


ks. Wiesław M. Alicki

 <https://orcid.org/0000-0002-0302-5030>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

Doskonały w Chrystusie (Kol 1, 28). Poznanie Boga i Jego woli jako istotne punkty współpracy człowieka z Bogiem w dążeniu do doskonałości w Liście do Kolosan

 <https://doi.org/10.15633/9788374389792.08>

Do dziś stanowi trudność określenie, przeciw komu występuje autor Listu do Kolosan¹. Tylko polemiczny profil Listu i gama zagrożeń, którym się autor przeciwstawia, nie budzą niczyich wątpliwości². Wśród tych zagrożeń znajduje się skutecznie zaszczepiony przez kogoś pomysł ascezy (2, 16. 23) opartej na „wierutnym oszustwie” (2, 8), czyli z pewnością niemającej w perspektywie efektu piękna człowieczeństwa na miarę Chrystusa (Ef 4, 13).

Forma epistolarna i zastosowanie liturgiczne

Rozkład materiału w tym Liście jest podporządkowany nie tylko potrzebom polemicznym, ale też formie epistolarnej³. List to nie traktat, gdzie

- 1 Por. *Paulus Handbuch*, hrsg. F. W. Horn, Tübingen 2013, s. 528. Przegląd prób interpretacji zob. I. K. Smith, *Heavenly Perspective. A Study of the Apostle Paul's Response to a Jewish Mystical Movement at Colossae*, London–New York 2006, s. 19–37.
- 2 Por. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, Częstochowa 2006, s. 137–142.
- 3 Jej zwięzłe omówienie i przegląd literatury zob. H.-J. Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament*, Paderborn 1998, s. 241–243.

by treści były prezentowane w układzie logicznym według zależności obowiązujących między poszczególnymi tezami. Tu punktami decydującymi o kompozycji treści są:

1. odbiorca listu, któremu autor chce skutecznie kształtować lub korygować poglądy i zmotywować go do wysiłku moralnego;
2. bieg myśli samego autora, który, wpatrując się w obrany cel, ubiera te myśli w słowa.

Spontaniczność, słusznie kojarzona z literaturą epistolarną, nie musi iść w parze z brakiem dyscypliny czy to w prowadzeniu wątku, czy to w doborze form literackich. Warto wziąć też pod uwagę, że najprawdopodobniej w momencie pisania tego Listu Kościół już od lat odczytuje pisma apostołskie podczas liturgii i że z tym zamiarem ten List mógł być pisany⁴.

Temat naszej ekspozycji

Z polemicznego i epistolarnego ciągu wielu myśli Listu chcemy wyekspozować tę, którą sformułowaliśmy powyżej w podtytule, a którą podejmuje autor we fragmencie 1, 9–12 i dopełnia w 2, 2.

Tytuł – choć jako cytat pochodzi z innego miejsca Listu – wskazuje na cel współpracy człowieka z Bogiem, jakim jest doskonałość człowieczeń-

4 Trudno się oprzeć sugestii N. W. Lunda wiążącej staranność kompozycji Listu z przewidywanym jego liturgicznym zastosowaniem; N. W. Lund, *Chiasmus in the New Testament. A Study in the Form and Function of Chiasmic Structures*, Peabody 1992 (reprint 50 lat od 1. wyd. i 38 lat od śmierci autora), s. 215.

Na boku pozostawiamy kwestie autorstwa Listu do Kolosan, określenia jego gatunku literackiego oraz relacji do (np. jako pierwowzoru czy komentarza) Listu do Efezjan. Jest nam wprawdzie bardzo bliskie stanowisko E. Nordena, który pod wpływem lektury komentarza H. von Soda i rozmów z U. Wilamowiczem-Moellendorffem z przeciwnika Pawłowego autorstwa Listu do Kolosan stał się jego zwolennikiem; zob. E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig–Berlin 1913, s. 251 przyp. 1. Mimo to kwestia autorstwa nie ma większego wpływu ani na kompozycję tekstu, ani na zawartą w Liście teologię, wręcz jest wobec nich zasadniczo wtórna, a w tym miejscu mogłaby zmienić nasze nastawienie do tego Listu jedynie od strony emocjonalnej.

stwa, podczas gdy poznanie woli Boga oraz Jego samego stanowi dla tego celu *conditio sine qua non*. Stąd racja jego tu zastosowania.

