie Jezusa”, z kolei trzecia jest wypadkową dwóch pierwszych i dotyczy objawiania Jezusa, Słowa Bożego i Mądrości. Przyjrzyjmy się owej charakterystyce nauczycieli, którą kreśli doktor z Aleksandrii.

Pierwsza z nich dotyczy przebywania w świątyni oraz jej nieopuszczania. Na podstawie wcześniejszych naszych dociekań cecha ta wydaje się być oczywista i zrozumiała. Świątynia jako miejsce zamieszkania Boga jest jednocześnie widzialnym symbolem Jego przebywania na ziemi. W czasach wczesnochrześcijańskich żydowski przybytek był jednakże rumowiskiem. Niemniej nie brakowało we wspólnotach religii mojżeszowej nauczycieli, którzy ponad wszystko próbowali zachować dawną, centralną rolę świątyni⁵⁵⁸. Aleksandryczyk wskazuje jednak na alegoryczny sens świątyni, którą jest słowo Boże i dusza ludzka. Nauczyciel, który „przebywa w świątyni” jest więc alegorią człowieka „doskonałego”, który – jako duchowo dojrzały chrześcijanin – odkrywa duchowy sens Pisma Świętego. Tym samym jest on również alegorycznym obrazem Boga zamieszkującego duszę człowieka. Oznacza to, że w tym sformułowaniu widzieć należy wskazówkę zarówno dla kapłanów, jak i każdego chrześcijanina. Zwłaszcza kapłan ma odnajdywać Chrystusa – Słowo Boże, który będzie wypełniał jego duszę i prowadził go do doskonałości. Taką samą drogę powinien przebyć każdy chrześcijanin.

Drugie wskazanie dotyczące nauczycieli odnosi się do „posiadania Jezusa”. To dość enigmatyczne wyrażenie stanowi nie lada wyzwanie interpretacyjne. W potocznym, chrześcijańskim rozumieniu można przyjąć, że jest to wyraz relacji głosiciela Bożego słowa do Jezusa. Relacja ta musi więc być budowana na więzach, które są zażyłe i oparte na wzajemnej miłości, a nie jedynie na posiadaniu wiedzy o Chrystusie. W przeciwnym razie taki przywódca duchowy staje się jedynie nauczycielem z nazwy.

Celem lepszego zobrazowania tego wyrażenia przywołać można fragment Ewangelii według św. Łukasza: *I rzekł do nich: „Tak jest napisane: Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego*

⁵⁵⁷ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 3, SCh 87, s. 268: „Porro si quispiam se dicit magistrum esse et Jesum non habet, iste nomine tantum magister est, et ideo apud eum non potest inveniri Jesus, verbum Dei et sapientia”, PSP 36, s. 83.

⁵⁵⁸ Por. M. Paczkowski, dz. cyt., s. 77-78.

dnia zmartwychwstanie, w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy. Wy jesteście świadkami tego. Oto Ja ześlę na was obietnicę mojego Ojca. Wy zaś pozostaniecie w mieście, aż będziecie przyobleczeni mocą z wysoka” (Łk 24,46-49)⁵⁵⁹.

Słowa te Jezus wypowiada do apostołów krótko przed swoim wniebowstąpieniem. Nazywa ich świadkami swego mesjańskiego posłannictwa, którzy – dzięki Jego oświeceniu – mogą rozumieć Pisma. W ten sposób otrzymują pełną zdolność pojmowania dotąd niejasnych zapowiedzi Starego Testamentu, które w świetle Jezusowego krzyża i zmartwychwstania nabierają nowego sensu. Interesujące jest zakończenie wersetu 48, w którym Jezus stwierdza: *Wy jesteście świadkami tego* (Łk 24,48). Dosłownie zdanie to brzmi: *wy świadkami tych rzeczy*. Poprzez tę formę, być może pod wpływem języka aramejskiego, ewangelista wskazuje na ponadczasowość tych słów, które mogą mieć trojakie znaczenie. W pierwszym ujęciu apostołowie stają się rzeczywistymi świadkami Jezusa, Jego męki i zmartwychwstania. Drugie znaczenie odnosi się do apostołów, którzy dzięki oświeceniu Jezusa mogą świadczyć o roli Jego męki w zbawczym dziele Boga. W ostatnim wariacie egzegezy mogą być to słowa powołania ich na świadków głoszących zbawczą Ewangelię. Sens tego wyrażenia rozjaśnia fragment Dz 1,8 (*Będziecie moimi świadkami*), który jest odpowiednikiem słów z Łk 24,48. W tym kontekście wydaje się, że jest to imperatyw wyrażający misyjny nakaz Jezusa skierowany do apostołów⁵⁶⁰.

Świadek (μάρτυς) to ten, który pamięta. Zatem apostołowie są wezwani, by nie tylko mieć w pamięci Jezusa i Jego słowa, lecz mieć Go zawsze przed oczami i w swoim sercu. W taki sposób będą kontynuowali głoszenie Królestwa Bożego, które może być również ich męczeńską drogą na wzór Chrystusowej drogi krzyża⁵⁶¹. W tej misji nie pozostaną zdani na siebie, lecz Jezus obiecuje im pomoc Boga. Dopiero wtedy mogą rozpocząć swoją misję i jedynie wtedy przyniesie ona właściwe owoce, gdy będzie wsparta działaniem Ducha Świętego. Ten dar będzie gwarancją wiarygodności świadectwa apostołów, a moc (δύναμις) stanie się symbolem działania Ducha Pańskiego⁵⁶².

⁵⁵⁹ Łk 24,46-49: καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὅτι Οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἅφεςιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη - ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλήμ· ὑμεῖς μάρτυρες τούτων. καὶ [ἰδοὺ] ἐγὼ ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς μου ἐφ' ὑμᾶς· ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ ἐνδύσησθε ἐξ ὑψους δύναμιν.

⁵⁶⁰ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 12-24*, NKB NT 3,2, Częstochowa 2012, s. 613-615.

⁵⁶¹ Por. S. Fausti, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Łukasza*, dz. cyt., s. 849.

⁵⁶² Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 12-24*, dz. cyt., s. 616.

W kontekście powyższej egzegezy fragmentu Łk 24,46-49, słowa Adamancjusza o „posiadaniu Jezusa” przez nauczycieli nabierają głębszego znaczenia. Jeśli, zdaniem Orygenesusa, nieposiadanie Jezusa stanowi o byciu nauczycielem jedynie z nazwy i nie daje możliwości Jego odnalezienia, to wydaje się, że określenia „autentyczności” nauczycieli szukać należy w pierwszym wskazaniu, jakim jest „przebywanie w świątyni”. Jeśli nauczycielem jest ten, kto nie opuszcza miejsca Bożej obecności, to jego nauka jest nie tylko teorią, ale przede wszystkim odzwierciedleniem osobistej relacji z Jezusem i udoskonalania swej duszy. Jest również wyrazem łączności z Kościołem i realizowaniem ewangelizacji przy pomocy Ducha Świętego. Taki nauczyciel nie głosi wtenczas swoich słów i swojej mądrości, ale staje się niczym prorok przekazujący Boże słowo i Bożą Mądrość.

Zatem we wskazaniach Aleksandryczyka w nauczycielach widzieć można odbicie słów Jezusa skierowanych do apostołów. Chrześcijanin, zwłaszcza kapłan, musi być nie tylko nauczycielem opowiadającym o życiu i dziełach Chrystusa, ale winien myśleć o Nim, mieć Go na ustach i w sercu. Musi także przyjąć dar Ducha Świętego, który będzie prowadził jego misję głoszenia słowa Bożego, przybliżając ludziom zbawienie. W przeciwnym razie nauczyciel w godzinie próby nie będzie wiernym świadkiem Zbawiciela. W tym znaczeniu „posiadanie Jezusa” byłoby zgodne z jego alegorycznym obrazem świątyni i Kościoła.

Trzecia cecha wyróżniająca nauczycieli odnosi się do ukazywania Jezusa – Słowa Bożego i Mądrości. Ten tytuł stosowany jako synonim Chrystusa stanie się przedmiotem naszej głębszej analizy w ostatnim rozdziale poświęconym chrystologii w omawianych tekstach Orygenesusa. Wskazanie, by nauczyciel objawiał Jezusa, który jest Słowem Bożym i Mądrością, wynika bezpośrednio z dwóch wcześniejszych przymiotów, na jakie wskazał Adamancjusz. Celem lepszego ich zobrazowania przywołać można słowa samego Zbawiciela skierowane do apostołów: *Trwajcie we Mnie, a Ja w was trwać będę* (J 15,4). Ta ostatnia bowiem cecha nauczyciela jest jednocześnie autoryzacją ucznia Jezusa, wierności słowu Pana i prawdziwości jego nauki zgodnej z nauczaniem wspólnoty Kościoła. Warto w tym miejscu odwołać się do biblijnego rozumienia „Mądrości Bożej”.

Orygenesowy tytuł „Jezus-Mądrość” (Ἰησοῦς – Σοφία; *Jesus – Sapientia*) niewątpliwie wyrasta ze starotestamentowego określenia Bożej Mądrości. Mimo iż nasz autor nie pozostawił wyczerpującej definicji Mądrości Bożej, to z jego pism wydobyć można zarys tego pojęcia. Według Aleksandryczyka „mądrość Boża” to wiedza o boskich i ludzkich rzeczach oraz ich przyczynach. Definicja ta wywodzi się z filozofii stoickiej, przejęta natomiast została przez Filona i Klemensa, przedstawicieli środowiska aleksandryjskiego. Oprócz tych filozoficznych korzeni nasz autor odwołuje się także do aktu stwórczego,

w którym mądrość stanowiła jego początek – wzór⁵⁶³. Mądrość jest zarówno zasadą wszystkiego, ale także cnotą i dobrem. Uosobiona została w Chrystusie, stając się dostępną dla każdego człowieka⁵⁶⁴. Opierając się na *passusie* 1 Kor 12,8-9, Orygenes uznał mądrość jako pierwszy dar Ducha Świętego, wskazując także pierwszeństwo Mądrości jako tytułu chrystologicznego⁵⁶⁵.

Należy zatem stwierdzić, że wskazanie, by poszukiwać Jezusa – Mądrości u nauczycieli pociąga za sobą szereg myśli chrystologicznych skupionych wokół tytułu Mądrości Bożej. Tylko nauczyciel, który jest obecny w świątyni, może prowadzić do objawienia Bożej Mądrości, zapowiedzianej w księgach Starego Testamentu, a ukazanej we wcieleniu Syna Bożego. Oznacza to, że dla Orygenesesa Mądrość jest nie tylko tytułem Chrystusa, ale także wskazaniem na ciągłość historii zbawienia, w której Bóg przez Niego dokonuje dzieła odkupienia.

Można więc lepiej zrozumieć słowa Adamancjusza: „Jeśli ktoś twierdzi, że jest nauczycielem, a nie posiada Jezusa, to jest nauczycielem tylko z nazwy, i dlatego nie można u niego znaleźć Jezusa-Słowa Bożego i Mądrości”⁵⁶⁶. Nie ma on bowiem na myśli jakichś nauczycieli, ale prawdziwych świadków Chrystusa – Mesjasza. W słowach tych kryje się zatem wskazanie na przyjacielską więź łączącą nauczyciela z Jezusem. Jednocześnie silny akcent położony jest także na intelektualne poznanie Boga, użycie bowiem tytułu „Mądrość” wobec Jezusa niesie ze sobą wiele płaszczyzn odkrywania i poznawania Syna Bożego tak w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Należy pamiętać, że Orygenes jest jednym z pierwszych pisarzy wczesnego chrześcijaństwa, u którego zauważalne jest zgłębianie Boga przy pomocy rozumu oraz pojęć wypracowanych przez filozofię grecką⁵⁶⁷.

W podobny sposób spojrzeć należy na określenie „Jezus – Słowo Boże” (Ἰησοῦς-Λόγος του Θεού). Termin λόγος zyskał duże znaczenie w filozofii greckiej, a stamtąd przeniknął również do późnego judaizmu, którą Filon z Aleksandrii uczynił jedną ze swych głównych myśli⁵⁶⁸. Także dla chrześcijaństwa λόγος stał się istotnym wyrażeniem, które skupia w sobie

⁵⁶³ Por. M. Szram, *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 172-173.

⁵⁶⁴ Por. M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesesa*, Lublin 1997, s. 302.

⁵⁶⁵ Por. M. Szram, *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 171-172.

⁵⁶⁶ Origenes, *Hom. Luc. XVIII* 3, SCh 87, s. 268: „Si quispiam se dicit magistrum esse et Jesum non habet, iste nomine tantum magister est, et ideo apud eum non potest inveniri Jesus, verbum Dei et sapientia”, PSP 36, s. 83.

⁵⁶⁷ Por. M. Szram, *Chrystus – Mądrość...*, dz. cyt., s. 301.

⁵⁶⁸ Por. tamże, s. 151.

zarówno spojrzenie filozoficzne i żydowskie, nadając mu jednocześnie chrystologiczny charakter⁵⁶⁹.

Orygenes ukazuje natchniony charakter Słowa Bożego, wychodząc od starotestamentowych fragmentów mesjańskich (Rdz 49,10; Pwt 32,21 i inne), które przedstawia następnie jako wypełnione w osobie Jezusa z Nazaretu. Aleksandryczyk żywi przekonanie, że poza sensem literalnym, Pismo Święte zawiera także sens duchowy, ukryty przed większością ludzi. By zdobyć klucz do jego interpretacji, konieczne jest teoretyczne studium biblijnych tekstów oraz całkowite zaangażowanie ascetyczne i moralne, dzięki któremu otrzymuje się dar Chrystusowego Ducha. Według niego sens duchowy jest tożsamy z sensem chrystologicznym, co oznacza, że kluczem do interpretacji Słowa Bożego jest sam Chrystus⁵⁷⁰.

W takim kontekście zastosowany przez Orygenes tytuł „Jezus – Słowo Boże” nie jest przypadkowy. Otwiera on głęboką myśl chrystologiczną, którą nasz autor dostrzega w Piśmie Świętym, a jednocześnie odkrywalne są tu także wątki eklezjologiczne i teologii moralnej. Adamancjusz wskazuje na nauczycieli, u których odnaleźć można Chrystusa – Słowo Boże i Mądrość, w jego bowiem opinii jest tam żywy i prawdziwy Syn Boży. Przywołując wspomniany już przykład interpretatora Biblii, któremu Aleksandryczyk stawia wysokie wymagania, tak intelektualne, jak ascetyczne i moralne, należy przez ich pryzmat spojrzeć na nauczycieli. Jeśli bowiem nauczyciel ma ukazywać żywego Chrystusa, musi – podobnie jak egzegeta – odnaleźć Go poprzez intensywne studium.

Podsumowując Orygenesową analizę „nauczycieli”, warto w nieco szerszym kontekście spojrzeć na jego słowa:

„A więc i ty szukaj Jezusa w świątyni Bożej, szukaj Go w Kościele, szukaj Go u nauczycieli, którzy przebywają w świątyni i nie opuszczają jej. Jeśli tak będziesz szukał, znajdziesz Go. Co więcej – jeśli ktoś twierdzi, że jest nauczycielem, a nie posiada Jezusa, to jest nauczycielem tylko z nazwy, i dlatego nie można u niego znaleźć Jezusa-Słowa Bożego i Mądrości”⁵⁷¹.

Stwierdzenia Orygenesu ujawniają wielowątkowość jego wypowiedzi. Najpierw wskazuje, że Jezusa poszukiwać należy w świątyni. Komentując słowa Jezusa

⁵⁶⁹ Por. K. Gózdź, *Chrystologia Logosu według Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce” 5 (2011) 2, s. 237-238.

⁵⁷⁰ Por. M. Simonetti, dz. cyt., s. 76-77.

⁵⁷¹ Origenes, *Hom. Luc. XVIII* 3, SCh 87, s. 266-268: „Et tu ergo quaere Jesum *in templo* Dei, quaere in ecclesia, quaere eum apud magistros, qui *in templo* sunt et non egrediuntur ex eo; si enim ita quaesieris, invenies eum. Porro si quispiam se dicit magistrum esse et Jesum non habet, iste nomine tantum magister est, et ideo apud eum non potest inveniri Jesus, verbum Dei et sapientia”, PSP 36, s. 83.

wypowiedziane do Samarytanki: *Prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie* (J 4,23), nasz autor wskazuje na mistyczny wymiar świątyni oraz na kult duchowy. Dzięki Chrystusowi świątynia staje się symbolem odkupionej duszy ludzkiej oraz symbolem „Kościoła pierwotnych”, jakim jest niebiańskie Jeruzalem – Przybytek nie ręką ludzką uczyniony⁵⁷².

Kościół jednak wciąż znajduje się w drugim etapie zapoczątkowanym przez przyjście Syna Bożego w ludzkim ciele. Jest on na drodze – używając terminologii Orygenesa – powrotu do pierwotnego Kościoła. Do tego zadania Bóg powołuje nauczycieli, którymi w pierwszej kolejności są kapłani, a następnie każdy chrześcijanin. Ich zadaniem jest ukazywanie Chrystusa obecnego w Piśmie Świętym i sakramentach. Dzięki Bożej łasce Kościół Chrystusowy dąży do zjednoczenia Kościoła niebiańskiego z ziemskim.

W odniesieniu do „przebywania nauczycieli w świątyni” wskazać można tutaj także dwie teologiczne myśli. Pierwsza, najprostsza, dotyczy zażyłości z Bogiem. Nauczyciel obecny w świątyni to taki, który doświadcza Bożej obecności i żyje w ciągłej relacji z Bogiem. Nazwać go można świadkiem, gdyż nie przekazuje jedynie nauki teologicznej, lecz pokazuje Boga w swojej codzienności. Co więcej, jego nauka o Bogu znajduje odzwierciedlenie w życiu. Także wskazanie, by poszukiwać Jezusa u nauczycieli, którzy „przebywają w świątyni i nie opuszczają jej” („*in templo*” *sunt et non egrediuntur ex eo*) stanowi obraz wytrwałości i szczerości życia zgodnego z wolą Boga.

Druga interpretacja zakorzeniona jest w alegorycznym spojrzeniu naszego autora na świątynię, w której dostrzega Słowo Boże i duszę. Nauczyciel siedzący i nie oddalający się ze świątyni jest więc obrazem chrześcijanina odkrywającego Chrystusa – Słowo w Piśmie Świętym oraz dążącego do doskonałości chrześcijańskiej. Sygnalizowana w poprzednim punkcie teza Orygenesa: „Niechaj więc nikt się nie łudzi, niechaj nikt nie oszukuje sam siebie: poza tym domem, to znaczy poza Kościołem, nikt się nie może zbawić” (*extra hanc domum, id est extra Ecclesiam, nemo salvatur*), znajduje odzwierciedlenie także w jego słowach o nauczycielach. Ich obecność w Kościele stanowi potwierdzenie nie tylko prawdziwości ewangelijnej nauki, ale przede wszystkim jest gwarantem odnalezienia Jezusa. Podobnie więc jak nauczyciele żydowski chrześcijański pedagog otrzymuje od Boga zadanie nauczania i kształcenia nowego Ludu Bożego, jakim jest wspólnota Kościoła. Misja ta jest zatem obarczona dużą odpowiedzialnością, gdyż wpisuje się ona w Boże posłannictwo.

⁵⁷² Por. M. Paczkowski, dz. cyt., s. 95-96.

Rozdział trzeci:

KOŚCIÓŁ DROGĄ PROWADZĄCĄ DO ODNALEZIENIA JEZUSA

Orygenes dostrzega w perykopie Łk 2,41-52 nie tylko historię zagubienia i odnalezienia Jezusa w świątyni w Jerozolimie, ale przede wszystkim wydobywa jej alegoryczny sens. W pierwszym spojrzeniu koncentruje uwagę swoich słuchaczy na poszukiwaniach Jezusa, co zostało omówione w poprzednim rozdziale. Kreśląc drogę poszukiwań Jezusa przez Maryję i Józefa, dostrzegał ich niepokój i ból, którym nadał duchowy wymiar.

Drugą kwestią, podlegającą interpretacji Aleksandryjczyka, jest odnalezienie Chrystusa w świątyni jerozolimskiej. W opinii naszego autora sens wyrazowy tego wydarzenia odsyła do odczytania jego znaczenia duchowego, które niesie w sobie wiele treści teologicznych. Kierując swoją homilię do katechumenów, neofitów i wiernych, zauważa, że wszystko ma swój szczególny wymiar i zostało zapisane ku większemu zbudowaniu słuchaczy Ewangelii. Pozawala mu to na ukazanie przede wszystkim myśli chrystologicznej i eklezjologicznej, choć dostrzegalny jest również wątek paschalny oraz mariologiczny.

W tym rozdziale skoncentrujemy naszą uwagę na alegorycznym obrazie odnalezienia Chrystusa, które dla Orygenesusa stanowi aspekt wielowątkowy. O ile wcześniejsze wskazania dotyczyły sposobu i miejsca właściwego poszukiwania Jezusa, to Jego odnalezienie koncentrować się będzie także na miejscu obecności naszego Pana oraz rezultatach zeń wynikających. Aleksandryjczyk wskazuje zatem na duchowy wymiar Łk 2,41-52, który pozwala wydobyć z niego teologię. W niewielkim fragmencie swojej *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* rozwija jakże ważny, alegoryczny obraz męki i zmartwychwstania Chrystusa. Kluczowy wymiar pełnić w nim będzie świątynia i nauczyciele, wśród których odnaleziono Pana. Istotną część tego rozdziału poświęcimy zatem eklezjologii Orygenesusa, która dostrzegalna jest nie tylko w alegorycznym obrazie świątyni, ale również w jego spojrzeniu i rozumieniu wspólnoty Kościoła. W jednym z punktów przybliżymy echo nauki Aleksandryjczyka, które określić można jako archetyp Cyprianowej formuły „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. Eklezjologia stanie się pomostem w przejściu do charakterystycznego rozumienia „drogi”, w której nasz autor dostrzega konkretne owoce życia chrześcijańskiego. Na tej drodze najlepszymi przewodnikami, w opinii Orygenesusa, są Maryja i Józef.

1. Duchowy wymiar odnalezienia Jezusa w świątyni

Eklezjologia Orygenesza zasługuje na szczególną uwagę. Już semantyka słowa „Kościół” w ujęciu Aleksandryjczyka ukazuje rzeczywistość przekraczającą ramy ziemskiej instytucji i wspólnoty religijnej. W jego teologii poszukującej ἐκκλησία przekracza granice doczesności i oznacza rodzinę wszystkich istot rozumnych, które stworzył Bóg. Dzieje Kościoła pokrywają się z historią aniołów i ludzi⁵⁷³. Dlatego skrupulatnie podchodzi się do opisu odnalezienia Jezusa w świątyni, widząc w tej historii duchowe znaczenie dane przez Boga celem większego zbudowania swoich wiernych.

1.1. Interpretacja Łk 2,41-52 w kluczu paschalnym

Orygenes, analizując perykopę o odnalezieniu Jezusa w świątyni jerozolimskiej, koncentruje uwagę swoich słuchaczy przede wszystkim na alegorycznej interpretacji. Spośród wielu wątków, które porusza on w swoich *Homiliach o Ewangelii św. Łukasza*, jest wątek paschalny. Aleksandryjczyk nie traktuje bowiem słów Jezusa, że powinien być w tym, co jest własnością Ojca, jako przypadek. Jego zdaniem wskazują one na Bożą mądrość, która objawia się w Jezusie. Na świątynnym wzgórzu dwunastoletni Jezus oznajmia swoim rodzicom, kim jest i jaką misję ma do spełnienia. Byłoby to zbieżne z wcześniej postawioną tezą, że poszukiwania wśród krewnych i znajomych nie mogą przynieść oczekiwanego rezultatu, gdyż świątynia staje się miejscem objawienia się Jezusa – Mesjasza. Stąd Orygenes prowadzi do konkluzji:

„Jezus bowiem nie zostaje znaleziony wśród krewnych, wśród ludzi bliskich Mu ciałem, nie zostaje znaleziony wśród tych, którzy byli z Nim związani cielesnymi więzami. Mój Jezus nie może być znaleziony wśród tłumu”⁵⁷⁴.

Powyższe słowa wskazują, że zdaniem Aleksandryjczyka nie można ogarnąć ludzkimi kategoriami incydentu w Jerozolimie. Patrząc więc jego oczyma, w scenie odnalezienia Jezusa w świątyni dostrzec można epifanię Syna Bożego, którego sens duchowy odczytać powinni katechumeni i wierni, tak jak musieli to uczynić Maryja z Józefem.

W słowach Orygenesza wyczuć można wyraźną fascynację tym fragmentem biblijnym, dostrzegając chrystofanię w Bożym planie zbawienia. Oznacza to, że w opinii naszego autora obecność dwunastoletniego Jezusa w świątyni ma o wiele głębsze znaczenie. Nie spędza On tam jedynie czasu, oczekując na nadejście rodziców, ale bierze niejako czynny

⁵⁷³ Por. M. Szram, *Kościół jako rzeczywistość...*, dz. cyt., s. 205.

⁵⁷⁴ Origenes, *Hom. Luc. XVIII 2*, Sch 87, s. 266: „Non enim inter cognatos et carnis propinquos invenitur Jesus, non in his, qui ei corporaliter juncti sunt. In multorum comitatu Jesus meus non potest inveniri”, PSP 36, s. 83.

udział w zgromadzeniu. Już wtenczas objawia swoją mądrość będącą wyrazem boskiej natury⁵⁷⁵. Stawiając pytania i udzielając na nie odpowiedzi, zapowiada to, co stanie się codziennością w wieku dorosłym, gdy głosić będzie Królestwo Boże. Można powiedzieć, że w opinii Orygenesza dwunastoletni Jezus w świątyni jerozolimskiej utożsamia się z Bogiem Ojcem, objawiając cel swego przyjscia na ziemię. Potwierdzenie tej myśli odnajdziemy w XX *Homilii o Ewangelii św. Łukasza*, w której Aleksandryjczyk dokonuje porównania obecności dwunastoletniego Jezusa w świątyni z przemienieniem na górze Tabor⁵⁷⁶.

W takim kontekście interesująco wybrzmiewa fragment zaginionego *Komentarza o Ewangelii św. Łukasza*:

„Nie znaleźli Go pierwszego ani drugiego dnia, lecz dopiero na trzeci dzień, gdy sam zechciał się ukazać tym, którzy Go szukali. Tekst ten zawiera tajemnicę: w dwunastym roku życia Jezus ukrywa się na trzy dni; przed Męką zapowiedział Mękę dwunastu apostołom, wówczas i przed nimi się ukrył, a potem ukazał się im po zmartwychwstaniu; przed czasem zapowiedział ów trzydniowy okres”⁵⁷⁷.

Orygenes skupia uwagę swoich słuchaczy przede wszystkim na sensie duchowym, który jest jednocześnie zaproszeniem do głębszej analizy Łk 2,41-52. Podstawą do interpretacji w kluczu paschalnym jest informacja ewangelisty o trzech dniach poszukiwania Jezusa, które nie tylko okazują się być fiaskiem dla przedsięwzięcia rodziców, ale zakładają celowość takiego działania ze strony Syna Bożego. Nie może być to bowiem przypadkowa wzmianka, na co wskazuje nasz autor, a liczba „trzy” w świetle słów dwunastoletniego Jezusa oraz innych fragmentów biblijnych jest wyraźną zapowiedzią Jego śmierci i zmartwychwstania.

Słowa Orygenesza: „Nie znaleźli Go pierwszego ani drugiego dnia, lecz dopiero na trzeci dzień, gdy sam zechciał się ukazać tym, którzy Go szukali”, ukazują wpierw niepowodzenia Maryi i Józefa w poszukiwaniach Syna. Trzeci dzień, zwieńczony odnalezieniem, nie jest więc przypadkiem, lecz „wołą” samego Jezusa, który dopiero tego dnia pozwala się odnaleźć. Aleksandryjczyk zauważa więc, że „tekst ten zawiera tajemnicę”, przez co należy

⁵⁷⁵ Por. F. Gryglewicz, dz. cyt., s. 114.

⁵⁷⁶ Por. Origenes, *Hom. Luc.* XX 4, SCh 87, s. 284, PSP 36, s. 88; J. Duda, „Grzech” Maryi w nauczaniu Orygenesza, *TPatr* 17 (2020), s. 89.

⁵⁷⁷ Origenes, *Fragm. Luc.* 46 (76), SCh 87, s. 496: „Ὅτι τῆ πρώτῃ δὲ ἢ τῆ δευτέρῃ κηϋρον αὐτόν», ἀλλὰ τῆ τρίτῃ, ὅτε αὐτὸς ἠθέλησεν ἐμφανῆς γενέσθαι τοῖς ζητοῦσιν αὐτόν. ἔχει δὲ καὶ αἰνιγμα ὁ λόγος: ἐν τῷ δωδεκάτῳ ἔτει τρεῖς ἡμέρας κρύπτεται, πρὸ τοῦ πάθους τὸ πάθος καταγγέλλων τὸ ἐπὶ τῶν δώδεκα μαθητῶν, ὅτε δὴ καὶ τούτους ἔλαθε καὶ πάλιν ἀναστὰς ἐφάνη [πρὸ τῶν τριῶν], τὸν τριήμερον κηϋρῶν πρὸ τοῦ καιροῦ καιρόν”, PSP 36, s. 160.

szukać znaczenia duchowego. Dokonuje zatem zestawienia informacji o trzech dniach „ukrycia” się dwunastoletniego Jezusa w świątyni z zapowiedzią męki i zmartwychwstania, które dokonuje się także trzeciego dnia.

Ewangelie synoptyczne prezentują trzy zapowiedzi męki Chrystusa. We wszystkich tekstach, poza drugą zapowiedzią męki w Ewangelii według św. Łukasza, znajduje się wyrażenie o zmartwychwstaniu trzeciego dnia. Kerygmat chrześcijański od początku łączył te dwa wydarzenia. Mówiąc o męce, głoszono zmartwychwstanie Nazarejczyka⁵⁷⁸. W pierwszej zapowiedzi (por. Mt 16,21-23) Jezus objawia Bożą tajemnicę, odsłaniając przed apostołami swoją mesjańską drogę, która dotąd była zasłonięta. Dlatego ewangelista relacjonuje: *Odtąd zaczął Jezus wskazywać swoim uczniom na to, że musi iść do Jerozolimy i wiele cierpieć od starszych i arcykapłanów, i uczonych w Piśmie; że będzie zabity i trzeciego dnia zmartwychwstanie* (Mt 16,21)⁵⁷⁹. Apostołowie zostają zatem wtajemniczeni w drogę Jezusa do Jerozolimy, która jest także drogą prowadzącą przez cierpienie do zmartwychwstania⁵⁸⁰. Słowo „odtąd” (ἀπό) odnosi się do wcześniejszego wydarzenia, w którym Piotr nazywa Jezusa Mesjaszem oraz Synem Bożym. W tym wyznaniu zauważalna jest większa wiara uczniów w boskie posłannictwo Nazarejczyka, co skutkuje objawieniem i wtajemniczeniem ich w paschalne wydarzenia⁵⁸¹.

Mówiąc o ukrywaniu się naszego Pana, Aleksandryczyk zakłada Jego wiedzę i pełną świadomość misji mesjańskiej. Dlatego dokonuje zestawienia zapowiedzi męki z wcześniejszą odpowiedzią, której udziela dwunastoletni Jezus swym rodzicom. Prowadzi to naszego autora do wniosku, że trzy dni poszukiwania Chrystusa stają się zapowiedzią śmierci oraz chwały zmartwychwstania. Podsumowuje to w słowach: „przed czasem zapowiedział ów trzydniowy okres”.

W interesujących nas homiliach Orygenesza nie odnajdujemy bezpośredniego odwołania do wątku paschalnego. W sposób pośredni wybrzmiewa on jednak w aluzji Aleksandryczyka do przemienienia na górze Tabor. Czytamy:

⁵⁷⁸ Por. R. Bartnicki, *Ewangeliczne zapowiedzi męki, śmierci i zmartwychwstania w świetle kryteriów autentyczności logiów Jezusa*, CT 51 (1981) 2, s. 60.

⁵⁷⁹ Mt 16,21: Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι.

⁵⁸⁰ Por. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium 14,1-28,20*, HThK NT 1,2, Freiburg–Basel–Wien 2000, s. 82.

⁵⁸¹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, NKB NT 1,2, Częstochowa 2008, s. 134-135.

„Zwróćcie uwagę i na to, że dopóki przebywał w posiadłości swego Ojca, znajdował się wysoko. A ponieważ Józef i Maryja nie posiadali jeszcze pełnej wiary, nie mogli przebywać z Nim na wysokości”⁵⁸².

Powyższy cytat wiąże się z wątkiem paschalnym poprzez nawiązanie do tajemnicy, która dotyczy Syna Bożego oraz Jego misji. Adnotacja ewangelisty o wspinaniu się Jezusa z trzema apostołami wskazuje, że wydarzenie, które nastąpi, pozbawione jest sfery natury i historii człowieka⁵⁸³. Adamancjusz odwołuje się tu do symbolu góry, którą wiąże z objawianiem się Boga. Widzi korelację z odnalezieniem Jezusa przez swych rodziców i dlatego wspomina o „przebywaniu z Nim na wysokości”. Jak zauważa, Jezus „nie zawsze przebywa na górze i nie bez końca zajmuje się tym, co jest wysoko”⁵⁸⁴.

W tym świetle można dostrzec nie tylko chwałę związaną z objawianiem się Boga na górze, lecz może się to również odnosić do chwały Chrystusa Zmartwychwstałego zasiadającego po prawicy Boga. Taką wymowę tego fragmentu biblijnego daje ewangelista Mateusz, który podkreśla moment przemienienia jako wydarzenie na drodze naszego Pana do Jerozolimy. Pokazuje, że śmierć nie jest końcem ziemskiego życia Jezusa, lecz przejściem do chwały. Nauka ta jest jednocześnie obietnicą daną zarówno apostołom – świadkom przemienienia, jak również tym, którzy słuchać będą słów Zbawiciela i kroczyć Jego drogą. Ponieważ zapowiedział wcześniej swoje cierpienie, przemienienie na górze Tabor ma jeszcze jeden, istotny wymiar. Jest ono potwierdzeniem tożsamości Mesjasza oraz wzmocnieniem wiary uczniów, którzy – podobnie jak On – doświadczają cierpienia⁵⁸⁵.

W świetle powyższej interpretacji wspomniane przez Orygenesu wydarzenie na górze Tabor odczytywać można również w świetle paschy Jezusa. Mówiąc o wierze Maryi i Józefa, która nie jest jeszcze pełna, wskazuje, że Jezus objawia im swoją chwałę jako Bóg. Koncentrując się na Synu Bożym, który schodzi wraz z rodzicami, jak później powrócił z apostołami z góry Tabor, nasz autor dostrzega zniżenie się do wiary swoich bliskich. Mówi zatem: „Ci, którzy cierpieli na różne choroby, nie mogli wspiąć się na górę, przeto Jezus schodzi i przybywa (por. Mt 8,1) do tych, którzy są na dole. Także teraz napisano: *Zszedł*

⁵⁸² Origenes, *Hom. Luc.* XX 4, SCh 87, s. 282-284: „Simul et illud attendite, quod, quamdiu in possessione patris sui fuit, sursum erat. Et quia necdum plenam fidem Joseph et Maria habebant, propterea sursum cum eo permanere non poterant, sed dicitur descendisse cum eis”, PSP 36, s. 88.

⁵⁸³ Por. H. Schürmann, dz. cyt., s. 555.

⁵⁸⁴ Origenes, *Hom. Luc.* XX 4, SCh 87, s. 284: „Nec semper versatur in monte nec absque fine sublimia tenet”, PSP 36, s. 88.

⁵⁸⁵ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, dz. cyt., s. 166-167.

wraz z nimi, przybył do Nazaretu i był im poddany (Łk 2,51)⁵⁸⁶. Przypominając konkluzję ewangelisty: *A Matka Jego chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swym sercu* (Łk 2,51), sądzić można, że stanowią one aluzję do czasu męki i zmartwychwstania, gdy owe trzy dni zostaną urzeczywistnione.

1.2. Świątynia jerozolimska figurą Kościoła

Chcąc ukazać teologiczną myśl Orygenes, w której przedstawia duchowy wymiar świątyni, należy wpieryw pochylić się nad teologią świątyni w czasach Starego i Nowego Testamentu. Pomoże to dostrzec bogactwo treści, które nie tylko Żydzi, ale i pierwsi chrześcijanie odnajdywali w tej sakralnej budowli.

W 1 Krl 8,10-13 czytamy, że chwała (*kabod*) Pańska mieszkała w świątyni. W późniejszych czasach stosowano wyrażenie „obecność Boga” (*szekina Jahwe*), którą Żydzi dostrzegali w miejscach zjawiania się Stwórcy, jak choćby w namiocie spotkania czy świątyni. *Szekina* jako „zamieszkanie” stanowiła personifikację Bożej obecności w świecie, a stosowano ją zamiast pojęcia Boga, by uniknąć antropomorfizacji⁵⁸⁷. Był to równocześnie istotny element wiary narodu wybranego, który miejsca te otaczał szczególną czcią. Zwłaszcza świątynia wzniesiona w Jerozolimie zajmowała istotne miejsce w świadomości narodu. Tradycja biblijna utożsamia je z dziejami Abrahama spotykającego tajemniczą postać Melchizedeka, króla Szalemu (Jerozolimy) będącego kapłanem Boga Najwyższego. Również Księga Kronik relacjonuje, że dom Pański w Jerozolimie zbudowany został na górze Moria, tej samej, na której Abraham miał ofiarować Izaaka (por. 2 Krn 3,1)⁵⁸⁸. Mimo wiary Izraelitów, że Bóg zamieszkuje niebiosa, świątynię jerozolimską uważali oni za kopię nieba. Podczas aktu poświęcenia świątyni Salomon przywołuje Boże zapewnienie, że w tym miejscu przebywa Imię Pana (por. 1 Krl 8,16). W rozumieniu biblijnym „imię” wyraża osobę i dla Izraelitów było to jednoznaczne z wiarą w realną obecność Boga w sanktuarium na syjońskim wzgórzu⁵⁸⁹.

Tymczasem chrześcijaństwo przyniosło nowe rozumienie świątyni jako Mistycznego Ciała Chrystusa, którym jest Kościół. Wyraz ten wywodzi się od greckiego ἐκκλησία, które w Septuagincie oznacza przede wszystkim religijne zgromadzenie, a *qahal* jest jego hebrajskim odpowiednikiem. Biblijne rozumienie Kościoła jest szerokie i obejmuje zarówno

⁵⁸⁶ Origenes, *Hom. Luc.* XX 4, SCh 87, s. 284: „Hi, qui variis aegrotationibus laborabant, in montem conscendere, idcirco descendit et venit ad eos, qui deorsum erant. Nunc quoque scribitur: *descendit cum eis et venit Nazareth et subjiciebatur eis*”, PSP 36, s. 88.

⁵⁸⁷ Por. N. Mendecki, *Szekina w literaturze żydowskiej. Chrystus a szekina*, RBL 47 (1994) 3, s. 159.

⁵⁸⁸ Por. T. Jelonek, *Dzieje świątyni jerozolimskiej*, Kraków 2004, s. 8-9.

⁵⁸⁹ Por. S. Grzybek, *Świątynia znakiem obecności Bożej*, RBL 35 (1982) 4, s. 246.

społeczność ludzką, która buduje wspólnotę, jak i element tajemniczy, objawiający się w zbawieniu dokonany przez Jezusa Chrystusa. Ześłanie Ducha Świętego stało się oficjalnym początkiem Kościoła, który poprzez głoszone słowo rodzi w wierze nowych członków Mistycznego Ciała Chrystusa⁵⁹⁰.

Jezus, podobnie jak prorocy, żywił ogromny szacunek do świątyni, która była dla Niego domem Bożym i domem Ojca. W swoim nauczaniu zapowiadał zburzenie tej budowli z kamienia, którą zastąpi nowa świątynia będąca Jego ciałem. Dawne sanktuarium przestanie pełnić swoją funkcję znaku Bożej obecności w momencie ukrzyżowania Jezusa, co wyrażać będzie rozdarcie zasłony Przybytku⁵⁹¹. Z tego powodu starotestamentowa idea Bożej obecności stanie się jednym z tematów występujących w Ewangeliach⁵⁹². Na szczególną uwagę zasługuje Ewangelia według św. Mateusza. W pięciu bowiem fragmentach odnaleźć można wskazówki ewangelisty ukazujące Jezusa jako Boga przychodzącego do swego narodu (por. Mt 1,23; 17,17; 18,20; 26,29; 28,20)⁵⁹³.

Pierwszym tekstem zawierającym ideę Bożej obecności u św. Mateusza jest opis narodzin Zbawiciela poprzedzony formułą wprowadzającą: *A stało się to wszystko, aby się wypełniło słowo Pańskie powiedziane przez Proroka: Oto Dziewica pocznie i porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel, to znaczy: „Bóg z nami”* (Mt 1,22-23). Wprowadzone w ten sposób *passusy* starotestamentowe określa się mianem cytatów wypełnienia, wpisują się one w podjęty przez ewangelistę temat przymierza⁵⁹⁴. Jest to zatem pierwsza wzmianka w dziele św. Mateusza ukazująca jego przewodnią myśl. Ewangelista wyjaśnia, że Jezus jest oczekiwanym Mesjaszem, a Jego życie wypełnia się w starotestamentowych zapowiedziach. Izajaszowe prorocтво, którego nie rozumiał król Achaz, staje się czytelne w osobie Jezusa z Nazaretu. Przekonanie Izraelitów, że Jahwe mieszka tylko pośród nich, prowadzi za nich wojny i odnosi zwycięstwa, przyświecało im także w przyszłości. W oczach św. Mateusza spełnia się wiara narodu wybranego, Jezus bowiem staje się zapowiadany *Emmanuelem*⁵⁹⁵.

To dość enigmatyczne prorocтво Iz 7,14 wpłynęło na poszukiwanie głębszego znaczenia imienia oraz obiecanego złotego wieku, w którym bezbożni zostaną osądzeni, a sprawiedliwi otrzymają błogosławieństwo (por. Iz 2,2-4; 9,2-7; 11,1-16). W rezultacie odczytano,

⁵⁹⁰ Por. P. Ternant, *Kościół*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 388-393.

⁵⁹¹ Por. F. Amiot, dz. cyt., s. 967.

⁵⁹² Por. M. Mikołajczak, *Teologia świątyni w ewangelii św. Marka*, Poznań 2004, s. 10.

⁵⁹³ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, dz. cyt., s. 105.

⁵⁹⁴ Por. B. Viviano, dz. cyt., s. 914.

⁵⁹⁵ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, dz. cyt., s. 14.

że potomek Dawida będzie zapowiedzianym Emmanuelem, który stanie na czele królestwa sprawiedliwości i pokoju⁵⁹⁶. Dlatego św. Mateusz pisze: *Nadadzą imię Emmanuel* (Mt 1,23)⁵⁹⁷. Tym samym ewangelista dostrzega i przedstawia historię Jezusa jako kontynuację historii Izraela. Przychodzi na świat jako Emmanuel, czyli „Bóg z nami”. Spójnik „z” (μετά) wprowadza tu znaczenie intymności, zjednoczenia, pocieszenia, radości i siły, których doświadczać będą towarzysze Jezusa⁵⁹⁸.

Drugim fragmentem, w którym dostrzec można Mateuszowe przesłanie o Bożej obecności, są słowa Jezusa wypowiedziane w kontekście uzdrowienia epileptyka: *Na to Jezus odrzekł: „O plemię niewierne i przewrotne! Jak długo jeszcze mam być z wami; jak długo mam was cierpieć? Przyprowadźcie Mi go tutaj!”* (Mt 17,17). Idea obecności Boga nie wybrzmiewa tu tak, jak w poprzednim fragmencie. Trudności przysparza również wskazanie konkretnych adresatów słów Chrystusa, które kierowane mogą być do uczniów lub do tłumu. Jako że kontekstem tej sceny jest mała wiara uczniów i niewiara narodu wybranego, przyjąć można, że słowa Jezusa skierowane są do uczniów, którzy znaleźli się na podobnym poziomie duchowym co Izraelici. Jezus jako Emmanuel grozi swoim odejściem, a w konsekwencji zapowiada nadejście sądu dla nich⁵⁹⁹. Mimo iż przyjście Jezusa na świat spełniło zapowiedź obecności Boga pośród ludzi, to z powodu braku wiary nie wydali oni owoców godnych nawrócenia. Z tego powodu opóźnia się nadejście królestwa Bożego⁶⁰⁰.

Trzeci fragment odnosi się do słów: *Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich* (Mt 18,20). Słowa Chrystusa oddają rabinackie powiedzenie, że *szekina* jest tam, gdzie dwóch łączy się w dostosowywaniu Prawa⁶⁰¹. Logion Jezusa nie dotyczy Kościoła w ogóle, ale „dwóch lub trzech” zebranych w Jego imię, którzy otrzymują zapewnienie obecności Syna Bożego pośród nich. Wyrażenie εἰς τὸ ἔμὸν ὄνομα („w imię moje”) akcentuje pełną świadomość chrześcijańskiej wiary oraz świadomość stałej obecności Jezusa pośród swoich wyznawców. Oznacza to, że owe zgromadzenie musi przyjąć kierownictwo Chrystusa i podlegać Jego subordynacji⁶⁰². Słowa Chrystusa wskazują również na religijny charakter zgromadzenia, nieprzypadkowy, zaś gwarancja skuteczności zanoszonych prośb wypływa z relacji Ojca i Syna. W wersecie 19 Jezus wskazuje na cechy

⁵⁹⁶ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, dz. cyt., s. 104-105.

⁵⁹⁷ Mt 1,23: καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ.

⁵⁹⁸ Por. S. Fausti, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Mateusza*, dz. cyt., s. 23.

⁵⁹⁹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, dz. cyt., s. 186-187.

⁶⁰⁰ Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza...*, dz. cyt., s. 258-259.

⁶⁰¹ Por. S. Fausti, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Mateusza*, dz. cyt., s. 396.

⁶⁰² Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, dz. cyt., s. 227.

owego zgromadzenia i prośby, które określa jako zgodne, używając terminu συμφωνεῖν – „zgodnie dźwięczeć”⁶⁰³.

Czwarty fragment dość enigmatycznie odnosi się do omawianej idei Bożej obecności: *Lecz powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z tego owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę z wami nowy, w królestwie Ojca mojego* (Mt 26,29). Jezus dostrzega moment zbliżającej się śmierci, łączy go jednak jak dotychczas z eschatologicznym wypełnieniem, jakim jest zapowiedź zmartwychwstania. Eucharystia stanowi tu metaforyczny obraz doskonałej wspólnoty Królestwa Bożego⁶⁰⁴. Ostatnią Wieczerzę, na podstawie słów Chrystusa, należy więc rozumieć nie tylko jako tajemnicę upamiętniającą Jego śmierć i znak jego realnej obecności. Jest ona również symbolem i zadatkiem radosnego oczekiwania na powtórne przyjscia Pana⁶⁰⁵.

Ostatnim fragmentem prezentującym ideę obecności Bożej jest tekst nakazu misyjnego: *Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata* (Mt 28,19-20)⁶⁰⁶. Wyrażenie καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι („a oto Ja jestem z wami”) jest formułą przymierza, która poprzez inkluzję z Mt 1,23 odsyła czytelników do identyfikowania Jezusa jako Emmanuela, Boga będącego pośród swego ludu. Ta Boża obecność (*szekina*), zapowiedziana w Mt 1,23, realizuje się we wszystkich Jego czynach. W misyjnym posłaniu uczniów Jezus zapewnia o swojej obecności pośród ludu, gdy ten będzie nauczał, badał Pisma, udzielał chrztu, podejmował decyzje i trwał na modlitwie. Ewangelista Mateusz nie wymienia wprost daru Ducha Świętego, co czyni wyraźnie św. Jan (por. J 20,22). Można jednak przypuszczać, że podobnie jak w pismach św. Pawła Duch Święty jest obecnością Jezusa pośród wierzących (por. 2 Kor 3,17)⁶⁰⁷.

Zakończenie Ewangelii według św. Mateusza jest szczególnie istotne z uwagi na teologiczne przesłanie całego dzieła. Formuła „Ja jestem z wami” niewątpliwie znajduje swój wzorzec w Starym Testamencie, kiedy to Jahwe składa obietnicę swojej obecności wśród posłanych osób lub całego narodu wybranego (por.: Rdz 26,24; Wj 3,12; Pwt 20,1.4; 31,6; Joz 1,9; Sdz 6,12.16; Iz 41,10; 43,5). Jezus przychodzi zatem do nowego ludu,

⁶⁰³ Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza...*, dz. cyt., s. 267-268.

⁶⁰⁴ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, dz. cyt., s. 562.

⁶⁰⁵ Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza...*, dz. cyt., s. 333-334.

⁶⁰⁶ Mt 28,19-20: πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

⁶⁰⁷ Por. B. Viviano, dz. cyt., s. 980.

zajmując miejsce Jahwe. Przychodzi jako Bóg, który „jest” (εἰμί) i który będzie „po wszystkie dni” (πάσας τὰς ἡμέρας). Sformułowanie „po wszystkie dni” wskazuje na trwałość tej obecności i przywołuje znaczenie imienia Emmanuel, którym określono Jezusa w Mt 1,23 – jest Bogiem pośród swego ludu. Tym samym, opuszczenie Jezusa przez apostołów (por. Mt 26,56) równoznaczne jest z odejściem od Boga. Mimo to Jezus nie pozostawia swoich wybranych, ale wyznacza im zadanie czynienia nowych uczniów, nieograniczone ani terytorialnie, ani osobowo⁶⁰⁸.

Ciekawym jest także powiązanie nakazu misyjnego z przypowieścią o siewcy, gdzie św. Mateusz, używając zwrotu συντελεια τοῦ αἰῶνος („do skończenia świata”), wyraźnie nawiązuje do wcześniejszych słów Jezusa (por. Mt 13,40). Apostołowie stają się zatem owymi siewcami wykonującymi zadanie dla swego Pana, który przy końcu czasów zapaści sierp na żniwo. Ich posłannictwo umocowane jest w Chrystusie Zmartwychwstałym, który posiada pełnię władzy na niebie i na ziemi. Nie tylko wypełnia się proroctwo o Emmanuelu, lecz jest ono zapewnieniem nieustannej obecności Jezusa wśród wierzących⁶⁰⁹.

Obecność Boga ukazana w Starym Testamencie kontynuowana jest przez autorów nowotestamentowych. Święty Mateusz, nawiązując w swoim dziele do *szekina Jahwe*, wskazuje na wypełnienie się w Jezusie oczekiwań Izraela dotyczących nadejścia potomka Dawida i odkupienia grzesznego świata. Doświadczyli tego apostołowie, którzy posłani przez Jezusa na krańce świata, stali się prawdziwymi świadkami Zmartwychwstałego. Tę ideę odnaleźć można także w analizowanych przez nas homiliach Orygenes, w których wskazuje on na duchowe rozumienie świątyni. Podkreśla bowiem, że obecność dwunastoletniego Jezusa na świątynnym wzgórzu ma głębszy, alegoryczny sens.

Teologię świątyni prezentowaną przez Orygenes przedstawimy w trzech punktach. Pierwszym jest alegoryczny obraz przybytku Ewangelii i Kościoła Chrystusowego, w którym szczególną rolę pełnią nauczyciele. W drugim ujęciu widoczna stanie się świątynia jako dom Ojca, a w ostatnim aspekcie dostrzeżemy alegoryczny obraz duszy ludzkiej.

1.2.1. Alegoryczny obraz przybytku

Duchowy wymiar świątyni Orygenes ukazuje w *Homilii o Księdze Jozuego*, w której pisze:

„Jeśli więc widzisz, że Jerozolima została zburzona, że porzucono ołtarz, że nigdzie nie ma ofiar, zwierząt ofiarnych i ofiar płynnych, że nie ma nigdzie kapłanów

⁶⁰⁸ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, dz. cyt., s. 722.

⁶⁰⁹ Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza...*, dz. cyt., s. 362.

i arcykapłanów, że lewici nie pełnią swej służby, gdy widzisz, że to wszystko przeminęło, powiedz: *Mojżesz, sługa Boży, umarł* (por. Joz 1,2)⁶¹⁰.

Nasz autor podejmuje egzegezę fragmentu, w którym Pan przemawia do Jozuego: *Mojżesz, sługa mój, umarł; teraz więc wstań, przepraw się przez ten oto Jordan, ty i cały ten lud, do ziemi, którą Ja daję Izraelitom* (Joz 1,2). Słowa te mają dla niego istotne znaczenie, analizując je bowiem z perspektywy Nowego Testamentu, dostrzega w nich sens duchowy. Mojżesz pełni tu zatem rolę symbolu Prawa i instytucji starotestamentowych, zaś wzmianka o jego śmierci stanowi pretekst do ukazania zbawczego dzieła dokonanego przez Chrystusa. Czyni to w słowach:

„Gdy zaś zobaczysz, że narody przystępują do wiary, że buduje się kościoły, że ołtarze nie są skrapiane krwią zwierząt, lecz *drogocenną krwią Chrystusa* (por. 1 P 1,19), gdy widzisz, że kapłani i lewici dostarczają nie *krw byków i kozłów* (por. Hbr 9,13), lecz Słowo Boże przez łaskę Ducha Świętego, wtedy mów, że Jezus zajął miejsce Mojżesza i otrzymał zwierzchnictwo – i to nie Jezus, syn Nawego, lecz Jezus, Syn Boży⁶¹¹.

Adamancjusz kieruje myśli swoich słuchaczy w stronę nie tylko nowego rozumienia Prawa, które Bóg przekazał za pośrednictwem Mojżesza, lecz wskazuje przede wszystkim na nieaktualność instytucji i przepisów świątynnych. Zdradza to również alegoryczny sens świątyni, która dla Orygenesza staje się Kościołem Chrystusowym oraz przybytkiem Ewangelii. Spójrzmy przez ten pryzmat na obraz świątyni prezentowanej przez naszego autora w egzegezie fragmentu Łk 2,41-52.

W XIX *Homilii o Ewangelii według św. Łukasza* odnajdujemy myśl, w której Orygenes rozważa aspekt pozostania dwunastoletniego Jezusa w świątyni. Cytując tekst biblijny, pisze:

„Gdy więc, jak stwierdziliśmy, miał dwanaście lat i zgodnie ze zwyczajem po zakończeniu dni świątecznych rodzice wracali, *Chłopiec pozostał w Jerozolimie, a rodzice Jego nie zauważyli tego*⁶¹².

⁶¹⁰ Origenes, *Hom. Iesu Nave* II 1, SCh 71, s. 116: „Si ergo consideres Hierusalem subversam, altare destitutum, nusquam sacrificia nec hostias nec libamina, nusquam sacerdotes, nusquam pontifices, nusquam ministeria Leviatarum: cum haec omnia vides cessare, dicito quia: *Moses famulus Die defunctus est*”, PSP 34/2, s. 12.

⁶¹¹ Origenes, *Hom. Iesu Nave* II 1, SCh 71, s. 116: „Cum vero videris introire gentes ad fidem, acclesias extrui, altaria non cruore pepecudum resperti, sed *pretioso Christi sanguine* consecrari, cum videris sacerdotes et Levitas non *sanguinem taurorum et hircorum*, sed verbum Dei per sancti Spiritus gratiam ministrantes, tunc dicito quia Iesus post Moysen suscepit et obtinuit principatum, non ille Iesus filius Nave, sed Iesus filius Dei”, PSP 34/2, s. 12.

⁶¹² Origenes, *Hom. Luc.* XIX 3, SCh 87, s. 274: „Cum ergo, ut diximus, duodecim esset annorum et juxta morem dies, sollemnitatis expleti essent et reverterentur parentes, *remansit puer in Hierusalem et nesciebant parentes ejus*”, PSP 36, s. 86.

Aleksandryczyk nie dostrzega w słowach ewangelisty jedynie informacji o zagubieniu Jezusa, lecz kolejny raz wskazuje na głębszy sens. Podsumowuje to w następujący sposób:

„Zauważ, że i tutaj zawiera się coś, co przekracza ludzką naturę. Nie pozostał bowiem po prostu, i rodzice Jego nie wiedzieli, gdzie przebywa, lecz podobnie jak napisano w Ewangelii Jana, gdy Żydzi spiskowali przeciwko Niemu, a On uszedł przed nimi i ukrył się (por. J 10,39), tak samo i teraz, jak sądzę, Chłopiec pozostał w Jerozolimie i rodzice Jego nie wiedzieli, gdzie jest”⁶¹³.

W powyższej egzegezie Orygenes przywołuje *passus* Janowej ewangelii. Zapewne nie bez znaczenia pozostają okoliczności i miejsce, w którym toczy się akcja J 10,22-42. Jezus przybywa na uroczystość poświęcenia świątyni, która, oprócz upamiętnienia konsekracji świątyni jerozolimskiej, przywoływała zwłaszcza wydarzenie konsekracji ołtarza w czasach machabejskich. W tych okolicznościach rozgrywa się dialog Jezusa z Żydami, w którym objawia im swoje boskie pochodzenie i mesjańską godność⁶¹⁴. Oceniając słowa naszego Pana jako bluźnierstwo, Żydzi zamierzają dokonać kamienowania jako kary przewidzianej przez Prawo (por. Kpł 24,14-16). Wtenczas Jezus, przywołując swoje dobre czyny – znaki Bożego posłannictwa, daje wskazanie nadejścia czasów mesjańskich. Choć Jego słuchacze przemilczeli odpowiedź na pytanie, za który z tych czynów mają zamiar wykonać wyrok, to swoje postępowanie argumentują, odwołując się do rzekomej uzurpacji boskiej godności. Motyw bluźnierstwa powróci zresztą podczas procesu Jezusa⁶¹⁵. Niemniej, Ewangelista opisuje kilka prób pojmania Chrystusa (por. J 7,30; 8,20.59; 10,31), które – podobnie jak w tym przypadku – nie zostają zrealizowane. Jest to bowiem zależne od „godziny Jezusa”, która nadejdzie dopiero na krzyżu. Z tego również powodu, we wspomnianym przez Orygenesę fragmencie, symboliczne staje się opuszczenie świątyni przez Jezusa i pójście na Zajordanie, gdzie Jan dokonywał chrztu. Choć wtenczas wielu uwierzyło w Mesjasza dzięki świadectwu Jana Chrzciciela, to jego śmierć męczeńska stała się zapowiedzią odrzucenia Jezusa i męki na krzyżu⁶¹⁶.

W takim kontekście przywołany przez Orygenesę *passus* Ewangelii Janowej o usunięciu się Jezusa i ukryciu przed oponentami sugeruje analogiczne, świadome pozostanie dwunastoletniego Mesjasza w świątyni. Należałoby rozpatrywać to w formie chrystofanii,

⁶¹³ Orygenes, *Hom. Luc.* XIX 3, SCh 87, s. 274: „Et hic sublimius quiddam, quam humana natura patitur, intellege. Non enim simpliciter remansit et parentes eius, ubi esset, ignorabant, sed quomodo in Joannis evangelio scriptum est, quando insidiabantur ei Judaei et elapsus est de medio eorum et non apparuit, sic et nunc puto remansisse puerum in Hierusalem et parentes eius, ubi remanserit, ignorasse”, PSP 36, s. 86.

⁶¹⁴ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, dz. cyt., s. 783-784.

⁶¹⁵ Por. L. Stachowiak, dz. cyt., s. 268.

⁶¹⁶ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, dz. cyt., s. 783.

gdzie na długo przed swą publiczną działalnością Jezus w świątyni objawia swoją boską godność. Pomocnym elementem w uchwyceniu tu eklezjologicznej myśli Orygenes jest skoncentrowanie się na miejscu wydarzeń, czyli świątyni. Warto pamiętać, że w czasach Aleksandryczyka święty przybytek Jerozolimy był rumowiskiem, co w jego opinii zakładało nieaktualność przepisów Starego Testamentu oraz nadejście rzeczywistości nadprzyrodzonej⁶¹⁷. W symbolice świątyni dostrzega zatem sferę widzialną i niewidzialną, a świątynia w tym momencie pełni rolę symbolu i zapowiedzi Kościoła, który uobecniać będzie Chrystusa eucharystycznego i głosić słowo Boże zgodnie z Jego poleceniem.

Warto także po raz kolejny przywołać słowa Orygenes, poprzez które wyraża swoje zdanie na temat odnalezienia Jezusa w świątyni wśród nauczycieli. W *XX Homilii o Ewangelii św. Łukasza* odnajdujemy następujące słowa:

„Maryja i Józef szukali Jezusa między krewnymi i nie znaleźli, szukali Go wśród pątników i nie mogli znaleźć. Szukali Go w świątyni, ale nie zwyczajnie w świątyni, lecz u nauczycieli – i znajdują Go między nauczycielami. Gdziekolwiek są nauczyciele, tam pośród nich znajduje się Jezus – pod warunkiem jednak, że nauczyciel siedzi w świątyni i nie oddala się z niej”⁶¹⁸.

Powyższe słowa naszego autora stanowią wprowadzenie do ukazania jego eklezjologii. Kolejny raz przypomina, że rodzice Jezusa nie znaleźli Go wśród krewnych i pątników, dopowiadają jednocześnie, że „nie mogli” (*non poterant*) tam Go odnaleźć. Kieruje zatem swoją interpretacyjną myśl w stronę budynku świątynnego, zauważając, że poszukiwania odbywają się *non simpliciter in templo* („nie zwyczajnie w świątyni”), lecz wśród nauczycieli. W tym stwierdzeniu odnajdziemy wyraźne wskazanie na obecność Jezusa pośród nauczycieli. Można zatem spróbować odkryć duchowy wymiar świątyni jako Kościoła budowanego przez nauczycieli, których przebywanie w świątyni świadczyłoby o ich zjednoczeniu z Bogiem.

Analogicznie do przesłania ewangelisty Mateusza Orygenes stwierdza, że nauczyciel musi być świadkiem, który poznał Jezusa, niesie Go innym i poświęca swoje życie dla głoszenia Ewangelii. Zauważyć należy, że warunkiem takiej obecności Jezusa pośród nauczycieli jest ich obecność w świątyni. Nasz autor mówi wręcz o „siedzeniu w świątyni” (*si sedeat in templo*) oraz „nieoddalaniu się z niej” (*nunquam egrediatur ex eo*). Z tego

⁶¹⁷ Por. M. Paczkowski, dz. cyt., s. 77-79.

⁶¹⁸ Origenes, *Hom. Luc. XX 1*, SCh 87, s. 280: „Quaerebant Maria et Joseph *inter affines* Jesum et non inveniabant, quaerebant *in comitatu* et invenire non poterant. Quaesierunt *in templo* et non simpliciter *in templo*, sed apud magistros, et *in medio praeceptorum* inveniunt eum. Ubicunque magistri fuerint, ibi *in medio magistrorum* invenitur Jesus, si tantum magister sedeat *in templo* et nunquam egrediatur ex eo”, PSP 36, s. 87.

sformułowania wyciągnąć można dwa wnioski. W pierwszym ujęciu dostrzec należy przepowiadanie Bożego słowa we wspólnocie Kościoła oraz echo aksjomatu „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, które rozwiniemy w następnym punkcie niniejszego rozdziału. Drugie ujęcie dotyczy zażyłości nauczyciela z Jezusem i bycia świadkiem Jego Ewangelii, czyli realnej obecności w świątyni Boga.

