

Kard. Gianfranco RAVASI

## SYMBOL – MIĘDZY SŁOWEM A OBRAZEM\*

*Biblia nie traktuje języka symbolicznego jako ozdobnika czy ustępstwa wobec kultury, która nie zna abstrakcyjnego języka formalnego czy też nie czuje się swobodnie na tym intelektualnym terytorium. Biblia posługuje się językiem symbolu jako najlepszym środkiem pozwalającym „wypowiedzieć” Boga – nie „wyczerpując” Go jednak w tym, co zostało o Nim powiedziane.*

Uprzywilejowaną pozycję, jaką Biblia przyznaje symbolowi, postuluje sam język religii i poezji – jak z zapalem głosił francuski poeta surrealistyczny René Char, pisząc: „W symbolu mieszkają bogowie: w nagłym porywie poezja rozrasta się poza granice tego, co bezpieczne”<sup>1</sup>. Owo „poza” oznacza nadwyżkę znaczeń zawartych w symbolu, a więc i jego zdolność transcendencji.

### O NIEWŁAŚCIWYM UŻYCIU SYMBOLI BIBLIJNYCH

Dzięki symbolowi teologia utrzymuje delikatną, lecz niezmiernie dla niej ważną równowagę. Pozwala on uniknąć z jednej strony upadku w mroczną przepaść mistycznej afazji, co proponuje (jakkolwiek nie zawsze to czyniąc) negatywna teologia islamska, z drugiej zaś – ześlizgnięcia się w immanenty-styczną dosłowność, z jaką mamy do czynienia w kananejskich kultach płodności, które materializują boskość. Biblia, wybierając drogę symbolu, ogłasza możliwość mówienia o Bogu i Jego „obliczu”, lecz jednocześnie potwierdza Jego niewidzialność (por. Wj 33, 18-23). Objawia święte Imię Boga, lecz stwierdza niemożliwość jego wypowiedzenia i głosi apofatyzm. Nie pogardzając antropomorfizmem, ukazuje zarys Jego osobowości, lecz poprzez przykazanie Dekalogu zakazujące tworzenia wizerunku Boga (por. Wj 20, 4) oraz gwałtowną polemikę skierowaną przeciwko bałwochwalstwu i magii podkreśla Jego „nieporównywalną” transcendencję (por. Iz 44, 7). To właśnie symbol pozwala zachować możliwość powiedzenia, że „Bóg jest jak...”, i jednocześnie do-

---

\* Artykuł jest skróconą i zmodyfikowaną wersją tekstu *Alle radici dell'iconologia cristiana: il simbolismo biblico*, który ukazał się w pracy zbiorowej: *Il battistero di Parma. Iconografia – iconologia – fonti letterarie* (red. G. Schianchi, Vita e Pensiero, Milano 1999, s. 3-26).

<sup>1</sup> Tłum. fragm. z tekstu włoskiego – P.M. Por. R. C h a r, *À faux contente*, w: tenże *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1983, s. 783.

strzeżenia, że „Bóg nie jest jak...” – a przez to przekroczenia obrazu lub słowa, które ma Go określić.

Podążając w tym kierunku, Biblia nie traktuje języka symbolicznego jako ozdobnika czy ustępstwa wobec kultury, która nie zna abstrakcyjnego języka formalnego czy też nie czuje się swobodnie na tym intelektualnym terytorium. Biblia posługuje się językiem symbolu jako najlepszym środkiem pozwalającym „wypowiedzieć” Boga – nie „wyczerpując” Go jednak w tym, co zostało o Nim powiedziane. Oto łatwy do zweryfikowania przykład: prorok Ozeasz umieszcza swoje doświadczenie psychologicznej, ludzkiej miłości w ostatecznym horyzoncie miłości teologicznej: pierwotny sens tego doświadczenia nie zostaje usunięty ani osłabiony, lecz rozkwita i objawia Innego – jest to *via eminentiae*, która rozpoczyna się od tego, co ludzkie, lecz ów początek przekracza. Bez konkretnego przeżycia, które było udziałem proroka, jego słowa pozostałyby niejasną alegorią, bez transcendencji – wytworem duchowej autobiografistyki. Symboliczna przypowieść łączy Boga i człowieka, czyniąc ich losy zarazem ludzkimi i Boskimi, otwierając je na nieskończoność. Niewątpliwie, spełniając taką funkcję, „symbole i rodzaje literackie nie są tylko retoryczną fasadą, którą można zburzyć w celu odsłonięcia treści myśli niezależnej od jej literackiego nośnika”<sup>2</sup>, lecz stanowią integralną część biblijnego Objawienia.

Dlatego należy przeciwstawić się przesądowi – na szczęście coraz rzadziej dziś spotykanemu – niektórych teologów i egzegetów uważających symbolikę biblijną za ideologiczne dziedzictwo kultu przeszłości, od którego powinien nas uwolnić „świeży powiew” analizy formalnej czy krytycznej: symbole w tym ujęciu miałyby po prostu być opakowaniem, które należy zdjąć, aby dotrzeć do twardego rdzenia „prawdy”. W rzeczywistości autentyczna prawda Pisma tworzy jedność ze środkiem, który ją wyraża, i dlatego symbol należy do heurystyki biblijnej oraz do semantyki dyskursu i mowy (wł. *linguaggio*), a nie tylko słowa i języka (wł. *lingua*). Refleksja, którą proponujemy, będzie z pewnością uproszczona i zaledwie emblematyczna. Nie możemy w tym miejscu – nie jest to też konieczne – przytaczać rozległych analiz pojęcia symbolu przeprowadzonych w ostatnim czasie, ani powtarzać znanych rozróżnień: symbolu, znaku, metafory, metonimii, alegorii i typu – rozróżnień, które są zrozumiałe i którymi posługiwać się będziemy bez dalszych wyjaśnień<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> P. R i c o e u r, *Hermeneutique de l'idée de Révélation*, w: *La Révélation*, Facultés Universitaire Saint-Louis, Bruxelles 1977, s. 30n. (tłum. fragm. – P. M).

<sup>3</sup> Zob. R. R i v a, hasło „Simbolo” (z bibliografią), w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, red. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988, s. 1472-1490; zob. też: C. V a l e n z i a n o, *Simboli e simbolismo*, w: *Iconografia e arte cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, s. 1296-1301. Na temat kwestii symboliki biblijnej w aspekcie hermeneutycznym zob. G. R a v a s i, *Simbolo ed ermeneutica biblica*, w: *Simbolo e conoscenza*, red. V. Melchior, Vita e Pensiero, Milano 1988, s. 3-30.

