

## O myśleniu alegorycznym w średniowieczu

\*

PIOTR SKUBISZEWSKI

Historyk sztuki średniowiecznej częściej aniżeli jego kolega zajmujący się okresem nowożytnym i nowoczesnym staje w toku swej codziennej praktyki badawczej przed dziełem sztuki, na które składa się wiele kompozycji obrazowych. Dlatego wyjaśnienie przyczyn wyboru tematów przedstawień, a następnie sposobów ich łączenia stanowi jedno z naczelných zadań w ikonograficznych badaniach nad sztuką średniowiecza.

Historykowi twórczości artystycznej tej epoki aż nazbyt dobrze znany jest fakt, że w licznych dziełach pojawiają się obok siebie przedstawienia wybitnie nierównorzędne z punktu widzenia ich charakteru. Na przykład wyobrażenia narracyjne, opisujące akcję, były łączone z reprezentacyjnymi i obrazującymi zjawiska pozaczasowe; sceny zawierające pewien ładunek bezpośredniej obserwacji rzeczywistości wiązano z przedstawieniami czysto symbolicznymi, z personifikacjami rzeczy lub pojęć abstrakcyjnych. Ale istnieją również liczne dzieła, w których wyobrażenia, jakkolwiek wszystkie obrazują jakąś akcję, nie stanowią jednolitego cyklu narracyjnego. Inaczej mówiąc, pojedyncze kompozycje nie zostały tam połączone zasadami związku przyczynowego i następstwa czasowego zachodzącego między zobrazowanymi wydarzeniami. Nie stanowią więc sekwencji obrazów, które – przy rozumieniu znaczenia opowiedzianej w pojedynczych składnikach materii literackiej – tłumaczyłyby się same przez się jako logiczna całość. Istnieją także dzieła, w których obrazy podążają wprawdzie za głównymi epizodami narracji słownej i tworzą takie łatwo zrozumiałe cykle opowiadania obrazowego, nie mogą być jednak pojmowane jako przejawy ilustracji służebnej wobec utworu piśmienniczego. Dokładna bowiem analiza ujawnia, że za wyborem określonego fragmentu zwartej narracji literackiej kryje się myśl o szczególnym znaczeniu opowiedzianych tam wydarzeń, występujących tam osób czy realiów. Całość więc ma inny sens, aniżeli proste opowiadanie obrazami.

Są to zaledwie szkicowo przypomniane przykłady zjawisk, przed jakimi staje historyk sztuki, kiedy analizuje programy obrazowe dzieł średniowiecznych. Jakkolwiek w każdym z przypadków działał nieco inny splot czynników warunkujących wybór tematów przedstawień i sposób ich łączenia – i badacz ten

jednorazowy spłot musi odtworzyć — obecny stan wiedzy o ikonografii pozwala stwierdzić, że w programach zabytków średniowiecznych przejawiają się również pewne ogólne i powszechne zasady ich formowania. Wśród nich jedna miała, przynajmniej do początków XIII w., charakter nadrzędny i jako taka legła u podłoża większości bardziej złożonych zestawień obrazowych. Była to zasada wyboru tematów przedstawień na podstawie ich przenośnego, a nie dosłownego rozumienia. Jej powszechne i podstawowe znaczenie wynikało z wielkiej roli, jaką odgrywało w średniowieczu myślenie alegoryczne. Była ona po prostu przedłużeniem działania jego praw w sferze procesów umysłowych towarzyszących twórczości artystycznej. Przejawiała się ta zasada rozmaicie, w zależności od różnych funkcji jakie mógł w programie ikonograficznym pełnić przenośnie pojmowany temat obrazu, tak jak rozmaite były postacie alegorycznego myślenia; wraz z nim podlegała też ewolucji.

Kiedy więc dla uczczenia Profesora Ksawerego Piwockiego podejmujemy w tej księdze temat „granice sztuki” historyk sztuki wczesnego i dojrzałego średniowiecza kieruje swą uwagę właśnie ku myśleniu alegorycznemu. Towarzyszyło ono bowiem stale pracy rzeźbiarza, malarza, złotnika czy witrażysty, a jego mechanizm był mu doskonale znany, bo warunkowało ono wybór i sposób zestawiania przedstawień, ale przecież z właściwego procesu twórczego artysty jako czynność intelektualną należy je wyodrębnić. Jest myślenie alegoryczne zjawiskiem, którego poznanie dla właściwego rozumienia dzieł średniowiecznych jest nieodzowne, które pozostaje wszakże na „granicach sztuki”.