Ekspozycja potrzebuje tła

Współpraca człowieka z Bogiem to problem szeroki, obejmujący wiele – *sit venia verbo* – obszarów. Wachlarz obszarów tej współpracy będzie się rozpościerał – patrząc od strony formalnej – od konkretnego aktualnego działania aż do odniesienia wobec wydarzenia zbawczego, osoby lub instytucji.

Tytułem tym – „współpraca” – można by z powodzeniem objąć całą historię zbawienia. Te jej aspekty, które podejmuje List do Kolosan, spróbujemy wydobyć z tekstu i pogrupować. Zarysujemy tym samym kontekst teologiczny wezwania do doskonałości i jego realizacji, żeby dopiero na tym tle opisać istotne punkty tej współpracy w myśli autora Listu. Nazwijmy ten zarys drugim planem (A).

Z kolei przegląd tekstów o poznaniu Boga i Jego woli na kartach Starego i Nowego Testamentu – z konieczności pobieżny – oraz krótkie omówienie kwestii poznania i ascezy w świecie „pozabiblijnym”, a ściślej w dwóch kierunkach etycznych czasów Nowego Testamentu, będą miały takie cele: po pierwsze, otworzą przed nami perspektywę, która pozwoli nam odnaleźć miejsce omawianego przez nas fragmentu i prezentowanego w nim ujęcia w środowisku myślowym tamtego czasu – i to właśnie skłania nas do utworzenia osobnego działu w tym opracowaniu. Po drugie, zanim wykorzystamy te dane do sformułowania wniosków syntetycznych, dostarczą nam one niezbędnych przesłanek do ustalenia zakresu semantycznego terminu *ἐπίγνωσις τοῦ θελήματος αὐτοῦ* z w. 9. Dział ten nazwiemy planem trzecim (B).

Dla pożytku Czytelnika przy omówieniu tekstów Nowego Testamentu, tam gdzie warto naszym zdaniem mieć tekst przed oczyma, zamieścimy przywoływane fragmenty w oryginale, by oszczędzić szukania w wydaniu greckim.

Na pierwszym planie (C) zajmiemy się analizą fragmentu 1, 9–12: jego strukturą, zakresem terminów i miejscami równoległymi.

A. Drugi plan: Współpraca z Bogiem w Liście do Kolosan

W tle zaraz na drugim planie należy wskazać stan człowieka nieodkupionego i pozycję Chrystusa (1). Kolejny to wymiar eklezjalny, w którym się dokonuje udoskonalenie człowieka (2). Wreszcie – mieszczący się w tym Kościele, a mający odniesienie do Chrystusa: program doskonałości (3).

1. *Termini a quo* i *ad quem* historii zbawienia

Tu da się wskazać w myśli autora dwa miejsca skrajne. Pierwsze z nich to kondycja człowieka nieodkupionego, drugie – centralna wobec wszystkiego pozycja Chrystusa. Uzyskujemy tym samym najogólniejszy kontekst historiozbawczy.

Ci, którzy aktualnie są chrześcijanami, kiedyś podlegli byli władzy ciemności (1, 13)⁵. Skądinąd wiadomo, że władza ta nie jest anonimowa ani bezosobowa: według 2 Kor 6, 14n sprawuje ją Szatan⁶. To władza rzeczywista⁷ i wyswobodzenie się spod jej panowania nie leży w gestii ludzkich możliwości – potrzeba aż mocy Bożej⁸. Użyty tu czasownik *ῥύομαι*, opisujący Bożą interwencję, jest nam dobrze znany z ostatniej prośby *Pater noster*: wyrwać skąds, wyciągnąć, uwolnić, uleczyć⁹.