W sformułowaniu Aleksandryjczyka widoczne staje się również wskazanie na Eucharystię, która jest wspólnotą zjednoczoną wokół Chrystusa, przy udziale nauczyciela – kapłana. Tylko zebranie „w imię Jezusa” sprawia, że jest On obecny pośród nich. W końcu, głoszenie przez nauczyciela nauki Chrystusowej może czynić kogoś uczniem, na co wyraźnie wskazał Jezus w nakazie misyjnym skierowanym do apostołów (por. Mt 28,19-20). Nasz autor, pisząc o nauczycielach obecnych w świątyni, mówi zatem o koniecznej jedności myśli i czynów ze wspólnotą Kościoła. Należy więc stwierdzić, że duchowy wymiar świątyni, ukazany przez Orygenes, odnosi się także do nauczycieli głoszących Chrystusa.

W tym świetle świątynia w oczach naszego autora nabiera alegorycznego znaczenia, które ukierunkowuje słuchaczy na Kościół będący przybytkiem Ewangelii. W omawianych tekstach Orygenes akcentuje przede wszystkim postać Jezusa jako prawdziwego Boga objawiającego nam Ojca i żyjącego w Kościele. Kościół jest więc nie tylko wspólnotą ludzi gromadzących się w Jego imię, lecz przede wszystkim miejscem przebywania Chrystusa pośród nich, dlatego Aleksandryjczyk pragnie ukazać również ten niewidzialny wymiar świątyni:

„A wydaje mi się, że jest to bardziej rozumna, bardziej żywa i prawdziwsza świątynia, aniżeli ta, która została zbudowana jako symbol ludzką pracą”⁶¹⁹.

Z powyższych słów wydobyć można kilka sformułowań, które pomogą uwypuklić głębię myśli naszego autora. Wpierw wskazuje on na świątynię materialną, która jest symbolem ludzkiej pracy. Ta widzialna świątynia przywołuje postaci tych, którzy ją wznosili, a jednocześnie staje się symbolem instytucji, która przestaje obowiązywać. Jak zauważa Orygenes, „bardziej żywa i prawdziwsza świątynia” (*vivens et verum templum Dei*) jest ta niematerialna. Nasz autor dalej wyraża wiarę i przekonanie w obecność Jezusa we wspólnocie Kościoła, który głosi orędzie zbawienia w Chrystusie, Synu Bożym. Wskazuje tym samym na ludzi, chrześcijan, którzy tę wspólnotę tworzą, a zwłaszcza na nauczycieli. Oni bowiem są odpowiedzialni i pełnią posługę słowa.

⁶¹⁹ Origenes, *Hom. Luc.* XX 3, SCh 87, s. 282: „Et magis rationabile atque vivens et verum templum Dei hoc esse suspicor, quam illud, quod typice terreno opere constructum est”, PSP 36, s. 88.

Na szczególną uwagę zasługują przymiotniki odnoszące się do świątyni Bożej: „rozsądna” (*rationabile*), „żywa” (*vivens*) i „prawdziwa” (*verum*). Orygenes ma zamiar skoncentrować uwagę swoich słuchaczy i przenieść ich od wyrazowego do duchowego rozumienia świątyni. Określenia te stanowią jeden z kluczy interpretacyjnych, dzięki którym uchwycić można jego alegoryczną myśl. O ile określenia świątyni mianem „żywa” (*vivens*) i „prawdziwa” (*verum*) zdają się być czytelne i wskazują przede wszystkim na ludzi tworzących wspólnotę, to nazwanie jej mianem „rozsądna” (*rationabile*) jest znacznie bardziej enigmatyczne. Łacińskie *rationabile* oznaczać może „wymierny”, „rozumny”, „wystarczający” lub „duchowy”⁶²⁰. Tłumaczenia te zdają się więc prowadzić do „rozumnego”, czyli „duchowego” znaczenia świątyni, co bezpośrednio wskazuje na jej sens alegoryczny. Oznaczałoby to, że dla Aleksandryjczyka Kościół jest duchowym obrazem jerozolimskiej świątyni ukazującej przy tym jej żywy, prawdziwy i rozumny wymiar.

Orygenes zastanawia się także nad sensem słów ewangelisty Łukasza, który pisze: *Lecz On im odpowiedział: „Czemuście Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” Oni jednak nie zrozumieli tego, co im powiedział* (Łk 2,49-50). Podejmując analizę tych słów, stwierdza:

„A może sens tych słów jest głębszy i przynosi większe zbudowanie słuchaczom: każdy z nas, jeśli jest dobry i doskonały, jest własnością Boga Ojca? W sensie ogólnym zatem, mając na myśli wszystkich ludzi, Zbawiciel pouczył nas, że nie powinienem być gdzie indziej, lecz tylko w tych, którzy należą do Ojca. Jeśli ktoś z was należy do Boga Ojca, ma w sobie Jezusa”⁶²¹.

Orygenes podkreśla najpierw „głębszy sens” (*altius significet*), co kolejny raz wyraża jego intencję oderwania się od znaczenia dosłownego tekstu, by skierować się na sens alegoryczny, przynoszący „większe zbudowanie” (*magis aedificet*) dla słuchaczy. Następnie wprowadza wyrażenie, które odnosi do chrześcijan tworzących wspólnotę Kościoła. Mówi o ludziach będących „własnością Boga Ojca” (*possessio Dei Patris est*), jednocześnie warunkując ten fakt byciem „dobrym i doskonałym” (*bonus fuerit atque perfectus*). Określenie to niesie w sobie pewne podobieństwo do biblijnego fragmentu o bogatym młodzieńcu (por. Łk 18,18-23). Zastanówmy się, opierając się na tej biblijnej scenie, jaką treść niesie owo wskazanie Orygenes.

⁶²⁰ Por. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, s. 569.

⁶²¹ Origenes, *Hom. Luc.* XX 3, SCh 87, s. 282: „An aliud quiddam altius significet, et quod magis aedificet audientes, unusquisque nostrum si bonus fuerit atque perfectus, possessio Dei Patris est? Generaliter igitur de omnibus Salvator docuit, quod non debeat esse alibi nisi in his, qui patris sunt. Si quis vestrum Dei Patris est, habet in medio sui Jesum”, PSP 36, s. 88.

Niewątpliwie opowiadanie o młodzieńcu, czy jak określa go św. Łukasz – dostojniku, zawiera to samo pytanie, które wcześniej postawił uczony w Piśmie: *Nauczycielu dobry, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?* (Łk 18,18)⁶²². Autor trzeciej Ewangelii określa kolejnego rozmówcę Chrystusa mianem ἄρχων, wskazując, że był ważną osobistością w danym społeczeństwie⁶²³. Ów człowiek, będąc zapewne świadkiem wcześniejszych wypowiedzi Jezusa na temat Królestwa Bożego, stawia pytanie o sposób jego osiągnięcia. Pytanie o czyn zdradza jednocześnie, że tkwi on wciąż w tradycji judaistycznej, w której życie wieczne pojmowane jest jako akt wynagrodzenia za dzieła spełnione za życia⁶²⁴. Choć jest on człowiekiem pobożnym, to nie zrozumiał wcześniejszej nauki Jezusa, by stać się jak dziecko celem osiągnięcia Królestwa Bożego. W mniemaniu młodzieńca życie wieczne jest niczym nagroda za bohaterski wyczyn. Nazywa Jezusa dobrym, wyrażając tym samym szacunek i pochlebstwo względem Nauczyciela. Nasz Pan koryguje jego myślenie i ukazuje, że dobry jest jedynie Bóg, będąc jednocześnie źródłem wszelkiego dobra⁶²⁵.

Poprzez przypomnienie przykazań Jezus wskazuje młodzieńcowi drogę do doskonałości. Przejawia się ona dojrzałym życiem człowieka, który wszystko traktuje jako dar otrzymany od Boga. Być doskonałym oznacza być „spełnionym”. Nie jest to zatem ewangeliczna rada, ale nieodzowne przejście do poziomu dziecka Bożego. Zostanie ono urzeczywistnione, gdy nastąpi przejście od Prawa do Ewangelii. Najwyraźniej jednak dostojnik nie jest jeszcze gotowy, by zdobywać doskonałość dziecka Bożego. Posiadłości, które winny stać się błogosławieństwem, stały się jego własnym szczęściem i, mimo wypełniania przykazań, nie był w stanie być bratem i iść za Synem Bożym⁶²⁶.

Jezus, odpowiadając na pytanie młodzieńca, wskazuje mu na przykazania, które dotyczą miłości bliźniego. Mimo iż nasz Pan spogląda z miłością na bogatego człowieka, to najbardziej w jego życiu brakuje mu tej miłości. Choć nie można mu zarzucić uchybień w przestrzeganiu przykazań, to potrzebuje on umiłowania Syna Bożego, który stanie się jego skarbem na wieczność⁶²⁷.

Drugim fragmentem biblijnym, rzucającym światło na rozumienie słów Orygenesa o byciu „dobrym i doskonałym”, są słowa naszego Pana: *Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (Mt 5,48). *Passus* ten stanowi podsumowanie

⁶²² Łk 18,18: Διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω.

⁶²³ Por. F. Gryglewicz, dz. cyt., s. 280-281.

⁶²⁴ Por. R. Pesch, *Das Markusevangelium* 8,27-16,20, dz. cyt., s. 138.

⁶²⁵ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-11*, dz. cyt., s. 275-276.

⁶²⁶ Por. S. Fausti, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Mateusza*, dz. cyt., s. 418-420.

⁶²⁷ Por. S. Fausti, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Łukasza*, dz. cyt., s. 655-656.

wypowiedzi Jezusa na temat miłości nieprzyjaciół, choć w biblijnych księgach nie zawarto tezy, by nienawidzić swoich nieprzyjaciół⁶²⁸. Wezwanie „bądźcie” (ἔσεσθε) jest zarazem życzeniem i rozkazem zapewniającym wsparcie samego Jezusa. Doskonałość (τέλειοι), do której nasz Pan zaprasza swoich uczniów, znajduje swoje korzenie w Starym Testamencie. W Kpł 11,45 i 19,2 zawarto wezwanie do świętości, czyli zarówno nienagannego postępowania moralnego, jak i wierności Prawu⁶²⁹. Teksty judaistyczne upatrywały doskonałość w pobożności oraz posłuszeństwie, czego przykładem jest życie Noego i Abrahama. Ewangelista Mateusz wskazuje, że słowa Chrystusa wzywające do doskonałości polegają na bezwarunkowym przyjęciu Jezusowej Ewangelii. Miarą zaś doskonałości jest sam Bóg⁶³⁰.

Powróćmy zatem do sformułowania naszego autora. Słowa Orygenesa: „Każdy z nas, jeśli jest dobry i doskonały, jest własnością Boga Ojca”, odczytać można jako ukierunkowanie katechumenów, wiernych, a także heretyków na wyrazowe znaczenie Pisma Świętego, które prowadzi do odczytania sensu duchowego, co w konsekwencji zakłada poznanie Boga i Jego Ewangelii. Co prawda, Aleksandryczyk nie cytuje, ani nie powołuje się wprost na fragment relacjonujący rozmowę Jezusa z młodzieńcem czy treść Kazania na górze, jednak tożsamą jest idea bycia dobrym i doskonałym owocująca przynależnością do Boga. Jezus wskazał młodzieńcowi, że musi pozostawić legalizm starego Prawa, a skoncentrować się na nowym prawie Ewangelii, które doprowadzi go do doskonałości dziecka Bożego. Również swym uczniom poleca, by stawali się doskonałymi na wzór Boga, który jest doskonały. W tym świetle chrześcijanin jest zaproszony do kroczenia za Chrystusem i nieustannego poszukiwania Go, tak jak uczynili to Jego rodzice. Jezus wskazał im, że będąc w świątyni, jest w sprawach Ojca. Dla naszego autora jest to wystarczające świadectwo, że świątynia, do której przybywa Syn Boży, nabiera nowego znaczenia. Staje się ona alegorycznym obrazem Kościoła żyjącego prawem Ewangelii.

Drugim elementem, wynikającym z duchowego obrazu świątyni jako przybytku Ewangelii, są nauczyciele. Już wcześniejsze słowa ukazały, że dla Orygenesa świątynia jest alegorią nauczycieli znajdujących się w domu Bożym. Orygenes poświęca im wiele uwagi w omawianych tekstach. W XX *Homilii o Ewangelii św. Łukasza*, bazując na wcześniejszych analizach, dokonuje egzegezy *passusów*: *Czemu mnie szukaliście?* (Łk 2,49) oraz *Maryja chowała wszystkie te słowa w sercu swoim* (Łk 2,51). Mówi zatem:

⁶²⁸ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, dz. cyt., s. 270.

⁶²⁹ Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza...*, dz. cyt., s. 142-143.

⁶³⁰ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, dz. cyt., s. 273.

„Jezus pomógł swoim nauczycielom, a tych, którym, jak się zdawało, zadawał pytania, pouczył przemawiając do nich: w pewnym sensie zachęcał ich do poszukiwania tego, czego nie znali, i do badania spraw, o których do tej chwili nie wiedzieli, czy je znają, czy nie. Jezus więc zostaje znaleziony pośród nauczycieli, a gdy Go znaleziono, mówi do tych, którzy Go szukali: *Po cóż mnie szukaliście? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do Ojca mojego?* (Łk 2,49)”⁶³¹.

Świątynia jest nie tylko miejscem obecności Boga, ale również winna być miejscem, w którym obecny jest nauczyciel. Słowa te przenoszą sens dosłowny w stronę alegorycznej myśli Orygenesa, która ukazuje Kościół skupiony wokół Chrystusowej Ewangelii. Jego zdaniem Jezusa odnaleźć można pośród nauczycieli, którzy przebywają w świątyni. Nie ma więc na myśli nauczycieli, których określić można by mianem retorów, opowiadających o Jezusie z Nazaretu, ale takich, którzy są Jego uczniami i głoszą Jego Ewangelię. W powyższych słowach odnosi się do tego stwierdzenia, koncentrując się także na informacji o stawianych pytaniach i udzielanych odpowiedziach.

Choć Orygenes nie odnosi się w swoim komentarzu wprost do ewangelijnego fragmentu o winnym krzewie, to zdaje się, że słowa naszego Pana stanowią fundament myśli o „posiadaniu Jezusa”: *Wytrwajcie we Mnie, a Ja [będę trwał] w was. Podobnie jak latorośl nie może przynosić owocu sama z siebie – jeśli nie trwa w winnym krzewie – tak samo i wy, jeżeli we Mnie trwać nie będziecie* (J 15,4)⁶³².

Użyty tu czasownik μένω („pozostawać”, „przebywać”, „mieszkać”, „trwać”) występuje w czwartej Ewangelii czterdzieści razy, z czego jednaście razy pojawia się we fragmencie J 15,1-7. Trwanie w Jezusie, niczym winorośl w winnym krzewie, jest wyrazem jedności i łączności ze Zbawicielem oraz stanowi źródło wzajemnej miłości wierzących. Choć miłowanie Jezusa i braci jest aktem wolnej woli człowieka, to trwanie w Nim jest przebywaniem wierzących u źródeł miłości Bożej, dzięki której wydają dobre owoce⁶³³. Ich brak z kolei staje się powodem odcięcia bezużytecznej winorośli. Fragment ten ukazuje

⁶³¹ Origenes, *Hom. Luc.* XX 1-2, SCh 87, s. 280: „Profuit Jesus magistris suis et eos, quos interrogare videbatur, docuit *in medio* eorum loquens, et quodammodo concitabat eos ad quaerenda, quae ignorabant, et investiganda, quae usque ad id locorum, utrum scirent an ignorarent, nosse non poterant. Invenitur ergo Jesus *in medio magistrorum* et inventus dicit quaesitoribus suis: *Quid quoniam quaerebatis me? Nesciebatis, quia in patris mei oportet me esse?*”, PSP 36, s. 87.

⁶³² J 15,4: μέναιτε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν. καθὼς τὸ κλήμα οὐ δύναται καρπὸν φέρειν ἂν ἐαυτοῦ ἐὰν μὴ μένη ἐν τῇ ἀμπέλῳ, οὕτως οὐδὲ ὑμεῖς ἐὰν μὴ ἐν ἐμοί μένητε.

⁶³³ Por. S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21*, NKB NT 4,2, Częstochowa 2010, s. 115-116.

Jezusa, który jest ośrodkiem zbawienia, zaś trwanie i wytrwanie w Nim jest zasadą chrześcijańskiego życia⁶³⁴.

W swojej analizie Orygenes zdaje się czynić aluzję do Jezusowego przesłania przypowieści o winnym krzewie. Ukazuje on bowiem dwunastoletniego Jezusa niczym nauczyciela, który przewyższa mądrością żydowskich pedagogów. Choć nie nazywa Jezusa wprost nauczycielem, to przypisuje mu cechy i zadania charakterystyczne dla tej profesji: „Pytał nauczycieli, a ponieważ nie zawsze umieli Mu odpowiedzieć, sam im odpowiadał na stawiane przez siebie pytania”⁶³⁵. Scena ta jest dla Aleksandryczyka objawieniem funkcji nauczycielskiej Kościoła, która zakorzeniona jest w chrystocentryzmie. Stwierdzenie „Jezus pomógł swoim nauczycielom” (*profuit Jesus magistris suis*) ukazuje nie tylko Jego wyższość nad żydowskimi nauczycielami, lecz jest również wskazaniem na pomoc, której nasz Pan udziela nauczycielom tworzącym wspólnotę Kościoła. Kościół ten, dzięki asystencji Ducha Świętego, głosi słowo Boga według Jego zamysłu, zgodnie z zapowiedzią Jezusa (por. J 14,26). Ewangelia stała się więc centrum chrześcijańskiego życia niczym świątynia na syjońskim wzgórzu. W przesłaniu Aleksandryczyka wybrzmiewa więc stwierdzenie, że Dobra Nowina szerzona jest dzięki posłudze nauczycieli, którzy w ten sposób budują Kościół Chrystusowy. Dlatego zwłaszcza od nich wymaga się trwania przy Jezusie i głoszenia Jego nauki. Orygenes zauważa więc:

„Jeśli ktoś twierdzi, że jest nauczycielem, a nie posiada Jezusa, to jest nauczycielem tylko z nazwy, i dlatego nie można u niego znaleźć Jezusa-Słowa Bożego i Mądrości”⁶³⁶.

Posługa nauczycieli winna być rozsądna, a słowo, które głoszą, żywe, wsparte prawdziwą wiarą. Mówiąc o „posiadaniu Jezusa” Orygenes wskazuje także na wnętrze nauczyciela, co kojarzyć należy z życiem duchowym i wypływającym zeń świadectwem chrześcijańskim. Przepowiadanie nauczycieli czyni również nowych uczniów, tworzy zatem wspólnotę Kościoła, która staje się nową świątynią Boga, Przybytkiem nie ręką ludzką uczynionym. W tym kontekście Orygenes wprowadza alegoryczny obraz Kościoła, który tworzą nauczyciele zjednoczeni z Synem Bożym i głoszący Jego słowo.

W greckim fragmencie *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* napotykamy na podobne stwierdzenia Orygenesusa:

⁶³⁴ Por. L. Stachowiak, dz. cyt., s. 324.

⁶³⁵ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 4, SCh 87, s. 268: „Interrogabat magistros et, quia interdum respondere non poterant, ipse illis, de quibus interrogaverat, respondebat”, PSP 36, s. 84.

⁶³⁶ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 3, SCh 87, s. 268: „Si quispiam se dicit magistrum esse et Jesum non habet, iste nomine tantum magister est, et ideo apud eum non potest inveniri Jesus, verbum Dei et sapientia”, PSP 36, s. 83.

„Dlatego też Jezus mówi: *Czemuście mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do Ojca mego?* Gdy Maryja powiedziała: *Ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie*, Zbawiciel odrzekł: *Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do Ojca mego?* Oni jednak nie rozumieli tego, co im powiedział na temat świątyni”⁶³⁷.

Istotną kwestię odnajdujemy w ostatnim zdaniu: „Oni jednak nie rozumieli tego, co im powiedział na temat świątyni”. Słowa te odnoszą się do stwierdzenia Jezusa, że powinien być w tym, co jest własnością Ojca, i mają swoją analogię w XX *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* Orygenesa: „Przecież słowa: *Powinienem być w tym, co należy do Ojca mego*, znaczą: *w świątyni*”⁶³⁸. Należy pamiętać, że nasz autor wypowiada je w czasie, kiedy z jerozolimskiej świątyni pozostały jedynie zgliszcza. Słowa te muszą zatem odnosić się do duchowego znaczenia świątyni, którą Aleksandryczyk upatruje w Kościele.

W świetle dotychczasowych rozważań, ukazujących świątynię jako figurę Kościoła – wspólnotę chrześcijan, powrócić należy do przytoczonego już wcześniej fragmentu XVIII *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* Orygenesa:

„Jezus bowiem nie zostaje znaleziony wśród krewnych, wśród ludzi bliskich Mu ciałem, nie zostaje znaleziony wśród tych, którzy byli z Nim związani cielesnymi więzami. Mój Jezus nie może być znaleziony wśród tłumu”⁶³⁹.

Na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że słowa Aleksandryczyka stoją w opozycji do rozumienia świątyni jako alegorycznego obrazu Kościoła. Jeśli Jezusa nie można odnaleźć wśród tłumu, to chrześcijanie tworzą także wspólnotę, którą interpretować można jako tłum. Skupiając się jednak na świątyni, w której obecni są nauczyciele, gdzie odnajdują Jezusa Jego rodzice, staje się niemożliwym zakwestionowanie Bożej obecności we wspólnocie Kościoła. Bynajmniej, słowa te stanowią wzmocnienie figury Kościoła objawiającego Chrystusa obecnego pośród tych, którzy postępują zgodnie z Jego nauką. Oznacza to, że w tym kontekście słowa naszego autora o niemożności odnalezienia Jezusa wśród tłumu oraz wskazanie, że należy Go szukać w świątyni, wśród nauczycieli, ukazują

⁶³⁷ Origenes, *Fragm. Luc.* 45 (74), SCh 87, s. 496: „Ἰδὲ μὲν ἡ παρθένος μὴ τέκνον αὐτὸν εἶναι τοῦ Ἰωσήφ, ἀλλ’ εἰς πατέρα τοῦτο τὸν ἑαυτῆς ἐγκρίνει μνηστῆρα διὰ τὴν τῶν Ἰουδαίων ὑποψίαν, οἰομένων αὐτὸν ἐκ πορνείας γεγεννησθαι. διὰ τοῦτο καὶ φησιν· «τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με;» Καὶ ἐπειδὴ εἶπεν «ὁ πατὴρ σου καὶ γὰρ ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε», ὁ σωτὴρ πρὸς τοῦτο λέγει· «οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με; οὐ συνῆκαν» δὲ «τὸ ῥῆμα, ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς», τὸ περὶ τοῦ ἱεροῦ”, PSP 36, s. 159.

⁶³⁸ Origenes, *Hom. Luc.* XX 3, SCh 87, s. 282: „Quia hoc, quod ait: *in patris mei me esse oportet*, significaret *in templo*”, PSP 36, s. 88.

⁶³⁹ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 2, SCh 87, s. 266: „Non enim inter cognatos et carnis propinquos invenitur Jesus, non in his, qui ei corporaliter juncti sunt. In multorum comitatu Jesus meus non potest inveniri”, PSP 36, s. 83.

wzniosłą, teologiczną i symboliczną myśl o obecności Jezusa we wspólnocie Kościoła. Tym samym, stanowi to przyczynek do rozważenia niezwykle istotnego aksjomatu „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, którego nasz autor jest prekursorem.

Ostatnim fragmentem, ukazującym świątynię jako alegoryczny obraz Kościoła i przybytku Ewangelii, są słowa z XX *Homilii o Ewangelii św. Łukasza*. Stanowią one kwintesencję duchowego rozumienia świątyni, które prezentuje Orygenes:

„A zatem tak jak symbolicznie przebywał w tej świątyni, tak też symbolicznie ją opuścił. Wyszedł bowiem z ziemskiej świątyni (por. Mt 24,1) mówiąc: *A oto dom wasz zostanie wam pusty* (Mt 23,38); opuszczając ten dom udał się do posiadłości Boga Ojca, to znaczy do Kościołów rozproszonych po całym świecie. I rzekł: *Powinienem być w tym, co należy do Ojca mojego. Wówczas więc nie zrozumieli słów, które im powiedział*”⁶⁴⁰.

Słowa te nawiązują do obecności Syna Bożego w jerozolimskiej świątyni. Orygenes najpierw mówi o symbolicznym przebywaniu i opuszczaniu jej przez Jezusa, przywołując dwa fragmenty Ewangelii według św. Mateusza. Pierwszy cytat jest przejściem do piątej mowy Chrystusa, a dotyczy fragmentu będącego zapowiedzią zburzenia świątyni: *Gdy Jezus szedł po wyjściu ze świątyni, podeszli do Niego uczniowie, aby Mu pokazać budowlę świątyni* (Mt 24,1)⁶⁴¹. Drugi cytat, który przywołuje Aleksandryczyk, stanowi część wypowiedzi naszego Pana zapowiadającą katastrofę świętego miasta: *Oto wasz dom zostanie wam pusty* (Mt 23,38)⁶⁴². Przyjrzyjmy się tym biblijnym *passusom*, które stanowią punkt odniesienia do wskazanego fragmentu homilii.

Passus Mt 23,37-39 tytułowany bywa jako lament bądź boleść nad Jerozolimą. Ewangelista, w procesie redakcyjnym, najprawdopodobniej wplótł te Chrystusowe słowa, kończąc serię wypowiedzianych gróźb (por. Mt 23,13-33) i zapowiadając nadejście sądu. Stanowi to doskonałe przejście do Mt 24,1, gdzie Jezus, zapowiadając zburzenie świątyni, opuszcza ją, a następnie udaje się ze swymi uczniami na Górę Oliwną⁶⁴³. Boleść nad Jerozolimą jest zwieńczeniem mowy Jezusa zawierającej ośmiokrotne „biada wam” (οὐαὶ ὑμῖν) skierowane do religijnych przywódców Izraela. Stolica staje się zatem symbolem ich zwierzchności, którą Jezus określa jako krwawą przemoc. Czyni to w 37 wersecie,

⁶⁴⁰ Orygenes, *Hom. Luc.* XX 3, SCh 87, s. 282: „Unde in illo templo ut typice fuit, ita recessit et typice. *Egressus est enim de templo terreno dicens: ecce, relinquetur vobis domus vestra deserta, et relinquens illam domum venit ad possessionem Dei Patris, ecclesias in toto orbe dispersas, et dicit: in patris mei me oportet esse. Tunc ergo non intellexerunt verbum, quod locutus est eis*”, PSP 36, s. 88.

⁶⁴¹ Mt 24,1: Καὶ ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἐπορεύετο, καὶ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπιδειξάμενοι αὐτῷ τὰς οἰκοδομὰς τοῦ ἱεροῦ.

⁶⁴² Mt 23,38: ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος.

⁶⁴³ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, dz. cyt., s. 430.

przypominając, że przywódcy narodu występowali przeciwko Bożym posłańcom. Ewangelista, relacjonując słowa Jezusa definiujące przewinienie uczonych w Piśmie i faryzeuszów, używa dwóch imiesłów czasu teraźniejszego: ἀποκτείνουσα („zabijające”) oraz λιθοβολούσα („kamienujące”). Ironicznie brzmi więc zarzut dotyczący kamienowania Bożych wysłanników, kamienowano bowiem za bałwochwalstwo (por. Pwt 17,5-7), wróżbiarstwo (por. Kpł 20,27), łamanie szabatu (Lb 15,32-36) lub za bunt (por. Pwt 21,18-21). Ci zatem, którzy czuwali nad wiernością Izraelitów względem Jahwe, zostali zabici jak bezbożnicy⁶⁴⁴.

W takim kontekście padają Chrystusowe słowa: *Ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci, jak ptak swe pisklęta zbiera pod skrzydła, a nie chcieliście* (Mt 23,37), które ilustrują troskliwą i opiekuńczą dobroć Boga. Ten metaforyczny obraz wykorzystywany był przez starotestamentowych autorów (por. Iz 31,5; Ps 36), a Jezus posługuje się nim, by wskazać konsekwencje odrzucenia Boga i zapowiedzieć Jego odejście z „domu”, czyli nie tylko z jerozolimskiej świątyni, ale także ze świętego miasta⁶⁴⁵. Wyrażenie οἶκος („dom”) może również być odnoszone do „domu Izraela”, choć informacja ewangelisty o wyjściu Jezusa ze świątyni (por. Mt 24,1) wyraźnie wskazuje, że podstawowym punktem odniesienia słów Chrystusa jest świątynia. Staje się ona opuszczona przez Boga, popełnia grzech i zamiast domu Bożego pozostaje „wasz dom” (ὁ οἶκος ὑμῶν), który jest na dodatek „pusty” (ἔρημος)⁶⁴⁶. Zburzenie Jerozolimy będzie jedynie zewnętrznym znakiem wypełnienia się zapowiedzi⁶⁴⁷: *Oto wasz dom zostanie wam pusty* (Mt 23,38). Czasownik ἀφίεται („pozostaje”), użyty w stronie biernej, sugeruje opuszczenie świątyni przez Boga i pozostawienie jej wrogom. Jerozolima i świątynia nie będą już źródłem błogosławieństwa z powodu odrzucenia Mesjasza. Jezus więc opuszcza świątynię, a rozdarta zasłona Przybytku w chwili Jego śmierci na krzyżu (por. Mt 27,51) będzie tego symbolem⁶⁴⁸.

Istotnym z naszego punktu widzenia jest również starotestamentowa księga proroka Ezechiela i zawarty w niej motyw odejścia chwały Jahwe (*szekina Jahwe*) ze świątyni (por. Ez 10,18n) oraz z Jerozolimy (por. Ez 11,23). Wyrocznia proroka jest znakiem przeciwstawienia się bałwochwalczym działaniom Izraelitów. Polityczni przywódcy planują także zwrócić się o pomoc wojskową do Egiptu celem działań antybabilońskich, które sprowadzą gniew Boży. Ezechiel ogłasza, że Jahwe jest obecny wśród wygnańców

⁶⁴⁴ Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza...*, dz. cyt., s. 309.

⁶⁴⁵ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, dz. cyt., s. 140.

⁶⁴⁶ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, dz. cyt., s. 432.

⁶⁴⁷ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, dz. cyt., s. 140.

⁶⁴⁸ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, dz. cyt., s. 432-433.

i w odpowiednim czasie sprowadzi ich znów do ojczyznej ziemi⁶⁴⁹. Dlatego w Ezechielowej wizji chwała Boża opuszcza syjońskie wzgórze, a zatrzymuje się na Górze Oliwnej mieszczącej się na wschód od świętego miasta. Z niej można było spoglądać na Jerozolimę i świątynię, co było symbolicznym wymiarem ciągłego spoglądania Boga na naród wybrany. Według tradycji miejsce to utożsamia się z górą, na której Jezus przekazał swym apostołom misję głoszenia Ewangelii, po czym wstąpił do nieba⁶⁵⁰.

Ewangelista Mateusz wyraźnie łączy wyrocznię Ezechiela z działaniem Jezusa. Wychodząc ze świątyni, podąża On w kierunku Betanii i zatrzymuje się na Górze Oliwnej. Informacja o apostołach, chcących pokazać naszemu Panu piękno i kunszt świątyni wzniesionej przez Heroda Wielkiego, obrazuje ich zachwyt nad budowlą z kamienia. Zapewne, krocząc za Jezusem, musieli oglądać się wstecz, co wskazuje na niezrozumienie postawy Mistrza nie tylko z powodu Jego braku zachwyty nad kunsztem, ale i odwrócenia się od budowli poświęconej Bożej chwale⁶⁵¹.

Święty Mateusz widzi w tej postawie Jezusa los, który czeka całe miasto, dlatego przytacza Chrystusowe słowa o Synu Człowieczym przychodzącym przy końcu świata. Używa przy tym, jako jedyny spośród ewangelistów, terminu *παρουσία* („nadejście”, „przybycie”), które pierwotnie odnosiło się do majestatycznego wkroczenia greckiego króla⁶⁵². Wyjście Jezusa ze świątyni jest więc wypełnieniem się wyroczni proroka Ezechiela i oznacza wyjście chwały Bożej. Świątynia bez Bożej obecności staje się jedynie budynkiem, a zachwyt Żydów nad jej pięknem jest przejściowy i trwać będzie do czasu, gdy doświadczą wielkości i piękna świątyni nieuczynionej ręką ludzką (por. Mk 14,58)⁶⁵³.

Alegoryczne rozumienie świątyni prezentowane przez Orygenesu niewątpliwie wyrasta z jego chrystologii i prowadzi do wzniosłej nauki eklezjologicznej. Aleksandryjczyk nie traktuje Łk 2,41-52 jako lakoniczną informację o niecodziennym zdarzeniu w życiu Świętej Rodziny, ale dostrzega – jak w każdym fragmencie Pisma Świętego – sens duchowy. Bazując na tekście o odnalezieniu Jezusa w świątyni dostrzega w nim zapowiedź rzeczy przyszłych, na co wskazują omówione wyżej teksty biblijne, do których nasz autor czyni aluzję. Przywołanie *passusów* Mt 23,38 i 24,1 nadaje właściwy kierunek odczytania alegorycznego znaczenia perykopy o odnalezieniu Jezusa w świątyni. W nich z kolei wybrzmiewa Ezechielowa wyrocznia o opuszczeniu świątyni przez chwałę Jahwe, która swe

⁶⁴⁹ Por. L. Boadt, dz. cyt., s. 754-755.

⁶⁵⁰ Por. J.H. Walton, V.H. Matthews, M.W. Chavalas, W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), dz. cyt., s. 797.

⁶⁵¹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, dz. cyt., s. 438.

⁶⁵² Por. B. Viviano, dz. cyt., s. 969-970.

⁶⁵³ Por. S. Fausti, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Mateusza*, dz. cyt., s. 517-518.

miejsce znajdzie na Górze Oliwnej. Oznacza to, że Orygenes dostrzega w postawie dwunastoletniego Jezusa zapowiedź nowej świątyni – Kościoła, którego *bramy piekielne nie przemogą* (Mt 16,18).

1.2.2. Dom Ojca obrazem Kościoła

Drugą kategorią alegorii świątyni w omawianych pismach Orygenesesa jest „dom Ojca”. Wyrażeniem tym Aleksandryczyk pragnie przenieść myśl swoich słuchaczy od materialnego do duchowego rozumienia świątyni. Świątynia materialna wiąże się bowiem z kultem judaistycznym oraz z historią, w której była niszczona i odbudowywana. Duchowa świątynia zrywa z jej materialnym wymiarem, prezentując jednocześnie wyższość kultu chrześcijańskiego⁶⁵⁴. Precyzyjnie ujmuje to nasz autor w *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza*:

„Moim zdaniem od dawna sprawowana służba *obrazowi i cieniowi* rzeczywistości niebieskich (por. Hbr 8,5) została zniesiona z powodu rzeczywistości niebieskich, a z przyjściem prawdziwego Arcykapłana ustąpił arcykapłan symboliczny z nastaniem prawdziwych ofiar za grzechy ich figury zostały zaprzestane. (...) Wtedy zburzona została Jerozolima, która była cieniem i ze względu na wznoszona z żywych kamieni (por. 1 P 2,5) świątynię upadła świątynia, zbudowana z kamieni martwych, runął też ziemski ołtarz, ponieważ nastał ołtarz niebieski, gdy jego poświęcenia w prawdziwej służbie Bożej dokonał sam Jezus”⁶⁵⁵.

Słowa te ukazują symbolikę, którą Orygenes dostrzega w świątyni jerozolimskiej. Jego zdaniem ta materialna budowla sakralna była zapowiedzią wspanialszej świątyni, którą wzniesie Bóg. Mówiąc o służbie świątynnej, odwołuje się więc do *Listu do Hebrajczyków*, w którym czytamy o wyższości świątyni Chrystusowej oraz o Nowym Przymierzu (por. Hbr 8,1-13). Nie bez znaczenia pozostaje fakt zburzenia świątyni jerozolimskiej, co nasz autor interpretuje jako konieczność do wzniesienia „rzeczywistości niebieskich”. Starotestamentowy arcykapłan zostaje zastąpiony przez Jezusa – Arcykapłana, zaś dawne ofiary ustępują miejsca Ofierze Syna Bożego. Aleksandryczyk dostrzega zatem nie tylko

⁶⁵⁴ Por. M. Paczkowski, dz. cyt., s. 88.

⁶⁵⁵ Origenes, *Comm. Matth.* XVI 3, GCS 40, s. 468: „ἐγὼ δ' οἶμαι ὅτι ὡσπερ <ἡ> «ὀποδείγματι καὶ σκιά» λατρεία πάλαι ἐπιτελουμένη «τῶν ἐπουρανίων» κατελύθη διὰ τὰ ἐπουράνια καὶ ἐλθόντος <τοῦ> ἀληθινοῦ ἀρχιερέως ὁ συμβολικὸς ἀρχιερεὺς ἐπαύσατο καὶ τῶν ἀληθινῶν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν θυσίων ἐπιτελουμένων αἱ συμβολικαὶ <θυσία> καθηρέθησαν, οὕτως ὅτε ἡ ἀληθινὴ Ἱερουσαλήμ τὸν Ἰησοῦν ἐδέξατο ἀναβάντα ἐπὶ τὸ ὑποζύγιον ἑαυτοῦ σῶμα (ἐφ' ᾧ καὶ ἔχαιρε σφόδρα θυγάτηρ Σιών καὶ ἐκήρυσσεν ἡ θυγάτηρ τῆς ἄνω Ἱερουσαλήμ), τότε καθηρέθη Ἱερουσαλήμ ἡ σκιά καὶ καταπέτακεν ὁ ναὸς ὁ ἐκ νεκρῶν λίθων διὰ τὸν ἐκ ζώντων λίθων ναὸν <ἐγερθησόμενον>, κατεσκάφη δὲ καὶ τὸ κάτω θυσιαστήριον, ἐπεὶ περ ἐχρημάτισε τὸ ἐπουράνιον, τὰ ἐγκαίνια αὐτοῦ Ἰησοῦ ἐν τῇ ἀληθινῇ λατρείᾳ ποιῆσαντος”, *ŻMT* 10, s. 277-278.

konieczność upadku świątyni z martwych kamieni, lecz upatruje w niej symbol świątyni niebiańskiej.

Takie spojrzenie Orygenesu sprawia, że w jego pismach świątynia często określana jest mianem domu ojca. Abstrahuje tym samym od określenia „dom modlitwy” używanego przez synoptyków, które jego zdaniem akcentuje bardziej materialny wymiar świątyni. Przyjrzyjmy się zatem analizie perykopy o odnalezieniu Jezusa w świątyni, szukając w niej wskazanej alegorii.

Kończąc swoją XVIII *Homilię o Ewangelii św. Łukasza*, Orygenes zwraca się do heretyków, mówiąc:

„Oczywiście, że Jezus był w świątyni, którą zbudował Salomon, że świątynia ta była własnością Jego Ojca, którego nam objawił, i powiedział, że jest Jego Synem. Niechaj odpowiedzą, jakże to jeden Bóg jest dobry, a drugi sprawiedliwy! Ponieważ więc Zbawiciel jest Synem Stworzyciela, przeto wychwalajmy razem Ojca i Syna, do którego należy Prawo i którego własnością jest świątynia”⁶⁵⁶.

W przywołanych słowach nie pada wprost określenie „dom Ojca”. Nasz autor wyraźnie rozgranicza dwa rozumienia świątyni: materialne i alegoryczne. Z jednej strony mówi o przebywaniu Jezusa w świątyni zbudowanej przez Salomona, tej materialnej. Chce przez to wykazać nierozzerwalną łączność Jezusa z Bogiem Ojcem oraz obalić twierdzenia heretyków dokonujących podziału na dwóch Bogów: Starego oraz Nowego Testamentu. Konsekwencją tej apologii jest zatem ukazanie własności świątyni, która wskazuje na znaczenie duchowe. Świątynia wybudowana przez Salomona jest własnością Stwórcy, czyli poddane jest Jemu zarówno to, co materialne, jak i to, co przekracza ludzkie rozumienie. W greckim fragmencie *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* odnaleźć można właśnie takie pojmowanie:

„Jakie słowa *chowala* Dziewica? Oczywiście te, które powiedział Jej anioł, słowa pasterzy, Symeona, Anny, oraz te, które sam Chrystus teraz im powiedział. Choć nie rozumieli dokładnie, co im powiedział, to jednak Bogurodzica wiedziała, iż były to słowa Boże, przekraczające ludzką miarę”⁶⁵⁷.

⁶⁵⁶ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 5, SCh 87, s. 270: „Certe Jesus in templo erat, quod a Salomone constructum est, et confitetur templum illud patris sui esse, quem nobis revelavit, cujus filium esse se dixit. Respondeant, quomodo alter bonus et alter sit justus Deus. Quia igitur Salvator Creatoris est filius, in commune Patrem Filiumque laudemus, cujus lex, cujus et templum est”, PSP 36, s. 84.

⁶⁵⁷ Origenes, *Fragm. Luc.* 49 (80), SCh 87, s. 498: „Ποῖα δὲ ῥήματα «συνετήρει» ἡ παρθένος ἢ ὅσα ὁ ἄγγελος εἶπε πρὸς αὐτήν, ὅσα οἱ ποιμένες, ὅσα ὁ Συμεὼν καὶ ἡ Ἄννα καὶ ὅσα νῦν αὐτὸς πρὸς αὐτοῦς· εἰ γὰρ καὶ μὴ τελείως ἐγνώσαν τὰ εἰρημένα παρ’ αὐτοῦ, πλὴν συνήκεν ἡ θεοτόκος, ὅτι θεῖα ὑπῆρχον καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον”, PSP 36, s. 160.

Aleksandryczyk pochyła się nad informacją ewangelisty o słowach, które Maryja zachowywała w swoim sercu. Przywołuje zdarzenia z życia Świętej Rodziny, w których doświadczając Bożego objawienia, usłyszeli głos Boży. Do tych wydarzeń dołączone zostają słowa dwunastoletniego Jezusa, które Orygenes określa jako „słowa Boże, przekraczające poziom ludzki”. Zdaniem Aleksandryczyka Maryja i Józef nie rozumiejąc słów Syna, odebrali je podobnie, jak wcześniejsze głosy objawiające im Boże wskazania. Wtenczas nie byli w stanie zrozumieć przesłania Bożego, o czym świadczą pytania Maryi w scenie zwiastowania (por. Łk 1,34) oraz wątpliwości Józefa (por. Mt 1,19-21). Tym samym, informacja o obecności Jezusa w świątyni, będącej własnością Boga Ojca, nie odnosi się do jej wymiaru materialnego, lecz wskazuje na jej duchowy wymiar, który przekracza ich ludzkie rozumienie. Tę myśl uchwycić można także w *XX Homilii o Ewangeliu św. Łukasza*:

„W sensie ogólnym zatem, mając na myśli wszystkich ludzi, Zbawiciel pouczył nas, że nie powinien być gdzie indziej, lecz tylko w tych, którzy należą do Ojca. Jeśli ktoś z was należy do Boga Ojca, ma w sobie Jezusa”⁶⁵⁸.

Orygenes ukazuje alegoryczną myśl dotyczącą świątyni, wyraźnie łącząc sakralny budynek z Kościołem jako wspólnotą wierzących, co wykazaliśmy już wcześniej. Mówiąc o przynależności do Ojca, określa, że jest to warunek obecności Jezusa. W tym znaczeniu, kluczowym wydaje się być wyrażenie „należeć do Ojca”. Niewątpliwie, nie odnosi się ono do świątyni materialnej, lecz wskazuje na jej duchowy wymiar. Więcej światła na to stwierdzenie Adamancjusza daje odpowiedź, której Jezus udziela Samarytance: *Nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec. Bóg jest duchem: potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie* (J 4,23-24).

Słowa naszego Pana ukierunkowują Samarytanę i wszystkich słuchaczy na przemianę człowieka, która może dokonać się nie ludzkimi siłami, lecz mocą i łaską Boga. Człowiek musi wprawdzie stać się innym, duchowym człowiekiem, aby móc czcić Boga, który jest Duchem. Zatem miejsce zewnętrznego kultu Boga nie jest rzeczą decydującą o oddawanej Mu czci, ale sposób życia, poprzez które człowiek wyraża swoją jedność z Bogiem⁶⁵⁹. Jezus mówi, że stanie się to w eschatologicznym czasie, w którym stereotypowe zagadnienie

⁶⁵⁸ Origenes, *Hom. Luc.* XX 3, SCh 87, s. 282: „Generaliter igitur de omnibus Salvator docuit, quod non debeat esse alibi nisi in his, qui patris sunt. Si quis vestrum Dei Patris est, habet in medio sui Jesum”, PSP 36, s. 88.

⁶⁵⁹ Por. R. Schnackenburg, dz. cyt., s. 474.

miejsca kultu, które prezentuje Samarytanka, straci na aktualności. Ten czas już nastąpił w momencie przyjścia Chrystusa na ziemię⁶⁶⁰.

W takim znaczeniu słowa Orygenesusa o przynależności do Boga Ojca należy rozpatrywać w kontekście wewnętrznego życia chrześcijanina. Objawiać się ono będzie poprzez duchowe zjednoczenie z Bogiem, przez co człowiek staje się świątynią dla Boga. Dlatego dalsze słowa naszego autora: „Jeśli ktoś z was należy do Boga Ojca, ma w sobie Jezusa”, można by uznać za kolejną wskazówkę interpretacyjną. Duchowe zjednoczenie z Bogiem owocuje życiem we wspólnocie Kościoła skupionym wokół Eucharystii i Ewangelii. W powyższym kontekście przywołać należy paralelny fragment *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* Orygenesusa zachowany w języku greckim:

„Dlatego też (Maryja) ze względu na Żydów nazwała Józefa jak gdyby ojcem Jezusa. Jezus zaś odrzucając to mniemanie powiedział: *Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do Ojca mego?*; wskazał, iż Ojcem Jego jest Bóg, a nie Józef; powiedział: *W tym, co należy do Ojca*, mając na myśli świątynię, w której się znajdował i gdzie Go, poszukiwanego, odnaleźli”⁶⁶¹.

Pojawiający się tu wątek synostwa Bożego powiązany jest ze świątynią. Odnalezienie Jezusa w świątyni jerozolimskiej wyraża symboliczny wymiar tego wydarzenia, wskazując, że to, co Maryja i Józef usłyszeli o Dzieciątku od anioła, potwierdzone zostaje przez samego Jezusa, gdy ma On dwanaście lat. Mimo tej deklaracji, święci rodzice nie pojęli Jego słów, co Orygenes odnotowuje w następującym fragmencie:

„Gdy Maryja powiedziała: *Ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie*, Zbawiciel odrzekł: *Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do Ojca mego?* Oni jednak nie rozumieli tego, co im powiedział na temat świątyni”⁶⁶².

Jezus, będący w świątyni, mówi o obecności w miejscu, które stanowi własność Ojca. Dotychczasowa analiza nakazuje oderwać myśl od własności widzialnej i skierować wzrok na uchwycenie rzeczywistości niematerialnej. Orygenes wyjaśnia to w słowach, w których przywołuje gest symbolicznego wejścia i opuszczenia świątyni przez naszego Pana:

⁶⁶⁰ Por. L. Stachowiak, dz. cyt., s. 179.

⁶⁶¹ Origenes, *Fragm. Luc.* 47 (77), SCh 87, s. 496-498: „Διὸ καὶ αὐτὴ ὡς ἐκεῖνου πατέρα τὸν Ἰωσήφ ὠνόμασε διὰ τοὺς Ἰουδαίους. αὐτὸς τὴν ὑπόνοιαν ἐκκόπτων ταύτην πάλιν ἔλεγεν· «οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με», πατέρα αὐτοῦ δηλῶν τὸν θεόν, ἀλλ' οὐ τὸν Ἰωσήφ· «ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς» δὲ εἶπεν διὰ τὸν ναόν, ἐν ᾧ ἦν, ὅπου καὶ εὐρέθη ζητούμενος”, PSP 36, s. 160.

⁶⁶² Origenes, *Fragm. Luc.* 45 (74), SCh 87, s. 496: „Ἴδαι μὲν ἡ παρθένος μὴ τέκνον αὐτὸν εἶναι τοῦ Ἰωσήφ, ἀλλ' εἰς πατέρα τοῦτω τὸν ἑαυτῆς ἐγκρίνει μνηστῆρα διὰ τὴν τῶν Ἰουδαίων ὑποψίαν, οἰομένων αὐτὸν ἐκ πορνείας γεγενῆσθαι. διὰ τοῦτο καὶ φησιν· «τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με;» Καὶ ἐπειδὴ εἶπεν «ὁ πατήρ σου καγὼ ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε», ὁ σωτὴρ πρὸς τοῦτο λέγει· «οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με; οὐ συνήκαν» δὲ «τὸ ῥῆμα, ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς», τὸ περὶ τοῦ ἱεροῦ”, PSP 36, s. 159.

„Wyszedł bowiem z ziemskiej świątyni (por. Mt 24,1) mówiąc: *A oto dom wasz zostanie wam pusty* (Mt 23,38); opuszczając ten dom udał się do posiadłości Boga Ojca, to znaczy do Kościołów rozproszonych po całym świecie”⁶⁶³.

Dom opuszczony przez Jezusa jest świątynią, wobec której spełniają się przepowiednie proroków. Aleksandryczyk wskazuje jednak, że Jezus udaje się do posiadłości Ojca, interpretując je jako wspólnoty Kościoła. Z jednej strony, Orygenes postępuje za wyrocznią Ezechiela i w działaniu Jezusa dostrzega symboliczny gest odejścia chwały Bożej z jerozolimskiej świątyni. Oznacza to, że starotestamentowe miejsce przebywania Jahwe przestaje mieć znaczenie, a jego rolę przejmuje Kościół, który w Eucharystii uobecnić będzie Chrystusa. Tę myśl potwierdza również wcześniejsza wskazówka naszego autora głoszącego, że Jezus jest obecny w nauczycielach, jeśli ci znajdują się w świątyni, czyli pozostają w zażyłości z Nim i w łączności z Kościołem. Taki Kościół określa *vivens et verum templum Dei* („bardziej żywą i prawdziwszą świątynią”), która jest prawdziwym domem Ojca. Wszystkie zatem wspólnoty Kościoła cieszą się obecnością Chrystusa i ukazują prawdziwy wymiar domu Bożego. Z drugiej strony, nasz autor wprowadza myśl, która wynika z Jezusowego nauczania i odnosi się do Jego obecności pośród tych, którzy gromadzić się będą w Jego imię. Dostrzec zatem można tutaj aluzję do teologii Orygenesesa, w której świątynia staje się alegorycznym obrazem ludzkiej duszy.

W świetle tego, co już powiedzieliśmy na temat alegorycznej interpretacji świątyni, warto spojrzeć na rolę, jaką pełniła ona w życiu Jezusa. W trzech etapach ziemskiego życia naszego Pana odgrywała ona szczególną rolę, będąc miejscem stopniowego objawiania się Syna Bożego. Jego pierwszą obecność odnotowują ewangeliści w czterdziestym dniu od narodzin (por. Łk 2,22-38). Jezus przyniesiony przez swych rodziców rozpoznany zostaje przez Symeona i Annę, którzy ogłaszają obecność zapowiedzianego Mesjasza w świętym miejscu. Są oni przykładem ludzi pobożnych, którzy w świątyni zobaczyli Bożego Syna i ogłaszają nadejście zbawienia dla wszystkich narodów⁶⁶⁴. Dziecię zostaje wtenczas „przedstawione Panu” niczym Mesjasz-Kapłan stawiający się przed Boże Oblicze⁶⁶⁵.

Podczas drugiej obecności, kiedy Jezus zostaje odnaleziony przez rodziców, to On objawia im swoją boską naturę. W tym wydarzeniu ewangelista Łukasz eksponuje dwa punkty szczytowe: mądrość Jezusa i Jego synostwo Boże. Określenia te rzucają światło na

⁶⁶³ Origenes, *Hom. Luc. XX 3*, SCh 87, s. 282: „*Egressus est enim de templo terreno dicens: ecce, relinquetur vobis domus vestra deserta, et relinquens illam domum venit ad possessionem Dei Patris, ecclesias in toto orbe dispersas*”, PSP 36, s. 88.

⁶⁶⁴ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, dz. cyt., s. 192.

⁶⁶⁵ Por. B. Poniży, *Jezus a świątynia...*, dz. cyt., s. 28.

postać Jezusa, w którym ludzkie więzy muszą być podporządkowane synostwu Bożemu, a obowiązki rodzinne muszą dać pierwszeństwo mesjańskiej misji. Niektóre elementy z tej perykopy odpowiadają opisom publicznej działalności Jezusa, co wskazywałoby na wzajemne powiązanie z Ewangelią Dzieciństwa⁶⁶⁶. Upatrywać tu można epifanię zbawczego posłannictwa, której dokonuje Jezus wobec swych ziemskich rodziców⁶⁶⁷.

Trzeci etap odnosi się do obecności Jezusa w domu Bożym podczas publicznej działalności. Najistotniejszym tekstem przywołującym świątynię w tym okresie jest wydarzenie jej oczyszczenia, które szczególnie w Ewangelii według św. Jana wskazuje na alegoryczny opis Ciała Chrystusa. Ważnym w tym fragmencie wydaje się być pytanie: *Jakim znakiem wykażesz się wobec nas, skoro takie rzeczy czynisz?* (J 2,18). Odpowiedzią jest znak Jonasza, czyli zmartwychwstanie Jezusa, o którym mówią synoptycy, natomiast w Janowej Ewangelii mowa o dwóch czasownikach: λύω („zburzyć”) i ἐγείρω („powstać”). Tym samym ewangelista wskazuje na aspekt historyczny i teologiczny świątyni jako Ciała Chrystusa⁶⁶⁸. Objawia wtenczas, że jerozolimską świątynią jest dla Niego domem modlitwy i domem Jego Ojca. Wyrzucając z niej przekupniów, pragnie przywrócić właściwy kult w tym miejscu, a zapowiadając jej zburzenie, snuje analogię do swej męki i zmartwychwstania⁶⁶⁹.

1.2.3. Świątynia obrazem duszy ludzkiej

Orygenes, w *Komentarzu do Ewangelii św. Jana*, analizując fragment o oczyszczeniu świątyni (por. J 2,13-22), pisze następujące słowa:

„Z samej natury świątynią jest szlachetna w umyśle swoim dusza, która dzięki wrodzonej inteligencji znajduje się ponad ciałem – dusza, w której uniżenie wstępuje Jezus wyszedłszy z Kafarnaum, miejscowości leżącej gdzieś w dole. W duszy tej, przed otrzymaniem od Jezusa bodźców wychowawczych zagnieździły się poruszenia ziemskie, nierozumne i uciążliwe oraz te, które wydają się piękne, ale pięknymi nie są: Jezus wypędza je słowem uplecionym z przekonywających i karcących nauk, aby dom Jego Ojca przestał już być targowiskiem, lecz żeby dla własnego zbawienia i dla zbawienia wielu przyjął kult Boży sprawowany wedle praw niebieskich i duchowych”⁶⁷⁰.

⁶⁶⁶ Por. F. Gryglewicz, dz. cyt., s. 114-115.

⁶⁶⁷ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-11*, dz. cyt., s. 197.

⁶⁶⁸ Por. B. Poniży, *Jezus a świątynia...*, dz. cyt., s. 30-31.

⁶⁶⁹ Por. F. Amiot, dz. cyt., s. 967.

⁶⁷⁰ Origenes, *Commentarii in Iohannem* X 24,141, wyd. C. Blanc, II, SCh 120, Paris 1966, s. 472: „Δύναται δὲ καὶ φύσει ἱερὸν εἶναι ἢ εὐφυῆς ἐν λόγῳ ψυχὴ διὰ τὸν συμπεφυκότα λόγον ἀνωτέρῳ τυγχάνουσα τοῦ σώματος, εἰς ἣν ἀπὸ τῆς Καφαρναοῦμ κάτω που κειμένης ταπεινότερον ἀναβαίνει ὁ Ἰησοῦς, ἐν ἧ εὐρίσκεται τὰ πρὸ τῆς ἀπὸ Ἰησοῦ παιδεύσεως γήϊνα καὶ ἀνόητα καὶ χαλεπὰ κινήματα, καὶ τὰ νομιζόμενα «μὲν» οὐκ ὄντα δὲ καλὰ,

Słowa te ukazują świątynię w alegorycznym obrazie duszy człowieka pielęgnowanej przez Jezusa. Nasz autor mówi o „środkach wychowawczych” zastosowanych przez Chrystusa, dzięki którym dusza odrywa się od działań ziemskich, nierozumnych i uciążliwych, by przeobrazić się w niebiańską i duchową świątynię. W świetle tych słów w omawianych przez nas tekstach Orygenes odnaleźć można podobny obraz. W XX *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* nasz autor przywołuje scenę przemienienia Jezusa na górze Tabor, posługując się przy tym podobnym obrazem. Píše w ten sposób:

„Zwróć uwagę i na to, że dopóki przebywał w posiadłości swego Ojca, znajdował się wysoko. A ponieważ Józef i Maryja nie posiadali jeszcze pełnej wiary, nie mogli przebywać z Nim na wysokości; dlatego też powiedziano, iż *zszedł* wraz z nimi. Jezus często *schodzi* wraz ze swymi uczniami, nie zawsze przebywa na górze i nie bez końca zajmuje się tym, co jest wysoko. Na górze przebywa z Piotrem, z Jakubem i z Janem (por. Łk 9,28), a z innymi uczniami znajduje się w innym miejscu. Dalej, ponieważ ci, którzy cierpieli na różne choroby, nie mogli wspiąć się na górę, przeto Jezus *schodzi i przybywa* (por. Mt 8,1) do tych, którzy są na dole. Także i teraz napisano: *Zszedł wraz z nimi, przybył do Nazaretu i był im poddany* (Łk 2,51)”⁶⁷¹.

Orygenes, poprzez zastosowane słownictwo, przywołuje kilka wątków tożsamyh z jego alegorią świątyni jako obrazu ludzkiej duszy. Wpierw pojawia się obraz góry i wysokości ukazujący Boga oraz doskonałość nieba. Przywołuje również postaci Maryi i Józefa, którzy, nie posiadając jeszcze „pełnej wiary” (*plenam fidem*), nie byli w stanie przebywać z Jezusem na wysokościach. Doświadczyło tego trzech apostołów oglądających boskie Oblicze naszego Pana. Istotną rolę pełni także informacja o cierpiących na różne choroby, którzy – nie mogąc wspiąć się na górę – uświadcniają Jezusa schodzącego do nich. Jego misja objawia się w leczeniu i doprowadzeniu do zbawienia tych, którzy otwierają się na Bożą łaskę. W powyższych słowach Aleksandryjczyka widoczny staje się obraz duszy będący alegorią świątyni. Oznacza to, że nasz autor także w scenie odnalezienia Jezusa w świątyni

ἄπερ τῷ πεπλεγμένῳ ἐξ ἀποδεικτικῶν «καὶ» ἐλεγκτικῶν δογμάτων λόγῳ ἀπελαμβάνεται ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ, ἵνα μηκέτι ὁ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ οἶκος ἐμπορίου ᾗ, ἀλλὰ ἀπολάβῃ τὴν κατὰ τοὺς οὐρανίους καὶ πνευματικὸς νόμους ἐπιτελουμένην ὑπὲρ σωτηρίας αὐτῆς τε καὶ πλειόνων θεραπείαν τοῦ θεοῦ”, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003, s. 248.

⁶⁷¹ Origenes, *Hom. Luc. XX 4*, SCh 87, s. 282-284: „Simul et illud attendite, quod, quamdiu in possessione patris sui fuit, sursum erat. Et quia necdum plenam fidem Joseph et Maria habebant, propterea sursum cum eo permanere non poterant, sed dicitur descendisse cum eis. Crebro Jesus descendit cum discipulis suis, nec semper versatur in monte nec absque fine sublimia tenet. In monte cum Petro est, cum Jacobo, cum Joanne, et rursum in alio loco cum ceteris discipulis. Porro quia non valebant hi, qui variis aegrotationibus laborabant, in montem conscendere, idcirco *descendit et venit* ad eos, qui deorsum erant. Nunc quoque scribitur: *descendit cum eis et venit Nazareth et subiciebatur eis*”, PSP 36, s. 88-89.

dostrzega duszę człowieka, która – przebywając „na dole” – potrzebuje Jezusowych „środków wychowawczych”, by uwolnić się od chorób i wejść na Górę Przemienienia.

W XVIII *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* Orygenes przywołuje także postać Symeona, o którym pisze:

„Trzymał Go w ramionach Symeon, jak to czytaliśmy w poprzedniej lekcji, i wygłosił na Jego temat proroctwo, o którym opowiada historia”⁶⁷².

Słowa te nie stanowią wprost przykładu alegorii świątyni jako duszy ludzkiej, ale w pośredni sposób do niego nawiązują. Postać Symeona przewija się bowiem przez kilka homilii naszego autora, stanowiąc istotne przesłanie. W XV *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* czytamy:

„Symeon nie przypadkiem i nie w zwyczajny sposób wszedł do świątyni, lecz *przyszedł do świątyni pod natchnieniem Ducha Bożego* (Łk 2,27); *wszyscy wszak, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi* (Rz 8,14). A zatem Duch Święty zaprowadził go do świątyni. Ty również, jeśli chcesz trzymać Jezusa, jeśli chcesz Go objąć ramionami i zasłużyć na wyjście z więzienia, staraj się usilnie, aby przewodnikiem twym był Duch Święty i byś przyszedł do świątyni Bożej”⁶⁷³.

Orygenes zauważa, że obecność Symeona w świątyni jest wynikiem prowadzenia go przez Ducha Świętego, dzięki czemu otrzymuje również łaskę ujrzenia Mesjasza. Pojawia się tu także wcześniejsza myśl naszego autora, w której łączy wejście do świątyni z uzdrowieniem duszy. „Trzymanie” Jezusa owocuje „wyjściem z więzienia”, analogicznie do słów o zejściu Jezusa z góry Tabor, by udać się do chorych, którzy nie byli w stanie wspiąć się wysoko. Orygenes, odnosząc się do słów wypowiedzianych przez Symeona: *Teraz, o Władco, pozwól odejść słudze Twemu w pokoju* (Łk 2,29), pisze:

„Dopóki nie trzymałem Chrystusa, dopóki nie ścisnąłem w swych ramionach, byłem zamknięty i nie mogłem się uwolnić z więzów. A trzeba tak myśleć nie tylko o Symeonie, lecz również o całym rodzaju ludzkim. Jeśli ktoś odchodzi ze świata, jeśli zostaje wypuszczony z więzienia i z domu jeńców, aby mógł osiągnąć władzę królewską, niechaj

⁶⁷² Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 1, SCh 87, s. 264: „Tenuit eum brachiis suis Simeon, ut dudum lectum est, et prophetavit de eo, quae narrat historia”, PSP 36, s. 82.

⁶⁷³ Origenes, *Hom. Luc.* XV 3, SCh 87, s. 234: „Deinde non fortuito ac simpliciter ingressus est templum, sed venit ad templum in spiritu Dei; quotquot enim spiritu Dei ducuntur, hi filii Dei sunt. Spiritus igitur sanctus eum duxit in templum. Tu quoque si vis tenere Jesum et amplexari manibus et dignus fieri exire de carcere, omni labore nitere, ut ducem habeas spiritum veniasque ad templum Dei”, PSP 36, s. 72-73.

weźmie Jezusa na ręce, niechaj otoczy Go swymi ramionami, niechaj trzyma Go na swym łonie, a wówczas będzie mógł pójść, dokąd zechce”⁶⁷⁴.

