

Mikołaj Olszewski

Teoria czterech sensów tekstu biblijnego w I kwestii *Summy Teologii* Tomasza z Akwinu

Hermeneutyka św. Tomasza wyrasta z rozległej wielowiekowej judaistyczno-chrześcijańskiej tradycji egzegetycznej. Dlatego, żeby trafnie uchwycić i dobrze zrozumieć problematykę Tomaszową, należy pokrótce przedstawić jej tło historyczne.

Czytelnicy Biblii natrafiali w trakcie lektury na podstawową trudność, mianowicie na fragmenty, których sensu nie dawało się uchwycić nawet po głębszym zastanowieniu, lub takie, które wzięte dosłownie wydawały się nieprawdziwe lub wręcz niedorzeczne.

To „doświadczenie hermeneutyczne” (doświadczenie trudności w zrozumieniu tekstu) stało się pobudką do doszukiwania się w przekazie biblijnym znaczeń wykraczających poza sens dosłowny. Razem z pierwszymi Nieliteralnymi komentarzami biblijnymi pojawiły się zaczątki refleksji teoretycznej nad istotą i zasadami tworzenia takich interpretacji.

Zainteresowania teoretyczne pierwszych hermeneutów biblijnych skupiły się na dwóch kwestiach. Po pierwsze, pytano dlaczego w ogóle Pismo Święte zawiera fragmenty, których nie da się zrozumieć dosłownie, dlaczego Biblia nie podaje prawd wiary otwarcie w formie jednoznacznych, zrozumiałych na pierwszy rzut oka zdań, czyli dlaczego Pismo ukrywa swoją treść pod najrozmaitszymi niedorzecznościami. Po drugie, pytano jak poradzić sobie z tymi niedorzecznościami, czyli jak uczynić Pismo dostępnym dla rozumu ludzkiego.

Na pierwsze pytanie odpowiadano, że Pismo używa języka obrazowego ze względu na ułomność umysłów ludzkich, które nie są zdolne pojąć rzeczy oderwanych, lub że autorzy Pisma specjalnie ukryli głębokie prawdy pod postacią przenośni, by w szczególności

sposób zwrócić uwagę czytelnika na fragmenty pozornie niedorzeczne, które kryją w sobie najgłębsze prawdy, lub wręcz przeciwnie, by ukryć te prawdy przed oczami niepowołanych. Uważano poza tym, że sam wysiłek włożony w zrozumienie tekstu jest pożyteczny dla czytelnika na drodze jego rozwoju duchowego.

Odpowiedź na drugie pytanie dała teoria wielości sensów Pisma. To, co nie ma sensu dosłownego, ma sens inny – duchowy. Przy czym z czasem stwierdzono, że cały tekst Biblii ma obok znaczenia dosłownego znaczenie duchowe, a ponadto, że w obrębie interpretacji, które stanowią znaczenie duchowe, można wyróżnić pewne podgrupy znaczeń, na przykład sens tropologiczny, alegoryczny czy anagogeniczny, ze względu na które różnicują się kierunki poszukiwań hermeneutycznych. Sens tropologiczny czyli moralny każe nam przekształcać szczegółowe prawa Starego Testamentu w normy o charakterze uniwersalnym. Sens alegoryczny odkrywa przed nami istotę boskiej rzeczywistości, a anagogeniczny tajemnice czekającej nas chwały bożej.

Te dwie fundamentalne koncepcje hermeneutyki patrystycznej docierają do Tomasza w postaci nadanej im przez dwóch autorów: św. Augustyna i Pseudo-Dionizego. Dzieła tego drugiego upewniają Tomasza o tym, że prawdy w Piśmie ukryte są pod postacią metafor, które trzeba rozwikłać, oraz dostarczają mu licznych przykładów interpretacji duchowych. Augustyn natomiast stanowi dla Tomasza podstawowe źródło teorii wielości sensów.

We wszystkich swoich dziełach, w których Augustyn zajmuje się problemami hermeneutycznymi, uznaje wielość sensów Pisma, wyróżniając co najmniej dwa, które określa najczęściej jako dosłowny i przenośny. Jednak za najbardziej charakterystyczną Augustyńską wersję koncepcji wielości sensów Pisma uznaje się ich czwórpodział. Augustyn formułuje teorię czwórpodziału sensu Pisma w dziełach polemicznych wobec manichejczyków. Skłania go do tego przeświadczenie, że przyczyną tej herezji był nadmierny literalizm interpretacji. We fragmencie z *De utilitate credendi*, cytowanym zresztą przez Tomasza w *Summie*¹, Augustyn pisze: *Omnis igitur Scriptura, quae*

¹ Por. *Summa theologiae*, I-I, qu.1, art. 10, 1.