To co tutaj na ten temat powiemy ma charakter wstępnego zarysu, opartego na badaniach historyków myśli średniowiecznej i na lekturze wybranych dzieł tamtej epoki, a skonstruowanego tak, ażeby historykowi sztuki przybliżyć istotę myślenia alegorycznego, a zwłaszcza tę jego postać, która była właściwa stuleciu najwyższego nasilenia alegoryzacji w sztuce, tj. w XII w. Są zatem te uwagi fragmentem prolegomenów do ikonografii wczesnego i dojrzałego średniowiecza.

\*

\* \* \*

Interpretacja alegoryczna upatrywała w wypowiedzi lub w przedstawieniu znaczenie inne, aniżeli dosłowne lub wyobrażone bezpośrednio<sup>1</sup>. Przedmiot realny lub fakt opowiedziany uznawała za przemijający i odwodzący od prawdy, której doszukiwała się tylko poza zasłoną rzeczywistości. Myślenie alegoryczne było jednym z najbardziej istotnych i trwałych rysów kultury umysłowej wieków średnich<sup>2</sup>. Odziedziczone wraz z ogólnym dorobkiem warsztatu pisarskiego

<sup>1</sup> W. Bornemann *Die Allegorie in Kunst, Wissenschaft und Kirche*. Fryburg Bryzgowijski 1899; — G. A. v. d. Bergh v. Eysinga *Allegorische interpretation*. Amsterdam 1904; — A. B. Hersman *Studies in Greek Allegoric Interpretation*. Chicago 1906; — E. C. Knowlton *Notes on Early Allegory*. „Journal of English and German Philology” t. 29, 1930, s. 159 - 181; — J. Tate *On the History of Allegorism*. „Classical Quarterly” t. 28, 1934, s. 105 - 114; — R. Hinks *Myth and Ancient Art*. Londyn 1939.

<sup>2</sup> C. S. Lewis *The Allegory of Love. A Study in Medieval Tradition*. Oxford 1933, por. zwłaszcza s. 44 nn.; — H. F. Dunbar *Symbolism in Medieval Thought and its Consummation in the Divine Comedy*. New Haven 1929; — W. Stammer

literatury antycznej<sup>3</sup> i uświęcone autorytetem ksiąg Nowego Testamentu<sup>4</sup>, wcześniej zostało rozwinięte przez pierwszych Ojców, zwłaszcza przez Orygenesisa i Ambrożego, w ramach systemu teologii chrześcijańskiej i nabrało cech odrębnych, właściwych średniowieczu<sup>5</sup>. U podłoża alegoryzowania średniowiecznego tkwiło przekonanie o tym, iż Bóg jako Stwórca tego świata ale poza światem bytujący, nie inaczej może o Sobie i o Swojej woli człowieka pouczać, jak tylko za pośrednictwem tego, co sam stworzył. Wszelka więc rzecz stworzona, poza tym, że istnieje sama dla siebie i posiada własność jako „res”, oznacza coś, co poza nią istnieje, jest „signum”. Dzięki niej człowiek poznaje działanie Stwórcy i ona człowieka ku Niemu kieruje. Inaczej rzecz ujmując, umysł ludzki może przenieść się w sferę świata nadprzyrodzonego tylko poprzez poznanie rzeczywistości zmysłowej. Zwięźle wyraził to jeden z teologów XII w. „non potest noster animus ad invisibilium ipsorum veritatem ascendere, nisi per visibilium considerationem eruditus”<sup>6</sup>. Uznanie teocentrycznego porządku rzeczy ustaliło jednocześnie hierarchię wartości w znaczeniach rzeczy. Ważniejsze jest nie to poznanie, które zatrzymuje się na sensie odnoszącym się do samej rzeczy, lecz to, które prowadzi do odsłonięcia znaczenia ukrytego, mówiącego o praprzyczynie rzeczy. Prawdziwy walor rzeczy leży więc w tym, że mogą być odczytane jako znaki rzeczywistości wyższego rzędu, a interpretacja alegoryczna ma większe znaczenie od interpretacji dosłownej.

Dwaj autorzy najsilniej wpłynęli na ukształtowanie się form myślenia alegorycznego w kulturze łacińskiej średniowiecza: Augustyn i Pseudo-Dionizy, ten ostatni przekazany w tłumaczeniach i komentarzach Jana Szkota Eriugeny. W poglądach późniejszych pisarzy ich koncepcje stale występowały, niekiedy zresztą splatając się ze sobą<sup>7</sup>.