Adresaci Listu „byli niegdyś obcymi [wobec Boga] i [Jego] wrogami przez sposób myślenia i złe czyny” (1, 21)¹⁰. Obcość i wrogość niemal synonimicznie oddają relację do Boga i Jego ludu. Pierwsze z tych pojęć jest osadzone w realiach Starego Testamentu i dotyczy bardziej formy oddawa-

5 Kol 1, 13: *ἐξουσία τοῦ σκότους*. Para „światło – ciemność” to motyw obecny w myśli Pawłowej. Inne przykłady zestawienia światła i ciemności – biblijne i międzytestamentalne – podaje: E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen 1961, s. 48 przyp. 2; por. J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1991, s. 48n; por. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, dz. cyt., s. 183n.

6 2 Kor 6, 14n: *τίς γάρ μετοχή δικαιοσύνης καὶ ἀνομία, ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος; τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελιάρ, ἢ τίς μερίς πιστῶ μετὰ ἀπίστου*.

7 Por. Łk 4, 6 par.; J 12, 31; 14, 30; 16, 11; Dz 10, 38; 1 Kor 2, 6. 8(?); Ef 2, 2; Hbr 2, 14n.

8 Zob. Łk 11, 22 par. Por. J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, dz. cyt., s. 48n.

9 Por. też J. H. Moulton, G. Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*, Peabody 1997 (reprint wydania London 1930), s. 565.

10 Kol 1, 21: *ἀπηλλοτριωμένοι καὶ ἐχθροὶ τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς*.

nia czci Bogu – por. Ez 14, 5¹¹. Używając pojęcia wrogości z dokładnym określeniem strony formalnej, autor utrzymuje się w nurcie myśli typowej dla objawienia biblijnego: zachowywanie wskazań Boga odnoszących się do sposobu życia człowieka jest warunkiem nieodzownym przyjaźni z Nim (np. J 15, 14; por. Rz 5, 6. 8. 10)¹². Obcość i wrogość – jako biegun przeciwległy wobec stanu, którego punkt istotny nas interesuje – to bezradność i brak wszelkiej nadziei¹³.

Drugie miejsce jest kluczowe i odnoszą się do niego wszystkie wątki poruszane w Liście: to godność Chrystusa jako Stwórcy, wzoru i celu wszystkiego, co istnieje, jako Tego, w którym wszystko osiąga swój sens, i Tego, przez krew którego Bóg wprowadza pokój (1, 20). Opisuje je autor w *Hymnie o prymacie kosmicznym Chrystusa* (1, 15–20)¹⁴, a następnie – wskazując, że to w Nim ukryte są „wszystkie skarby mądrości i wiedzy” (2, 3) i że w Nim „mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała” (2, 9; por. 1, 19) oraz gdy wylicza owoce Jego śmierci: pojednanie (1, 22), odpuszczenie grzechów (2, 13n), uzdolnienie do uczestnictwa w dziale świętych (1, 12), uwolnienie spod władzy ciemności i przeniesienie do królestwa Syna (1, 13) i wreszcie triumf nad mocami duchowymi (2, 15).

2. Kościół jako konieczne środowisko naturalne tej współpracy

Kolejny fragment tła – kontekst współpracy z Bogiem – to Kościół¹⁵. Jest on Ciałem, którego Głową jest Chrystus (1, 18), które z tej Głowy jest „za-

11 Zob. A. Jankowski, *Listy więzienne*, Poznań 1962, s. 240. Tam też wykaz paralel starotestamentowych. Por. J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, dz. cyt., s. 89.

12 Religie pogańskie zarówno w czasach Starego, jak i Nowego Testamentu z rzadka wymagały określonej jakości postępowania moralnego, aczkolwiek adresatom Listu mógł być znany pogląd Platona, że „bogom wrogi stanie się niesprawiedliwy, a sprawiedliwy przyjacielem”; Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 45 (352 B). – Podkreślamy ten punkt już tu i jeszcze do niego powrócimy w następnej części tego opracowania.