Niewłaściwe hermeneutyczne użycie symboli biblijnych – w duchowym zresztą, „świętym” celu – to użycie alegoryczne: przypisywanie im innego, nowego znaczenia, wytworzonego przez samą alegorię (gr. *allo agoreuein* – mówić o innym); może być ono właściwe, lecz podważa znaczenie źródłowe zawarte w Piśmie Świętym, jest w stosunku do niego właśnie inne. Jak wiadomo, w procesie alegoryzacji źródłowy tekst symboliczny i jego treść tracą spójność i rozpadają się na wiele drobnych fragmentów, które niczym w kalejdoskopie mogą ułożyć się w całkowicie nowy wzór. Jest to na płaszczyźnie hermeneutycznej zabieg „dia-boliczny”, przez który oderwane części tego, co „sym-boliczne”, co jest jednością, zostają wpasowane w nową matrycę. Oczywiście alegoryzacja może przebiegać na wiele sposobów i mieć wiele stopni. Stanowi ona zresztą klucz do zrozumienia znacznej części tradycyjnej egzegezy patrystycznej i średniowiecznej (najbardziej jaskrawym wyjątkiem była w tym sensie szkoła antiocheńska), a także sztuki chrześcijańskiej.

#### MODEL PIERWSZY – ZAGUBIONA PRZYPOWIEŚĆ

Nasza analiza będzie przebiegać w dwóch etapach. W pierwszym zajmemy się rozkładem symbolu biblijnego, który to proces przedstawimy za pomocą trzech modeli. Pierwszy z nich jest wpisany w samą Biblię i pokazuje, że symbol może zostać zastąpiony przez inne środki, które go rozbijają. Klasyczne już tego przykłady związane są z historycznym sposobem użycia języka przez Jezusa, a mianowicie z posługiwaniem się przypowieścią. Św. Mateusz stwierdza nawet, że „bez przypowieści nic [...] nie mówił” (gr. *choris paraboles ouden*, Mt 13, 34). Możemy więc – nieco skrótowo, lecz w sposób zasadniczo dopuszczalny – zdefiniować przypowieść jako symbol, który rozwija się w narracji. Także trzydzieści dwie czynności symboliczne wyróżnione przez egzegetów Starego Testamentu (dwanaście w samej tylko Księdze Ezechiela) to właśnie opowiedziane i udramatyzowane przypowieści. Zgodnie z normami konstytutywnymi dla symbolu teologicznego przypowieści ewangeliczne nierozzerwalnie łączą ludzkie dzieje i królestwo Boże, czyli antropologię i teologię, los człowieka i eschatologię, kosmos i zbawienie. Aby zrozumieć wzorcową postać symbolu ewangelicznego, należy zapoznać się z co najmniej trzydziestoma pięcioma przypowieściami (to najmniejsza liczba; niektórzy podają siedemdziesiąt dwie i więcej, włącznie z porównaniami i rozbudowanymi metaforami), w których – jak mawiał Ernst Fuchs – język królestwa Bożego staje się zbawczą nowiną i wydarzeniem historycznym.

Już w samych dziejach redagowania Ewangelii widoczna jest próba rozbicia przypowieści i jej jedności. Nawiasem mówiąc, czwarty Ewangelista pomija przypowieści, co najwyżej wprowadza paromię (por. J 10, 1-8: dobry Pasterz i owce), która stanowi inny gatunek, podatny już na alegoryzację. Co

więcej, przekroczenie paraimii przypisuje i samemu Chrystusowi, i uczniom – jakby była ona po prostu niedoskonałym i niejasnym sposobem mówienia: „Mówiłem wam o tych sprawach w przypowieściach (gr. paroimiais). Nadchodzi godzina, kiedy już nie będę wam mówił w przypowieściach (gr. paroimiais), ale całkiem otwarcie (gr. parresia) oznajmię wam o Ojcu. [...] «Oto teraz mówisz otwarcie (gr. parresia) i nie opowiadasz żadnej przypowieści (gr. paroimiain)»” (J 16, 25. 29). Najczystszy przykład porzucenia komunikacji symbolicznej znajdujemy jednak w Ewangeliach synoptycznych, i to w obrębie hermeneutyki przypowieści.

W niniejszych rozważaniach odniesiemy się do dyskursu parabolicznego w Ewangeliach według św. Mateusza (por. Mt 13), św. Marka (por. Mk 4) i św. Łukasza (por. Łk 8) i do dwóch łatwo dostrzegalnych faktów związanych z redakcją tych tekstów, faktów ukazujących odmienny sposób traktowania wypowiedzi Jezusa jako źródła przypowieści. Pierwszy z nich dotyczy komentarza dodanego do przypowieści o siewcy (u św. Mateusza skomentowana została również przypowieść o nasieniu, do której także odnoszą się te uwagi). Jest ona rodzajem chrześcijańskiego midraszu, czyli narracyjnej homilii poświęconej źródłowej przypowieści Jezusa, przetworzonej w redakcji ewangelicznej przez pierwotną wspólnotę chrześcijańską. Jeśli przeanalizujemy najpierw samą przypowieść (por. Mt 13, 3-9; Mk 4, 3-9; Łk 8, 5-8), bez trudu uchwycimy sens, który Chrystus chciał przekazać w stanowiącym jedność symbolu siewcy i roli. Królestwo, czyli ziarno zasiane przez Boga w glebie historii, pomimo oporu stawianego przez ludzi jest przeznaczone do wzrostu, rozsiewania się i przynoszenia owoców.

Przechodząc do redakcyjnego komentarza Ewangelistów (czyli do przypisanego Jezusowi objaśnienia przypowieści na użytek uczniów), natychmiast widzimy, że spójność wyjściowego symbolu została naruszona, przez co poszczególne składniki parabolicznej opowieści zyskały autonomię i układają się w nowy wzór, w którym odrzucono jedność perspektywy teologicznej i antropologicznej, a nacisk położono na tę ostatnią – dokonano w ten sposób alegoryzacji o charakterze moralnym. Wymowna jest parenetyczna reinterpretacja przypowieści dokonana przez św. Łukasza, który zmienia między innymi jej przedmiot z siewcy na ziarno (por. Łk 8, 11) posiane na różnych podłożach – te zaś stają się decydujące. Ziarnem, które padło na skałę są ci, którzy „wierzą do czasu, a w chwili pokusy odступują” (Łk 8, 13). Ziarno między cierniami to ci, którzy „słuchają słowa, lecz potem odchodzą, a zagłuszeni przez troski, bogactwa i rozkosze życia, nie wydają owocu” (Łk 8, 14). Ziarno w żyznej glebie oznacza zaś tych, którzy „wysłuchawszy słowa sercem szlachetnym i dobrym, zatrzymują je i wydają owoc dzięki wytrwałości” (Łk 8, 15). Ta właśnie ostatnia uwaga odsłania nagłą metamorfozę, jakiej uległa przypowieść Jezusa: teologiczny symbol królestwa Bożego zmienił się w moralną alegorię wytrwałości chrześcijanina.