Symeon wyczekiwał czasów mesjańskich w świątyni jerozolimskiej, a będąc „sprawiedliwym i bogobojnym”, cieszył się asystencją Ducha Świętego. Ewangelista Łukasz, określając go jako sprawiedliwego, wskazuje na relację do Boga i człowieka, zaś bogobojność jest wyrazem szacunku względem Boga i kroczeniem Jego drogami⁶⁷⁵. Takie działanie Ducha Świętego stanie się codziennością po dniu Pięćdziesiątnicy, kiedy Kościół pierwotny podejmować będzie zadania, wsłuchując się w Jego głos (por. Dz 8,25-40). Aleksandryczyk zauważa, że świątynia jest nie tylko miejscem objawienia Mesjasza, którego doświadczył Symeon, ale stała się również symbolem pokoju i zbawienia, do czego wezwany jest każdy człowiek. Analiza naszego autora prowadzi do obrazu, którego interpretacja sugeruje dojście do życia wiecznego. Jest on zbieżny z obrazem ukazującym dojście do świątyni i doświadczenie łaski objęcia w swych ramionach Zbawiciela. Przywołując wydarzenie z udziałem Symeona w XVIII *Homilii o Ewangeliu św. Łukasza*, Origenes pośrednio wspomina swoją analizę na jego temat, w której ów alegoryczny obraz świątyni jako ludzkiej duszy jest widoczny. Uzupełnienie tej myśli odnajdujemy we fragmencie uważanym za autentyczny:

„Dlatego też pozostał w świątyni, aby pobożność oraz swojego prawdziwego Ojca i Boga postawić przed cielesnymi rodzicami”⁶⁷⁶.

Nasz autor wyraźnie łączy dialog dwunastoletniego Jezusa z rodzicami jako wskazanie na transcendencję świątyni. Staje się ona miejscem objawienia Ojca, którego mogą oni doświadczyć w Synu Bożym. Tej epifanii nie towarzyszą znaki, o jakich mówią starotestamentowi autorzy, gdyż sam Jezus objawia Ojca. W dialogu z Tomaszem apostołem mówi: *Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca. Dlaczego więc mówisz: „Pokaż nam Ojca?” Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie? Słów tych, które wam mówię, nie wypowiadam od siebie. Ojciec, który trwa we Mnie, On sam dokonuje tych dzieł* (J 14,9-10). Świątynia staje się w oczach Aleksandryczyka miejscem już nie tylko zjawiania się Jahwe, ale i chrystofanii.

⁶⁷⁴ Origenes, *Hom. Luc.* XV 2, SCh 87, s. 232-234: „Quamdiu enim Christum non tenebam, quamdiu illum meis brachiis non artabam, clausus eram et de vinculis exire non poteram. Hoc autem non solum de Simeone, sed de omni humano genere sentiendum est. Si quis egreditur e mundo, si quis e carcere et victorum domo dimittitur, ut ad regnandum vadat, sumat Jesum in manibus suis et circumdet eum brachiis suis, totum habeat in sinu suo, et tunc exultans ire poterit, quo desiderat”, PSP 36, s. 72.

⁶⁷⁵ Por. F. Gryglewicz, dz. cyt., s. 109.

⁶⁷⁶ Origenes, *Fragm. Luc.* 48 (79), SCh 87, s. 498: „διὰ τοῦτο γὰρ καὶ «ἔμεινεν» ἐν τῷ ναῷ, ἵνα προτιμήσῃ τὴν θεοσέβειαν καὶ τὸν ἀληθῆ πατέρα αὐτοῦ καὶ θεὸν τῶν κατὰ σάρκα συγγενῶν”, PSP 36, s. 160.

Patrząc przez pryzmat alegorycznego obrazu duszy ludzkiej, ów fragment homilii Orygenesusa może być tego przykładem. Nasz autor mówi, że celem pozostania dwunastoletniego Syna Bożego w świątyni było ukazanie „pobożności oraz Boga Ojca” swym ziemskim rodzicom. Dość zagadkowo brzmi „pobożność” (θεοσεβεία), którą Adamancjusz odnosi do Jezusa. Zapewne stanowi to wymiar zjednoczenia i doskonałej relacji z Bogiem, co po raz kolejny podkreśla boskość Chrystusa. Jednak w sensie wyrazowym Orygenes łączy „pobożność” z obecnością Jezusa w świątyni, co wyraźnie wskazuje, że właśnie w tym miejscu objawia ją swoim rodzicom. Czy zatem wcześniej Maryja i Józef nie doświadczali pobożności swego Syna? W świetle Ewangelii oraz komentarza Orygenesusa należy temu zaprzeczyć, gdyż wzrastanie „w łasce u Boga i u ludzi” jest mocno podkreślone. Jeśli więc na świątynię spojrzymy jako na alegoryczny obraz duszy ludzkiej, to słowa naszego autora nabierają nowego znaczenia. Jezus, który przebywa w ludzkiej duszy, sprawia, że objawia ona pobożność w człowieku. Także w duszy odkrywa się prawdziwy obraz Boga, który prowadzi do odkrywania duchowego poziomu człowieka.

Reasumując, należy stwierdzić, że Adamancjusz, dostrzegając związek Jezusa ze świątynią w Jerozolimie, ukazuje jej duchowy wymiar. W jego alegorycznej egzegezie staje się ona Kościołem Chrystusowym, który głosi słowo Boże, rozważa je i nim żyje. W ten sposób obecny staje się Chrystus jako zapowiedziany Emmanuel. Zwłaszcza posługa słowa jest zadaniem nauczycieli, a więc kapłanów, którzy sami muszą być napełnieni Jezusem – Słowem Bożym i Mądrością. Poprzez taką zażyłość z Jezusem budują Kościół – Mistyczne Ciało Chrystusa oraz prowadzą innych do Niego. Można by przywołać słowa Chrystusa wypowiedziane do Piotra: *Ty jesteś Piotr [czyli Skala], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą* (Mt 16,18). Obraz kamienia będącego fundamentem jest rozpowszechniony w Nowym Testamencie. Do symboliki kamienia odrzuconego przez budujących odwołał się Jezus (por. Mk 12,10), a także św. Paweł (por. 1 Kor 3,10), który ukazał Chrystusa jako fundament Kościoła. W takim znaczeniu Kościół jednoczy i łączy wszystkich, którzy – podobnie jak Piotr – wyznają wiarę w Jezusa, Syna Bożego⁶⁷⁷.

1.3. Kościół drogą do zbawienia

W XX Homilii o Ewangelii św. Łukasza Orygenes interpretuje odpowiedź Jezusa daną Maryi i Józefowi: *Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?* (Łk 2,49). Egzegeza ta stanowi dla niego oręż w walce z heretykami, którym pragnie udowodnić ich błędną drogę, dlatego stwierdza: „Najpierw trzymając się prostego sensu

⁶⁷⁷ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, dz. cyt., s. 126-127.

uzbrójmy się przeciwko bezbożnym heretykom, którzy głoszą, że Ojcem Chrystusa nie jest Stworzyciel ani Bóg Prawa i proroków”⁶⁷⁸. Jest to fragment, w którym nasz autor występuje przeciwko marcjonitom, a także uczniom Walentyna. Orygenes rozwija swoją apologię w słowach:

„Oto stwierdzono, że Ojciec Chrystusa jest Bogiem świątyni. Niechaj się zawstydzą walentynianie słysząc słowa Jezusa: *Powinienem być w tym, co należy do Ojca mego*. Niechaj zawstydzą się wszyscy heretycy, którzy akceptują Ewangelię Łukasza, ale gardzą jej zapisami”⁶⁷⁹.

Aleksandryczyk, pochylając się nad sensem wyrazowym tekstu, wskazuje na szczególną więź łączącą Jezusa z Bogiem Ojcem. Nasz Pan kieruje do swych rodziców słowa świadczące o powinności, jaką jest nie tyle obecność w domu Ojca, co wypełnianie Jego woli. Aleksandryczyk tłumaczy tym samym: „Przecież słowa: *Powinienem być w tym, co należy do Ojca mego*, znaczą: *w świątyni*”⁶⁸⁰. Jest to ważna myśl Orygenes, który podkreśla obecność Syna Bożego na jerozolimskim wzgórzu. Choć w jego czasach nie ma już świątynnej budowli, to w eklezjologii naszego autora staje się ona obrazem Kościoła, w którym zamieszkuje teraz Bóg.

Biorąc pod uwagę alegoryczne spojrzenie Aleksandryczyka na świątynię, dostrzegamy nie tyle budowlę, ale przede wszystkim Kościół, wspólnotę wierzących. Takie rozumowanie aleksandryjski doktor potwierdza w słowach:

„W sensie ogólnym zatem, mając na myśli wszystkich ludzi, Zbawiciel pouczył nas, że nie powinien być gdzie indziej, lecz tylko w tych, którzy należą do Ojca. Jeśli ktoś z was należy do Boga Ojca, ma w sobie Jezusa. Wierzmy przecież Temu, który rzekł: *Powinienem być w tym, co należy do Ojca mego*”⁶⁸¹.

W tej wypowiedzi można zauważyć, że alegoria świątyni u Orygenes, wypływa z chrystologii. W powyższych słowach wskazuje, że Jezus identyfikuje się z tymi, którzy na Jego wzór postępują zgodnie ze słowami: *Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich* (Mt 18,20). Ciekawie brzmią zatem słowa Aleksandryczyka *vestrum*

⁶⁷⁸ Origenes, *Hom. Luc.* XX 2, SCh 87, s. 280: „Primum simpliciter sentientes armemur adversus impios haereticos, qui dicunt non esse Conditorum patrem Christi Jesu neque Deum legis et prophetarum”, PSP 36, s. 87.

⁶⁷⁹ Origenes, *Hom. Luc.* XX 2, SCh 87, s. 280-282: „Ecce pater Christi Deus templi asseritur. Erubescant Valentiniani audientes Jesum dicentem: *in patris mei oportet me esse*. Erubescant omnes haeretici, qui evangelium recipiunt secundum Lucam et, quae in eo sunt scripta, contemnunt”, PSP 36, s. 87-88.

⁶⁸⁰ Origenes, *Hom. Luc.* XX 3, SCh 87, s. 282: „Quid diceret, quia hoc, quod ait: *in patris mei me esse oportet*, significaret *in templo*?”, PSP 36, s. 88.

⁶⁸¹ Origenes, *Hom. Luc.* XX 3, SCh 87, s. 282: „Generaliter igitur de omnibus Salvator docuit, quod non debeat esse alibi nisi in his, qui patris sunt. Si quis vestrum Dei Patris est, habet in medio sui Jesum. Credamus quippe dicenti: *quoniam in patris mei me oportet esse*”, PSP 36, s. 88.

Dei Patris est mówiące o „przynależności do Boga Ojca”. Nasz autor dokonuje tu wyraźnej analogii do słów naszego Pana: *być w tym, co należy do Ojca*, które wyjaśnia jako słowa odnoszące się do chrześcijan. Patrząc więc na całą – zwłaszcza starotestamentową teologię świątyni jako miejsca poświęconego Jahwe – obecność w świątyni, staje się wyrazem zjednoczenia i przynależności do Boga. Potwierdza to także Jezus, który mówi o swej jedności z Ojcem, a co za tym idzie, autoryzacji Kościoła jako wspólnoty. Zauważalne jest to zwłaszcza w *XX Homilii o Ewangelii św. Łukasza*, gdzie mówi o symbolicznym wejściu i opuszczeniu świątyni przez Chrystusa. Interpretuje to w następujący sposób:

„A zatem tak jak symbolicznie przebywał w tej świątyni, tak też symbolicznie ją opuścił. Wyszedł bowiem z ziemskiej świątyni (por. Mt 24,1) mówiąc: *A oto dom wasz zostanie wam pusty* (Mt 23,38); opuszczając ten dom udał się do posiadłości Boga Ojca, to znaczy do Kościołów rozproszonych po całym świecie”⁶⁸².

Orygenes dostrzega w Jezusie prawdziwego Boga, który przychodzi do swego ludu. Wchodzenie i wychodzenie ze świątyni odnosi do postawy i słów skierowanych do Maryi i Józefa: *Powinienem być w tym, co należy do mojego Ojca* (Łk 2,50). Wspomniane dwa fragmenty dotyczą publicznej działalności Jezusa i są ściśle związane ze świętym miastem. Nie da się ukryć, że kontekst świątyni stanowi tu fundament alegorii naszego autora. Mówi więc o „symbolicznym” przebywaniu i jej opuszczeniu: *Unde in illo templo ut typice fuit, ita recessit et typice* („jak symbolicznie przebywał w tej świątyni, tak też symbolicznie ją opuścił”). Oznacza to, że Orygenes dostrzega w tej czynności Jezusa drugie, głębsze znaczenie.

W *XX Homilii o Ewangelii św. Łukasza* Orygenes podejmuje egzegezę słów: *Czemu mnie szukaliście?* (Łk 2,49) oraz konkluzję ewangelisty: *Maryja chowała wszystkie te słowa w swoim sercu* (Łk 2,51). Aleksandryczyk rozwija tu swoją wcześniejszą myśl o szukaniu Jezusa w świątyni, skupiając swoją uwagę na odnalezieniu Go pośród nauczycieli. Pisze w ten sposób:

„Gdziekolwiek są nauczyciele, tam pośród nich znajduje się Jezus – pod warunkiem jednak, że nauczyciel siedzi w świątyni i nie oddala się z niej”⁶⁸³.

⁶⁸² Origenes, *Hom. Luc.* XX 3, SCh 87, s. 282: „Et magis rationabile atque vivens et verum templum Dei hoc esse suspicor, quam illud, quod typice terreno opere constructum est. Unde in illo templo ut typice fuit, ita recessit et typice. *Egressus est enim de templo terreno dicens: ecce, relinquetur vobis domus vestra deserta, et relinquens illam domum venit ad possessionem Dei Patris, ecclesias in toto orbe dispersas*”, PSP 36, s. 88.

⁶⁸³ Origenes, *Hom. Luc.* XX 1, SCh 87, s. 280: „Ubicunque magistri fuerint, ibi *in medio magistrorum* invenitur Jesus, si tantum magister sedeat *in templo* et nunquam egrediatur ex eo”, PSP 36, s. 87.

Wcześniejsza analiza wypowiedzi Orygenesesa odnosząca się do nauczycieli, wśród których odnaleźć można Chrystusa, określała ich jako przebywających w świątyni i nieopuszczających jej oraz jako posiadających Jezusa⁶⁸⁴. Stwierdzenie „nauczyciel siedzi w świątyni i nie oddala się z niej” jest niewątpliwie analogiczne do wcześniej wyrażonej myśli. Przyglądając się jednak bliżej tym słowom, można dostrzec znacznie głębsze przesłanie Aleksandryjczyka.

Posiadanie Jezusa, obecność w świątyni i nieoddalanie się z niej – te wskazania kreują obraz nauczyciela, będącego uczniem Jezusa, którego jest świadkiem i przekazuje Go innym, budując tym samym wspólnotę Kościoła. Z drugiej strony, wyrażenie Orygenesesa *Si tantum magister sedeat „in templo” et nunquam egrediatur ex eo* („jeśli tylko nauczyciel siedzi w świątyni i nie oddala się z niej”) może być nawiązaniem do tezy „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Jak zauważa ks. Bogdan Czyżewski, Cyprianowa formuła *extra Ecclesiam nulla salus* doczekała się wielu opracowań, choć nie brakuje głosów wskazujących, że korzeni tego aksjomatu upatrywać należy u św. Ignacego Antiocheńskiego, św. Ireneusza z Lyonu oraz Orygenesesa⁶⁸⁵. Przyjrzyjmy się więc pokrótce interpretacji Orygenesesa, w której odnaleźć można myśl zawartą w formule „poza Kościołem nie ma zbawienia”, by następnie skonfrontować to z wyrażeniem „pośród nich [nauczycieli] znajduje się Jezus – pod warunkiem jednak, że nauczyciel siedzi w świątyni i nie oddala się z niej”⁶⁸⁶.

W *Homilii do Księgi Jozuego* odnajdziemy następujące zdanie:

„Niechaj więc nikt się nie łudzi, niechaj nikt nie oszukuje sam siebie: poza tym domem, to znaczy poza Kościołem, nikt się nie może zbawić”⁶⁸⁷.

Drugie zdanie brzmi podobnie:

„Kto wyjdzie na zewnątrz, sam jest winien swojej śmierci”⁶⁸⁸.

Tekst homilii zachował się jednak w przekładzie Rufina z Akwilei, co w oczach niektórych budzi obawy, że wspomniane fragmenty mogą być autorstwa tłumacza⁶⁸⁹. By rozwiać te wątpliwości, należy przytoczyć więcej tekstów naszego autora. W *Dyskusji*

⁶⁸⁴ Por. Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 3, SCh 87, s. 266, PSP 36, s. 83.

⁶⁸⁵ Por. B. Czyżewski, *Aksjomat „extra Ecclesiam nulla salus” w starożytności chrześcijańskiej*, *PrzRel* 278 (2020) 4, s. 93-94.

⁶⁸⁶ Origenes, *Hom. Luc.* XX 1, SCh 87, s. 280, PSP 36, s. 87.

⁶⁸⁷ Origenes, *Hom. Iesu Nave* III 5, SCh 71, s. 142: „Nemo ergo sibi persuadeat, nemo semet ipsum decipiat: extra hanc domum, id est extra Ecclesiam, nemo salvatur”, PSP 34/2, s. 21.

⁶⁸⁸ Origenes, *Hom. Iesu Nave* III 5, SCh 71, s. 142: „Quis foras exierit, mortis suae ipse fit reus”, PSP 34/2, s. 21.

⁶⁸⁹ Por. A. Harnack, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, cz. 1: *Hexateuch und Richterbuch*, Leipzig 1918, s. 83.

z *Heraklidesem* Orygenes wprowadza bardzo podobne myśli jak przy egzegezie Księgi Jozuego. Pisze w następujący sposób:

„No, bo to tylko sam Jezus posiada umiejętność dokonywania poprawnego podziału na słuchaczy *zewnątrznych* i *wewnętrznych*, aby tym, którzy są na zewnątrz – mówić w przypowieściach, tym natomiast, którzy *wchodzą do jego domu* – *przypowieści wyjaśniać*”⁶⁹⁰.

Definiuje przy tym pojęcia „słuchaczy zewnątrznych” (τοὺς ἔξω) oraz „słuchaczy wewnętrznych” (ἄπὸ τῶν ἔσω), które z jednej strony precyzują omawianą formułę zbawienia w Kościele, z drugiej zaś przemawiają za autorstwem Aleksandryjczyka.

Wyjaśnia on wspomniane słowa w następujący sposób:

„*Na zewnątrz* – jest każdy grzesznik; dlatego też do tych, którzy są na zewnątrz powinno się *mówić w przypowieściach*, aby skłonić ich do opuszczenia tego *na zewnątrz* a stania się tymi, którzy *wewnątrz są*. Pojęcie: *wejść w dom* – jest, jak już powiedziałem, mistyczne, gdyż: *w dom Jezusa wchodzi* – jego prawdziwy uczeń. *Wchodzi* – to znaczy myśli zgodnie z duchem Kościoła, to znaczy, że życie jego jest zgodne z zasadami Kościoła”⁶⁹¹.

Powyższe słowa Orygenes obrazowo wyjaśniają jego spojrzenie na Kościół, w którego centrum stoi Chrystus. W tej idei Kościoła wybrzmiewa zwłaszcza element duchowy, który jednoczy ludzi wokół Chrystusa dającego im zbawienie. Tych, którzy znajdują się poza nim bądź trwają w grzechu, zachęca do powrotu. Precyzyjne wyjaśnienie alegorycznych zwrotów stanowi źródło mistycznego obrazu Kościoła. Bycie grzesznikiem oznacza życie w odłączeniu, poza wspólnotą. Mówienie w przypowieściach można więc potraktować jako słowo samego Chrystusa, który poprzez rozważane słowo Boże oraz głoszenie Ewangelii w Kościele jest wciąż obecny. Warto nadmienić, że ojcowie Kościoła oraz pisarze wczesnochrześcijańscy często interpretowali biblijne symbole (oblubienicy, ciała, domu itp.), dostrzegając w nich alegoryczny obraz Kościoła. Jak zauważa Krzysztof Bardski, wśród tych alegorii znajduje się także grupa symboli opartych na strukturze „wewnątrz – na zewnątrz”, które symbolizować mogą przynależność do wspólnoty Kościoła bądź

⁶⁹⁰ Orygenes, *Disputatio cum Heracleida* XV, wyd. J. Scherer, SCh 67, Paris 1960, s. 86: „Ἰησοῦ μόνου ἔργον ἦν εἰδέναι χωρίζειν ἐν τοῖς ἀκροαταῖς τοὺς ἔξω ἀπὸ τῶν ἔσω, ἵνα τοῖς μὲν ἔξω ἐν παραβολαῖς λέγῃ, τοῖς δὲ εἰσελθοῦσιν αὐτοῦ εἰς τὴν οἰκίαν λύση τὰς παραβολάς”, tłum. A. Zajkowski: Orygenes, *Dyskusja z Heraklidesem*, STV 5 (1967) 2, s. 165.

⁶⁹¹ Orygenes, *Dis. Her.* XV, SCh 67, s. 86: „Πᾶς ὁ ἀμαρτάνων ἔξω ἐστὶν διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς λεγέσθω τοῖς ἔξω, ἐάν πως δυνηθῶσιν καταλιπόντες τὰ ἔξω γενέσθαι ἔσω. Τὸ εἰσελθεῖν εἰς τὴν οἰκίαν μυστικόν ἐστιν· εἰσέρχεται εἰς τὴν Ἰησοῦ οἰκίαν ὁ γνήσιος αὐτοῦ μαθητής, εἰσέρχεται διὰ τοῦ φρονεῖν τὰ ἐκκλησιαστικά, διὰ τοῦ βιοῦν ἐκκλησιαστικῶς. Τὸ ἔσω καὶ τὸ ἔξω πνευματικόν ἐστίν”, STV 5 (1967) 2, s. 165.

przestrzeń poza nim. Takie alegorie przedstawione zostały przy pomocy obrazu m.in. zamkniętego ogrodu i opieczętowanego źródła, Jeruzalem, ogrodu Eden czy Arki Noego⁶⁹².

W przytoczonym wyżej komentarzu Orygenes mówi o „wejściu w dom”, przez co rozumie zjednoczenie myśli z duchem Kościoła oraz życie zgodne z zasadami Ewangelii. Istotną kwestią jest określenie tego, kim są ci, którzy znajdują się poza Kościołem. Czy Orygenes ma na myśli jedynie tych, którzy odeszli ze wspólnoty czy również tych, którzy nigdy w niej nie byli? Odpowiedź na to pytanie odnajdziemy w alegorycznej i typologicznej interpretacji perykopy o najeźdźcach i nierządniczy Rachab (por. Joz 2,8-21). W historiozbowczej analizie Aleksandryjczyka symbolem Kościoła jest Rachab lub jej dom. Mówi o tym w następujących słowach:

„Zastanówmy się na koniec, kim jest ta nierządnicza. Nazywa się Raab; imię *Raab* zaś znaczy tyle co *Rozległość*. A cóż jest *Rozległością*, jeśli nie Kościół Chrystusowy, który został zgromadzony z grzeszników jakby z nierządu? Powiada ona: *Zbyt ciasne jest dla mnie to miejsce, daj mi miejsce, w którym mogłabym zamieszkać. A tych kto mi wykarmił?* (Iz 49,20-21). I powiedziano jej: *Rozciągnij paliki swoje, rozszerz swoje namioty* (por. Iz 54,2). Oto jest owa *Rozległość*, która przyjęła zwiadowców Jezusa”⁶⁹³.

Fundamentem, na którym Orygenes buduje swoją analizę, jest etymologia imienia Rachab. Imię to tłumaczy się jako „dziki”, „gwałtowny”⁶⁹⁴. Aleksandryjczyk przekłada je jako „rozległość” (*latitudo*), bazując na znaczeniach nadanych hebrajskim imionom w środowiskach rabinackich i aleksandryjskich⁶⁹⁵. „Rozległość” wiąże się zapewne z czasem i przestrzenią, a w aluzji do profesji Rachab tłumaczy nasz autor, że Kościół „został zgromadzony z grzeszników jakby z nierządu” (*ecclesia haec est Christi, quae ex peccatoribus velut ex meretricatione collecta est*). Dostrzega w owej nierządniczy przede wszystkim postać alegoryczną, obrazującą Kościół. Podobnie dom kobiety jest obrazem *ecclesii* skupiającej grzeszników. Dlatego też Orygenes przywołuje postać zwiadowców Jozuego, którzy w domu Rachab otrzymują schronienie.

W dalszej interpretacji Orygenes dostrzegalna jest postać Jana Chrzciciela będącego typologicznym zwiadowcą przygotowującym drogę Jezusowi. Interesujące znaczenie

⁶⁹² Por. K. Bardski, *W Kościele – poza Kościołem. Alegoryczna eklezjologia biblijna tradycji chrześcijańskiej*, WST 17 (2005), s. 157.

⁶⁹³ Origenes, *Hom. Iesu Nave* III 4, SCh 71, s. 136-138: „Sed videamus tandem, quae sit ista meretrix. Raab dicitur, Raab ver interpretatur latitudo. Quae ergo est latitudo, nisi ecclesia haec Christi, quae ex peccatoribus velut ex meretricatione collecta est? Et dicit: *Angustus mihi est locus, fac mihi locum ubi habilem. Hos aulem mihi quis enutrivit?* Et iterum ad quam dicitur: *Dilata palos tuos, et extende tentoria tua*. Ista ergo est latitudo, quae suscepit exploratores Iesu”, PSP 34/2, s. 19.

⁶⁹⁴ Por. P. Bosak, *Kobiety w Biblii*, Poznań 1995, s. 164.

⁶⁹⁵ Origenes, *Hom. Iesu Nave* III 4, *Przypis do latitudo*, SCh 71, s. 137.

przypisuje Aleksandryczyk purpurowemu sznurowi, który jest znakiem wybawienia dla rodziny Rachab. Jego zdaniem symbolizuje on krew Chrystusa przelaną na krzyżu, a spuszczone z okna domu nierządnic przedstawia Kościół będący ratunkiem dla grzeszników⁶⁹⁶.

Aluzję do aksjomatu *extra Ecclesiam nulla salus*, a zarazem podsumowanie *Homilii o Księdze Jozuego* odnajdziemy także w słowach:

„Oby przez ten znak osiągnęli zbawienie wszyscy, którzy znajdują się w domu tej, która była niegdyś nierządnicą, oczyszczeni w wodzie, w Duchu Świętym oraz we krwi Pana i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa”⁶⁹⁷.

Aleksandryczyk dostrzega zatem możliwość zbawienia całego stworzenia, a jednocześnie wybrzmiewa myśl, że poza Kościołem nikt nie może się zbawić. Skłania to do wniosku, że formuła *extra hanc domum, id est extra Ecclesiam, nemo salvatur* wyszła spod pióra Aleksandryczyka i stanowi jego oryginalną myśl⁶⁹⁸.

Powróćmy zatem raz jeszcze do słów Orygenesusa z *XX Homilii o Ewangelii św. Łukasza*: „Gdziekolwiek są nauczyciele, tam pośród nich znajduje się Jezus – pod warunkiem jednak, że nauczyciel siedzi w świątyni i nie oddala się z niej”⁶⁹⁹. W świetle powyższej analizy w tych słowach odnaleźć można myśl naszego autora, dla którego Kościół jest jedyną drogą wiodącą do zbawienia. Istotną rolę pełnią tu także nauczyciele, wśród których znajduje się Jezus, jeśli ci przebywają w świątyni. Warunek ten ukierunkowuje na kolegalność Kościoła, a także wskazuje na właściwą interpretację i głoszenie Ewangelii. Przywołując także polemikę Orygenesusa z heretykami, którą omówimy w ostatnim rozdziale naszej dysertacji, zauważalna jest w powyższej analizie również troska Aleksandryczyka o jedność Kościoła zgromadzonego wokół Chrystusa. W tym kontekście warto przypomnieć historię dworzanina etiopskiego oraz posłanego do niego Filipa, by wyjaśnił czytane przez wędrowca słowo: *Gdy Filip podbiegł, usłyszał, że tamten czyta proroka Izajasza: „Czy rozumiesz, co czytasz?” – zapytał. A tamten odpowiedział: „Jakżeż mogę [rozumieć], jeśli mi nikt nie wyjaśni?”* (Dz 8,30-31). Dzięki posłudze diakona Filipa Etiopczyk poznał Chrystusa, a przyjmując chrzest, wchodzi do wspólnoty Kościoła.

⁶⁹⁶ Por. K. Bardski, *Chrystologiczna interpretacja Księgi Jozuego u Orygenesusa*, CT 84 (2014) 4, s. 199-200.

⁶⁹⁷ Origenes, *Hom. Iesu Nave* III 5, SCh 71, s. 144: „Quo signo salutem consequantur omnes, qui in domo eius quae aliquando erat meretrix, fuerint inventi, mundati in aqua et Spiritu sancto et in sanguine Domini et Salvatoris nostri Iesu Christi”, PSP 34/2, s. 21.

⁶⁹⁸ Por. B. Czyżewski, *Aksjomat „extra Ecclesiam nulla salus”...*, dz. cyt., s. 95-96.

⁶⁹⁹ Origenes, *Hom. Luc.* XX 1, SCh 87, s. 280: „Ubicunque magistri fuerint, ibi in medio magistrorum invenitur Jesus, si tantum magister sedeat in templo et nunquam egrediatur ex eo”, PSP 36, s. 87.

2. Drogi do odnalezienia Jezusa

Odnalezienie Jezusa w świątyni staje się dla Orygenesusa okazją do rozwinięcia wielu myśli teologicznych. Po skoncentrowaniu się na kwestiach doktrynalnych i eklezjologicznych, należy pochylić się nad perspektywą duchowości i moralnych wskazań naszego autora, które są wynikiem jego egzegezy Łk 2,41-52. Na uwagę zasługuje zatem sugestia Aleksandryjczyka, by poszukiwać Jezusa wraz z Maryją i Józefem. Dzięki temu stają się oni przewodnikami w drodze do Jezusa, którą podejmują nie tylko katechumeni, ale także każdy wierny. Aspekt drogi pojawia się nie tylko w kontekście poszukiwań, ale stanowi również cenną myśl, którą Aleksandryjczyk odnosi do odnalezienia Mesjasza. Staje się ono nie tyle celem, co kolejnym etapem, w którym chrześcijanin winien wydawać konkretne owoce. Dlatego Orygenes udziela wskazówek zwłaszcza kapłanom, rodzicom i dzieciom, by pomóc im wzrastać do wiary doskonałej i podążać za Chrystusem.

2.1. Odnalezienie Jezusa z Maryją i Józefem

Orygenes, podejmując rozważania nad fragmentem Łk 2,41-52, koncentruje się na poszukiwaniach Jezusa, wskazując również na miejsca, gdzie niemożliwym było Jego odnalezienie. Ponowne spojrzenie na ten biblijny *passus* skupia uwagę naszego autora na procesie odnalezienia Jezusa, w którym przewodnikami są Maryja i Józef. Motyw odnalezienia Syna Bożego w świątyni jerozolimskiej przewija się w trzech *Homiliach o Ewangelii św. Łukasza*. Warto najpierw przypomnieć niewłaściwy kierunek poszukiwań, który stanowi dla Orygenesusa fundament do wyeksponowania świątyni jako miejsca odnalezienia. Dlatego nasz autor z przekonaniem i stanowczo mówi:

„[Jezus] nie zostaje znaleziony wśród krewnych, wśród ludzi bliskich Mu ciałem, nie zostaje znaleziony wśród tych, którzy byli z Nim związani cielesnymi więzami. Mój Jezus nie może być znaleziony wśród tłumu”⁷⁰⁰.

Kierunek początkowych poszukiwań Jezusa przez Maryję i Józefa nie przyniósł oczekiwanego rezultatu, co z resztą Aleksandryjczyk przyjmuje jako rzecz oczywistą. Tłum nie może być miejscem odnalezienia naszego Pana, ponieważ cały ewangelijny *passus* prowadzi do ukazania sensu duchowego tego wydarzenia. W tej sytuacji to świątynia przedstawia najbardziej wzniosłe duchowe znaczenie. Orygenes po raz drugi wraca do tej

⁷⁰⁰ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 2, Sch 87, s. 266: „Non enim inter cognatos et carnis propinquos invenitur Jesus, non in his, qui ei corporaliter juncti sunt. In multorum comitatu Jesus meus non potest inveniri”, PSP 36, s. 83.

samej kwestii w XIX *Homilii o Ewangelii św. Łukasza*. Nieco bardziej rozwija powód, dla którego właściwym miejscem odnalezienia Jezusa jest świątynia:

„A szukając nie znaleźli Go między krewnymi: ludzkie pokrewieństwo nie mogło bowiem zatrzymać Syna Bożego. Nie znaleźli Go między znajomymi, bo moc Boża wykracza ponad ludzką znajomość i wiedzę”⁷⁰¹.

Kontekst wypowiedzi Orygenesusa jest już szerszy i bardziej zrozumiały. Cały czas zwraca uwagę, że ludzkie więzi, chociaż istotne w życiu Jezusa, nie mogły jednak być ważniejsze od misji, jaką miał do wypełnienia. Nie wolno zapominać, że mimo młodego wieku, Jezus miał świadomość swojego posłania i tego, kim jest. Dlatego żadne ludzkie sprawy nie mogły zatrzymać procesu realizacji mesjańskiej misji, której początek Orygenes zapewne widział już w scenie zawistowania Maryi. Wspominając bowiem najważniejsze wydarzenia, w których Święta Rodzina doświadczała Bożej opieki, prowadzi aż do świątyni jerozolimskiej, w której także objawia się łaska Boga. W tym miejscu dochodzimy do istoty odnalezienia Jezusa, to znaczy do miejsca, w którym pozostał. Orygenes pyta najpierw, myśląc o Maryi i Józefie: „Gdzie więc Go znajdują?”⁷⁰². Sam też udziela odpowiedzi: „W świątyni. Tam bowiem znajduje się Syn Boży”⁷⁰³.

Warto zwrócić uwagę na to, że dla Aleksandryjczyka, mówiącego o miejscu odnalezienia Jezusa, nie jest już istotne to, że miał On dwanaście lat. Tutaj podkreśla z całą mocą Jego synostwo Boże, stąd też naturalną rzeczą jest, że przebywa On w świątyni. Jeszcze bardziej to wybrzmiewa, kiedy Orygenes zwraca się do słuchaczy: „Dowiedz się, gdzie znaleźli Go szukający”⁷⁰⁴. I dodaje:

„Znaleziono Go nie w jakimś innym miejscu, lecz w świątyni, i nie po prostu w świątyni, lecz wśród nauczycieli, gdy ich słuchał i zadawał im pytania”⁷⁰⁵.

Akcentując zatem nieprzypadkowość odnalezienia Jezusa w świątyni, a nie wśród tłumu, Orygenes rozwija ważny argument potwierdzający boską naturę Jezusa. Zauważa, że Jezus nie pozostał w jakimś budynku, ale „w świątyni” (*in templo*), jednak „nie po prostu w świątyni” (*neque in templo simpliciter*), lecz „wśród nauczycieli”. Wskazuje więc, że nie chodzi o zwyczajne odnalezienie w budynku świątynnym i koncentruje się również na

⁷⁰¹ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 5, SCh 87, s. 276: „Et cum quaerent, non invenerunt *inter cognatos*. Neque enim poterat humana cognatio Dei Filium continere. Non invenerunt *inter notos*, quia divina virtus major erat notitia scientiaeque mortali”, PSP 36, s. 86.

⁷⁰² Origenes, *Hom. Luc.* XIX 5, SCh 87, s. 276: „Ubi igitur inveniunt eum?”, PSP 36, s. 86.

⁷⁰³ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 5, SCh 87, s. 276: „*In templo*; ibi enim invenitur Filius Dei”, PSP 36, s. 86.

⁷⁰⁴ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 3, SCh 87, s. 266: „Disce, ubi eum quaerentes reperiant”, PSP 36, s. 83.

⁷⁰⁵ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 3, SCh 87, s. 266: „Et quaerentes, inquit, *invenerunt illum in templo*. Non ubicunque in alio loco, sed *in templo*, neque *in templo simpliciter*, sed *in medio doctorum, audientem et interrogantem eos*”, PSP 36, s. 83.

eklezjologii. Ciekawe, że w tym zdaniu Adamancjusz używa formy bezosobowej: „znaleziono Go”, choć w poprzedzającym zdaniu zachęca: „Dowiedz się, gdzie znaleźli Go szukający, abyś i ty szukając wraz z Józefem i Maryją mógł Go znaleźć”⁷⁰⁶. Warto przyrzeć się bliżej wskazaniom Orygenesesa, który zaprasza swoich słuchaczy do odnalezienia Syna Bożego ze świętymi rodzicami.

Po pierwsze, zwraca się do czytelnika: *Ut et tu quaerens cum Joseph Mariaque reperias* („abyś i ty szukając z Józefem i Maryją, mógł [Go] znaleźć”)⁷⁰⁷. Sformułowanie to może być jedynie zwykłą przenośnią, w której egzegeta chce zachęcić do szukania i odnalezienia Jezusa przez swych słuchaczy, ale nie w pojedynkę, lecz wspólnie ze świętymi rodzicami. Możliwe jednak, że tym wyrażeniem pragnie zwrócić uwagę na swoisty aspekt eklezjalności w swojej homilii. Maryja i Józef, jako święci patronowie, opiekują się Kościołem. Niemniej, to Maryja na kartach Pisma Świętego pełni taką rolę, która realizuje się zgodnie ze słowami Jezusa na krzyżu: *Niewiasto, oto syn Twój. Następnie rzekł do ucznia: Oto Matka twoja. I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie* (J 19,26-27).

Tytuł Maryi, Matki Kościoła, jest oczywiście późniejszy niż czasy Orygenesesa, a najstarsze wzmianki, pochodzące z V wieku, odnaleźć można na nagrobku przechowywanym obecnie w muzeum laterańskim⁷⁰⁸. Nie oznacza to jednak, by postać Maryi była niezauważona w Kościele pierwotnym. Przeciwnie, widząc w Niej matkę Jezusa, Zbawiciela, nowotestamentowe teksty dostrzegają ową niewiastę z Protoewangelii, która dzięki swemu Synowi pokona Szatana, a stając się „nową” Ewą, otrzyma zaszczytny tytuł matki wszystkich wierzących⁷⁰⁹.

Synoptycy eksponują Jej rolę i zadanie, które wypełnia, odpowiadając na wolę Boga. Ewangelista Marek ukazuje niedoskonałą drogę wiary Maryi, która wiedzie do doskonałości uczennicy Syna Bożego. U Mateusza i Łukasza obraz Maryi zostaje pogłębiony chrystologicznie. Ten pierwszy dostrzega w Niej matkę zapowiadaną w prorocत्वach, będącą ikoną nieprzewidywalnego działania Boga w historii zbawienia⁷¹⁰. Przywołując słowa Izajasza, wykazuje dziewictwo Maryi (por. Mt 1,22-23), a poprzez wyrażenie „Dziecię i Jego Matka” (por. Mt 2,11.13.14.20.21) wskazuje na pierwszeństwo Chrystusa⁷¹¹. Tymczasem Łukasz jest wielkim piewcą maryjnym, a poprzez opis zwiastowania uwypukla

⁷⁰⁶ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 3, SCh 87, s. 266: „Disce, ubi eum quaerentes reperiant, ut et tu quaerens cum Joseph Mariaque reperias”, PSP 36, s. 83.

⁷⁰⁷ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 3, SCh 87, s. 266, PSP 36, s. 83.

⁷⁰⁸ Por. S. Napiórkowski, *Matka Kościoła*, EK, t. 12, Lublin 2008, kol. 222.

⁷⁰⁹ Por. J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, s. 23.

⁷¹⁰ Por. J. Kudasiewicz, *Maryja. W Biblii*, EK, t. 12, Lublin 2008, kol. 4.

⁷¹¹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, dz. cyt., s. 125.

dziewictwo Maryi i obdarowanie łaską Najwyższego (por. Łk 1,28)⁷¹². Drugie „zwiastowanie” rozgrywa się w Jerozolimie, gdy podczas ofiarowania w świątyni Symeon obwieszcza misję Jezusa i Maryi, która także uczestniczyć będzie w męce Syna. Symboliczny „miecz” (ρόμφαία) zapowiada cierpienia na Golgocie, ale może być również rozumiany jako miecz słowa Bożego, który ujawnia postawy ludzi wobec słów Chrystusowych. Rola Maryi we wspólnocie Kościoła widoczna jest zwłaszcza po zmartwychwstaniu Chrystusa, kiedy trwać będzie na modlitwie wraz z apostołami, oczekując na dar Ducha Świętego⁷¹³.

Wspomnieć warto również mariologię Jana, w której ewangelista określa Maryję tytułami „Matka Jezusa i Jego uczniów” oraz „niewiasta”. Postać Maryi, pełniącej wolę Boga, objawia się nie tylko we wspomnianym Janowym testamencie pod krzyżem. Już od pierwszego cudu w Kanie Galilejskiej Maryja wykazuje troskę, aby wypełniać słowa Syna, mówiąc do sług: *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie* (J 2,5)⁷¹⁴. W Janowej kompozycji mariologię Kany odczytuje się w kontekście historii zbawienia, przywołując wydarzenia na Synaju i Golgocie. W pierwszym porównaniu Maryja jawi się jako Mojżesz – pośredniczy między Jezusem ustanawiającym Nowe Przymierze a sługami i uczniami⁷¹⁵. W porównaniu z Golgotą kluczowymi są słowa „godzina” i „niewiasta”, którymi Jezus przenosi uwagę Maryi skoncentrowanej na winie i cudzie materialnym do swojej krwi przelanej w godzinie odkupienia na krzyżu. Tam otrzyma od Jezusa nową misję matki wszystkich wierzących, stając się ikoną Kościoła⁷¹⁶.

Powracając do komentarza Orygenesusa, odkrywamy wskazanie, by szukać Jezusa wraz z Maryją i Józefem. Słowa te zdają się prowadzić do odkrycia wyjątkowego wymiaru opieki świętych rodziców. Stają się oni przewodnikami w poznawaniu Chrystusa oraz umacnianiu wspólnoty Kościoła.

⁷¹² Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, dz. cyt., s. 268.

⁷¹³ Por. J. Kudasiewicz, *Maryja. W Biblii*, dz. cyt., kol. 3-7.

⁷¹⁴ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, dz. cyt., s. 365.

⁷¹⁵ Por. J. Kudasiewicz, *Maryja. W Biblii*, dz. cyt., kol. 7-9.

⁷¹⁶ Por. L. Stachowiak, dz. cyt., s. 150-151.

2.2. Droga obrazem postępu duchowego

W *Homiliach o Ewangelii św. Łukasza* Orygenes prowadzi czytelnika drogami, na których szuka się i odnajduje Syna Bożego. W poprzednim punkcie wskazaliśmy na drogę, którą Maryja i Józef prowadzą do Jezusa. Aleksandryjczyk ukazuje jeszcze inną możliwość, by odnaleźć Syna Bożego. Mówi mianowicie najpierw o drodze ludzkiego dojrzewania Jezusa, która staje się jednocześnie wzorem do postępu duchowego chrześcijanina. Aleksandryjczyk wskazuje też na postać Maryi, która staje się przykładem postępu duchowego. W XVIII *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* pisze:

„A gdy to wszystko dokonało się, rodzice wracają. Ile lat miał wtedy Jezus? Był jeszcze małym dzieckiem, a jednak *rosł, umacniał się i napełniał mądrością i łaską* (Łk 2,40). Nie minęło jeszcze czterdzieści dni oczyszczenia, nie przybył jeszcze do Nazaretu, a już osiągnął pełnię mądrości”⁷¹⁷.

Ewangeliści ukazują etap ziemskiej drogi Jezusa, na której realizuje On mesjańską misję zbawienia. Aleksandryjczyk zauważa ten rozwój i mówi o wzroście Syna Bożego. Z jednej strony koncentruje się na etapie „małego dziecka” (*adhuc parvulus*), w którym Jezus wykazuje posłuszeństwo swym ziemskim rodzicom oraz napełnia się mądrością i łaską. Z drugiej strony, słowa te stanowią dla naszego autora także informację o wzroście duchowym Nazarejczyka. Dlatego dodaje, że Jezus „objawił w sobie jakąś większą świętość, zgodnie ze słowami Pisma: *Chłopiec rosł, umacniał się i napełniał mądrością*”⁷¹⁸.

Orygenes zestawia wzrost fizyczny ze wzrostem duchowym Jezusa. Przywołuje wtenczas postać Jana Chrzciciela, który także wzrasta cieleśnie, a ewangelista konkluduje w podobny sposób: *Chłopiec zaś rosł i umacniał się* (Łk 1,80). Dostrzega jednak, że w przypadku naszego Pana św. Łukasz mówi jeszcze o napełnianiu się mądrością, czego nie uczynił w odniesieniu do Jana Chrzciciela. Dla Aleksandryjczyka to wyraźny znak, że owa mądrość, wypełniająca Chrystusa podczas dorastania fizycznego, jest niczym innym jak wzrostem duchowym. W takim znaczeniu odnajdujemy tu drugi wymiar drogi, którym jest duchowy wzrost Jezusa. Zakłada on nie tylko dojrzałość religijną, ale przede wszystkim dorastanie do pełnej świadomości swego bóstwa oraz posłannictwa mesjańskiego. Tę duchową drogę

⁷¹⁷ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 1, SCh 87, s. 264: „Et postquam omnia ex more completa sunt, revertuntur parentes. Quotum Jesus tunc agebat annum? Utique adhuc parvulus erat et tamen *cresebat et confortabatur et replebatur sapientia* et gratia; necdum quadraginta dies purgationis impleverat, necdum Nazareth venerat, et jam totam sapientiam recipiebat”, PSP 36, s. 82-83.

⁷¹⁸ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 1, SCh 87, s. 264: „Quod sacratius quippiam demonstraretur, scriptura referente: *puer autem cresebat et confortabatur et replebatur sapientia*”, PSP 36, s. 83.

naszego Pana Orygenes rozważa także w XIX *Homilii o Ewangelii św. Łukasza*, w której ukazuje duszę Chrystusa. Czyni to w słowach:

„Zresztą jeśli zastanowimy się uważnie nad sensem Pisma, stwierdzimy, że owa dusza zawierała w sobie coś więcej, aniżeli inne ludzkie dusze. Otóż każda dusza ludzka, zanim dojdzie do cnoty, jest zabrudzona grzechami. Natomiast dusza Jezusa nigdy się nie splamiła brudem grzechu: Duch Święty bowiem pisze o Jezusie, iż przed ukończeniem dwunastego roku życia *Chłopiec rósł, umacniał się i napełniał mądrością* (Łk 2,40)”⁷¹⁹. Orygenes ukazuje zatem rozwój Jego duszy, posługując się hymnem św. Pawła o *kenozie*: „*Uniżył się bowiem przyjmując postać sługi* (Flp 2,7) – rośnie więc w tej samej mocy, z której się uniżył. Objawił się jako słaby, bo przyjął słabe ciało – i dlatego się umacnia. Syn Boży się ogołocił – i dlatego na powrót napełnia się mądrością. *A łaska Boża spoczywała na Nim* (Łk 2,40)”⁷²⁰.

Napełnianie się mądrością jest w opinii naszego autora przyjmowaniem na nowo chwały Syna Bożego, a więc dorastaniem do pełni świadomości bóstwa, które posiada. Dlatego też Orygenes stwierdza: „Żadna istota nie może osiągnąć tego, iżby przed ukończeniem dwunastego roku życia napełniła się mądrością. Co innego znaczy *mieć udział w mądrości*, a co innego *być napełnionym mądrością*”⁷²¹. Zatem dochodzenie przez Jezusa do pełni świadomości swego bóstwa Orygenes odkrywa jako proces, który zbiega się z Jego dorastaniem fizycznym. Droga ta jest związana bezpośrednio z Jego misją na krzyżu, gdzie dokona się zbawienie człowieka.

W świetle duchowego wzrostu Jezusa fragment Łk 2,41-52 stanowi swoiste zatrzymanie Jezusowej drogi, kiedy to Pan pozostaje w świątyni. W opinii naszego autora stanowi to objawienie synostwa Bożego oraz ukazanie swej mesjańskiej misji ziemskim rodzicom. Orygenes dostrzega to, zauważając jednocześnie drogę Maryi i Józefa, którzy rozpoczynają proces poszukiwania Syna. Analizuje to w ten sposób:

„Gdy zaś skończył dwanaście lat, pozostał w Jerozolimie. Rodzice Jego nie wiedząc o tym szukają Go z niepokojem, i nie znajdują. Szukają Go między krewnymi, szukają

⁷¹⁹ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 1, SCh 87, s. 280: „Quamquam, si diligenter sensum intendimus scripturarum, plus aliquid anima illa habuit, quam ceterae hominum animae. Omnis quippe anima hominis, antequam ad virtutem veniat, vitiiis sordidatur. Porro anima Jesu nunquam peccati sorde maculata est. Siquidem antequam ad duodecimum aetatis pervenerit annum, Spiritus sanctus de eo in Lucae scribit evangelio: *Puer autem crescebat et confortabatur et replebatur sapientiae*”, PSP 36, s. 85.

⁷²⁰ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 2, SCh 87, s. 272-274: „*Humiliaverat enim se formam servi accipiens, et eadem virtute, qua se humiliaverat, crescit. Apparuerat infirmus, quia infirmum corpus assumpserat, et ob id iterum confortatur. Evacuaverat se Filius Dei, et propterea rursus completur sapientia. Et gratia Dei erat super eum*”, PSP 36, s. 85.

⁷²¹ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 1, SCh 87, s. 272: „*Hoc hominum natura non recipit, ut ante duodecim annos sapientia compleatur. Aliud est partem habere sapientiae, aliud sapientia esse completum*”, PSP 36, s. 85.

wśród pątników, szukają wśród znajomych (por. Łk 2,44), i nigdzie tam Go nie znajdują”⁷²².

Aleksandryczyk ukazuje początkowo drogę świętych rodziców jako naznaczoną niepokojem, co sprawia, że podjęte poszukiwania stają się bezowocne. Ten etap ich drogi okazuje się być pasmem błędnych decyzji, bowiem „nigdzie tam Go nie znajdują”. Być może dzieje się tak, gdyż w ich sercu zagościł niepokój, który nie pozwolił im na dobrą ocenę sytuacji. Przywołać można tu fragment po zmartwychwstaniu, kiedy to Chrystus staje w Wieczerniku przed załknionymi apostołami: *A gdy rozmawiali o tym, On sam stanął pośród nich i rzekł do nich: „Pokój wam!” Zatrwożonym i wylęklým zdawało się, że widzą ducha. Lecz On rzekł do nich: „Czemu jesteście zmieszani i dlaczego wątpliwości budzą się w waszych sercach?”* (Łk 24,36-38).

Ewangelista ukazał drogę uczniów zdążających do Emaus jako drogę od niewiary do wiary. Kolejne spotkanie uczniów ze Zmartwychwstałym jest również utrzymane w aspekcie drogi, choć przebiega ona od wątpliwości do oddania chwały Jezusowi (por. Łk 24,52)⁷²³. Zmieszanie, o którym mówi ewangelista, może przypominać podobny stan Maryi w scenie zwiastowania. Różnica pomiędzy tymi wydarzeniami jest jednak kluczowa, gdyż apostołowie myślą, że mają do czynienia ze zjawą zmarłego Chrystusa, a nie ze Zmartwychwstałym, a Maryja okazuje pełne pokory uniżenie przed Bożym posłańcem⁷²⁴.

W świetle powyższej egzegezy niepokojem rodziców nie można zestawzić z niepokojem apostołów. Choć jedni i drudzy wykazują jakiś lęk, to wydaje się, że niepokój Maryi i Józefa ma nie tylko inne podłoże, ale również inny charakter. Uczniowie w Wieczerniku załknieni są o swoje życie, podczas gdy niepokój rodziców wypływa z z troskaniem o syna. W obu przypadkach wyeksponowane zostaje działanie samego Jezusa. W paralelnej scenie J 20,19-23 Jezus przychodzi do swych uczniów, by dać im dar pokoju. W wydarzeniu odnalezienia w świątyni Jezus objawia rodzicom, że przyszedł do własności Ojca, potwierdzając tym samym pełnienie Jego woli. Orygenes zauważa więc, że trzy dni poszukiwań ukazują sens Jezusowej misji, zapowiadając paschalne wydarzenia. Maryja i Józef, odnajdując Syna Bożego w świątyni, słyszą Jego słowa o byciu w sprawach Ojca. Ta scena, podobnie jak objawienie się Zmartwychwstałego w Wieczerniku, jest

⁷²² Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 2, SCh 87, s. 266: „Cum autem duodecim esset annorum, remanet Hierusalem. Parentes eius ignorantes quaerunt eum sollicite et non inveniunt. Quaerunt *inter affines*, quaerunt *in comitatu*, quaerunt *inter notos*, et in his omnibus non reperiunt”, PSP 36, s. 83.

⁷²³ Por. R. Karris, dz. cyt., s. 1106.

⁷²⁴ Por. S. Fausti, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Łukasza*, dz. cyt., s. 847.

objawieniem kolejnego etapu drogi duchowej, na którą muszą wkroczyć także rodzice Jezusa. Dlatego Orygenes zauważa i ocenia zdumienie zwłaszcza nauczycieli słuchających i dyskutujących z dwunastoletnim Jezusem: „A wszyscy byli zdumieni (Łk 2,47). Nad czym się zdumiewali? Nie nad Jego pytaniami, choć i one były zdumiewające, lecz *nad odpowiedziami*”⁷²⁵.

Nasz autor, nawiązując do drogi Maryi i Józefa, stwierdza zatem: „Błagajmy Go o to i szukajmy Go z wielkim wysiłkiem i bólem serca, a wówczas będziemy mogli znaleźć Tego, kogo szukamy”⁷²⁶. Zapraszając swoich słuchaczy do poszukiwania Jezusa wraz ze świętymi rodzicami, zaprasza ich do wejścia na drogę duchowego rozwoju. Zakłada ona słuchanie Syna Bożego i stawianie Mu pytań, by – podobnie jak nauczycieli – mógł pouczyć swoich wiernych. Droga duchowa zakłada także ciągłe przebywanie i poznawanie Pana, co Orygenes zaznacza w słowach:

„Ten, kto szuka Jezusa, nie powinien Go szukać niestarannie, nieuważnie i niedbale: tak szukają Go niektórzy ludzie, i nie znajdują. My zaś mówimy: *Szukamy Cię z bólem*. A gdy to powiemy, On odpowie umęczonej i z bólem serca szukającej Go duszy: *Czy nie wiecie, że powinienem być w tym, co należy do Ojca mojego?* (Łk 2,49)”⁷²⁷.

Etap drogi duchowej nie tylko zakłada poznawanie intelektualne Jezusa, ale jest ona również gwarantem Jego odnalezienia, czyli duchowego poznania wcielonego Słowa. Z tego też powodu Orygenes wypomina błędną drogę heretyków. Kroczenie za nieprawdziwymi twierdzeniami spowodowało, że ich droga okazała się błędna i siejąca zamęt w życiu całej wspólnoty Kościoła. Polemika, jaką podejmuje Adamancjusz z heretykami, polega zatem na dostrzeganiu ich błędów oraz wskazaniu im właściwej drogi prowadzącej do odnalezienia Jezusa. Powołując się na fragment Łk 2,41-51, Orygenes ukazuje kolejny aspekt drogi, która wpisuje się w proces nawrócenia. Ci, którzy pobłądzili w swoich poglądach i życiowych wyborach, wraz z Maryją i Józefem powinni wyruszyć w poszukiwaniu Syna Bożego. Tylko ta droga zaprowadzi ich do odkrycia i kontemplacji Chrystusa.

Etap duchowej drogi Maryi i Józefa Orygenes dostrzega także w spełnianych przez nich praktykach religijnych. W XIX homilii zauważa:

⁷²⁵ Orygenes, *Hom. Luc.* XVIII 3, SCh 87, s. 268: „*Et mirabantur, inquit, omnes. Super quo mirabantur? Non super interrogationibus eius, licet et ipsae mirabiles erant, sed super responsionibus. Aliud est enim interrogare, aliud respondere*”, PSP 36, s. 84.

⁷²⁶ Orygenes, *Hom. Luc.* XVIII 4, SCh 87, s. 268: „*Obsecremus illum et cum labore nimio et dolore quaeramus, et tunc poterimus invenire, quem quaerimus*”, PSP 36, s. 84.

⁷²⁷ Orygenes, *Hom. Luc.* XVIII 5, SCh 87, s. 268-270: „*Oportet eum, qui quaerit Jesum, non neglegenter, non dissolute, non transitorie quaerere, sicut quaerunt nonnulli et ideo invenire non possunt. Nos autem dicamus: dolentes quaerimus tec. Et cum hoc dixerimus, ad laborantem animam nostram et cum dolore quaerentem respondebit et dicet: nescitis, quia in patris mei oportet me esse?*”, PSP 36, s. 84.

„Rodzice Jego zgodnie ze zwyczajem chodzili do Jerozolimy na święto Paschy. (Poszli tam) i wtedy, gdy ukończył dwanaście lat (Łk 2,41-42). Zwróć baczną uwagę, iż zanim ukończył dwunasty rok życia, już był napełniony łaską Bożą i innymi darami, o których mówi Pismo. Gdy więc, jak stwierdziliśmy, miał dwanaście lat i zgodnie ze zwyczajem po zakończeniu dni świątecznych rodzice wracali, *Chłopiec pozostał w Jerozolimie, a rodzice Jego nie zauważyli tego* (Łk 2,43)”⁷²⁸.

Ewangeliści podkreślają wierność Prawu Mojżeszowemu, jaką żywili święci rodzice. Wspomniana już wcześniej scena ofiarowania Jezusa w świątyni jest tego najlepszym przykładem. Również słuchanie głosu anioła – wysłannika Bożego, poświadcza ich bogobojność oraz pobożność. Nie inaczej analizuje to Orygenes, dla którego spełniane przez Maryję i Józefa praktyki religijne świadczą o ich drodze wiary. Nasz autor dostrzega jednak znacznie więcej, bowiem w XX *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* wskazuje, że ich wiara jeszcze nie osiągnęła pełnej doskonałości. Przywołując wydarzenie, jakim było przemienienie Jezusa na górze Tabor, mówi:

„Zwróćcie uwagę i na to, że dopóki przebywał w posiadłości swego Ojca, znajdował się wysoko. A ponieważ Józef i Maryja nie posiadali jeszcze pełnej wiary, nie mogli przebywać z Nim na wysokości; dlatego też powiedziano, iż *zszedł* wraz z nimi”⁷²⁹.

Przywołane słowa Aleksandryjczyka najlepiej świadczą o drodze wiary, która ową pełnię (*plenam fidem*) osiąga w doskonałym doświadczeniu Jezusa, Syna Bożego. Wydaje się, że stanie się to udziałem ludzi dopiero po osiągnięciu zbawienia. Nasz autor zauważa jednak, że Maryja i Józef doświadczali nadzwyczajnej kontemplacji Jezusa, podobnie jak Piotr, Jakub i Jan, którzy byli świadkami przemienienia. Zatem już w swoim ziemskim życiu mogli doświadczać pełnej wiary, choć „zejście” (*descendisse*) z góry oznacza, że są jeszcze w drodze do pełni wiary⁷³⁰.

Orygenes skupia swoją uwagę zwłaszcza na wierze Maryi. Skłania go do tego wzmianka trzeciego ewangelisty: *A Matka Jego chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swym sercu* (Łk 2,51). W uważanym za autentyczny fragmencie *Komentarza do Ewangelii św. Łukasza* czytamy:

⁷²⁸ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 3, SCh 87, s. 274: „*Ibant itaque parentes eius juxta consuetudinem in Hierusalem ad sollemnem diem Paschae. Et cum factus esset annorum duodecim.*

Diligenter observa, quia, priusquam duodecim esset annorum, sapientia Dei et ceteris, quae de eo scripta sunt, complebatur. Cum ergo, ut diximus, duodecim esset annorum et juxta morem dies, sollemnitatis expleti essent et reverterentur parentes, *remansit puer in Hierusalem et nesciebant parentes eius*”, PSP 36, s. 85-86.

⁷²⁹ Origenes, *Hom. Luc.* XX 4, SCh 87, s. 282-284: „*Simul et illud attendite, quod, quamdiu in possessione patris sui fuit, sursum erat. Et quia necdum plenam fidem Joseph et Maria habebant, propterea sursum cum eo permanere non poterant, sed dicitur descendisse cum eis*”, PSP 36, s. 88.

⁷³⁰ Por. C. Corsato, dz. cyt., s. 97.

„Jakie słowa *chowala* Dziewica? Oczywiście te, które powiedział Jej anioł, słowa pasterzy, Symeona, Anny, oraz te, które sam Chrystus teraz im powiedział. Choć nie rozumieli dokładnie, co im powiedział, to jednak Bogurodzica wiedziała, iż były to słowa Boże, przekraczające ludzką miarę”⁷³¹.

Słowa te wskazują na wiarę, która jest doświadczeniem Boga oraz Jego mocy i łaski, często przerastającą ludzkie pojęcie. O ile słowa anioła, pasterzy, Symeona i Anny oraz Chrystusa mogły być zachowane „w sercu” w sensie wyrazowym, to z uwagi na sens duchowy przekraczają ludzką naturę. Mimo że Maryja określona została przez Gabriela jako błogosławiona, gdyż uwierzyła, to jej wiara nie osiągnęła jeszcze owej pełni. Przywołane wydarzenia świadczą nie tylko o Bożej interwencji w życiu Maryi, ale sugerują poziom Jej wiary wznoszącej się ku doskonałości. Stwierdza to nasz autor w słowach:

„Maryja nie przyjmowała słów i zdań przypadkowo, lecz wszystko zachowywała w sobie; jedne sprawy rozumiała, nad innymi się zastanawiała wiedząc, że nadejdzie czas, gdy to, co było zakryte, objawi się w Chrystusie”⁷³².

Orygenes postrzega wiarę Maryi jako drogę prowadzącą do pełnego poznania i zjednoczenia z Chrystusem. Wtenczas jej wiara osiągnie pełnię. Mimo tej niedoskonałości, jest jednocześnie przykładem chrześcijańskiego życia, które winno być drogą prowadzącą ku Bogu, ku życiu wiecznemu. Ważne jest również to, że Matka Boża interpretuje rzeczy zakryte jako Bożą tajemnicę, którą zrozumieć można jedynie w Chrystusie. Aleksandryczyk, zapewne patrząc przez pryzmat całego życia Maryi, wskazuje, że Jej wiara była pokornym przyjmowaniem woli Bożej zwłaszcza wtedy, gdy była ona niezrozumiała.