*Testamentum Vetus vocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifarie traditur: secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam [...] Secundum aetiologiam, cum ostenditur, qua de causa vel factum vel dictum sit. Secundum analogiam, cum demonstratur non sibi adversari duo Testamenta, vetus et novum. Secundum allegoriam, cum docetur non ad litteram esse accipienda quaedam, quae scripta sunt, sed figurate intelligenda.*² Augustyn stwierdza tu niewątpliwie, że w Piśmie wykorzystuje się cztery rodzaje przekazu, i nazywa je. Jednakże nie są one tożsame z czterema sensami Pisma, o które chodzi Tomaszowi, choćby dlatego, że trzy pierwsze mieszczą się w sensie dosłownym.

Inaczej rzecz ma się w początkowych fragmentach *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, w których Tomasz proponuje inny podział sensów Pisma: *In omnibus libris sanctis oportet intueri, quae ibi aeterna intimentur, quae ibi facta narrentur, quae futura praenuntiantur, quae gerenda praecipiantur aut moneantur*³. Tu mamy wyraźnie do czynienia z czterema tradycyjnymi sensami Pisma, które, choć nie nazwane, odpowiadają alegorii, historii, anagogii i tropologii.

To skrótowe przedstawienie Augustyńskiej koncepcji czwórpodziału sensów Pisma nie aspiruje oczywiście do tego, by być wyczerpującym i całkowicie adekwatnym opisem hermeneutyki Augustyna. Nie uwzględniłem w nim choćby teologicznych założeń takiej koncepcji rozumienia Pisma, ani podstawowego hermeneutycznego dzieła Augustyna *De doctrina christiana*. Niemniej, tak właśnie

² *De utilitate credendi*, c. III, 5-6. Por. także *De Genesi ad litteram imperfectus liber*. II, 5. „Całe zatem Pismo, które nazywamy Starym Testamentem, wyklada się chcącym je dokładnie poznać czworako: wedle historii, etiologii, analogii i alegorii [...] Wedle etiologii, gdy wykazuje się, z jakiej przyczyny coś zostało powiedziane lub uczynione. Wedle analogii, gdy dowodzi się, że dwa Testamenty: Stary i Nowy nie przeciwstawiają się sobie. Wedle alegorii, gdy uczy się, że niektórych rozdziałów nie należy przyjmować dosłownie, lecz rozumieć je przenośnie.”

³ *De Gen.*, I, c.1. „We wszystkich księgach świętych trzeba rozważyć, jakie rzeczy wieczne się tu daje do zrozumienia, o jakich zdarzeniach mówi, jakie przyszłe zapowiada i do jakich czynów się wzywa i je zaleca.” Tekst ten znał Tomasz, cytuje go w *Quodlibeti* VII, qu. 6, art. 15.

prezentuje Tomasz Augustyna i, co równie istotne, te dwa fragmenty z dzieł biskupa Hippony stanowiły spadek dla jego następców, którzy je chętnie i często analizowali.⁴ Autorytet i poczytność Augustyna przyczyniały się do ugruntowania – obok równoległe cały czas występującego trójpodziału sensów Pisma – teorii jego czterech znaczeń. Z drugiej strony to, że u Augustyna zabrakło rozwiniętej i konsekwentnej teorii hermeneutycznej (tam, gdzie definiuje sensy nie podaje ich nazw, proponuje różne krzyżujące się podziały), stało się okazją dla jego następców do formułowania własnych wersji jego koncepcji.

Teoria czterech sensów Pisma występuje między innymi u Grzegorza Wielkiego, Kasjana, Bedy Czcigodnego, Hrabana Maura. Zachowują oni definicję Augustyna z początku *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, ale nadają czterem wyróżnionym sensom różne nazwy, początkowo różne od tych, które stosował Akwinata.

Podział sensów Pisma na literalny, alegoryczny, tropologiczny i anagogiczny pojawił się u Bedy Czcigodnego: *Quatuor sunt sensus sacrae Scripturae: historia, quae res gestas loquitur; allegoria, in qua aliud ex alio intelligitur; tropologia id est moralis locutio, in qua de moribus ordinandis tractatur; anagogia, per quam de summis et caelestibus tractaturi ad superiora reducimur*⁵. Potem stosował go też Hraban Maur, który podał charakterystyczny i powszechnie znany przykład jego zastosowania: *Historia [...] ad allegoriam [...] anagoge [...] tropologia. Igitur quatuor figurae in unum ita, si volumus, confluunt, ut una eademque Hierusalem quadrifariam possit intelligi, secundum historiam civitas Iudaeorum, secundum allego-*

⁴ Por. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. I, cz. 1, ss. 175-189.

⁵ Beda Venerabilis, *Super Genesim, in Principio*: „Pismo Świète ma cztery sensy: historię, która opowiada o zdarzeniach; alegorię, w której poznajemy coś za pośrednictwem czegoś innego; tropologię, to znaczy wskazania moralne, w których rozprawia się, jak nabywać obyczajów; anagogię, dzięki której rozważając o rzeczach niebieskich wnosimy się do tego, co najwyższe.” Również ten tekst znał Tomasz, por. *Quodlibet*, op. cit.