Augustyn taką dał definicję pojęcia: „Allegoria dicitur, cum aliquid aliud videtur sonare in verbis, et aliud in intellectu significare”<sup>8</sup>. Kiedy św Paweł w liście do Galatów (4. 22 - 31) porównał niewolną nałożnicę Abrahama, Hagar, do Starego Przymierza, a jego żonę, wolną Sarę, do Nowego – dał interpretację alegoryczną wydarzenia biblijnego<sup>9</sup>. Swoją opinię o wyższości alegorycznej interpretacji zjawisk nad wyjaśnieniem ich dosłownego znaczenia zawarł biskup Hippony w takich słowach: „sed tamen ita sed habet, ut aliquid per allegoriam significationem intimatum plus moveat, plus delectat, plus honoretur, quam si verbis propriis diceretur apertissime”<sup>10</sup>.

Od Augustyna wywodzą się dwie podstawowe kategorie myślenia alego-

*Allegorische Studien*. „Deutsche Viertel jahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte” t. 17, 1939, s. 1 nn.; – F. P. Pickering *Literatur und darstellende Kunst im Mittelalter*. Berlin 1966, s. 168 nn. passim.

<sup>3</sup> H. O. Taylor *The Classical Heritage of the Middle Ages*. Nowy Jork-Evanston-Londyn 1958, s. 97 n.

<sup>4</sup> Gal. 4. 24.

<sup>5</sup> R. R. Borgar *The Classical Heritage and its Beneficiaries. From the Carolingian Age to the End of the Renaissance*. Nowy Jork-Evanston-Londyn 1954, s. 217 - 219. Por. także wyżej przyp. 2.

<sup>6</sup> Hugo od św. Wiktora *Commentariorum in Hierarchiam Coelestem Libri X*, Migne, P. L., t. 175, szp. 949.

<sup>7</sup> M. D. Chenu *La théologie au douzième siècle*. Paryż 1957, s. 176.

<sup>8</sup> Augustyn *Enarratio in Psalmum CIII*, Migne, P. L., t. 37, szp. 1347.

<sup>9</sup> Augustyn *De Trinitate*, Migne, P. L., t. 42, szp. 1068 n.

<sup>10</sup> Augustyn *Epistola LV*, Migne, P. L., t. 33, szp. 214.

rycznego w dojrzałym średniowieczu: człowiek – to „imago Dei”, a wszechświat fizyczny – „vestigia Trinitatis”<sup>11</sup>. „Oporet igitur” – powiada Augustyn – „ut Creatorem, per ea quae facta sunt, intellectum conspicientes, Trinitatem intelligamus, cuius in creatura, quomodo dignum est, apparet vestigium. In illa enim Trinitate summa origo est rerum omnium...”<sup>12</sup>.

Z koncepcją alegorycznej interpretacji u Augustyna ściśle łączyła się jego teoria znaku. Skoro każda rzecz ma sens ukryty, jest ona znakiem innej, nadmysłowej rzeczywistości; należy więc dążyć do określenia tego, co za każdym znakiem się kryje, należy wyjaśniać: „translationes verborum”<sup>13</sup>. „Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire”<sup>14</sup>. Znaki zaś są dwojakiego rodzaju: naturalne (*signa naturalia*), np. ślad pozostawiony przez zwierzę i intencjonalne (*signa data*), np. głos trąbki wzywającej żołnierzy<sup>15</sup>. Te drugie mogą być z kolei dane przez a) zwierzę, b) człowieka, c) Boga, za pośrednictwem człowieka<sup>16</sup>. Tylko sam Bóg jako przyczyna stworzenia jest ową ostateczną „res”, która poza sobą innej rzeczy nie oznacza<sup>17</sup>.