Powiedzieliśmy, że istnieje jeszcze jeden symptom porzucenia symbolu na rzecz innego sposobu przekazywania słowa Chrystusa. Możemy go odnaleźć w podanym przez synoptyków uzasadnieniu użycia przypowieści przez Jezusa. Św. Marek w twardych słowach przeznaczaja „dla tych [...], którzy są poza” (Mk 4, 11), a cel ich jest negatywny: „aby patrzyli uważnie, a nie widzieli, słuchali uważnie, a nie rozumieli, aby się nie nawrócili i nie była im odpuszczona [wina]” (Mk 4, 12). Niezależnie od cech języka semickiego, ukazuje on jasno intencje Jezusa: przypowieści są narzędziem sądu nad zatwardziałością serc tłumu, a więc Izraela, przewidzianą i obecną w Bożym planie. Św. Mateusz jest bardziej umiarkowany (por. Mt 13, 10-16) i uzasadnia swoją rezerwę wobec użycia przypowieści względami antropologicznymi: Jezus mówi za pomocą przypowieści nie p o t o, a b y tłumy nie mogły Go zrozumieć, przypieczętowując w ten sposób radykalne odrzucenie Jego słowa (jak ma to miejsce u św. Marka), lecz d l a t e g o, ż e ludzie nie są zdolni do ich zrozumienia. Pomimo tej poprawki, przypowieść, a więc i symbol, pozostają w oczach Ewangelistów narzędziem niedoskonałym, mającym potwierdzić niezrozumienie Jezusa przez Jego słuchaczy. Tylko bowiem dla uczniów zarezerwowane jest nauczanie „ezoteryczne”, jasne, przekazywane – jak widzieliśmy – poprzez alegorię. Ten jednak sposób myślenia prowadzi właśnie do rozkładu symbolu.

#### MODEL DRUGI – „OBRAZ I CIEN”

Złożone wyobrażenie sacrum, stanowiące centrum Listu do Hebrajczyków, oparte jest na przeciwstawieniu, które dobrze ilustruje drugi model rozkładu jedności symbolu. Autor Listu głosi, że ci, którzy składają ofiary w systemie obrzędowym Starego Testamentu, „usługują obrazowi i cieniowi (gr. *hypodeigma e skia*) rzeczywistości niebieskich” (Hbr 8, 5). Właśnie to przeciwstawienie nieuchronnie prowadzi do uznania Starego Przymierza za coś, „co się przedawnia i starzeje” (Hbr 8, 13), co „bliskie jest zniszczenia” (tamże). Oczywiście, gdybyśmy nie rozumieli sposobu argumentacji właściwego autorowi tego tekstu, stalibyśmy przed ryzykiem podania w wątpliwość ważności Starego Testamentu, wskutek czego moglibyśmy przyjąć niebezpieczne metody hermeneutyczne i wyciągnąć skrajne wnioski – co uczynili niegdyś na przykład marcjonici czy manichejczycy. Tak właśnie mogłoby się stać, gdybyśmy porzucili drogę symbolu, który utrzymuje w swoim horyzoncie zarówno dane źródłowe, jak i „innego” oraz „gdzie indziej”, ku którym nas prowadzi.

Innym teologicznym narzędziem obecnym już w Nowym Testamencie i szeroko wykorzystywanym w późniejszej tradycji chrześcijańskiej – narzędziem, które miało umożliwić ujęcie związków z Pierwszym Testamentem, jest typologia. Sama w sobie stanowi ona narzędzie interpretacji symbolicznej,

gdyż pozwala harmonijnie łączyć Stare i Nowe Przymierze, początek z punktem dojścia i ciągłość z wielością, a także rozpoznać podobieństwo opowiadanych dziejów i dokonujące się w nich zbawienie. W tym kontekście ważna jest czwarta Ewangelia i jej aparat symboliczny, Ewangelia, w której możliwe okazało się nawiązanie do Starego Testamentu bez potępiania go oraz podkreślenie jego ciągłości w Nowym Testamencie<sup>4</sup>. Równie ważna jest typologia Pawłowa, uznająca Adama za figurę Chrystusa (por. Rz 5, 14; 1 Kor 15, 21-22. 45-49). Ujęcie to wykorzystuje charakterystyczną dla symbolu jedność przeciwieństw (łac. *coincidentia oppositorum*), występującą na przykład w skomplikowanym przetworzeniu historii Wyjścia (por. 1 Kor 10, 1-13), mającym również cechy typu (por. 1 Kor 10, 6. 10-11), czy też w zestawieniu postaci Maryi, matki Jezusa, z Arką Przymierza, zasygnalizowanym w opowieści o zwiastowaniu (por. Łk 1, 35) i nawiedzeniu Elżbiety (por. Łk 1, 39-45).

Podobnie „symboliczna” jest reinterpretacja Wyjścia pojawiająca się wielokrotnie w całym Piśmie Świętym. Sam opis tego wydarzenia historycznego (por. Wj 12-16) ukazuje jego liczne potencjalności semantyczne, przedstawia je bowiem jako akt transcendentny, a więc trwały, zbawczy. Potencjalności te zostały wydobyte na przykład przez drugiego Izajasza, który dostrzega w pierwszym Wyjściu symbol każdego wyzwolenia, także powrotu z niewoli babilońskiej (por. Iz 40, 1-11; 43, 14-21), który miał miejsce w czasach Proroka. Księga Mądrości idzie dalej i w obszernej medytacji nad Wyjściem (por. Wj 11-19) ukazuje to podstawowe wydarzenie jako emblemat nieustannej walki między dobrem a złem (której typem jest starcie między Izraelem a Egipcjanami), zakończonej epifanią zbawienia. Znaczenie to wydobyte zostało przez odpowiednie zestawianie poszczególnych elementów samego wydarzenia i opowieści o Wyjściu. Warto w związku z tym zauważyć, że grecki termin „symbolon” pojawia się w całym kanonie Pisma Świętego tylko jeden raz – właśnie w Księdze Mądrości, gdzie stwierdzono, że wąż miedziany, którego Mojżesz wywyższył na pustyni (por. Lb 21, 4-9), jest danym przez Boga symbolem zbawienia (por. Mdr 16, 6); ten kierunek interpretacji podjął Jan w symbolicznym ujęciu krzyża Chrystusa (por. J 3, 14-15). Janowy „corpus” literacko-filozoficzny wykorzystuje symboliczny wątek Wyjścia nie tylko w odniesieniu do konkretów, takich jak manna (por. J 6, 31-3), odwołuje się bowiem również do jego ogólnego znaczenia (przeczuwanego już zresztą w Księdze Mądrości – por. rozdz. 19), każąc wybranym śpiewać w niebiańskiej liturgii „pieśń Mojżesza” (Ap 15, 2-4).