Ostatnim, dostrzegalnym etapem drogi w omawianych tekstach Orygenesesa, jest droga wiary chrześcijanina, a konkretnie droga duszy. Nasz autor ukazuje to w *XX Homilii o Ewangelii św. Łukasza*, pisząc:

„Poszczególne okresy życia ludzkiego podlegają rozwojowi. Pismo mówi o dwóch rodzajach ludzkiego wieku – jeden to wiek cielesny, który zależy nie od naszej woli, lecz

⁷³¹ Origenes, *Fragm. Luc.* 49 (80), SCh 87, s. 498: „Ποῖα δὲ ῥήματα «συνετήρει» ἡ παρθένος ἢ ὅσα ὁ ἄγγελος εἶπε πρὸς αὐτήν, ὅσα οἱ ποιμένες, ὅσα ὁ Συμεὼν καὶ ἡ Ἄννα καὶ ὅσα νῦν αὐτὸς πρὸς αὐτοῦς· εἰ γὰρ καὶ μὴ τελείως ἐγνώσαν τὰ εἰρημένα παρ’ αὐτοῦ, πλὴν συνήκεν ἡ θεοτόκος, ὅτι θεῖα ὑπῆρχον καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων”, PSP 36, s. 160.

⁷³² Origenes, *Fragm. Luc.* 50 (81), SCh 87, s. 498: „Οὐδὲν γὰρ ὡς ἔτυχεν ἡ λαλούμενον ἢ γινόμενον ἐδέχετο, ἀλλ’ εἶχε «πάντα ἐν» ἑαυτῇ, τὰ μὲν νοοῦσα, τὰ δὲ περιεργαζομένη, εἰδυῖα, ὅτι ἔσται καιρὸς, καθ’ ὃν τὸ κεκρυμμένον ἐν αὐτῷ φανερωθήσεται”, PSP 36, s. 160.

od prawa natury, drugi to wiek duszy, który, ściśle biorąc, od nas zależy, i to w nim codziennie rośniemy, jeśli tego chcemy”⁷³³.

Aleksandryczyk wyraźnie rozróżnia wiek cielesny od wieku duchowego, wskazując, że tak jeden, jak i drugi podlegają procesowi rozwoju. Rozwój fizyczny jest związany z prawem natury i nie jest zależny od ludzkiej woli. Człowiek wzrasta, dojrzewa i obumiera. Istotniejszym, w opinii naszego autora, jest wiek duszy zależny od ludzkiej woli, który wskazuje na rozwój duchowy. Ukazuje on tym samym etapy drogi, które przebywa człowiek w życiu duchowym. Skoro zależne są one od ludzkiej woli, oznacza to, że człowiek ma decydujący wpływ na rozwój bądź też degradację swojego życia duchowego. Co istotne, Orygenes wskazuje na codzienny wzrost (*cotidie crescimus*), zatem jest on związany ściśle z Bożą łaską, która umacnia człowieka, gdy ten otwiera się na działanie Stwórcy. Stąd też w końcowych słowach swojej XX Homilii o Ewangelii św. Łukasza kontynuuje tę myśl w dłuższym wywodzie:

„I dochodzimy do jego szczytu, *abyśmy nie byli już małymi dziećmi, którymi miotają fale i które porusza każdy powiew nauki* (Ef 4,14); idzie o to, abyśmy przestali być małymi dziećmi, a zaczęli być mężczyznami i mówili: *Gdy zaś stałem się mężem, zniszczyłem to, co dziecięce* (por. 1 Kor 13,11). Rozwój tego wieku, to znaczy wzrost duchowy, leży, jak powiedziałem, w naszej mocy. Jeżeli to świadectwo jest niewystarczające, weźmy jeszcze inny przykład od Pawła; powiada on: *Aż dojdziemy wszyscy do doskonałego męża, do miary wieku pełni ciała Chrystusowego* (Ef 4,13). Od nas więc zależy, abyśmy *doszli do miary wieku ciała Chrystusowego*, a jeśli od nas to zależy, to starajmy się usilnie odrzucić i zniszczyć to, co dziecięce, i przejść do kolejnych etapów życia, abyśmy i my mogli usłyszeć: *Ty zaś pójdziesz do przodków swoich w pokoju, dożywszy dobrej starości* (Rdz 15,15), to znaczy starości duchowej, bo ona jest dobrą starością (por. Orygenes, *In Ios. Hom.* 16,1), siwiejącą, i ona dochodzi do celu w Chrystusie Jezusie”⁷³⁴.

⁷³³ Orygenes, *Hom. Luc.* XX 6, SCh 87, s. 286: „Duae in scripturis feruntur aetates, altera corporis, quae non est in potestate nostra, sed in lege naturae; altera animae, quae proprie in nobis sita est, juxta quam, si volumus, cotidie crescimus et ad summitatem eius venimus”, PSP 36, s. 89.

⁷³⁴ Orygenes, *Hom. Luc.* XX 7, SCh 87, s. 288: „Et ad summitatem ejus venimus, *ut non simus ultra parvuli et fluctuantes et qui circumferamur omni vento doctrinae*, sed esse *parvuli* desinentes incipiamus esse *viri* atque dicamus: *quando factus sum vir, destruxi ea, quae erant parvuli*. Hujus, ut dixi, aetatis profectus, qui incrementum habet animae, in nostra est potestate. Si autem hoc non sufficit testimonium, etiam aliud de Paulo sumamus exemplum: *donec perveniamus, inquit, omnes in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis corporis Christi*. In nobis ergo est, *ut ad mensuram perveniamus aetatis corporis Christi* et, si in nobis est, omni labore nitamur deponere parvulum et destruere illum et ad aetates reliquas pervenire, ut nos quoque audire possimus: *tu autem ibis ad patres tuos cum pace, nutritus in senectute bona*, utique spiritali, quae est vere senectus bona, canescens et ad finem usque perveniens in Christo Jesu”, PSP 36, s. 89-90.

Nasz autor na podstawie historii odnalezienia dwunastoletniego Jezusa w świątyni prezentuje Jego mądrość i poddanie swym rodzicom, by pokazać naukę o dojrzałości duchowej. Zestawia wzrost fizyczny i intelektualny ze wzrostem duchowym, który domaga się takiego samego rozwoju. Mówiąc więc o tym, by stać się mężczyznami, podaje powód tej konieczności, cytując św. Pawła: *abyśmy nie byli już małymi dziećmi, którymi miotają fale i które porusza każdy powiew nauki* (Ef 4,14). Te słowa Apostoła Narodów odnoszą się do fałszywych nauk, które stanowią zagrożenie dla jedności wiary. Ta z kolei wyraża się w jedności przedmiotu wiary, czyli przyjętego przez wspólnotę Kościoła nauczania. W okresie poapostolskim oznaczało to przyjęcie autorytatywnej tradycji uczniów Chrystusa⁷³⁵. W tym sensie słowa Orygenes otrzymują zabarwienie apologetyczne wzywające chrześcijan do kształtowania swej wiary. Proces ten określa także mianem „duchowej starości” (*senectute spiritali*), wskazując na wieczną nagrodę, która jest zwieńczeniem życia wiernego Bogu.

Nasz autor przywołuje także fragment Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian: *Gdy byłem dzieckiem, mówiłem jak dziecko, czułem jak dziecko, myślałem jak dziecko. Kiedy zaś stałem się mężem, wyzbyłem się tego, co dziecięce* (1 Kor 13,11). Słowa apostoła koncentrują się wokół dwóch etapów życia człowieka: dzieciństwa i dorosłości. Podobnie jak dzieciństwo przemija, tak zdaniem św. Pawła zmieni się sytuacja chrześcijan. O tym, że jest ona przejściowa świadczą czasowniki użyte w *imperfectum* („mówiłem”, „czułem” i „myślałem”). Przyszłą sytuację wyznawców Chrystusa cechuje doskonałość, która wyrażona zostaje w formie *perfectum* („stałem się”, „wyzbyłem się”)⁷³⁶. Orygenes wyraźnie skupia się nie tyle na sytuacji ówczesnych chrześcijan, co widzi w tym tekście zachętę do rozwoju duszy i ducha. Jest tu zapewne zawarta jego myśl o dążeniu do duchowej przemiany, dlatego też za apostołem z Tarsu, w przywołanej wcześniej homilii, mówi: „starajmy się usilnie odrzucić i zniszczyć to, co dziecięce, i przejść do kolejnych etapów życia”. Ten szczyt, określony jako duchowa bądź dobra starość, ujmuje poprzez aluzję do fragmentu z Księgi Rodzaju: *Ty zaś pójdziesz do przodków swoich w pokoju, dożywszy dobrej starości* (Rdz 15,15). Słowa te wypowiada Pan do Abrahama, którego pogrążył w głębokim śnie symbolizującym Bożą interwencję. Stanowią one zapowiedź objęcia przez

⁷³⁵ Por. P. Kobelski, *List do Efezjan*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 1396.

⁷³⁶ Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, NKB NT 7, Częstochowa 2009, s. 436.

potomków na własność ziemi obiecanej po czterystu latach, zaś Abraham spocznie w pokoju⁷³⁷.

W teologicznej myśli Aleksandryjczyka, każdy „ruch” w górę opisany w biblijnych *passusach* jest alegorycznym obrazem duchowego wzrostu. Dlatego m.in. fragment o nawiedzeniu Elżbiety przez Maryję (por. Łk 1,39-45) nasz autor interpretuje w duchu apostołowskiej misji spełnionej przez Maryję. Znosi Ona w swym łonie Zbawiciela, który kształtuje Jana będącego w łonie św. Elżbiety⁷³⁸. Przeciwnością góry jest równina, w której przebywają chrześcijanie posiadający powierzchowną wiarę⁷³⁹. Życie człowieka jest zatem drogą do doskonałości, którą osiąga się jedynie nieustanną współpracą z Ojcem, Synem i Duchem. Sprawcą doskonałości jest jednak Duch, a nie człowiek, choć ludzki rozwój jest wspólnym dziełem Syna Bożego, Ducha Świętego i samego zainteresowanego⁷⁴⁰.

Przywołać należy zatem raz jeszcze fragment *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* Orygenesesa, w której cytuje on *passus* o przemienieniu Jezusa na górze Tabor. Spójrzmy na te słowa Orygenesesa z nieco innej perspektywy:

„Jezus często *schodził* wraz z ze swymi uczniami, nie zawsze przebywa na górze i nie bez końca zajmuje się tym, co jest wysoko. Na górze przebywa z Piotrem, z Jakubem i z Janem (por. Łk 9,28), a z innymi uczniami znajduje się w innym miejscu. Dalej, ponieważ ci, którzy cierpieli na różne choroby, nie mogli wspiąć się na górę, przeto Jezus *schodzi i przybywa* (por. Mt 8,1) do tych, którzy są na dole. Także i teraz napisano: *Zeszedł wraz z nimi, przybył do Nazaretu i był im poddany* (por. Łk 2,51)”⁷⁴¹.

Patrząc przez pryzmat duchowego wzrostu człowieka, zauważyć można zróżnicowanie u słuchaczy, do jakiego odwołuje się Aleksandryjczyk. Z jednej strony wskazuje na tych, którzy są wysoko – przebywają na górze. Z drugiej zaś strony dostrzega tych, którzy pozostają na dole. Jezus wraz z Piotrem, Jakubem i Janem znajduje się na górze, zajmując się tym, „co jest wysoko” (*fine sublimia tenet*). Góra Przemienienia jest dla Orygenesesa symbolem ascetycznego dążenia apostołów, a ponieważ wejście na nią następuje po sześciu

⁷³⁷ Por. R. Clifford, R. Murphy, *Księga Rodzaju*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 33-34.

⁷³⁸ Por. Origenes, *Comm. Io.* VI 49,252 i nast., SCH 157, s. 320, ŻMT 27, s. 204-205.

⁷³⁹ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 171-172.

⁷⁴⁰ Por. H. Pietras, *Orygenes*, Kraków 2001, s. 58, 68.

⁷⁴¹ Origenes, *Hom. Luc.* XX 4, SCH 87, s. 284: „Crebro Jesus descendit cum discipulis suis, nec semper versatur in monte nec absque fine sublimia tenet. In monte cum Petro est, cum Jacobo, cum Joanne, et rursus in alio loco cum ceteris discipulis. Porro quia non valebant hi, qui variis aegrotationibus laborabant, in montem conscendere, idcirco *descendit et venit* ad eos, qui deorsum erant. Nunc quoque scribitur: *descendit cum eis et venit Nazareth et subiciebatur eis*”, PSP 36, s. 88.

dniach, odczytuje on to również jako aluzję do dzieła stworzenia. Cyfra sześć oznacza świat, co w analizie naszego autora jest wyrazem oderwania się od tego, co ziemskie⁷⁴².

Apostołowie, będąc na górze, doświadczają boskiej natury swego Mistrza, co nie stało się udziałem tych, którzy pozostali na dole. Aleksandryczyk zauważa więc, że Jezus schodzi do tych, którzy „cierpieli na różne choroby” (*variis aegrotationibus laborabant*) i „nie mogli wspiąć się na górę” (*non valebant in montem conscendere*). Oznacza to, że choroby i niemożność wejścia na szczyt są dla niego symbolem pozostawania w wierze powierzchownej. Odczytać to można także jako swego rodzaju przeszkody uniemożliwiające wzrost w wierze i zdobywanie doskonałości duchowej. Mówiąc: „Przeto Jezus *schodzi i przybywa* (por. Mt 8,1) do tych, którzy są na dole”, sugeruje, że nasz Pan pragnie każdemu pomóc wznieść się na wyżyny życia duchowego, by podobnie jak apostołowie mogli doświadczyć Jego bóstwa.

2.3. Owoce z odnalezienia Jezusa

Alegoryczna interpretacja Łk 2,41-52 przez Orygenes koncentruje się głównie wokół chrystologii oraz eklezjologii. Obecność dwunastoletniego Jezusa w świątyni jest – według naszego autora – znakiem świadomości Jego boskiej natury i mesjańskiego posłannictwa. Choć obecności w domu Ojca Orygenes nie określa wprost mianem epifanii, to prowadzona przez Niego analiza tekstu ukierunkowuje jego słuchaczy do odkrywania Jezusa, prawdziwego Syna Bożego. Na pozór zdezorientowani rodzice szukają Go z wielkim wysiłkiem, obawiając się, że ich Syn mógłby odejść nawet do królestwa Ojca w niebie. Odnajdując Go w świątyni, w której zwłaszcza Święte Świętych stanowiło obraz nieba⁷⁴³, wskazują na miejsce właściwych poszukiwań. Dlatego Orygenes konkluduje swoje rozważania wskazaniem: „W świątyni. Tam bowiem znajduje się Syn Boży. Jeśli więc i ty szukać będziesz Syna Bożego, szukaj najpierw świątyni, tam zdążaj, bo tam znajdziesz Chrystusa, Słowo i Mądrość, to znaczy Syna Bożego”⁷⁴⁴.

Sformułowanie określające Jezusa – Słowo Boże i Mądrość pojawiło się już w XVIII *Homilii o Ewangelii św. Łukasza*. Orygenes powtarza je także w kolejnej homilii, przy czym dołącza dopowiedzenie: „to znaczy Syna Bożego”. Wyraźnie wskazuje w tym zdaniu, że Jezus, którego szukać należy w świątyni, wśród nauczycieli, jest prawdziwym Synem

⁷⁴² Por. H. Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 172.

⁷⁴³ Por. M. Lurker, dz. cyt., s. 239.

⁷⁴⁴ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 5, SCh 87, s. 276: „Ubi igitur inveniunt eum? *In templo*; ibi enim invenitur Filius Dei. Si quando et tu quaesieris Filium Dei, quaere primum templum, illuc propera, ibi Christum, sermonem atque sapientiam, id est Filium Dei, reperies”, PSP 36, s. 86.

Bożym. Aleksandryczyk, podejmując w swojej egzegezie polemikę z marcjonitami oraz zwolennikami adopcjonizmu, zapewne tym sformułowaniem kreuje prawdziwy obraz Jezusa, wykazując tym samym błędną drogę heretyków. W kontekście jego eklezjologii właściwa chrystologia, wynikająca z biblijnego przekazu, stanowi fundament, na którym zbudowany jest Kościół. Ten wątek widoczny jest w całej egzegezie Łk 2,41-52.

Powyższe słowa wskazują, że zdaniem Aleksandryczyka incydentu w Jerozolimie nie można ogarnąć ludzkimi kategoriami. Patrząc więc jego oczyma, scena odnalezienia Jezusa w świątyni nie tylko zawiera w sobie dosłowne przesłanie, ale przede wszystkim jest alegorią, która przenosi słuchacza w istotę sensu duchowego. W słowach Orygenesza wyczuć można wyraźną fascynację tym fragmentem biblijnym niczym dostrzeżenie chrystofanii w Bożym planie zbawienia. Powiedzieliśmy już wcześniej, że egzegeta dostrzega w obecności Jezusa w świątyni więcej aniżeli „poczekalnię” na opieszalych rodziców. Nie spędza On tam jedynie czasu, oczekując na ich nadejście, ale bierze niejako czynny udział w zgromadzeniu. Już wtenczas objawia swoją mądrość będącą wyrazem boskiej natury⁷⁴⁵. Stawiając pytania i udzielając na nie odpowiedzi, zapowiada to, co stanie się codziennością w wieku dorosłym, gdy głosić będzie Królestwo Boże. Można by stwierdzić, że w opinii Orygenesza dwunastoletni Jezus w świątyni jerozolimskiej utożsamia się z Bogiem Ojcem, objawiając swoją boską naturę. Potwierdzenie tej myśli odnajdziemy w *XX Homilii o Ewangelii św. Łukasza*, w której Aleksandryczyk dokonuje porównania obecności Chrystusa Pana w świątyni z przemienieniem na górze Tabor⁷⁴⁶.

Obecność dwunastoletniego Jezusa w świątyni jako zapowiedź Kościoła głoszącego zbawienie w imię Chrystusa stanowi jedno z wielu przesłań Orygenesza. Wyraźnie wskazuje, że w świątyni obecny jest Jezus i tam należy Go szukać, podobnie jak przywołana na początku postać Symeona, o którym pisze: „Trzymał Go w ramionach Symeon, jak to czytaliśmy w poprzedniej lekcji, i wygłosił na Jego temat prorocstwo, o którym opowiada historia”⁷⁴⁷. Symeon wyczekiwał czasów mesjańskich w świątyni jerozolimskiej, a będąc „sprawiedliwym i bogobożnym”, cieszył się asystencją Ducha Świętego. Ewangelista Łukasz, określając go jako sprawiedliwego, wskazuje na stosunek do Boga i człowieka, zaś bogobożność jest wyrazem szacunku względem Boga i kroczeniem Jego drogami⁷⁴⁸. Takie

⁷⁴⁵ Por. F. Gryglewicz, dz. cyt., s. 114.

⁷⁴⁶ Por. Origenes, *Hom. Luc.* XX 4, SCh 87, s. 284, PSP 36, s. 88; J. Duda, dz. cyt., s. 89.

⁷⁴⁷ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 1, SCh 87, s. 264: „Tenuit eum brachiis suis Simeon, ut dudum lectum est, et prophetavit de eo, quae narrat historia”, PSP 36, s. 82.

⁷⁴⁸ Por. F. Gryglewicz, dz. cyt., s. 109.

działanie Ducha Świętego stanie się codziennością po dniu Pięćdziesiątnicy, gdzie Kościół pierwotny podejmować będzie działania, wsłuchując się w Jego głos (por. Dz 8,25-40).

Przywołana postać Symeona doskonale wprowadza nas w temat owoców wpływających z odnalezienia Jezusa, na które wskazuje Orygenes. Ten, który w świątyni wyczekiwał nadejścia Mesjasza z żarliwym pragnieniem, dzięki łasce Ducha Świętego cieszy się Jego obecnością. W XV *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* nasz autor analizuje to wydarzenie w słowach:

„Jaką korzyść przyniosło mu ujście Chrystusa? Czy obiecano mu jedynie, że Go zobaczy, a nie osiągnie dzięki temu żadnej korzyści? Czy może ukryty był tam jakiś dar godny Boga, dar, na który błogosławiony Symeon zasłużył i otrzymał go?”⁷⁴⁹.

Określając Symeona „błogosławionym” (*beatus*), Aleksandryczyk wskazuje na dar, jakim była bliskość ze Zbawicielem. Przystawiając go do kobiety, która dotknęła się frędzli szaty Jezusa (por. Łk 8,44), stwierdza: „Ty również, jeśli chcesz trzymać Jezusa, jeśli chcesz Go objąć ramionami i zasłużyć na wyjście z więzienia, staraj się usilnie, aby przewodnikiem twym był Duch Święty i byś przyszedł do świątyni Bożej. Oto teraz stoisz w świątyni Pana Jezusa, to znaczy w Jego Kościele”⁷⁵⁰. Myśl tę kontynuować będzie Orygenes także w homiliach odnoszących się do odnalezienia Jezusa w świątyni, dostrzegając dobra duchowe dla swoich słuchaczy. Można je przedstawić w kategorii indywidualnej – dary dla chrześcijanina, oraz wspólnotowej jako dary dla Kościoła.

2.3.1. Owoce dla chrześcijanina

Owoce dla chrześcijanina wpływające z odnalezienia Jezusa rozstrzyga Orygenes na kilku płaszczyznach. Już w XVIII homilii wspomina o słuchaniu Jezusa, które winno być cechą życia ucznia Chrystusowego:

„Obyśmy i my mogli Go słuchać, oby stawiał nam pytania, na które sam odpowiada: błagajmy Go o to i szukajmy Go z wielkim wysiłkiem i z bólem serca, a wówczas będziemy mogli znaleźć Tego, kogo szukamy”⁷⁵¹.

⁷⁴⁹ Orygenes, *Hom. Luc.* XV 1, SCh 87, s. 232: „Quid ei profuit videre Christum? Utrum hoc tantum in repromissione habuit, ut videret illum nihilque ex visu ejus consequeretur utilitatis, an latet aliquod donum dignum Deo, quod beatus Simeon et meruit et accepit?”, PSP 36, s. 72.

⁷⁵⁰ Orygenes, *Hom. Luc.* XV 3, SCh 87, s. 234: „Tu quoque si vis tenere Jesum et amplexari manibus et dignus fieri exire de carcere, omni labore nitere, ut ducem habeas spiritum veniasque ad templum Dei. Ecce nunc stas in templo Domini Jesu, hoc est in ecclesia ejus”, PSP 36, s. 73.

⁷⁵¹ Orygenes, *Hom. Luc.* XVIII 4, SCh 87, s. 268: „Ut igitur et nos audiamus eum et proponat nobis quaestiones, quas ipse dissolvat, obsecremus illum et cum labore nimio et dolore quaeramus, et tunc poterimus invenire, quem quaerimus”, PSP 36, s. 84.

Aleksandryczyk, akcentując poszukiwanie Jezusa na wzór Maryi i Józefa, wskazuje, że wysiłek w to włożony zaowocuje odnalezieniem Syna Bożego. Pojawia się tu wątek słuchania (*audiamus*), które dotyczy chrześcijanina. Taka postawa skutkuje wprawdzie dostrzeżeniem pytań i odpowiedzi udzielanych przez Jezusa, a w konsekwencji odnalezieniem Jego samego. Oznacza to, że wsłuchiwanie się w głos naszego Pana Orygenes uważa za jeden z fundamentów owocnego poszukiwania Syna Bożego. Ta droga jest wysiłkiem i niejednokrotnie wiązać się będzie z owym bólem serca (*dolore*), jaki przeżywali rodzice Jezusa. Jednak chrześcijanin zaproszony jest do tego, by stawać się uczniem słuchającym, podążającym za głosem swego Pasterza.

Egzegeza Adamancjusza ściśle wiąże się ze słowami naszego Pana, który powiedział: *Moje owce słuchają mego głosu, a Ja znam je. Idą one za Mną i Ja dam im życie wieczne. Nie zginą one na wieki i nikt nie wyrwie ich z mojej ręki* (J 10,27-28). Słowa Jezusa padają w uroczystość Poświęcenia Świątyni przypominającą ponowne zapalenie świecznika po jej oczyszczeniu, którego dokonali Machabeusze. Światło stanowiło istotny element tego święta⁷⁵². Wyeksponowany zostaje zatem jeden z tematów Janowych, jakim jest światło i ciemność. Żydzi nie wierzą w Jezusa, dlatego nie kierują się w stronę światła. Ci, którzy słuchają głosu Jezusa, znają Go i należą do Jego owiec. Są oni zjednoczeni ze swym Pasterzem, idą za Nim i uczestniczą w życiu wiecznym⁷⁵³.

W innym fragmencie Aleksandryczyk w podobny sposób odnosi się do owoców poszukiwania Jezusa. W XIX *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* wypowiada następujące słowa:

„Jeśli więc i ty szukać będziesz Syna Bożego, szukaj najpierw w świątyni, tam zdążaj, bo tam znajdziesz Chrystusa, Słowo i Mądrość, to znaczy Syna Bożego”⁷⁵⁴.

Wskazanie naszego autora, by poszukiwać Jezusa, ukierunkowane jest na świątynię jako miejsce Jego przebywania. W jego rozumieniu jest ona alegorycznym obrazem Kościoła, co wyraził w przytoczonym fragmencie z XV *Homilii o Ewangelii św. Łukasza*. Zatem kolejny owoc odnalezienia Jezusa dostrzec można w tworzeniu wspólnoty Kościoła, czyli wiernych, podążających za swym Panem. Kościół jest miejscem odnajdywania Chrystusa będącego Słowem i Mądrością. W tym świetle Kościół jawi się więc jako miejsce nie tylko Bożej obecności, ale również jako droga wiodąca do zbawienia, o czym już wcześniej była mowa.

⁷⁵² Por. L. Stachowiak, dz. cyt., s. 266.

⁷⁵³ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21*, dz. cyt., s. 778.

⁷⁵⁴ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 5, SCh 87, s. 276: „Si quando et tu quaesieris Filium Dei, quaere primum templum, illuc propera, ibi Christum, sermonem atque sapientiam, id est Filium Dei, reperies”, PSP 36, s. 86.

Zgodnie ze słowami, które nasz Pan przekazał Piotrowi: *Otóż i Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr [czyli Skala], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie* (Mt 16,18-19)⁷⁵⁵.

Kościół, który Jezus pragnie budować, ma wiele znaczeń. Istotnym jest natomiast określenie „mój” (μου) odnoszone do ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ, które w Nowym Testamencie znajduje swój odpowiednik tylko w Rz 16,16, choć św. Paweł używa tam liczby mnogiej. Ewangelista Mateusz łączy więc Jezusową zapowiedź Kościoła z wyznaniem Piotra dostrzegającego w Jezusie prawdziwego Mesjasza⁷⁵⁶. Jeśli więc Jezus jest Chrystusem – Mesjaszem, to również Kościół jawi się nie jako budowla z kamienia, lecz wspólnota mesjańska i eschatologiczna. Jest więc wspólnotą wiernych, którzy podobnie jak Piotr wyznają, że Jezus jest Panem i Bogiem. Zatem metaforyczne użycie słowa „budować” (οἰκοδομέω) rozumieć należy jako budowanie duchowego domu wznoszonego poprzez posługę apostołów (por. Ef 2,20)⁷⁵⁷.

Orygenes wskazuje także na bardziej indywidualne owoce wypływające z posiadania Chrystusa, które dotyczą *stricte* życia chrześcijanina. Rozważając poddanie się Jezusa swym rodzicom, nasz autor wyciąga wnioski wychowawcze:

„Ponieważ był małym dzieckiem, znaleziono Go pośród nich [nauczycieli], ale ich nie nauczał, lecz wypytywał, a to ze względu na powinności swego wieku: chciał nas pouczyć, co przystoi dzieciom, choćby były mądre i wykształcone: mają raczej słuchać nauczycieli, niż pragnąć ich uczyć, i nie powinny się chełpić w próżnej pysze”⁷⁵⁸.

Ze słów Aleksandryjczyka wynika, że powinnością dzieci jest nauka i zdobywanie mądrości. Eksponuje jednak pokorę, by zdobywaniu wiedzy nie towarzyszyło wynoszenie się nad innych i ludzka pycha. Wskazania Orygenesusa nie są wynikiem jego mądrości, lecz wypływają z egzegezy Łk 2,41-52, w której to dwunastoletni Jezus staje jako wzór dla najmłodszych. W tej postawie chłopca odkrywa więc nie tylko relację z przebiegu wydarzenia, lecz odczytuje ją jako lekcję wychowawczą tak dla dzieci, jak i ich rodziców. Także kolejny raz wskazuje na słuchanie, które towarzyszyło Jezusowi, a które winno stać

⁷⁵⁵ Mt 16,18-19: κάγω δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾗδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. δώσω σοὶ τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

⁷⁵⁶ Por. J. Gnilk, *Das Matthäusevangelium 14,1-28,20*, dz. cyt., s. 62-63.

⁷⁵⁷ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, dz. cyt., s. 126-127.

⁷⁵⁸ Origenes, *Hom. Luc. XIX 6*, SCh 87, s. 278: „Quoniam vero parvulus erat, invenitur *in medio praeceptorum* sanctificans et erudiens eos. Quia parvulus erat, invenitur *in medio* non eos docens, sed *interrogans*, et hoc pro aetatis officio, ut nos doceret, quid pueris, quamvis sapientes et eruditi sint, conveniret, ut audiant potius magistros, quam docere desiderent, et se vana ostentatione non jactent”, PSP 36, s. 87.

się cechą każdego młodego ucznia. W XX *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* Aleksandryczyk zaś dopowie:

„Uczmy się, synowie, być poddanymi naszym rodzicom: większy jest poddany mniejszemu; ponieważ wiedział, że Józef jest starszy wiekiem, dlatego uczył go godnością ojca dając w ten sposób przykład wszystkim synom, aby byli poddani ojcom, a gdyby nie mieli ojców, mają być poddani tym, którzy posiadają godność ojców”⁷⁵⁹.

Nie tylko pokorne zdobywanie wiedzy jest dla naszego autora powinnością dzieci i stanowi owoc odnalezienia Chrystusa, lecz wskazuje także na poddanie rodzicom i okazywanie im szacunku. Wiąże się to ściśle z pokorą, którą od najmłodszych lat powinny odznaczać się dzieci. Pamiętając, że homilie Orygenesa głoszone były przede wszystkim dla dorosłych, ale słuchały ich także dzieci, można uznać te słowa za bezpośredni zwrot do najmłodszego pokolenia. Ci, którzy dorastali, kroczyli zatem drogą zdobywania wiedzy i umiejętności mądrego życia. Uznawanie godności starszych i rodziców staje się powinnością młodzieńczego wieku, by na wzór dwunastoletniego Jezusa czcić ojca i matkę.

Słowa naszego autora: „Ponieważ był małym dzieckiem, znaleziono Go pośród nich [nauczycieli], ale ich nie nauczał, lecz wypytywał”, wskazują także na nauczycieli, których zadaniem jest nauczanie wiernych od najmłodszych lat. Można dopowiedzieć, że jeśli uczeń ma słuchać swego nauczyciela, to ten zobowiązany jest do prezentowania odpowiedniego poziomu wiedzy. Nieodzownym będzie także mądrość życiowa, która pozwoli nauczycielowi odpowiedzialnie prowadzić swych podopiecznych i sumiennie wypełniać swoje obowiązki. Najistotniejszym jednak w tej kwestii wydaje się być fakt, że nauczyciel, by dobrze wypełniać swoją posługę, powinien pamiętać, że także on jest uczniem Chrystusa. Dzięki temu jego nauczanie będzie także cechowała pokora i wskazywała właściwy kierunek procesu pedagogicznego. Pośrednio wywnioskować to można także z dalszych słów Orygenesa:

„Z jednego wszak źródła wiedzy pochodzi mądre zadawanie pytań i udzielanie mądrych odpowiedzi: wyrazem tej samej wiedzy jest umiejętność stawiania pytań i udzielania odpowiedzi. Wypadało, aby Zbawiciel stał się najpierw nauczycielem stawiania mądrych pytań, aby potem odpowiadał na pytania zgodnie z rozumem i Słowem Boga”⁷⁶⁰.

⁷⁵⁹ Origenes, *Hom. Luc.* XX 5, SCh 87, s. 284: „Discamus, filii, subjecti esse parentibus nostris: major minori subjicitur, qui, quia majorem Joseph videbat aetate, propterea eum parentis honore coluit, omnibus filiis exemplum tribuens, ut subjiciantur patribus et, si patres non fuerint, subjiciantur his, qui patrum aetatem habent”, PSP 36, s. 89.

⁷⁶⁰ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 6, SCh 87, s. 278: „Ex uno quippe doctrinae fonte manat et interrogare et respondere sapienter; et ejusdem scientiae est scire, quid interrogas quidve respondeas. Oportuit primum

Owoce odnalezienia Jezusa staje się zatem mądre podejście do zdobywanej wiedzy oraz raz jeszcze podkreślona pokora uczącego. Jak zauważa nasz autor, Jezus „stał się najpierw nauczycielem stawiania mądrych pytań”, co oznacza, że także zakres pytań może prowadzić do mądrości i poznawania Boga bądź do błędnych dróg i herezji. W takim świetle zarówno uczeń, jak i nauczyciel podlegają wciąż Jezusowi, który stał się doskonałym Nauczycielem już od najmłodszych lat. Dlatego Orygenes stwierdza:

„Jezus pomógł swoim nauczycielom, a tych, którym, jak się zdawało, zadawał pytania, pouczył przemawiając do nich: w pewnym sensie zachęcał ich do poszukiwania tego, czego nie znali, i do badania spraw, o których do tej chwili nie wiedzieli, czy je znają, czy nie”⁷⁶¹.

Dydaktyka jest procesem, który domaga się ciągłego rozwoju. Nasz autor wyraża to w powyżej cytowanych słowach, w których wykazuje, iż nauczyciel nigdy nie osiąga pełnej wiedzy i mądrości, a jego posługa jest ciągłym uczeniem się i zdobywaniem doświadczenia. Inaczej było w przypadku Jezusa, który już w wieku młodzieńczym *czynił postępy w mądrości, w latach i w lasce u Boga i u ludzi* (Łk 2,52). Już wtedy swymi pytaniami zmuszał żydowskich nauczycieli do poszukiwania odpowiedzi, których nie byli w stanie Jemu udzielić. Mądrość naszego Pana nie była bowiem nabytą wiedzą, lecz wypływała z boskiej Mądrości, w której człowiek może mieć jedynie udział.

Ostatnim fragmentem *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* Orygenes, który zaklasyfikować można do kategorii indywidualnych owoców, są słowa o posłuszeństwie duchownym. W XX homilii pisze w następujący sposób:

„Jeśli Jezus, Syn Boży, jest poddany Józefowi i Maryi, to czyż ja nie mam być poddany biskupowi, który został mi przez Boga ustanowiony jako ojciec? Czyż nie mam być poddany kapłanowi, który przez Pana został wybrany na mojego przełożonego? Myślę, że Józef wiedział, iż Jezus, który został mu poddany, był od niego większy, a zdając sobie sprawę z tej wyższości z trwogą i z umiarkowaniem sprawował swą władzę”⁷⁶².

Posłuszeństwo, które Orygenes zauważa u Jezusa, staje się okazją do wypowiedzi na temat posłuszeństwa w Kościele. Autor rozmyślenia na ten temat zaczyna od stwierdzenia,

Salvatorem eruditae interrogationis magistrum fieri, ut postea interrogationibus responderet juxta rationem Dei atque sermonem”, PSP 36, s. 87.

⁷⁶¹ Orygenes, *Hom. Luc. XX 1*, SCh 87, s. 280: „Profuit Jesus magistris suis et eos, quos interrogare videbatur, docuit *in medio* eorum loquens, et quodammodo concitabat eos ad quaerenda, quae ignorabant, et investiganda, quae usque ad id locorum, utrum scirent an ignorarent, nosse non poterant”, PSP 36, s. 87.

⁷⁶² Orygenes, *Hom. Luc. XX 5*, SCh 87, s. 284: „Si Jesus Filius Dei subjicitur Joseph et Mariae, ego non subjiciam episcopo, qui mihi a Deo constitutus est pater? Non subjiciam presbytero, qui mihi Domini dignatione praepositus est? Puto, quod intellegebat Joseph, quia major se erat Jesus, qui subjiciebatur? Sibi, et sciens majorem esse subjectum trepidus moderabatur imperium”, PSP 36, s. 89.

że Jezus był poddany swym ziemskim rodzicom, choć jest Synem Bożym. Analiza tekstu Łk 2,41-52 ukazała, że nasz Pan już wtedy objawiał swoją boskość i mądrość, która przekraczała ludzkie rozumienie Maryi i Józefa. Można by więc sądzić, iż to rodzice Jezusa powinni byli być Jemu poddani. Tymczasem posłuszeństwo Jezusa stanowi punkt wyjścia wskazań Aleksandryjczyka, który mówi: „To czyż ja nie mam być poddany biskupowi, który został mi przez Boga ustanowiony jako ojciec?” oraz „Czyż nie mam być poddany kapłanowi, który przez Pana został wybrany na mojego przełożonego?”.

Biskupa i kapłana stawia na równej płaszczyźnie z Józefem, który opiekował się Jezusem. Ta analogia ma swoje teologiczne uzasadnienie, bowiem biskup jest nie tylko przełożonym, ale przede wszystkim ojcem i pasterzem. Kapłan jest przewodnikiem w wierze dla wiernych, którzy zostali mu powierzeni. Nasz autor wskazuje zatem, że właściwym nauczycielem poddaństwa jest przede wszystkim Jezus, a chrześcijanin – na Jego wzór – ma również okazywać posłuszeństwo swemu przełożonemu. Orygenes ma też świadomość tego, że nie każdy biskup czy kapłan doskonale wypełniają swoje zadania. Przywołuje więc kolejny raz postać św. Józefa, koncentrując się na wypełnianej przez niego misji opiekuna Syna Bożego. Mówi: „Myślę, że Józef wiedział, iż Jezus, który został mu poddany, był od niego większy, a zdając sobie sprawę z tej wyższości z trwogą i z umiarkowaniem sprawował swą władzę”⁷⁶³. W słowach tych zauważana jest kategoria wielkości, w której to Jezus przewyższa wszystkich. Aleksandryjczyk wskazuje tym samym na pokorną służbę Józefa, który – świadomy swej niższości – „z trwogą i z umiarkowaniem sprawował swą władzę” (*majorem esse subjectum trepidus moderabatur imperium*).

Przywołany wyżej przykład św. Józefa uznać można za wskazanie Orygenesusa dla wspólnoty Kościoła. „Umiarkowanie” (*moderabilis*), odnoszone do sprawowanej władzy, czyli przełożenia, stanowi podstawę budowania Kościoła Chrystusowego. Podobnie *trepidus* – „zwracający się trwożnie na wszystkie strony”, „troskliwy”, „śpieszny”⁷⁶⁴, ukazuje ewangelizacyjną działalność Kościoła. Nasz autor zauważa również kolejną analogię do posługi Józefa, kiedy to osoba mniej doskonała sprawuje władzę nad kimś doskonalszym od siebie. Zrozumiał to mąż Maryi, który sprawował pieczę nad Jezusem z trwogą i umiarkowaniem. Wiedział bowiem, że jest On prawdziwym Synem Bożym. Taka postawa Józefa staje się okazją dla Orygenesusa, aby wyrazić swoją naukę na temat subordynacji w hierarchii kościelnej. Wyraża swoje zdanie w następujących słowach:

⁷⁶³ Origenes, *Hom. Luc.* XX 5, SCh 87, s. 284: „Puto, quod intellegebat Joseph, quia major se erat Jesus, qui subiciebatur? Sibi, et sciens majorem esse subjectum trepidus moderabatur imperium”, PSP 36, s. 89.

⁷⁶⁴ Por. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, dz. cyt., s. 696.

„Niechże więc każdy zważy, że często człowiek mniej doskonały jest przełożonym doskonalszych, a poddany bywa niekiedy doskonalszy od tego, kto uchodzi za jego przełożonego. Gdy człowiek sprawujący wyższą godność to zrozumie, nie będzie się pysznił, że jest większy, lecz będzie wiedział, iż ktoś doskonalszy został mu poddany tak, jak Jezus był poddany Józefowi”⁷⁶⁵.

Pierwszym elementem, na który zwraca uwagę Aleksandryczyk, jest przełożenstwo. Ciekawym stwierdzeniem jest więc sformułowanie: „Często człowiek mniej doskonały jest przełożonym doskonalszych” (*saepe melioribus praepositus sit inferior et nonnunquam accidat*). Jego zdaniem praktyka codzienna pokazuje, że wysokie stanowiska w hierarchii kościelnej przypadają ludziom mniej doskonałym. Ci zaś często są poddanymi, wykonując pokornie swoją służbę. Dla Orygenesusa nie jest to kwestia decydująca o niewłaściwym czy wręcz złym przełożenstwie. Daje receptę, która pomoże uniknąć grzechu pychy. Mówi: „Gdy człowiek sprawujący wyższą godność to zrozumie, nie będzie się pysznił, że jest większy”. W słowach tych dostrzec można odwołanie do mądrości i pokory, dzięki którym przełożony sprawować będzie swoją funkcję odpowiedzialnie i dobrze. Przykładem służącym zobrazowaniu takiej służby jest życie św. Józefa. Nasz autor wskazuje, że wtenczas przełożony będzie świadomy wielkości i doskonałości tych, którzy zostali mu powierzeni, tak jak to uczynił Józef wobec Syna Bożego.

Z powyższej analizy Orygenesusa można więc wyciągnąć wniosek, że w jego opinii przełożenstwo jest nie tylko służbą, ale także odpowiedzialnością przed Bogiem za stojących w hierarchii poniżej. Tworzy to właściwą podstawę budowania Kościoła, na temat której Aleksandryczyk również się wypowiada.

2.3.2. Dla Kościoła

W drugiej kategorii owoców będących rezultatem odnalezienia Jezusa są wskazania dla wspólnoty. Wyczytać je można z polemiki, którą Orygenes podejmuje z heretykami. Dostrzega w nich zagrożenie tak dla jednostki, jak i dla Kościoła. Pierwszym elementem, na który wskazuje, jest więc Pismo Święte i jego właściwa interpretacja. W XIX homilii w następujący sposób mówi o heretykach:

„Ponieważ istnieją tacy, którzy robią wrażenie, iż wierzą w Pismo święte, ale pod pozorem oddawania czci wszechmogącemu Bogu nie uznają Bóstwa Zbawiciela, przeto

⁷⁶⁵ Origenes, *Hom. Luc.* XX 5, SCh 87, s. 284-286: „Videat ergo unusquisque, quod saepe melioribus praepositus sit inferior et nonnunquam accidat, ut ille, qui subiectus est, melior sit eo, qui sibi videtur esse praepositus. Quod cum intellexerit dignitate sublimior, non elevabitur superbia ex eo, quod major est, sed sciet ita sibi meliorem esse subjectum, quomodo et Jesus subjectus fuit Joseph”, PSP 36, s. 89.

ślusznym się wydaje, aby wykorzystując powagę Pisma pouczyć ich, że jakiś boski element wszedł w ludzkie ciało, i nie tylko w ciało, lecz również w ludzką duszę⁷⁶⁶.

Słowa te odkrywają Orygenesowe rozumienie Pisma Świętego. Środowisko aleksandryjskie, z którego wyrasta nasz autor, posiadało bogatą tradycję biblijnej interpretacji. Nie dziwi zatem fakt, że przykłada on do tego wielką wagę. Uważa, że głównym autorem świętych ksiąg jest sam Bóg, który objawia ludziom swoje Słowo. Na podstawie prologu Ewangelii według św. Jana stwierdza, że Chrystus jest wcielonym Słowem Bożym. Doprowadza to Aleksandryjczyka do wniosku, że zarówno Pismo, jak i Jezus są Słowem Bożym, a to oznacza, że zawsze Pismo mówi o Chrystusie i On stanowi jego najgłębszy sens⁷⁶⁷. Z tego też powodu nasz autor wykazuje błędną drogę heretyków. Formułując zwrot „wierzyć w Pismo Święte” (*sanctae scripturae credere*), pokazuje fundament swojej argumentacji, a także źródło prawdziwej i czystej wiary. Zarzutem, który stawia Aleksandryjczyk ludziom szerzących herezję, są pozory wiary w Słowo Boże. Mówi, że „robią wrażenie, iż wierzą w Pismo święte” (*sanctae scripturae videntur credere*). Taki stan rzeczy powoduje, że nie są w stanie odnaleźć prawdziwego Boga.

Należy więc stwierdzić, że dla Orygenesusa kolejnym owocem odnalezienia Jezusa jest wiara w Pismo Święte, czyli żywego Jezusa. Żywi on przekonanie, że prawdziwa wiara prowadzi do rzeczywistego poznania Syna Bożego, który obecny jest w Słowie Bożym. Dlatego w XVIII *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* stwierdza:

„Ten, kto szuka Jezusa, nie powinien Go szukać niestarannie, nieuważnie i niedbale: tak szukają Go niektórzy ludzie, i nie znajdują. My zaś mówimy: *Szukamy Cię z bólem*. A gdy to powiemy, On odpowie umęczonej i z bólem serca szukającej Go duszy: *Czy nie wiecie, że powinienem być w tym, co należy do Ojca mojego?* (Łk 2,48)⁷⁶⁸.”

Powyższe słowa stanowią wstęp do inwokacji, którą Orygenes skierował do heretyków, głównie marcjonitów. Pokazuje w nich, że obrana błędna droga poszukiwania Jezusa nie zaowocuje Jego odnalezieniem. Także każda droga na skróty bądź droga ludzkiego rozumowania nie przyniesie oczekiwanych rezultatów. Przypomina więc, że odnalezienie

⁷⁶⁶ Origenes, *Hom. Luc. XIX 1*, SCh 87, s. 272: „Quia nonnulli, qui sanctae scripturae videntur credere, quasi in gloriam omnipotentis Dei divinitatem Salvatoris negant, justum mihi videtur, ut ipsarum scripturarum auctoritate doceantur in humanum corpus quiddam venisse divinum, et non solum in humanum corpus, sed in humanam quoque animam. Quamquam, si diligenter sensum intendimus scripturarum, plus aliquid anima illa habuit, quam ceterae hominum animae”, PSP 36, s. 85.

⁷⁶⁷ Por. H. Pietras, *Orygenes*, dz. cyt., s. 28-29.

⁷⁶⁸ Origenes, *Hom. Luc. XVIII 5*, SCh 87, s. 268-270: „Oportet eum, qui quaerit Jesum, non neglegenter, non dissolute, non transitorie quaerere, sicut quaerunt nonnulli et ideo invenire non possunt. Nos autem dicamus: *dolentes quaerimus te*. Et cum hoc dixerimus, ad laborantem animam nostram et cum dolore quaerentem respondebit et dicet: *nescitis, quia in patris mei oportet me esse?*”, PSP 36, s. 84.

Syna Bożego może wiązać się z drogą umęczenia i boleści duszy, jak to pokazali święci rodzice. Jednak tylko taki kierunek prowadzi do świątyni, w której On przebywa. Dlatego w kolejnej homilii odwołuje się do biblijnych interpretacji, mówiąc:

„Jeśli czytasz Pisma, szukasz w nich sensu z jakimś bólem i cierpieniem – nie dlatego, iżbyś sądził, że Pisma zbłądziły albo że zawierają jakieś błędne sformułowanie, lecz dlatego, że zawierają one słowa prawdy, a ty nie możesz odkryć, co jest prawdą”⁷⁶⁹.

Zdaniem Adamancjusza właściwe poszukiwanie sensu Pisma Świętego prowadzi do odnalezienia Chrystusa. Pismo nie błądzi, lecz zawiera prawdę, która może być trudna do odkrycia. Wymaga zatem wytrwałości i otwartości na działanie Ducha Świętego, czego przykładem są Maryja i Józef. Można więc wyciągnąć wniosek, że owocem odnalezienia Chrystusa jest wiara w Pismo Święte, które objawia najpiękniejsze słowo Boga.

⁷⁶⁹ Origenes, *Hom. Luc. XIX 5*, SCh 87, s. 276: „Quomodo tu, si quando scripturas legis, quaeris in eis sensum eum dolore quodam atque tormento, non quo scripturas errasse aut perperam quid habere arbitreris, sed quod illae intrinsecus habeant veritatis sermonem atque rationem, et tu nequeas invenire, quod verum est”, PSP 36, s. 86.

Rozdział czwarty:

CHRYSTOLOGICZNA INTERPRETACJA PERYKOPY ŁK 2,41-52

Egzegeza perykopy Łk 2,41-52 stanowi dla Orygenesza okazję, by – poza sensem dosłownym – wprowadzić swoich słuchaczy przede wszystkim w sens duchowy ściśle związany z chrystologią słowa Bożego. Dostrzega on najpierw pełne zaangażowanie Maryi i Józefa, którzy podejmują próby odnalezienia swego Syna, o czym pisaliśmy w poprzednim rozdziale. Poszukiwanie Jezusa dokonuje się podczas drogi powrotnej z Jerozolimy, po skończonych uroczystościach paschalnych. Aleksandryjczyk wraz z nimi odbywa podróż, by najpierw wśród krewnych, znajomych i pątników poszukiwać Jezusa, którego tam nie odnajdują. Z biblijnego przekazu wynika, że stanie się to dopiero trzeciego dnia w świątyni na syjońskim wzgórzu, gdzie Jezus objawi swą mądrość pośród nauczycieli. Nasz autor nie przechodzi obojętnie wobec tej historii i – przy pomocy metody alegorycznej – stara się ukazać jej najgłębszy sens.

Dla Orygenesza alegorią jest nie tylko interesujący nas fragment ewangelijny, ukazujący epifanię Syna Bożego, dostrzega on poszczególne elementy opisywanego wydarzenia, które w świetle tej metody przenoszą słuchacza w świat duchowy. Otwiera on przed czytającym wielkie bogactwo teologicznych treści, które pozwalają poznać samego Chrystusa. Interesujące nas teksty Orygenesza, w których rozważa fragment o odnalezieniu dwunastoletniego Jezusa w świątyni, stanowią więc cenne przesłanie zawierające jego chrystologiczną doktrynę.

1. Świadectwa o bóstwie i człowieczeństwie Chrystusa

Orygenes, podejmując egzegezę fragmentu Ewangelii według św. Łukasza mówiącego o odnalezieniu Jezusa w świątyni, rozwija ciekawy wątek chrystologiczny odnoszący się do Jego bóstwa i człowieczeństwa. Jest to całkowicie zrozumiałe, skoro Jezus jest głównym bohaterem tej perykopy, Osobą poszukiwaną przez Maryję i Józefa. Autor z interesujących nas tekstów: fragmentów Pisma Świętego i opisywanych w nim wydarzeń, wydobywa chrystologiczne tematy. One też stanowią dla niego swoiste świadectwa na potwierdzenie, że Chrystus jest prawdziwym Bogiem i człowiekiem. Chociaż oficjalne sformułowanie tego dogmatu w takiej formule odnajdziemy ponad dwa wieki później, bo zostały ustanowione

na Soborze Chalcedońskim w 451 roku⁷⁷⁰, to Orygenes, podobnie jak wielu innych pisarzy wczesnochrześcijańskich, przyczynił się do wypracowania tej niezwykle ważnej formuły chrystologicznej.

W tym punkcie pragniemy zwrócić uwagę na cztery kwestie, jakie pojawiają się w interpretacji wspomnianej sceny odnalezienia Jezusa w świątyni. Rozpocniemy od samego Orygenes, który używa ciekawego pod względem chrystologicznym sformułowania „Pan mój, Jezus”⁷⁷¹ i „Mój Jezus”⁷⁷² oraz „Chrystus – Słowo Boże i Mądrość”⁷⁷³. Następnie przyjrzymy się wybranym sformułowaniom występującym w Piśmie Świętym, które w przekonaniu Aleksandryjczyka wskazują na bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa. W końcu sami ziemscy rodzice Jezusa, zdaniem autora homilii, także świadczą o tym, że ich Syn jest nie tylko człowiekiem, ale i Bogiem.

1.1. Znaczenie terminów: „Pan mój, Jezus” i „Mój Jezus”

Orygenes rozpoczyna swoją XVIII *Homilię o Ewangelii św. Łukasza*, a zarazem pierwszą, w której komentuje wydarzenie mówiące o odnalezieniu Pana Jezusa w świątyni, od niezwykle wymownego stwierdzenia: *Natus est Dominus meus Jesus* („Pan mój, Jezus, urodził się”)⁷⁷⁴. W użytym przez niego sformułowaniu „Pan mój, Jezus” podkreśla z całą pewnością szacunek oraz chwałę należną Chrystusowi jako Bogu. Należy od razu zaznaczyć, że termin „Pan” używany był już przez Fenicjan i Hebrajczyków, a w Piśmie Świętym występuje jako tytuł i imię Boga. Liczbę pojedynczą hebrajskiego *adon* („panie mój”, „pan mój”) stosowano przy określeniu ludzi i Boga, zaś liczba mnoga *adonai*, zwłaszcza majestatyczna, w połączeniu z zaimkiem „mój”, odnoszona była wyłącznie do Boga⁷⁷⁵. W Septuagincie *adonai* zostało oddane przez greckie Κύριος, które w Nowym

⁷⁷⁰ W dokumencie *Definicja wiary* czytamy: „Zgodnie ze świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać się, że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z duszy rozumnej i ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa, *we wszystkim nam podobny oprócz grzechu*, przed wiekami zrodzony z Ojca co do boskości, w ostatnich czasach narodził się co do człowieczeństwa z Maryi Dziewicy, Matki Bożej, dla nas i dla naszego zbawienia. Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia. Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę. Nie wolno dzielić Go na dwie osoby ani rozróżniać w Nim dwóch osób, ponieważ jeden i ten sam jest Syn, Jednorodzony, Bóg, Słowo i Pan Jezus Chrystus, zgodnie z tym, co niegdyś głosili o Nim Prorocy, o czym sam Jezus Chrystus nas pouczył i co przekazał nam Symbol Ojców”. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński i polski*, t. 1, Kraków 2001, s. 223.

⁷⁷¹ Origenes, *Hom. Luc. XVIII 1*, SCh 87, s. 264, PSP 36, s. 82.

⁷⁷² Origenes, *Hom. Luc. XVIII 2*, SCh 87, s. 266, PSP 36, s. 83.

⁷⁷³ Origenes, *Hom. Luc. XIX 5*, SCh 87, s. 276, PSP 36, s. 86.

⁷⁷⁴ Origenes, *Hom. Luc. XVIII 1*, SCh 87, s. 264, PSP 36, s. 82.

⁷⁷⁵ Por. S. Styś, *Adonai*, EK, t. 1, Lublin 1985, kol. 92.

Testamencie używa się na oznaczenie Chrystusa, a w cytatach starotestamentowych – Boga. Po zmartwychwstaniu termin *Κύριος* – wraz z tytułem Mesjasza i Syna Bożego – podkreślały boską godność Jezusa Chrystusa. W taki właśnie sposób treść tego tytułu rozumiano i stosowano w Kościele pierwotnym, kiedy głoszono i wyznawano wiarę w Chrystusa, Boga i Odkupiciela⁷⁷⁶. W Wulgacie słowo *Κύριος* przetłumaczone zostało na łacińskie *Dominus*.

Użyty przez Orygenesa tytuł *Κύριος* (łac. *Dominus*) niesie z sobą nie tylko techniczne tłumaczenie starotestamentowego *adonai*. Należy zauważyć, że w świecie języka greckiego, *κύριος* używany był zarówno w aspekcie religijnym, jak i świeckim. Przykład pierwszego ujęcia odnajdziemy w Grecji i na Bliskim Wschodzie, w których „pan” był synonimem bóstwa. W przypadku świeckich konotacji od czasów Nerona tytuł ten przysługiwał cesarzom rzymskim celem podkreślenia ich boskości. Prawdopodobnie z tej przyczyny „pan” odnoszony był w Kościele pierwotnym do Jezusa jako element polemiki z autorytetem rzymskiego imperatora. W Septuagincie *κύριος* występuje dziewięć tysięcy razy, z czego sześć tysięcy zastępuje on tetragram JHWH⁷⁷⁷. W teologii Nowego Testamentu punktem wyjścia do określenia „Pan” jest Osoba Jezusa Chrystusa, który w chrystofaniach po swoim zmartwychwstaniu daje się poznać jako chwalebny Syn Boży, Mesjasz i wszechwładny *Κύριος*⁷⁷⁸. Ewangelista Łukasz, najczęściej ze wszystkich synoptyków, sięga po tytuł „pan” i stosuje go w ścisłym teologicznym znaczeniu. Używa go w taki sposób, by nie sugerować boskiej godności Jezusa u osób, które takiej świadomości jeszcze nie mają. Wyjątkiem jest Ewangelia Dzieciństwa, gdzie Elżbieta (por. Łk 1,43) i aniołowie (por. Łk 2,11) nazywają Go Panem⁷⁷⁹.

Ciekawy obraz zastosowania tytułu „Pan” w odniesieniu do Chrystusa odnajdujemy u św. Pawła. Trudno sprecyzować, jaki stan wiedzy o Jezusie z Nazaretu posiadał Apostoł Narodów w momencie swojego nawrócenia. Jego obecność przy kamienowaniu Szczepana każe domniemywać, że podzielał on odrazę, z jaką Żydzi spoglądali na chrześcijan oddających cześć Chrystusowi jako Panu wywyższonemu przez Boga⁷⁸⁰. W swojej późniejszej działalności, już jako chrześcijanin, wykorzystał także tytuł „Pan”, którym określał Chrystusa, bazując jednak nie tyle na nomenklaturze pogańskiego świata, lecz na

⁷⁷⁶ Por. A. Nosol, Z. Glaeser, *Kyrios*, EK, t. 10, Lublin 2004, kol. 318.

⁷⁷⁷ Por. K. Mielcarek, *Chrystologia Ewangelii synoptycznych*, w: M. Rosik (red.), *Teologia ewangelii synoptycznych. Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, t. 1, Wrocław 2008, s. 101.

⁷⁷⁸ Por. E. Tomaszewski, *Geneza tytułu kyrios w listach św. Pawła*, STV 8 (1970) 1, s. 280.

⁷⁷⁹ Por. K. Mielcarek, *Chrystologia Ewangelii...*, dz. cyt., s. 104-105.

⁷⁸⁰ Por. M. Wolniewicz, *Chrystologia Pawła w egzegezie współczesnej*, RTK 10 (1963) 1, s. 80.

tytułarnej treści ustalonej przez hellenistyczne Kościoły. Widoczne jest to w przejętych przez św. Pawła formułach, którymi posługiwano się w celebracjach liturgicznych pierwszego Kościoła⁷⁸¹.

Apostoł przy stosowaniu tytułu Κύριος kieruje się jednak pewnymi zasadami, które wzbogacają wiedzę o jego teologicznym przedstawieniu Jezusa. We własnych tekstach trzyma się zasady, w której Boga Ojca określa terminem Θεός, zaś Syna określa słowem Κύριος. Widoczne jest to w zdaniu: *A choćby byli na niebie i na ziemi tak zwani bogowie (θεοί) – jest zresztą mnóstwo takich bogów i panów (κύριοι) – dla nas istnieje tylko jeden Bóg (Θεός), Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan (Κύριος), Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy* (1 Kor 8,5-6). Cytując zaś fragmenty ksiąg Starego Testamentu, których nazwę podaje, Boga także określa jako Κύριος. Może to wynikać choćby z faktu, że w swojej pisarskiej działalności posługuje się Septuagintą. Można więc zauważyć, że św. Paweł, nazywając Jezusa „Panem” (Κύριος), stwierdza Jego równość z Bogiem Ojcem określonym w Biblii greckiej tym samym słowem (Κύριος)⁷⁸².

Przyjrzyjmy się zdaniom Orygenesa, w których używa tytułu „Pan”. Pierwszy cytat otwiera jego XVIII *Homilię o Ewangelii św. Łukasza*:

„Pan mój, Jezus, urodził się i rodzice Jego udali się do Jerozolimy, aby wypełnić przepisy Prawa i złożyć za Niego w ofierze *parę synogarlic albo dwa młode gołębie* (por. Łk 2,24)”⁷⁸³.

Już w pierwszym zdaniu Orygenes przypomina moment narodzin Jezusa oraz podróż Świętej Rodziny do Jerozolimy. Jest ona podyktowana wypełnieniem Prawa wymagającego aktu ofiarowania pierworodnego Syna w świątyni jerozolimskiej. Zestawiając tę informację z padającym na początku zdania wyrażeniem „Pan mój, Jezus” (*Dominus meus Jesus*), dostrzec można pewien kontrast ukazujący bóstwo i człowieczeństwo Jezusa. Z jednej strony bowiem Aleksandryczyk nazywa Jezusa swoim Panem (*Dominus*), a z drugiej przypomina wydarzenia ściśle związane z Jego wcieleniem. Nasz autor, zgłębiając święte teksty, dostrzega w nich zatem drogę do poznania Jezusa, prawdziwego Boga i człowieka.

⁷⁸¹ Por. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu, II: Paweł. List do Hebrajczyków*, Wrocław 1984, s. 106.

⁷⁸² Por. K. Pierzchała, *Chrystologia starotestamentowa w ujęciu „Corpus Paulinum” i Listu do Hebrajczyków*, Lublin 2019, s. 179.

⁷⁸³ Origenes, *Hom. Luc. XVIII 1*, SCH 87, s. 264: „Natus est Dominus meus Jesus, et ascenderunt parentes eius Hierosolymam, ut complerent ea, quae fuerant in lege praecepta, et offerrent pro eo *par turturum aut duos pullos columbarum*”, PSP 36, s. 82.

Do tej drogi zaprasza przede wszystkim swoich słuchaczy, którzy wraz z egzegetą mają poszukiwać Syna Bożego, odnaleźć Go i żyć wraz z Nim.

W podobnym duchu utrzymane są kolejne fragmenty z tytułem „Pan”. Nieco dłuższy cytat ukazuje kontekst dwukrotnego użycia *Dominus*. Brzmi on następująco:

„Poszukajmy w Piśmie miejsca, gdzie mówi ono o małym chłopcu: *Rósł i umacniał się*; idzie o to, abyśmy zestawiając różne zapisy mogli zrozumieć, co szczególnego powiedziano o moim Panu (*Domino nostro*)⁷⁸⁴. Czytamy zapis na temat Jana: *Chłopiec zaś rósł i umacniał się* (por. Łk 1,80); nie dodano tam jednak: *i napełniał się mądrością*, lecz stwierdzono: *umacniał się duchem*. Tutaj natomiast Pismo mówi o Panu: *Rósł, umacniał się i napełniał się mądrością, a łaska Boża spoczywała na Nim* (por. Łk 2,40)”⁷⁸⁵.

Słowa te nawiązują do wcześniejszej analizy naszego autora wskazującej na bóstwo i człowieczeństwo Jezusa z Nazaretu. W podobny sposób używa tytułu *Dominus* – pisząc o Bogu, widzi jednocześnie w Jezusie prawdziwego człowieka. W swojej interpretacji przywołuje postać Jana Chrzciciela, by ukazać, że nie napełnia się on „mądrością”, co w odniesieniu do Jezusa odnotowuje ewangelista Łukasz. Dostrzec zatem można pewien związek pomiędzy tytułem Pan (*Dominus*), stosowanym przez Orygenes, a „mądrością”, którą jedynie Chrystus się napełniał. Dla naszego autora „mądrość” (*sapientia*) nie tylko odróżnia Jezusa od Jana Chrzciciela, lecz przede wszystkim podkreśla bóstwo Nazarejczyka, stanowiąc tym samym jeden z ważniejszych wątków chrystologicznych. W takim znaczeniu użyte wyrażenia „Pan” i „mój Pan” ukazują wyższość Jezusa, na co wyraźnie wskaże najmłodszy ewangelista: *Jan daje o Nim świadectwo i głośno woła w słowach: „Ten był, o którym powiedziałem: Ten, który po mnie idzie, przewyższył mnie godnością, gdyż był wcześniej ode mnie”* (J 1,15)⁷⁸⁶. Głos Jana Chrzciciela rozbrzmiewa jako słowo prorockie obwieszczające, że Chrystus, wcielone Słowo Boże, jest kimś większym. *Passus* ten jest także odzwierciedleniem czasów współczesnych ewangelistów, w których uczniowie Jana rywalizowali z chrześcijanami⁷⁸⁷.