Również dla Pseudo-Dionizego rzeczy stworzone, doznawane zmysłami są tylko odbiciem świata niewidzialnego, do którego Bóg nas powołał. „Denique quid sit ipsa materialis manufactio, qua humanus animus as angelicae naturae et gratiae altitudinem ut uniformem aequalitatem sublevetur, consequenter subiungit, dicens: Visibiles quidem formas invisibilis pulchritudinis imaginationes arbitrans, hoc est dum arbitratur et incunctanter iudicat, visibiles formas, sive quas in natura rerum, sive quas in sanctissimo divinae Scripturae sacramentis contemplatur, nec propter se ipsas factas, nec propter se ipsae appetendas seu nobis promulgatas, sed invisibilis pulchritudinis imaginationes esse, per quas divina Providentia in ipsam puram et invisibilem pulchritudinem ipsius veritatis, quam amat, et ad quam tendit omne quod amat sive sciens sive nesciens, humanos animos revocat”<sup>18</sup>. Odczytanie prawd nadmysłowych z rzeczy widzialnych dokonuje się przez „anagoge”, mistyczne wzniesienie ku Bogu; „res” są symbolami rzeczywistości transcendentnej i jedynym środkiem do jej poznania<sup>19</sup>. Jan Szkot Eriugena, tłumacz i komentator Pseudo-Dionizego, podkreślał, że wszystkie wydarzenia opowiedziane w Biblii, jak wszystkie rzeczy znajdujące się w przyrodzie są znakami rzeczywistości pozaziemskiej: „Et ut breviter dicam, omnes species visibilis et invisibilis creaturae, omnesque allegoriae, sive in factis, sive in

<sup>11</sup> Chenu, op. cit., s. 169.

<sup>12</sup> Augustyn *De Trinitate...*, t. 42, szp. 932. Zob. na ten temat J. Chydenius *The Theory of Medieval Symbolism*. Helsinki 1960, s. 9.

<sup>13</sup> Chydenius, op. cit., s. 5 - 8 i 12; – Chenu, op. cit., s. 172.

<sup>14</sup> Augustyn *De doctrina christiana*, Migne, P. L., t. 34, szp. 35; – Chydenius, op. cit., s. 5 (gdzie zachodzi pomyłka w cytowaniu szpalty z edycji Migne'a).

<sup>15</sup> Augustyn *De doctrina christiana...*, t. 34, szp. 36 n.; – Chydenius, op. cit., s. 5.

<sup>16</sup> Chydenius, op. cit., s. 6.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>18</sup> Jan Szkot Eriugena *Expositio super Ierarchiam Caelestem S. Dionysii*, Migne, P. L., t. 122, szp. 138; – Chydenius, op. cit., s. 9.

<sup>19</sup> Chenu, op. cit., s. 175.

dictis, per omnem sanctam utriusque Testamenti Scripturam, velamina paterni radii sunt, et ipse radius secundum carnem suam suimet velamen est nobisque connaturale”<sup>20</sup>. U Pseudo-Dionizego interpretacja alegoryczna ma więc zasięg powszechny i może prowadzić do poznania samego Bóstwa.

Wyjaśnianie ukrytego znaczenia u Augustyna dokonuje się poprzez „explicatio” każdej figury<sup>21</sup>, poprzez wyjaśnianie „translationes verborum”, w oparciu o procedury literackie i przejęte z antyku poetyckie pojmowanie natury<sup>22</sup>. Natomiast u Pseudo-Dionizego rzeczy, które nie inaczej są prawdziwe jak dzięki świętej wiedzy, mistycznej ”demonstratio” i wznoszeniu ku Bogu poprzez czystą kontemplację<sup>23</sup>. Jakkolwiek więc pomiędzy obydwojma stanowiskami występowały różnice, wspólne im było ograniczone zainteresowanie dla wartości poznawczej realiów przyrodniczych i społecznych jako fragmentów ziemskiego kosmosu<sup>24</sup>. To pozostało jednym z głównych znamion myśli średniowiecznej, przynajmniej do czasu pierwszych studiów nad naturą w XII w.

Ale dwunaste stulecie, które zaczęło badać przyrodę jako rzeczywistość godną poznania dla niej samej<sup>25</sup>, a w filozofii otworzyło drogę nowej dialektyce<sup>26</sup>, pozostało jednocześnie stuleciem największego rozkwitu alegoryzmu i dokonało największego wysiłku w zakresie usystematyzowania spontanicznej dotychczas praktyki autorów w ustalaniu stosunku pomiędzy historią (*littera*) a jej znaczeniem (*allegoria*)<sup>27</sup>. Wśród kilku szkół teologicznych tego czasu, posługujących się metodą alegorycznej interpretacji zjawisk, pisarze należący do opactwa kanoników regularnych św. Wiktora pod Paryżem najpowszechniej ją stosowali i najpełniej rozwinęli, nadal przekonani o wyższości znaczenia duchowego nad dosłownym<sup>28</sup>. Wśród nich szczególnie miejsce przypada Hugonowi. Alegoryczną interpretację, już u Augustyna i Pseudo-Dionizego obejmującą dwie różne sfery, historię i naturę, rozciągnął on na wszystkie kategorie zjawisk, jakie wyróżniał w świecie zmysłowym<sup>29</sup>. Uniwersalny system alegorycznego pojmowania rzeczy objął u Hugona fakty opowiedziane w Piśmie św. (*historia*), rzeczy występujące w przyrodzie (*natura*) i sakramenty (*sacramenta*): „Sensibilia symbola materialia sunt signa, sive in creaturis, sive in Scripturis, sive in sacramentis divinis, ad demonstrationem invisibilium proposita: quorum mysticam significationem, et invisibilem veritatem summi illi angelici spiritus per divinam illuminationem contemplanda agnoscunt. Speculantur etiam per eandem illuminationem intellectualia, subaudi symbola, id est spirituales theophanias, id est divinas mani-