Bardziej problematyczne jest natomiast inne zastosowanie typologii, które pojawiało się już w Nowym Testamencie – niekiedy przy okazji sporów między

<sup>4</sup> Zob. np. I. De La Potterie, *Gesù Verità*, Marietti, Torino 1973; Ch.H. Dodd, *L'interpretazione del quarto vangelo*, Paideia, Brescia 1974; G. S t e m b e r g e r, *La simbolica del bene e del male in San Giovanni*, Paoline, Milano 1972.

judaizmem a pierwotnych chrześcijaństwem – i któremu poświęcono dużo miejsca w późniejszej tradycji egzegetycznej. Dla przykładu rozważmy dwa teksty z Nowego Testamentu, w których na oznaczenie wydarzeń, osób bądź znaków Pierwszego Przymierza użyto terminu „antitypon”. W Liście do Hebrajczyków stwierdza się, że „Chrystus [...] wszedł nie do świątyni zbudowanej ludzkimi rękami, będącej antytypem<sup>5</sup> prawdziwej [świątyni], ale do samego nieba” (Hbr 9, 24), natomiast w Pierwszym Liście św. Piotra, w kontekście odniesienia do potopu, w którym „osiem dusz zostało uratowanych przez wodę” (1 P 3, 20), czytamy: „Teraz również zgodnie z tym antytypem<sup>6</sup> ratuje was ona we chrzcie” (1 P 3, 21). W tym tekście termin „antypotyp” nie ma charakteru deprecjonującego, chociaż w pierwszym sugeruje negatywną ocenę starego przymierza. W takim ujęciu typ obala antypotyp, przekracza go, usuwa. Wydaje się, że homogeniczność dziejów zbawienia – będąca jednością w wielości, a nawet jednością pośród sprzeczności – która wyłaniała się z typologii Pawłowej i Piotrowej, zastąpiona zostaje w Liście do Hebrajczyków heterogenicznością, która uniemożliwia jakiegokolwiek uzgodnienie typu i antypotypu na poziomie symbolu.

W ślad za tym przeciwstawieniem, daleko przekraczając intencje autora Listu do Hebrajczyków, w późniejszej tradycji posuwano się często do dewaluacji Starego Testamentu jako takiego, uznając go za antypotyp i cień. Cień może być użyteczny, by wyraźnie zarysować kształt przedmiotów, lecz sam w sobie nie ma treści, co więcej, stanowi niejako wykluczenie oświetlanego obiektu. Tylko odczytanie alegoryczne, które wykracza poza starotestamentowy tekst, „rozpraszając go” w jasnym horyzoncie chrześcijaństwa, miało sprawić, że Stary Testament stanie się możliwy do przyjęcia i „prawdomówny”. Ten model egzegezy, zwłaszcza w radykalizowanej postaci, musiał się okazać niezgodny z autentyczną interpretacją symboliczną, pozwalającą na harmonijne powiązanie typu i antypotypu, nadające im jedność i spójność. Myślimy tutaj o interpretacji Pieśni nad Pieśniami, której nie potrzeba alegorycznego „chrztu”, by mogła symbolicznie reprezentować zarówno miłość ludzką, jak i tajemnicę związku Boga z ludzkością, a odczytana przez pryzmat Listu do Efezjan (por. Ef 5, 22-23), także związku Chrystusa z Kościołem, łącząc w jedność („sym-boliczną” właśnie) ludzkie doświadczenie miłości i otwarcie tego doświadczenia na miłość Boga.

### MODEL TRZECI – ALEGORIA ŚWIĘTA I „DIABOLICZNA”

Powróćmy na chwilę do przypowieści Jezusa, by wyjaśnić trzeci model rozkładu symbolu. Opierają się one na podstawach całkowicie doczesnych,

<sup>5</sup> W Biblii Tysiąclecia (wyd. V) jest: „odbiciem” – przyp. tłum.

<sup>6</sup> W Biblii Tysiąclecia (wyd. V) jest: „wzorem” – przyp. tłum.

codziennych, historycznych, lecz ich zagadkowość prowokuje i pociąga słuchacza-czytelnika ku ich transcendentnej interpretacji i ku wyborowi, ku temu semantycznemu punktowi dojścia, który wyrażony został za pomocą innego symbolu – symbolu królestwa. Struktura przypowieści ewangelicznej jest – jak już mówiliśmy – typowo symboliczna: opowiedziana scena nie jest nigdy celem samym w sobie, lecz otwiera się ku „innemu” i ku „gdzie indziej”, które – jak zaczyn – wmieszane są w materię opowieści. Teologiczna (a nie jedynie psychologiczna) „niespodzianka” zawarta w przypowieści, czyli jej duchowa treść, jest ściśle związana z nowym ujęciem podstawowej historii, z dezorientacją, którą wywołuje i która ma na celu transcendentną reorientację opowiadania. Na tym właśnie polega moc symbolu.

Ta złożona rzeczywistość, wewnętrznie zróżnicowana, lecz pozostająca jednością, może powstrzymać rozkład dokonujący się pod wpływem alegorii, która, izolując komórki z żywego ciała symbolu, rozbija przypowieść – o czym mieliśmy już sposobność mówić – na różne, istniejące w oderwaniu sensory możliwe do połączenia w inny system, już nie symboliczny, lecz ideologiczny lub parenetyczny. Z mozaiki zgodnie z jakimś ikonograficznym programem powstaje nagromadzenie rozproszonych kolorowych elementów. Tytułem przykładu zajmijmy się jednym z najbardziej znanych i głośnych przypadków egzegezy przypowieści Jezusa – egzegezy pozwalającej wyraźnie zobaczyć cechy alegorii, której cel jest święty, lecz środki „diaboliczne”. Oczywiście termin „diaboliczny” używany jest tutaj w sensie wskazanym przez jego etymologię: „rozpraszający”, „rozkładający” jedność przypowieści.

Przykładem tym jest Augustyńska egzegeza przypowieści o dobrym Samarytaninie (por. Łk 10, 30-35)<sup>7</sup>, czerpiąca z wcześniejszych intuicji Orygenes<sup>8</sup> i św. Ambrożego<sup>9</sup>. Pierwotny program symboliczny przypowieści został objaśniony między innymi za pomocą ewangelicznego kontekstu, na którego obrzeżach znajdują się dwa zasadnicze pytania: pytanie postawione przez uczonego w Prawie („A kto jest moim bliźnim” – Łk 10, 29) oraz pytanie-odpowiedź Jezusa („Kto [...] okazał się [...] bliźnim?” – Łk 10, 36). Na formułowaną zgodnie z tradycją żydowską „obiektywną” definicję bliźniego, chrześcijaństwo odpowiada „subiektywnym” opisem stawania się bliźnim. Radykalna zmiana dokonana przez Jezusa jest oczywista: zamiast „obiektywnie” interesować się sklasyfikowaniem bliźniego, Jezus zachęca do „subiektywnego” postępowania jak bliźni wobec potrzebującego. W centrum przypowieści znajduje się zatem miłość stanowiąca treść największego przykazania królestwa Bożego. Przypowieść mówi o drodze do królestwa, chociaż jej punktem wyjścia jest ludzki akt filantropii.

