

Ks. Mariusz SZRAM  
(Lublin, KUL)

## KONCEPCJE KOMENTARZA BIBLIJNEGO W EPOCE PATRYSTYCZNEJ

Patrystyczna literatura egzegetyczna, której pierwsze zachowane świadectwa pochodzą z połowy II wieku, rozwijała się w dwóch nurtach: bardziej praktycznym – homiletycznym oraz bardziej teoretycznym – komentatorskim. Specjalista od egzegezy średniowiecznej René Grégoire określa komentarz (ὑπόμνημα, τόμος; *commentarius, tractatus, volumen*) jako „pisane dzieło egzegetyczne, metodycznie zredagowane, mające cel dydaktyczny”<sup>1</sup>, w odróżnieniu od homilii (λόγος; *homilia, sermo*) jako utworu również służącego do pouczenia, ale przeznaczonego do wygłoszenia podczas sprawowania czynności liturgicznych i skierowanego do szerszego kręgu odbiorców. Manlio Simonetti doprecyzowuje tę definicję, określając patrystyczny komentarz biblijny jako „dzieło mające na celu systematyczne wyjaśnienie całej księgi albo pewnej zamkniętej jej części, skomponowane w postaci interpretacji tekstu świętego kolejno werset po wersie”<sup>2</sup>.

**1. Rys historyczny.** Ustne komentowanie fragmentów starotestamentalnych ksiąg biblijnych, ukierunkowane na ukazanie treści mesjańskich i zmierzające ku napełnieniu litery duchem, zostało zapoczątkowane przez samego Jezusa (Łk 4, 16-21; 11, 30) i znalazło odzwierciedlenie na kartach Nowego Testamentu, szczególnie w listach św. Pawła (Rz 16, 25; 2Kor 3, 6; Ga 4, 21-31). Pod względem metody interpretacji i częściowo treści niekwestionowany wpływ na egzegezę patrystyczną, głównie w Aleksandrii, wywarł judaizm hellenizujący w osobie Filona Aleksandryjskiego z jego komentarzami starotestamentalnymi, w których dominowała metoda alegoryczna o nastawieniu kosmologicznym, antropologicznym, moralnym i mistycznym. Źródła chrześcijańskich komentarzy biblijnych od strony formy należy natomiast szukać przede wszystkim w żydowskich midraszach i peszerach, a także w antycznych grec-

<sup>1</sup> R. Grégoire, *Omelia*, DPAC II 2467; por. W. Schütz, *Geschichte der christlichen Predigt*, Berlin – New York 1972.

<sup>2</sup> M. Simonetti, *Commentari biblici*, DPAC I 741.

kich komentarzach linearnych, jakie sporządzano w celu wyjaśnienia wybitnych dzieł filozofów<sup>3</sup>. Próby komentowania wybranych fragmentów Pisma, mające charakter egzegezy pośredniej, czyli pojawiające się w ramach dzieł, których głównym celem nie było komentowanie tekstu biblijnego, występowały od połowy II w. u różnych autorów ortodoksyjnych (np. w *Liście Pseudo-Barnaby*, w *Dialogu z Żydem Tryfonem* Justyna czy w pismach Klemensa Aleksandryjskiego). Pierwsza znana nam dzisiaj próba komentarza do konkretnej księgi biblijnej – Ewangelii św. Jana – pochodzi jednak od gnostyka Herakleona, który zainspirował swym dziełem Orygenesem do polemicznej odpowiedzi w analogicznej formie komentarza, chociaż bardziej rozbudowanego. Wprawdzie Orygenes nawiązuje w swoich dziełach do interpretacji biblijnych, które zawdzięcza wcześniejszym mistrzom (np. „de hoc quidam etiam ante me dixerunt”<sup>4</sup> czy „exposuit quidam ante nos”<sup>5</sup>), są to jednak odwołania do osób anonimowych i to raczej do wypowiedzi ustnych, być może homiletycznych, a nie do pisanych komentarzy we właściwym tego słowa znaczeniu<sup>6</sup>. Od połowy IV wieku na Wschodzie nastąpił zdecydowany rozwój tego gatunku. Przebiegał on w dwóch nurtach, odpowiadających podziałowi na dwie wielkie wschodnie szkoły egzegetyczne: aleksandryjską (Orygenes, Dydim Słepy, Cyryl Aleksandryjski) i antiocheńską (Diodor z Tarsu, Teodor z Mopsuestii, Jan Chryzostom, Teodoret z Cyru).

Egzegeza zachodnia zaczęła rozwijać się z około stuletnim opóźnieniem w stosunku do wschodniej, czyli na przełomie III i IV wieku, i pozostawała od niej ściśle zależna. Na egzegetów zachodnich szczególnie wpływ wywarł aleksandryjski typ komentarza, czego dowodem są komentarze najbardziej znanych egzegetów Zachodu, np. Hilarego z Poitiers, Ambrożego, Hieronima czy Augustyna. Natomiast do spadkobierców tradycji antiocheńskiej można w Kościele zachodnim zaliczyć Ambrojastra, Mariusza Wiktoryna, Pelagiusza czy Juliana z Eklanum.

**2. Rodzaje komentarzy.** Biblijne komentarze patrystyczne były dziełami przeznaczonymi do lektury. W środowisku aleksandryjskim ukształtował się rodzaj komentarza, wywodzący się z tradycji szkolnej, związany z działalnością egzegetów w tamtejszym Didaskaleionie. Ślady tej tradycji występują np. w *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* Orygenesem. Klasycznym przykładem komentarza scholastycznego są odnalezione w połowie ubiegłego stulecia w Tura komentarze do Psalmów i do Księgi Eklezjastesa Dydyma Słepego.

<sup>3</sup> Por. tenże, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. z wł. T. Skibiński, Kraków 2000, 8-23.

<sup>4</sup> Origenes, *Homiliae in Leviticum* 8, 6, Sch 287, 34.

<sup>5</sup> Tenże, *In Matthaum commentariorum series* 31, PG 13, 1641A.

<sup>6</sup> Por. G. Bardy, *Commentaires patristiques de la Bible*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, II, Paris 1934, 76.