⁷⁸⁴ Nie wiemy dokładnie, czy Orygenes używa podwójnej formy: w liczbie pojedynczej *Dominus meus* lub w mnogiej *Dominus noster*, ponieważ mamy do czynienia z przekładem łacińskim św. Hieronima.

⁷⁸⁵ Origenes, *Hom. Luc. XVIII 2*, SCh 87, s. 266: „Quaeramus, sicubi alibi de parvulo scriptum sit: *crescebat et confortabatur*, ut ex collatione multorum, quid plus in Domino nostro dicatur, intellegere valeamus. Legimus de Joanne: *puer autem crescebat et confortabatur*, et tamen non additur: *et replebatur sapientia*, sed: *confortabatur spiritu*. Hic vero de Domino: *crescebat*, inquit, *et confortabatur et replebatur sapientia, et gratia Dei erat super eum*”, PSP 36, s. 83.

⁷⁸⁶ J 1,15: Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων, Οὗτος ἦν ὃν εἶπον, Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.

⁷⁸⁷ Por. R. Schnackenburg, dz. cyt., s. 249.

Ostatnim fragmentem, w którym Orygenes posługuje się sformułowaniem „mój Pan”, jest następujące zdanie:

„Jezus bowiem nie zostaje znaleziony wśród krewnych, wśród ludzi bliskich Mu ciałem, nie zostaje znaleziony wśród tych, którzy byli z Nim związani cielesnymi więzami. Mój Jezus (Jesus meus) nie może być znaleziony wśród tłumu”⁷⁸⁸.

Zdanie to zawiera informację o niemożności odnalezienia Jezusa pośród krewnych i znajomych. Poza tym stwierdzeniem zauważane jest przekonanie Orygenes, że taki stan rzeczy jest konieczny, Jezusa bowiem należy poszukiwać gdzie indziej. Oznacza to, że żywi on przekonanie, iż Jezus jest prawdziwym Bogiem. Stwierdza to poprzez użyte wyrażenie mające formę osobistego wyznania: „Mój Jezus nie może być znaleziony wśród tłumu”⁷⁸⁹.

Słowa Orygenes przywodzą na myśl także wyznanie św. Tomasza, który, spotykając zmartwychwstałego Pana, mówi: *Pan mój i Bóg mój* (J 20,28)⁷⁹⁰. Zapewne nie potrzebował już namacalnego zbadania ran Chrystusowych, widok bowiem Ukrzyżowanego pozwala mu rozpoznać boskość, której nie mógł zobaczyć⁷⁹¹. Słowa niewiernego apostoła stanowią punkt kulminacyjny chrystologii Janowej, która ukazuje ukrzyżowanego i wywyższonego Jezusa jako Pana i Boga⁷⁹². W Septuagincie zestawienie tych dwóch tytułów (κύριος i θεός) jest odpowiednikiem hebrajskiego JHWH *Elohim*. Najbardziej zbliżonym tekstem starotestamentowym, stanowiącym paralelę Tomaszowego wyznania, jest: *Przebudź się, wystąp w obronie mego prawa, w mojej sprawie, mój Boże i Panie!* (Ps 35,23). Ten związek wskazuje na uwielbieniowy charakter słów apostoła, który identyfikuje Jezusa z Bogiem⁷⁹³. W słowach św. Tomasza widoczna jest droga, którą przebył on od niewierności do wielkiej wiary w Mesjasza, Pana i Boga. Tytułując Jezusa Panem (κύριος), ogłasza rzeczywistość zmartwychwstania, a poprzez nazwanie Go Bogiem (θεός) wyznaje wiarę w Jego boskie pochodzenie. Droga Tomasza stanie się więc drogą każdego chrześcijanina, który poprzez Jego słowo i działanie Parakleta odkrywać będzie drogę do życia wiecznego⁷⁹⁴.

Reasumując, sformułowanie „Pan”, które w XVIII *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* pojawia się czterokrotnie, ma podwójny wydźwięk. Z jednej strony wskazuje na prawdę, że

⁷⁸⁸ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 2, SCh 87, s. 266: „Non enim inter cognatos et carnis propinquos invenitur Jesus, non in his, qui ei corporaliter juncti sunt. In multorum comitatu Jesus meus non potest inveniri”, PSP 36, s. 83.

⁷⁸⁹ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 2, SCh 87, s. 266: „In multorum comitatu Jesus meus non potest inveniri”, PSP 36, s. 83.

⁷⁹⁰ J 20,28: Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου.

⁷⁹¹ Por. W. MacDonald, *Kommentar zum Neuen Testament*, Bielefeld 2013, s. 467.

⁷⁹² Por. P. Perkins, *Ewangelia według świętego Jana*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 1174.

⁷⁹³ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21*, dz. cyt., s. 316.

⁷⁹⁴ Por. L. Stachowiak, dz. cyt., s. 393.

Jezus z Nazaretu jest Synem Bożym, prawdziwym Bogiem i człowiekiem. Z drugiej strony, wyrażenie to posiada także wydźwięk osobistej relacji o zabarwieniu mistycznym, wskazującym na świadectwo wiary egzegety i zażyłość z Chrystusem, którego odkrywa w słowie Bożym. Orygenes podkreśla tutaj wyraźny wątek chrystologiczny wskazujący na bóstwo Chrystusa, co do którego nie ma on wątpliwości. Jest to zapewne wynik jego pracy egzegetycznej, w której uwidacznia się także duchowość aleksandryjskiego teologa. Użyty zwrot *Jesus meus* wprowadza słuchacza w sferę *sacrum*, w której człowiek może doświadczyć Boga. Wskazuje tym samym na relację, jaką nasz autor żywi do Jezusa, jego bliską przyjaźń i drogę do świętości. Nie osiąga się jej natychmiast, ale jest ona procesem nawracania się i przyłgnięcia do Chrystusa⁷⁹⁵. Zestawiając to z ewangelijnym przykładem św. Tomasza, dostrzec można podobieństwo. Apostoł, widząc Jezusa Zmartwychwstałego, wyznaje wiarę w Niego. Orygenes dostrzega żywego Jezusa w słowie Bożym, wypełniając tym samym zapowiedź Jezusa: *Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli* (J 20,29)⁷⁹⁶.

1.2. Znaczenie terminów: „Słowo Boże” oraz „Mądrość” jako tytuły Chrystusa

W *Homiliach o Ewangelii św. Łukasza* Orygenes, w których autor analizuje biblijną perykopę o odnalezieniu Jezusa w świątyni, napotkać można stosowane przez niego określenie Syna Bożego jako: „Jezus – Słowo Boże i Mądrość” (*Jesus, verbum Dei et sapientia*). W dwóch miejscach, w których zmierza do konkluzji swojej wypowiedzi na temat świątyni, używa tego tytułu. W XVIII *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* zauważa, że rodzice odnajdują swojego syna w świątyni, pośród nauczycieli. Wskazuje, że właśnie tam należy szukać Jezusa. Stwierdza zatem:

„Co więcej – jeśli ktoś twierdzi, że jest nauczycielem, a nie posiada Jezusa, to jest nauczycielem tylko z nazwy, i dlatego nie można u niego znaleźć Jezusa-Słowa Bożego i Mądrości”⁷⁹⁷.

Drugi raz używa tego wyrażenia w XIX *Homilii o Ewangelii św. Łukasza*, w której ponownie wskazuje, by na wzór Maryi i Józefa poszukiwać Jezusa w świątyni. Konkluduje swoją wypowiedź w następujących słowach:

⁷⁹⁵ Por. J. Romanek, *Droga do świętości w rozumieniu Orygenes, RT 64* (2017) 4, s. 17.

⁷⁹⁶ J 20,29: μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες.

⁷⁹⁷ Origenes, *Hom. Luc. XVIII 3*, Sch 87, s. 268: „Porro si quispiam se dicit magistrum esse et Jesum non habet, iste nomine tantum magister est, et ideo apud eum non potest inveniri Jesus, verbum Dei et sapientia”, PSP 36, s. 83.

„Jeśli więc i ty szukać będziesz Syna Bożego, szukaj najpierw świątyni, tam zdaszaj, bo tam znajdziesz Chrystusa, Słowo Boże i Mądrość, to znaczy Syna Bożego”⁷⁹⁸.

Niewątpliwie określenia „Słowo Boże” oraz „Mądrość” mają dla Orygenesisa istotne znaczenie. Używa ich bowiem nie tylko w kontekście „poszukiwań” Jezusa i zachęty skierowanej do katechumenów oraz wiernych. Słowa te padają również w kontekście wyraźnego wskazania na świątynię jako miejsca, gdzie odnaleźć można Syna Bożego. Sprawia to nieodparte wrażenie, że nasz autor nadaje im znaczenie *stricte* chrystologiczne. Przyjrzyjmy się zatem biblijnym korzeniom, z których wyrasta tytuł: Jezus – Słowo Boże i Mądrość.

Przed wniebowstąpieniem Pańskim apostołowie otrzymali nakaz, aby szli i głosili Ewangelię wszelkiemu stworzeniu (por. Mt 28,19-20). Interesującym jest użyty przez ewangelistę Mateusza czasownik μαθητεύω, który oznacza „czynić kogoś uczniem”⁷⁹⁹. Polecenie przekazane przez Jezusa stoi w centrum i obejmuje cztery działania: chodzenie, czynienie uczniami, udzielanie chrztu i nauczanie. Trzy z nich odnoszą się do μαθητεύω. Oznacza to, że z misji pójścia do narodów wypływa następna czynność, jaką jest udzielanie chrztu i nauczanie⁸⁰⁰. O ile wędrówka misyjna warunkuje czynienie uczniami napotkanych ludzi, to chrzest i nauczanie stanowi jej realizację⁸⁰¹. Głoszenie Ewangelii stało się więc podstawą w przybliżaniu zbawienia ludziom, którzy dając posłuch słowom uczniów, sami stali się uczniami Najwyższego. Interesującym jest także fakt, że w dwudzielu ewangelisty Łukasza orędzie zbawienia jest jednym z najistotniejszych tematów. Ilekroć ewangelista podejmuje refleksję dotyczącą „słowa” (λόγος), odnosi ją zazwyczaj do przepowiadania Jezusa i Jego uczniów. Więcej światła na Łukasze rozumienie „słowa” (λόγος) rzuca jego hebrajski odpowiednik. Semantyka rzeczownika *dabar* w Biblii hebrajskiej niesie nie tylko „słowo”, ale także „czyn” bądź „fakt”. Dlatego *dabar Jahwe* doskonale precyzuje działanie Bożego słowa, które wypowiedziane natychmiast staje się faktem⁸⁰².

Taką moc słowa objawia Jezus w swoim ziemskim życiu. Jego słowo sprawia cuda, które przybliży Królestwo Boże. Poprzez słowo odpuszcza grzechy, a przez nawrócenie prowadzi ludzi do zbawienia. Nie inaczej jest w początkach Kościoła, gdzie posługa słowa stała się

⁷⁹⁸ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 5, SCh 87, s. 276: „Si quando et tu quaesieris Filium Dei, quaere primum templum, illuc propera, ibi Christum, Sermonem atque Sapientiam, id est Filium Dei, reperies”, PSP 36, s. 85.

⁷⁹⁹ Por. R. Popowski, dz. cyt., s. 373.

⁸⁰⁰ Por. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium 14,1-28,20*, dz. cyt., s. 508.

⁸⁰¹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, dz. cyt., s. 720-721.

⁸⁰² Por. M. Rosik, *Duch Święty – źródło odwagi w głoszeniu słowa zbawienia (Dz 4,23-31)*, VV 2 (2002), s. 151.

podstawą apostołskiej misji. Głoszone słowo jest żywe i skuteczne, niezawodne, niosące zbawienie i – zgodnie z Jezusowym poleceniem – głoszone jest aż po krańce ziemi⁸⁰³.

Najbardziej klasyczna teologia słowa Nowego Testamentu znajduje się jednak w Ewangelii według św. Jana. Najmłodszy apostoł w prologu do swego dzieła kreśli szkic najwspanialszego Słowa wypowiedzianego przez Boga, jakim jest Chrystus. W ramach tzw. odgórnej chrystologii występujące w prologu „słowo” (λόγος) stanowi *hapax legomenon*. Tłem Janowego „Słowa” jest zapewne filozoficzne rozumienie *logosu* wykreowane przez hellenistów, które pod względem treści sięga rozumienia pojęcia *dabar Jahwe* (słowa Bożego) prezentowanego w księgach Starego Testamentu⁸⁰⁴. Już w pierwszych słowach Ewangelii według św. Jana odnajdujemy wyraźne nawiązanie do Księgi Rodzaju: *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo* (J 1,1)⁸⁰⁵. Ów „początek” (ἀρχή) przywołuje jednoznacznie *passus* Rdz 1,1 i ukazuje Logos, przez który Bóg stworzył świat⁸⁰⁶. Autor określa zatem Boga jako Stwórcę, przy czym Księga Rodzaju odnosi się do zaistnienia świata stworzonego z Bożego słowa, natomiast św. Jan wskazuje na Słowo, które istniało zanim cokolwiek powstało. W jego teologii słowa dotykamy więc Słowa istniejącego odwiecznie nie jako przymiot czy hipostaza, ale jako Syna Bożego⁸⁰⁷.

Zastosowany przez Orygenes tytuł „Jezus – Słowo Boże” (*Jesus, Verbum Dei*) łączy się ściśle z rozumieniem przez niego terminu „Słowo”. Wskazuje on na dwa aspekty, które utożsamia ze sobą. W pierwszym ujęciu odnosi on Logos do Chrystusa, określając w ten sposób Jego boskość. W drugim aspekcie wskazuje na mowy Boga zawarte w Piśmie Świętym. Orygenes nie zatrzymuje się wyłącznie na stwierdzeniu natchnienia Bożego w Świętych Księgach. Utożsamia on Słowo Boże z osobowym Chrystusem, określając je mianem „lekarza duszy”⁸⁰⁸. Określenie to bazuje na wcześniej wypracowanym przez Klemensa Aleksandryjskiego tytule „lekarz”, który rozwija ów chrystologiczny wątek Słowa Bożego⁸⁰⁹. Widoczne staje się to zwłaszcza w *Komentarzu do Ewangelii św. Jana*, w którym Orygenes podkreśla znakomitą znajomość gramatyki języka greckiego najmłodszego ewangelisty odnoszącą się do używania bądź pomijania rodzajników. Wyrazu „Słowo” (Λόγος) używał z rodzajnikiem, natomiast przy słowie „Bóg” (Θεός) dokonywał

⁸⁰³ Por. A. Feuillet, P. Grelot, *Słowo Boże*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 880-882.

⁸⁰⁴ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, dz. cyt., s. 240.

⁸⁰⁵ J 1,1: 'Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

⁸⁰⁶ Por. R. Schnackenburg, dz. cyt., s. 209.

⁸⁰⁷ Por. L. Stachowiak, dz. cyt., s. 104.

⁸⁰⁸ Por. Origenes, *Philocalia* 27,4, wyd. E. Junod, SCh 226, Paris 1976, s. 278; tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Filokalia*, Warszawa 1979, s. 247.

⁸⁰⁹ Por. M. Szram, *Osobowy charakter...*, dz. cyt., s. 198.

tego nieregularnie. Odnosząc je do „niezrodzonej przyczyny”, zapisywał je z rodzajnikiem, gdy zaś „Słowo” określał „Bogiem”, opuszczał rodzajnik⁸¹⁰.

Dostrzec należy również pozycję, jaką zajmuje słowo Boże w nauczaniu Aleksandryjczyka. W *Komentarzu do Księgi Wyjścia* umieszcza słowo Boże na równi z Chrystusem obecnym w eucharystycznych postaciach. Pisze:

„Wy, którzy macie zwyczaj uczestniczyć w boskich sakramentach, wiecie, że przyjmując Ciało Pańskie, przechowujecie je z całą troską i czcią, aby nawet cząstka nie upadła, aby odrobina poświęconej ofiary nie uległa uszkodzeniu. Uważacie się za winnych, i słusznie, jeśli na skutek waszego niedbalstwa jakaś jej odrobina ulegnie zniszczeniu. Jeśli zaś dla zachowania Jego Ciała okazujecie tyle troski, i słusznie je okazujecie, to czyż sądzicie, że na mniejszą karę zasługuje lekceważenie Słowa Bożego niż Jego Ciała?”⁸¹¹.

Wielokrotnie interpretuje on teksty biblijne mówiące o chlebie lub Ciele Chrystusa, identyfikując je z Logosem. Eucharystia jest uczcą, podczas której wierni karmią się Słowem oraz świętują Nowe Przymierze zapowiadające ostateczne zaślubiny ze Słowem⁸¹². W teologicznej myśli Orygenesza dochodzi zatem do zestawienia tajemnicy wcielenia Chrystusa z tajemnicą wcielenia Słowa⁸¹³. Podobnie jak Syn Boży przyjął ciało z Maryi, dając poznać swą cielesność wszystkim, zaś boskość tylko niektórym, to i słowo Boże odkrywa swą literę niczym ciało, zaś sens duchowy Słowa objawia się jako Jego bóstwo⁸¹⁴.

Drugim określeniem, które stosuje Orygenes w odniesieniu do Chrystusa, jest „Jezus – Mądrość” (*Jesus, Sapientia*). Biblijne pojęcie mądrości jest znacznie bogatsze niż prezentują to starożytne myśli filozoficzne. Hebrajskie *chokmah*, przetłumaczone w Septuagincie na greckie σοφία, oznacza nurt myślowy, cechę bądź zaletę ludzką⁸¹⁵. Prawdziwa mądrość jest przymiotem Boga, choć może ona stać się także udziałem ludzi, o ile taka będzie Jego wola. Boże Słowo przybiera także charakterystyczną postać Mądrości

⁸¹⁰ Por. Origenes, *Comm. Io.* II 2,13, SCh 120, s. 54, *ŻMT* 27, s. 85-86; E. Stanula, *Eseje patrystyczne*, Warszawa 2014, s. 152.

⁸¹¹ Origenes, *Homiliae in Exodum* XIII 3, wyd. M. Borret, SCh 321, Paris 1985, s. 386: „nostis, qui divinis mysteriis interesse consuestis, quomodo, cum suscipitis corpus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur. Reos enim vos creditis, et recte creditis, si quid inde per negligentiam decidat. Quod si circa corpus eius conservandum tanta utimini cautela et merito utimini, quomodo putatis minoris esse piaculi verbum Dei neglexisse quam corpus?”; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Wyjścia*, *ŻMT* 64, Kraków 2012, s. 296.

⁸¹² Por. J. Słomka, *Pokarm i ofiara*, Łódź 2000, s. 88-89.

⁸¹³ Por. K. Bardski, *W kręgu symboli biblijnych*, Kraków 2010, s. 13.

⁸¹⁴ Por. M. Fiedrowicz, *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, Kraków 2009, s. 138.

⁸¹⁵ Por. B. Poniży, *Mądrość. W Biblii*, EK, t. 12, Lublin 2008, kol. 310.

wychodzącej z ust Najwyższego, będącej Jego tchnieniem i słowem. Staje się Ona odbłaskiem wieczystej światłości, mieszka w niebie i zasiada na tronie wraz z Bogiem⁸¹⁶.

Spersonifikowana Mądrość Boża nabiera logicznego kształtu dopiero w świetle Nowego Testamentu, zwłaszcza na gruncie nauki o przedwiecznym Słowie. Choć w relacji Jana nie występuje termin σοφία, to w Prologu doszukiwać się można podobieństwa między „Słowem” a uosobioną „mądrością” Starego Testamentu. W interesującym nas fragmencie odnalezienia Jezusa w świątyni (Łk 2,41-52), pojawiającą się mądrość (σοφία), w której wzrasta dwunastoletni Jezus, odnosi się często do mądrego i sprawiedliwego życia. W Biblii hebrajskiej takim przykładem jest postać Samuela i narracja hagiografa dotycząca jego dorastania, które podoba się Bogu (por. 1 Sm 2,26)⁸¹⁷. Zapewne ewangelista Łukasz nawiązuje do tej historii, ale jego ujęcie wzrastania nosi nieco inne znamiona. W całej bowiem perykopie wyraża przekonanie o boskiej mądrości Jezusa oraz łasce, w jakiej wzrastał i która cechowała Jego ziemskie życie. Takie rozumienie potwierdza również poprzedzający fragment o ofiarowaniu Jezusa w świątyni, w którym ewangelista ukazuje Bożą Dziecinę jako Zbawiciela i Mesjasza (por. Łk 2,21-40). Jednocześnie wyraźnie stawia akcent na wzrost mądrości, która towarzyszy każdemu człowiekowi, a zakończenie opowiadania, mówiące o posłuszeństwie Jezusa swoim ziemskim rodzicom, stanowi jej praktyczny wymiar⁸¹⁸. Warto również zaznaczyć, że niektórzy komentatorzy nieco inaczej analizują *passusy* Łk 2,40.52. Widzą tam przeciwwagę do apokryficznych, cudownych opisów dzieciństwa Jezusa, jednocześnie dostrzegając w nich rozwój duchowy, moralny i fizyczny Jezusa⁸¹⁹.

Spośród wielu myśli Orygenesusa odnoszących się do mądrości wyodrębnić można jej funkcje i cechy. Na uwagę zasługuje czterdzieści pięć biblijnych obrazów, w których Adamancjusz dostrzega alegorię Mądrości Bożej. Są to obrazy relacji rodzinnych, relacji w narzeczeństwie (oblubienica) czy małżeństwie (żona). Drugą grupę stanowią obrazy ukazujące wyjątkową wartość Bożej Mądrości. Do najważniejszych należą bogactwo, skarb i złoto. Kolejną grupę tworzą obrazy, w których dostrzegalna jest wzniosłość Mądrości, jak

⁸¹⁶ Por. A. Barucq, P. Grelot, *Mądrość*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 459-462.

⁸¹⁷ Por. B. Poniży, *Mądrość. W Biblii*, dz. cyt., kol. 313.

⁸¹⁸ Por. F. Gryglewicz, dz. cyt., s. 112-115.

⁸¹⁹ Stanowisko tych egzegetów nie wyklucza objawienia boskiej natury w *passusach* Łk 2,40.52. Koncentrując się na kanonach ludzkiego rozwoju, wskazują, że opis Łukasza prezentuje rozwój fizyczny i duchowo-moralny, w którym Jezus musi odczytać swoją rzeczywistość tożsamość, powołanie i związek z Bogiem Ojcem. Aluzja do 1 Sm 2,26 byłaby wtenczas starotestamentowym wzorcem zastosowanym przez ewangelistę, by zwięźle przedstawić okres dojrzewania Jezusa. Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-11*, dz. cyt., s. 195, 206-207.

choćby góra lub miasto warowne. Dostrzega ją także w obrazach wody, studni, źródła i rzeki oraz w obrazach pokarmu duchowego, którym jest alegoria pokarmu, wina, chleba i stołu. Obrazem Mądrości Bożej jest również drzewo i krzyż oraz gołębica, wąż, gazela i droga⁸²⁰.

W *Homiliach o Ewangelii św. Łukasza* Orygenes, w których autor wyjaśnia m.in. odnalezienie Jezusa w świątyni, odnaleźć można obraz góry oraz drogi. W tym świetle warto spojrzeć na następujący fragment:

„Jezus często *schodził* wraz ze swymi uczniami, nie zawsze przebywa na górze i nie bez końca zajmuje się tym, co jest wysoko. Na górze przebywa z Piotrem, z Jakubem i z Janem (por. Łk 9,28), a z innymi uczniami znajduje się w innym miejscu. Dalej, ponieważ ci, którzy cierpieli na różne choroby, nie mogli wspiąć się na górę, przeto Jezus *schodzi i przybywa* (por. Mt 8,1) do tych, którzy są na dole. Także i teraz napisano: *Zszedł wraz z nimi, przybył do Nazaretu i był im poddany* (por. Łk 2,51)”⁸²¹.

W słowach tych Orygenes ukazuje obraz góry (*mons*), którą utożsamia z doświadczeniem Boga. Wcześniej mówił bowiem: „A ponieważ Józef i Maryja nie posiadali jeszcze pełnej wiary, nie mogli przebywać z Nim na wysokości; dlatego też powiedziano, iż *zszedł* wraz z nimi”⁸²². Sens dosłowny przechodzi zatem na plan dalszy, a nasz autor koncentruje uwagę na „wysokościach”, które stanowią szczyt wiary. Zbiega się to z alegoryczną interpretacją wejścia na górę, którą Adamancjusz objawia w *Komentarzu do Księgi Jozuego*⁸²³. Jest ona odkrywaniem sensu duchowego Pisma Świętego będącego wysiłkiem umysłu i rozumu ludzkiego oraz darem łaski samego Boga⁸²⁴.

Obraz drogi nie występuje wprost we wspomnianych przez nas *Homiliach o Ewangelii św. Łukasza* Orygenes. Niemniej jednak nagromadzone słownictwo w pośredni sposób tę ideę wyraża. Mówiąc bowiem o poszukiwaniach Jezusa, nasz autor odwołuje się do poszczególnych etapów, jakie pokonują rodzice nim znajdą syna. Ich droga dojścia do Jezusa prowadzi jednak przez świątynię, w odniesieniu do której Adamancjusz rozwija teologiczne myśli. Przykładem tego są omawiane słowa:

⁸²⁰ Por. M. Szram, *Chrystus – Mądrość...*, dz. cyt., s. 105-132.

⁸²¹ Origenes, *Hom. Luc. XX 4*, SCh 87, s. 284: „Crebro Jesus descendit cum discipulis suis, nec semper versatur in monte nec absque fine sublimia tenet. In monte cum Petro est, cum Jacobo, cum Joanne, et rursum in alio loco cum ceteris discipulis. Porro quia non valebant hi, qui variis aegrotationibus laborabant, in montem conscendere, idcirco descendit et venit ad eos, qui deorsum erant. Nunc quoque scribitur: *descendit cum eis et venit Nazareth et subiciebatur eis*”, PSP 36, s. 88-89.

⁸²² Origenes, *Hom. Luc. XX 4*, SCh 87, s. 282-284: „Et quia necdum plenam fidem Joseph et Maria habebant, propterea sursum cum eo permanere non poterant, sed dicitur descendisse cum eis”, PSP 36, s. 88.

⁸²³ Por. Origenes, *Hom. Iesu Nave II 3*, SCh 71, s. 120, PSP 34/2, s. 14.

⁸²⁴ Por. K. Bardski, *Chrystologiczna interpretacja...*, dz. cyt., s. 198-199.

„Jeśli więc i ty szukać będziesz Syna Bożego, szukaj najpierw świątyni, tam zdążaj, bo tam znajdziesz Chrystusa, Słowo i Mądrość, to znaczy Syna Bożego”⁸²⁵.

W stosowaniu przez naszego autora tytułu Jezus – Mądrość (Ἰησοῦς – σοφία) widoczny jest związek ze Słowem (Λόγος), a wyrazem, będącym wspólnym mianownikiem, jest „początek” (ἀρχή). Przywołać należy zatem słowa Janowego *Prologu*, w którym czytamy: *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga* (J 1,1-2)⁸²⁶. Orygenes w *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* odwołuje się do Księgi Przysłów, stwierdzając:

„Chrystus jest początkiem jako Mądrość, napisano bowiem: *Bóg stworzył Mnie jako początek dróg swoich dla dzieł swoich* (Prz 8,22). Jako Słowo natomiast nie jest Początkiem, ponieważ *Słowo było w początku*. A więc przymioty Chrystusa obejmują początek oraz poza początkiem coś drugiego, trzeciego i tak aż do końca, jak gdyby oświadczał: *Jestem Początkiem jako Mądrość*”⁸²⁷.

Oznacza to, że Jezus, będąc Początkiem, jest jednocześnie opiewaną w Starym Testamencie Mądrością, a tym samym tylko Jemu przysługuje „schryistianizowany” wyraz λόγος⁸²⁸. Tytuł „Jezus – Mądrość”, obok Logosu i Mocy, odnosi się do boskiej natury Syna Bożego oraz wyraża Jego jedność z Ojcem. Dla naszego autora Mądrość stanowi wyjątkowy tytuł, który wyraża funkcję w dziele stworzenia i zbawienia, ale także oznacza istotę bytu Syna Bożego niepoznawalną przez człowieka⁸²⁹.

Aleksandryczyk wskazuje w swojej teologii na Chrystusa, który jest Mądrością samą w sobie (αὐτοσοφία), czyli mądrością pełną i najwyższą. Istnieje On odwiecznie w Bogu, zaś jako Logos (Λόγος) objawia światu Mądrość wpierw w dziele stworzenia, a następnie w dziele zbawienia. Chrystus Mądrość i Słowo jest pełną mądrością oraz najistotniejszym przedmiotem ludzkiego poznania. Zdaniem Orygenesesa, zanim dokonało się wcielenie, Stary Testament częściowo skrywał Syna Bożego. Możliwe jest również odnalezienie Go w pogańskiej filozofii⁸³⁰. Spośród wielu tytułów chrystologicznych, Mądrość i Słowo

⁸²⁵ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 5, SCh 87, s. 276: „Si quando et tu quaesieris Filium Dei, quaere primum templum, illuc propera, ibi Christum, Sermonem atque Sapientiam, id est Filium Dei, reperies”, PSP 36, s. 86.

⁸²⁶ J 1,1-2: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

⁸²⁷ Origenes, *Comm. Io.* I 31,222-223, SCh 120, s. 39: „καθ’ ὃ σοφία τυγχάνει, ἐστὶ γέγραπται γοῦν: «Ὁ θεὸς ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ» καθ’ ὃ δὲ λόγος ἐστίν, οὐκ ἔστιν ἀρχή· «Ἐν ἀρχῇ γὰρ ἦν ὁ λόγος». Οὐκοῦν αἱ ἐπίνοια αὐτοῦ ἔχουσιν ἀρχὴν καὶ δευτέρον τι παρὰ τὴν ἀρχὴν καὶ τρίτον καὶ οὕτως μέχρι τέλους· ὡσεὶ ἔλεγεν «ἀρχὴ εἰμι καθ’ ὃ σοφία εἰμί»», ŻMT 27, s. 67.

⁸²⁸ Por. R. Nakonieczny, *Chrystologiczny tytuł Σοφία Θεοῦ w „Komentarzu do Ewangelii św. Jana” Orygenesesa*, SSHT 30 (1997), s. 234-235.

⁸²⁹ Por. M. Szram, *Chrystus – Mądrość...*, dz. cyt., s. 80-81.

⁸³⁰ Por. tamże, s. 302-304.

zajmują zatem naczelne miejsce w pismach naszego autora. Logos rozróżnia, według stoickiego podziału, na Logos wewnętrzny i zewnętrzny. Jezus jako Mądrość jest wewnętrznym Rozumem Ojca, posiadającym pełną wiedzę o sobie i świecie, zaś jako Słowo wypowiada i objawia Boga na zewnątrz⁸³¹.

1.3. Dowód z Pisma Świętego

Orygenes wielokrotnie daje dowód, że Pismo Święte stanowi podstawę jego nauczania oraz fundament wiary chrześcijańskiej. Ukazuje w tym także swoje przeświadczenie, że sam Chrystus jest Słowem Bożym. W takim znaczeniu można zauważyć, że w *Homiliach o Ewangelii św. Łukasza* Pismo Święte stanowi dla Aleksandryczyka podstawę, na której opiera on swoją naukę o Chrystusie jako prawdziwym Bogu i człowieku. Jego teologiczne nauczanie w tej kwestii przedstawić można w dwóch aspektach. Pierwszym jest autorytet Pisma, na który powołuje się nasz autor, wyrażając jego nadprzyrodzony charakter. Drugim aspektem są konkretne cytaty Pisma Świętego, na podstawie których wykazuje bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa. Przyjrzyjmy się zatem biblijnym argumentacjom wysuwanim przez Adamancjusza.

Pierwsza część argumentów Orygenesesa skupia się na autorytecie Pisma Świętego, które jest dla niego bezsprzecznie słowem Boga. W takim stwierdzeniu nie tylko na plan dalszy odsuwa on czynnik ludzki w procesie powstawania Biblii, ale autorstwo człowieka nie ma dla niego żadnego znaczenia. Autorstwo Pisma Świętego rozumie on po trosze jako dyktando realizowane przez Ducha Świętego, który jest autorem Świętej Księgi. Należy jednak zaznaczyć, że Orygenes nie jest odosobnionym w tym poglądzie, wielu bowiem dawnych pisarzy chrześcijańskich w podobny sposób postrzegało proces redakcyjny Pisma Świętego. Dlatego w opinii naszego autora Biblia nie zawiera zbędnych słów, lecz każdy szczegół ma swoje znaczenie, które odnaleźć można przy pomocy innych *passusów* biblijnych⁸³². Spróbujmy przez taki pryzmat spojrzeć na chrystologiczną argumentację Adamancjusza.

W XIX *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* czytamy:

„Ponieważ istnieją tacy, którzy robią wrażenie, iż wierzą w Pismo święte, ale pod pozorem oddawania czci wszechmogącemu Bogu nie uznają Bóstwa Zbawiciela, przeto

⁸³¹ Por. M. Starowieyski, J.-M. Szymusiak (red.), *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018, s. 758.

⁸³² Por. H. Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 104-105.

śluszenie się wydaje, aby wykorzystując powagę Pisma pouczyć ich, że jakiś boski element wszedł w ludzkie ciało, i nie tylko w ciało, lecz również w ludzką duszę”⁸³³.

W sformułowaniu *qui sanctae scriptura evidentur credere* („ci, którzy robią wrażenie, iż wierzą w Pismo Święte”) wybrzmiewa element wiary w słowo Boże, na które powołuje się egzegeta. Postrzega on je wyraźnie jako słowo Boga skierowane do ludzi. Słowo to objawia prawdę, a zatem domaga się autentycznego i całkowitego przyjęcia ze strony człowieka. Podobnie w drugim wyrażeniu stwierdza: *ut ipsarum scripturarum auctoritate doceantur* („aby wykorzystując powagę Pisma pouczyć ich”). Chociaż sformułowania te padają pod adresem zwolenników adopcjonizmu, o czym będzie mowa w ostatnim punkcie tego rozdziału, to można odczytać z nich, że dla Orygenesza Pismo Święte stanowi siłę dowodową jako słowo pochodzące od Boga.

Podobne przesłanie zawiera inny fragment XIX *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* kierujący myśl Orygenesza w stronę natchnienia biblijnego. Widoczne jest to w słowach:

„Zresztą jeśli zastanowimy się uważnie nad sensem Pisma, stwierdzimy, że owa dusza zawierała w sobie coś więcej, aniżeli inne ludzkie dusze. Otóż każda dusza ludzka, zanim dojdzie do cnoty, jest zabrudzona grzechami. Natomiast dusza Jezusa nigdy się nie splamiła brudem grzechu: Duch Święty bowiem pisze o Jezusie, iż przed ukończeniem dwunastego roku życia *Chłopiec rósł, umacniał się i napelniał mądrością*”⁸³⁴.

W słowach *diligenter sensum intendimus scripturarum* Orygenes nawołuje do uważnego rozumienia sensu Pisma. Tym stwierdzeniem wskazuje, że biblijne słowo zawiera w sobie tajemnicę o boskim pochodzeniu Jezusa, choć – by je odkryć – potrzeba uważnej lektury (*diligenter sensum intendimus*). Wyrażenie to nawiązuje do metod egzegetycznych naszego autora, który w Piśmie Świętym dostrzega objawiającego się Chrystusa. Chrześcijańska alegoria, mimo iż wywodzi się z alegorii greckiej, posiada zasadniczą różnicę. Ta ostatnia powstaje w celu ukrycia niemoralnych mitów Homera i Hezjoda, nadając im filozoficzne znaczenie. Egzegeza duchowa, której czołowym reprezentantem jest Orygenes, służy wyeksponowaniu osoby Chrystusa⁸³⁵.

⁸³³ Origenes, *Hom. Luc. XIX 1*, SCh 87, s. 272: „Quia nonnulli, qui sanctae scripturae videntur credere, quasi in gloriam omnipotentis Dei divinitatem Salvatoris negant, justum mihi videtur, ut ipsarum scripturarum auctoritate doceantur in humanum corpus quiddam venisse divinum, et non solum in humanum corpus, sed in humanam quoque animam”, PSP 36, s. 85.

⁸³⁴ Origenes, *Hom. Luc. XIX 1*, SCh 87, s. 272: „Quamquam, si diligenter sensum intendimus scripturarum, plus aliquid anima illa habuit, quam ceterae hominum animae. Omnis quippe anima hominis, antequam ad virtutem veniat, vitiis sordidatur. Porro anima Jesu nunquam peccati sorde maculata est. Siquidem antequam ad duodecimum aetatis pervenerit annum, Spiritus sanctus de eo in Lucae scribit evangelio: *Puer autem crescebat et confortabatur et replebatur sapientia*”, PSP 36, s. 85.

⁸³⁵ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, dz. cyt., s. 97, 102.

Sformułowanie *Spiritus sanctus de eo in Lucae scribit evangelio* („Duch Święty pisze o Nim w Ewangelii Łukasza”)⁸³⁶ pokazuje stosunek Aleksandryjczyka do Biblii. Należy nadmienić, że traktował on spisane słowo Pisma jako wcielenie Słowa, nie zaś słowo samo w sobie. Takie podejście dawało mu przyzwolenie na używanie wszelkich narzędzi naukowych odnoszących się do badania „literary” biblijnej, jednocześnie wskazał, by Pismo Święte rozumieć przez to, co rozumne, dając tym samym podwaliny pod rozwój hermeneutyki⁸³⁷. W opinii naszego autora Chrystus jest obecny w każdym fragmencie, wyrazie i kresce, kierując przezeń swoją pełną mądrości naukę. Dlatego w polemice choćby z Marcjonem i jego uczniem wykazuje, że odrzucanie bądź pomijanie niektórych *passusów* jako niepotrzebnych, mało znaczących lub gorszących jest złudzeniem, które świadczy o niedostatecznym przygotowaniu intelektualnym, a zwłaszcza duchowym do lektury Biblii. Jak zauważa Orygenes, sens literalny jest niczym zasłona lub ciało, za którym kryje się duch, prawda i mądrość⁸³⁸. Stwierdza zatem: „Dlatego Boża mądrość przygotowała pewne przeszkody i trudności w historycznym pojmowaniu Pisma”⁸³⁹. Prezentuje wiarę w natchnienie biblijne, co skłania go do alegorycznego spojrzenia na treści amoralne i irracjonalne, które jego zdaniem są jedynie pozorne i muszą prezentować jakies duchowe prawdy⁸⁴⁰. Konieczne jest zatem przechodzenie do sensu duchowego, który jest bardziej godny Boga⁸⁴¹.

Istotny przykład autorytetu Pisma Świętego odnajdziemy w *Homiliach o Księdze Kapłańskiej*. W XII homilii, analizując fragment *Nie będzie splamiony w ojcu swoim ani w matce swojej* (Kpł 12,4), Adamancjusz pisze:

„Nie został więc splamiony w matce, ale też i nie w ojcu. Józef bowiem przy Jego narodzeniu nie dał od siebie niczego poza służbą i uczuciem i dlatego ze względu na jego wierną służbę Pismo przyznało mu tytuł Ojca”⁸⁴².

⁸³⁶ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 1, SCh 87, s. 272, PSP 36, s. 85.

⁸³⁷ Por. J. Słomka, *Teologiczne podstawy egzegezy Orygenesa i jego aktualność*, SSHT 36 (2003) 2, s. 488-489.

⁸³⁸ Por. M. Szram, *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 94-95.

⁸³⁹ Origenes, *De principiis* IV 2,9, wyd. P. Koetschau, Origenes Werke 5, GCS 22, Leipzig 1899, s. 321: „ὀκονόμησέ τινα οἰονεὶ ‘σκάνδαλα’ καὶ ‘προσκόμματα’ καὶ ‘ἀδύνατα’ διὰ μέσου καταταχθῆναι τῷ νόμῳ καὶ τῇ ἱστορίᾳ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος”, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996, s. 344.

⁸⁴⁰ Por. M. Domaradzki, *Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenesa*, PrzRel 239 (2011) 1, s. 18.

⁸⁴¹ Por. M. Szram, *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 95.

⁸⁴² Origenes, *Hom. Lev.* XII 4, GCS 29, s. 460: „Non est ergo contaminatus in matre, sed ne in patre quidem. Nihil enim Ioseph in generatione eius praeter ministerium praestitit et affectum; unde et pro fideli ministerio patris ei vocabulum Scriptura concessit”, ŻMT 69, s. 176.

Wykazując dziewicze poczęcie Jezusa, Orygenes wskazuje, że ojcostwo Józefa jest jedynie duchowe. Swoje zadanie bycia opiekunem Maryi i Jezusa wypełnia rzetelnie, przez co zasługuje na miano ojca Jezusa. Zdaniem naszego autora „Pismo przyznało mu tytuł Ojca”, co wskazuje na osobowy charakter Świętej Księgi. Uwidacznia się tu teologiczna koncepcja Aleksandryjskiego doktora, w której utożsamia on Biblię z wcieleniem Bożego Syna.

W wielu miejscach Orygenes przywołuje Pismo Święte jako podstawę swego nauczania. Odwołania te wpisują się w egzegezę tekstów, które poświadczają ich interpretację. Dlatego w interesujących nas homiliach odnajdziemy sformułowania: „Pismo mogłoby powiedzieć”⁸⁴³, „Poszukajmy w Piśmie”⁸⁴⁴ oraz „Pismo stwierdza”⁸⁴⁵. Nadprzyrodzony charakter Bożego słowa widoczny jest zwłaszcza we fragmencie XIX *Homilii o Ewangelii św. Łukasza*, w której Aleksandryjczyk odwołuje się do poszukiwania sensu biblijnego. Pisze:

„Jeśli czytasz Pisma, szukasz w nich sensu z jakimś bólem i cierpieniem – nie dlatego, iżbyś sądził, że Pisma zblądziły albo że zawierają jakieś błędne sformułowanie, lecz dlatego, że zawierają one słowa prawdy, a ty nie możesz odkryć, co jest prawdą”⁸⁴⁶.

Poszukiwanie właściwego sensu to odkrywanie sensu duchowego. W powyższym cytacie Orygenes łączy go z prawdą, do odnalezienia której należy dążyć, czytając Pisma. Poświadczą to, że w teologicznej myśli naszego autora słowo Boże objawia samego Boga.

Powyzsze wyrażenia, w których Adamancjusz powołuje się na nadprzyrodzony charakter Bożego słowa, dotyczą tematu wiary. Uwierzyć słowom Pisma Świętego, to uwierzyć Jezusowi i Jego słowom. Przywołując wątki teologiczne zawarte w Nowym Testamencie, zwłaszcza w Ewangelii według św. Jana, zauważymy, że temat wiary jest tam mocno wyeksponowany. Prawie połowa zastosowań czasownika πιστεύω („wierzyć”) w nowotestamentowych księgach występuje w pismach Janowych⁸⁴⁷. Szczególnie Ewangelia według św. Jana prezentuje wiarę w słowo Pisma i słowo Jezusa, która jest stawiana na wyższym poziomie niż wiara oparta na zmysłowych doświadczeniach. Streszczenie teologicznego sensu Pisma i słowa Pana zawiera się we fragmencie⁸⁴⁸:

⁸⁴³ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 1, SCh 87, s. 264, PSP 36, s. 83.

⁸⁴⁴ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 2, SCh 87, s. 266, PSP 36, s. 83.

⁸⁴⁵ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 2, SCh 87, s. 272, PSP 36, s. 85.

⁸⁴⁶ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 5, SCh 87, s. 276: „Quomodo tu, si quando scripturas legis, quaeris in eis sensum cum dolore quodam atque tormento, non quo scripturas errasse aut perperam quid habere arbitraris, sed quod illae intrinsecus habeant veritatis sermonem atque rationem, et tu nequeas invenire, quod verum est”, PSP 36, s. 86.

⁸⁴⁷ Por. I. de la Potterie, *Wiara w pismach Janowych*, VV 5 (2004), s. 107.

⁸⁴⁸ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21*, dz. cyt., s. 325.

*I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej książce, uczynił Jezus wobec uczniów. Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię Jego (J 20,30-31)*⁸⁴⁹.

Powołanie się na autorytet Pisma Świętego ujawnia więc Orygenes ze słowem Bożym i jego podejście do świętych *passusów*. Tym samym jest to świadectwo egzegety, który w słowach hagiografa ludzkiego dostrzega słowa samego Boga. Nie ma najmniejszej wątpliwości, że dla naszego autora jest to słowo Boga skierowane do człowieka. Dlatego dąży on do lepszego zrozumienia sensu wyrazowego, który objawia prawdziwe przesłanie Boże. Egzegezę Orygenesu streścić więc można w trzech zasadach. Pierwsza jest zasadą praktyczną, w której każde słowo Pisma może być użyteczne duchowo dla jego interpretatora. Druga to zasada ideologiczna, która utożsamia treść duchową z treścią chrystologiczną Pisma. Wynika z niej, że studium Biblii ma sens tylko wtedy, gdy prowadzi do Chrystusa. Ostatnią zasadę, strukturalną, wyprowadza z wizji dwupoziomowego wszechświata, w którym pojawia się wymóg, by wznosić się z poziomu zmysłowego na poziom wyższy, inteligibilny⁸⁵⁰. Jeśli więc w tym Bożym słowie objawia się sam Bóg, a poprzez działanie Ducha Świętego kieruje człowieka także do większego zrozumienia tajemnic Bożych, to w opinii aleksandryjskiego teologa Biblia jest spisaniem objawieniem zawierającym całość chrześcijańskiej nauki⁸⁵¹.

Drugi aspekt dowodów Orygenesu na bóstwo i człowieczeństwo Jezusa opiera się na Piśmie Świętym, które w różnych fragmentach objawia czytelnikowi tę prawdę. Aleksandryczyk koncentruje więc swoją uwagę nie tylko na Ewangelii, ale z całej Biblii stara się wydobyć *passusy*, w których dostrzega ukrytego Syna Bożego. W naszej pracy koncentrujemy się na fragmencie o odnalezieniu dwunastoletniego Chrystusa w świątyni, stąd w kolejnych punktach prześledzimy biblijną argumentację Orygenesu w odniesieniu to tego wydarzenia.

⁸⁴⁹ J 20,30-31: Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ], ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῇ βιβλίῳ τούτῳ· ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεῦοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

⁸⁵⁰ Por. M. Simonetti, dz. cyt., s. 77-79.

⁸⁵¹ Por. M. Składanowski, *Myśl Orygenesu: metodologiczne intuicje dla współczesnych teologów*, „Studia Elbląskie” 14 (2013), s. 157.

1.4. Maryja i Józef świadkami bóstwa Chrystusa

Bazując na wcześniejszej analizie tekstu o ofiarowaniu Jezusa w świątyni (por. Łk 2,22-40), Orygenes zauważa, że świąteczne pielgrzymowanie do Jerozolimy na święto Paschy było zwyczajem rodzinnym. Także wtedy, gdy Jezus miał dwanaście lat i był już napełniony „mądrością Bożą i innymi darami” (*sapientia Dei et ceteris*)⁸⁵², obecność na świątynnym wzgórzu okazała się być swoistą epifanią Bożego Syna. Adamancjusz, interpretując zdanie *został Jezus w Jerozolimie, a tego nie zauważyli Jego Rodzice* (Łk 2,43), nie odczytuje słów ewangelisty jako lakonicznej informacji o przykrym zdarzeniu, lecz dostrzega w nich działanie boskie. Pisze bowiem w ten sposób:

„Zauważ, że i tutaj zawiera się coś, co przekracza ludzką naturę. Nie pozostał bowiem po prostu, i rodzice Jego nie wiedzieli, gdzie przebywa, lecz podobnie jak napisano w Ewangelii Jana, gdy Żydzi spiskowali przeciw Niemu, a On uszedł przed nimi i ukrył się, tak samo i teraz, jak sądzę, Chłopiec pozostał w Jerozolimie i rodzice Jego nie wiedzieli, gdzie jest”⁸⁵³.

Orygenes w powyższych słowach przywołuje *passus* Ewangelii: *I znowu starali się Go pojmać, ale On uszedł z ich rąk* (J 10,39)⁸⁵⁴. Wzmianka ewangelisty Jana o ukryciu się Jezusa wpisuje się w kompozycję tego dzieła, ukazując podejmowane przez Żydów kroki zmierzające ku odrzuceniu Jego mesjańskiego królestwa. Dla autora czwartej Ewangelii objawianie się Jezusa podczas publicznej działalności zmierza do podjęcia przez Jego słuchaczy konkretnej decyzji: wiary w Niego i przyjęcia życia dzieci Bożych bądź odrzucenia Go. Władze żydowskie świadomie odrzucają Chrystusa jako Mesjasza, dokonując tego w Jerozolimie, sercu narodu wybranego (por. J 11,47-52)⁸⁵⁵. Stanowi to swoiste apogeum myśli Janowej wyrażonej w sformułowaniu „godzina Jezusa”. Jezus uchodzi swoim oponentom, być może w sposób cudowny, gdyż godzina ta jeszcze nie nadeszła⁸⁵⁶.

Interpretacja Orygenesusa zakłada zatem, że pozostanie Jezusa w jerozolimskiej świątyni było świadomym aktem Syna Bożego. Podobnie jak w wieku dorosłym uchodzić będzie z rąk nieprzychylnych rodaków, by wypełnić swą misję zgodnie z wolą Bożą, tak i jako

⁸⁵² W polskim przekładzie na określenie *sapientia Dei* użyto słowa „łaska Boża”. We francuskim tłumaczeniu mamy formę bardziej opisową: „il possédait déjà en plénitude la sagesse” (posiadał już pełną/w pełni mądrość) (SCh 82, s. 275). Lepiej łaciński termin *sapientia* oddaje polskie słowo „mądrość”, dlatego w taki właśnie sposób przetłumaczyliśmy to wyrażenie.

⁸⁵³ Orygenes, *Hom. Luc.* XIX 3, SCh 87, s. 274: „Et hic sublimius quiddam, quam humana natura patitur, intellege. Non enim simpliciter *remansit* et parentes eius, ubi esset, ignorabant, sed quomodo in Joannis evangelio scriptum est, quando insidiabantur ei Judaei et elapsus est de medio eorum et non apparuit, sic et nunc puto *remansisse* puerum in Hierusalem et parentes eius, ubi remanserit, ignorasse”, PSP 36, s. 86.

⁸⁵⁴ J 10,39: Ἐξήτουν [οὖν] αὐτὸν πάλιν πιάσαι· καὶ ἐξήλθεν ἐκ τῆς χειρὸς αὐτῶν.

⁸⁵⁵ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, dz. cyt., s. 783.

⁸⁵⁶ Por. L. Stachowiak, dz. cyt., s. 269.

dwunastoletni chłopiec pozostaje w domu Ojca, by objawić nadejście czasów mesjańskich. Adamancjusz wplata do swojej analizy kolejny werset Łukaszej Ewangelii: *Z bólem Cię szukaliśmy* (Łk 2,48), ukierunkowując wzrok swoich słuchaczy na postaci Maryi i Józefa. Zakłada on, że święci rodzice nie boleli, sądząc, że Dziecię się zagubiło, gdyż mieli wystarczająco dużo znaków, aby ufać w Bożą misję. Argumentuje to nasz autor w ten sposób:

„Niemożliwym było, aby Maryja, która wiedziała, iż poczęła Go z Ducha Świętego, i słyszała przemawiającego anioła, biegnących pasterzy oraz prorokującego Symeona, mogła się lękać, że Chłopiec zabłądził i zginął”⁸⁵⁷.

Zdaje się, że w opinii aleksandryjskiego doktora niemożliwa byłaby myśl Maryi o zagubieniu Jezusa i Jego utracie. Przywołując zatem najistotniejsze sceny z Jej życia, wskazuje na o wiele większą cudowność tych wydarzeń. Wspomniana wizyta anioła Gabriela, pokłon pasterzy czy proroctwo Symeona świadczą o opiece Boga i Jego łaskawości, a pozostanie Jezusa w świątyni to kolejny etap wypełniania się woli Bożej.

Podobnie jak w przypadku Maryi, Orygenes przywołuje osobę Józefa, przypominając także Boże interwencje w jego życiu. Píše:

„Nie powinienes też sądzić tak o Józefie, który otrzymał od anioła polecenie, aby zabrał Chłopca i udał się do Egiptu, a ponadto usłyszał: *Nie bój się przyjąć Maryi, swej małżonki, bo to, co się w niej poczęło, jest z Ducha Świętego* (Mt 1,20). Nie mogli się obawiać, że zginęło Dziecko, o którym wiedzieli, że jest Bogiem”⁸⁵⁸.

W tej części homilii nasz autor koncentruje uwagę na cudownych wydarzeniach, których doświadczył ziemski ojciec Jezusa. Słowa anioła przemawiającego we śnie do cieśli z Nazaretu podkreślają inicjatywę Boga. Józef natychmiast wstając, wykazuje posłuszeństwo Najwyższemu⁸⁵⁹. Nie inaczej jest w przypadku polecenia, by przyjął Maryję, gdyż Jezus jest owocem Ducha Świętego. Także próby znalezienia odpowiedzi na pytanie o motyw chęci odejścia od brzemiennej małżonki są ciekawe. Pierwszym przyczynkiem mogła być cześć i bojaźń wobec spraw boskich, wobec których Józef nie czuł się godnym. Drugim motywem mogła być wierność Józefa względem świętości małżeństwa. Egzegeci

⁸⁵⁷ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 4, SCh 87, s. 274-276: „Nec poterat accidere, ut Maria, quae sciebat se de Spiritu sancto concepisse, quae et angelum loquentem et currentes pastores et Simeonem audierat prophetantem, timeret, ne puerum perderet oberrantem”, PSP 36, s. 86.

⁸⁵⁸ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 4, SCh 87, s. 276: „Abice hanc opinionem maxime de Joseph, cui ab angelo praeceptum fuerat, ut tolleret puerum et Aegyptum pergeret, qui audierat: *ne timeas tollere Mariam uxorem tuam; quod enim in ea natum est, de Spiritu sancto est. Nunquam fieri poterat, ut perditum formidaret infantem, quem divinum esse cognoverat*”, PSP 36, s. 86.

⁸⁵⁹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, dz. cyt., s. 132.

przychylają się ku tej drugiej wersji, wskazując na niewiedzę Józefa o dziewiczym poczęciu Maryi⁸⁶⁰. Niemniej, każda z tych wersji ukazuje świętego opiekuna jako wiernego i posłusznego woli Bożej.

Podsumowując ten wątek, Orygenes stwierdza: „Nie mogli się obawiać, że zginęło Dziecko, o którym wiedzieli, że jest Bogiem”⁸⁶¹. W zdaniu tym uwidacznia się pewność naszego autora, że Maryja i Józef przekonani byli o bóstwie Jezusa jeszcze przed Jego publiczną działalnością. Przywołane przez Adamancjusza wydarzenia towarzyszące narodzinom Mesjasza uświadamiają, że Jego rodzice nie mogli nagle zapomnieć o wszystkich cudownych dziełach Boga, których stali się uczestnikami. Potwierdza to również w innych tekstach, w których nawiązuje tematycznie do ich świadomości o boskim pochodzeniu Syna. Zauważalne jest to także we fragmencie, który zachował się w języku greckim:

„Dlaczego szukali Go? Czy dlatego, że zgubił się podobnie jak dziecko, czy dlatego, że zabłądził? Wcale nie. Tak nie było w przypadku Maryi, która otrzymała na Jego temat wystarczające objawienie, ani też w przypadku Józefa”⁸⁶².

W powyższym cytacie nasz autor wyklucza myśl rodziców, jakoby ich syn zaginął. Swoją tok myślenia argumentuje tym, że otrzymali „wystarczające objawienie”. Zapewne powraca myślą do wcześniej przywołanych wydarzeń biblijnych z życia rodziców Jezusa. Nazywając je „objawieniem” (ἀποκάλυψις), kieruje wzrok swoich słuchaczy na starotestamentowe zjawienia się Boga, który dawał się poznać ludziom. Także Maryja i Józef doświadczyli analogicznego objawienia. Interesującym jest także to, że w Łukaszej Ewangelii spotykamy ów rzeczownik w modlitewnym uniesieniu Symeona⁸⁶³: *światło na oświecenie pogan* (Łk 2,32)⁸⁶⁴.

Pozwala to Orygenesowi spojrzeć nieco głębiej i spróbować wniknąć w relacje rodzinne w domu Pana Jezusa. W kolejnym fragmencie cytowanej *Homilii o Ewangelii św. Łukasza*, zachowanym w oryginale, nasz autor stwierdza:

„Dlatego też (Maryja) ze względu na Żydów nazwała Józefa jak gdyby ojcem Jezusa. Jezus zaś odrzucając to mniemanie powiedział: *Czy nie wiedzieliście, że powinienem być*

⁸⁶⁰ Por. tamże, s. 102.

⁸⁶¹ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 4, SCh 87, s. 276: „Nunquam fieri poterat, ut perditum formidaret infantem, quem divinum esse cognoverat”, PSP 36, s. 86.

⁸⁶² Origenes, *Fragm. Luc.*, Rauer, GCS 49, Origenes Werke 9, s. 127: „Τί δὲ καὶ «ἐζήτουν αὐτόν»; Ἄρα ὅτι ἀπόλωλεν ὡς παῖς ἢ ὅτι πεπλάνηται; Ἄπαγε· οὐτε γὰρ τῆς πανσόφου Μαρίας ἦν τοῦτο, τῆς μυρίας περὶ αὐτοῦ δεξαμένης θείας ἀποκαλύψεις, οὐτε τοῦ Ἰωσήφ”.

⁸⁶³ Por. R. Popowski, dz. cyt., s. 62.

⁸⁶⁴ Łk 2,32: φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἔθνῶν.

w tym, co należy do Ojca mego?; wskazał, iż Ojcem Jego jest Bóg, a nie Józef; powiedział: *W tym, co należy do Ojca*, mając na myśli świątynię, w której się znajdował i gdzie Go, poszukiwanego, odnaleźli”⁸⁶⁵.

Aleksandryczyk stara się uchwycić codzienność życia Świętej Rodziny, rzucając światło zwłaszcza na pozycję św. Józefa. Jego zdaniem, mimo swej wiedzy i świadomości dotyczącej boskości Syna, Józef nazywany jest ojcem „ze względu na Żydów”. Oznacza to, że w powszechnym mniemaniu Józef uznawany był za ojca Jezusa, choć Maryja miała pełne przekonanie o boskim pochodzeniu Dziecięcia. Dookreślenie „ze względu na Żydów” przywołuje scenę wskrzeszenia Łazarza, w której Jezus mówi: *Jezus wznosił oczy do góry i rzekł: „Ojcze, dziękuję Ci, żeś mnie wysłuchał. Ja wiedziałem, że mnie zawsze wysłuchujesz. Ale ze względu na otaczający Mnie lud to powiedziałem, aby uwierzyli, żeś Ty Mnie posłał”* (J 11,41-42)⁸⁶⁶.

Jezusowa modlitwa przynosi rozumienie śmierci jako aktu Bożej woli, zaś sama jej treść wypowiedziana została ze względu na otaczający Go lud. Celem modlitwy jest zatem wzbudzenie wiary w Syna Bożego u ludzi wpatrzonych w grób Łazarza. Objawia więc ona boskie posłannictwo Chrystusa oraz Jego doskonałą relację do Ojca⁸⁶⁷. Można zatem, poprzez tożsame wyrażenie, dostrzec tu pewne podobieństwo do słów naszego autora. Stwierdza on, że Maryja „ze względu na Żydów” nazywała Józefa ojcem Jezusa, choć oboje znali prawdę o Jego boskim pochodzeniu. W tej analogii do słów Jezusa tożsamy jest przedmiot zdania, jakim jest synostwo Boże. O ile jednak Chrystus odkrywa prawdę przed swymi słuchaczami, Orygenes wskazuje, że Maryja i Józef tę prawdę zatrzymali dla siebie. Można mniemać, że powodem tego był czas ukrytego życia Jezusa.

Powyższa analiza Aleksandryczyka zwieńczona zostaje próbą wyjaśnienia słów Maryi i Józefa wypowiedzianych po odnalezieniu dwunastoletniego Jezusa w świątyni. Zauważa, że „Ból rodziców i ich pytanie mają inny sens, niżli rozumie je prosty czytelnik”⁸⁶⁸. Tymi słowami Aleksandryczyk wprowadza swoich słuchaczy we właściwe rozumienie tego wyrażenia, podając przykład poszukiwania sensu Pisma Świętego. Choć zawiera ono słowa

⁸⁶⁵ Origenes, *Fragm. Luc.* 47 (77), SCh 87, s. 496: „Διὸ καὶ αὐτὴ ὡς ἐκείνου πατέρα τὸν Ἰωσήφ ὠνόμασε διὰ τοὺς Ἰουδαίους. αὐτὸς τὴν ὑπόνοιαν ἐκκόπτων ταύτην πάλιν ἔλεγεν· «οὐκ ἤδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναί με», πατέρα αὐτοῦ δηλῶν τὸν θεόν, ἀλλ’ οὐ τὸν Ἰωσήφ· «ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς» δὲ εἶπεν διὰ τὸν ναόν, ἐν ᾧ ἦν, ὅπου καὶ εὐρέθη ζητούμενος”, PSP 36, s. 160.

⁸⁶⁶ J 11,41-42: Ἰησοῦς ἦρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ εἶπεν, Πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου. ἐγὼ δὲ ἤδην ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις· ἀλλὰ διὰ τὸν ὄχλον τὸν περιεστῶτα εἶπον, ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σὺ με ἀπέστειλας.

⁸⁶⁷ Por. S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, dz. cyt., s. 810.

⁸⁶⁸ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 4, SCh 87, s. 276: „Aliud quiddam dolor et quaestio parentum, quam simplex lector intellegit, sonat”, PSP 36, s. 86.

prawdy, to nie zawsze są one odkryte przed ich czytelnikiem. Tym, którzy jej poszukują, często towarzyszy ból i cierpienie (*in eis sensum cum dolore quodam atque tormento*). Jak zauważa, nie dlatego jakoby słowo Boże zblądziło, lecz dlatego, że z troską usiłuje się dojść i zrozumieć święte *passusy*. Analogicznie w tej scenie Orygenes, wskazując na ból Maryi i Józefa, wyjawia, że jest on wyrazem poszukiwania Syna Bożego. Sugeruje, że być może w ich sercach zagościł lęk z powodu odejścia Jezusa do nieba. Aleksandryjczyk odkrywa swój tok rozumowania w słowach:

„Tak samo i oni szukali Jezusa lękając się, że może odszedł od nich, że zostawił ich i udał się gdzieś indziej i, co moim zdaniem jest szczególnie istotne, że odszedł do nieba, aby powrócić, gdy uzna to za stosowne. Z bólem więc szukali Syna Bożego”⁸⁶⁹.

Owe „odejście do nieba” (*revertisset ad caelos*) zakłada nie tylko świadomość o bóstwie Jezusa, lecz wskazuje także na misję Syna Bożego. W tym duchu utrzymany jest także inny cytat *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* zachowany w języku greckim, w którym nasz autor oznajmia:

„Niech dzieci czynią, co im rodzice nakazują, z wyjątkiem tego, co przynosi szkodę pobożności. Dlatego też pozostał w świątyni, aby pobożność oraz swojego prawdziwego Ojca i Boga postawić przed cielesnymi rodzicami”⁸⁷⁰.