<sup>7</sup> Por. św. Augustyn, *Quaestione evangeliorum* II.

<sup>8</sup> Por. Orygenes, *Homilia* 34.

<sup>9</sup> Por. św. Ambroży, *In Lucam* VII, 71-84.



Właśnie ten transcendentny wymiar przypowieści nie pozwala na całkowite wykluczenie z interpretacji wątku chrystologicznego (w jego obrębie egzegeza alegoryczna, którą wkrótce przedstawimy, mogłaby okazać się wartościowa). Rys chrystologiczny można dostrzec – przynajmniej w końcowej redakcji tekstu – w wizerunku bohatera, dobrego Samarytanina, który ma ucieleśniać czystą, absolutną miłość Chrystusa do najmniejszych i ubogich<sup>10</sup>. Jednakże św. Augustyn, który w przypowieści o dobrym Samarytaninie widzi „całą smutną i pełną blasku historię upadku i zbawienia”<sup>11</sup>, proponuje inny, alegoryczny program.

Według jego egzegezy człowiekiem, który „schodził z Jeruzalem do Jerycha” (Łk 10, 30), jest Adam, a Jeruzalem to rajskie miasto pokoju, Adam zaś utracił błogosławieństwo pokoju przez grzech. Jerycho, którego nazwa w języku hebrajskim oznacza księżyc, jest obrazem naszej śmiertelnej natury: tak jak my rodzi się, rozwija, degeneruje i umiera. Zbójcy to diabeł i jego piekielni słudzy, którzy ograbiają człowieka, pozbawiają go nieśmiertelności i pozostawiają „na pół umarłego” (Łk 10, 30), to znaczy jeszcze niecałkowicie zdeprawowanego i zepsutego przez grzech – który jest duchową śmiercią – i wciąż zdolnego do poznania Boga. Kapłan i lewita oznaczają Stare Przymierza, a zwłaszcza Prawo, które – jak przestrzega św. Paweł – nie może nas zbawić. Samarytaninem – z racji hebrajskiego rdzenia tego słowa (smr – strzec) – jest Chrystus, Strażnik i Pasterz naszych dusz, Stwórca i Zbawca upadłej ludzkości. Człowiek sam nie jest w stanie nawet Go wzywać, powinien tylko poddać się Jego działaniu jako jedynemu źródłu oparcia i zbawienia.

Opatrując nasze rany, Chrystus-Samarytanin powstrzymuje szerzenie się grzechu; oliwa, którą na nie wylewa, to płynące z nadziei pocieszenie, wino zaś to czynne zaangażowanie wierzącego. Bydłę, na które wsadza nieszczęśnika, oznacza ciało, w którym Chrystus przyszedł na świat, a zaufanie owemu zwierzęciu – wiarę we Wcielenie. Gospoda to Kościół, gdzie człowiek pielgrzymujący do niebieskiej ojczyzny jest leczony, pielęgnowany i karmiony. Następnym dniem (por. Łk 10, 35) po smutnym wydarzeniu oznacza, według św. Augustyna, czas paschalny, który Kościół powinien przeżyć za „dwa denary” (tamże) pozostawione przez dobrego Samarytanina, oznaczające dwa przykazania miłości: Boga i bliźniego (por. Mt 22, 34-40; Łk 10, 25-28). Gospodarzem ma być – zaskakująco – św. Paweł, który „więcej wydał” (Łk 10, 35) na leczenie i utrzymanie poszkodowanego, udzielając rady dotyczącej dziewictwa (por. 1 Kor 7, 25-35) bądź pracując fizycznie, by nie stać się ciężarem

<sup>10</sup> Tezę tę głosili Jean Daniélou (w pracy *Le Bon Samaritain*, w: *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Bloud & Gay, Paris 1957, s. 457-465) i Birger Gerhardsson (w artykule *The Good Samaritan – the Good Shepherd?* („Coniectanea Neotestamentica” 16(1958), s. 3-31).

<sup>11</sup> D. S a n c h i s, *Samaritanus ille. L'exégèse augustiniennne de la parabole du Bon Samaritain*, „Recherches de Science religieuse” 49(1961), s. 424. Zob. też Ch.H. D o d d, *Le parabole del Regno*, tłum. F. Ranchi, Paideia, Brescia 1970, s. 15n.

dla braci (por. 2 Tes 3, 7-10). Powrót Samarytanina (por. Łk 10, 35) to paruzja Chrystusa. Chociaż oczywiście podziwiamy skrupulatność, a także fantazję, z jaką św. Augustyn tka swoją sieć alegorycznych odniesień, mamy również świadomość dokonanego przezeń rozkładu pierwotnego symbolu narracyjnego, który jako przypowieść nie tylko stanowił całość literacką, lecz także zawierał spójną, jednolitą treść.

Wyznaczenie linii demarkacyjnej między rozkładem symbolu a jego poprawną interpretacją jest zatem możliwe, jego kryterium zaś stanowi jednorodność i harmonia znaczącego i znaczonego, spójność symbolizującego i symbolizowanego. Posługując się sformułowaniem Franza Vonessena, można powiedzieć, że symbol jest raczej symbolem „z czegoś” niż symbolem „czegoś”<sup>12</sup>. To właśnie ze skarbcza symbolu czerpiemy rzeczy stare i nowe, doczesne i transcendentne; nie wprowadzamy przy tym nic obcego, zewnętrznego ani niezależnego – inaczej niż dzieje się to w przypadku alegorii.

### SYMBOL ODNALEZIONY

Przejdźmy teraz do drugiego etapu naszej analizy. Jest to etap pozytywny, w którym postaramy się podkreślić doniosłość symbolu. Symbol – zagubiony w meandrach alegorii, rozbity przez typologię unicestwiającą pierwotny „typ”, mylnie potraktowany jako mętne porównanie czy metafora – został odnaleziony oraz doceniony i jest z upodobaniem wykorzystywany we współczesnych badaniach filozoficznych, lingwistycznych i teologicznych. Owo odzyskanie symbolu dokonało się na wielu drogach, a przedstawienie tego procesu nie jest naszym zadaniem (nie byłoby to nawet możliwe ze względu na rozległość i złożoność sprawy). Możemy jednak ogólnie wskazać dwa szlaki przebyte przez badaczy, którzy ponownie odkryli przyjemność, jakiej źródłem jest symbol, i porzucili „ascezę” spekulacji teologicznej o charakterze czysto teoretycznym i formalnym.