Odzwierciedlają one wiernie nauczanie mistrza, nawet ze śladami pytań uczniów, którzy domagają się od niego wyjaśnień, np. czy dana interpretacja należy już do tłumaczenia duchowego (κατ' ἀναγωγὴν) czy jest to jeszcze poziom znaczenia literalnego.

Niejednokrotnie pisarze wczesnochrześcijańscy, jak np. Orygenes w przypadku komentowania Księgi Rodzaju, odsyłali słuchaczy swoich homilii do własnego komentarza do danej księgi, w którym jakiś skomplikowany problem został omówiony dokładniej, z uwzględnieniem kryteriów naukowych. Granica między homilią a komentarzem mogła jednak być płynna. Niektóre zbiory homilii bywały bowiem bardzo rozbudowane i obejmowały systematyczną egzegezę całej księgi biblijnej. Sprawiało to, że tego rodzaju zbiór w postaci zapisu niewiele odbiegał swoim charakterem od typowego komentarza, mimo pozostawienia w tytule terminu „homilia”, a w samym dziele podziału na poszczególne jednostki homiletyczne. Najlepszymi przykładami takich zbiorów homilii, przypominających komentarz, są na Wschodzie *Homilie do Ewangelii Mateusza* Jana Chryzostoma, a na Zachodzie *Enarrationes in Psalmos* Augustyna. Istniał też rodzaj komentarza bezpośrednio wywodzącego się z homilii: autor likwidował podział na poszczególne homilie i rozbudowywał egzegezę, ograniczając jej pastoralny charakter, jak to miało miejsce np. w *Moralia in Iob* Grzegorza Wielkiego czy w niektórych komentarzach Ambrożego, np. *De Abraham* i *De patriarchis*.

Oprócz rozbudowanych komentarzy egzegetycznych istniał rodzaj skromnego komentarza adnotacyjnego, zwanego „scholiami” lub „kwestiami” (σχόλια, *quaestiones*), obejmującego krótkie interpretacje wybranych trudniejszych fragmentów biblijnych. Wywodził się on z greckich komentarzy marginalnych do dzieł literackich oraz z *Quaestiones* Filona, a rozwinął się od czasów Orygenesusa, a zwłaszcza w IV wieku. Cechą charakterystyczną tej formy komentarza było unikanie πολυλογία, jak pisze Ewagriusz z Pontu w *Scholiach do Księgi Przysłów*<sup>7</sup>. Jego scholia rzadko przekraczają długość 20 wierszy i tworzą rodzaj swoistego słownika biblijnego, w którym autor bądź definiuje trudniejsze terminy, bądź stosuje paralele z innymi tekstami biblijnymi, bądź posługuje się techniką „pytanie – odpowiedź”, bądź też nadaje swojemu wyjaśnieniu charakter antyryretyczny, kierując je w duchu polemiki przeciw heretykom albo ludziom postępującym w sposób niegodny<sup>8</sup>. Bardziej notatkowy charakter i niedopracowany pod względem stylu i słownictwa język mają Augustyńskie *Quaestiones in Heptateuchum*, których celem, jak deklaruje sam autor<sup>9</sup>,

<sup>7</sup> Por. *Scholia ad Proverbia* 317, 25-26, SCh 340, 408: „[...] τὸ εἶδος τῶν σχολίων πολυλογίαν μὴ ἐπιδεχόμενον [...]”.

<sup>8</sup> Por. P. Géhin, *Introduction*, w: Évangre le Pontique, *Scholies aux Proverbes*, Paris 1987, SCh 340, 15-17.

<sup>9</sup> Por. Augustinus, *Retractationes* 2, 55 (81), CCL 57, 132: „[...] ea quae ibi disputantur magis quaerenda proposui quam quaesita dissolui [...]”.

było przede wszystkim postawienie filologicznych i historycznych pytań dotyczących trudnych miejsc w biblijnym tekście i udzielenie na nie prowizorycznej odpowiedzi<sup>10</sup>.

Od VI wieku literaturę egzegetyczną zdominował rodzaj komentarza redakcyjnego w postaci łańcuchów krótkich cytatów (*ἐκλογαί, catenae*) z różnych autorów, odnoszących się do konkretnej księgi biblijnej (najczęściej do Psalmów), obejmujących nie tylko cytaty z komentarzy, ale również z homilii<sup>11</sup>. Robert Devreesse, zasłużony wydawca patrystycznych katen, upatruje źródeł tego rodzaju komentarza w starożytnych scholiach do autorów klasycznych oraz w zbiorach przepisów prawnych i odróżnia go od florilegiów, czyli kolekcji cytatów o charakterze dogmatycznym i ascetyczno-moralnym, gromadzących argumentację pochodzącą z tradycji<sup>12</sup>. Łańcuchowa forma komentarza pojawiła się w Palestynie i rozpowszechniła się na cały świat bizantyński, a najstarszym znanym obecnie jej świadectwem są *Eklogi egzegetyczne do Oktateuchu* Prokopiusza z Gazy, żyjącego w Palestynie między 460 a 526 rokiem. W katenach pojawiali się głównie autorzy ortodoksyjni, tacy jak: Atanazy, Bazyl, Grzegorz z Nyssy, Jan Chryzostom oraz przede wszystkim Orygenes, jako uznany mistrz egzegezy, niezależnie od ciężących na nim zarzutów natury doktrynalnej<sup>13</sup>.

**3. Charakterystyczne cechy gatunku.** Kształt komentarzy biblijnych w okresie patrystycznym zależny był przede wszystkim od rodzaju egzegezy, uprawianej w środowisku ich powstania. Zasadnicze różnice w koncepcji komentarza, związane z odmiennymi metodami egzegetycznymi, postaram się wskazać na przykładach w ostatnim paragrafie artykułu. Obecnie spróbuję wydobyć charakterystyczne cechy gatunku komentarza typowego, czyli obszernego „commentarius”, wspólne dla całego okresu patrystycznego, niezależnie od ośrodków, w których powstawały poszczególne dzieła. Można je podzielić na cechy dotyczące treści, formy i przeznaczenia komentarzy.