13 Por. J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, dz. cyt., s. 89.

14 Por. A. Jankowski, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, Kraków 2005, s. 66–84.

15 Por. podrozdz. *Die Gemeinde als Ort der Herrschaft Christi und christlicher Existenzverwirklichung*, w: R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band 2: Die urchristlichen Verkündiger*, Freiburg–Basel–Wien 1988, s. 81–84.

opatrywane, utrzymywane w całości... i rozrasta się Bożym wzrostem” (2, 19) i dla dobra którego autor cierpi (1, 24).

Cechą istotną sięjącego zamęt ascetyczny jest nie tylko wybujała zarozumiałość, ale też rozluźniona więź z Głową Kościoła (2, 18n).

W tym Kościele głoszona jest Ewangelia – prawda o nadziei odłożonej w niebie (1, 5) – i głoszony jest Chrystus wśród napomnień i pouczeń (1, 28). Przejęcie tej nauki o Chrystusie otwiera drogę do postępowania w Nim, do zapuszczenia korzeni, do budowania się na Nim (2, 6n), a Jego słowo ma na wierzących oddziaływać we wszelkich możliwych formach i przy wszelkich okazjach (3, 16).

W tym też Kościele udzielany jest chrzest, dający udział w Chrystusowej Pełni (2, 10), stanowiący Chrystusowe obrzezanie – wyzbycie się grzesznego ciała (2, 11), dający udział w Jego śmierci i zmartwychwstaniu (2, 12n; 3, 1) i zobowiązujący do zadania śmierci temu, co przyziemne w członkach (3, 5). Ochrzczony jako powstały z Chrystusem z martwych ma szukać tego, co w górze (3, 1–2), i czeka na niego chwała, gdy się ukaże Chrystus (3, 4).

We wspólnocie Kościoła wierzący powinni się też wytrwale modlić i czuwać wśród dziękczynienia (4, 2).

3. Powołanie do doskonałości

Program – bo tak go chyba należy nazwać – doskonałości moralnej chrześcijanina ma mieć ściśle odniesienie do Chrystusa (2, 6n; 3, 1n) i ma się „mieścić” w Kościele zespolonym ze swą Głową (2, 19). Bynajmniej nie ma on być owocem pobożnej domorosłej pomysłowości (2, 20–23, zwł. 23). Jest skierowany do wszystkich, tak jak do wszystkich zwraca się Boża oferta zbawienia (1, 28). W szczegółach obejmuje on takie aspekty człowieka, jak: charakter, układy społeczne i relację do Boga (3, 5 – 4, 6), a najogólniej – choć nie ogólnikowo – tak określa swój cel: doskonały w Chrystusie (1, 28)¹⁶, znający Boga w Jego tajemnicach (1, 10; 2, 2. 15nn; 3, 10) i cały czas w Kościele (2, 2)¹⁷.

16 1, 28: *τέλειος ἐν Χριστῷ*.

17 2, 2: *συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ*. Przekład słowa *συμβιβασθέντες* stanowi trudność. Jeśli przyjmijemy znaczenie „zjednoczeni, zespoleni”, wówczas wymiar eklezjalny

W tym programie doskonałości chrześcijanina przewiduje się również miejsce dla kierownika. Ma głosić słowo, upominać i uczyć (1, 25–29), ofiaruje swoje cierpienia w jedności z Kościołem (1, 24), modli się (1, 3. 9) i o modlitwę prosi (4, 3n).

B. Trzeci plan: Poznanie Boga i woli Bożej oraz asceza w myśli biblijnej i prądach etycznych czasów Nowego Testamentu

Bieg naszych poszukiwań będzie wyglądał następująco: najpierw poświęcimy naszą uwagę problematyce poznania w Starym Testamencie (1), potem pogrupujemy teksty nowotestamentowe podejmujące tematy poznania woli Bożej i Boga lub Chrystusa (2). W ostatniej części zajmiemy się poznaniem i ascezą w dwóch prądach etycznych w czasach początków Kościoła – w stoicyzmie i epikureizmie (3).