<sup>20</sup> Jan Szkot Eriugena *Expositiones...*, t. 122, szp. 136; – Chydenius, op. cit., s. 19.

<sup>21</sup> O pojęciu „figury” w późnym antyku i w średniowieczu pisze E. Auerbach *Scenes from the Drama of European Literature*. Nowy Jork 1959, s. 11 - 76.

<sup>22</sup> Chenu, op. cit., s. 172 n.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 175.

<sup>24</sup> Loc. cit.

<sup>25</sup> A. C. Crombie *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*. T. 1: *Nauka w średniowieczu w okresie V - XIII w.* Warszawa 1960, s. 46 - 86.

<sup>26</sup> G. Lef *Medieval Thought, St Augustine to Ockham*. Harmondsworth 1958, s. 114.

<sup>27</sup> Chenu, op. cit., por. rozdz. 3, a zwłaszcza s. 166 i 170.

<sup>28</sup> B. Smalley *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Notre Dame 1964, s. 87 i 93 - 95.

<sup>29</sup> Chydenius, op. cit., s. 19.

festationes, per quas eis intus occultae, et invisibilis divinitatis natura manifestatur”<sup>30</sup>. Wszystko, co jest w świecie widzialne, zostało ustanowione przez Boga, ażeby świadczyć o mądrym urządzeniu świata nadprzyrodzonego; kto posiada odpowiednią po temu wiedzę, może mądrość Boga odczytać: „Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placito inventae, sed divino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilium Dei sapientiam. Quemadmodum autem si illiteratus quis apertum librum videat, figuras aspicit, litteras non cognoscit: ita stultus et animalis homo, qui non percipit ea quae sunt, in visibilis istis creaturis foris videt speciem, sed intus non intelligit rationem. Qui autem spiritualis est, et omnia diiudicare potest, in eo quidem quod foris considerat pulchritudinem operis, intus concipit quam miranda sit sapientia creatoris”<sup>31</sup>.

Głównym przedmiotem interpretacji alegorycznej w średniowieczu było Pismo św.<sup>32</sup>. Ten stały proceder pisarzy późnoantycznych, otwierający szerokie bramy ustalaniu w każdym tekście postulowanych przez komentatora znaczeń, nie mógł ominąć głównej księgi chrześcijaństwa. Tylko droga alegoryzacji pozwalała teologom uczynić z Biblii, autorytatywne źródło wiedzy o całym kosmosie i wskazań w każdej dziedzinie życia. Droga ta była zresztą wytyczona w samym dziele. Chrystus, zgodnie z relacją Ewangelistów, wielokrotnie wskazywał na ukryte znaczenia niektórych fragmentów Starego Testamentu, do swojej odnosząc je misji<sup>33</sup>, a św. Paweł<sup>34</sup> i św. Piotr<sup>35</sup> dali *explicite* przykłady, jak wyjaśniać księgi Dawnego Przymierza wychodząc poza literalny sens tekstu.

Pierwsi ojcowie wyraźnie przeciwstawiali alegoryczną interpretację *Pisma* dosłownej (tę ostatnią dzielono zwykle na trzy rodzaje: *secundum historiam*, *secundum aetiologiam*, *secundum analogiam*)<sup>36</sup>. Augustyn pisał: „[Scriptura traditur] secundum allegoriam, cum docetur non ad litteram esse accipienda quaedam quae scripta sunt sed figurate intelligenda”<sup>37</sup>. Późnoantyczni, a za nimi średniowieczni egzegeci zakreślali bardzo szerokie granice interpretacji alegorycznej, odczytując z tekstu prawdy dotyczące innych wydarzeń biblijnych, dziejów Kościoła, jego praw, sfery moralności, dogmatów i eschatologii.