Od strony treści charakterystyczną cechą biblijnych komentarzy patrystycznych była wszechstronna interpretacja poszczególnych zdań i słów tekstu biblijnego. Należy jednak pamiętać, że nie oddzielano w niej tego, co naukowe, od tego, co duchowe; pierwsze w sposób oczywisty miało prowadzić do drugiego. Komentarze stanowiły przejaw wiary autora, który podchodził do tekstu bib-

<sup>10</sup> Por. E. Stanula, *Wstęp. Pismo święte z problemami w rozumieniu św. Augustyna*, w: Augustyn, *Problemy Heptateuchu*, I, PSP 46, Warszawa 1990, 8-12.

<sup>11</sup> Por. G. Dorival, *Des commentaires de l'Écriture aux chaînes*, w: *Le monde grec ancien et la Bible*, ed. C. Mondésert, *Bible de tous les temps*, I, Paris 1984, 361-366.

<sup>12</sup> Por. R. Devreesse, *Chaînes exégétiques grecques*, w: *Dictionnaire de la Bible. Suppl.*, I, Paris 1928, 1084-1086.

<sup>13</sup> Por. M. Harl, *Introduction*, w: *La chaîne palestinienne sur le Psaume 118*, I, Sch 189, Paris 1972, 37-38.

lijnego jako rzeczywiście świętego i natchnionego, a nie jak do zwykłej książki, którą należało przeanalizować z suchą naukową obiektywnością<sup>14</sup>. Autorzy skupiali się na szczegółowej analizie semantycznej, uwzględniając węższy i szerszy kontekst biblijny, zgodnie z zasadą, że Pismo święte tłumaczy się przez samo Pismo. Argumentacja przy analizie poszczególnych tekstów była przede wszystkim skryptyurystyczna i przybierała niejednokrotnie formę antologii odpowiednio dobranych cytatów biblijnych. Od czasów Orygenesisa istotną rolę odgrywały elementy krytyki tekstu w postaci porównywania lekcji w różnych rękopisach oraz, w przypadku Starego Testamentu, odwoływania się do różnych tłumaczeń greckich, a nawet syryjskich (np. u Teodoreta z Cyru) czy do oryginału hebrajskiego (np. u Hieronima), a także filologiczne badania znaczeń kluczowych słów, w tym nazw własnych, jak również zjawisk gramatycznych, np. użycia spójników, przyimków czy zaimków na gruncie języka greckiego (np. u Teodora). O wszechstronności interpretacji świadczyło również odwoływanie się do najróżniejszych dyscyplin naukowych, takich jak filozofia, historia, geografia, medycyna, botanika, zoologia, matematyka, sztuka. U niektórych autorów (np. u Dydyma Ślepego) odwołania te często służyły celom erudycyjnym, mającym wywrzeć wrażenie na czytelniku, u innych (np. u Teodoreta z Cyru) zdają się one służyć przede wszystkim lepszemu zrozumieniu biblijnego tekstu<sup>15</sup>. Zasadniczy profil treściowy biblijnych komentarzy patrystycznych należałoby określić jako dogmatyczno-moralno-duchowy. Ta egzegeza teologiczna przybrała w Aleksandrii postać egzegetycznego chrystocentryzmu, zdecydowanie ograniczonego w Antiochii. Istotną rolę w komentarzach odgrywał element polemiki z poganami i Żydami, a zwłaszcza z aktualnie działającymi herezjami. Orygenes w swoim *Komentarzu do Ewangelii św. Jana* uzależniał tematykę od polemiki z gnostykami i monarchianami, natomiast analogiczny komentarz Teodora z Mopsuestii nosi na sobie wyraźne piętno kontrowersji ariańskiej i apolinarystycznej<sup>16</sup>. Pojawiał się w komentarzach także element dysputy z innymi szkołami egzegetycznymi, jak polemika z egzegezą Marcjona i gnostyków u Orygenesisa czy krytyka alegorezy aleksandryjskiej u Diodora z Tarsu lub Teodora z Mopsuestii.

Stronę formalną patrystycznych komentarzy biblijnych cechuje przede wszystkim układ linearny, wersetowy: kolejne zdania biblijne wyznaczają kolejne partie komentarza. Komentarz poprzedzano prologiem (πρόλογος, *prologus*), w którym przedstawiano racje wyboru danej księgi biblijnej oraz zasady i cel własnej metody egzegetycznej, a także charakter i zasadniczą tematykę komentowanej księgi (ὑπόθεσις, *argumentum*). Dzieło dzieliło się na księgi

<sup>14</sup> Por. E. Staniek, *Komentarz do Pisma świętego jedną z form modlitwy patrystycznej*, TST 8 (1981) 173.

<sup>15</sup> Por. J.N. Guinot, *L'exégèse de Théodoret de Cyr*, Paris 1995, 435.

<sup>16</sup> Por. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, dz. cyt., s. 180.

(βιβλοι, libelli) bądź sekcje (λόγοι, *capitula*) o proporcjonalnej wielkości, chociaż zdarzały się komentarze z nierówną długością ksiąg, np. *Komentarz do Księgi Pieśni nad Pieśniami* Aponiusza<sup>17</sup>. Trudno dopatrzeć się jakiegoś istotnego kryterium podziału na poszczególne księgi, poza powodem praktycznym, jaki stanowił kończący się zwój. W każdym razie podział nie był uzależniony od treści komentowanego tekstu biblijnego. Charakterystyczne dla Ojców połączenie elementów naukowego i duchowego w egzegezie sprawiło, że nie tylko homilie, ale również komentarze rozpoczynali oni niejednokrotnie modlitwą, aby zaopatrzyć się podczas pracy w asystencję tego samego Ducha, który towarzyszył autorowi natchnionemu. Zdarzało się też, że modlitwą kończyli, formułując doksologię trynitarną i prosząc o wypełnienie w życiu tego, co udało się im skomentować. Język i styl komentarzy – teoretyczny, precyzyjny, suchy, wyjaśniający – w mniejszym stopniu podatny był na wpływy retoryki niż żywa wypowiedź do konkretnych słuchaczy, jaką stanowiła homilia, chociaż i tu przy okazji różnych polemik miała zastosowanie np. inwektywa. Natomiast częstą praktyką, zwłaszcza w egzegezie antiocheńskiej, była szczegółowa identyfikacja figur stylistycznych stosowanych przez autora biblijnego, czego przykładem jest podkreślanie każdej metafory, metonimii, hiperboli czy synekdochy przez Teodoretę z Cyru w jego komentarzach do Psalmów, do Izajasza czy do listów św. Pawła<sup>18</sup>.