1. Specyfika poznania w tradycji starotestamentowej

Poznanie to obok decydowania najważniejsza właściwość ludzkiego ducha. Była ona tak droga Grekom, którzy pragnęli poznać ἀρχή, zasadę całej rzeczywistości. Ich spadkobierca – chrześcijańskie średniowiecze – też chce poznać: Boga i duszę¹⁸. Grecki sposób myślenia położył fundamenty nauce, a wprzęgnięty przez chrześcijaństwo w parę *fides et ratio* przysłużył się wydatnie realizacji drugiego z Bożych nakazów: by czynić sobie ziemię poddaną (Rdz 1, 28) – wytyczył światu drogi rozwoju cywilizacyjnego.

Żydzi tymczasem skierują poznanie w inną stronę: wprawdzie i tu „poznać” to „rozumieć, znać się na czymś i doświadczać”, jednak inny jest cel: nie jest nim poznanie dla niego samego, lecz zrozumienie rzeczy i sku-

jest bardziej czytelny. Jeśli nie (a takie rozwiązanie proponuje A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., s. 254: „pouczeni, wykształceni w miłości” – i tę miłość odnosi do Boga), i tak wolno będzie się tego wymiaru eklezyjalnego doszukiwać w występującym tam dopełnieniu *én agáπη*, jako istotnej więzi również międzyludzkiej (por. J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, dz. cyt., s. 110), o umocnienie której modli się Kościół w każdej eucharystii.

18 *Deum et animam cupio scire.*

teczność w obejściu z nią. Będzie to rzutować na poznanie Boga: od poznania Jego istoty ważniejsze będą posłuszne uznanie Jego mocy i świadomość Jego oczekiwań¹⁹. *Szukanie Boga* to w pierwszej kolejności pytanie Go o radę²⁰, a Jego znajomość to synonim Bożej bojaźni²¹, czyli bardziej pozostawanie w relacji niż posiadanie pojęcia.

Ten sposób myślenia stawia poznanie istoty Boga na drugim miejscu względem Bożej woli, ale go nie wyklucza. Już na kartach Starego Testamentu czytamy o pragnieniu Mojżesza, by ujrzeć Boga, i o zaskakującym sposobie jego realizacji (Wj 33, 18 – 34, 7)²², o doświadczeniu Eliasza tak inspirującym chrześcijańskich mistyków (1 Krl 19, 11–13), a reprezentującym dziesiątki biblijnych teofanii, czy o wizjach powołania Izajasza (Iz 6, 1–13) i Bożego Rydwanu (Ez 1, 4–28)²³, których śladem pójdzie kiedyś apokaliptyka.

W pierwszej z tych scen (Wj 33, 18 – 34, 7) – w której widoczna jest ważna cecha hebrajskiego sposobu poznawania: słuchanie było ważniejsze niż widzenie²⁴ – „widzialnemu” przejściu Boga towarzyszy komentarz. Ale nie jest to opis istoty Boga, czego by się można spodziewać, lecz *Gnadenformel*: opis tego, jaki jest Bóg wobec człowieka²⁵.

Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i łagodny, nieskory do gniewu, bogaty w łaskę i wierność, 7 zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia (Wj 34, 6n).

19 Por. R. Bultmann, Art. *γινώσκω, γνώσις, ἐπιγινώσκω, ἐπίγνωσις* etc., TWNT I, s. 697, 700.

20 P.-M. Galopin, J. Guillet, hasło: *Szukać*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1985, s. 937.

21 To typowe dla Księgi Przysłów; por. G. J. Botterweck, J. Bergman, Art. *יָדָע, yādā', ..., know*, TDOT V, s. 466.

22 Wj 33, 18 LXX: *δείξόν μοι τὴν σεαυτοῦ δόξαν*. Czy podobieństwo prośby Filipa w J 14, 8 do greckiego brzmienia prośby Mojżesza (*δείξον*) jest przypadkowe?

23 Por. Ez 10, 1 oraz Wj 24, 10 (wspólny motyw szafiru) // Pwt 4, 15.

24 Por. R. Bultmann, Art. *γινώσκω*, dz. cyt., s. 697.

25 Por. C. Dohmen, *Exodus 19–40*, Freiburg–Basel–Wien 2004, s. 354.

Konsekwentnie w związku z poznaniem istoty Boga w Starym Testamencie należy przywołać teksty Wj 33, 20²⁶, Sdz 6, 22n i 13, 22n²⁷. Zapisują one przekonanie, że nie da się zobaczyć Boga i nadal żyć. W tych dwóch ostatnich: Gedeona uspokaja Anioł Pana/Pan, Manoacha zaś – małżonka.