### MODEL PIERWSZY – SYMBOLICZNE WYLICZENIE

Pierwsza z tych dróg jest w rzeczywistości tak stara, jak mądrość Wschodu, która, by zrozumieć określoną rzeczywistość, podejmowała próbę wyliczenia sposobów jej przejawiania się (jak w egipskim papiirusie Anastasi, zawierają-

<sup>12</sup> Por. F. V o n s e n, *Symbolbegriff in griechischer Denken. Zur philosophischen Grundlegung einer Symbolwissenschaft*, „Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie” 3(1970), s. 6-8.

cym długie klasyfikacje zwierząt, zawodów i przedmiotów – klasyfikacje te miały stanowić podstawę nauki). Owocem owej metody są słowniki symboli, na przykład bardzo popularny – chociaż niewolny od błędów – słownik o charakterze ogólnym Jeana Chevaliera i Alaina Gheerbranta<sup>13</sup> lub specyficznie biblijny słownik Manfreda Lurkera<sup>14</sup>. Dzięki niej powstały też zestawienia pojawiające się w nielicznych hasłach poświęconych symbolowi w słownikach teologicznych<sup>15</sup>. Na takich listach, kierując się często tylko podstawowymi współrzędnymi czasu i przestrzeni, umieszcza się wszystko, co w Biblii ma jakąś konotację symboliczną. I tak niebo reprezentowane jest przez słońce, gwiazdy, księżyc, a nawet półksiężyc (por. Sdz 8, 21; Iz 3, 18). Ziemia wskazuje na człowieka (hebr. adamah – adam), życie, upadek, grzeszność. Cztery punkty odniesienia są znakiem całości i bywają reprezentowane przez różne przedmioty „poczwórne”, cztery rzeki czy wiatry w czterech rogach ołtarza. Przyroda – symbolicznie ujmowana jako stworzenie bądź kosmos – zawiera cały arsenał symboli: od góry po urwisko, od kamienia (o który się potykamy, kamienia węgielnego czy też położonego jako fundament) po strumień-studnię-cysternę i rzekę, od wody („wielkie wody” – jak morze – są czymś negatywnym) po pustynię i piasek, od błyskawicy po grzmot, od światła po tęczę, od rytmu dobowego (dzień-noc, światło-ciemność) po chmurę, od wiatru po deszcz i rosę, od ognia i suszy po burzę – wszystkie te symbole są teofaniczne. Nie należy też pomijać metali, jak złoto, srebro, żelazo, spiż czy ołów, ani drogich kamieni, drobiazgowo wyliczonych w Apokalipsie (por. 4, 3; 17, 4; 18, 12; 21, 11. 19-20).

Kolory występują w bardzo zróżnicowanej gamie, od czerwieni po czerń, od szkarłatu po siny-brudnozielony, od bieli po purpurę-fiolet (również pod tym względem interesujący zbiór symboli stanowi Apokalipsa). Szerokim polem symbolicznych manewrów okazuje się w przyrodzie świat roślinny: kwiaty, zioła, drzewa, oliwka, winorośl, cedr, palma, pszenica, drożdże, oset czy różne rośliny aromatyczne (por. Pnp 4, 13-14), w tym także niemożliwe do sklasyfikowania z botanicznego punktu widzenia drzewo życia oraz drzewo poznania dobra i zła (por. Rdz 2-3). Jeszcze szersza jest panorama zwierząt, która oprócz zwykłych gatunków fauny obejmuje wyszukane bestiariusz o charakterze symbolicznym: od Behemota, przez Lewiatana, Rahaba i Tannina, po cztery Istoty żyjące (por. Ez 1, Ap 4), „pełne oczu” (Ap 4, 6), o polimorficznej budowie, a także – by wznieść się na wyższy poziom – cherubiny i serafiny czy skrzydla-

<sup>13</sup> Zob. J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Robert Laffont, Paris 1969.

<sup>14</sup> Zob. M. Lurker, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, Kösel Verlag, München 1978.

<sup>15</sup> Por. Riva, dz. cyt., s. 1481n.

te duchy o mitologicznym rodowodzie. Ze względu na swoje symboliczne odniesienia wśród zwierząt „teologicznych” wyróżniają się baranek, lew i wąż.

Gdy od kosmosu przejdziemy do historii, mapa symboli jeszcze się zagęści, a wyliczanie stanie się coraz trudniejsze. Pomyślmy tylko o cielesności (Pieśń nad Pieśniami docet!), o symbolicznych czynnościach profetycznych, o których już wspominaliśmy, o jedzeniu, ubraniach, miejscach zamieszkania, zawodach, przedmiotach codziennego użytku (jak lampa, pierścień, pieczęć, laska, łódź, naczynie gliniane, piec, jarzmo, księga życia, zwój i inne), o instytucjach społecznych (jak relacje między ojcem a synem, nauczycielem a uczniem, królem a poddanym, postać sędziego czy żołnierza, obrzędy, na przykład zaślubiny), o imionach, które w Biblii przeważnie stanowią omen, czyli życzenie dla osoby albo określenie jej ukrytej istoty (zob. Oz 1-3 i Mt 16, 18), o numerologii (2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 12, 14, 40, 50, 1000, 144000), wykorzystaniu alfabetu w tak zwanej gematrii, która łączy litery i liczby (na przykład o liczbie 666 wspomnianej w Apokalipsie – por. Ap 13, 18) czy symbolicznej tożsamości niektórych liter (jak alfa, omega, tau). Nawet sama historia biblijna staje się zbiorem symboli, do których należą: Wyjście, Pascha, przymierze, arka, świątynia, pustynia, manna, prawo, Dawid, król z rodu Dawida, Jeruzalem-Syjon, Mojżesz, Eliasz, Hiob czy Babilonia.

Wyliczanie takie, chociaż może się wydać praktyką nużącą i czysto fenomenologiczną, ma za zadanie wydobyć strukturę tekstu biblijnego, którego pewne części (np. Księga Hioba, Pieśń nad Pieśniami, Apokalipsa) zostały napisane w całości językiem symbolicznym, który rozgałęzia się w systemy i konstelacje, nie tracąc jednak swojej ogólnej semantycznej izotopii. Również niektóre postacie, przedmioty i działania mogą zostać lepiej zrozumiane, jeśli tylko poznamy symboliczną jakość ich pojawienia się. Pozostając w obrębie Nowego Testamentu, można wspomnieć – bez głębszego wyjaśnienia jednak – chodzenie Jezusa po wodzie (por. J 6, 16-21), znak rzeczywistej, lecz „niefizycznej” obecności Chrystusa, obecności wyjaśnionej następnie w mowie o chlebie życia wygłoszonej w Kafarnaum (por. J 6, 22-59). Można też przywołać ustanowienie Dwunastu oraz znaczenie tego wydarzenia w kontekście relacji między Izraelem starym a chrześcijańskim lub wymienić symboliczne czyny: wypędzenie kupców ze świątyni (por. J 2, 13-22), wjazd do Jerozolimy (por. J 12, 12-19) czy spowodowanie uschnięcia figowca (por. Mt 21, 18-22).