*riam Ecclesia Christi, secundum anagogen civitas Dei illa caelestis, quae mater omnium nostrum, secundum tropologiam anima hominis.*⁶

Reasumując można pokusić się o twierdzenie, że wszyscy prawie hermeneuci średniowieczni korzystali z podwalin teorii interpretacji Pisma położonych przez Augustyna budując na nich własne teorie hermeneutyczne i za ich pomocą tworząc własne egzegezy. Taka sytuacja jest szczególnie uderzająca w wieku XII, który jest bezpośrednim zapleczem intelektualnym Tomasza. Wtedy właśnie, obok wyważonego systemu hermeneutycznego Ryszarda ze Świętego Wiktora, który jak całe środowisko wiktorynów starał się stworzyć egzegezy oparte na krytycznej i historycznej lekturze Pisma, choć zarazem nie pozbawionej głębszego wymiaru udostępnianego przez sensy duchowe, pojawiły się także próby interpretowania Biblii na podstawie reguł dialektyki. Tak konstruował swoją hermeneutykę na przykład Abelard. Inny charakter miały natomiast skrajnie spekulatywne i spirytualistyczne komentarze Joachima z Fiore do Apokalipsy.

Środowiskiem, które określiło tło dla hermeneutyki XIII-wiecznej, były zakony żebracze. Wprowadzony przez nie, a zwłaszcza przez św. Franciszka nowy typ religijności, oparty na bezpośrednim przeżywaniu treści Pisma i literalnym naśladowaniu Chrystusa, skłaniał do zwrócenia się w kierunku dosłownego znaczenia Pisma.⁷ Z drugiej strony, wiek XIII to wiek rodzenia się uniwersytetów i złoty okres scholastyki, której podstawowym dążeniem było racjonalne uporządkowanie gmachu wiedzy ludzkiej. Te dwa trendy, splótłszy się ze sobą, musiały w rezultacie przynieść pewne zmiany również w teorii interpretacji Biblii.

Określiwszy atmosferę intelektualną, w której wyrósł Tomasz, i pytania, na które musiał udzielić odpowiedzi, zajmijmy się samą

⁶ Hraban Maur, *In Galatos*, c. IV, (PL CXII, 331, AC). „Historia, alegoria, anagogia, tropologia. Cztery wymienione figury w jednym tak się, jeśli zechcemy, stopią, że jedną i tę samą Jerozolimę można rozumieć czworako: wedle historii jako miasto Żydów, wedle alegorii jako Kościół Chrystusowy, wedle anagogii jako państwo boże, wedle tropologii jako duszę człowieka.”

⁷ Por. H. de Lubac, op. cit., t. II, cz. 2, ss. 283-286.

analizą jego tekstu. Warto jeszcze dodać, że Tomasz porusza problematykę interpretacji Biblii także w innych swoich dziełach, a mianowicie w *Komentarzu do I księgi Sentencji*, (Prologus, qu. I, art. V), w *Komentarzu do Listu św. Pawła do Galatów (c. IV. lect. VII)*, i w *Quodlibetach* (VII, quaestio VI, art. 14-16). Wszędzie Tomasz wykłada tę samą koncepcję, wprowadzając najwyżej drobne zmiany w układzie treści i rozłożeniu akcentów.⁸ Fragmenty *Summy* są najpóźniejszym dziełem Akwinaty, w którym porusza on kwestie hermeneutyczne.

Zobaczmy najpierw, w jaki sposób Tomasz rozwiązuje pierwszą kwestię hermeneutyczną, czyli jak odpowiada na pytanie, dlaczego Biblia posługuje się stylem metaforycznym, a nie wykłada wprost prawd wiary.

Odpowiedzi na ten pierwszy problem poświęcony jest dziewiąty artykuł I kwestii *Summy teologii* zatytułowany *Czy Pismo Święte powinno używać przenośni*. Artykuł ten rozpoczynają trzy trudności, z których druga daje negatywną odpowiedź na podstawowe pytanie hermeneutyczne. Skoro celem Pisma jest objawianie prawdy, to powinna być ona wykładana w nim wprost bez pośrednictwa metafor.⁹ Wersję tego samego zarzutu stanowi trudność pierwsza. Założeniem tej trudności jest hierarchia nauk, na szczycie której znajduje się *doctrina sacra*, a u podstaw *poetica*. Ta druga posługuje się przenośniami, ponieważ jest najniższa, wobec tego najwyższa nie może korzystać z metody właściwej najniższej nauce. Już na samym wstępie wyjaśnienia wymaga użycie tu i w pozostałych zarzutach wyrażenia *sacra doctrina*. Nie chodzi tu bynajmniej o teologię w rozumieniu wcześniejszych artykułów kwestii – jako nauki. Cechą

⁸ Szczegółowe studium wszystkich tekstów hermeneutycznych Tomasza oraz wykazanie jedności zawartej w nich nauki zawiera książka Maximina Arias Reyero *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Einsiedeln 1971.