Niech ukoronowaniem tego przeglądu będzie dramatyczne wezwanie Boga do poznawania Go w Oz 6, 6:

Miłości (דֶּקֶה, *ἐλεος*) pragnę, nie krwawej ofiary,
poznania Boga (דַּעַת אֱלֹהִים, *ἐπίγνωσιν θεοῦ*) bardziej niż całopaleń.

Znamienna jest równoległość terminów oddających miłość i poznanie, co w skrócie można ująć, że znajomość Boga to naśladowanie Go²⁸. Myśl tę spotkamy rozwiniętą w Pierwszym Liście św. Jana.

2. Poznanie woli Bożej i Boga/Chrystusa na kartach Nowego Testamentu

W czasach początku Kościoła myśl biblijna już od trzech wieków posługuje się językiem greckim dla swego wyrazu (Septuaginta). Stąd hebrajskie terminy opisujące rozmaite aspekty poznania będą miały swoje utarte greckie odpowiedniki²⁹. O ile wtedy dla dwujęzycznego Żyda, wierzącego w Chrystusa, była to podczas pisania wygoda, o tyle dziś dla komentatora – niekiedy trudność: to, w jakim języku autor pisał, jest oczywiste, ale to,

26 Sama bliskość Boga w świątyni może być niebezpieczna dla kapłanów, zob. Kpł 16, 1n, 13, nie mówiąc już o dotknięciu Arki Bożej przez nie-lewitę, zob. 1 Krn 13, 9–11.

27 Por. W. Groß, *Richter*, Freiburg–Basel–Wien 2009, s. 413; tam też miejsca paralelne i literatura.

28 Tekst ten cytuje Jezus w Mt 9, 13; 12, 7, ale warto go mieć w pamięci również przy lekturze dialogu Filipa z Jezusem (J 14, 8–10) – zob. niżej.

29 Szczegółowe analizy semantyczne zob. R. Bultmann, Art. *γινώσκω*, dz. cyt., s. 688–719; E. Schütz, E. D. Schmitz, L. Coenen, Art. *Erkenntnis, Erfahrung*, TBNT⁹, s. 241–258; tam też liczne przykłady zastosowań. Wyczerpujący przegląd terminologii greckiej dotyczącej poznania w Nowym Testamencie zob. J. P. Louw, E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, vol. 1, New York 1989, s. 325–346, 380–388 (domeny: 27. Learn; 28. Know; 32. Understand). Zob. też: G. J. Botterweck, J. Bergman, Art. *יָדָע*, *yāda*, ..., *know*, dz. cyt., s. 453n; T. Muraoka, *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint Keyed to the Hatch-Redpath Concordance*, Grand Rapids 1998, s. 39, s.v. *יָדָע*.

w jakim myślał – już nie, i w związku z tym ilekroć jest mowa o poznaniu, trzeba uważnie odczytać kontekst, czy nie będzie tam konotacji moralnej, czyli poznania zasad postępowania (np. Flm 1, 6 czy 2 P 1, 5).

W *Corpus Paulinum* temat poznania woli Bożej i poznania Boga lub Chrystusa napotkamy wielokrotnie. Tu najpierw przytoczymy miejsca, gdzie oprócz tematyki występuje również podobne słownictwo³⁰. Po jednej stronie należy wymienić grupę paralel, które dotyczą poznania woli Bożej: np. Rz 12, 2³¹; 15, 14³² oraz Ef 5, 15–17³³. Po drugiej stronie wyróżniają się teksty: Rz 1, 20n³⁴ (por. 1, 18); Ef 1, 15–17³⁵; 4, 13³⁶ i Flp 3, 7–12³⁷, gdzie przedmiotem poznania jest Bóg lub Chrystus.