Jeśli chodzi o cel (σκοπός) komentarzy oraz środowisko ich adresatów, panuje wśród badaczy przekonanie, że w przeciwieństwie do homilii, miały one przeznaczenie naukowo-dydaktyczne i skierowane były do elit chrześcijańskich. Jak to jednak podkreślił w swojej klasycznej pracy *Histoire et Esprit* Henri de Lubac, przynajmniej w przypadku Orygenesza, opinia ta nie zawsze znajduje potwierdzenie<sup>19</sup>. Zarówno jego homilie przeniknięte są elementami zrozumiałymi dla ludzi „duchowych”, jak też komentarze odnoszą się do postaw życia chrześcijanina. Zarówno homilie pełne są szczegółów, poświadczających troskę o naukową precyzję, jak też komentarze obfitują w odniesienia duchowe, a nawet zwykle wskazówki moralne, bo i w komentarzach jednym z naczelných celów pozostaje *ὀφέλεια*, czyli duchowa korzyść odbiorcy. Tak więc jeszcze raz okazuje się, że w patrystycznej literaturze biblijnej granica gatunkowa między homilią i komentarzem bywała niejednoznaczna i płynna.

<sup>17</sup> Por. B. de Vregille – L. Neyrand, *Introduction*, w: Apponius, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, I, SCh 420, Paris 1997, 26.

<sup>18</sup> Por. Theodoretus, *Interpretatio in Psalmos* 44, 13, PG 80, 1196A: „Σύνηθες γὰρ τῇ Γραφῇ τὸ πᾶν ἀπὸ μέρους δηλοῦν. Οὕτως ἀλλαχοῦ διὰ τοῦ Λιβάνου πᾶσαν τῆς δευσιδαιμονίας τὴν παῦλαν προαγορεύει. Ὁ γὰρ Λίβανος, φησί, σὺν τοῖς ὑψηλοῖς πεσεῖται”; tenże, *Interpretatio in Isaiam* 15, 407, SCh 315, 90: „Διὰ μέντοι τῶν ἐπαγομένων τὴν ὑπερβολὴν διδάσκει: Εἰ δὲ καὶ ἐπιλά(θου)το ταῦτα γυνή, ἀλλ’ ἐγὼ οὐκ ἐπιλήσομαι, λέγει κύριος”; zob. Guinot, *L'exégèse de Théodoret...*, dz. cyt., s. 374.

<sup>19</sup> Por. *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, 9.

Warto przytoczyć w tym miejscu słowa Gilesa Dorivala, który próbował zdefiniować tę różnicę ze świadomością, że nie jest ona do końca jasna. Najpierw francuski badacz dokonuje dość jednoznacznego rozróżnienia: „Rodzaj literacki komentarza różni się od rodzaju, jakim jest homilia, nie, jak to się często sądzi, objętością czy bogactwem treści, ale zamierzonym celem: w przypadku komentarza jest to poszukiwanie w tekście sensu (literalnego, duchowego, anagogicznego), w przypadku homilii – zbudowanie rzeczywistych bądź fikcyjnych słuchaczy. Komentarz ma dostarczać obiektywnych informacji (co nie wyklucza tematów duchowych, których jest mnóstwo), homilia ma formować przez informację, za pomocą zabiegów protreptycznych i parenetycznych”. Po tym na pozór wyraźnym podziale Dorival niespodziewanie konkluduje, mając zresztą zupełną rację: „Konkretnie jednak, jeżeli pominie się modlitewną doksologię, która obowiązkowo musi kończyć homilię, nic nie przypomina bardziej patrystycznego komentarza np. do jakiegoś psalmu, niż patrystyczna homilia do tego samego psalmu”<sup>20</sup>.

**4. Komentarz biblijny w antiocheńskiej i aleksandryjskiej szkole egzegezy.** Wspomniane charakterystyczne cechy komentarza biblijnego jako gatunku literackiego występowały u autorów patrystycznych z różnym natężeniem. Wiązało się to z różnicami w koncepcji komentarza wynikającymi z przyjętego w danym środowisku rodzaju egzegezy, bardziej alegorycznej lub bardziej literalnej. Różnice te obejmowały przede wszystkim sposób interpretacji i związany z nim ściśle element treściowy, a także dotyczyły objętości komentarza, która była obszerniejsza w tradycji aleksandryjskiej, przede wszystkim ze względu na nagromadzenie obok siebie kilku różnych, uzupełniających się wzajemnie, interpretacji duchowych każdego niemal biblijnego fragmentu. Dokonam teraz dla przykładu dwóch porównań fragmentów dzieł wywodzących się z obu tradycji. Pierwsza para komentarzy odnosi się do starotestamentalnej Księgi Zachariasza, druga omawia nowotestamentalny List św. Pawła do Rzymian.

Zachowały się w całości w oryginale greckim komentarze do proroków mniejszych Teodora z Mopsuestii, typowego reprezentanta literalnej egzegezy antiocheńskiej na przełomie IV i V wieku. Przetrwanie tego „corpus propheticum” daje możliwość porównania *Komentarza do Księgi Zachariasza*, napisanego między 380 a 383 r., z analogicznym, odkrytym w 1941 r. w Tura, komentarzem do tej księgi, wywodzącym się ze środowiska aleksandryjskiego. Podyktował go skrybom na prośbę Hieronima orygenista Dydim Ślepy, niedługo później niż Teodor – ok. 387 r., jak ustalił francuski wydawca jego tekstu krytycznego Louis Doutreleau<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Dorival, dz. cyt., s. 382.