⁹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-I, qu. 1, art. 9, 2: *Haec doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem [...] Sed per huiusmodi similitudines veritas occultatur. Non ergo competit huic doctrinae divina tradere sub similitudine rerum corporalium.*

charakterystyczną dla całej koncepcji Tomasza jest wyraźne odróżnienie teologii jako nauki ze wszystkimi przynależnymi jej jako nauce właściwościami: strukturą, metodologią i przedmiotem od teologii jako egzegezy Pisma. W tych zarzutach natomiast wyrażenia *sacra doctrina* używa się w znaczeniu Pismo Świète. Takie utożsamienie, charakterystyczne dla XII wieku, można napotkać także u współczesnych Tomaszowi. Na przykład Bonawentura w *Prologu* do *Breviloquium* nie odróżnia teologii od Pisma powołując się na tożsamość ich treści.¹⁰ Z podobnym przesunięciem znaczeniowym mamy do czynienia również w przypadku terminu *poetica*. W zarzucie nie chodzi Tomaszowi o poetykę w znaczeniu teorii literatury, ale o dzieła poetyckie – to w nich przecież stosuje się przenośnie, a nie w nauce, która o nich mówi. Zatem tak naprawdę nie mamy tu do czynienia z hierarchią nauk, ale z hierarchią utworów literackich. U jej stóp znajduje się zwykła poezja świecka, a u szczytu natchniony tekst Biblii.

Zupełnie inny charakter ma trzeci zarzut. Nie neguje się w nim stosowności korzystania przez Pismo z przenośni, a tylko stosowność porównywania Boga ze stworzeniami poślednimi. Należy się tu pewno domyślać hierarchii zwierząt symbolicznych, w której czymś mniej właściwym wydaje się powiązanie lwa z Bogiem niż gołębicę z Duchem Świętym.

Odpowiedź Tomasza na główny problem artykułu jest wyznaczona przez jedno przeświadczenie: metaforyczny styl Pisma jest dostosowany do sposobu poznawania właściwego człowiekowi.¹¹ Temu przekonaniu Tomasz nadaje dwojaką formę. W pierwszej części korpusu stwierdza, że prawdy wiary powinny być objawiane człowiekowi za pośrednictwem porównań do rzeczy cielesnych, ponieważ – zgodnie z arystotelesowską tezą empiryzmu genetycznego – całe nasze poznanie pochodzi od zmysłów, a zatem również u podstaw

¹⁰ *Sacrae scripturae, quae theologia dicitur*. Bonawentura, *Breviloquium*, *Prologus*, *Opera omnia*, t. V, Ad Claras Aquas 1891, s. 201.

¹¹ *Summa theol.* I-I, qu. 1, art. 9, resp. *Conueniens est Sacrae Scripturae diuina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet secundum quod competit eorum naturae.*

poznania prawdy wiary musi tkwić jakiś element poznawalny zmysłowo.¹² Stanowią go właśnie występujące w Biblii twierdzenia o przedmiotach postrzegalnych zmysłowo, które jednak odnoszą się w jakiś sposób do Boga.

Ponadto, Tomasz wspiera swoją tezę o adekwatności metaforycznego stylu Pisma do właściwego naturze ludzkiej sposobu poznania na autorytecie Pseudo-Dionizego. Te właśnie fragmenty, w których analizuje on Pseudo-Dionizego, stanowią drugą wersję głównego rozumowania Tomasza, przy czym ich waga polega nie na samym rozumowaniu, ale na wykorzystaniu powagi Pseudo-Dionizego. Tomasz przytacza jego twierdzenie o konieczności przesłaniania światła boskości przez zasłony.¹³ Z tej samej metafory zasłoniętego światła i z autorytetu Areopagity korzysta Tomasz również w odpowiedzi na zarzut drugi. Światło boskie nie jest przyćmiewane przez zasłony porównań do rzeczy cielesnych, wręcz przeciwnie, te zasłony mieszczą się w ekonomii zbawienia, ponieważ człowiek szukając prawdy nie poprzestanie na treściach zmysłowych, ale dadzą mu one sposobność do zastanowienia się nad sprawami boskimi i do ćwiczenia umysłu. Zarazem są one łatwiejsze do pojęcia dla niewykształconych.

Z ekonomii zbawienia wynika również odpowiedź na zarzut trzeci. Również tu Tomasz wspiera się na powadze Pseudo-Dionizego. Jest dla nas korzystniejsze, że Boga przedstawia się w Piśmie porównując Go ze stworzeniami poślednimi, ponieważ to uniemożliwia nam pomieszanie symbolu z tym, co on przedstawia, a przy okazji ukrywa prawdy wiary przed niepowołanymi.

Z innej tradycji intelektualnej pochodzi natomiast odpowiedź na zarzut pierwszy. Metaforyczny styl Biblii ma inny charakter niż przenośnie poetyckie, ponieważ służy on pożytkowi czytelnika, a nie jego przyjemności, jak rzecz ma się w przypadku poezji.