Osobną grupę w *Corpus Paulinum* tworzą teksty, gdzie poznanie będzie mieć za swój przedmiot prawdę – choć zapewne nie jako *adaequatio rei et intellectus* – synonim Ewangelii: 1 Tm 2, 4; 4, 3; 2 Tm 3, 7; Tt 1, 1; Hbr 10, 26. Każdorazowo użyty jest albo rzeczownik *ἐπίγνωσις*, albo czasownik *ἐπιγινώσκω*.

30 Por. F. O. Francis, J. P. Sampley, *Pauline Parallels*, Minneapolis 1992, *ad loc.*; R. Reuter, *Synopse zu den Briefen des Neuen Testaments, Teil I: Kolosser-, Epheser-, II. Thessalonicherbrief*, Frankfurt am Main 1997, *ad loc.*; J. P. Ware, *Synopsis of the Pauline Letters in Greek and English*, Grand Rapids 2010, *ad loc.*

31 Rz 12, 2: εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ.

32 Rz 15, 14: πεπληρωμένοι πάσης [τῆς] γνώσεως, δυνάμενοι...

33 Ef 5, 15–17: Βλέπετε οὖν ἀκριβῶς πῶς περιπατεῖτε μὴ ὡς ἄσοφοι ἀλλ' ὡς σοφοί [...] συνίετε τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου.

34 Rz 1, 20n: γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ἠυχαρίστησαν, ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία.

35 Ef 1, 15–17: ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δῶκε ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ...

36 Ef 4, 13 to fragment serii celów Kościoła i aktywności Chrystusa w nim, gdzie występuje też poznanie Syna Bożego (εἰς τὴν ἐνότητα ... τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ). Ważne jako paralela dla naszego tematu jest zakończenie tej serii wskazaniem na ukierunkowanie wszystkiego ku Chrystusowi jako Głowie w w. 15.

37 Zwł. Flp 3, 8: ἠγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου; oraz 3, 10: τοῦ γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ [τὴν] κοινωνίαν [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ.

Również osobno należy przywołać dwa teksty: Flm 6³⁸ oraz Flp 1, 9–11³⁹. W pierwszym z nich poznanie dotyczy dobra moralnego, jakie należy spełniać z racji przynależności do Chrystusa. Drugi tekst przez użycie równoległe *ἐν ἐπιγνώσει* razem z *πάσῃ αἰσθήσει εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα* pozwala się zakwalifikować albo jako paralelny do Flm 6, jeśli *αἰσθησις* uznamy za pleonazm w parze z *ἐπίγνωσις*, albo jako paralelny do tekstów z 2 Listu św. Piotra z poniższej grupy.

Poznanie Chrystusa to będzie ważny temat w 2 Liście św. Piotra, powiązany z wysiłkiem moralnym, zob. 1 P 1, 2. 3. 5. 6. 8. 14. 16; 2, 20. 21; 3, 18. W połowie tych tekstów występuje *ἐπίγνωσις* albo *ἐπιγινώσκω*.

Podobnie w 1 Liście św. Jana poznanie to temat wiodący, integrujący obydwa wymiary. Słowem kluczowym jest *γινώσκω*, a poznanie dotyczy: Boga (2, 13n; 5, 20); zjednoczenia z Nim (2, 6; 3, 24; 4, 13); Ducha Bożego (4, 2) i ducha prawdy (4, 6); miłości Bożej (3, 16); godności dzieci Bożych (3, 1) i tego, że są z prawdy (3, 19); miłości bliźniego (5, 2) oraz nadejścia ostatniej godziny (2, 18). Prawdziwość poznania Boga określają kryteria moralne: zachowywanie przykazań (2, 3) i praktykowanie miłości (3, 18n); a grzech świadczy o braku poznania Boga (3, 6).