<sup>21</sup> Por. L. Doutreleau, *Introduction*, w: Didyme l’Aveugle, *Sur Zacharie I*, SCh 83, 23. 35.

Komentarz Teodora poprzedza wprowadzenie (ὑπόθεσις) ustalające historyczny kontekst powrotu z wygnania, opisujące krótko treść księgi i przedstawiające przedmiot proroctwa, jako ściśle związane z wydarzeniami z historii Izraela<sup>22</sup>. Zachowany tekst komentarza Dydyma rozpoczyna się natomiast od zdawkowego prologu, w którym Zachariasz został określony jako prorok obdarzony wielkimi wizjami (ὀπτασίας μεγάλως εἶδεν). Autor zwraca się w nim również z prośbą do bliżej nieokreślonego audytorium o wsparcie jego egzegetycznego wysiłku modlitwą (συντρεχόντων καὶ ἡμῶν τῇ προσευχῇ), co zdradza szkolno-dydaktyczny charakter dzieła, jak sądzi Doutreleau<sup>23</sup>.

Objętość samego tekstu komentarza ma u wspomnianych autorów proporcje przeciwne niż w przypadku wstępu. Teodor unika kaznodziejskich dywagacji, stara się zwięźle interpretować literę tekstu, nawiązując głównie do wydarzeń z dziejów Izraela; w niektórych miejscach ogranicza się nawet tylko do parafrazy tekstu biblijnego<sup>24</sup>. W przeciwieństwie do Teodora, Dydim Ślepy, oprócz sensu literalnego, którego ze względu na prostych wiernych całkowicie nie zanieczywał, ale go zdecydowanie ograniczał, wprowadza na drugim poziomie lektury sens przenośny<sup>25</sup>. Np. tekst Za 3, 3-5 – „A Jezus miał brudne szaty” – interpretuje Dydim, podobnie jak Teodor, dosłownie (καθ' ἰστορίαν), z oczywistym odniesieniem do Jezusa, arcykapłana żydowskiego z czasów Zorobabela, jednak przenośnie odnosi go do Chrystusa, który przyoblekł się w grzechy wszystkich ludzi. Ów sens przenośny Dydim często określa jako anagogiczny (κατ' ἀναγωγήν)<sup>26</sup>.

W wydobywaniu zarówno literalnego, jak i duchowego sensu z tekstu natchnionego Dydim odwołuje się do szeregu gałęzi wiedzy, takich jak gramatyka czy historia, co łączy go z Teodorem, ale również historia naturalna czy arytmologia. Takie postępowanie, jego zdaniem, z jednej strony miało być dowodem

<sup>22</sup> Por. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, dz. cyt., s. 172.

<sup>23</sup> Por. *Commentarius in Zachariam* I 1, SCh 83, 190; Doutreleau, dz. cyt., s. 43.

<sup>24</sup> Por. Theodorus, *Commentarius in Zachariam* 10, PG 66, 594 nn.

<sup>25</sup> Ściśle rzecz biorąc schemat interpretacji tekstu biblijnego u Dydyma obejmował dwa etapy na każdym z podstawowych poziomów lektury: na interpretację literalną składało się wyjaśnienie tego, co mówi sam tekst (πρὸς ἑτήν) i dosłowne tłumaczenie tekstu w odniesieniu do opisanych w nim wydarzeń (καθ' ἰστορίαν); na interpretację przenośną – stwierdzenie głębszego znaczenia poszczególnych słów w tekście (κατ' ἀλληγορίαν) oraz ich wyjaśnianie w głębszym sensie duchowym, por. B. Czyżewski, *Chrystologia w „Komentarzu do Zachariasza” Dydyma Aleksandryjskiego*, Gniezno 1996, 55-56.

<sup>26</sup> Nie tutaj miejsce na precyzyjne rozstrzygnięcie znaczenia tego terminu, który wzbudza już od wielu lat dyskusję specjalistów, w której główne stanowiska zajęli: L. Doutreleau, W. Bienert, J. Tigcheler i M. Simonetti. Wystarczy jedynie skonkludować za tym ostatnim, którego opinia jest wyważona i najbardziej mnie przekonuje, że termin ἀναγωγή oznacza u Dydyma przenośny sens duchowy o charakterze chrześcijańskim, zwłaszcza chrystologiczny i moralno-mistyczny, i występuje u niego wielokrotnie, choć nie zawsze, zamiennie z terminem ἀλληγορία, por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, dz. cyt., s. 208, przyp. 386. 219-220; M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej* (II-V w.), Lublin 2001, 336-337.



naukowego charakteru pracy egzegety, z drugiej – i to odróżniało go od egzegezy Teodora – miało świadczyć przede wszystkim o erudycji autora komentarza, zgodnie ze zwyczajem stosowania przez retorów różnych tropi, jako elementów ozdabiających mowę. Dydym np. popisuje się znajomością wyjątkowego charakteru pewnych liczb, np. „12” i „24”, zaczerpniętą z pitagoreizmu, bez konkretnego zastosowania tej wiedzy w egzegezie omawianego fragmentu biblijnego<sup>27</sup>. Właśnie wyjaśnianie biblijnych liczb może być dobrym przykładem istotnej różnicy między egzegezą Teodora i Dydyma. Antiocheńczyk jako literalista podkreśla, że zasadniczo liczby w Piśmie św. oznaczają tylko pewną mniejszą lub większą ilość, podczas gdy Dydym stara się w większości przypadków nadać im co najmniej jeden, a często kilka równoznacznych sensów duchowych. Np. fragment Za 8, 23, opisujący mesjańską wizję 10 mężczyzn ze wszystkich krajów i języków, którzy uchwycą się skraju płaszcza człowieka z Judy, nie stanowił dla Teodora żadnej podstawy do szczegółowej symbolicznej interpretacji liczby „10”<sup>28</sup>, chociaż uznał on, że nie chodzi tu o dokładną liczbę „10”, ale po prostu o dużą ilość (οὐκ ἐπὶ ἀριθμῷ λέγει, ἀλλ’ ἕνα εἶπη πολλοί)<sup>29</sup>. Dydym natomiast uznał tę liczbę najpierw za symbol pełni w odniesieniu do narodów, które bez wyjątku pójdą za Chrystusem jako Żydem duchowym, przez analogię do 10 panien mądrych i głupich (Mt 25, 1-13), symbolizujących wszystkich wiernych. Następnie zaś stwierdził, że dziesiątka w powyższym kontekście może też oznaczać Dekalog jako zbiór zasad ludzkiego postępowania, a także noszone przez wyznawców Jezusa Jego imię, którego pierwsza litera zajmuje w alfabecie greckim i hebrajskim dziesiąte miejsce<sup>30</sup>.