¹² Por. *ibid.*: *Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet.*

¹³ Por. *ibid.*: *Unde convenienter in Sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. Et hoc est quod dicit Dionysius capitulo De caelesti Hierarchia: „Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum”.*

Oryginalność i nowość w Tomaszowym ujęciu zagadnienia stylu Pisma nie tkwi w wykorzystaniu powszechnie znanych w średnio-wieczu koncepcji Areopagity, ale polega na włączeniu w zespół tradycyjnych przekonań epistemologii Arystotelesa, czyli przekonania o zmysłowym pochodzeniu naszego poznania.

Zajmijmy się teraz Tomaszową wersją Augustyńskiej teorii czwór-podziału sensów Pisma. Jej wykład zawiera dziesiąty artykuł pierwszej kwestii *Summy*. Tomasz był świadom przedstawionej powyżej skrótowo dowolności i braku systematyki w określaniu liczby i definiowaniu poszczególnych sensów Pisma, wobec czego chciał jakoś uporządkować to zagadnienie wykorzystując najpopularniejsze i mające bogatą tradycję sformułowanie tej teorii, czyli podział sensów Biblii na dosłowny, alegoryczny, tropologiczny i anagogiczny.¹⁴ Poza tym, Tomasz dostrzegł w koncepcji wielości sensów Pisma trudność o wiele poważniejszą, uderzającą w same jej podstawy. Jeżeli Pismo ma wiele znaczeń, to nie można przy jego pomocy dowieść żadnej prawdy, ponieważ nie jest możliwe budowanie logicznie poprawnych rozumowań z wykorzystaniem zdań czy terminów wieloznacznych.¹⁵

Tomasz odpowiada na ten zarzut twierdząc, że w Biblii napotyka-my dwa rodzaje relacji oznaczania, które wzajemnie na siebie zachodzą. Przede wszystkim słowa oznaczają rzeczy – i to jest sens dosłowny, a ponadto same rzeczy oznaczane przez słowa oznaczają inne rzeczy – to jest sens duchowy.¹⁶ Ta teoria pozwala Tomaszowi uniknąć zarzutu wieloznaczności tekstu Biblii. Dotychczasowy schemat znaczeń wyrażeń Pisma:

¹⁴ Ibid., art. 10, 2 i 3.

¹⁵ Ibid., art. 10, 1.

¹⁶ Ibid., art. 10, resp. *Auctor Sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet, sed etiam res ipsas. Et ideo cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur et eum supponit.*

W przypadku przypowieści ewangelicznych uznanie sensu dosłownego za właściwy budzi opór wycucia hermeneutycznego, które zresztą popiera w tej materii cała tradycja egzegetyczna.

Żeby zatem ratować zakres możliwości korzystania z Biblii w racjonalnych sporach teologicznych, Tomasz musi podać inną definicję sensu dosłownego, taką, żeby można do niego włączyć jak najwięcej treści. Tę nową definicję Tomasz formułuje tak: sensem dosłownym jest to, co miał na myśli autor.¹⁸ To określenie tkwi też u podstaw włączenia do sensu dosłownego sensu parabolicznego.¹⁹ Akwinata stwierdza, że słowa oznaczają na dwa sposoby: właściwie i przenośnie. Jednakże w Piśmie często tym, o co chodzi, jest znaczenie przenośne. Tak jest w przypadku zwrotu „ramię boże”, którego znaczeniem właściwym, a zarazem przenośnym jest moc działania, a nie ramię boże. Na tym przykładzie można łatwo dostrzec niezgodność obydwu definicji sensu dosłownego. Znaczenie paraboliczne można zobrazować przy pomocy następującego schematu:

„ramię boże”	—— ramię boże ——	moc boża
<i>vox</i>	<i>figura</i>	<i>figuratum</i>
słowo	przenośnia	to, co przenośnia oznacza

W myśl definicji pierwszej (sens dosłowny jest wtedy, gdy słowa oznaczają rzeczy) to właśnie ramię boże, a nie moc boża jest sensem dosłownym, a przecież Tomasz chce wykluczyć ramię boże jako sens. Użycie takiego wyrażenia zakłada fałszywe twierdzenie, że Bóg ma ramię. Trzeba zresztą przyznać, że i według dzisiejszych odczuć

¹⁸ Ibid., art 10, resp. *Sensus litteralis est, quem auctor intendit.*

¹⁹ Ibid., art. 10, ad 3. *Sensus parabolicus sub litterali continetur. Nam per voces significatur aliquid proprie et aliquid figurative. Nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale, sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa.*

autorowi Biblii chodziło raczej o moc działania. Sprzeczność pozostaje jednak sprzecznością.²⁰

Mamy zatem u Tomasza sytuację paradoksalną: chęć uporządkowania i ścisłego zdefiniowania pojęć teorii interpretacji Pisma zwraca się przeciw samej interpretacji. Ścisła systematyzacja sensów Pisma uniemożliwia jego właściwą lekturę.