O ile wcześniej Orygenes wskazywał na sens poszukiwań Jezusa przez rodziców, o tyle w powyższych słowach koncentruje się na powodach pozostania Jezusa w świątyni. Jego zdaniem nie tylko Maryja i Józef poszukiwali Jezusa z myślą, że rozpoczął On tajemniczą misję Syna Bożego. Zakłada, że sam Jezus świadomie pozostał w świątyni, by przedstawić Boga Ojca swoim ziemskim rodzicom. Nieco enigmatyczne sformułowanie może przywoływać scenę ofiarowania Jezusa w świątyni, w której Jezus został „przedstawiony Panu” (*παραστήσαι τῷ κυρίῳ*) (por. Łk 2,22). W tych słowach należy widzieć odwrotność tego wydarzenia, w którym to dwunastoletni Jezus przedstawia Ojcu swemu Maryję i Józefa. Podobnie „pobożność” Jezusa zostaje im przedstawiona, choć Adamancjusz bliżej jej nie precyzuje. Wydaje się jednak, że nie tyle oznacza ona zwyczajną religijność Jezusa, który pozostał w świątyni, lecz należy ją traktować jako informację naszego autora o objawieniu prawdziwej relacji Syna z Bogiem Ojcem, której to świadkami stają się święci rodzice.

⁸⁶⁹ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 5, SCh 87, s. 276: „Ita et illi quaerebant Jesum, ne forte recessisset ab eis, ne relinquens eos ad alia transmigrasset et, quod magis puto, ne revertisset ad caelos, cum illi placuisset, iterum descensusurus. *Dolentes* ergo quaerebant Filium Dei”, PSP 36, s. 86.

⁸⁷⁰ Origenes, *Fragm. Luc.* 48 (79), SCh 87, s. 498: „[Καὶ ποιῶσιν, ὅσα ἐπιτάσσουσιν] πλὴν ἐκεῖνω, ὅσα εἰς θεοσέβειαν βλέπτει· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ «ἔμεινεν» ἐν τῷ ναῷ, ἵνα προτιμήσῃ τὴν θεοσέβειαν καὶ τὸν ἀληθῆ πατέρα αὐτοῦ καὶ θεὸν τῶν κατὰ σάρκα συγγενῶν”, PSP 36, s. 160.

Będąc przekonanym o świadomości Maryi i Józefa dotyczącej boskiego pochodzenia Jezusa, Orygenes prowadzi zatem do konkluzji swojego rozważania w XIX *Homilii o Ewangelii św. Łukasza*:

„A szukając nie znaleźli Go między krewnymi: ludzkie pokrewieństwo nie mogło bowiem zatrzymać Syna Bożego. Nie znaleźli Go między znajomymi, bo moc Boża wykracza ponad ludzką znajomość i wiedzę. Gdzie więc Go znajdują? W świątyni. Tam bowiem znajduje się Syn Boży”⁸⁷¹.

Słowa aleksandryjskiego doktora z jednej strony tłumaczą niepowodzenie świętych rodziców w poszukiwaniu Jezusa wśród krewnych, nie było to bowiem zagubienie, lecz świadome pozostanie w domu Ojca. Z drugiej strony ukazuje on świątynię jako miejsce obecności Boga, co w kluczu chrześcijańskiego spojrzenia ukierunkowuje poszukujących na sakramenty, poprzez które Chrystus uobecnia się w Kościele. Tym samym Orygenes pragnie wykazać, że łaska Boża udziela się zwłaszcza we wspólnocie Kościoła, z którym identyfikuje się Chrystusa. Warto zaznaczyć, że w tym podsumowaniu wybrzmiewa aksjomat *extra Ecclesiam nulla salus* („poza Kościołem nie ma zbawienia”), a przez naszego autora ujęty w zdaniu *extra hanc domum, id est extra Ecclesiam, nemo salvatur* („poza tym domem, to znaczy poza Kościołem, nikt się nie może zbawić”)⁸⁷², które omówiliśmy w rozdziale trzecim.

⁸⁷¹ Origenes, *Hom. Luc. XIX 5*, SCh 87, s. 276: „Et cum quaerent, non invenerunt *inter cognatos*. Neque enim poterat humana cognatio Dei Fillum continere. Non invenerunt *inter notos*, quia divina virtus maior erat notitia scientiaque mortali. Ubi igitur inveniunt eum? *In templo*; ibi enim invenitur Filius Dei”, PSP 36, s. 88.

⁸⁷² Origenes, *Hom. Iesu Nave III 5*, SCh 71, s. 142, PSP 34/2, s. 21.

2. Znaczenie wyrażenia: „wzrastał w mądrości i łasce” w kontekście bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa

Swoją XVIII *Homilię o Ewangelii św. Łukasza* Orygenes rozpoczyna od interpretacji zdania kończącego scenę ofiarowania Jezusa w świątyni: *Chłopiec zaś rósł, umacniał się i napełniał się mądrością i łaską* (Łk 2,40). Jak zauważa nasz autor:

„Tutaj natomiast Pismo mówi o Panu: *Rósł, umacniał się i napełniał się mądrością, a łaska Boża spoczywała na Nim*. Wszystko to powiedziano o chłopcu, który nie miał jeszcze dwunastu lat”⁸⁷³.

Orygenes w odniesieniu do tekstu o wzrastaniu w mądrości i łasce podkreśla w swoich rozważaniach, że brakuje w Biblii *passusów*, które mówiłyby o wzrastaniu w mądrości małego chłopca. Przywołując przykład Jana Chrzciciela, wskazuje, że historię jego narodzin ewangelista zamyka jedynie stwierdzeniem: *Chłopiec zaś rósł i umacniał się* (Łk 1,80). Mówiąc o Jezusie, zamieszcza dodatkowe wyrażenie odnoszące się do wzrastania w mądrości. Stanowi to o wyjątkowości Dziecięcia z Nazaretu, które nie tylko przewyższa mądrością swoich rówieśników czy kapłanów, ale również Maryja i Józef zdumieni są Jego słowem i postawą, co skrzętnie odnotuje ewangelista Łukasz. Choć Orygenes swoją interpretację wywodzi z fragmentu *Dziecię zaś rosło i nabierało mocy, napełniając się mądrością, a łaska Boża spoczywała na Nim* (Łk 2,40), to *passus* Łk 2,52 stanowi ewangelijną paralełę myślową, która zamyka wydarzenie w jerozolimskiej świątyni: *Jezus zaś czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi* (Łk 2,52)⁸⁷⁴. Stąd należy się przyjrzeć bliżej interpretacji Aleksandryjczyka oraz wnioskowi płynącemu z analizy tych dwóch fragmentów Łukaszejskiej Ewangelii, które pomogą zgłębić owe „wzrastanie w mądrości”.

2.1. Świętość Chrystusa

Jednym z elementów, jakie wydobywa Orygenes z biblijnego tekstu o odnalezieniu Jezusa w świątyni, jest świętość dwunastolatka. Ten temat zostaje podjęty przez Aleksandryjczyka w związku z wyjaśnieniem, że chłopiec rósł, umacniał się i napełniał mądrością oraz łaską (por. Łk 2,40.52). Nasz autor komentuje to zdanie w następujący sposób:

⁸⁷³ Origenes, *Hom. Luc. XVIII 2*, SCh 87, s. 266: „Hic vero de Domino: *crecebat, inquit, et confortabatur et replebatur sapientia, et gratia Dei erat super eum*. Haec omnia de puero, qui necdum duodecim annos impleverat, dicta sunt”, PSP 36, s. 83.

⁸⁷⁴ Łk 2,52: Καὶ Ἰησοῦς προέκοπτεν [ἐν τῇ] σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῶν καὶ ἀνθρώποις.

„Pismo mogłoby powiedzieć: *Rósł, umacniał się i otrzymywał Ducha*; ponieważ jednak *ogolocił się przyjmując postać sługi* (Flp 2,7), przeto natychmiast po tym, jak złożono ofiarę za Jego oczyszczenie, dopełnił w sobie to, z czego się ogolocił; nie chodzi tu o to, jakoby Jego ciało stało się nagle większe, lecz że objawił w sobie jakąś większą świętość, zgodnie ze słowami Pisma: *Chłopiec rósł, umacniał się i napelniał mądrością*”⁸⁷⁵.

Na wstępie naszej analizy warto zwrócić uwagę na zdanie i pojawiające się w nim słowo „natychmiast” (*statim*), o którym Orygenes pisze: *Statim ut pro mundatione eius sacrificium oblatum est, id quod vacuefecerat, adimplevit* („Przeto natychmiast po tym, jak złożono ofiarę za Jego oczyszczenie, dopełnił w sobie to, z czego się ogolocił”)⁸⁷⁶. Użyty wyraz *statim* wskazuje na niezwłoczny skutek następujący bezpośrednio po złożeniu ofiary w świątyni. Nie jest to zatem jakiś proces dochodzenia do tego, co Jezus utracił lub czego nie posiadał, lecz mamy do czynienia z natychmiastową zmianą.

Ewangelista Łukasz, opisując ceremonię ofiarowania Jezusa w jerozolimskiej świątyni, odnotowuje wpieryw informację o obrzezaniu Dziecięcia: *A gdy minęło osiem dni, obrzezano Go i nadano Mu imię Jezus, którym nazwał Go anioł przed Jego poczęciem* (Łk 2,21)⁸⁷⁷. Poprzez ten akt Jezus zostaje włączony do narodu wybranego i zobowiązany do wypełniania Prawa i wierności przymierzu. Powyższe słowa ewangelisty kładą jednak akcent nie tyle na informację o obrzezaniu, lecz wyraźnie wskazują na nadanie imienia „Jezus”. W ten sposób wydarzenie to wpisuje się w szereg podobieństw pomiędzy dzieciństwem Jana a dzieciństwem Jezusa. Obydwaj otrzymują imię nadane przez anioła Gabriela, choć imię Syna Bożego jednoznacznie wskazuje na Jego zbawczą misję⁸⁷⁸.

Przepisy Prawa Mojżeszowego, cytowane przez św. Łukasza, odnosiły się jedynie do matki. Wypełniając Prawo, Maryja składa kapłanowi przy Bramie Nikanora ofiarę ludzi biednych, a zabierając ze sobą Jezusa, by „przedstawić” (παραστήσαι) Go Panu, wykazuje swoją pobożność⁸⁷⁹. Zgodnie z prawem regulującym poświęcenie Bogu pierworodnego syna, które opisano w Księdze Wyjścia (por. Wj 13,1-2), należało dokonać tego aktu miesiąc od urodzenia dziecka, wykupując je za cenę pięciu szekli (por. Lb 3,47-48; 18,15-16).

⁸⁷⁵ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 1, SCh 87, s. 264: „Potuit scriptura dicere: *crescebat et confortabatur, et accipiebat spiritum*; sed quia *evacuaverat se, formam servi accipiens*, statim ut pro mundatione ejus sacrificium oblatum est, id quod vacuefecerat, adimplevit, non quo corpus eius illico maius fuerit effectum, sed quod sacratus quippiam demonstraretur, scriptura referente: *puer autem crescebat et confortabatur et replebatur sapientia*”, PSP 36, s. 83.

⁸⁷⁶ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 1, SCh 87, s. 264, PSP 36, s. 83.

⁸⁷⁷ Łk 2,21: Καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν ἡμέραι ὀκτῶ τοῦ περιτεμεῖν αὐτόν, καὶ ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦς, τὸ κληθὲν ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου πρὸς τοῦ συλλημφοθῆναι αὐτόν ἐν τῇ κοιλίᾳ.

⁸⁷⁸ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-11*, dz. cyt., s. 179.

⁸⁷⁹ Por. W. MacDonald, dz. cyt., s. 233.

Ewangelista nie wspomina o tym, a mówiąc o ofiarowaniu, nawiązuje do postaci Samuela oddanego na służbę Bogu (por. 1 Sm 1,22-24)⁸⁸⁰. Jezus nawiedza zatem po raz pierwszy świątynię Boga. Przybywa jako człowiek posłuszny Ojcu, któremu ludzie posłuszeństwa odmówili. Ta obecność jest zatem zapowiedzią spłaty długu ludzkości wobec Ojca, który obdarowuje tę ludzkość wszelkim dobrem⁸⁸¹.

Orygenes dostrzega zatem w słowach św. Łukasza informację, która pozwala mu widzieć objawianie się boskości Jezusa. Zdaniem egzegety owe dopełnienie dotyczy tego, co stracił poprzez uniżenie się, którym było wcielenie. Określa to mianem „większej świętości” (*sacratius quippia*), którą „objawia w sobie” (*demonstraretur*). Te dość enigmatyczne sformułowania Adamancjusza zmuszają do dalszej analizy. Nie wyjaśnia on bowiem bliżej, czym jest owa świętość i na czym polega objawianie jej w sobie. Niemniej, kontekst analizy tekstu wprowadza czytelnika w odkrywanie boskiej natury chłopca. Warto więc pokrótce przyjrzeć się biblijnemu pojmowaniu świętości.

Semicki wyraz *qodeš*, wywodzący się od rdzenia oznaczającego „cięcie”, „oddzielenie”, sugeruje odseparowanie *sacrum* od *profanum*. Biblijne rozumienie świętości jest o wiele szersze i stanowi tajemnicę Boga niedostępną dla człowieka. Poprzez dzieła stworzone, teofanię, cudowne interwencje i opiekę, a także kary i klęski ujawnia się świętość Boga, której człowiek może doświadczyć⁸⁸². W Nowym Testamencie świętość Stwórcy objawiona zostaje w słowach Jezusa, który nazywa Boga „Ojcem świętym” i wyraża prośbę, by imię Jego wzrastało w świętości (por. Łk 11,2). Świętym jest także Jezus mający boską naturę i stanowiący jedno z Ojcem i Duchem Świętym. Określany jako „Święty” (ἅγιος) (Łk 1,35; Dz 3,14; 4,27; Ap 3,7) bądź „Święty Boga” (ἅγιος τοῦ θεοῦ) (Mk 1,24; J 6,69) jest jednocześnie źródłem świętości, która uświęca człowieka. Dzięki zaś Duchowi Świętemu Bóg mieszka w człowieku niczym w świątyni Jemu poświęconej⁸⁸³.

W tym kontekście przywołać należy jeden z zachowanych fragmentów greckich *Homilii o Ewangelii św. Łukasza*. Orygenes przekazuje w nim następujące słowa:

„Dlatego też (Maryja) ze względu na Żydów nazwała Józefa jak gdyby ojcem Jezusa. Jezus zaś odrzucając to mniemanie powiedział: *Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do Ojca mego?*; wskazał, iż Ojcem Jego jest Bóg, a nie Józef;

⁸⁸⁰ Por. R. Karris, dz. cyt., s. 1047.

⁸⁸¹ Por. S. Fausti, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Łukasza*, dz. cyt., s. 79.

⁸⁸² Por. J. de Vaulx, *Święty*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 972-973.

⁸⁸³ Por. G. Baran, *Świętość. W Biblii*, EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 401-402.

powiedział: *W tym, co należy do Ojca*, mając na myśli świątynię, w której się znajdował i gdzie Go, poszukiwanego, odnaleźli”⁸⁸⁴.

W powyższym tekście spotykamy kilkakrotne użycie rzeczownika „ojciec” (πατήρ), co wskazywać może na istotę wypowiedzi Orygenesesa. Jego zdaniem nazwanie Józefa ojcem Jezusa jest jedynie pozorne. Zarówno Maryja, jak i sam Jezus mają świadomość, że prawdziwym ojcem jest Bóg. To z kolei objawia świętość Jezusa, który przychodzi na świat jako Boży Syn. Aleksandryczyk podkreśla także, że miejscem odnalezienia Jezusa była świątynia, o której Jezus mówi, że należy do Jego Ojca. Ta identyfikacja z Jahwe zakłada więc świętość Jezusa będącą rezultatem Jego bóstwa.

Analiza Orygenesesa, w której uwidacznia świętość Jezusa, jest ściśle związana z bóstwem Syna Bożego. Stąd też poprzez pobieżne spojrzenie na biblijne rozumienie świętości lepiej można zrozumieć zarówno myśl naszego autora, jak i zastosowaną argumentację. Jego zdaniem scena ofiarowania Jezusa w świątyni i złożenie ofiary za Jego oczyszczenie skutkuje tym, że Jezus natychmiast (*statim*) objawia w sobie większą świętość, czyli bóstwo. W synostwie Bożym można więc zauważyć wytlumaczenie dość zagadkowej myśli egzegety z Aleksandrii. Jeśli Pismo Święte mówi o świętości, która jest naturą Boga niedostępną dla człowieka, to słowa o objawieniu w sobie „większej świętości” należy rozumieć jako wskazanie na bóstwo Jezusa. Skoro człowiek może jedynie doświadczać Bożej świętości i zbliżać się do niej, a nie jest w stanie jej odgadnąć, to wydarzenia w świątyni jerozolimskiej, zarówno ofiarowanie, jak i odnalezienie Jezusa, objawiają Świętego z Nazaretu. Nie jest On jedynie człowiekiem, bowiem ewangelista kreśli obraz Świętego równego Ojcu. Świętość Jezusa stanie się jeszcze bardziej zrozumiała przez pryzmat *kenozy* Syna Bożego.

2.2. Unizienie Chrystusa

Aleksandryczyk, w egzegezie tekstu Łk 2,40-49, przywołuje fragment Listu do Filipian, który odnosi się do *kenozy* Jezusa. Dlatego cytuje słowa św. Pawła, który pisze, że Jezus *ogolocił samego siebie, przyjąwszy postać służi, stawszy się podobnym do ludzi* (Flp 2,7)⁸⁸⁵. W tym fragmencie biblijnym Aleksandryczyk dostrzega pewną zależność. Przypomnijmy raz jeszcze przywołany w poprzednim punkcie tekst z *Homilii o Ewangelii św. Łukasza*, by

⁸⁸⁴ Origenes, *Fragm. Luc.* 47 (77), SCh 87, s. 496-498: „Διὸ καὶ αὐτὴ ὡς ἐκεῖνον πατέρα τὸν Ἰωσήφ ὠνόμασε διὰ τοὺς Ἰουδαίους, αὐτὸς τὴν ὑπόνοιαν ἐκκόπτων ταύτην πάλιν ἔλεγεν· «οὐκ ἤδευτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναί με», πατέρα αὐτοῦ δηλῶν τὸν θεόν, ἀλλ’ οὐ τὸν Ἰωσήφ· «ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς» δὲ εἶπεν διὰ τὸν ναόν, ἐν ᾧ ἦν, ὅπου καὶ εὐρέθη ζητούμενος”, PSP 36, s. 160.

⁸⁸⁵ Flp 2,7: ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος.

spojrzeć na niego z jeszcze innej perspektywy, tym razem uniżenia się Chrystusa. Orygenes pisze:

„[Jezus] *ogolocił się przyjmując postać sługi* (Flp 2,7), przeto natychmiast po tym, jak złożono ofiarę za Jego oczyszczenie, dopełnił w sobie to, z czego się ogołocił; nie chodzi tu o to, jakoby Jego ciało stało się nagle większe, lecz że objawił w sobie jakąś większą świętość, zgodnie ze słowami Pisma: *Chłopiec rósł, umacniał się i napełniał mądrością*”⁸⁸⁶.

Egzegeta, odwołując się do fragmentu o uniżeniu się Chrystusa, łączy go z ową mądrością, którą się napełniał od momentu wcielenia. Tym samym widzi, że wzrastanie w mądrości prowadzi do „większej świętości”.

Warto zwrócić tutaj uwagę na wspomniany przez Orygenesa *passus* listu św. Pawła do Filipian. Wyrażenie *ἑαυτὸν* (siebie samego) *ἐκένωσεν* (ogolocił, zniszczył) jest jedyne w Nowym Testamencie, a podobnego nie znajdzie się nawet w Septuagincie. Czasownik *κενόω* (czynić pustym, ogołocić) jest antonimem czasownika *πληρόω* (napełniać), co poprzez umieszczenie zaimka przed czasownikiem wyraźnie wskazuje na dobrowolny czyn Chrystusa. Problem egzegetów stanowi natomiast kwestia „z czego” ogołocił się Jezus. Pierwszą hipotezę zawdzięczamy ojcom Kościoła, którzy łączyli *kenozę* Jezusa z Jego wcieleniem⁸⁸⁷. Pomocne w zrozumieniu jest zdanie św. Pawła: *Znacie przecież łaskę Pana naszego, Jezusa Chrystusa, który będąc bogatym, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacił* (2 Kor 8,9)⁸⁸⁸. Mimo różnych prób interpretacyjnych tego fragmentu biblijnego, zakładających nawet ubóstwo materialne Syna Bożego, najbardziej tradycyjna egzegeza odnosi ten tekst do tajemnicy wcielenia. Występująca tu forma aorystu *ἐπτώχευσεν* odnosić się może do momentu wcielenia bądź do całego ziemskiego życia Chrystusa, nie wyłączając śmierci na krzyżu⁸⁸⁹. W świetle tych słów rozumiała jest *kenoza* Jezusa, który bogactwo niebios zamienia na ziemskie ubóstwo. Ukrywa tym samym pod ludzkim ciałem swoją boską formę, porzucając na pewien czas przynależną Mu cześć jako Bogu. Wyzbywa się tego nawet do poniżenia, przyjmując najbardziej haniebną śmierć dla człowieka, jaką było ukrzyżowanie⁸⁹⁰.

⁸⁸⁶ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 1, SCh 87, s. 264: „*Evacuaverat se, formam servi accipiens, statim ut pro mundatione eius sacrificium oblatum est, id quod vacuefecerat, adimplevit, non quo corpus eius illico maius fuerit effectum, sed quod sacratius quippiam demonstraretur, scriptura referente: puer autem crescebat et confortabatur et replebatur sapientia*”, PSP 36, s. 82.

⁸⁸⁷ Por. J. Flis, *List do Filipian*, NKB NT 11, Częstochowa 2011, s. 244.

⁸⁸⁸ 2 Kor 8,9: *γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὢν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε.*

⁸⁸⁹ Por. A. Paciorek, *Drugi List do Koryntian*, NKB NT 8, Częstochowa 2017, s. 367.

⁸⁹⁰ Por. K. Pierzchała, dz. cyt., s. 184.

Orygenes reprezentuje takie spojrzenie, akcentując w swoich pismach wcielenie, które nie jest początkiem działania Logosu w świecie, lecz stanowi jego kolejny etap. Dlatego już sam fakt przyjęcia człowieczeństwa objawia uniżenie, czyli ogołocenie boskiej natury ze swego majestatu oraz zstąpienie z wyżyn boskiej doskonałości do materialnego istnienia. Z tego też powodu męka i śmierć na krzyżu są dla naszego autora konsekwencją wcielenia⁸⁹¹. Przyjęcie cielesności przez Jezusa, oprócz misji soteriologicznej, miało również być objawieniem Jego boskości. Syn Boży, stając się takim jak człowiek, dał się poznać na ludzki sposób. Przy czym Orygenes zauważa, że owe poznanie, choć realne, jest niczym zasłona przybytku i pozwala zobaczyć jedynie odbłask Jego boskości⁸⁹².

Powód uniżenia się Chrystusa jeszcze lepiej widać w komentarzu Orygenes do Ewangelii św. Mateusza. W jednej z homilii powołuje się także na Flp 26. Interpretując słowa: *I będę dwoje jednym ciałem* (Mt 19,5), zauważa, że Apostoł odnosi je *do Chrystusa i Kościoła* (Ef 5,31-32), i stwierdza:

„Pan jako mąż opuścił z powodu Kościoła *Ojca*, u którego *był* (por. J 1,1), kiedy istniał *w postaci Bożej* (Flp 2,6), opuścił też *matkę*, ponieważ był synem górnej Jerozolimy [według ciała] i złączył się *ze swoją żoną*, która tutaj spadła i tutaj stali się *dwoje jednym ciałem*. Ze względu bowiem na nią i On stał się ciałem”⁸⁹³.

Kenozę Jezusa Orygenes postrzega zatem jako oddanie się z miłości swojej oblubienicy – Kościołowi, która potrzebuje podniesienia z grzechowego upadku. Dlatego też Chrystus staje się niewolnikiem, przyjmuje ludzkie ciało, aby zjednoczyć się z nią i w ciele swoim ją odkupić. Temat soteriologiczny wybrzmiewa po części także w greckim fragmencie *Homilii o Ewangelii św. Łukasza*, w którym Orygenes odnosi się do Łk 2,46:

„Nie znaleźli Go pierwszego ani drugiego dnia, lecz dopiero na trzeci dzień, gdy sam zechciał się ukazać tym, którzy Go szukali. Tekst ten zawiera tajemnicę: w dwunastym roku życia Jezus ukrywa się na trzy dni; przed Męką zapowiedział Mękę dwunastu apostołom, wówczas i przed nimi się ukrył, a potem ukazał się im po zmartwychwstaniu; przed czasem zapowiedział ów trzydniowy okres”⁸⁹⁴.

⁸⁹¹ Por. J. Słomka, *Teologiczne podstawy...*, dz. cyt., s. 482-483.

⁸⁹² Por. M. Szram, *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 199.

⁸⁹³ Origenes, *Comm. Matth.* XIV 17, GCS 40, s. 326: „καὶ καταλείπει γὰρ διὰ τὴν ἐκκλησίαν κύριος ὁ ἀνὴρ πρὸς ὃν ἦν πατέρα ὅτε «ἐν μορφῇ θεοῦ» ὑπῆρχε, καταλείπει δὲ καὶ τὴν μητέρα, καὶ αὐτὸς υἱὸς ὢν τῆς ἁγίας Ἐρουσαλήμ, καὶ ἐκολλήθη τῇ ἐνταῦθα καταπεσοῦσῃ γυναικὶ αὐτοῦ, καὶ γεγονάσιν ἐνθάδε οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν”, *ŽMT* 10, s. 220.

⁸⁹⁴ Origenes, *Fragm. Luc.* 46 (76), SCh 87, s. 496: „Ὅτι τῇ πρώτῃ δὲ ἢ τῇ δευτέρῃ κηῦρον αὐτόν», ἀλλὰ τῇ τρίτῃ, ὅτε αὐτὸς ἠθέλησεν ἐμφανῆς γενέσθαι τοῖς ζητοῦσιν αὐτόν. ἔχει δὲ καὶ αἰνίγμα ὁ λόγος: ἐν τῷ δωδεκάτῳ ἔτει τρεῖς ἡμέρας κρύπτεται, πρὸ τοῦ πάθους τὸ πάθος καταγγέλλων τὸ ἐπὶ τῶν δώδεκα μαθητῶν, ὅτε δὴ καὶ τούτους ἔλαθε καὶ πάλιν ἀναστὰς ἐφάνη [πρὸ τῶν τριῶν], τὸν τριήμερον κηρύσσων πρὸ τοῦ καιροῦ καιρόν”, *PSP* 36, s. 160.

Orygenes wyraźnie łączy zagubienie i odnalezienie dwunastoletniego Jezusa w świątyni z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem. Nawiązuje do trzech dni, które stanowią wspólny klucz alegoryczny dla obu wydarzeń. W tym kontekście obecność chłopca w świątyni jerozolimskiej byłaby objawieniem Jego boskości, a zarazem zapowiedzią mesjańskiego dzieła odkupienia. Taki tok analizy potwierdza nasz autor w słowach: „Przed Męką zapowiedział Mękę dwunastu apostołom, wówczas i przed nimi się ukrył, a potem ukazał się im po zmartwychwstaniu”⁸⁹⁵.

Orygenes przywołuje postać apostołów, przyrównując Jezusową zapowiedź męki i zmartwychwstania do wydarzenia z Łk 2,41-52. Także góra, która dla naszego autora jest alegorycznym obrazem mądrości Bożej, pełni tu rolę wskazówki interpretacyjnej. Góra Przemienienia oraz świątynne wzgórze zostają zestawione przez niego w tożsamy sposób. Dostrzega w tych obrazach przebywanie na wysokościach, a także „zejście” na dół, które wyraża uniżenie się Syna Bożego. Ujmuje to w słowach: „Jezus często *schodził* wraz ze swymi uczniami, nie zawsze przebywa na górze i nie bez końca zajmuje się tym, co jest wysoko”⁸⁹⁶.

Posługując się zatem argumentacją Aleksandryjczyka, można dostrzec tu kolejne działanie Boga w życiu Świętej Rodziny. Od momentu zwiastowania aż po odnalezienie Jezusa w świątyni Maryja i Józef doznają potwierdzenia boskiej natury swego Syna. Mówiąc o „tajemnicy” (αἰνιγμα), autor dotyka zatem sfery boskiego życia głęboko zakorzenionej w tajemnicy wcielenia. Stąd aspekt zbawczy staje się zagadnieniem ściśle chrystologicznym, ukazującym wielkie dzieło odkupienia w Chrystusie, który stał się człowiekiem.

2.3. Mądrość Jezusa

Orygenes rozpatruje wątek mądrości pojawiający się w scenie Łk 2,41-52 na kilku płaszczyznach. Zauważa najpierw w XVIII *Homilii o Ewangelii św. Łukasza*, że odnalezienie Jezusa dokonuje się „nie po prostu w świątyni, lecz wśród nauczycieli, gdy ich słuchał i zadawał im pytania (por. Łk 2,46)”⁸⁹⁷. Nieco dalej, w tej samej homilii, dodaje:

⁸⁹⁵ Origenes, *Fragm. Luc.* 46 (76), SCh 87, s. 496: „πρὸ τοῦ πάθους τὸ πάθος καταγγέλλων τὸ ἐπὶ τῶν δώδεκα μαθητῶν, ὅτε δὴ καὶ τούτους ἔλαθε καὶ πάλιν ἀναστὰς ἐφάνη”, PSP 36, s. 160.

⁸⁹⁶ Origenes, *Hom. Luc.* XX 4, SCh 87, s. 284: „Crebro Jesus descendit cum discipulis suis, nec semper versatur in monte nec absque fine sublimia tenet”, PSP 36, s. 88.

⁸⁹⁷ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 3, SCh 87, s. 266: „Non ubicunque in alio loco, sed in templo, neque in templo simpliciter, sed in medio doctorum, audientem et interrogantem eos”, PSP 36, s. 83.

„A wszyscy byli zdumieni. Nad czym się zdumiewali? Nie nad Jego pytaniami, choć i one były zdumiewające, lecz nad odpowiedziami. Co innego znaczy pytanie, a co innego odpowiedź”⁸⁹⁸.

W egzegezie, którą podejmuje Aleksandryczyk, zauważyć można wyeksponowaną nieprzeciętną mądrość dwunastoletniego Jezusa. Zrównany jest tym samym z nauczycielami, a nawet ich przewyższa, odpowiadając na pytania, na które oni nie potrafili udzielić odpowiedzi. Ten tok myślenia Orygenes wskazuje na wyraźne połączenie owej mądrości, którą Jezus został wcześniej napełniony, z Jego pierwszym wystąpieniem w roli dyskutanta. Co ciekawe, ewangelista Łukasz tylko w tym miejscu na określenie nauczycieli używa rzeczownika διδάσκαλος⁸⁹⁹. W pozostałych tekstach tytuł ten przysługiwać będzie Jezusowi, a w *passusie* Łk 3,12 – Janowi Chrzcicielowi. Żydowskich nauczycieli określać będzie wtenczas mianem γραμματεὺς – nauczyciel Pisma, a rzadziej νομικός – znawca Prawa⁹⁰⁰. Mądrość, którą ma na myśli Orygenes, nie jest jedynie stanem wiedzy i inteligencji Jezusa, choć i tego odmówić Mu nie można. Dla Adamancjusza Jezus objawia swoją boską naturę i dlatego przewyższa w dyskusji nauczycieli żydowskich. Potwierdza to dalsza analiza Aleksandryczyka, który pisze:

„Pytał nauczycieli, a ponieważ nie zawsze umieli Mu odpowiedzieć, sam im odpowiadał na stawiane przez siebie pytania. Niechaj Prawo Boże pouczy cię, że w Pismach Bożych *odpowiadanie* nie oznacza rozmowy między dwiema osobami, lecz naukę: *Mojżesz mówił, a Bóg odpowiadał mu głosem* (Wj 19,19). Odpowiedź ta zawierała pouczenia, jakich Pan udzielał nieświadomemu Mojżeszowi”⁹⁰¹.

Przywołując *passus* z Księgi Wyjścia, Orygenes przyrównuje dwunastoletniego Jezusa do Boga odpowiadającego Mojżeszowi. Jak zauważa, tamten dialog był pouczeniem, które kierował Bóg do Mojżesza. Analogicznie, w scenie odnalezienia Jezusa pośród nauczycieli, widzi on Syna Bożego, który przewyższa mądrością żydowskich dydaktyków i tym samym objawia swoją boską naturę. Jak niegdyś Jahwe kierował swe pouczenia do Mojżesza, tak teraz dwunastoletni Jezus kieruje pytania i odpowiedzi do żydowskich nauczycieli. Już sam

⁸⁹⁸ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 3, SCh 87, s. 268: „Et mirabantur, inquit, omnes. Super quo mirabantur? Non super interrogationibus eius, licet et ipsae mirabiles erant, sed super responsionibus. Aliud est enim interrogare, aliud respondere”, PSP 36, s. 84.

⁸⁹⁹ Por. *The Greek New Testament*, Stuttgart 2014, s. 201.

⁹⁰⁰ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-11*, dz. cyt., s. 200.

⁹⁰¹ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 4, SCh 87, s. 268: „Interrogabat magistros et, quia interdum respondere non poterant, ipse illis, de quibus interrogaverat, respondebat. Quod autem responsio non vicissitudinem sermocinandi, sed doctrinam in scripturis sanctis sonet, lex divina te doceat. *Moyses loquebatur, Deus autem respondebat ei voce*. Responsio illa eorum erat, super quibus ignorantem Moysen Dominus instruebat”, PSP 36, s. 84.

przykład uświadamia nam, że w oczach egzegety wydarzenie w świątyni opisane przez św. Łukasza jest epifanią Mesjasza, który nauczając, zasiądzie na „katedrze Mojżesza” (por. Mt 23,2.10). Potwierdza to w słowach:

„Jezus czasem pyta, a czasem odpowiada, i jak stwierdziliśmy wyżej, pytanie Jego może być zdumiewające, wszelako odpowiedź jest o wiele bardziej zdumiewająca”⁹⁰².

W kolejnym wątku, odnoszącym się do wyjaśnienia słów, że Jezus wzrastał w mądrości (por. Łk 2,40), Orygenes próbuje wykazać i jednocześnie potwierdzić Jego bóstwo. Powołując się na autorytet Pisma, Aleksandryczyk stwierdza, że „jakiś boski element wszedł w ludzkie ciało, i nie tylko w ciało, lecz również w ludzką duszę”⁹⁰³. Posługując się metaforą, dwukrotnie mówi o bliżej nieokreślonym elemencie boskim, który objawił się w Jezusie. Wiąże go z mądrością, która napędzała Dziecię. Analizę swoją prowadzi w następujący sposób:

„Zresztą jeśli zastanowimy się uważnie nad sensem Pisma, stwierdzimy, że owa dusza zawierała w sobie coś więcej, aniżeli inne ludzkie dusze. Otóż każda dusza ludzka, zanim dojdzie do cnoty, jest zabrudzona grzechami. Natomiast dusza Jezusa nigdy się nie splamiła brudem grzechu: Duch Święty bowiem pisze o Jezusie, iż przed ukończeniem dwunastego roku życia *Chłopiec rósł, umacniał się i napędzał mądrością* (por. Łk 2,40)”⁹⁰⁴.

Niewątpliwie, wzmiankę ewangelisty o mądrości Dziecięcia Orygenes interpretuje jako informację o Jego boskości. Pisząc o mądrości Bożej, posługuje się zwłaszcza wyrazem σοφία, który w zachowanych pismach Aleksandryczyka należy do najczęściej używanych terminów greckich. Pojawia się zazwyczaj z przydawką rzeczownikową w dopełniaczu τοῦ θεοῦ, którą nasz autor nieraz pomija, argumentując tym, że prawdziwa mądrość zawsze pochodzi od Boga⁹⁰⁵. W łacińskich przekładach dzieł Orygenes odpowiednikiem greckiego σοφία jest *sapientia*. Podobnie jak w oryginale greckim w mniejszości pojawia się znaczenie mądrości wrogiej Bogu lub ludzkiej mądrości, gdyż terminem *sapientia* wyraża mądrość,

⁹⁰² Orygenes, *Hom. Luc.* XVIII 4, SCh 87, s. 268: „Interdum interrogat Jesus, interdum respondet, et sicut supra diximus, quamquam mirabilis ejus interrogatio sit, tamen multo mirabilior est responsio”, PSP 36, s. 84.

⁹⁰³ Orygenes, *Hom. Luc.* XIX 1, SCh 87, s. 272: „In humanum corpus quiddam venisse divinum, et non solum in humanum corpus, sed in humanam quoque animam”, PSP 36, s. 85.

⁹⁰⁴ Orygenes, *Hom. Luc.* XIX 1, SCh 87, s. 272: „Quamquam, si diligenter sensum intendimus scripturarum, plus aliquid anima illa habuit, quam ceterae hominum animae. Omnis quippe anima hominis, antequam ad virtutem veniat, vitis sordidatur. Porro anima Jesu nunquam peccati sordie maculata est. Siquidem antequam ad duodecimum aetatis pervenerit annum, Spiritus sanctus de eo in Lucae scribit evangelio: *Puer autem crescebat et confortabatur et replebatur sapientia*”, PSP 36, s. 85.

⁹⁰⁵ Por. M. Szram, *Chrystus – Mądrość...*, dz. cyt., s. 54.

której źródłem jest Bóg. Do Chrystusa zaś odnosi je w znaczeniu Mądrości (*sapientia*) bądź Mądrości Bożej (*sapientia Dei, sapientia a Deo*)⁹⁰⁶.

W swojej XIX *Homilii o Ewangeliu św. Łukasza* Orygenes zauważa, że człowiek może jedynie „mieć udział w mądrości” (*partem habere sapientiae*), podczas gdy Jezus „jest napełniony mądrością” (*sapientia esse completum*)⁹⁰⁷. Dlatego dochodzi do stwierdzenia, że ludzka dusza zabrudzona jest grzechem, podczas gdy dusza Chrystusowa pozostawała w cnocie, bez grzesznego skażenia. Na podstawie tych słów można lepiej zrozumieć sformułowanie „boski element” (*quiddam divinum*), o którym Orygenes pisze, że „wszedł” (*venisse*) w ludzkie ciało i ludzką duszę. Dodaje również, że Chrystusowa dusza „zawierała coś więcej, aniżeli inne ludzkie dusze” (*plus aliquid anima illa habuit, quam ceterae hominum animae*). Oznacza to, że nasz autor dostrzega w duszy Jezusa nie tylko brak skażenia grzechem, ale także cnotę, którą określa jako boski element. Identyfikuje to z mądrością, którą napełnia się Syn Boży w młodzieńczym wieku. Reasumuje to w słowach:

„Natomiast dusza Jezusa nigdy się nie splamiła brudem grzechu: Duch Święty bowiem pisze o Jezusie, iż przed ukończeniem dwunastego roku życia *Chłopiec rósł, umacniał się i napełniał mądrością*”⁹⁰⁸.

Tymi słowami nie tylko podkreśla cnotę Jezusa, ale również prowadzi do stwierdzenia, że „żadna istota nie może osiągnąć tego, iżby przed ukończeniem dwunastego roku życia napełniła się mądrością”⁹⁰⁹. Oznacza to, że nasz autor przekonany jest o boskości Jezusa, a zarazem Jego bezgrzeszności jako wcielonego Syna Bożego.

W tym kontekście warto przyjrzeć się jednej z hipotez Orygenesusa zawartej w jego teologii poszukującej, w której mówi o grzechu Maryi. Doktrynę powszechności upadku nasz autor opiera na podstawie dwóch źródeł. Pierwszym jest kontynuacja nauki Kościoła o nieczystości, z którą rodzi się człowiek, potrzebując tym samym chrztu już od niemowlęcych lat. Drugim źródłem jest żywa polemika z gnostykami i chrześcijańska apologia nauki o Bogu-Stwórcy⁹¹⁰. W nauczaniu Aleksandryjczyka Maryja jest przede wszystkim „Matką Boga” i „Matką Zbawiciela” jako ta, która w swym łonie nosiła Syna Bożego. To wyróżnienie mogło spotkać jedynie świętą i czystą dziewicę, dlatego też uznaje

⁹⁰⁶ Por. tamże, s. 59-60.

⁹⁰⁷ Por. Origenes, *Hom. Luc.* XIX 1, SCh 87, s. 272, PSP 36, s. 85.

⁹⁰⁸ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 1, SCh 87, s. 272: „Siquidem antequam ad duodecimum aetatis pervenerit annum, Spiritus sanctus de eo in Lucae scribit evangelio: *Puer autem crescebat et confortabatur et replebatur sapientia*”, PSP 36, s. 85.

⁹⁰⁹ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 1, SCh 87, s. 272: „Hoc hominum natura non recipit, ut ante duodecim annos sapientia compleatur”, PSP 36, s. 85.

⁹¹⁰ Por. J. Duda, dz. cyt., s. 81.

on dziewictwo Maryi przez całe Jej życie. Odrzuca jednak tezę jakoby Maryja nie cierpiała bólów rodzenia, skoro została poddana oczyszczeniu. Interpretując proroctwo Symeona, głosił wątpliwości w wierze, które miała Maryja pod krzyżem⁹¹¹.

W XII *Homilii o Księdze Kapłańskiej* Adamancjusz pisze:

„Każdy, kto przychodzi na ten świat, doznaje, jak powiedziano, jakiegoś splamienia. Dlatego Pismo mówi: *Nikt nie jest czysty od brudu, nawet gdyby życie jego trwało tylko jeden dzień* (por. Hi 14,4-5). (...) Każdy więc człowiek *został splamiony w ojcu i w matce*, jeden tylko Jezus, Pan mój, wkroczył między ludzi, czysty, nie został splamiony w Matce – wszedł bowiem w niepokalane ciało. To On bowiem powiedział już dawno przez usta Salomona: *Będąc dobry, wszedłem do ciała nieskalanego* (Mdr 8,20)”⁹¹².

Orygenes dość często powołuje się na ów fragment z Księgi Hioba mówiący o powszechnym splamieniu człowieka przychodzącego na świat. Jedynym wyjątkiem jest Chrystus, który mimo wcielenia nie doznał splamienia z ojcowskiego nasienia i łona matki. Nasz autor argumentował to tym, że Słowo poczęte zostało w „niepokalnym ciele” (*incontaminatus corpus*), choć sformułowanie to wzbudza wiele wątpliwości. Pierwszą jest autentyczność tekstu przetłumaczonego przez św. Hieronima⁹¹³. Drugim jest nieprecyzyjny zwrot „niepokalane ciało” i kwestia jego właściwego odniesienia. Jeśli dotyczyłby Maryi, wtenczas należy mówić o jej świętości na podstawie uprzedzającej łaski Boga. W czasach Orygenesusa było jednak za wcześnie na takie stwierdzenia. Podobnie świętość Chrystusowego ciała, poczętego za sprawą Ducha Świętego, budziła u niego pewne zastrzeżenia⁹¹⁴.

W XIV *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* Aleksandryczyk stwierdza, że Chrystus „w łonie Matki widział cielesną nieczystość, otoczony jej wnętrznościami cierpiał z powodu ciasnoty ziemskiej nieczystości”⁹¹⁵. Orygenes żywi zatem przekonanie, że Maryja współuczestniczy w skutkach grzechu na równi z wszystkimi ludźmi. Potwierdza to także w słowach: „Nie można też znaleźć żadnej duszy, która od razu byłaby wolna od wszelkich

⁹¹¹ Por. P. Szczur, *Ojcowie greccy o Maryi i Jej roli w historii zbawienia*, w: A. Napiórkowski (red.), *Kościół i Maryja*, Kraków 2020, s. 59.

⁹¹² Origenes, *Hom. Lev. XII 4*, GCS 29, s. 460: „Omnis qui ingreditur hunc mundum, in quadam contaminatione effici dicitur. Propter quod et Scriptura dicit: *nemo mundus a sorde, nec si unius diei fuerit vita eius*. Omnis ergo homo *in patre et in matre pollutus est*, solus vero Iesus Dominus meus *in hanc generationem mundus ingressus est, in matre non est pollutus*. Ingressus est enim *corpus incontaminatum*. Ipse enim erat, qui et dudum per Solomonem dixerat: *magis autem cum essem bonus, veni ad corpus incoinquinatum*”, ŻMT 69, s. 176.

⁹¹³ Por. J. Duda, dz. cyt., s. 84-85.

⁹¹⁴ Por. Origenes, *Hom. Luc. XIV 3*, SCh 87, s. 218-220, PSP 36, s. 68.

⁹¹⁵ Origenes, *Hom. Luc. XIV 8*, SCh 87, s. 226-228: „Videbat in matris utero immunditiam corporum, visceribus eius hinc inde vallatus terrena f aecis patiebatur angustias”, PSP 36, s. 70-71.

grzechów”⁹¹⁶. Według Aleksandryjczyka przełomowym etapem w życiu Maryi był moment zwiastowania. W zachowanym fragmencie komentarza do hymnu *Magnificat* określa, że Dziewica do tej chwili była „uniżona i odrzucona”, teraz zaś wznosi się do nieba. Dzieje się to dzięki działaniu Ducha Świętego oraz Mocy z wysoka, które sprawiły, iż w Jej łonie zamieszkał Syn Boży. Orygenes podsumowuje zatem swoją naukę tym, że Maryja staje się wtenczas postacią „duchową”⁹¹⁷.

Powracając więc do analizy Aleksandryjczyka, dotyczącej wzrostu Jezusa w mądrości (por. Łk 2,52), dostrzegalna jest w jego interpretacji owa duchowa postać Matki Bożej i jej rola w ziemskim życiu Jezusa. W XX *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* pisze:

„Pismo stwierdza dalej: *Maryja zaś chowała wszystkie te słowa w sercu swoim* (Łk 2,51). Podejrzewała, że (Jezus) ma w sobie coś, co przekracza ludzką naturę. Dlatego też *chowała wszystkie Jego słowa w swym sercu* – nie jako słowa chłopca, który miał dwanaście lat, lecz jako słowa Tego, który się począł z Ducha Świętego i który, jak widziała, *czynił postępy w mądrości i w łasce u Boga i u ludzi* (Łk 2,52)”⁹¹⁸.

Odnajdujemy tu kolejne potwierdzenie świadomej wiary Maryi w bóstwo Jezusa. Widoczna jest również dojrzałość Dziewicy z Nazaretu, która od najmłodszych lat spogląda na swego Syna przez pryzmat zwiastowania i Bożego planu zbawienia. Według Orygenesów słów odnoszących się do Jezusa, że *czynił postępy w latach* (Łk 2,52), nie należy rozumieć dosłownie, ale w sensie duchowym. W *Homiliach do Księgi Kapłańskiej* pisze, że chodzi tutaj o „*postępy w latach duszy* i dusza Jego stawała się wielka dzięki wielkim i znakomitym uczynom, które spełniał”⁹¹⁹.

Nasz autor ma tutaj na myśli „człowieka wewnętrznego”. Wyjaśnia to też alegorycznie w *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza*. Pisze on, że zbawiciel, który przyjął duszę ludzką „[wzrastał zgodnie z naturalnym rozwojem] (...). Jak bowiem od wolnej woli Jego duszy zależał postęp w mądrości i łasce, tak też i we wzroście”⁹²⁰. Światło na tę wypowiedź rzucają jeszcze inne słowa Orygenesów. W *Homiliach do Psalmów* nawiązuje do słów, że Jezus *czynił postępy w latach, mądrości u Boga i ludzi* (por. Łk 2,52), że „nie został

⁹¹⁶ Origenes, *Hom. Luc.* XIV 6, SCh 87, s. 224: „Nec ullam posse animam reperiri quae universis statim vitiis careat”, PSP 36, s. 69-70.

⁹¹⁷ Por. J. Duda, dz. cyt., s. 86-87.

⁹¹⁸ Origenes, *Hom. Luc.* XX 6, SCh 87, s. 286: „Deinde sequitur: *Maria autem conservabat omnia verba haec in corde suo*. Plus aliquid quam de homine suspicabatur; unde et *custodiebat omnia verba ejus in corde suo*, non quasi pueri, qui duodecim esset annorum, sed ejus, qui de Spiritu sancto conceptus fuerat, quem videbat *proficere sapientia et gratia apud Deum et homines*”, PSP 36, s. 89.

⁹¹⁹ Origenes, *Hom. Lev.* XII 2, GCS 29, s. 456: „*aetate animae proficiebat* et magna fiebat anima eius propter magna et ingentia opera, quae faciebat”, ŻMT 69, s. 173.

⁹²⁰ Origenes, *Comm. Matth.* XIII 26, GCS 40, s. 251: „ὥς γὰρ ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ἦν ἡ «ἐν σοφίᾳ» προκοπή «καὶ χάριτι», οὕτως καὶ ἐν «ἡλικίᾳ»”, ŻMT 10, s. 189.

wykształcony przez Ojca jako Syn, lecz raczej Jego własne Bóstwo wykształciło Go jako Człowieka”⁹²¹. Aleksandryczyk wypowiada te słowa w kontekście polemiki z arianami, którzy uważali, że „Ojciec dał Synowi mądrość i rozum, których ten przedtem nie miał” i „że swoją radę dołączył do Jego zdania”⁹²². Orygenes zdecydowanie sprzeciwia się tym poglądom, uważając, że sens słów o wzrastaniu i postępie Jezusa należy rozumieć w następujący sposób:

„Moje wykształcenie, głębokie myślenie oraz wewnętrzne uczucie serca nie tylko było ze mną na wyżynach niebieskich, lecz kiedy przebywałem w nocy i ciemnościach tego wieku, przebywała ze mną w człowieku, wykształciła mnie i nigdy mnie nie opuściła: czemu więc nie mogła podołać słabość cielesna, tego dokonała myśl i moc Boża”⁹²³.

Mamy zatem tutaj do czynienia z wyjaśnieniem tego, co nazywamy unią hipostatyczną w Chrystusie – współdziałanie bóstwa i człowieczeństwa rozumiane jako jedność myśli i działań. Taki sposób rozumowania i podjętej egzegezy w duchu alegorycznym interesującego nas fragmentu ze sceny odnalezienia Jezusa w świątyni obala argumenty arian, dla których Jezus był doskonałym człowiekiem, nie zaś prawdziwym Bogiem.

W tym kontekście warto pochylić się nad istotnym wątkiem Orygenesowej teologii, jakim jest hipoteza o preegzystencji dusz. Była ona odpowiedzią na gnostycki determinizm, który rozróżniał ludzi ze względu na odmienną naturę, obarczając odpowiedzialnością Boga za nierówności w świecie⁹²⁴. Aleksandryczyk znajduje się pod wpływem nauki Platona, który wskazywał na istnienie dusz w świecie wiecznych idei. Będąc wolnymi, mogą dać się uwieść pozorom i spaść w świat materialny, stając się duszami w ciałach. Od ciężaru upadku zależy jakość tych ciał, począwszy od pięknych ciał męskich aż po roślinne czy zwierzęce⁹²⁵.

Orygenes zakładał, że w prehistorii Bóg stworzył w jednym czasie wszystkie byty rozumne jako sobie równe, tworząc Kościół preegzystencji, który kontemlował Stwórcę. Posiadając wolną wolę, w zróżnicowanym stopniu nastąpiło odejście od Boga, powodując upadek, w konsekwencji którego powstały różne stopnie egzystencji. Rozumne byty, które bardzo ciężko zgrzeszyły, stały się demonami. Te, które zgrzeszyły nieco lżej, ludźmi, a aniołami stały się stworzenia z najlżejszym grzechem⁹²⁶. Dusza ludzka otrzymała ciało, aby

⁹²¹ Origenes-Hieronimus, *Hom. Ps. XV*, CCSL 78, s. 1-447, *ŻMT* 32, s. 364.

⁹²² Origenes-Hieronimus, *Hom. Ps. XV*, CCSL 78, *ŻMT* 32, s. 364.

⁹²³ Origenes-Hieronimus, *Hom. Ps. XV*, CCSL 78, *ŻMT* 32 s. 365.

⁹²⁴ Por. M. Starowieyski, J.-M. Szymusiak (red.), dz. cyt., s. 759.

⁹²⁵ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, s. 296-297.

⁹²⁶ Por. M. Szram, *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 208.

się udoskonalić i osiągnąć pełnię duchowości. Wysiłek ten zmierza więc do powrotu do stanu pierwotnego, czyli uwolnienia preegzystującego rozumu⁹²⁷.

Orygenes stworzył także teorię apokatastazy, czyli powszechnego zbawienia. W starożytności termin ἀποκατάστασις miał wiele znaczeń oscylujących wokół „powrotu do poprzedniego stanu”. Określano więc tym terminem cykliczny powrót pór roku, gwiazd na pierwotne miejsce, a także powrotne przybycie okrętu do portu. Takie znaczenie odnajdujemy w Septuagincie, literaturze oraz u ojców Kościoła⁹²⁸. Od czasów nowotestamentowych termin ten nabiera jednak bardziej technicznego znaczenia. W potocznym rozumieniu odnosi się go do powszechnego zbawienia wszystkich ludzi często związanego z wielkim ułaskawieniem⁹²⁹.

Zagadnienie to jest jednak trudne i tajemnicze, z czego nasz autor zdawał sobie sprawę, podchodząc do niego niezwykle ostrożnie. Przedstawia więc apokatastazę jako hipotezę, którą wysuwa na podstawie biblijnych tekstów mówiących o wiecznym potępieniu oraz o nieskończonym Bożym miłosierdziu i woli zbawienia wszystkich ludzi. W jego analizie występowała ona jako możliwość, nigdy zaś jako kategoryczne twierdzenie. Choć rozważa możliwość zbawienia Szatana, nie naucza tego jako rzeczy pewnej teologicznie. W swoich hipotezach nie przedstawia również apokatastazy jako formy amnestii dla wszystkich⁹³⁰. W zachowanych fragmentach Orygenesowego *Listu do przyjaciół z Aleksandrii* odrzuca przypisywaną mu naukę o zbawieniu Szatana, twierdząc, że powodem były nieporozumienia i fałszywe oskarżenia⁹³¹.

2.4. Łaska Jezusa

Egzegeza Orygenesesa w dalszej części skupiona jest wokół mądrości Jezusa, którą objawia w okresie dorastania, i odsłania jeszcze jeden wątek, jakim jest łaska Boża. Odnajdujemy to w słowach:

„Syn Boży się ogołocił – i dlatego na powrót napelnia się mądrością. *A łaska Boża spoczywała na Nim* (Łk 2,40). Jezus posiadał łaskę Bożą nie wtedy, gdy osiągnął wiek młodzięńczy, nie wtedy, gdy jawnie nauczał, lecz już wówczas, gdy był jeszcze małym

⁹²⁷ Por. R. Nakonieczny, *Nauka o duszy w antropologii Dydyma Aleksandryjskiego*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 21 (2011) 2, s. 162.

⁹²⁸ Por. H. Pietras, „Apokatastasis” według Ojców Kościoła: nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia?, CT 62 (1992) 3, s. 21.

⁹²⁹ Por. H. Pietras, *Początki teologii...*, dz. cyt., s. 336.

⁹³⁰ Por. H. Pietras, *Początki teologii...*, dz. cyt., s. 339-345.

⁹³¹ Por. M. Szram, *Koncepcja kary a hipoteza apokatastazy w eschatologii Grzegorza z Nyssy*, VV 36 (2019), s. 192.

dzieckiem. I jak wszystko było w Nim cudowne, tak samo cudowne było Jego dzieciństwo, bo napełniał się mądrością Bożą⁹³².

Aleksandryczyk kontynuuje wątek o boskim elemencie objawiającym się w mądrości, w której wzrastał Jezus. Cytując fragment *A łaska Boża spoczywała na Nim* (Łk 2,40)⁹³³, przywołuje kolejne określenie, które – obok mądrości – w enigmatyczny sposób odnosi się do duszy Syna Bożego. Boża łaska towarzyszy Jezusowi w okresie dorastania podobnie jak podczas publicznej działalności. Poza wzrostem fizycznym i umysłowym, na które wskazuje ewangelista, Jezus dojrzewa również moralnie i duchowo, dochodząc do poznania swej boskiej tożsamości⁹³⁴. Łaska Boża jest wynikiem komunii Jezusa z Bogiem Ojcem oraz łączności z Duchem Świętym, przez co przygotowuje się do pełnienia Bożej woli⁹³⁵. Choć w tradycji ewangelijnej, z której korzystają synoptycy, nie pojawia się słowo łaska (χάρις), to wyrażona jest pełna świadomość tej rzeczywistości. Jezus jest najwyższym darem Ojca (por. Mt 21,37), a Jego wrażliwość, dobroć i miłosierdzie przywołują łaskawość Boga w Starym Testamencie⁹³⁶.

W tekście Łk 2,40 należy dostrzec pewną zależność od sceny zwiastowania. Nie tylko bowiem w Jezusie objawia się łaska Boża, lecz wcześniej wypełniła ona Maryję. Pozdrowienie anioła, skierowane do Dziewicy z Nazaretu, brzmiało: *Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą* (Łk 1,28)⁹³⁷. Ewangelista używa tu słowa κεχαριτομένη będącego imiesłowem strony biernej *perfectum*, który można rozumieć w kontekście fizycznej piękności Maryi lub Jej duszy wypełnionej łaską. Tym samym, w pozdrowieniu anielskim wybrzmiewa κεχαριτομένη zamiast imienia Maryi, co wskazywałoby na celowy zabieg ewangelisty uwydatniający fakt Bożego wybrania i upodobania⁹³⁸. Wielu tłumaczy Pisma Świętego, za przekładem Wulgaty, nadal bazuje na łacińskim zwrocie *gratia plena*, mimo iż grecki imiesłów wywodzi się od czasownika χαριτώ oznaczającego „obdarzyć łaską”, „napełniać łaską kogoś”⁹³⁹. Słowo to znajduje się w grupie czasowników przyczynowych, wskazujących na skutek, którym jest przemiana przez łaskę. W formie imiesłowu strony biernej κεχαριτομένη wskazuje na czynność zapoczątkowaną przez kogoś innego

⁹³² Origenes, *Hom. Luc.* XIX 2, SCh 87, s. 274: „Filius Dei, et propterea rursum completur sapientia, *Et gratia Dei erat super eum*. Non quando venit ad adolescentiam, non quando manifeste docebat, sed adhuc cum esset parvulus, habebat gratiam Dei; et quomodo omnia in illo mirabilia fuerant, ita et pueritia mirabilis fuit, ut Dei sapientia completeretur”, PSP 36, s. 85.

⁹³³ Łk 2,40: καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ’ αὐτό.

⁹³⁴ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-11*, dz. cyt., s. 195.

⁹³⁵ Por. W. MacDonald, dz. cyt., s. 235.

⁹³⁶ Por. J. Guillet, *Łaska*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 439.

⁹³⁷ Łk 1,28: Χαῖρε, κεχαριτομένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ.

⁹³⁸ Por. F. Gryglewicz, dz. cyt., s. 88.

⁹³⁹ Por. R. Popowski, dz. cyt., s. 652.

w przeszłości, której skutek trwa w teraźniejszości. Zatem Maryja jest tą, która została przemieniona przez łaskę⁹⁴⁰.

Działanie łaski zobrazował w Prologu ewangelista Jan, pisząc: *Podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa* (J 1,17)⁹⁴¹. Dar łaski zestawiony został przez ewangelistę z darem Prawa przekazanego w Starym Testamencie. Ci, którzy przyjęli Słowo, otrzymują „łaskę i prawdę” (χάρις καὶ ἀλήθεια), a pośrednikiem nie jest Mojżesz, lecz Jezus. Prawo dane przez Mojżesza stanowiło o czymś stałym, podczas gdy łaska i prawda „stały się” (ἐγένετο), a zatem są wydarzeniem zaistniałym i trwającym. Łaska, w przeciwieństwie do prawa, jest ciągle udzielana i ustawicznie odnawiana⁹⁴².

Wzmianka o łasce towarzyszącej rozwojowi Jezusa należy do charakterystycznych refrenów ewangelisty Łukasza, którymi kończy poszczególne wątki swoich opowiadań. W podobnie brzmiącym zdaniu, zamykającym perykopę o odnalezieniu chłopca w świątyni: *Jezus zaś czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi* (Łk 2,52)⁹⁴³, autor trzeciej Ewangelii również mówi o wzroście Jezusa w łasce. Poza zdobywaniem mądrości może ona wskazywać na upodobanie Boże, co korespondowałoby ze słowami Jana Chrzciciela: *Trzeba, by On wzrastał, a ja żebym się umniejszał* (J 3,30)⁹⁴⁴. Słowa te dopełnią się wtedy, gdy Jezus rozpocznie publiczną działalność, a Jan zamilknie na zawsze⁹⁴⁵. Łaska, której doświadcza Jezus w młodzieńczym życiu, niewątpliwie nawiązuje do postaci młodego Samuela (por. 1 Sm 2,26) oraz do mądrościowych wskazań z Księgi Przysłów (por. Prz 3,4)⁹⁴⁶. Łaska Boża jest zatem przychylnością Boga Ojca względem Jezusa, który oprócz wzrostu fizycznego i duchowego odznacza się także posłuszeństwem Jego woli. Bóg coraz bardziej może spoglądać więc z upodobaniem na Jezusa wzrastającego wewnątrznie i w relacjach z ludźmi, do których został posłany⁹⁴⁷.

Niewątpliwie łaska Boża dostrzegalna jest nie tylko w okresie publicznego nauczania Jezusa z Nazaretu, lecz towarzyszy Mu także w ziemskim życiu, co Orygenes wyraża w słowach:

⁹⁴⁰ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, dz. cyt., s. 111-112.

⁹⁴¹ J 1,17: ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

⁹⁴² Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, dz. cyt., s. 278-279.

⁹⁴³ Łk 2,52: Καὶ Ἰησοῦς προέκοπτεν [ἐν τῇ] σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῶν καὶ ἀνθρώπων.

⁹⁴⁴ J 3,30: ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι.

⁹⁴⁵ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, dz. cyt., s. 282, 284-285.

⁹⁴⁶ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, dz. cyt., s. 207.

⁹⁴⁷ Por. H. Schürmann, dz. cyt., s. 138.

„Jezus posiadał łaskę Bożą nie wtedy, gdy osiągnął wiek młodzieńczy, nie wtedy, gdy jawnie nauczał, lecz już wówczas, gdy był jeszcze małym dzieckiem”⁹⁴⁸.

Łaska stanowi znak Bożego wybrania i upodobania, a dla Orygenesa jest wyrazem boskości wcielonego Syna Bożego. W cytowanym wyżej zdaniu stawia on znak równości pomiędzy łaską Jezusa w okresie dorastania a łaską w czasie Jego publicznej działalności. Ta myśl potwierdza tezę, że odnalezienie Jezusa w świątyni nie jest przypadkowym zagubieniem, lecz stanowi epifanię Bożego Syna.