Na specjalną wzmiankę zasługują ewangeliczne cuda. Już samo charakterystyczne dla nich słownictwo odsłania ich symboliczną strukturę, ze względu na którą stanowią one pod pewnymi względami „przypowieści w działaniu”, opowiadające o królestwie Bożym. Są to greckie *thaumasia*, „cuda” (Mt 21, 15) i *paradoxa*, czyli „przedziwne rzeczy” (Łk 5, 26); stąd też wywodzi się łaciński termin „miraculum”, oznaczający coś, co wywołuje mirari, zdumione spojrzenie. Podobnie funkcjonuje greckie słowo „terata” (występujące 16

razy), „zdumiewające zjawisko”, które podkreśla psychologiczny aspekt reakcji wywołanej przez cudowne zdarzenie. Inny jest natomiast odcień znaczeniowy najczęściej używanego terminu „dynamis” (119 razy), który w opisywanym cudzie podkreśla aspekt mocy Chrystusa i w ten sposób wskazuje na rzeczywistość transcendentną, wyrażoną przez św. Jana za pomocą sekwencji *ergon-ergazesthai-poiein* (dzieło – działanie – tworzenie): Jezus widzi i wypełnia dzieła Ojca (por. J 5, 17-29); co więcej, sam Ojciec działa w Synu (por. J 14, 10-11). Również św. Jan oddaje symboliczny wymiar cudu, posługując się słowem „*semeion*”, „znak” (pojawia się ono 77 razy we wszystkich Ewangeliach, jednak w znaczeniu „technicznym” występuje dopiero w czwartej), używanym już w Starym Testamencie na oznaczenie cudów Wyjścia. „Znaki” opisane przez Jana są strukturalnie symboliczne, ponieważ historyczny fakt dokonany przez Jezusa nie ma celu sam w sobie ani też nie zmierza do wywołania zdumienia, lecz ma prowadzić do wyższej rzeczywistości i znaczenia, wskazując na jakiś aspekt Jego tajemnicy; ponadto skutkiem cudów nie jest poczucie niezwykłości, lecz wiara: „i uwierzyli w Niego Jego uczniowie” (J 2, 11), gdy zobaczyli znak uczyniony w Kanie; znak, w którym „objawił swoją chwałę” (tamże).

#### MODEL DRUGI – HERMENEUTYKA SYMBOLU

Istnieje jeszcze jedna droga przebyta przez tych, którzy zbliżyli się do biblijnego „ogrodu symboli” (por. Pnp 4, 12-16). Droga ta jest bardziej interesująca, lecz bardziej absorbująca, a nawet trudniejsza. Jest to droga hermeneutyki, która w symbolicznym zjawisku stara się zidentyfikować profile konstytuujące jego byt i znaczenie. Egzegeci poświęcający większą uwagę biblijnemu językowi symboli wykorzystywali ogólne podejścia lub schematy hermeneutyczne, które zostały wypracowane w celu zrozumienia ludzkiej aktywności symbolicznej. Upraszczając, można wyróżnić cztery rodzaje takiego podejścia.

Pierwszy ma charakter filozoficzny, a jego archetypem są przemyślenia Ernsta Cassirera wyłożone w jego słynnym dziele *Die Philosophie der symbolischen Formen* [„Filozofia form symbolicznych”], którego pierwszy tom ukazał się w Berlinie w roku 1923. Dzieło to odwołuje się do neokrytycyzmu szkoły marburskiej (Rudolfa Bultmanna) i jego semiotyki. W symbolu Cassirer zwraca uwagę na jego siłę przekształcania rzeczywistości. Człowiek, będący *animal symbolicum par excellence*, kształtuje świat, nadając mu sens dzięki swojej zdolności artykulacji i konceptualizacji rzeczywistości za pomocą różnych rodzajów aktywności symbolicznej: języka, mitu, religii, nauki i historii. Obok Cassirera trzeba w tym kontekście wymienić Paula Ricoeura (choć jest to myśliciel o całkowicie odrębnym profilu) i jego badania nad różny-

mi systemami symboli (na przykład nad symboliką zła, skończoności i winy, w których szczególną uwagę poświęcał drugiemu i trzeciemu rozdziałowi Księgi Rodzaju), a zwłaszcza jego dzieło *La métaphore vive* [„Żywa metafora”]<sup>16</sup>. Francuski filozof zwraca większą uwagę na strukturę symbolu samego w sobie, na relację między jego znaczeniem podstawowym a późniejszym przemieszczeniem sensu, tego sensu przekształcającą kreacją.

Drugi rodzaj podejścia to podejście psychoanalityczne, którego dwa różne kierunki zostały zapoczątkowane przez Zygmunta Freuda i Carla Gustava Junga. Proponuje się w nim ujęcie aktywności symbolicznej jako odbicia czy nawet epifanii stanów głębi psychiki człowieka, które stają się ostatecznym wyjaśnieniem wytwarzanego obrazu. W symbolu zatem zawiera się jakieś „gdzie indziej”, jest ono jednak immanentne w stosunku do ludzkiej świadomości i podświadomości. W tym kierunku w sposób dosyć radykalny podążył Eugen Drewermann, zwłaszcza w swojej interpretacji Ewangelii według św. Marka<sup>17</sup>. Wielu egzegetów uprzywilejowaną pozycję przyznało jednak propozycji Gilberta Duranda, który jako klucz hermeneutyczny wskazywał odpowiedniość ruchów ciała i przedstawień symbolicznych. „Odruchy” somatyczne miały, jego zdaniem, umożliwić wyjaśnienie, a przynajmniej uporządkowanie, złożoności wypracowanych przez ludzkość systemów symbolicznych odnoszących się do bycia i istnienia<sup>18</sup>.