Oczywiście, nowa definicja Tomasza ma też wady. Brak w niej jasnego kryterium stosowalności, które ma definicja pierwsza. Przy jej pomocy można łatwo odróżnić tylko na podstawie samego tekstu, kiedy mamy sens dosłowny, a kiedy duchowy, wiemy bowiem, co oznaczają słowa. Natomiast wówczas, gdy mówimy, że to właśnie to, a nie co innego miał na myśli autor, konieczne jest jakieś kryterium zewnętrzne, spoza tekstu. W praktyce staje się nim tradycja interpretacyjna danego fragmentu poparta autorytetem Kościoła.²¹ W szczególnych przypadkach autorytet ten może złamać nawet wyższą regułę lektury Pisma, może mianowicie znieść jednoznaczność jego sensu dosłownego. Przekonanie to wspiera się na fakcie, że ostatecznym autorem Biblii jest Bóg, który ma nieograniczone możliwości poznawcze, może On bowiem pojąć wszystko naraz, a więc może też chcieć nam przekazać wiele naraz. Zatem twierdzenie o wielości prawdziwych sensów dosłownych jest konsekwencją definicji sensu dosłownego jako tego, co miał autor na myśli.²² O tym, co on miał rzeczywiście na myśli, upewnia nas autorytet Kościoła, który

²⁰ Drugą stroną tej samej niezgodności Tomaszowych definicji sensów dosłownych pokazuje Reyerer, który zauważa, że u Tomasza bardzo trudno rozstrzygnąć, kiedy mamy do czynienia z dosłownym sensem parabolicznym, a kiedy z duchowym. Praktycznie rzecz biorąc pokrywają się one ze sobą; por. op. cit. ss. 211-215.

²¹ Doniosłość autorytetu Kościoła w strukturze hermeneutyki Tomasza dostrzegł Reyerer, mimo że sam Tomasz nigdzie otwarcie tego nie napisał; por. op. cit., ss. 254-263.

²² Tomasz z Akwinu, *Summa theol.*, I-I, qu. 1, art. 10, resp.

może nam wskazać wiele różnych prawdziwych znaczeń tego samego fragmentu Pisma²³.

Dla porządku należy jeszcze dodać, że Tomasz akceptuje tradycyjne definicje trzech sensów duchowych.²⁴ Stara się ponadto uporządkować chaos terminologiczny w nazwach czterech sensów wykazując, że trzy sensory z czterech wymienionych przez Augustyna w *De utilitate credendi* redukują się do szerszej pojętego sensu dosłownego. Twierdzi też, że teoria trzech sensów Hugona ze Świętego Wiktora bierze się z włączenia sensu anagogicznego do alegorycznego.²⁵

Po tym przedstawieniu koncepcji Tomasza, czyli treści, którymi wypełnia on ramy Augustyńskiej teorii wielości sensów, wypada sformułować ostateczną ocenę jego dokonań. Podstawowym pytaniem, na które trzeba odpowiedzieć przy formułowaniu takiej oceny, jest pytanie o oryginalność myśli tego autora.

Niewątpliwie nowa jest u Tomasza – w porównaniu z jego poprzednikami – siła dążenia do przekształcenia raczej swobodnych rozważań na temat wielości sensów w spójny system ze zdefiniowanymi ściśle poszczególnymi pojęciami. Narzędziem, którym Tomasz posłużył się w tej pracy jest odróżnienie dwóch typów oznaczania. Tomasz porządkuje przy jego pomocy semiotykę Pisma wskazując na to, że poddawane interpretacji wyrażenia z Biblii występują w komentarzach raz w supozycji materialnej, i wtedy słowa oznaczają rzeczy, a innym razem nie, i wtedy rzeczy oznaczają inne rzeczy. Choć próba rozróżnienia przy pomocy tej koncepcji dwóch sensów Pisma ostatecznie zawiodła, ponieważ w ten sposób sens literalny zostałby znacznie ograniczony, a temu właśnie sensowi Tomasz wyznaczył doniosłą rolę w rozumieniu Pisma, to jednak sformułowane przy okazji określenie struktury semiotycznej sensu duchowego dobrze

²³ Skoro znaczenia te są prawdziwe, to wydaje się, że można z nich korzystać w racjonalnych sporach teologicznych. Tomasz mógłby odeprzeć zarzut wieloznaczności w taki sposób, że do poprawności dyskusji opartej na egzegezie jakiegoś fragmentu nie jest konieczna jego absolutna jednoznaczność, a wystarczy, by jego znaczenie nie ulegało zmianie w jednym ciągu rozumowań.

²⁴ Tomasz z Akwinu, *ibid.*, art. 10, resp.

²⁵ Por. *ibid.*, art. 10, ad 2 i ad 3.

oddaje intuicje dotyczące jego istoty, a zarazem jest ściśle i precyzyjne.