Podsumowując, można stwierdzić, że sformułowanie „element boski” (*quiddam divinum*) stanowi jeden z wątków chrystologii Orygenesa w *Homiliach o Ewangelii św. Łukasza*. Mówiąc bowiem o czymś boskim, objawiającym się w duszy i ciele Jezusa, zauważa, że jest ono wynikiem nadprzyrodzonej łaski Boga i dotyka tajemnicy wcielenia, a nie jest zasługą jakiejś aktywności życiowej Dziecięcia z Nazaretu. Wyraźnie zaznacza to w słowach „Coś boskiego weszło nie tylko w ludzkie ciało, lecz również w ludzką duszę”⁹⁴⁹. Dlatego odwołuje się do duszy Chrystusowej, która – jak zauważa – „zawierała w sobie coś więcej, aniżeli inne ludzkie dusze” i „nigdy nie splamiła się brudem grzechu”. Oznacza to, że Adamancjusz dostrzega w okresie dorastania Jezusa nie tylko wzrost fizyczny i duchowy, ale koncentruje się przede wszystkim na łasce Bożej, która przepełniała całe Jego ziemskie życie.

2.5. Prorocka funkcja Chrystusa

W homiliach Orygenesa dostrzec można formę *quaestiones et responsiones*, w której przedstawiano teksty w czasach patrystycznych. Autorzy takich dzieł skupiali się na terminach, wersetach bądź określonych fragmentach stanowiących trudności interpretacyjne, aby w ten sposób rozwikłać ich właściwe znaczenie. *Quaestiones et responsiones* stanowiły więc popularną w tamtym czasie formę literacką, która utrzymana była w charakterze dialogu ucznia z nauczycielem⁹⁵⁰.

Z jednej strony nasz autor dostrzega ten rodzaj dyskusji prowadzonej przez dwunastoletniego Jezusa. Koncentrując się na Jego pytaniach i odpowiedziach, mówi, że „Jezus czasem pyta, a czasem odpowiada, (...) pytanie Jego może być zdumiewające,

⁹⁴⁸ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 2, Sch 87, s. 274: „Non quando venit ad adolescentiam, non quando manifeste docebat, sed adhuc cum esset parvulus, habebat gratiam Dei”, PSP 36, s. 85.

⁹⁴⁹ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 1, Sch 87, s. 272: „Quiddam venisse divinum, et non solum in humanum corpus, sed in humanam quoque animam”, PSP 36, s. 85.

⁹⁵⁰ Por. B. Czyżewski, *Księgi Pisma Świętego w ujęciu isagogi Juniliusza Afrykańczyka*, Poznań 2003, s. 16-17.

wszelako odpowiedź jest o wiele bardziej zdumiewająca⁹⁵¹. Z drugiej strony sam autor posługuje się *quaestiones et responsiones*, gdy mówi: „Nad czym się zdumiewali? Nie nad Jego pytaniami, choć i one były zdumiewające, lecz *nad odpowiedziami*”⁹⁵².

Biblijna scena odnalezienia Jezusa w świątyni oraz porównanie Jezusa do Mojżesza, które zastosował Origenes, prowadzi do odkrywania jego kolejnych myśli teologicznych. Egzegeta zauważa, że Jezus poucza nauczycieli, jak niegdyś Jahwe Mojżesza, co pozwala przyrzeć się prorockiej funkcji Mesjasza.

Według przekazu biblijnego wiara oparta jest na objawieniu Bożym, którego przekazicielami są zwłaszcza prorocy. Proklamowane przez nich orędzie odnosi się przede wszystkim do Bożego zbawienia, które dokonało się w historii. W Starym Testamencie Bóg jest najwyższym nauczycielem, którego słowo nie tylko ma moc sprawczą, lecz także poucza każdego człowieka. W księgach nowotestamentowych Chrystus jako Mesjasz podejmuje nauczycielską misję, która stanowi zasadniczy aspekt Jego działalności⁹⁵³.

Obraz Jezusa – Proroka gości także w dwudziele św. Łukasza. Istotnym w jego kompozycji jest początek działalności Mesjasza, który w synagodze w Nazarecie odczytuje fragment księgi proroka Izajasza: *Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana* (Łk 4,18-19)⁹⁵⁴. Ewangelista umieszcza tę scenę bezpośrednio po kuszeniu Jezusa, w którym również pojawia się wątek świątyni. Chrystus, zaprowadzony przez diabła na świątynny narożnik, poddany jest ostatniej próbie odrzucenia ufności Bogu, zanegowania wcześniejszej wierności mesjańskiej misji, a tym samym doprowadzenia do zachwiania relacji Ojca i Syna. Odpowiedź Jezusa jest bezkompromisowym odrzuceniem szatańskich perswazji oraz potwierdzeniem woli trwania przy Ojcu i wierności misji Syna Bożego⁹⁵⁵.

Obecność Chrystusa w nazaretańskiej synagodze nosi znamiona nauczania programowego, w którym prezentuje swoją misję w kontekście starotestamentowych zapowiedzi. Warto zauważyć, że w początkowych fragmentach Ewangelii według

⁹⁵¹ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 4, SCh 87, s. 268: „Interdum interrogat Jesus, interdum respondet, [...] quamquam mirabilis ejus interrogatio sit, tamen multo mirabilior est responsio”, PSP 36, s. 84.

⁹⁵² Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 3, SCh 87, s. 268: „Super quo *mirabantur*? Non super interrogationibus ejus, licet et ipsae mirabiles erant, sed *super responsionibus*. Aliud est enim interrogare, aliud respondere”, PSP 36, s. 84.

⁹⁵³ Por. A. Barucq, P. Grelot, *Nauczać*, dz. cyt., s. 528-531.

⁹⁵⁴ Łk 4,18-19: Πνεῦμ κυρίου ἐπ’ ἐμέ, οὗ εἶνεκεν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με κηρῦσαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει, κηρῦσαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν.

⁹⁵⁵ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-11*, dz. cyt., s. 247-249.

św. Łukasza odnajdujemy schemat typowy dla teologicznej wizji dzieła ewangelisty: zapowiedź – objawienie – misja. Zapowiedź stanowią teksty Zwiastowania (1,5-25.26-38) i Nawiedzenia (1,39-56). Objawieniem jest Narodzenie (1,57-80; 2,1-40) i odnalezienie dwunastoletniego Jezusa w świątyni (2,41-52). Natomiast misja przejawia się w opowiadaniu Łk 3,21-4,44, w którym zawarty jest fragment mówiący o czytaniu przez Jezusa Pisma podczas wizyty w rodzinnym mieście⁹⁵⁶.

Przytoczona przez św. Łukasza treść prorocstwa Izajaszowego składa się z dwóch cytatów: 58,6 oraz 61,1-2, które odnosi do posłannictwa Jezusa, wspartego mocą Ducha Świętego⁹⁵⁷. W tej perykopie zawarta jest także wizja Jezusa – Proroka odrzuconego. Wcześniejsze prorocstwo Symeona zapowiadało, że Jezus przeznaczony będzie na upadek i powstanie wielu w Izraelu oraz na znak sprzeciwu i odrzucenia (por. Łk 2,34-35)⁹⁵⁸. W opinii trzeciego ewangelisty dokonuje się to już na początku publicznej działalności, gdy mieszkańcy Nazaretu nie potrafią dostrzec w Nim proroka, a jedynie „syna Józefa” (por. Łk 4,22). W przywołanych w Łk 4,25-27 postaciach proroków Eliasza i Elizeusza uwypukla się pośrednio idea proroka na wzór samego Mojżesza: *Pan, Bóg twój, wzbudzi ci proroka spośród braci twoich, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał* (Pwt 18,15). Obietnica ta zostaje spełniona w osobie Nazarejczyka. Ostatecznie Jezus także podzieli losy wielu proroków i będąc odrzuconym, zbawi ten świat. Mimo odrzucenia Jezusa – Proroka, ewangelista ukazuje niezwykłość Jego słowa, które działa i oddziałuje nawet na Jego przeciwników. Ta moc słowa stanie się również udziałem Kościoła pierwotnego⁹⁵⁹.

W egzegezie Orygenesa odnoszącej się do odnalezienia Jezusa w świątyni uwidacznia się postać Syna Bożego, który nie tylko pełni już funkcję prorocką, ale ją przewyższa. Czytamy bowiem:

„Pytał nauczycieli, a ponieważ nie zawsze umieli Mu odpowiedzieć, sam im odpowiadał na stawiane przez siebie pytania. Niechaj Prawo Boże pouczy cię, że w Pismach Bożych *odpowiadanie* nie oznacza rozmowy między dwiema osobami, lecz naukę: *Mojżesz mówił, a Bóg odpowiadał mu głosem* (Wj 19,19). Odpowiedź też zawierała pouczenia, jakich Pan udzielał nieświadomemu Mojżeszowi”⁹⁶⁰.

⁹⁵⁶ Por. K. Mielcarek, *Jezus – Ewangelizator ubogich (Łk 4,16-30). Studium z teologii św. Łukasza*, Lublin 1994, s. 38-39.

⁹⁵⁷ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-11*, dz. cyt., s. 261.

⁹⁵⁸ Por. K. Mielcarek, „*Tak samo czynili prorokom ich ojcowie*” (Łk 6, 23). *Odrzucenie proroków w trzeciej Ewangelii w perspektywie błogosławieństw*, RT 60 (2004) 1, s. 97-98.

⁹⁵⁹ Por. K. Mielcarek, *Jezus – Ewangelizator...*, dz. cyt., s. 182-186.

⁹⁶⁰ Origenes, *Hom. Luc. XVIII 4*, SCh 87, s. 268: „Interrogabat magistros et, quia interdum respondere non poterant, ipse illis, de quibus interrogaverat, respondebat. Quod autem responsio non vicissitudine sermocinandi, sed doctrinam in scripturis sanctis sonet, lex divina te doceat. *Moses loquebatur, Deus autem*

Jako dwunastoletni chłopiec zadziwia mądrymi pytaniami żydowskich nauczycieli, a udzielana przez Niego odpowiedź „jest o wiele bardziej zdumiewająca”. Prorok, podejmujący misję od Boga, nie zajmował się przepowiadaniem przyszłości, lecz raczej pośredniczył i wyjaśniał Boże zamysły. Wyraża to sam termin *προφήτης*, który określa „przemawiającego w czyimś imieniu” lub „wykładającego”. Powołanie na ten urząd często stanowiło klucz – motyw przewodni głoszonego proroctwa, a dzięki osobistej relacji z Jahwe prorocy budowali swój autorytet wśród społeczeństwa⁹⁶¹. Orygenes dostrzega, że Jezus nie jest jednym z wielu proroków, ale swoją postawą już jako dwunastolatek objawia wielkość Syna Bożego. Akcentuje to nasz autor w słowach:

„*A wszyscy byli zdumieni. Nad czym się zdumiewali? Nie nad Jego pytaniami, choć i one były zdumiewające, lecz nad odpowiedziami. Co innego znaczy pytanie, a co innego odpowiedź*”⁹⁶².

Słowa Orygenesusa wyraźnie wskazują na niecodzienny kontekst odnalezienia Jezusa. Rodzice odnajdują Go nie tylko w świątyni, lecz także pośród nauczycieli. Co istotne, św. Łukasz odnotowuje w swoim dziele, że chłopiec nie tylko się przysłuchiwał, ale również zadawał pytania. Dla naszego autora jest to istotna informacja, w której Jezus objawia się jako nauczyciel i prorok. Dlatego też mówi:

„Jezus czasem pyta, a czasem odpowiada, i jak stwierdziliśmy wyżej, pytanie Jego może być zdumiewające, wszelako odpowiedź jest o wiele bardziej zdumiewająca”⁹⁶³.

Wyrażenie *multo mirabilior est responsio* („odpowiedź jest o wiele bardziej zdumiewająca”) pada w kontekście przywołanej postaci Mojżesza i teofanii, której doświadczył bezpośrednio przed przyjęciem Dekalogu (por. Wj 19,19). Bóg, przemawiając do niego, uczynił go swoim narzędziem, poprzez które dał Prawo swemu narodowi. Autor Księgi Wyjścia opisuje zarówno górę spotkania, jak również otoczenie, wskazując i podkreślając Boży majestat tego objawienia⁹⁶⁴. Orygenes, tworząc analogię odnalezienia Jezusa w świątyni do wydarzenia na górze Synaj oraz przyrównując Jezusa do Boga odpowiadającego Mojżeszowi, zdaje się wyrażać jeszcze głębszą myśl.

respondebat ei voce. Responsio illa eorum erat, super quibus ignorantem Moysen Dominus instruebat”, PSP 36, s. 84.

⁹⁶¹ Por. B. Vawter, *Wprowadzenie do literatury prorockiej*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 594-600.

⁹⁶² Orygenes, *Hom. Luc. XVIII 3*, SCh 87, s. 268: „*Et mirabantur, inquit, omnes. Super quo mirabantur? Non super interrogationibus ejus, licet et ipsae mirabiles erant, sed super responsionibus. Aliud est enim interrogare, aliud respondere*”, PSP 36, s. 84.

⁹⁶³ Orygenes, *Hom. Luc. XVIII 4*, SCh 87, s. 268: „*Interdum interrogat Jesus, interdum respondet, et sicut supra diximus, quamquam mirabilis ejus interrogatio sit, tamen multo mirabilior est responsio*”, PSP 36, s. 84.

⁹⁶⁴ Por. W. MacDonald, dz. cyt., s. 105.

Ta starotestamentowa teofania, której doświadczył Mojżesz, stanowi niejako zapowiedź chrystofanii, którą przeżyli nauczyciele i rodzice Jezusa na świątynnym wzgórzu. Dwunastoletni Jezus zadziwia ich swą mądrością, bo jest Mądrością Bożą.

Również w końcowych zdaniach XIX *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* Orygenes wskazuje krótko na obecność Jezusa pośród nauczycieli:

„Ponieważ zaś był małym dzieckiem, znaleziono Go pośród nauczycieli, gdy ich uświęcał i kształtował. Ponieważ był małym dzieckiem, znaleziono Go pośród nich, ale ich nie nauczał, lecz wypytywał, a to ze względu na powinności swego wieku”⁹⁶⁵.

Adamancjusz stwierdza, że powinnością wieku dziecięcego jest słuchanie nauczycieli, a nie ich nauczanie. Podkreśla tym samym, że postawa dwunastoletniego Jezusa wobec nauczycieli nie była niestosownym zachowaniem, lecz pełnym szacunku dialogiem, który zmuszał ich do właściwego rozumowania. Wyraża to w słowach: „Powiadam – pytał nauczycieli nie po to, żeby się uczyć, lecz żeby za pomocą pytań ich pouczyć”⁹⁶⁶. Przywołując zatem temat mądrości, pragnie wykazać, że jest ona konieczna zarówno do udzielenia odpowiedzi, jak i w odniesieniu do stawianych pytań. Dlatego stwierdza, że „Zbawiciel stał się najpierw nauczycielem stawiania mądrych pytań, aby potem odpowiadał na pytania zgodnie z rozumem i Słowem Boga”⁹⁶⁷.

Orygenes dostrzega zatem dydaktyczną stronę wydarzenia opisanego w Łk 2,41-52. Nie tylko bowiem nauczyciele żydowscy stanowią grono uczniów Jezusa. W scenie tej kolejnymi uczniami są Maryja i Józef. W podobny sposób, poprzez pytania i odpowiedzi, poucza ich o swej obecności w świątyni, którą określa mianem domu Ojca. Rodzice zostają zatem pouczeni przede wszystkim o bóstwie Jezusa, choć nauka ta nie jest dla nich łatwa. W zachowanym fragmencie komentarza Aleksandryjczyka czytamy bowiem:

„Maryja nie przyjmowała słów i zdań przypadkowo, lecz wszystko zachowywała w sobie; jedne sprawy rozumiała, nad innymi się zastanawiała wiedząc, że nadejdzie czas, gdy to, co było zakryte, objawi się w Chrystusie”⁹⁶⁸.

⁹⁶⁵ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 6, SCh 87, s. 278: „Quoniam vero parvulus erat, invenitur *in medio praeceptorum* sanctificans et erudiens eos. Quia parvulus erat, invenitur *in medio* non eos docens, sed *interrogans*, et hoc pro aetatis officio”, PSP 36, s. 87.

⁹⁶⁶ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 6, SCh 87, s. 278: „Interrogabat, inquam, magistros, non ut aliquid disceret, sed ut interrogans erudiret”, PSP 36, s. 87.

⁹⁶⁷ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 6, SCh 87, s. 278: „Oportuit primum Salvatorem eruditae interrogationis magistrum fieri, ut postea interrogationibus responderet juxta rationem Dei atque sermonem”, PSP 36, s. 87.

⁹⁶⁸ Origenes, *Fragm. Luc.* 50 (81), SCh 87, s. 498: „Ὅδὲν γὰρ ὡς ἔτυχεν ἢ λαλούμενον ἢ γινόμενον ἐδέχετο, ἀλλ' εἶχε «πάντα ἐν» ἑαυτῇ, τὰ μὲν νοοῦσα, τὰ δὲ περιεργαζομένη, εἰδυῖα, ὅτι ἔσται καιρὸς, καθ' ὃν τὸ κεκρυμμένον ἐν αὐτῷ φανερωθήσεται”, PSP 36, s. 160.

W słowach tych Maryja objawia się jako doskonała uczennica, choć zagadnienia poruszane przekraczają ludzkie pojęcie. Orygenes, odnosząc się do słów ewangelisty: *Oni jednak nie zrozumieli tego, co im powiedział* (Łk 2,50), komentuje to w następujący sposób:

„A ponieważ Józef i Maryja nie posiadali jeszcze pełnej wiary, nie mogli przebywać z Nim na wysokości; dlatego też powiedziano, iż *zszedł* wraz z nimi”⁹⁶⁹.

Pojawiający się tu motyw góry Adamancjusz odnosi nie do świątyni, ale wskazuje na alegoryczny obraz posiadłości Ojca, w których nie mogli partycypować rodzice Jezusa. Powodem takiego stanu rzeczy jest brak „pełnej wiary” (*plenam fidem*). Choć wprost nie określa, w czym przejawia się pełna wiara, to kontekst wypowiedzi daje pewną wskazówkę. Odwołuje się do wydarzenia na górze Tabor oraz uczestniczących w nim apostołów (por. Łk 9,28-36). Przemienienie, którego są świadkami, jest potwierdzeniem wcześniejszego wyznania Piotra, iż uważają Jezusa za Mesjasza Bożego (por. Łk 9,20). Scena ta ma wyraźny wydźwięk soteriologiczny i ukazuje Jezusa jako Sługę Bożego, który przyszedł na świat, by złożyć siebie samego w ofierze za ludzi. Przez chwilę apostołowie mogli doświadczyć zatem prawdziwej boskiej natury swego Nauczyciela⁹⁷⁰.

Aleksandryczyk nawiązuje więc do tego, co działo się w sercu Maryji:

„Pismo stwierdza dalej: *Maryja zaś chowała wszystkie te słowa w sercu swoim* (Łk 2,51). Podejrzewała, że (Jezus) ma w sobie coś, co przekracza ludzką naturę. Dlatego też *chowała wszystkie Jego słowa w swym sercu* – nie jako słowa chłopca, który miał dwanaście lat, lecz jako słowa Tego, który się poczył z Ducha Świętego i który, jak widziała, *czynił postępy w mądrości i w łasce u Boga i u ludzi* (Łk 2,52)”⁹⁷¹.

Można zatem wskazać, że rodzice Jezusa nie mieli pełnej wiary, bowiem jej pełnia odnosiła się do wydarzeń zbawczych, których Syn Boży dopełni na krzyżu. W tym świetle dialog z dwunastoletnim Jezusem jest pouczający dla rodziców, którzy wcześniej wyrazili pełną gotowość pełnienia woli Boga.

Po nauczycielach i rodzicach Jezusa ostatnią grupę Jego uczniów stanowią wszyscy wierni. Należą do nich zarówno katechumeni, jak i chrześcijanie, współcześni naszemu autorowi, jak również czytelnicy, którzy dzięki homiliom Orygenesusa będą podążać za

⁹⁶⁹ Origenes, *Hom. Luc.* XX 4, SCh 87, s. 282-284: „Et quia necdum plenam fidem Joseph et Maria habebant, propterea sursum cum eo permanere non poterant, sed dicitur descendisse cum eis”, PSP 36, s. 88.

⁹⁷⁰ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-11*, dz. cyt., s. 496.

⁹⁷¹ Origenes, *Hom. Luc.* XX 6, SCh 87, s. 286: „Deinde sequitur: *Maria autem conservabat omnia verba haec in corde suo*. Plus aliquid quam de homine suspicabatur; unde et *custodiebat omnia verba ejus in corde suo*, non quasi pueri, qui duodecim esset annorum, sed ejus, qui de Spiritu sancto conceptus fuerat, quem videbat *proficere sapientia et gratia apud Deum et homines*”, PSP 36, s. 89.

Jezusem – Prorokiem. Podsumowując wątek, w którym Aleksandryczyk przyrównuje Jezusa do Boga przemawiającego do Mojżesza, mówi:

„Obyśmy i my mogli Go słuchać, oby stawiał nam pytania, na które sam odpowiada: błagajmy Go o to i szukajmy Go z wielkim wysiłkiem i z bólem serca, a wówczas będziemy mogli znaleźć Tego, kogo szukamy. Nie bez głębszej myśli bowiem napisano: *Ja i ojciec Twój bolejąc szukaliśmy Cię* (Łk 2,48)”⁹⁷².

W powyższych słowach Aleksandryczyk zachęca, by każdy poszukiwał Chrystusa na wzór Maryi i Józefa. Wskazania Orygenesza stanowią bowiem kalkę głównych myśli z analizy dialogu rodziców z Jezusem w świątyni. Oni poszukiwali Go „z bólem serca”, a odnajdując Go w świątyni, przyjęli postawę słuchających uczniów. Jednak priorytetem wskazywanym przez naszego autora jest słuchanie Jezusa, które również było cechą Maryi i Józefa. Jako prorok i nauczyciel, a przede wszystkim jako Syn Boży pragnie pouczyć słuchaczy nie tylko o swojej misji, ale także prowadzić ich do zbawienia. Dlatego Orygenes daje kolejne wskazania:

„Ponieważ był małym dzieckiem, znaleziono Go pośród nich [nauczycieli], ale ich nie nauczał, lecz wypytywał, a to ze względu na powinności swego wieku: chciał nas pouczyć, co przystoi dzieciom, choćby były mądre i wykształcone: mają raczej słuchać nauczycieli, niż pragnąć ich uczyć, i nie powinny się chęścić w próżnej pysze”⁹⁷³.

Słowa Adamancjusza ukazują dwunastoletniego Jezusa, który – mimo swej mądrości – nie wykazuje wyższości nad swymi rozmówcami. Jak wskazał wcześniej nasz autor, Jezus poprzez mądre pytania i odpowiedzi pouczał nauczycieli. W powyższych słowach zauważa, że nie była to typowa nauka, co wskazywać może na niezwykłą pokorę młodego Nauczyciela z Nazaretu. Nasz autor stawia Go jako wzór i przykład dla wiernych, którzy pragną podążać drogą chrześcijańskiego życia. Jest to także przykład dla rodziców, w jakim duchu winni wychowywać swoje dzieci. Należy zauważyć tu również wskazówkę dla nauczycieli, którzy swoje zadania winni wykonywać na wzór dwunastoletniego Jezusa i – poprzez pokorną służbę – wypełniać swoje powołanie.

Zdaniem naszego autora Jezus odnaleziony pośród nauczycieli sam rozpoczął już nauczanie na miarę swego wieku, stając się niczym prorok posłany przez Boga. Pytania

⁹⁷² Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 4, Sch 87, s. 268: „Ut igitur et nos audiamus eum et proponat nobis quaestiones, quas ipse dissolvat, obsecremus illum et cum labore nimio et dolore quaeramus, et tunc poterimus invenire, quem quaerimus. Non enim frustra scriptum est: *ego et pater tuus dolentes quaerebamus te*”, PSP 36, s. 84.

⁹⁷³ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 4, Sch 87, s. 268: „Quoniam vero parvulus erat, invenitur *in medio praeceptorum* sanctificans et erudiens eos. Quia parvulus erat, invenitur *in medio* non eos docens, sed *interrogans*, et hoc pro aetatis officio, ut nos doceret, quid pueris, quamvis sapientes et eruditi sint, conveniret, ut audiant potius magistros, quam docere desiderent, et se vana ostentatione non jactent”, PSP 36, s. 84.

stawiane żydowskim dydaktykom były nie tylko mądre, ale stanowiły pewną naukę dla rozmówców. Oznacza to, że Jezus nie tylko posiadał jakiś zasób wiedzy, ale odznaczał się Bożą mądrością, wzrastał w niej, napelniając się przy tym Bożą łaską. Ta scena ukazuje Jezusa jako Syna Bożego, który – pozostając świadomie w świątyni jerozolimskiej – udziela nauk nauczycielom, rodzicom, a także wszystkim wiernym.

3. Obrona bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa

Poszukiwanie i odnalezienie Jezusa w świątyni stanowi dla Orygenesa podstawę do wielu myśli teologicznych. Ta biblijna scena koncentruje jego uwagę zwłaszcza na Chrystusie, którego stawia w centrum swoich homilii i zaprasza do wspólnego poszukiwania Syna Bożego. Przypomnieć należy, że nasz autor wygłaszał je nie tylko do chrześcijan, ale zwłaszcza do katechumenów i neofitów, którzy potrzebowali poznania teologicznych podstaw wiary oraz ugruntowania na drodze życia religijnego. Widoczne jest to w głoszonym przez niego słowie, w którym stara się ukazać bóstwo i człowieczeństwo Jezusa. Swoją katechezę głosi w oparciu o solidne podstawy wykształcenia filozoficzno-teologicznego oraz studium Biblii, które stanowiło o niezwykłości jego nauk.

Czasy Orygenesa należały do wyjątkowo niespokojnych zarówno pod względem politycznym, jak i religijnym. Przychodziło mu się mierzyć zwłaszcza z szerzącymi się herezjami, które ściągały kolejnych zwolenników oraz przynosiły zamęt wśród chrześcijan. Dlatego nasz autor akcentuje bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa, które dostrzega we fragmencie Łk 2,41-52. W tym kontekście, omówione do tej pory tezy, podkreślając zwłaszcza świętość oraz nauczycielską postawę Jezusa, można odnieść do polemiki z heretykami. Dzięki metodzie alegorycznej interpretacji tekstów Orygenes stara się wydobyć jak najgłębszy sens perykopy o odnalezieniu Jezusa w świątyni. Przyjrzyjmy się zatem argumentom stosowanym przez Aleksandryjczyka.

3.1. Polemika z marcjonitami

W XVIII *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* Orygenes tematycznie skupia się na analizie fragmentów: *Dziecię zaś rosło i nabierało mocy (Łk 2,40)*⁹⁷⁴, *Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca? (Łk 2,49)*⁹⁷⁵. Jego homilia okazuje się być – przynajmniej w jakiejś części – polemiką z marcjonitami. Ta gnostycka sekta religijna wywodzi się od Marcjona, który urodził się ok. 100 roku, a wychowywał się w środowisku

⁹⁷⁴ Łk 2,40: Τὸ δὲ παιδίον ἤρξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο.

⁹⁷⁵ Łk 2,49: οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με.

chrześcijańskim. Został ekskomunikowany za swoje nauki przez biskupa Synopy, swego ojca. Marcjonici w swoich poglądach koncentrowali się wokół idei dwóch niezależnych bogów⁹⁷⁶. Pierwszego określali jako Demiurga, utożsamiając go z Bogiem Starego Testamentu, Bogiem kary i potępienia, narzucającego ludziom Prawo. To Bóg sprawiedliwy, choć pozbawiony miłosierdzia. Drugiego utożsamiali z dobrym Bogiem Nowego Testamentu, pełnym miłości i łaski. Od Niego pochodzi zbawienie polegające na wyzwoleniu człowieka ze świata materialnego⁹⁷⁷.

Marcjon zdecydowanie odrzucał Stary Testament i całą żydowską spuściznę, którą przejęło chrześcijaństwo. Swoje nauki opierał na doketyzmie. Termin ten, wywodzący się od greckiego *δοκεῖν* („wydawać się”), odnosił się do chrystologii. Heretyk z Synopy był bowiem przekonany, że Jezus jedynie pozornie miał ciało fizyczne. Wiązało się to z dalszymi konsekwencjami głoszonych poglądów, w których twierdził, że Jezus nie cierpiał podczas ukrzyżowania⁹⁷⁸. Skutkiem ofiary Chrystusa było poznanie dobrego Boga i wejście do nieba. By jednak w tym uczestniczyć, należy uwierzyć w Jezusa jako zbawiciela i syna dobrego Boga, co w rezultacie zaowocuje ascetycznym życiem wyrażającym się w negacji świata stworzonego przez Demiurga⁹⁷⁹.

Zdaniem Marcjona, głównie Ewangelia według św. Łukasza i listy św. Pawła – wyłączając listy pasterskie – zawierają naukę Chrystusa, całkowicie zastępując Prawo Mojżeszowe⁹⁸⁰. Swoją naukę zawarł w jedynym dziele *Antytezy*, które jednak się nie zachowało. Jego poglądy przedstawił Tertulian w piśmie *Przeciw Marcjonowi*⁹⁸¹. Kiedy w 144 roku synod rzymski odrzucił naukę Marcjona, jego zwolennicy oddzielili się od Kościoła, zyskując nowych sprzymierzeńców w Italii, Egipcie, Syrii i Armenii⁹⁸².

Działalność marcjonitów przypada zatem na czasy Orygenesusa, który w *Homiliach o Ewangelii św. Łukasza*, będących przedmiotem naszych zainteresowań, odnosi się do głoszonych przez nich nauk. Píše w ten sposób:

„Gdzież są heretycy, gdzież są bezbożni i szaleni, którzy twierdzą, że Prawo i prorocy nie należą do Ojca Jezusa Chrystusa?”⁹⁸³.

⁹⁷⁶ Por. H. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Frankfurt am Main 2004, s. 150.

⁹⁷⁷ Por. R. Leszczyński, *Marcjonici*, EK, t. 11, Lublin 2006, kol. 1255.

⁹⁷⁸ Por. C. Clifton, *Encyklopedia herezji i heretyków*, Poznań 1996, s. 130.

⁹⁷⁹ Por. R. Leszczyński, *Marcjonici*, dz. cyt., kol. 1255.

⁹⁸⁰ Por. H. Drobner, dz. cyt., s. 150-151.

⁹⁸¹ Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, dz. cyt., s. 89.

⁹⁸² Por. R. Leszczyński, *Marcjonici*, dz. cyt., kol. 1254.

⁹⁸³ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 5, SCh 87, s. 270: „Ubi sunt haeretici, ubi impii atque vesani, qui asserunt non esse patris Jesu Christi legem et prophetas?”, PSP 36, s. 84.

Zwracając się do nich słowem *haeretici* („heretycy”), określa ich mianem *impij atque vesani* („bezbożni i szaleni”). Te określenia odnoszą się wprost do doktryny zwolenników Marcjona, gdyż negując bóstwo Chrystusa, stają się *impij*, a budując swoją naukę na takiej tezie, sami stają się *vesani*, czyli szalonymi. Te ostre określenia usprawiedliwione zostają wykazaniem błędnej nauki, którą Aleksandryczyk tłumaczy w następujących słowach:

„Oczywiście, że Jezus był w świątyni, którą zbudował Salomon, że świątynia ta była własnością Jego Ojca, którego nam objawił, i powiedział, że jest Jego Synem. Niechaj odpowiedzą, jakże to jeden Bóg jest dobry, a drugi sprawiedliwy! Ponieważ więc Zbawiciel jest Synem Stworzyciela, przeto wychwalajmy razem Ojca i Syna, do którego należy Prawo i którego własnością jest świątynia”⁹⁸⁴.

Aleksandryczyk wskazuje na pewien związek myślowy będący wynikiem rozumnej lektury Pisma Świętego. Z tego też powodu określa heretyków jako bezbożnych i szalonych, bowiem nie zauważają rzeczy oczywistych. Świątynia została wybudowana przez Salomona, ale poświęcona i oddana Bogu na własność. O ile widzialny budynek świątynny jest dziełem ludzkim, to stanowi on zamieszkanie objawiającego się w Starym Testamencie Boga. Jezus zarówno w czasie swojej publicznej działalności, jak i przed nią objawiał swoją jedność z Bogiem Patriarchów. Taką identyfikacją jest chrzest w Jordanie, podczas którego Ojciec przedstawia światu swego umiłowanego Syna (por. Łk 3,21-22). Otwierające się niebo jest starotestamentowym znakiem teofanii, a obecność Ducha Świętego w postaci zbliżonej do gołębicy symbolizuje ludzką nadzieję miłości i zjednoczenia z Bogiem⁹⁸⁵. Jest to zatem czas objawiania się Boga, w którym Ojciec identyfikuje się ze swoim Synem i prezentuje go Izraelowi oczekującemu nadejścia Mesjasza⁹⁸⁶.

Po rozpoczęciu publicznej działalności nie tylko słowa potwierdzały Boże synostwo, ale zwłaszcza czyny, których dokonywał Nazarejczyk. Takiej wskazówki udziela Jezus, odpowiadając na poselstwo Jana, choć z pozoru słowa te wydają się być wymijające (por. Łk 7,22-23). Koncentruje się na kilku *passusach* prorocstwa Izajaszowego, zwłaszcza fragmentach traktujących o pokornym i cierpiącym Słudze Jahwe. Stąd przekazuje, że oczy niewidomych widzą, głusi słyszą (por. Iz 35,5), umarli zmartwychwstają (por. Iz 26,19), a do ubogich i nieszczęśliwych kierowane jest słowo Dobrej Nowiny (por. Iz 61,1).

⁹⁸⁴ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 5, SCh 87, s. 270: „Certe Jesus in templo erat, quod a Salomone constructum est, et confitetur temphim illud patris sui esse, quem nobis revelavit, cuius filium esse se dixit. Respondeant, quomodo alter bonus et alter sit justus Deus. Quia igitur Salvator Creatoris est filius, in commune Patrem Filiumque laudemus, cuius lex, cuius et templum est”, PSP 36, s. 84.

⁹⁸⁵ Por. R. Karris, dz. cyt., s. 1053.

⁹⁸⁶ Por. H. Schürmann, dz. cyt., s. 190-191.

Jezus realizując misję Mesjasza, wypełnia proroctwa i identyfikuje się z Ojcem, który objawiał się w czasach starotestamentowych i dokładnie zapowiedział Jego nadejście⁹⁸⁷.

Dla Orygenesza nie ma zatem złudzeń, że cała pseudoteologia marcjonitów jest rezultatem niedokładnych i błędnych poszukiwań Chrystusa, którego odnaleźć można w słowie Bożym. Poprzez krótką analizę tekstu biblijnego pragnie wykazać fałszywą drogę heretyków, którzy przeciwstawiają Boga starotestamentowego Bogu Nowego Testamentu. Dlatego przywołuje wydarzenie odnalezienia Jezusa w świątyni, by podkreślić relację Ojca i Syna. Jezus już jako dwunastolatek mówi, że przyszedł do własności swojego Ojca, a biorąc udział w dyspacie z nauczycielami, objawia swą mądrość, którą trudno zrozumieć nawet Jego rodzicom. Egzegeza Orygenesza wyraźnie akcentuje jedność Osób Boskich, wskazując tym samym na niezrozumiałe rozdzielenie Boga Starego i Nowego Testamentu, którego dokonali heretycy.

Adamancjusz odwołuje się do swoich adwersarzy w kontekście wypowiedzianych słów o właściwym poszukiwaniu Jezusa. Wskazuje, by nie szukać Go „niestarannie, nieuważnie i niedbale: tak szukają Go niektórzy ludzie, i nie znajdują”⁹⁸⁸. Słowa te można zatem rozumieć jako wykazanie błędów leżących u podstaw heretyckiej doktryny. Niestaranne poszukiwania przyniosły fałszywy obraz Boga. Jeśli przyjąć, że autor ma na myśli poszukiwanie Chrystusa w tekstach biblijnych, to przymiotniki te odnosiłyby się do lektury Pisma Świętego. By otrzymać prawdziwy obraz Chrystusa, należy poszukiwać Go starannie i uważnie. Nasz autor przywołuje zatem swoją teologiczną myśl, w której wykazuje, że tylko właściwe poszukiwanie Jezusa stanowi źródło odnalezienia Syna Bożego.

W podobnym kontekście Orygenes po raz kolejny przywołuje marcjonitów w swojej XX Homilii o Ewangelii św. Łukasza, pisząc:

„Najpierw trzymając się prostego sensu uzbrojmy się przeciwko bezbożnym heretykom, którzy głoszą, że Ojcem Chrystusa Jezusa nie jest Stworzyciel ani Bóg Prawa i proroków”⁹⁸⁹.

Ciekawym jest tu sformułowanie, którym posłużył się nasz autor. Pisząc bowiem *armemur adversus* („uzbrojmy się przeciwko”), wprowadza niejako słownictwo wojenne, które służy mu jako wezwanie do walki z heretykami. Tę walkę toczy na poziomie intelektu i duchowości, na co wyraźnie wskazują słowa *simpliciter sentientes* („trzymając się prostego

⁹⁸⁷ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, dz. cyt., s. 69-70, 308-309.

⁹⁸⁸ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 5, SCh 87, s. 268: „Non neglegenter, non dissolute, non transitorie quaerere, sicut quaerunt nonnulli et ideo invenire non possunt”, PSP 36, s. 84.

⁹⁸⁹ Origenes, *Hom. Luc.* XX 2, SCh 87, s. 280: „Primum simpliciter sentientes armemur adversus impios haereticos, qui dicunt non esse Conditozem patrem Christi Jesu neque Deum legis et prophetarum”, PSP 36, s. 87.

sensu”). Zapewne jest to rezultat jego wieloletniej pracy egzegetycznej i wynikającego z niej ascetycznego życia. Nazywając ich *impios haereticos* („bezbożnymi heretykami”), przywołuje swoją myśl zawartą w XVIII *Homilii o Ewangelii św. Łukasza*, gdzie określił ich mianem „bezbożnych i szalonych”. Takimi bowiem są ci, którzy nie przyjmują słów Pisma Świętego bądź zamykają się na jego właściwe rozumienie.

Powrót Orygenesisa do błędów głoszonych przez heretyków można więc rozumieć nie tylko jako dalszą polemikę z jej propagatorami, lecz – mając na uwadze adresatów jego homilii, którymi są wierni i katechumeni – jako umocnienie wiary i przysposobienie do apologetyki. Aleksandryjczyk wpraw odnosi się do poglądu swoich adwersarzy twierdzących, że „Ojcem Chrystusa Jezusa nie jest Stworzyciel ani Bóg Prawa i proroków”⁹⁹⁰.

Analizując słowa Aleksandryjczyka, można zatem wysnuć także pewne stwierdzenie. Określa on marcjonitów „bezbożnikami”, co może być wyrazem tego, że budują oni swoją wiarę na wyobrażeniach boga, którego nie ma. Wykazując jedność Ojca i Syna, uświadamia, że Bóg Starego Testamentu, Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, jest Ojcem Jezusa. Obecność w świątyni jest objawieniem synostwa Bożego, a mądrość dwunastoletniego Jezusa stanowi potwierdzenie Jego Bóstwa. Dlatego marcjonici, brnąc dalej w swoich poglądach, określani zostają przez naszego autora mianem *impii atque vesani*, których droga prowadzi donikąd.

3.2. Polemika z adopcjonistami

W egzegezie Orygenesisa odnaleźć można również polemikę z innymi herezjami. W XIX *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* koncentruje się na fragmencie Łk 2,40-46. Pozwala mu to odnieść się do błędnych poglądów wyznawców adopcjonizmu. W II wieku, kiedy w Kościele udało się przewyciężyć poglądy, jakoby Chrystus był jedynie człowiekiem i nic poza tym, pojawiła się błędna nauka Teodota. O nim samym wiadomo stosunkowo niewiele. Należał do uczniów Walentyna, reprezentując tzw. anatolijski odłam szkoły. Na podstawie tzw. *Wypisów* Klemensa Aleksandryjskiego, które dołączył do *Kobierców*, odnajdujemy informacje o jego poglądach⁹⁹¹.

Teodot twierdził, że Jezus był tylko człowiekiem, choć zrodzony z dziewicy żył cnotliwie, za co Bóg nagroził Go poprzez usynowienie w momencie chrztu w Jordanie. Pogląd ten rozpowszechniał się, przyjmując bardziej uczoną formę, a jej szczytowy punkt

⁹⁹⁰ Origenes, *Hom. Luc.* XX 2, SCh 87, s. 280: „non esse Conditorum patrem Christi Jesu neque Deum legis et prophetarum”, PSP 36, s. 87.

⁹⁹¹ Por. M. Starowieyski, J.-M. Szymusiak (red.), dz. cyt., s. 929.

przypadł na nauczanie Pawła z Samosaty⁹⁹². Adopcjonizm pojawił się jako odpowiedź na gnostycyzm i doketyzm, ukazując Jezusa jako człowieka o szczególnych mocach, świętości i świadomości, które Bóg Ojciec podnosi do rangi boskiego statusu⁹⁹³. O adopcjonizmie można zatem powiedzieć, że był herezją trynitarną, ponieważ burzył jedność w Bogu i przyznawał bóstwo jedynie Ojcu. Syn natomiast, według zwolenników tego poglądu, miał być tylko przebóstwionym człowiekiem, adoptowanym przez Ojca⁹⁹⁴.

Przywołując poglądy zwolenników adopcjonizmu, Orygenes chce pokazać ich błędną i szkodliwą naukę. Dlatego rozpoczyna swoją homilię od słów:

„Ponieważ istnieją tacy, którzy robią wrażenie, iż wierzą w Pismo święte, ale pod pozorem oddawania czci wszechmogącemu Bogu nie uznają Bóstwa Zbawiciela, przeto słusznym się wydaje, aby wykorzystując powagę Pisma pouczyć ich, że jakiś boski element wszedł w ludzkie ciało, i nie tylko w ciało, lecz również w ludzką duszę”⁹⁹⁵.

Już w pierwszych słowach nasz autor używa wyrażenia *sanctae scripturae credere*, poprzez które odwołuje się do wiary w Pismo Święte. Sformułowanie to z jednej strony odkrywa zażyłość Orygenesesa z Bożym słowem i ukazuje jego wiarę w Chrystusa – wcielone Słowo Boże. Z drugiej strony wyraża ono powołanie się na autorytet Biblii, która stanowi podstawę wiary i nauczania chrześcijańskiego. Aleksandryczyk zauważa więc, że wiara adopcjonistów w objawienie świętych tekstów jest pozorna, a w konsekwencji także fałszywa. Wybiórcze bowiem traktowanie biblijnych tekstów prowadzi ich do błędnych nauk, które są wysoce szkodliwe także dla chrześcijan. Pragnie zatem zawrócić heretyków z fałszywej drogi, a pamiętając, że adresatami jego homilii są zwłaszcza katechumeni i neofici, także chce umocnić ich wiarę i przysposobić do apologetycznych konwersacji.

W XIX *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* kolejny raz odnosi się Aleksandryczyk do propagatorów adopcjonizmu. Pisze w ten sposób:

„Nie powinniśmy zatem wątpić, że w ciele Jezusa objawił się element boski, wykraczający nie tylko ponad ludzką naturę, lecz również ponad wszelkie stworzenie rozumne”⁹⁹⁶.

⁹⁹² Por. H. Pietras, *Herezje*, Kraków 2019, s. 47.

⁹⁹³ Por. C. Clifton, *Encyklopedia herezji i heretyków*, Poznań 1992, s. 21.

⁹⁹⁴ Por. H. Crouzel, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, s. 111.

⁹⁹⁵ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 1, SCh 87, s. 272: „Quia nonnulli, qui sanctae scripturae videntur credere, quasi in gloriam omnipotentis Dei divinitatem Salvatoris negant, justum mihi videtur, ut ipsarum scripturarum auctoritate doceantur in humanum corpus quiddam venisse divinum, et non solum in humanum corpus, sed in humanam quoque animam”, PSP 36, s. 85.

⁹⁹⁶ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 2, SCh 87, s. 272: „Non ambigamus ergo divinum aliquid in Jesu carne apparuisse, et non solum super hominem, sed super omnem quoque rationabilem creaturam”, PSP 36, s. 85.

Tymi słowami wprowadza swoich słuchaczy w rozważanie na temat wcielenia Syna Bożego, które także dla Maryi było wydarzeniem trudnym do zrozumienia. W scenie zwiastowania, pytając anioła: *Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?* (Łk 1,34)⁹⁹⁷, Maryja usiłuje zrozumieć to, co przekracza ludzki rozum. Jej pytanie nie oznacza jednak zwątpienia, lecz jest wyrazem jej zdziwienia⁹⁹⁸. Odpowiedź Gabriela prowadzi myślenie Maryi we właściwym kierunku. Użyty tu czasownik ἐπισκιάζω oznacza „ocieniać”, „osłaniać kogoś”, a poprzez grecki rdzeń σκιά („cień”) łączy się z biblijnym obłokiem zwiastującym Bożą obecność (por. Wj 40,35)⁹⁹⁹. Anioł zatem objawia Maryi, że jej dziewicze poczęcie jest nadprzyrodzonym dziełem Boga, który – podobnie jak obłok zjawiający się w świątyni nad arką przymierza – osłoni Ją i Syna Bożego¹⁰⁰⁰.

Orygenes wprowadza zatem wyrażenie „boski element” (*divinum aliquid*), omówiony już w niniejszej pracy, które odnosi do tajemnicy wcielenia. Powyższe słowa pozwalają mu na dalszą egzegezę tekstu o odnalezieniu Jezusa w świątyni, koncentrując się bardziej na wierze chrześcijańskiej. Mówi, że „nie powinniśmy wątpić” (*non ambigamus ergo*) w bóstwo Chrystusa, a uzasadnia to w ten sposób:

„Pismo stwierdza: *Rósl. Uniżył się bowiem przyjmując postać sługi* – rośnie więc w tej samej mocy, z której się uniżył. Objawił się jako słaby, bo przyjął słabe ciało – i dlatego się umacnia. Syn Boży się ogołocił – i dlatego na powrót napęlnia się mądrością”¹⁰⁰¹.

Argumentem jest spojrzenie na człowieczeństwo Jezusa, z którego przebija się Jego bóstwo. Adamancjusz mówi więc o uniżeniu i ogołoceniu, wskazując jednocześnie na mądrość, która objawia postać Syna Bożego. W słowach tych odnosi się do wcielenia, jako połączenia dwóch natur w Jezusie – boskiej i ludzkiej. Powstało ono dzięki *kenozie* Jezusa (*humiliaverat*), co przywołuje hymn św. Pawła. Tekst Flp 2,7, rozwinięty już przez Orygenes w XVIII *Homilii o Ewangelii św. Łukasza*, stanowi podstawę, dzięki której wykazuje prawdziwe bóstwo i człowieczeństwo Jezusa. Orygenes jest pierwszym wśród autorów chrześcijańskich, który do Chrystusa odnosi tytuł „Bóg-człowiek” (θεός-ἄνθρωπος; *deus-homo*). Podkreślając aspekt zbawczy Jego wcielenia, zauważa, że czyniąc to

⁹⁹⁷ Łk 1,34: Πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;

⁹⁹⁸ Por. W. MacDonald, dz. cyt., s. 229.

⁹⁹⁹ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-11*, dz. cyt., s. 115-117.

¹⁰⁰⁰ Por. F. Gryglewicz, dz. cyt., s. 90.

¹⁰⁰¹ Origenes, *Hom. Luc. XIX 2*, SCh 87, s. 272-274: „Et crescebat, inquit. Humiliaverat enim se formam servi accipiens, et eadem virtute, qua se humiliaverat, crescit. Apparuerat infirmus, quia infirmum corpus assumpserat, et ob id iterum confortatur. Evacuaverat se Filius Dei, et propterea rursus completur sapientia”, PSP 36, s. 85.

dobrowolnie, objawił miłość Boga do człowieka. Ta miłość Jezusa jest wytłumaczeniem Jego cierpienia na krzyżu oraz stanowi potwierdzenie pełni człowieczeństwa¹⁰⁰².

Na uwagę zasługuje również sformułowanie „rośnie więc w tej samej mocy, z której się uniżył” (*et eadem virtute, qua „se humiliaverat”, crescit*). Wyrażeniem tym Orygenes wskazuje na moc Bożą, która towarzyszy Jezusowi, a tym samym jest realizacją Bożego planu zbawienia. Można tu więc dostrzec aluzję do Łk 1,35, w którym anioł zwiastuje Maryi, że dziewicze poczęcie dokona się „mocą Najwyższego”. Osłanianie Maryi mocą Bożą przywołuje zatem obraz obłoku, który prowadził Izraelitów do Ziemi Obiecanej, a teraz, przy pomocy tej samej mocy stwórczej, dokona się poczęcie Syna Bożego. Zarówno „Duch Święty”, jak i „moc Najwyższego” stanowią w tym *passusie* tożsamą rzeczywistość¹⁰⁰³. Jest ona wynikiem starotestamentowej myśli, w której autorzy nie doświadczyli jeszcze pełnego objawienia Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Stąd terminy „Duch Boży” lub „Duch Pański” opisują na kartach Biblii hebrajskiej życiodajne technienie, a także moc Bożą, uzdalniającą człowieka do pełnienia Jego woli, podjęcia prorockiej misji, czy umożliwienie przemiany. W tej Łukaszej scenie zstąpienie Ducha Świętego na Maryję i osłonięcie Jej mocą Najwyższego wyraża dziewicze poczęcie Syna Bożego, a zarazem staje się objawieniem Jego boskiej natury¹⁰⁰⁴. Warto przy tym zauważyć, że w czasach Orygenes tworzy się dopiero myśl trynitarna, a – obok Ireneusza z Lyonu – nasz autor jest w gronie pierwszych teologów podejmujących refleksję na temat Ducha Świętego¹⁰⁰⁵.

3.3. Polemika z walentynianami

Ostatnią grupą heretyków, z którą Orygenes podejmuje polemikę na bazie egzgezy Łk 2,41-52, są walentynianie. Zwolennicy nauk Walentyna zostali tak określani przez chrześcijańskich pisarzy, sam zaś jej twórca przedstawiany był przez nich jako poeta, filozof platoński oraz mistyk¹⁰⁰⁶. Walentyn urodził się w Egipcie, a w Aleksandrii studiował filozofię platońską. Prawdopodobnie pochodził z rodziny chrześcijańskiej, choć później odstąpił od ortodoksji, zakładając swoją własną szkołę gnostycką. W latach 136-165 przebywał w Rzymie, gdzie zyskał popularność i zabiegał nawet o godność biskupa Rzymu, choć bez powodzenia. Następnie udał się na Cypr¹⁰⁰⁷. W gnostyckiej szkole Walentyna wierzone, że każdy, kto dostąpił gnozy, został oświecony i poprzez prorocтва, wizje

¹⁰⁰² Por. M. Szram, *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 185-188.

¹⁰⁰³ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, dz. cyt., s. 269.

¹⁰⁰⁴ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-11*, dz. cyt., s. 117.

¹⁰⁰⁵ Por. M. Szram, *Wokół osoby...*, dz. cyt., s. 147, 155-156.

¹⁰⁰⁶ Por. M. Starowieyski, J.-M. Szymusiak (red.), dz. cyt., s. 963.

¹⁰⁰⁷ Por. A. Zmorzanka, *Walentyn*, EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 163.

religijne lub tworzone utwory literackie potwierdza swój gnostycki dar. W takiej formie przekazywali oni swoją relację z Chrystusem, którego uważali za potomka σοφία, czyli Mądrości Bożej¹⁰⁰⁸.

Walentyn pojmował rzeczywistość w charakterze dualistycznym, widząc w niej świat duchowy i materialny. Ten pierwszy pochodził od prawdziwego Boga – Absolutu, natomiast Demiurga uważał za budowniczego świata materialnego, będącego jego odbiciem, dlatego był niedoskonały i zmienny. Z tych twierdzeń wyprowadzał on antropologię i soteriologię¹⁰⁰⁹. Bazując na dziełach gnostyckich przywódców, takich jak Bazylides, Walentyn uważał przybycie Chrystusa za dar prawdy i spokoju ducha, które zostały zdegradowane w świecie materialnym, stworzonym przez podrzędne bóstwo. Jedyne wiedza o ostatecznym zjednoczeniu ducha z rzeczywistością transcendentną przybliżała do zbawienia, nie zaś dobra materialne ani nawet moralne życie *psyche*, czyli duszy¹⁰¹⁰.

Walentynianie kontynuowali i rozwijali naukę swego założyciela, a ich poglądy są znane m.in. z relacji Tertuliana, Pseudo-Tertuliana, Hipolita i Klemensa Aleksandryjskiego. Większość walentynian przyjmowała doketyzm, choć w różny sposób przedstawiano zagadnienie pneumatycznego ciała Jezusa. Na zachodzie twierdzono, że ciało to otrzymał Chrystus podczas chrztu w Jordanie, zaś na wschodzie głoszono, że posiadał je od początku¹⁰¹¹.

Orygenes w swojej XX *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* odnosi się do walentynian oraz do pozostałych heretyków nieuznających Boga Starego Testamentu jako Ojca Jezusa. Czyni to w słowach:

„Niechaj się zawstydzą Walentynianie słysząc słowa Jezusa: *Powinienem być w tym, co należy do Ojca mego*. Niechaj zawstydzą się wszyscy heretycy, którzy akceptują Ewangelię Łukasza, ale gardzą jej zapisami. Taki jest, jak powiedziałem, prosty sens tego tekstu”¹⁰¹².

W powyższych słowach nasz autor zwraca się do walentynian, podobnie jak uczynił to wobec marcjonitów. Dokonuje to w formie bezpośredniej, mówiąc: *Erubescant Valentiniani* („Niechaj się zawstydzą Walentynianie”). Używa tu czasownika *erubescere*, który

¹⁰⁰⁸ Por. C. Clifton, dz. cyt., s. 186.

¹⁰⁰⁹ Por. M. Starowieyski, J.-M. Szymusiak (red.), dz. cyt., s. 963-964.

¹⁰¹⁰ Por. C. Clifton, dz. cyt., s. 186.

¹⁰¹¹ Por. A. Zmorzanka, *Walentynianie*, EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 165-166.

¹⁰¹² Origenes, *Hom. Luc. XX 2*, SCh 87, s. 280-282: „Ecce pater Christi Deus templi asseritur. Erubescant Valentiniani audientes Jesum dicentem: *in patris mei oportet me esse*. Erubescant omnes haeretici, qui evangelium recipiunt secundum Lucam et, quae in eo sunt scripta, contemnunt. Haec, ut dixi, sint intellecta simplicius”, PSP 36, s. 88.

przetłumaczyć można jako „wstydzic się”, „wzdrygać się przed czymś” lub „narażić się na szkodę i tego się wstydzic”¹⁰¹³. Pojęcie to jest wezwaniem do pewnej refleksji, do której chce nakłonić naśladowców Walentyna. Zwłaszcza wstyd, wynikający z narażenia się na szkodę, jest szczególnie wymowny w kontekście polemiki Orygenesusa z błędnymi naukami heretyków.

Warto zauważyć pewną analogię do biblijnego ujęcia idei nawrócenia. Choć Stary Testament nie posiada specjalnego terminu określającego nawrócenie i pokutę, tematyka ta jest w nim szeroko obecna¹⁰¹⁴. Starotestamentowe księgi oddają tę ideę poprzez terminy *szub* („powracać”) i *teszubah* („nawrócenie”), a ich pierwotne znaczenie odnosiło się do fizycznego ruchu w przeciwnym kierunku, który dotąd był obrany. Terminy nowotestamentowe mówią natomiast o reorientacji dotychczasowego działania, myślenia, osądu i postępowania¹⁰¹⁵. Wyrażają to trzy rodziny greckich terminów: ἐπιστρέφω, μετανοέω oraz μεταμελομαι. Warto nadmienić, że takie czasowniki, jak στρέφω, ἀποστρέφω i επιστρέφω, były stosowane przez Homera i innych pisarzy starożytnej Grecji. Przy ich użyciu artykułowali oni modyfikację własnego sposobu myślenia i działania¹⁰¹⁶. Należy jednak mieć świadomość, że – mimo rzadkiego występowania terminu μετάνοια – kultura grecka nie знаła nawrócenia jako procesu przemiany moralnej¹⁰¹⁷.

W księgach nowotestamentowych proces nawrócenia widoczny jest zwłaszcza w działalności Jezusa, czego wyrazem jest wezwanie μετανοείτε („nawracajcie się!”). Wyeksponują to zwłaszcza św. Mateusz i św. Marek, którzy w procesie redakcyjnym swoich Ewangelii słowo to uczynią inauguracją publicznej działalności Jezusa z Nazaretu (por. Mt 4,17; Mk 1,15). Pierwszy ewangelista zestawia również paralelnie Chrystusowe wezwanie do nawrócenia ze słowami Jana Chrzciciela¹⁰¹⁸: *Nawróćcie się, bo bliskie jest królestwo niebieskie* (Mt 3,2)¹⁰¹⁹. Przyjęcie Królestwa Bożego jest przyjęciem samego Chrystusa, który pragnie zbawić człowieka. Ten, uświadamiając sobie swoją grzeszność, winien zwrócić się do Jezusa, Syna Bożego, który ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów. Dlatego nasz Pan określa siebie jako „znak Jonasza”, oczekując od ludzi

¹⁰¹³ Por. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, t. 2, Warszawa 1992, s. 229.

¹⁰¹⁴ Por. J. Szlaga, *Pokuta, nawrócenie i pojednanie według Pisma św.*, w: L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz (red.), *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. VI, Lublin 1983, s. 27.

¹⁰¹⁵ Por. S. Jankowski, *Znak Jonasza. Refleksja nad aktualnością kontrowersyjnego proroka*, „Seminare” 40 (2019) 2, s. 16.

¹⁰¹⁶ Por. L. Sikorski, *Biblijna terminologia pokuty i nawrócenia*, KiST 1 (2002) 1, s. 249.

¹⁰¹⁷ Por. J. Bakalarczyk, *W trosce o właściwe rozumienie chrześcijańskiej metanoi*, RBL 54 (2001) 1, s. 42.

¹⁰¹⁸ Por. S. Hałas, *Μετάνοια: próba uściślenia biblijnego pojęcia*, „Symposium” 23 (2019) 1, s. 146.

¹⁰¹⁹ Mt 3,2: Μετανοείτε ἢ γγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

przemiany dokonanej w sercu i życia według zasad nowego prawa¹⁰²⁰. Nieco inaczej, choć w podobnym duchu teologicznym, ujmuje to ewangelista Marek, u którego owe nawrócenie wiąże się z ukierunkowaniem człowieka w stronę światła ukazanego przez Jezusa i właściwym ukierunkowaniem swojego życia. Wiara nie jest aktem intelektualnym ani moralistyczną pracą człowieka, lecz dojrzałym i świadomym podążaniem za Ewangelią, czyli za Chrystusem¹⁰²¹.

Idea nawrócenia stanowi jeden z ważniejszych tematów przesłania biblijnego, zaś w działalności Chrystusa Pana uwidacznia się w przybliżaniu Królestwa Bożego. Przyjście Jezusa na świat, w którym Bóg objawił Dobrą Nowinę dla każdego grzesznika, stanowi główny wymiar tego Królestwa¹⁰²². Podobną ideę nawrócenia zauważyć można w *Homilii o Ewangelii św. Łukasza* Orygenes. Choć kaznodzieja nie posługuje się w niej *stricte* terminologią wzywającą do nawrócenia, to jego słowa wyraźnie do tego prowadzą. Zwłaszcza dostrzec można to w inwokacjach obecnych w XX homilii: *erubescant Valentiniani* („niech zawstydzą się Walentynianie”) oraz *erubescant omnes haeretici* („niech zawstydzą się wszyscy heretycy”). Aleksandryjczyk, poprzez bezpośrednio zwrócenie się do owych odstępców od wiary, wykazuje troskę o ich zbawienie, wzywając do zawrócenia z błędnej drogi. W podobnym duchu czyni to w pozostałych homiliach. Mówi: „Gdzież są heretycy, gdzież są bezbożni i szaleni”¹⁰²³, a także: „Ponieważ istnieją tacy, którzy robią wrażenie, iż wierzą w Pismo święte, ale pod pozorem oddawania czci wszechmogącemu Bogu nie uznają Bóstwa Zbawiciela”¹⁰²⁴. Używając przewodniej myśli naszego autora w omawianych homiliach, można stwierdzić, że poszukiwania Jezusa przez heretyków nie prowadzą do Jego odnalezienia. Schodząc na manowce wiary, sami narażają się na potępienie.

Analizując *passus: Oni zaś nie zrozumieli tych słów* (Łk 2,50)¹⁰²⁵, Orygenes zastanawia się nad znaczeniem informacji, którą przekazał ewangelista:

¹⁰²⁰ Por. J. Gible, P. Grelot, *Pokuta – Nawrócenie*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 710-712.

¹⁰²¹ Por. T. Beck, U. Benedetti, G. Brambillasca, F. Clerici, S. Fausti, *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Marka*, Częstochowa 2011, s. 54-55.

¹⁰²² Por. J. Gible, P. Grelot, dz. cyt., s. 710.

¹⁰²³ Origenes, *Hom. Luc.* XVIII 5, SCh 87, s. 270: „Ubi sunt haeretici, ubi impii atque vesani”, PSP 36, s. 84.

¹⁰²⁴ Origenes, *Hom. Luc.* XIX 1, SCh 87, s. 272: „Quia nonnulli, qui sanctae scripturae videntur credere, quasi in gloriam omnipotentis Dei divinitatem Salvatoris negant”, PSP 36, s. 85.

¹⁰²⁵ Łk 2,50: καὶ αὐτοὶ οὐ συνῆκαν τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς.

„Zastanówmy się więc uważniej nad sensem Pisma. Czy byli tak głupi i nierozsądni, że nie pojmowali, co mówił? Przecież słowa: *Powinienem być w tym, co należy do Ojca mego, znaczą: w świątyni*”¹⁰²⁶.

W słowach tych dostrzec można kontynuację polemiki nie tylko z walentynianami, ale ze wszystkimi heretykami, gdyż łączy ich błędna bądź niestaranna analiza Pisma Świętego. Aleksandryczyk, powołując się na ewangelijny zapis o niezrozumieniu słów Jezusa przez Jego rodziców, wyjaśnia, że mają one głębszy sens. Dopowiada, że świątynią jest każdy, kto jest dobry i doskonały¹⁰²⁷. W takiej świątyni obecny jest Zbawiciel. Można zatem stwierdzić, że w opinii Orygenesa heretycy nieposzukujący właściwego sensu Pisma Świętego, nie mają w sobie Chrystusa, a ich nauka nie prowadzi do zbawienia.

Heretycy stali się głusi na słowa Chrystusa obecnego w słowie Bożym, brnąc w swoich błędnych poglądach. Dlatego Orygenes podejmuje polemikę z nimi poprzez naukę i argumentację, którą przekazuje swoim słuchaczom. Oznacza to, że bezpośrednie zwrócenie się do tych, którzy odłączyli się od wspólnoty Kościoła, stanowi element ostrzeżenia wiernych i katechumenów przed bezbożnymi naukami. Jednocześnie wyposaża słuchaczy w intelektualny i duchowy warsztat, dzięki któremu będą mogli podejmować polemikę z wrogimi naukami wiary chrześcijańskiej.

¹⁰²⁶ Origenes, *Hom. Luc. XX 3*, SCh 87, s. 282: „Quid diceret, quia hoc, quod ait: *in patris mei me esse oportet, significaret in templo*”, PSP 36, s. 88.

¹⁰²⁷ Por. Origenes, *Hom. Luc. XX 3*, SCh 87, s. 282, PSP 36, s. 88.