Właściwa wcześniejszemu średniowieczu płynność terminów i zmienność znaczenia figur literackich stosowanych przez pisarzy<sup>38</sup> była przyczyną, iż

<sup>30</sup> Hugo od św. Wiktora *Commentariorum in Hierarchiam Coelestem...*, t. 175, szp. 1053; – Chydenius, op. cit., s. 19.

<sup>31</sup> Hugo od św. Wiktora *Eruditionis didascalicae libri septem*, Migne, P. L., t. 176, szp. 814; – Chydenius, op. cit., s. 10.

<sup>32</sup> C. Spicq *Esquisse d'une histoire de l'exégèse au moyen âge*. Paryż 1944; – H. de Lubac *Histoire et esprit, L'intelligence de l'écriture d'après Origène*. Paryż 1950; – Smalley, op. cit.; – Chenu, op. cit., rozdz. 8; – H. de Lubac *Exégèse médiévale, Les quatre sens l'écriture*. Paryż 1959 - 1964.

<sup>33</sup> Np. Joh. 3. 14.

<sup>34</sup> I Cor. 9,9 - 11 i 10. 1 - 6; – Hebr. 9; Gal. 4, 22 - 31.

<sup>35</sup> I Petr. 3, 1 - 6.

<sup>36</sup> Augustyn *De utilitate credendi ad Honoratum*, Migne, P. L., t. 42, szp. 68; – de Lubac *Exégèse médiévale...* passim.

<sup>37</sup> Augustyn *De utilitate...*, t. 42, szp. 68 n.

<sup>38</sup> E. R. Curtius *European Literature and the Latin Middle Ages*. Nowy Jork 1953, s. 45.

duchowy sens *Pisma* poszczególni autorzy dzielili w różny sposób, a jego rodzaje nazywali coraz to inaczej. Rozmaitość poglądów w tej sprawie znaczy długie dzieje myśli egzegetycznej<sup>39</sup>. U tego samego pisarza „alegoria” mogła być pojęciem odnoszącym się raz do wszelkiego znaczenia ukrytego, a kiedy indziej, tylko do jednej z jego odmian. Dopiero wprowadzona przez Tomasza z Akwinu systematyka interpretacji biblijnych oparta na fundamentalnym rozróżnieniu pomiędzy znaczeniami wynikającymi z intencji autora danej księgi a znaczeniami nadanymi tekstowi przez komentatora, wpłynęła na bardziej jednoznaczne posługiwanie się terminami egzegetycznymi.

Do najczęściej przyjmowanych, należał wprowadzony na Zachodzie przez Jana Kasjana pogląd o trojakim znaczeniu ukrytym czyli duchowym Biblii: alegorycznym, anagogicznym i tropologicznym<sup>40</sup>. U autorów stosujących ten podział, terminy „alegoria” i „alegoryczny” pojawiały się więc w znaczeniu węższym od szeroko rozumianej, ogólnej interpretacji alegorycznej i dotyczyły tylko jednego z jej rodzajów. Pogląd ten przytoczymy tutaj w jasnych, encyklopedycznych niemal sformułowaniach karolińskiego teologa Rabana Maura, który tak pisał: „*Spiritualis autem scientiae genera sunt tria, tropologia, allegoria, anagoge*”<sup>41</sup>. Zgodnie z przyjętą przezeń terminologią, alegoryczny sens tekstu ujawniamy wtedy, gdy dany fragment odnosimy do tajemnic wiary i Kościoła: „*Allegoria vero aliquid in se plus continet, quod per hoc quod locus de rei veritate ad quiddam dat intelligendum de fidei puritate, et sanctae Ecclesiae mysteria, sive praesentia, sive futura, aliud dicens, aliud significans, semper autem figmentis et velatis ostendit*”<sup>42</sup>. Szczególnym zaś sposobem wyjaśniania tych tajemnic jest wykazywanie, iż wydarzenia i postacie Starego Przymierza zapowiadają wydarzenia i postacie Nowego; w ramach poglądu o trojakim sensie ukrytym *Pisma*, do interpretacji alegorycznej w węższym znaczeniu zalicza się więc eksplikację typologiczną, jeden z najstarszych i najpowszechniejszych procederów egzegetycznych, którym posługiwano się dla apologii wiary, by za jego pośrednictwem wykazywać zgodność obu Testamentów<sup>43</sup>. Rabanus Maurus pisał: „*Ad allegoriam autem pertinent quae sequuntur, quia ea que in veritate gesta sunt, alterius sacramenti formam praefigurasse dicuntur*”<sup>44</sup>. W podanym dla przykładu przez Rabana fragmencie o dwóch kobietach Abrahama z listu do Galatów (4. 22 - 31) alegoryczne rozumienie postaci Hagar określa ją jako Stare Przymierze, Sarę natomiast – jako Nowe<sup>45</sup>. Z kolei, interpretacja anagogiczna objawia w wydarzeniu rzeczywistość nadziemską i sprawy życia wiecznego: „*Anagogia autem, sive velatis, sive apertis dictis, de aeternis supernae patriae*