Zdarza się u Teodora sytuacja, że pewne obrazy biblijne przyjmują znaczenie przenośne, głównie ze względu na kontekst, który sam w sobie jest wyłącznie symboliczny<sup>31</sup>. Nawet i w takich przypadkach jednak wyjaśnienie przenośne nie przekracza u Antiocheńczyka granic Starego Testamentu<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Por. Didymus, *Commentarius in Zachariam* I 17, Sch 83, 198-200; zob. Szram, dz. cyt., s. 344-345.

<sup>28</sup> Por. Theodorus, *Commentarius in Zachariam* 8, 23, PG 66, 552D, zob. Simonetti, *Między dostojnością a alegorią*, dz. cyt., s. 173.

<sup>29</sup> Tamże, PG 66, 551D.

<sup>30</sup> Por. *Commentarius in Zachariam* III 61-65, Sch 84, 646-650; zob. Szram, dz. cyt., s. 351.

<sup>31</sup> Symboliczny język proroków Starego Testamentu Teodor interpretuje często jako język hiperboliczny. Np. stwierdzenie, że Zorobabel będzie panował od morza do morza, oznacza w tym języku, jego zdaniem, zwycięstwa i podboje izraelskiego wodza, por. M. Simonetti, *Note sull'esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia*, VetCh 14 (1977) 77.

<sup>32</sup> W całym komentarzu Teodor tylko raz dokonuje interpretacji chrystologicznej, w odniesieniu do Za 9, 8-10, por. Simonetti, *Note sull'esegesi...*, art. cyt., s. 78; J.N. Guinot, *La cristallisation d'un différend: Zorobabel dans l'exégèse de Théodore de Mopsueste et de Théodore de Cyr*, „Augustinianum” 24 (1984) 529. We wstępie do *Komentarza do Księgi Jonasza* (320b) podaje zasadnicze dla antiocheńskiej „teorii” kryteria, które decydują o tym, że dany tekst starotestamentalny może być interpretowany w duchu nowotestamentalnej typologii: „Stwierdziłszy, że starożytne rzeczywistości są typami tych, które mają nadejść, jeżeli zawierają w stosunku do nich

Np. dwie gałęzie oliwkowe, które stoją po bokach złotego kandelabru w wizji z Za 4, 11 symbolizują, według Teodora, króla Zorobabela i arcykapłana żydowskiego<sup>33</sup>. Tymczasem Didym wyraźnie rozszerza swoją egzegezę alegoryczną tej wizji na Nowy Testament. Według niego prawa oliwka symbolizuje kontemplację Bóstwa Syna Bożego, podczas gdy lewa oznacza rozumne poznanie Jego Wcielenia, nie wymagające już tak wielkiego światła łaski<sup>34</sup>. Podobna różnica jest widoczna, gdy Teodor interpretuje jeźdźca na kasztanowym koniu, ukazującego się prorokowi w Za 1, 8, dosłownie jako anioła Pańskiego, ponieważ, jego zdaniem, Stary Testament nie znał Mesjasza w wymiarze boskim, który objawił dopiero sam Chrystus przychodząc na świat<sup>35</sup>. Interpretacja tego miejsca staje się zresztą dla Teodora okazją do długiego wywodu skierowanego przeciw chrystocentrycznej alegorii. Antiocheńczyk, nie przebiegając w słowach, nazywa głupotą (ἄνοια), szaleństwem (φρενοβλάβεια) i bezbożnością (ἀσεβεια) postawę tych, którzy uważają, że prorok zobaczył w tej wizji Syna Bożego oraz tych, którzy sądzą, że tam gdzie Pismo św. mówi o aniele i Panu, z pewnością chodzi o wcielone Słowo Boże<sup>36</sup>. Typowym adresatem powyższej inwektywy mógłby być Didym, który widzi we wspomnianym jeźdźcu właśnie wcielonego Syna Bożego, zgodnie z aleksandryjskim założeniem, że Jezus jako Boskie Słowo przemawia przez całe Pismo św., a nawet że Mesjasz był znany przez świętych Starego Testamentu jako Syn Boży<sup>37</sup>.

Widoczne w powyższych porównaniach charakterystyczne dla środowiska antiocheńskiego odcięcie się Teodora od chrystocentrycznej interpretacji Starego Testamentu, obecnej nie tylko w egzeziezie aleksandryjskiej od czasów Orygenesusa, ale także we wcześniejszej tradycyjnej typologii, a tym bardziej unikanie przesadnego alegoryzowania, stanowi najistotniejszą cechę odróżniającą koncepcję komentarza w wydaniu skrajnie antiocheńskim od analogicznego komentarza aleksandryjskiego. W tej redukcji wymiaru chrystologicznego przez najbardziej typowych Antiocheńczyków M. Simonetti dostrzega przejaw wpływu egzegezy żydowskiej oraz zaniku wcześniejszej potrzeby podkreślenia ciągłości i postępu od Starego do Nowego Testamentu w kontekście polemiki antygnostyckiej<sup>38</sup>. W owej redukcji widzi również słusznie ważne uwarunkowanie natury ściśle teologicznej: „...wyraźne rozróżnienie Syna Bo-

jakieś podobieństwo (τινα μίμησιν) i równocześnie są użyteczne w swoich czasach, podczas gdy z samych faktów jasno wynika, że te rzeczywistości są niższe od przyszłych (które zapowiadają)”; zob. Simonetti, *Note sull' esegesi...*, art. cyt., s. 80.