ZAKOŃCZENIE

Przedmiotem niniejszej dysertacji było przedstawienie dokonanej przez Orygenesza egzegezy znanej biblijnej perykopy o odnalezieniu dwunastoletniego Jezusa w świątyni (por. Łk 2,41-52). Aleksandryjczyk odkrył niezwykle jej bogactwo i piękno, dlatego też dogłębnie ją zinterpretował w swoich *Homiliach o Ewangeliach św. Łukasza*. Przy pomocy interpretacji alegorycznej wydobył duchowe znaczenie zagubienia, poszukiwania i odnalezienia Jezusa. Okazuje się, że najwięcej miejsca, co jest całkowicie zrozumiałe, poświęca temu fragmentowi Pisma Świętego we wspomnianych homiliach, bo aż w trzech z nich interpretuje jego znaczenie. W innych dziełach albo cytuje fragment perykopy Łk 2,41-52, albo krótko i raczej ogólnie zajmuje się tym wydarzeniem.

Z analizy wypowiedzi Orygenesza na temat wspomnianego tekstu biblijnego o odnalezieniu Jezusa w świątyni wynikają cztery kluczowe zagadnienia, które zostały omówione w niniejszej pracy. Piąty zaś punkt tego zakończenia stanowi ogólne podsumowanie całości i wskazanie na aktualność zaproponowanej przez Aleksandryjczyka interpretacji biblijnej.

1. Aby zrozumieć prowadzoną przez Orygenesza egzegezę, należało najpierw pochylić się nad genezą i rozwojem alegorii będącej jedną z metod interpretacji tekstów biblijnych. Tę część naszej pracy, która była nieodzowna, potraktowaliśmy jako swoiste wprowadzenie do zaproponowanego w tytule dysertacji tematu. Nie można bowiem właściwie odczytać egzegezy Orygenesza bez przedstawienia ówczesnych uwarunkowań hermeneutycznych, zwłaszcza że często odwołujemy się do znaczenia biblijnych wyrażeń użytych przez naszego autora. Dlatego należało ukazać początki alegorii, która zrodziła się jako metoda przenośnego interpretowania tekstów. Choć samo słowo alegoria jest późniejsze, to w sposób synonimiczny używano pojęć, które tę metodę hermeneutyczną obejmowały. Przybliżenie znaczenia terminów, takich jak: metafora, symbol, ukryte znaczenie zagadki i alegorii, pozwoliło poznać ich wielość oraz powszechność zastosowania w interpretacji tekstów. Skoncentrowaliśmy się też na zastosowaniu metody alegorycznej w dziełach epickich oraz ukazaliśmy jej czołowych przedstawicieli w kręgach filozofii greckiej. Dzięki temu stało się możliwe poznanie swoistego *spectrum* rozwoju alegorii, w którym odróżnić należy ówczesną metodę interpretacji od jej współczesnej odmiany.

Ważne też w niniejszej pracy okazało się przybliżenie egzegezy biblijnej w jej aspekcie alegorycznym. Poprzez omówienie znaczenia terminu *soferim* przedstawiony został rozwój żydowskiej interpretacji Świętych Ksiąg, które zwłaszcza w okresie powygnaniowym

przybierały na znaczeniu. Powstające targumy, a następnie Septuaginta stanowią przykład interpretacji biblijnych tekstów. Istotę alegorycznej interpretacji żydowskiej wyraża termin *māšāl*, który wskazuje, że alegoria, rozwijająca się w kulturze greckiej, miała swoje odzwierciedlenie także w narodzie wybranym.

Analiza alegorii we wspólnocie Esseńczyków pozwoliła na przejście do środowiska aleksandryjskiego, którego przedstawicielem był Filon. Także metoda interpretacji tekstów biblijnych, dokonana przez św. Pawła, ma tu istotne znaczenie. Rzutuje ona na formę interpretacji biblijnej chrześcijaństwa, w której Stary Testament interpretowany był w świetle nowotestamentowych wydarzeń. Apostoł Narodów stał się zatem prekursorem alegorycznego wyjaśnienia tekstów natchnionych, które kontynuowali i rozwijali pisarze wczesnochrześcijańscy.

Interpretacja Orygenesu biblijnego fragmentu mówiącego o odnalezieniu Jezusa w świątyni zmierza w trzech zasadniczych kierunkach, które próbowaliśmy przedstawić w trzech rozdziałach. One też, po rozdziale pierwszym, traktowanym jako wstępny, stanowiły główny korpus pracy.

2. Aleksandryczyk podejmując egzegezę fragmentu Łk 2,41-52, koncentruje się najpierw na poszukiwaniach Jezusa. Stały się one głównym zadaniem Maryi i Józefa, którzy – po skończonych uroczystościach w Jerozolimie – zagubili swego Syna. Ta informacja została odczytana przez naszego autora dosyć enigmatycznie i jednocześnie zmusiła go do dalszej analizy biblijnego tekstu. Dlatego też pojawiło się połączenie tego zadania ze słowami Maryi: *Oto ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie* (Łk 2,48).

Adamancjusz zastanawia się, co oznacza „ból serca” rodziców i jak należy go odczytać w kontekście trzydniowej rozłąki. Mówi więc najpierw o niepokoju (*sollicitus*), który im towarzyszył w bezskutecznych, jak początkowo się okazało, poszukiwaniach Syna Bożego. Warto zwrócić uwagę, że w tym kontekście Orygenes wymienia grupy osób, wśród których nie było dwunastoletniego Jezusa. Łączy niepokój rodziców z brakiem wiedzy na temat działania Bożego w życiu ich Syna. Zdaniem egzegety, nie byli oni w stanie zrozumieć tej trudnej dla nich sytuacji, ponieważ nie potrafili ogarnąć swoim umysłem wcześniejszych wydarzeń. Dlatego też Orygenes przywołuje scenę zwiastowania Maryi, narodziny Syna Bożego i towarzyszącą temu wizytę pasterzy oraz zastępów anielskich, a także ucieczkę do Egiptu zainicjonowaną przez anioła. Te biblijne wydarzenia wpisują się w cudowne interwencje Boga, któremu posłuszni są rodzice. Okazuje się, że łacińskie *sollicite*, przetłumaczone w formie rzeczownikowej „z niepokojem”, nieprecyzyjnie oddaje

teologiczną myśl Orygenes. Przywołując bowiem biblijne *passusy*, w których Maryja i Józef doświadczyli szczególnej łaski Boga, kłopotliwym byłoby mówienie o ich niepokoju, który odznacza się bardziej negatywnym zabarwieniem ukazującym ich stan ducha jako pozbawiony wiary w Bożą wszechmoc. Dlatego *sollicite* należałoby tłumaczyć jako „troskę”, co wpisuje się w stwierdzenie Aleksandryjczyka, że mimo troskliwych poszukiwań wśród krewnych, znajomych i pątników, nie odnaleźli swego Syna.

Drugim stanem ducha Maryi i Józefa, na który wskazał Orygenes, jest ból towarzyszący poszukiwaniom Jezusa. Wyżej stwierdziliśmy, że użyty termin *dolentes* jest niezwykle istotny i dlatego nasz autor bacznie mu się przygląda. Wychodząc zatem od wspomnianych cudownych interwencji Bożych w życiu rodziców, zauważa, że niemożliwym jest odczytywanie bólu jako obawy lub lęku. Argumentem to potwierdzającym było dla naszego autora działanie Boże objawione w poczęciu przez Maryję z Ducha Świętego. Zarówno Maryja, jak i Józef rozmawiali z aniołem, doświadczyli pośpiesznego przybycia pasterzy, a nawet prorocтва Symeona wypowiedzianego w jerozolimskiej świątyni. Na tej podstawie Orygenes doszedł do wniosku, że ból rodziców opisany przez św. Łukasza nie może być odzwierciedleniem lęku spowodowanego myślą o zagubieniu Syna.

Aleksandryjczyk, prowadząc systematyczną egzegezę interesującego nas tekstu, wykazał, że już w scenie zwiastowania Maryi niezwykle mocno wybrzmiewa przekonanie, że Dziecię nie będzie miało ziemskiego ojca, lecz będzie Synem Najwyższego. Dlatego ból rodziców Orygenes interpretuje w oparciu o przykłady odnoszące się do poszukiwania sensu tekstów biblijnych. Można zatem stwierdzić, że *dolentes* jest określeniem stanu ducha rodziców Jezusa, którzy poszukują sensu i znaczenia kolejnego wydarzenia w ich życiu.

Następnym sformułowaniem, które Orygenes odnosi do poszukiwań Jezusa, jest *non statim*. Nasz autor konsekwentnie buduje swoją analizę, wykazując, że owe trzy dni poszukiwań nie stanowią tu przypadku. Jeśli Maryja i Józef nie lękają się, ani nie gości w ich sercu niepokój o zwyczajne zagubienie syna, to również czas, który spędzają na Jego poszukiwaniach, ma istotne znaczenie. Aleksandryjczyk zauważa także, że nie odnajdują Jezusa między krewnymi i wśród pątników, ponieważ moc Boża przekracza ludzką wiedzę. Już na etapie poszukiwania Syna Bożego Orygenes dostrzega Bożą interwencję prowadzącą do chrystofanii. Nasz autor żywi głębokie przekonanie, że niemożliwym było zarówno odnalezienie Jezusa wśród krewnych i znajomych, podobnie jak niemożliwym było odnalezienie Go kiedy indziej niż trzeciego dnia. W tym rozumowaniu Orygenes dostrzec można ewangelijne przesłanie, w którym św. Jan podkreśla trzeci dzień owocujący cudowną przemianą wody w wino w Kanie Galilejskiej (por. J 2,1-11).

Mówiąc o poszukiwaniu Jezusa przez Maryję i Józefa, Orygenes nie tylko przedstawia wewnętrzny stan ich ducha, ale koncentruje się też na miejscach poszukiwań, czyli na świątyni Boga i Kościele, oraz na nauczycielach, którzy w tym procesie odgrywają ważną rolę. Świątynię Boga Orygenes rozumie alegorycznie i wskazuje na jej duchowy wymiar. Wyraża zatem myśl, że stara litera Prawa przestała obowiązywać wraz ze zburzeniem świątyni materialnej. Oznacza to, że świątynia Boga jest obrazem Bożego słowa oraz ludzkiej duszy, w których obecny jest Jezus.

Drugim elementem związanym z miejscem poszukiwań Jezusa jest, zdaniem Orygenesesa, Kościół. Podejmując ten temat, Aleksandryjczyk odsłania swoją eklezjologię. Według niego wcielenie zapoczątkowuje drugi etap Kościoła zmierzający do Kościoła pierwotnych, który postrzega w niebiańskim Jeruzalem.

Aleksandryjczyk wskazuje na jeszcze jeden istotny element interesującego nas biblijnego opowiadania, mianowicie przekonuje, by poszukiwać Jezusa wśród nauczycieli, co jest wyrazem jedności i gwarancją zbawienia. Okazuje się, że są oni dla naszego egzegety ważni z kilku powodów. Przede wszystkim nauczyciele, pośród których znajdował się Jezus, przebywają w świątyni. To zaś oznacza, że trwają w Kościele i nauczają w jedności Kościoła, przez co rozwijają swoją osobistą świętość i zażyłość z Chrystusem.

3. Drugi kierunek, w jakim zmierza egzegeza Orygenesesa w odniesieniu do perykopy mówiącej o dwunastoletnim Jezusie w świątyni, odnosi się do odnalezienia Jezusa. Podobnie jak w przypadku poszukiwań, tak i tutaj mamy do czynienia z egzegezą alegoryczną i konkretnym przesłaniem kierowanym do słuchaczy i czytelników jego tekstów. Najpierw należy wskazać na niezwykle ciekawy wymiar paschalny, jaki nadaje Orygenes wspomnianemu wydarzeniu opisanemu w Łk 2,41-52. Nie tylko trzy dni poszukiwań stanowią dla naszego autora klucz do takiej interpretacji, ale także nawiązanie do góry będącej symbolem Bożego objawienia. Widoczne jest to w przywołanej scenie przemienienia na górze Tabor, na którą Jezus zaprosił trzech swoich uczniów, objawiając im swą chwałę. Jest to element, w którym Aleksandryjczyk dostrzega zapowiedź przyszłej chwały zmartwychwstania.

O podobnym znaczeniu można także mówić w przypadku alegorycznego obrazu świątyni, który wpisuje się w kontekst judaistycznego terminu *szekina Jahwe*, oraz jego ewangelijnych implikacji odnoszących się do obecności Jezusa pośród swego ludu. Egzegetyczny klucz Orygenesesa prowadzi do duchowego rozumienia świątyni określanej mianem żywej i rozsądnej. Świątynia w tym świetle jawi się jako Kościół uobecniający

Chrystusa, którego obecność wyraża się zarówno w sakramentach świętych, jak i w jego ludzkim wymiarze – we wspólnocie wierzących i w kapłanach jednoczących się we wspólnym nauczaniu. Orygenes rozumie Kościół jako dom Ojca, przybytek Ewangelii oraz obraz duszy człowieka. Dzięki temu dostrzec można w Kościele drogę wiodącą do zbawienia. Zagadnienie to zostało również rozwinięte przez Orygenesusa i wyrażone w znanym i podejmowanym przez pisarzy wczesnochrześcijańskich aksjomacie „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Nasz autor uważany jest za jednego z twórców owej formuły i chociaż wprost nie odwołuje się do niej w tekstach, w których interpretuje Łk 2,41-52, to jednak wspomniana idea pośrednio jest w nich obecna. Dzięki temu obraz Kościoła prezentowany przez Aleksandryczyka nabrał głębszego znaczenia, ukazuje bowiem jedyną drogę do zbawienia.

Mówiąc o odnalezieniu Jezusa w świątyni, Orygenes wskazuje też na konieczność podjęcia w tym procesie właściwej drogi. Najpierw wspomina o drodze Maryi i Józefa, którzy odnajdując swego syna, wyznaczają tym samym należyty kierunek dla wszystkich poszukujących Jezusa. Nie bez powodu pojawiają się słowa zachęty naszego autora, aby szukać Zbawiciela wraz z Jego świętymi rodzicami. Dostrzega on bowiem w ich drodze do świątyni jerozolimskiej odzwierciedlenie życia w świętości i wierności Bogu. Dlatego w kontekście biblijnych rozważań zauważyć można spójną myśl naszego autora z przesłaniem ewangelistów, którzy zwłaszcza w Maryi widzieli Matkę Kościoła.

W drugim znaczeniu rozumienia drogi przez Adamancjusza pojawia się obraz duchowego postępu. Dostrzegalne jest to zwłaszcza przy interpretacji wzrastania Jezusa w mądrości, łasce i latach. Dorasta On do pełnej świadomości swego bóstwa i mesjańskiego posłannictwa. Widoczna staje się również droga Maryi i Józefa, których nasz autor przedstawia od pełnych troski i obaw, do ufnych i rozważających Boże sprawy w swym sercu. W drodze Maryi dostrzec można także obraz ludzkiej duszy dążącej do doskonałości. Orygenes udziela przy tym konkretnych wskazań poszczególnym grupom społecznym. Przesłanie z fragmentu Łk 2,41-52 odnosi więc do rodziców i dzieci oraz do biskupów i kapłanów. Jego uwagi i zalecenia należy potraktować jako drogę prowadzącą do doskonałości chrześcijańskiej.

4. Trzeci wreszcie kierunek, na jaki wskazuje Orygenes, podejmując interpretację sceny zagubienia się Jezusa i szczęśliwego odnalezienia Go w świątyni, nazwać można chrystologicznym. Jest to całkowicie zrozumiałe, że w tym właśnie tekście, którego głównym bohaterem jest Jezus, Aleksandryczyk zwrócił szczególną na Niego uwagę.

Pozwoliło to Orygenesowi na przedstawienie nie tyle wszystkich tematów chrystologicznych, co raczej na wskazanie najważniejszych z nich. Nasz autor zatrzymuje się nad niektórymi tytułami, jakimi bywa określany Jezus. Jednym z nich jest Κύριος. Ów tytuł, zwłaszcza po zmartwychwstaniu, podkreślał godność Syna Bożego. Natomiast wyrażenie „mój Pan” bądź „mój Jezus” ukazało niezwykle głęboką i osobistą relację naszego autora ze Zbawicielem. W omawianych tekstach pojawiają się również terminy, które mają szersze znaczenie teologiczne. Mówiąc bowiem o „Jezusie, Mądrości”, wskazaliśmy na starotestamentowe bogactwo tego terminu i powiązanie z tajemniczą postacią Mądrości Bożej. Podobnie tytuł „Jezus, Słowo Boże”, wyrastając z biblijnego rozumienia Λόγος, niesie w sobie przesłanie o boskości Jezusa oraz wskazuje na utożsamienie Słowa Bożego z osobowym Chrystusem. Aleksandryczyk sięga do owych biblijnych inklinacji, by przy ich pomocy wyrazić bóstwo Chrystusa, które dostrzega w historii odnalezienia w świątyni.

Jeżeli chcielibyśmy wskazać na podstawowe elementy chrystologii obecne w komentarzu Orygenesusa do Łk 2,41-52, należałoby powiedzieć o bóstwie i człowieczeństwie Chrystusa. Bóstwo, o czym była już wcześniej mowa, podkreślone zostało przez konkretne określenia Jezusa. Nie wolno też, zdaniem Orygenesusa, zapominać o dwóch ważnych i jednocześnie pierwszych świadkach bóstwa Chrystusa, a są nimi Maryja i Józef. Orygenes, interpretując słowa o wzrastaniu Jezusa w mądrości i łasce, zwraca uwagę na pięć przymiotów określających Syna Bożego. Są nimi: świętość, uniżenie, mądrość, łaska oraz prorocka funkcja Jezusa. Wymienione terminy, zdaniem Aleksandryczyka, wyrażają nie tylko bóstwo Chrystusa, lecz wskazują, że to, co stanie się codziennością podczas Jego publicznej działalności, ma swój początek w wydarzeniu na świątynnym wzgórzu.

Ciekawa jest też polemika Orygenesusa z heretykami, w której broni bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa. Nasz autor zestawia główne ich doktryny ze swoim nauczaniem. Niekiedy omawia je bezpośrednio, w innych zaś przypadkach odnosi się do nich pośrednio. Wprost zwraca się do marcjonitów, walentynian, adopcjonistów, ogólnie zaś mówi o heretykach. Argumentacja naszego autora oparta jest przede wszystkim na Piśmie Świętym i właściwym rozumieniu jego sensu dosłownego oraz alegorycznego. Ukazaliśmy to także w świetle biblijnej idei nawrócenia, która stała się jednym z ważniejszych tematów Nowego Testamentu. W tym kontekście słowa Orygenesusa stanowią troskę o jedność wspólnoty Kościoła oraz przypominają o nawróceniu tych, którzy zeszli z drogi wierności Chrystusowi.

5. Należy dodać, że w przedstawionej dysertacji odwoływaliśmy się często do biblijnych znaczeń zarówno opisanego przez św. Łukasza wydarzenia odnalezienia Jezusa w świątyni, jak i poszczególnych terminów, na jakie zwraca uwagę Orygenes. Było to konieczne chociażby z tego względu, że jako wytrawny biblista interpretuje on Pismo Święte, w tym interesującą nas scenę, w podwójnym znaczeniu.

Najpierw jest to egzegeza konkretnego fragmentu w oparciu o znajomość przez Orygenesę środowiska biblijnego i wypracowanych przez niego oraz innych egzegetów metod odczytywania i interpretowania tekstów Pisma Świętego. W przypadku prowadzonej przez Orygenesę egzegezy perykopy biblijnej o odnalezieniu Jezusa w świątyni, w której pojawiają się terminy związane nie tylko z Nowym, ale też i Starym Testamentem, niezbędne jest omówienie, chociażby skrótowo, tego, do czego on nawiązywał.

Nie wolno zapominać, że homilie Orygenesę, na których najbardziej skupiliśmy naszą uwagę, były żywym słowem kierowanym do katechumenów i neofitów, a tym samym zawierały konkretne pouczenia. Musiały zatem, obok pogłębionej egzegezy alegorycznej, zawierać przesłanie duchowe. Jest ono niezwykle konkretne i ważne nie tylko w procesie przygotowywania się do przyjęcia chrztu, ale także w całym życiu chrześcijańskim. Określić je można jako wskazania na drogę prowadzącą do odnalezienia przez człowieka Chrystusa. To zaś oznacza, że egzegeza Orygenesę jest ciągle żywa i aktualna, nie odnosi się bowiem wyłącznie do chrześcijan mu współczesnych, ale wyraźnie przekracza te ramy czasowe i staje się przydatna także dla dzisiejszych wyznawców Chrystusa.

SUMMARY

The finding of Jesus in the temple (Luke 2:41–52)

as interpreted by Origen

This dissertation presents Origen's exegesis of the biblical passage about finding Jesus in the temple in Jerusalem (Luke 2:41–52). He devoted to this analysis as many as three of the nearly forty *Homilies on Luke*, which indicates the enormous wealth of content that our author recognized in this fragment. Using primarily the allegorical method of interpretation, he moved from the literal sense to the figurative sense, defining it as "spiritual." For Origen the spiritual sense conveyed a much more important message than the other senses. So through his homilies, he preached this message to both faithful and catechumens who were preparing to receive baptism.

The first part of our work presents the history and development of the method of allegorical interpretation of texts from Greek philosophy to Alexandrian Jews. This rather cursory analysis allows us to penetrate and better understand the environment of Alexandria in which Origen was brought up and which became the Christian centre of the allegorical interpretation of the Bible in the second century AD.

The Alexandrian theologian thoroughly analysed all Scripture, explaining the Old Testament in the light of the New Testament and vice versa. It is no different with regard to the passage, we are interested in, about finding Jesus as a twelve-year-old in the temple. Origen, using allegory, shows the spiritual sense of these biblical verses. First, he draws his listeners' attention to the search for Christ. Origen is the first author to focus on the feelings and emotions of Mary and Joseph. He observes that the parents were seeking their Son "anxiously" (*sollicitus*) and "in sorrow" (*dolentes*), and finally, they found him "not immediately" (*non statim*). Of importance are also the places where the parents did not find Jesus. Reflecting on them, our author asks why they could not find the Son of God there.

Origen's second consideration of this gospel passage focuses on the finding of Jesus. He interprets these three days of separation between the parents and the Son as a prediction of Jesus' Passover, crowned with his Resurrection. In this interpretation, he refers to the symbol of the mountain on which the Jerusalem temple was located. He relates it both to the Old Testament image of theophany, and by quoting the passage about Jesus' Transfiguration on Mount Tabor, he alludes to the revelation of Jesus as the true God. The temple is also an important element in which our author perceives the allegorical image of the Church. He

analyses the road leading to the temple hill as a path of spiritual progress, on which Mary and Joseph are the best guides.

For Origen, the essence of the message of Luke 2:41–52 is Christology, which is the basis for his polemics with the heretics. Emphasising the divinity and humanity of Christ, he refers first and foremost to Marcionites, Valentinians and Adoptionists to show their errors as well as to instruct and direct them to the true path of faith. Thus, he emphasises the correct understanding of the literal and allegorical sense of Sacred Scripture, which is the basis of his arguments against the spreading heresies; at the same time, he strengthens Christians and catechumens in the faith. Moreover, these texts of the Alexandrian theologian show his personal relationship with the Son of God, which is expressed by his references to the titles of Jesus.

WYKAZ SKRÓTÓW

1. Dzieła Orygenesesa

Comm. Cant. – *Commentarii in Canticum canticorum*

Comm. Io. – *Commentarii in Iohannem*

Comm. Matth. – *Commentarii in Matthaeum*

Dis. Her. – *Disputatio cum Heracleida*

Fragm. Luc. – *Fragmenta in Lucam*

Hom. Iesu Nave – *Homiliae in Iesu Nave*

Hom. Lev. – *Homiliae in Leviticum*

Hom. Luc. – *Homiliae in Lucam*

Hom. Ps. – *Tractatus sive homiliae in psalmos*

2. Serie wydawnicze, encyklopedie i słowniki

BOK – *Biblioteka Ojców Kościoła*, Kraków 1992-

EK – *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973-2014.

GCS – *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig–Berlin 1897-

HThK NT – *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg–Basel–Wien.

NKB ST/NT – *Nowy Komentarz Biblijny Starego Testamentu / Nowego Testamentu*, A. Paciorek, R. Bartnicki, T. Brzegowy, A. Tronina, J. Warzecha (red.), Częstochowa 2004-2013.

PEF – *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, A. Krapiec, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński (red.), Lublin 2000-2009.

PL – *Patrologia latina* I-CCXVII, wyd. J. P. Migne, Paris 1878-1890.

PŚ NT – *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, E. Dąbrowski, F. Gryglewicz (red.), Poznań 2004-2008.

PSP – *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, Warszawa 1969-

SCh – *Sources chrétiennes*, Paris 1941-

TWNT – *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-X, Stuttgart 1933-1979.

3. Czasopisma

- AK – „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1909-
- CT – „Collectanea Theologica”, Warszawa 1949-
- KiST – „Kieleckie Studia Teologiczne”, Kielce 2002-
- PrzRel – „Przegląd Religioznawczy” (wcześniej: „Euhemer”),
Warszawa 1957-
- PzST – „Poznańskie Studia Teologiczne”, Poznań 1972-
- RBL – „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, Kraków 1948-
- RH – „Roczniki humanistyczne”, Lublin 1949-
- RT – „Roczniki Teologiczne” (do 1990 roku jako: „Roczniki
Teologiczno-Kanoniczne” [RTK]), Lublin 1949-
- RuF – „Ruch Filozoficzny”, Lwów 1911-1939, Toruń 1948-
- SSHT – „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, Katowice 1968-
- SST – „Świdnickie Studia Teologiczne”, Świdnica 2004-
- STV – „Studia Theologica Varsaviensia”, Warszawa 1963-
- TPatr – „Teologia Patrystyczna”, Poznań 2004-
- VoxP – „Vox Patrum”, Lublin 1981-
- VV – „Verbum Vitae”, Kielce 2002-
- WPT – „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, Wrocław 1993-
- ŻMT – „Źródła myśli teologicznej”, Kraków 1996-

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

A. Podstawowe:

Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars, wyd. M. Rauer, Origenes Werke 9, GCS 49, Leipzig 1958, s. 227-336; Origène, *Homélie sur S. Luc*, éd. H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon, SCh 87, Paris 1962, s. 464-547.

Origenes, *Commentarii in Canticum canticorum*, wyd. L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret, SCh 375-376, Paris 1991-1992; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, w: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami*, Kraków 1994, s. 7-189.

Origenes, *Commentarii in Iohannem*, wyd. C. Blanc, I-V, SCh 120, Paris 1966; VI i X, SCh 157, Paris 1970; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2003.

Origenes, *Commentarii in Matthaëum. Libri X-XVII*, wyd. E. Klostermann, E. Benz, Origenes Werke 10, GCS 40, Leipzig 1935; tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998.

Origenes, *Contra Celsum*, wyd. M. Borret, VII-VIII, SCh 150, Paris 1969; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.

Origenes, *De principiis*, wyd. P. Koetschau, Origenes Werke 5, GCS 22, Leipzig 1899; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996.

Orygenes, *Disputatio cum Heracleida*, wyd. J. Scherer, SCh 67, Paris 1960; tłum. A. Zajkowski: Orygenes, *Dyskusja z Heraklidesem*, STV 5 (1967) 2, s. 148-180.

Origenes, *Homiliae in Canticum canticorum*, wyd. L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret, SCh 375-376, Paris 1991-1992; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Pieśni nad pieśniami*, w: Orygenes, *Komentarz do*

- Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami*, Kraków 1994, s. 193-227.
- Origenes, *Homiliae in Exodum*, wyd. M. Borret, SCh 321, Paris 1985; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Wyjścia*, ŻMT 64, Kraków 2012, s. 169-301.
- Origenes, *Homiliae in Ezechielem*, wyd. M. Borret, SCh 352, Paris 1989; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Ezechiela*, ŻMT 16, Kraków 2000, s. 69-214.
- Origenes, *Homiliae in Genesim*, wyd. W.A. Baehrens, GCS 29, Origenes Werke 6, Leipzig 1920; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, ŻMT 64, Kraków 2012.
- Origenes, *Homiliae in Ieremiam*, wyd. P. Husson, P. Nautin, SCh 232, 238, Paris 1976-1977; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza; Komentarz do Lamentacji Jeremiasza; Homilie o Księdze Samuela i Księgach Królewskich*, PSP 30, Warszawa 1983, s. 23-201.
- Origenes, *Homiliae in Iesu Nave*, wyd. A. Jaubert, SCh 71, Paris 1960; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, PSP 34/2, Warszawa 1986, s. 3-137.
- Origenes, *Homiliae in Leviticum*, wyd. W.A. Baehrens, GCS 29, Origenes Werke 6, Leipzig 1920; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, ŻMT 69, Kraków 2013.
- Origenes, *Homiliae in Lucam*, wyd. H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon, SCh 87, Paris 1962; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986.
- Origenes, *Philocalia*, wyd. E. Junod, 21-27, SCh 226, Paris 1976; tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Filokalia*, Warszawa 1979.
- Origenes-Hieronimus, *Tractatus sive homiliae in psalmos*, wyd. G. Morin, CCSL 78, Turnhout 1958, s. 1-447; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes-Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, ŻMT 32, Kraków 2004.

B. Pomocnicze:

Augustinus, *De doctrina Christiana*, tłum. J. Sulkowski: Św. Augustyn, *De doctrina Christiana – O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.

Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, t. 3: *Origène*, Paris 1991, s. 291-292.

Clemens Alexandrinus, *Stromata*, wyd. J. Hinrichs, I-VI, *Klemens Werke* 2, GCS 15, Leipzig 1906; VII-VIII, *Klemens Werke* 3, GCS 17, Leipzig 1909; tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: *Klemens Aleksandryjski, Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. II, Warszawa 1994.

Cyprianus, *Epistulae*, PL 3; tłum. W. Szoldrski: Św. Cyprian, *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969.

C. Autorzy pogańscy:

Aristoteles, *De interpretatione*, wyd. A. Busse, *In Aristotelis De interpretatione commentarius*, Berlin 1897.

Aristoteles, *Ethica nicomachea*, wyd. F. Susemihl, O. Apelt, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig 1912; tłum. D. Gromska: *Arystoteles, Etyka Nikomachejska*, Warszawa 1982.

Aristoteles, *Peri hermeneias*, wyd. L. Minio-Paluello, Oxford 1949, s. 47-72; tłum. T. Tiuryn: *Arystoteles, Peri hermeneias (Hermeneutyka)*, Kęty 2018.

Aristoteles, *Rethorica*, wyd. A. Roemer, *Aristotelis. Ars Rethorica*, Leipzig 1885; tłum. H. Podbielski: *Arystoteles, Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, Warszawa 2004.

ab Arnim J., *Stoicorum veterum fragmenta*, t. I, Stuttgart 1964.

ab Arnim J., *Stoicorum veterum fragmenta*, t. II, Stuttgart 1968.

Boetius, *Commentarium in librum Aristotelis Peri hermeneias*, wyd. C. Meiser, Leipzig 1877.

Cicero, *De Natura Deorum*, wyd. H. Rackham, t. 19, London 1967.

Cicero, *Orator*, wyd. M. Brutum, Leipzig 1876.

Cornutus, *Theologiae Graecae compendium*, wyd. C. Lang, *Cornuti theologiae Graecae compendium*, Lipsk 1881.

Diels H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, Berlin 1912.

- Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, Berlin 1960.
- Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 2, Berlin 1959.
- Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, wyd. T. Dorandi, *Lives of eminent philosophers*, Cambridge University Press 2013; tłum. I. Krońska, K. Leśniak i in.: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988.
- Heraclitus (Alleg.), *Quaestiones Homericae*, wyd. D.A. Russell, D. Konstan: *Heraclitus: Homeric problems*, Atlanta 2005.
- Iamblichus, *De vita Pythagorica liber*, wyd. L. Deubner, U. Klein, Stuttgart 1975; tłum. J. Gajda-Krynicka w: Porfiriusz – Jamblich – Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, Wrocław 1993.
- Philo Alexandrinus, *De migatione Abrahami*, wyd. R. Cadiou, SCh 47, Paris 1957.
- Philo Alexandrinus, *De opificio mundi*, wyd. G.P. Goold, (tłum. F. Colson, G. Whitaker), *Philo in ten volumes*, t. 1, London 1981; tłum. L. Joachimowicz: Filon Aleksandryjski, *O stworzeniu świata*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986.
- Philo Alexandrinus, *De providentia*, wyd. F.H. Colson, t. IX, London 1960.
- Plato, *Cratylus*, wyd. J. Burnet, *Platonis opera*, t. II, Oxford 1900; tłum. Z. Brzostowska: Platon, *Kratylos*, Lublin 1990.
- Plato, *Phaedo*, wyd. R. Archer-Hind, *The Phaedo of Plato*, London–New York 1894.
- Plato, *Politeia*, wyd. J. Burnet, *Platonis opera*, t. IV, Oxford 1900; tłum. W. Witwicki: Platon, *Państwo*, Kęty 2003.
- Plato, *Republic*, wyd. J. Adam, *The Republic of Plato*, Cambridge 1905.
- Plutarchus, *De Iside et Osiride*, wyd. J. Gwyn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, University of Wales Press 1971.
- Plutarchus, *De Pythiae oraculis*, wyd. W. Paton, Berlin 1893.
- Plutarchus, *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, wyd. I. Krebsii: Plutarchus, *Comentarius*, Leipzig 1779.
- Porphyrius, *Vita Pythagorae*, wyd. A. Nauck, Leipzig 1886; tłum. J. Gajda-Krynicka: Porfiriusz – Jamblich – Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, Wrocław 1993.

Pseudo-Plato, *Alcibiades*, wyd. J. Burnet, *Platonis opera*, t. V, Oxford 1953;
tłum. L. Regner: Pseudo-Platon, *Alcibiades I i inne dialogi*, Warszawa
1973.

Quintilianus, *Institutio Oratoria*, wyd. L. Radermacher, Leipzig 1971.

Quintilianus, *Institutionis oratoriae libri*, wyd. L. Radermacher, vol. I-II,
Leipzig 1907; tłum. S. Śnieżewski: Marek Fabiusz Kwintylian,
Kształcenie mówcy. Księgi VIII 6 – XII, Kraków 2012.

Strabo, *Geographica*, wyd. A. Meineke, t. I, Leipzig 1877.

Thucydides, *Historiae*, wyd. C. Forster Smit, *History of the Peloponnesian
War books I and II*, London 1956.

Xenophon, *Symposium*, wyd. J. Todd: Xenophon, *Memorabilia
Oeconomicus*, Londyn 1997.

II. Pismo Święte, dokumenty Kościoła i komentarze biblijne

A. Pismo Święte:

Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, wyd. IV,
Poznań 2003.

The Greek New Testament, Stuttgart 2014.

B. Dokumenty Kościoła:

Dokumenty Soborów Powszechnych, t. I (325-787), ŻMT 24, Kraków 2001.

C. Komentarze biblijne:

Beck T., Benedetti U., Brambillasca G., Clerici F., Fausti S., *Wspólnota czyta
Ewangelię według św. Marka*, Częstochowa 2011.

Boadt L., *Księga Ezechiela*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy
(red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Katolicki Komentarz
Biblijny*, Warszawa 2001, s. 740-776.

Clifford R., Murphy R., *Księga Rodzaju*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer,
R.E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Katolicki
Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 11-71.

Dąbrowski E., *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*,
PŚ NT 5, Poznań 2008.

- Dillon R., *Dzieje Apostolskie*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 1177-1250.
- Fausti S., *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Łukasza*, Częstochowa 2006.
- Fausti S., *Wspólnota czyta Ewangelię według św. Mateusza*, Częstochowa 2007.
- Flis J., *List do Filipian*, NKB NT 11, Częstochowa 2011.
- Gnilka J., *Das Matthäusevangelium 1,1-13,58*, HThK NT 1,1, Freiburg –Basel–Wien 2000.
- Gnilka J., *Das Matthäusevangelium 14,1-28,20*, HThK NT 1,2, Freiburg –Basel–Wien 2000.
- Gryglewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚ NT 3,3, Poznań 2007.
- Homerski J., *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚ NT 3,1, Poznań 2004.
- Jasiński A., *Księga Proroka Ezechiela. Nowy komentarz. Ez 11-15*, Opole 2018.
- Karris R., *Ewangelia według świętego Łukasza*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 1034-1107.
- Keener C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, K. Bardski, W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), Warszawa 2000.
- Kobelski P., *List do Efezjan*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 1387-1398.
- Langkammer H., *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚ NT 3,2, Poznań 2007.
- Langkammer H., *Księgi Ezdrasza-Nehemiasza. Wstęp – Przekład z oryginału. Komentarz – Ekskursy*, Poznań–Warszawa 1971.
- MacDonald W., *Kommentar zum Neuen Testament*, Bielefeld 2013.
- Malina A., *Ewangelia według świętego Marka. Rozdziały 1,1-8,26*, NKB NT 2,1, Częstochowa 2013.

- Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12*, NKB NT 4,1, Częstochowa 2010.
- Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21*, NKB NT 4,2, Częstochowa 2010.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1-11*, NKB NT 3,1, Częstochowa 2011.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 12-24*, NKB NT 3,2, Częstochowa 2012.
- Paciorek A., *Drugi List do Koryntian*, NKB NT 8, Częstochowa 2017.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, NKB NT 1,1, Częstochowa 2005.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14-28*, NKB NT 1,2, Częstochowa 2008.
- Perkins P., *Ewangelia według świętego Jana*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 1108-1176.
- Pesch R., *Das Markusevangelium 1,1-8,26*, HThK NT 2,1, Freiburg–Basel–Wien 2000.
- Pesch R., *Das Markusevangelium 8,27-16,20*, HThK NT 2,2, Freiburg–Basel–Wien 2000.
- Pohlmann K.-F., *Das Buch des Propheten Hesekei (Ezechiel) Kapitel 1-19*, Göttingen 1996.
- Romaniuk K., Jankowski A., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. I, Poznań–Kraków 1999.
- Rosik M., *Pierwszy List do Koryntian*, NKB NT 7, Częstochowa 2009.
- Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium 1-4*, HThK NT 4,1, Freiburg–Basel–Wien 2000.
- Schürmann H., *Das Lukasevangelium 1,1-9,50*, HThK NT 3,1, Freiburg–Basel–Wien 2000.
- Stachowiak L., *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚ NT 4, Poznań 2008.
- Viviano B., *Ewangelia według świętego Mateusza*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 911-980.

Walton J.H., Matthews V.H., Chavalas M.W. (red.), Chrostowski W. (red. wyd. polskiego), *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Warszawa 2005.

III. Opracowania

A. Biblijne i patrystyczne:

Aebi E., *Krótkie wprowadzenie do ksiąg Starego Testamentu*, Warszawa 1991.

Alexander P., *Historia interpretacji. Interpretacja żydowska*, w: B.M. Metzger, M.D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1989, s. 215-220.

Altman J., *Pieśń o winnicy Pana (Iz 5,1-7). Studium egzegetyczno-teologiczne*, Lublin 2019.

Amiot F., *Świątynia*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 963-969.

Bakalarczyk J., *W trosce o właściwe rozumienie chrześcijańskiej metanoi*, RBL 54 (2001) 1, s. 37-46.

Baran G., *Świętość. W Biblii*, EK, t. 19, Lublin 2013, s. 401-403.

Baraniak M., *Pieśń nad Pieśniami w dyskursie targumicznym*, w: R. Jasnos, M. Baraniak, A. Mrozek (red.), *W kręgu dyskursów biblijnych. Różne wymiary identyfikacji – analiza w ujęciu kulturowym i edukacyjnym*, Kraków 2018, s. 47-109.

Bardski K., *Chrystologiczna interpretacja Księgi Jozuego u Orygenesusa*, CT 84 (2014) 4, s. 197-202.

Bardski K., *Chrześcijańska lektura Starego Testamentu w kluczu symboliki literackiej*, RT 57 (2015) 4, s. 447-458.

Bardski K., *W Kościele – poza Kościołem. Alegoryczna eklezjologia biblijna tradycji chrześcijańskiej*, WST 17 (2005), s. 157-164.

Bardski K., *W kręgu symboli biblijnych*, Kraków 2010.

Bardski K., *Wybrane motywy literackie Księgi Ezechiela w biblijnej symbolice wczesnego chrześcijaństwa*, CT 77 (2007) 4, s. 157-163.

Bartnicki R., *Ewangeliczne zapowiedzi męki, śmierci i zmartwychwstania w świetle kryteriów autentyczności logiów Jezusa*, CT 51 (1981) 2, s. 53-64.

- Barucq A., Grelot P., *Mądrość*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 459-465.
- Barucq A., Grelot P., *Nauczać*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 528-533.
- Bjørndalen A., *Alegoria*, w: R.J. Coggins, J.L. Houlden (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Słownik hermeneutyki biblijnej*, Warszawa 2005, s. 9-11.
- Boismard M., *Wyjście z Egiptu*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 1092-1095.
- Bosak P., *Kobiety w Biblii*, Poznań 1995.
- Bosch D., *Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiany paradygmatu w teologii misji*, Katowice 2010.
- Breś J., *Metafora*, EK, t. 12, Lublin 2008, kol. 622-623.
- Bronk A., *Hermeneutyka*, EK, t. 6, Lublin 1993, kol. 770-774.
- Brzegowy T., *Doroczne święta pielgrzymkowe Izraela*, RBL 36 (1983) 2, s. 98-115.
- Brzegowy T., *Księga Izajasza. Rozdziały 1-12*, NKB ST 22,1, Częstochowa 2010.
- Büchsel F., ἀλληγορέω, TWNT, t. I, Stuttgart 1957, s. 260-264.
- Chrostowski W., *Biblijny Izrael – dzieje i religia*, Gniezno 1998.
- Chrostowski W., *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, w: R. Rubinkiewicz (red.), *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Warszawa 1999, s. 131-146.
- Cohen S., *Panowanie rzymskie*, w: H. Shanks, *Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, Warszawa 1994, s. 285-325.
- Corsato C., *Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*, Kraków 2007.
- Crouzel H., *Orygenes*, Kraków 2004.
- Crouzel H., *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.
- Czyżewski B., *Aksjomat „extra Ecclesiam nulla salus” w starożytności chrześcijańskiej*, PrzRel 278 (2020) 4, s. 93-103.
- Czyżewski B., *Księgi Pisma Świętego w ujęciu isagogi Juniliusza Afrykańczyka*, Poznań 2003.

- Czyżewski B., *Ojcowie Kościoła o Piśmie Świętym*, Poznań 2020.
- Czyżewski B., *Śladami Ojców Kościoła*, Gniezno 1998.
- Dąbrowski E., *Nowy Testament na tle epoki. Geografia – historia – kultura*, t. II: *Kultura*, Poznań 1958.
- Dines J., *Septuaginta*, w: R.J. Coggins, J.L. Houlden (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Słownik hermeneutyki biblijnej*, Warszawa 2005, s. 780-784.
- Dohmen C., Stemberger G., *Hermeneutika Biblij żydowskiej i Starego Testamentu*, Kraków 2008.
- Domaradzki M., *Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenesy*, *PrzRel* 239 (2011) 1, s. 17-27.
- Drączkowski F., *Filon z Aleksandrii*, EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 236-238.
- Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin 2012.
- Drobner H., *Lehrbuch der Patrologie*, Frankfurt am Main 2004.
- Drozd J., Homerski J., *Historia egzegezy biblijnej*, w: J. Homerski (red.), *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, Poznań–Warszawa 1973, s. 323-341.
- Duda J., „Grzech” Maryi w nauczaniu Orygenesy, *TPatr* 17 (2020), s. 79-94.
- Dudziński P., *Symbol*, EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 1288-1290.
- Ebeling G., *Hermeneutik*, w: K. Gallig (red.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. III, Tübingen 1959, s. 242-262.
- Feuillet A., Grelot P., *Słowo Boże*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 876-883.
- Fiedrowicz M., *Teologia ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, Kraków 2009.
- Fournier F., *Introduction. Les Homélies sur Luc et leur traduction par saint Jérôme*, w: Origène, *Homélies sur S. Luc*, SCh 87, Paris 1962, s. 65-92.
- Frąckowska K., *Gatunek literacki Ez 17 – słowo proroka czy mędrca?*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 10 (2017) 1, s. 65-75.
- Froehlich K., *Historia interpretacji. Interpretacja wczesnochrześcijańska*, w: B.M. Metzger, M.D. Coogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1989, s. 220-226.
- Gądecki S., *Tradycja a Pismo święte*, Gniezno 1995.
- Giblet J., Grelot P., *Pokuta – Nawrócenie*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 705-713.

- Gnutek W., *Środowisko Nowego Testamentu*, w: F. Gryglewicz (red.), *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1969, s. 11-50.
- Górka B., *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007.
- Gózdź K., *Chrystologia Logosu według Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce” 5 (2011) 2, s. 237-247.
- Grzybek S., *Świątynia znakiem obecności Bożej*, RBL 35 (1982) 4, s. 243-251.
- Guillet J., *Łaska*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 437-441.
- Hałas S., *Μετάνοια: próba uściślenia biblijnego pojęcia*, „Sympozjum” 23 (2019) 1, s. 145-158.
- Hanelt T., *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, Gniezno 1999.
- Harężga S., „*En Pneumati*” jako zasada interpretacji Pisma św. we wschodniej tradycji Kościoła, RBL 43 (1990) 3-6, s. 111-121.
- Harężga S., *Rabbi*, EK, t. 16, Lublin 2012, s. 1015-1016.
- Harnack A., *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, cz. 1: *Hexateuch und Richterbuch*, Leipzig 1918.
- Harrington W., *Klucz do Biblii*, Warszawa 1982.
- Hergesel T., *Rozumieć Biblię. Stary Testament. Jahwizm*, cz. I, Kraków 1990.
- Homerski J., *Egzegeza biblijna*, EK, t. 4, Lublin 1985, kol. 710-728.
- Jankowski S., *Znak Jonasza. Refleksja nad aktualnością kontrowersyjnego proroka*, „Seminare” 40 (2019) 2, s. 11-23.
- Jasiński A., *Bezpieczne zamieszkanie Izraela – orędzie Ezechiela*, WPT 23 (2015) 2, s. 13-23.
- Jeanrond W., *Hermeneutyka teologiczna*, Kraków 1999.
- Jelonek T., *Dzieje świątyni jerozolimskiej*, Kraków 2004.
- Jeziarska E., *Maśal w tekstach Starego Testamentu*, w: W. Chrostowski, B. Strzałkowska (red.), *Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Jana Łacha w 85. rocznicę urodzin*, Warszawa 2012, s. 185-196.
- Komornicka A., *Poetyka przypowieści ewangelicznych*, „Łódzkie Studia Teologiczne” (1994) 3, s. 41-52.
- Kudasiewicz J., *Maryja. W Biblii*, EK, t. 12, Lublin 2008, kol. 1-11.
- Kudasiewicz J., *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991.

- Kumor B., *Historia Kościoła. Starożytność chrześcijańska*, t. I, Lublin 2003.
- Kuśmirek A., *Targumy*, EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 506-508.
- Langkammer H., *Aleksandryjska szkoła egzegetyczna*, EK, t. 1, Lublin 1985, kol. 347-348.
- Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu, II: Paweł. List do Hebrajczyków*, Wrocław 1984.
- Laurentin R., *Jésus au temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2,48-50*, Paris 1966.
- Ledwoń D., *Chleb i woda jako metafory słowa Bożego w czterech Ewangeliach*, RBL 70 (2017) 2, s. 109-135.
- Leszczyński R., *Marcjonici*, EK, t. 11, kol. 1254-1255.
- Liszka P., *Znaczenie alegorii w historii myśli teologicznej*, WPT 13 (2005) 1, s. 75-95.
- Louth A., *Interpretacja alegoryczna*, w: R.J. Coggins, J.L. Houlden (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Słownik hermeneutyki biblijnej*, Warszawa 2005, s. 279-282.
- MacIntyre A., *Krótką historia etyki*, Warszawa 2002.
- Malina A., *Pieśń i przypowieść o winnicy (Iz 5,1-7; Mk 12,1-12)*, „Studia pastoralne” 14 (2018), s. 224-238.
- Malina A., *Relacja między Starym a Nowym w Testamentach na przykładzie roli uczonych w Piśmie*, SSHT 36 (2003) 2, s. 384-390.
- Matysiak B., *Symbolika miecza w księdze proroka Izajasza*, „Studia Elbląskie” 6 (2004/2005), s. 103-111.
- Mayr F., *Der Gott und die Hermeneutik*, „Tijdschrift voor Philosophie” 30 (1968) 3, s. 535-625.
- Mendecki N., *Szekina w literaturze żydowskiej. Chrystus a szekina*, RBL 47 (1994) 3, s. 159-162.
- Meynet R., *Język przypowieści biblijnych*, Kraków 2005.
- Mielcarek K., *Chrystologia Ewangelii synoptycznych*, w: M. Rosik (red.), *Teologia ewangelii synoptycznych. Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, t. 1, Wrocław 2008, s. 81-128.
- Mielcarek K., *Jeżus – Ewangelizator ubogich (Łk 4,16-30). Studium z teologii św. Łukasza*, Lublin 1994.
- Mielcarek K., *Świątynia jerozolimska*, EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 350-353.

- Mielcarek K., „*Tak samo czynili prorokom ich ojcowie*” (Łk 6, 23). *Odrzucenie proroków w trzeciej Ewangelii w perspektywie błogosławieństw*, RT 60 (2004) 1, s. 93-113.
- Mielcarek K., *Uczeni w Piśmie*, EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 1277.
- Mikołajczak M., *Teologia świątyni w ewangelii św. Marka*, Poznań 2004, s. 10.
- Misiarczyk L., *Pierwsi apologety greccy*, BOK 24, Kraków 2004.
- Muchowski P., *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, Kraków 2000.
- Muchowski P., *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 2000.
- Nakonieczny R., *Chrystologiczny tytuł Σοφία Θεοῦ w „Komentarzu do Ewangelii św. Jana” Orygenesy*, SSHT 30 (1997), s. 232-240.
- Nakonieczny R., *Nauka o duszy w antropologii Dydyma Aleksandryjskiego*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 21 (2011) 2, s. 157-180.
- Napiórkowski S., *Matka Kościoła*, EK, t. 12, Lublin 2008, kol. 222-224.
- Nosol A., Glaeser Z., *Kyrios*, EK, t. 10, Lublin 2004, kol. 317-319.
- Paciorek A., *Alegoria i teoria w egzegezie starożytnego Kościoła*, CT 67 (1997) 1, s. 57-78.
- Paciorek A., *Chrystocentryzm alegorii chrześcijańskiej w starożytnej hermeneutyce biblijnej*, RT 44 (1997) 1, s. 29-42.
- Paczkowski M., *Rzeczywistość i symbolika świątyni jerozolimskiej w pismach wczesnochrześcijańskich (II-III w.)*, CT 79 (2009) 2, s. 77-100.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, w: R. Rubinkiewicz (red.), *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, Warszawa 1999, s. 24-100.
- Pierzchała K., *Chrystologia starotestamentowa w ujęciu „Corpus Paulinum” i Listu do Hebrajczyków*, Lublin 2019.
- Pieszczoch S., *Patrologia. Wprowadzenie do studium Ojców Kościoła*, Gniezno 1998.
- Pietras H., „*Apokatástasis*” według Ojców Kościoła: *nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia?*, CT 62 (1992) 3, s. 21-41.
- Pietras H., *Herezje*, Kraków 2019.

- Pietras H., *Orygenes*, Kraków 2001.
- Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007.
- Pikor W., *Jak powstało Pismo święte? Historia tekstu Biblii*, Kielce 2010.
- Pikor W., *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, Lublin 2009.
- Podeszwa P., „*Ewangelia Boga, obiecana od dawna przez proroków w Pismach Świętych*” (Rz 1,2). *Stary Testament w interpretacji Apostoła Pawła*, „*Biblica et Patristica Thorunensia*” 7 (2014) 3, s. 55-71.
- Poniży B., *Jezus a świątynia jerozolimska*, PzST 9 (2000), s. 25-42.
- Poniży B., *Mądrość. W Biblii*, EK, t. 12, Lublin 2008, s. 310-314.
- Potocki S., *Księgi mądrościowe ST*, w: L. Stachowiak (red.), *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 383-489.
- de la Potterie I., *Wiara w pismach Janowych*, VV 5 (2004), s. 107-115.
- Rakocy W., *Paweł Apostoł, Szawel z Tarsu*, EK, t. 15, Lublin 2011, kol. 103-106.
- Rakocy W., *Pawła listy*, EK, t. 15, Lublin 2011, kol. 155-157.
- Rigaux B., Grelot P., *Objawienie*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 575-584.
- Rogowski C., *Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i implikacje poedagogicznoreligijne*, Lublin 1999.
- Romanek J., *Droga do świętości w rozumieniu Orygenesusa*, RT 64 (2017) 4, s. 5-22.
- Romaniuk K., *Alegoria*, EK, t. 1, Lublin 1985, kol. 322.
- Rosik M., *Alegoryczna interpretacja Pieśni nad pieśniami w judaizmie do czasów redakcji targumu do tej księgi*, SST 7 (2010) 7, s. 295-306.
- Rosik M., *Duch Święty – źródło odwagi w głoszeniu słowa zbawienia (Dz 4,23-31)*, VV 2 (2002), s. 151-164.
- Rubinkiewicz R., *Historia egzegezy*, w: J. Szlaga (red.), *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, Poznań–Warszawa 1986, s. 276-287.
- Rusecki M., *Hierofania*, EK, t. 6, Lublin 1993, kol. 848-849.
- Sawicka J., *Ciało jako pułapka na drodze do wyzwolenia. Zarys problemu w kontekście refleksji niektórych myślicieli antycznych i wczesnochrześcijańskich*, „*IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*” 25 (2013), s. 47-68.

- Sesboüé D., *Przypowieść*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 833-836.
- Sikorski L., *Biblijna terminologia pokuty i nawrócenia*, KiST 1 (2002) 1, s. 245-253.
- Silva M., *Stary Testament u Pawła*, w: G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid (red.), K. Bardski (red. wyd. polskiego), *Słownik teologii św. Pawła*, Warszawa 2010, s. 779-792.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Składanowski M., *Myśl Orygenesesa: metodologiczne intuicje dla współczesnych teologów*, „Studia Elbląskie” 14 (2013), s. 151-164.
- Słomka J., *Orygenes o kapłaństwie i Eucharystii w homiliach o Księdze Kapłańskiej*, VoxP 44/45 (2003), s. 99-117.
- Słomka J., *Pokarm i ofiara*, Łódź 2000.
- Słomka J., *Teologiczne podstawy egzegezy Orygenesesa i jego aktualność*, SSHT 36 (2003) 2, s. 477-489.
- Stanula E., *Eseje patrystyczne*, Warszawa 2014.
- Starowieyski M., *Egzegeza Ojców Kościoła*, AK 82 (1990), t. 115, s. 25-36.
- Stein R., *Przypowieści*, w: B.M. Metzger, M.D. Coogan (red.), W. Chrostowski (red. wydania polskiego), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1999, s. 667-670.
- Styś S., *Adonai*, EK, t. 1, Lublin 1985, kol. 92.
- Surmiak W., *Łamanie chleba w Nowym Testamencie (Łk 24,35 i Dz 2,42)*, SSHT 36 (2003) 2, s. 404-413.
- Synowiec J., *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.
- Synowiec J., *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1995.
- Szczur P., *Ojcowie greccy o Maryi i Jej roli w historii zbawienia*, w: A. Napiórkowski (red.), *Kościół i Maryja*, Kraków 2020, s. 50-68.
- Szews E., *Esseńczycy*, EK, t. 4, Lublin 1985, kol. 1133-1134.
- Szier-Kramarek B., *Rabin*, EK, t. 16, Lublin 2012, kol. 1019.
- Szłaga J., *Hermeneutyka biblijna*, w: J. Szłaga (red.), *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, Poznań–Warszawa 1986, s. 184-220.

- Szłaga J., *Pokuta, nawrócenie i pojednanie według Pisma św.*, w: L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz (red.), *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. VI, Lublin 1983, s. 25-43.
- Szram M., *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesy*, Lublin 1997.
- Szram M., *Koncepcja kary a hipoteza apokatastazy w eschatologii Grzegorza z Nyssy*, VV 36 (2019), s. 183-215.
- Szram M., *Kościół jako rzeczywistość wieczna w doktrynie Orygenesy*, VV 6 (2004), s. 205-226.
- Szram M., *Osobowy charakter biblijnego słowa w rozumieniu Orygenesy*, VV 7 (2005), s. 187-200.
- Szram M., *Wokół osoby i myśli Orygenesy*, Lublin 2021.
- Szulakiewicz M., *Hermeneutyka i religia – ku otwartemu doświadczeniu religijnemu*, w: H. Mikołajczyk, M. Oziębłowski, M. Rembierz (red.), *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*, Kraków 2006, s. 33-53.
- Szymik S., *Współczesne modele egzegezy biblijnej*, Lublin 2013.
- Ternant P., *Kościół*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 383-393.
- Tomaszewski E., *Geneza tytułu kyrios w listach św. Pawła*, STV 8 (1970) 1, s. 267-284.
- de Vaulx J., *Święty*, w: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1994, s. 972-977.
- Vawter B., *Wprowadzenie do literatury prorockiej*, w: R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 593-613.
- Wielgus S., *Badania nad Biblią w starożytności i średniowieczu*, Lublin 1990.
- Williamson R., *Filon Aleksandryjski*, w: R.J. Coggins, J.L. Houlden (red.), W. Chrostowski (red. wyd. polskiego), *Słownik hermeneutyki biblijnej*, Warszawa 2005, s. 212-215.
- Wolniewicz M., *Chrystologia Pawła w egzegezie współczesnej*, RTK 10 (1963) 1, s. 77-84.
- Wolniewicz M., *Wczoraj i dzisiaj Biblii*, Gniezno 1994.
- Wróbel M., *Peszter*, EK, t. 15, Lublin 2011, kol. 377-378.
- Zawiszewski E., *Księgi proroków*, Pelplin 1998.

Zieliński J., „*Aeterni Patris*” i „*Fides et ratio*”. *Rola i znaczenie filozofii w kontekście dyskusji między wiarą i rozumem*, WPT 27 (2019) 1, s. 123-149.

Zmorzanka A., *Walentyń*, EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 163-164.

Zmorzanka A., *Walentyńianie*, EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 165-166.

B. Do autorów pogańskich:

Bronk A., *Hermeneutyka filozoficzna*, w: A. Bronk (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin 1995, s. 75-92.

Bronk A., *Rozumienie. Dzieje. Język*, Lublin 1988.

Chlewicka A., *Teologia polityczna Cyncerona*, „*Symbolae Philolorum Poznaniensium Graecae et Latinae*” 25 (2015) 1, s. 33-54.

Disse J., *Metafizyka od Platona do Hegla*, Kraków 2005.

Dixon D., Garrison G., *Performing Gods in Classical Antiquity and the Age of Shakespeare*, London–New York 2021.

Dołęga J., *Znak – Język – Symbol*, Warszawa 1991.

Domaradzki M., *Chryzypa twierdzenie o naturalnej wieloznaczności wyrazów*, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” 15 (2020) 2, s. 91-102.

Domaradzki M., *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Poznań 2013.

Domaradzki M., *Heraklit Alegoreta i filozoficzne znaczenie starożytnej egzegezy Homera*, RuF 68 (2011) 3, s. 463-483.

Domaradzki M., *Lucjusz Anneusz Kornutus i etnograficzna egzegeza mitu*, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” 7 (2012) 2, s. 7-25.

Domaradzki M., *Odwieczny spór filozofii z religią w traktacie Heraklita Alegorety*, „*Symbolae Philolorum Poznaniensium Graecae et Latinae*” 21 (2011) 1, s. 5-20.

Domaradzki M., *Platońskie inspiracje Filońskiej alegorezy*, „*Przegląd filozoficzny. Nowa seria*” 16 (2007) 1, s. 133-151.

Domaradzki M., *Symbol i alegoria w filozoficznej egzegezie stoików*, „*Filo–Sofija*” 13-14 (2011) 2-3, s. 719-736.

Gabrielsson J., *Über Favorinus und seine Παντοδαπή ἱστορία*, Leipzig 1906.

Gadamer H., *Prawda i metoda*, Kraków 1993.

- Gajda-Krynicka J., *Droga do transcendencji w filozofii starożytnej. Doświadczenie mistyczne czy dialektyka*, w: K. Stachewicz (red.), *Filozofia chrześcijańska. Osoba i doświadczenie mistyczne*, t. 13, Poznań 2016, s. 7-36.
- Gajda-Krynicka J., *Stoicyzm*, w: A. Maryniarczyk (red.), PEF, t. 9, Lublin 2008, s. 207-215.
- Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 2007.
- Henrichs N., *Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche seit Schleiermacher*, Düsseldorf 1972.
- Jarzębiak J., *Zarys teologii stoickiej*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” (2010) 23, s. 173-192.
- Krokiewicz A., *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1959.
- Kubiak Z., *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997.
- Leszczyński R., *Stoicyzm*, EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 968-970.
- Osiński P., *Perswazyjny charakter traktatu Heraklita Alegorety Alegorie homeryckie*, w: E. Gryksa, P. Matusiak (red.), *Metody perswazji we współczesnych inscenizacjach antyku greckiego. Wybrane zagadnienia*, t. V, Katowice 2019, s. 23-36.
- Przyłębski A., *Wprowadzenie*, w: A. Przyłębski (red.), *Oblicza hermeneutyki*, Poznań 1995, s. 5-8.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985.
- Robinson J., *An introduction to early Greek philosophy*, Boston 1968.
- Siemianowski A., *Hermeneutyka a fenomenologia*, w: H. Mikołajczyk, M. Oziębłowski, M. Rembierz (red.), *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*, Kraków 2006, s. 95-105.
- Skarbek W., *Filozofia dla Prawników*, Warszawa 2019.
- Szczerba W., *Problem boga i początku świata w starożytnej myśli greckiej – negacja „creatio ex nihil”*, „Theologica Wratislaviensia” 1 (2006), s. 79-97.
- Śnieżewski S., *Terminologia retoryczna w „Institutio oratoria” Kwintyliana*, Kraków 2014.
- Świderkówna A., *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1974.

- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 2003.
- Tokarczyk R., *Historia filozofii prawa. W retrospektywie prawa natury*, Białystok 1999.
- Vattimo G., *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, Kraków 2011.
- Veraart A., Wimmer R., *Hermeneutyka*, w: G. Sowiński (red.), *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Kraków 1993, s. 9-13.
- Wolicka E., *Symbol i hermeneutyka*, RH 35 (1987) 4, s. 41-48.

IV. Konkordancje i słowniki

- Abramowiczówna Z. (red.), *Słownik grecko-polski*, t. I, Warszawa 1958.
- Abramowiczówna Z. (red.), *Słownik grecko-polski*, t. IV, Warszawa 1965.
- Clifton C., *Encyklopedia herezji i heretyków*, Poznań 1992.
- Fohrer G., *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Berlin–New York 1971.
- Grabner-Haider A. (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1995.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, t. 2, Warszawa 1992.
- Kotarbiński T. (red.), *Alegoria*, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 1, Warszawa 1962.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989.
- Piszczyk Z. (red.), *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1966.
- Plezi M. (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. II, Warszawa 1962.
- Plezi M. (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. V, Warszawa 1979.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994.
- Starowieyski M., Szymusiak J.-M. (red.), *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018.
- Zgólkowa H. (red.), *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. 1, Poznań 1996.