Oczywiście ta koncepcja nie narodziła się w próżni intelektualnej i ma swoje dające się łatwo określić korzenie. Jej podstawowa przesłanka, mianowicie twierdzenie, że rzeczywistość można podzielić na rzeczy i ich znaki (w przypadku Tomasza słowa), oraz że ta prosta dychotomia ulega zawieszeniu w przypadku tekstu Biblii, jest maksymalnie syntetycznym ujęciem semiotyki św. Augustyna przedstawionej w dwóch pierwszych księgach *De doctrina christiana*.²⁶

Augustyn definiuje znak (a zatem i słowo, które jest znakiem par excellence²⁷) jako to, co prowadzi nas do poznania czegoś innego niż ono samo.²⁸ Natomiast rzecz to coś, czym na ogół posługujemy się, by oznaczyć coś innego. Zaraz jednakże Augustyn dodaje, że inaczej rzecz ma się w Piśmie. Tam również rzeczy mogą być znakami.²⁹

Również augustyńskie źródło mają inne elementy koncepcji Tomaszowej, w tym w szczególności definicja sensu literalnego jako

²⁶ Tomasz znał to dzieło Augustyna i analizował je również od strony hermeneutycznej, czego ślady znaleźć można w *Quodlibet* VII, qu. 6, art. 14.

²⁷ *Sed innumerabilis multitudo signorum, quibus suas cogitationes homines exerunt, in verbis constituta est. Nam illa signa omnia, quorum genera breviter attigi, potui verbis enuntiare* (II, 4). „Niezliczona jest wielość znaków, przy pomocy których ludzie wypowiadają swoje myśli w słowach. Albowiem wszystkie tamte znaki, których rodzaje krótko wspomniałem, mógłbym wyrazić przy pomocy słów.”

²⁸ *Signum est enim res praeter seipsum, quam ingerit sensibus, aliud ex se faciens in cogitationem venire* (II, 1). „Znak jest czymś, co poza tym, że odciska swój kształt w zmysłach, powoduje także sam z siebie, że przychodzi nam na myśl coś innego.”

²⁹ *Proprie autem nunc res appellavi, quae non ad significandum aliquid adhibetur, sicuti est lignum, lapis, pecus atque huiusmodi caetera, sed non illud lignum, quod in aquas amaras Moysen misisse legimus, ut amaritudine carerent, neque ille lapis, quem Iacob sibi ad caput posuerat, neque illud pecus, quod pro filio immolavit Abraham. Hae namque ita res sunt, ut aliarum etiam signa sint rerum* (I, 2). „Ściśle zatem nazwałem rzeczą to, czego nie stosuje się do oznaczenia czegoś innego, na przykład drewno, kamień, barana i pozostałe rzeczy tego rodzaju, lecz nie to drewno, które – jak czytamy – włożył Mojżesz do wód gorzkich, by utraciły swoją gorycz, ani ten kamień, który podłożył sobie Jakub pod głowę, ani tego barana, którego ofiarował Abraham zamiast syna. Wszystkie one bowiem są rzeczami w taki sposób, że są także znakami innych rzeczy.”

tego, co miał na myśli autor tekstu. Oczywiście Augustyn inaczej definiuje sens dosłowny, mianowicie jako bezpośrednie znaczenie słów. Niemniej jeżeli formułę Tomasza zrozumiemy jako regułę hermeneutyczną, której znaczenie jest następujące: zadaniem komentatora jest odkrycie intencji autora, to pokrewieństwo z Augustynem jest oczywiste. We wspomnianym już dziele *De doctrina christiana* pisze on, że zadaniem, które stoi przed hermeneutą, jest dotarcie do intencji autora.³⁰ Przy czym należy pamiętać, że sensem zamierzonym przez autora może być właśnie sens paraboliczny czy, jak to określa Augustyn, metaforyczny. Obydwaj zresztą określają go podobnie: wyrażenie paraboliczne/metaforyczne oznacza coś dosłownie, a coś innego przenośnie, przy czym ten drugi sens jest dającym się jednoznacznie określić sensem właściwym.³¹ Ponadto, u obydwu sens ten pełni tę samą funkcję: chroni przed dosłownym rozumieniem twierdzeń pozornie fałszywych.

To ostatnie twierdzenie prowadzi nas do kolejnej prawidłowości obecnej u obydwu hermeneutów. Tak Tomasz, jak i Augustyn z jednej strony chcą uniknąć pułapek egzegezy zbyt dosłownej, a z drugiej nadmiernie alegorycznej. Augustyn robi to nakładając pewne ograniczenia na egzegezę duchową, a Tomasz kładąc nacisk na dosłowność interpretacji. Wspólnym mianownikiem jest wierność interpretacji względem jej przedmiotu i, na ile to możliwe, jej jednoznaczność. Tomasz, któremu wyraźnie bardziej na niej zależy niż Augustynowi, pozostawia jednak furtkę dla wieloznaczności z uwagi na nieograniczone możliwości bożego komunikowania się z nami.