Propozycja Duranda stanowi wprowadzenie do podejścia trzeciego, antropologicznego, które czerpie z filozofii, psychoanalizy, etnologii i socjologii. Rozwój tego podejścia ukazują nazwiska jego najważniejszych przedstawicieli. Myślimy tutaj o Mircei Eliadem, historyku religii, i jego dwóch głównych dziełach: książce *Obrazy i symbole*<sup>19</sup> oraz *Traktacie o historii religii*<sup>20</sup>, w których wyodrębniał on w zjawiskach religijnych archetypiczne symbole, „przedmiotowo” stanowiące o ich wewnętrznej tożsamości, szczególną uwagę poświęcał zaś mitowi. Mamy też na myśli Gastona Bachelarda i jego długą serię analiz symboli kosmicznych, które antycypują i wyrażają podstawowe

<sup>16</sup> Zob. P. R i c o e u r, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975.

<sup>17</sup> Zob. E. D r e w e r m a n n, *Das Markus-Evangelium*, t. 1-2, Walter Verlag, Meilen 1988-1989.

<sup>18</sup> Zob. G. D u r a n d, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, P.U.F., Paris 1960. Wśród egzegetów, którzy przyjęli propozycję Duranda, wymieńmy Remiego Lacka (zob. t e n ż e, *La symbolologie du livre d'Isaïe*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1973; zob. też: t e n ż e, *Lettere strutturaliste dell'Antico Testamento*, Borla, Roma 1978 (zwł. s. 9-20)) i Louisa Monloubou (zob. t e n ż e, *L'imaginaire des psalmistes. Psaumes et symboles*, Cerf, Paris 1980).

<sup>19</sup> Zob. M. E l i a d e, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, tłum. M. Rodak, P. Rodak, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009. Zob. też: t e n ż e, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris 1952.

<sup>20</sup> Zob. t e n ż e, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

doświadczenia antropologiczne. Są to symbole związane z ogniem<sup>21</sup>, wodą<sup>22</sup>, powietrzem<sup>23</sup> i ziemią<sup>24</sup>. Nie można też zapomnieć o „ewolucjonistycznym” schemacie przyjętym przez Jeana Przyluskiego w studium *La Grande Déesse. Introduction a l'étude comparative des religions*<sup>25</sup> [„Wielka bogini. Wprowadzenie do komparatystyki religii”].

Szczególne miejsce zyskało jednak podejście czwarte, które skrótowo nazwiemy podejściem literacko-semantycznym. Narodziło się ono we Francji około roku 1880, a więc w czasie, gdy jako ruch poetycki kształtował się symbolizm, zapoczątkowany przez Stéphane’a Mallarmégo. U jego podstaw leżało przekonanie, że poezja stwarza „nowe niebo i nową ziemię” dzięki temu właśnie, że potrafi wydobyć z rzeczywistości symbole. Są one zaczynem, który zmienia język w poezję; krytyczne ich badanie oznacza zaś wniknięcie w twórczy horyzont autora. Analiza stylistyczna we wszystkich swoich postaciach (od amerykańskiego „nowego krytycyzmu” przez rosyjski formalizm, po stylistykę lingwistyczną zapoczątkowaną przez Charlesa Bally’ego<sup>26</sup>) – dowartościowała język symboliczny i mityczny i badała jego przejawy oraz skuteczność u różnych autorów.

W ten sposób powstała metoda semiotyczna, wyrosła z lingwistyki strukturalistycznej Ferdinanda de Saussure’a, a zapoczątkowana przez Charlesa S. Peirce’a i Charlesa Morrisa. Stosuje ją do dzisiaj wielu badaczy również ze środowiska egzegetycznego, zwłaszcza według metody Algirdasa Juliena Greimasa<sup>27</sup>. W ujęciu tym, w którym sam tekst traktowany jest jako jedność symboliczna, zbudowany z wielopoziomowej sieci relacji między różnymi elementami, podkreśla się również wagę symbolu w sensie ścisłym, badając jego rolę w „działaniu” tekstu oraz jego miejsce w sieci relacji. Wytwarzanie sensu tekstu jako całości jest właśnie skutkiem rozkładu symbolicznych relacji i znaków. Semantyczne uniwersum tekstu jako całości nadaje zatem wartość symbolowi, który z kolei pełni funkcję potwierdzenia tego całościowego sensu; symbol jednak może zachować swoje autonomiczne znaczenie, nie zostaje ono bowiem wchłonięte ani wyczerpane przez uniwersum tekstu, w którym jest on osadzony i któremu służy.

<sup>21</sup> Zob. G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Gallimard, Paris 1938.

<sup>22</sup> Zob. t e n ż e, *L'eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière*, José Corti, Paris 1942.

<sup>23</sup> Zob. t e n ż e, *L'air et les songes: essai sur l'imagination du mouvement*, José Corti, Paris 1943.

<sup>24</sup> Zob. t e n ż e, *La terre et les rêverie du repos: essai sur les images de l'intimité*, José Corti, Paris 1948; t e n ż e, *La terre et les rêverie de la volonté: essai sur l'imagination des forces*, José Corti, Paris 1948.

<sup>25</sup> Payot, Paris 1950.

<sup>26</sup> Zob. Ch. Bally, *Stylistyka Bally'ego. Wybór tekstów*, tłum. U. Dąmbska-Prokop, PWN, 1966.

<sup>27</sup> Zob. A.J. Greimas, *Sémantique structurale: recherche et méthode*, P.U.F., Paris 1986.

Egzegeza powinna więc zaopatrzyć się w narzędzia nie tylko filologiczne, które pozwalają rozłożyć tekst na „częstki elementarne” czy historyczno-krytyczne, umożliwiające analizę jego diachronicznej natury, lecz także w symboliczne, które odtwarzają semantyczne „kwadraty”. Aby dokonać tego zabiegu należy przekroczyć poziom czysto fenomenologiczny (jest to wciąż filologia) i spróbować zastosować siatkę hermeneutyczną, która pozwala odkryć ogólną funkcję symbolu w tekście biblijnym, zarówno w obrębie perykopy, jak i w całej księdze, zarówno w sinusoidalnym przebiegu każdego z Testamentów z osobna, jak i w dialektycznej relacji między Testamentami. Złożoność aktu interpretacyjnego nie ulega wątpliwości; świadomość tego obecna była już w hermeneutyce starożytnej, w której proponowano tetralogię sensów: sens dosłowny, alegoryczny, anagogeniczny i tropologiczny (czyli historyczno-literacki, symboliczny, eschatologiczny i etyczno-egzystencjalny). Na tę trudną, lecz fascynującą drogę wkracza rosnąca liczba egzegetów, którzy proponują coraz doskonalsze i spójniejsze odczytanie tekstu świętego, a także ukazują jego przystawalność do współczesnej kultury obrazu. Odwołanie do wielkich biblijnych symboli, narracji czy postaci może stymulować także sztukę współczesną i stanowić łącznik z dzisiejszymi formami komunikacji informatycznej i telewizyjnej, która ze swojej natury jest ikoniczna – czyli symboliczna.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*