<sup>33</sup> Por. Theodorus, *Commentarius in Zachariam* 4, 11, PG 66, 532BC; zob. Simonetti, *Między dostownością a alegorią*, dz. cyt., s. 174.

<sup>34</sup> Por. Didymus, *Commentarius in Zachariam* I 284-285, SCh 83, 340-342; zob. Szram, dz. cyt., s. 349.

<sup>35</sup> Por. Theodorus, *Commentarius in Zachariam* 1, 8, PG 66, 501-505.

<sup>36</sup> Por. tamże.

<sup>37</sup> Por. Didymus, *Commentarius in Zachariam* I 21-22, SCh 83, 200-202.

<sup>38</sup> Por. Simonetti, *Note sull' esegesi...*, art. cyt., s. 86-87, 100-101.

żego nieobecnego w Starym Testamencie i Chrystusa człowieka, który natomiast jest tam przepowiadany, jest typowo antiocheńskie. Aleksandryjczyk nie podzieliłby go, ponieważ jest „naturaliter” ukierunkowany na podkreślenie współistnienia Boga z człowiekiem”<sup>39</sup>.

W odniesieniu do tekstów Nowego Testamentu różnice między komentarzami pochodzenia aleksandryjskiego i antiocheńskiego powinny teoretycznie ulec złączeniu. W tekstach nowotestamentalnych sens chrystologiczny wyłania się bowiem już z bezpośredniej lektury na poziomie litery, bez potrzeby uciekania się do metod alegoryzujących. Spodziewane zmniejszenie różnic okazuje się jednak nie tak bardzo wyraźne. Komentarze antiocheńskie pozostają z reguły suche, zdawkowe, literalne, i koncentrują się na najbliższym kontekście biblijnym. Komentarze aleksandryjskie natomiast skupiają się na interpretacjach duchowych, szukają mimo wszystko okazji do alegoryzowania i często grzeszą rozwlekłością. Dla przykładu dokonam porównania komentarza niewielkiego fragmentu z drugiego rozdziału Listu św. Pawła do Rzymian, dotyczącego znaczenia obrzezania. Komentowane zdanie św. Pawła brzmi: „Obrzezanie wprawdzie jest pożyteczne, jeżeli przestrzegasz Prawa. Jeżeli jednak przekraczasz prawo, obrzezanie twoje staje się nieobrzezaniem” (Rz 2, 25). Zestawiam komentarz Orygenesza zachowany w skróconej wersji łacińskiej Rufina z półtora wieku późniejszym komentarzem Teodoretą z Cyru. Wprawdzie trudno go uznać za typowego przedstawiciela egzegezy antiocheńskiej, ale w przypadku interpretacji listów Pawłowych pozostaje on wierny tradycyjnym w tym środowisku kryteriom lektury dosłownej, takim jak precyzja w interpretacji szczegółów połączona z niewielką objętością komentarza<sup>40</sup>.

Właśnie różnica objętości rzuca się przede wszystkim w oczy czytelnikowi obu komentarzy. Teodoret bardzo lakonicznie komentuje wspomniane wersety Pawłowe. Streszcza zawartą w nich myśl o bezużyteczności obrzezania cielesnego, jeżeli nie towarzyszy mu wypełnianie uczynków, przewidzianych przez Prawo. Korzystając z zasady wyjaśniania Pisma św. przez samo Pismo św. wlicza 2 miejsca z prorocstwa Jeremiasza (Jr 9, 26; 4, 4), dotyczące obrzezania serca, które mogły być inspiracją dla Apostoła. Natomiast Orygenes szeroko rozwija już w tym miejscu temat relacji obrzezania cielesnego do duchowego, chociaż kwestia ta „*expressis verbis*” pojawia się dopiero w następnych zdaniach Pawłowego listu. Bogatsze są też u Aleksandryjczyka odniesienia do innych tekstów Pisma św., zwłaszcza Starego Testamentu: do Ksiąg Psalmów, Rodzaju i Hioba, a także do innych listów św. Pawła (Flp i 2Kor) oraz do listu św. Jakuba.

Zasadnicza różnica między oboma fragmentami komentarzy dotyczy jednak znowu metody egzegetycznej, która warunkuje również wskazane przed

<sup>39</sup> Tenże, *Między dosłownością a alegorią*, dz. cyt., s. 178.

<sup>40</sup> Por. Origenes, *Commentarius in Romanos* II 12, PG 14, 899; Theodoretus, *Commentarius in Romanos* II 25, PG 82, 73 CD.