<sup>39</sup> de Lubac *Exégèse médiévale...*, passim.

<sup>40</sup> Smalley, op. cit., s. 28.

<sup>41</sup> Rabanus Maurus *Enarrationum in Epistolas beati Pauli Iiber nonus*, Migne, P. L., t. 112, szp. 331.

<sup>42</sup> Rabanus Maurus *Allegoriae in Universam Sacram Scripturam*, Migne, P. L., t. 112, szp. 849.

<sup>43</sup> J. Daniélou *Sacramentum Futuri, Etudes sur les origines de la typologie biblique*. Paryż 1950; – L. Goppelt *Typos, Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Gütersloh 1939; – P. Fairbairn *The Typology of Scripture*. Michigan 1952.

<sup>44</sup> Rabanus Maurus *Enarrationum in Epistolas...*, t. 112, szp. 331.

<sup>45</sup> Loc. cit.

gaudiis constat, et quae merces vel fidem rectam, vel vitam maneat sanctam, verbis vel opertis, vel apertis demonstrat”<sup>46</sup>. W Pawłowym tekście Sara, to już nie tylko Nowe Przymierze zwarte z ludem Bożym przez Chrystusa, ale jego cel i urzeczywistnienie – matka nas wszystkich, wolna Jerozolima: „Anagoge vero de spiritalibus mysteriis ad sublimiora quaedam et sacratiora coelorum secreta conscendens ab Apostolo ita subiicitur”<sup>47</sup>. Nakoniec, interpretacja tropologiczna ujawnia naukę moralną tekstu, poucza człowieka o zadaniach jakie ma w życiu realizować: „Tropologia quoque et ipsa, sicut allegoria, in figuratis, sive dictis, sive factis constat, sed in hoc ab allegoria distat, quod allegoria quidem fidem, tropologia vero aedificat moralitatem”<sup>48</sup>. Sara – Nowe Przymierze – Jerozolima Niebieska z Listu do Galatów wskazuje ideał moralny duszy ludzkiej: „Tropologia est moralis explanatio ad emendationem vitae et institutionem pertinens actualem velut si haec eadem duo testamenta intelligamus practice et theoreticam disciplinam hominis velimus accipere: vel certe si Hierusalem aut Sion animam hominis velimus accipere...”<sup>49</sup>. Tak zatem, wyłoniony w tekście Pawłowym obraz Sary – Jerozolimy możemy pojmować w różny sposób: „secundum allegoriam Ecclesia Christi; secundum anagogen civitas Dei illa coelestis quae est mater omnium nostrum; secundum tropologiam anima hominis, quae frequenter hoc nomine aut increpatur aut laudatur a Domine”<sup>50</sup>.

Niektórzy teologowie średniowieczni wyróżniali nie trzy lecz tylko dwa rodzaje duchowego sensu Pisma św. Podział taki, idący od Orygenesa<sup>51</sup>, wystąpił m.in. w szkole św. Wiktora, gdzie dał mu wyraz Hugo. Dzielił on znaczenie alegoryczne na alegoryczne proste czyli właściwe i anagogiczne; to ostatnie utożsamiał z tropologicznym, niekiedy nazywając je także znaczeniem moralnym. Hugo pisał: „Dicitur allegoria quasi alieniloquium, quia aliud dicitur et aliud significatur, quae subdivitur in simplicem allegoriam et anagogen. Et est simplex allegoria, cum per visibile factum aliud invisibile factum significatur. Anagoge, id est sursum ductio, cum per visibile invisibile factum declaratur”<sup>52</sup>. Autor egzemplifikował swoje wywody biblijnym obrazem Hioba siedzącego w poniżeniu na stercie gnoju<sup>53</sup>. Zgodnie z prostą alegorią, postać ta oznacza Chrystusa siedzącego w poniżeniu i cierpiącego z powodu brudu, jakim są grzechy tego świata. Anagogicznie albo tropologicznie, Hiob jest obrazem duszy sprawiedliwego chrześcijanina, który płacząc, rozpamiętuje swoje upadki i wznosi duszę ku Bogu<sup>54</sup>. Celem odczytania prostego znaczenia alegorycznego (*allegoria simplex*) należy

<sup>46</sup> Rabanus Maurus *Allegoriae in Universam...*, t. 112, szp. 849.