³⁰ *Id tamen eo conante, qui divina scrutatur eloquia, ut ad voluntatem perveniantur auctoris, per quem scripturam illam sanctus operatus est spiritus* (III, 38). „Badacz wypowiedzi boskich stara się o to, żeby dotrzeć do zamierzeń autora, przez którego Duch Święty tworzy Pismo.” W tym samym fragmencie używa się też zwrotu *quid senserit ille, qui scripsit* – co myślał, ten kto pisał.

³¹ *Qui enim sequitur litteram, translata verba sicut propria tenet neque illud, quod proprio verbo significatur, refert ad aliam significationem* (III, 9). „Ten, kto podąża za literą, bierze słowa, które mają znaczenie przenośne, w ich znaczeniu właściwym i nie odnosi do innego znaczenia tego, co jest oznaczane przez właściwe znaczenie słowa.”

Widać więc, jak mocno Tomasz był zależny, zarówno w sensie problematyki jak i rozwiązań, od swoich poprzedników, a zwłaszcza od Augustyna. Ta paralelność Tomasza i Augustyna pozwala zweryfikować pewne nieco przesadne sądy dotyczące przede wszystkim źródeł jego hermeneutyki, a także przełomowego charakteru koncepcji Tomasza.

Na przykład Umberto Eco w swojej książce *Sztuka i piękno w Średniowieczu* twierdzi, że Tomasz za sprawą swego nastawienia na sens dosłowny zamyka pewien okres w sposobie rozumienia Pisma, a nawet świata, wyznaczając kres uniwersum alegorycznego.³² Eco wydaje się nie dostrzegać faktu, że również przed Tomaszem byli hermeneuci, którzy kładli nacisk na sens literalny i konieczność ugruntowania na nim interpretacji duchowych³³, i że po Tomaszu nie zaczęto nagle pisać komentarzy wyłącznie literalnych³⁴. Natomiast ci, którzy rzeczywiście w szerokim stopniu interpretowali Biblię dosłownie, czyli protestanci, bynajmniej nie powoływali się na Tomasza.

Mówiąc o literalizmie hermeneutyki Tomasza musimy jednak pamiętać, że jest on wynikiem raczej terminologii przyjętej przez niego niż istotnej zawartości jego teorii. Tomasz ma tak szerokie pojęcie sensu dosłownego i zalicza do niego tak znaczną część tego,

³² U. Eco, *Sztuka i piękno w Średniowieczu*, przeł. M. Olszewski, M. Zabłocka, Kraków 1994, ss. 112-118. W podobnym duchu rozumie też rolę Tomasza B. Smalley, która wręcz mówi o kryzysie i upadku interpretacji duchowej na początku wieku XIII, na co odpowiedzią miał być literalizm św. Tomasza; por. *The Bible in the Middle Ages*, Oksford 1984, ss. 281-293.

³³ Za przykład może tu posłużyć sam Augustyn, który przestrzegał przed odmawianiem biblijnym wskazaniom moralnym znaczenia dosłownego (*De doctrina christiana* III, 25), a ze średniowiecznych Hugo ze Świętego Wiktora.

³⁴ Jeden z bardziej popularnych egzegetów XIV wiecznych, Mikołaj z Lyry, który rzeczywiście opowiadał się za skupieniem wysiłków egzegetycznych na krytycznej i filologicznej analizie sensu dosłownego, i czynił to nawiązując do koncepcji św. Tomasza, nie wykluczał stosowania sensów duchowych i był zwolennikiem teorii czterech sensów. Por. de Lubac op. cit., t. II, cz. 2, ss. 344-367. W kwestii związków z Tomaszem por. s. 354. Warto też przypomnieć, że wiek XIV to również okres powstania wybitnie spirytualnych interpretacji Mistrza Eckharta.

co inni zwykli określać jako sens duchowy, że trudno tu mówić o jakimś rzeczywistym literalizmie.

Kwestię tę rozstrzyga zresztą ostatecznie praktyka egzegetyczna Tomasza. Do tego właśnie problemu odnosi się trafna uwaga Congara, że Tomasza nie można traktować jako Melchizedeka i izolować go z tradycji, w której tkwił i której był świadom.³⁵ Komentarze Tomasza stanowią przedłużenie tradycji egzegetycznej Ojców Kościoła i biblistów średniowiecznych, i tak samo jak u nich przeplatają się ze sobą w tych komentarzach cztery sensy i są na równi obok siebie wykorzystywane.³⁶

Mikołaj Olszewski

Praca napisana została w ramach projektu badawczego „Badania nad traktatem ‘O Bogu’ Tomasza z Akwinu” finansowanego przez KBN (Nr 0899/P1/94/06).

³⁵ Por. Y.M.J. Congar, „Le sens de l'économie salutaire dans la théologie de Saint Thomas d'Aquin”, w: *Glaube und Verstehen. Festschrift für J. Lortz*, Baden Baden 1958, s. 94.

³⁶ Wyczerpującej dokumentacji tego stanu rzeczy dostarcza studium M. A. Reyero, a zwłaszcza jego druga część *Die Schriftsinne in der exegetischen Praxis des Thomas von Aquin*, op. cit ss. 153-254.