chwila różnice w objętości i zakresie odniesień biblijnych. Teodoret jako literalista wydobywa z komentowanych zdań oczywisty sens, jasny dla każdego czytelnika. Obrzezanie (περιτομή) rozumie dosłownie jako cielesny znak, porównując go do pieczęci (τὸ σήμαντρον), jaką zabezpiecza się skarbiec, oznaczający w tym porównaniu duszę. Jeżeli dusza jest pustym skarbcem, czyli nie spełnia czynem przepisów Prawa, a więc nie jest obrzezana duchowo, zbyteczne jest zabezpieczanie jej pieczęcią obrzezania cielesnego. Tymczasem Orygenes nawet w tak oczywistym miejscu nie może sobie odmówić przyjemności alegoryzowania. Zamiast pozostać przy dosłownym znaczeniu, które przecież niesie już w sobie duchową treść, niejako komplikuje sens Pawłowych zdań, aby wyostrzyć ulubiony przez siebie kontrast między tym, co duchowe i cielesne. Komentując interesujące nas zdanie Pawłowe – „Obrzezanie wprawdzie jest pożyteczne, jeśli przestrzegasz Prawa, a jeżeli przekraczasz Prawo obrzezanie twoje staje się nieobrzezaniem (Rz 2, 25)” – Orygenes nie przyjmuje jego dosłownego sensu, argumentując, że „niemożliwe jest, aby obrzezanie cielesne (*in carne*) zamieniło się ponownie w nieobrzezanie, gdyż odcięte ciało napletka nie może odrosnąć”<sup>41</sup>. Zgodnie z jedną ze swoich podstawowych praktyk egzegetycznych, Aleksandryczyk w komentowanym zdaniu podstawia pod słowo „obrzezanie” jego duchowe znaczenie z dalszego tekstu Pawłowego (Rz 2, 28) i dokonuje duchowej reinterpretacji, uciekając się do alegoryzowania. W jego przekonaniu komentowane zdanie wyraża prawdę zrozumiałą dla doskonałych chrześcijan i powinno brzmieć: „Obrzezanie duchowe (*circumcisio cordis, in spiritu*) wprawdzie jest pożyteczne, jeśli przestrzegasz Prawa duchowego. Jeżeli jednak przekraczasz duchowe Prawo, twoje duchowe obrzezanie ulega utracie”<sup>42</sup>. Podniesione w ten sposób na wyższy poziom znaczeniowy zdanie Apostoła komentuje Orygenes dalej następująco: „Obrzezanie oznacza odrzucenie grzechów i odstąpienie od zła [czyli nie czynność dotycząca ciała], natomiast przestrzeganie Prawa to spełnianie tego, co dobre i dokonywanie tego, co doskonałe”<sup>43</sup>. Tak więc, według Orygenes, zdanie św. Pawła należy rozumieć jako dopełnienie jednej czynności duchowej (odstąpienie od zła) inną (spełnianie tego, co dobre), a nie – jak u Teodoreta – jako uzupełnienie cielesnego znaku wewnętrzną przemianą i dobrymi czynami. Wprawdzie powyższa interpretacja, podparta przez komentatora dalszym kontekstem biblijnym w postaci m.in. nakazu z Psalmu 37, 27 – „Odstąp od złego i czyń dobro”, zgadza się z duchem Pisma, nie zawiera żadnych błędów doktrynalnych i służy dobru duchowemu odbiorcy, jest jednak swoistym egzegetycznym nadużyciem.

<sup>41</sup> Orygenes, *Commentarius in Romanos* II 12, PG 14, 899D, tłum. S. Kalinkowski, PSP 57/1, 115.

<sup>42</sup> Tamże, PG 14, 898C.

<sup>43</sup> Orygenes, *Commentarius in Romanos* II 12, PG 14, 899B: „[...] abscindere vitia et cessare a malis circumcisionem [significat]; agere autem quae bona sunt et efficere quae perfecta sunt, custodire est legem”, PSP 57/1, 114.

Orygenes bowiem, co nawiasem mówiąc, nie zdarza mu się często, odrzuca zupełnie oczywiste i narzucające się samo przez się dosłowne rozumienie komentowanego fragmentu, a ponadto stwierdza, że wyjaśnienie, które jest przeciwieństwem jego pomysłem, stanowi dokładnie to, co chciał powiedzieć Apostoł. W innych komentarzach Aleksandryczyk zazwyczaj usprawiedliwiał swoje interpretacje duchowe, przekraczające sens wyrażony przez autora natchnionego, bogactwem sensów, które zawarł w słowach Pisma Bóg jako jego główny twórca, nie wtajemniczający do końca w to bogactwo biblijnych autorów. Ogólnie rzecz biorąc, mimo wspomnianych drobnych odstępstw od stosowanych zasad, praktyka egzegetyczna zastosowana w omówionym fragmencie *Komentarza do Listu do Rzymian* jest charakterystyczna dla Orygenesesa. To właśnie próba alegoryzacji całego Pisma w celu wydobywania sensu duchowego skierowanego do doskonałego chrześcijanina odróżnia jego komentarze biblijne od antiocheńskich: zwięzłych, trzymających się ściśle litery tekstu i myśli autora natchnionego.

Podsumowując, należy stwierdzić, że w egzegezie patrystycznej komentarz biblijny występuje jako gatunek literacki mający na celu w sposób naukowy, ale równocześnie z nastawieniem duchowym skomentować księgę biblijną wiersz po wierszu. Chociaż różni się on od homilii większą wnikliwością, systematycznością i charakterem wykładowym, a nie parenetycznym, to jednak podobnie jak homilia jest świadectwem wiary autora i ma służyć ostatecznie dobru duchowemu odbiorcy. Odmienne koncepcje komentarzy wiązały się przede wszystkim z dwiema głównymi tradycjami egzegetycznymi – aleksandryjską i antiocheńską – i wynikały zasadniczo z przyjętego modelu egzegezy, bardziej alegorycznej bądź bardziej literalnej. Objętość dzieł, wykorzystane w nich źródła i zastosowane środki stylistyczne pozostawały na usługach metody egzegetycznej i to ona decydowała ostatecznie nie tylko o treściowym, ale i o formalnym kształcie patrystycznych komentarzy biblijnych.

## LES CONCEPTIONS DU COMMENTAIRE BIBLIQUE À L'ÉPOQUE PATRISTIQUE

(Resumé)

L'article présente l'histoire et les traits caractéristiques du commentaire biblique comme genre littéraire (universalité d'interprétation; caractère dogmatique, moral et spirituel; christocentrisme exégétique; éléments de polémique antijuive, antipaienne et antihérétique; but scientifique, didactique et spirituel; disposition linéaire; division en livres et sections) ainsi que ses différentes formes (*commentarii, quaestiones,*

*catenae*) à l'époque patristique. Les oeuvres de ce genre commentent le texte sacré à la manière scientifique et spirituelle. Un commentaire diffère d'une homélie par son caractère systématique et éducatif, mais il s'en rapproche en tant que témoignage de foi. Les différents commentaires relèvent de deux traditions exégétiques principales, celle d'Alexandrie, plus allégorique et celle d'Antioche, plus littérale. La dimension d'ouvrages, les sources utilisées et les moyens stylistiques employés dépendent de la méthode exégétique mise en oeuvre et c'est elle qui décide finalement du contenu et de la forme des commentaires bibliques. L'auteur d'article illustre son propos par une analyse comparative de fragments de commentaires alexandrins (Origène, Didyme l'Aveugle) et antiochiens (Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr) relatifs aux mêmes textes bibliques (Za 3, 3-5; 4, 11; 8, 23; Rm 2, 25).