<sup>47</sup> Rabanus Maurus *Enarrationum in Epistolas...*, t. 112, szp. 331.

<sup>48</sup> Rabanus Maurus *Allegoriae in Universam...*, t. 112, szp. 849.

<sup>49</sup> Rabanus Maurus *Enarrationum in Epistolas...*, t. 112, szp. 331.

<sup>50</sup> Loc. cit.

<sup>51</sup> Smalley, op. cit., s. 8.

<sup>52</sup> Hugo od św. Wiktora *De Scripturis et Scripturibus Sacris*, Migne, P. L., t. 175, szp. 12.

<sup>53</sup> Job, 2, 8.

<sup>54</sup> Hugo od św. Wiktora *De Scripturis...*, t. 175, szp. 12.



zatem ustalić „significatio”: brzmi tutaj echo augustyńskiej koncepcji znaku i augustyńskiego postulatu wyjaśniania „translationes verborum”. Interpretacja zaś anagogeniczna dokonuje się przez „sursum ductio”; odbywa się w tym miejscu u Hugona teoria Pseudo-Dionizego, postulująca poznanie sensu ukrytego i trudno dostępnego drogą mistycznego wzniesienia się ku sferze nadzmysłowej.

Augustyńskie i pseudo-dionizjańskie elementy w teorii egzegetycznej Hugona są zrozumiałe na tle całości jego myśli teologicznej. Ten neoplatonczyk wywodził znaczną część swych poglądów z nauk biskupa Hippony, w szczególności zaś od niego przejął koncepcję budowania wiedzy na podstawach wiary i w ścisłym z nią związku oraz pojmowanie procesu poznania w relacji do poznającego podmiotu<sup>55</sup>. Hugo ulegał też jednak wpływowi kategorii filozoficznych Pseudo-Dionizego i od tego autora pochodzi mistyczna strona jego poglądów<sup>56</sup>. Komentując pisma Syryjczyka, za nim głosił, że rzeczy widzialne jako znaki odbijają to, co bytuje w doskonałej naturze Boga: „Omnia visibilia, quaecumque nobis, visibiliter erudiendis symbolice id est figurative tradita, sunt proposita ad invisibilium significationem et declarationem. Et non sola haec visibilia, quae nobis symbolice tradita sunt, invisibilium demonstrationem habent; sed illa quoque, quae coelestibus essentiis, id est angelicis spiritibus, supermundane, id est invisibiliter et spiritualiter, et non secundum huius mundi species tradita sunt, signa sunt invisibilium et imagines eorum, quae in excellenti et incomprehensibili Divinitatis natura supra omnem intelligentiam subsistunt, et sensum<sup>57</sup>.”

Hugo, jakkolwiek wielką część swoich pism egzegetycznych poświęcił wyjaśnieniu ukrytego znaczenia Biblii, był zdecydowanym przeciwnikiem nadużywania alegoryzacji i krytykował autorów, którzy „goniąc za tropologiami i mistycznymi alegoriami” zaniedbują badania sensu literalnego. Dał on wyraz znamiennej dla swojego stulecia współistnienia ideałów racjonalnych i mistycznych w kulturze, kiedy formułował tak ważną później zasadę, iż dopiero prawidłowo ustalone dosłowne znaczenie tekstu stanowi podstawę do uchwycenia alegorii<sup>58</sup>. Według Hugona, tekst Pisma św. może być alegorycznie interpretowany w odniesieniu do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości: „Est autem allegoria, cum per id quod ex littera significatum proponitur, aliud aliquid sive in praeterito, sive in praesenti, sive in futuro factum significatur”<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Leff, op. cit., s. 138; – Chydenius, op. cit., s. 15 i 19.

<sup>56</sup> Chenu, op. cit., s. 176; – Chydenius, op. cit., s. 10.

<sup>57</sup> Hugo od św. Wiktora *Commentariorum...*, t. 175, szp. 954.

<sup>58</sup> Smalley, op. cit., s. 87 - 105.

<sup>59</sup> Hugo od św. Wiktora *De Scripturis...*, t. 175, szp. 12.