W tradycji synoptycznej zdecydowaną przewagę mają wypowiedzi Jezusa o poznaniu dobra i zła (np. ludzie powinni poznawać je sami z siebie: Łk 12, 56⁴⁰) oraz realizacji woli Boga lub nauki Chrystusa (np. o realizację tej woli należy prosić Ojca w sztandarowej modlitwie chrześcijan: Mt 6, 10⁴¹; wzywaniu Jezusa ma towarzyszyć wypełnianie woli Ojca: Mt 7, 21⁴²; budowa na skale: Mt 7, 24⁴³; wypełniająca wolę Bożą jest krewnym Jezusa: Mt 12, 50⁴⁴; odplata eschatologiczna będzie na miarę znajomości woli

38 Flm 6: *ὁπως ἡ κοινωνία τῆς πίστεως σου ἐνεργῆς γένηται ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν εἰς Χριστόν.*

39 Flp 1, 9–11: *προσεύχομαι, ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον περισσεύῃ ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα, ἵνα ἦτε εἰλικρινεῖς καὶ ἀπόσκοποι εἰς ἡμέραν Χριστοῦ, πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης...*

40 Występują tu czasowniki *δοκιμάζω* – „badać, doświadczać” (por. Rz 12, 2) i *κρίνω* – „rozsądzać, rozróżniać”.

41 Mt 6, 10: *γενηθήτω τὸ θέλημά σου.*

42 Mt 7, 21: *υπερβαίνοντες τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ ποιῶν τοῦ θέλημα.*

43 Mt 7, 24: *ὁ ἄνθρωπος ὁρμητικὸς ἐπιπληροῦν τὰς ἐπιθυμίας (ποιεῖ) τὰς ἐπιθυμίας.*

44 Mt 12, 50: *ὅστις γὰρ ἀν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου.*

Bożej: Łk 12, 47⁴⁵) nad wypowiedziami o poznaniu Boga („Nikt nie zna Ojca...”: Mt 11, 27⁴⁶). Oczywiście sprawy Boże i tego, jaki Bóg jest, tłumaczy Jezus przeważnie w przypowieściach, gdzie słownictwo związane z poznawaniem nie występuje, ale wiedza o Bogu jest przekazywana jak nigdzie indziej.

Wreszcie w Czwartej Ewangelii uwagę zwracają teksty o wprowadzie innym słownictwie, gdzie jednak temat realizacji woli Bożej jest związany z poznaniem Jezusa. Wypełnianie Jego przykazań uzna Jezus za wyraz miłości do Niego. Odwzajemni się nie tylko miłością, ale i objawieniem siebie (J 14, 21). Z kolei zapraszając do przyjaźni ze sobą, wskaże Jezus jej dwa istotne punkty: wpieryw powie o wypełnianiu tego, co On przykazuje, a dopiero potem o oznajmieniu o wszystkim, co usłyszał od Ojca (J 15, 14n).

Potwierdzeniem tego, że istniało zainteresowanie poznaniem istoty Boga, będzie zastrzeżenie w *Prologu Janowym*, że Boga nikt nigdy nie oglądał (J 1, 18; por. 5, 37; 6, 46), oraz prośba Filipa: „Panie, pokaż (*δείξον*) nam Ojca, a to nam wystarczy” (J 14, 8)⁴⁷. Charakterystyczna będzie odpowiedź: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył i Ojca” (J 14, 9⁴⁸; por. 8, 19) – równie zaskakująca, jak w Wj 34, 6n, a znajdująca swój komentarz w 1 J 4, 8. 16: „Bóg jest miłością”.

Warto wskazać jeszcze dwa teksty z tej tradycji. Zanim Jezus zadeklaruje: „Ja żyję ze względu na Ojca (*διὰ τὸν πατέρα*)” (J 6, 57), tak odpowie uczniom na zaproszenie do posiłku: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę (*ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα*) Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło” (J 4, 34).

45 Łk 12, 47: ὁὐν νισζυέσνυ σλугα το ὀ γνὸς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου αὐτοῦ καὶ μὴ ἔτοιμάσας ἢ ποιήσας πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ.

46 Mt 11, 27: Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

47 R. Schnackenburg za trudne uznaje rozstrzygnięcie, czy chodzi tu o zainteresowania żydowskich mistyków, chrześcijańskich gnostyków czy może powszechną wówczas tęsknotę; por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. III. Teil. Kommentar zu Kap. 13–21*, Freiburg–Basel–Wien 1992, s. 77. Czy greckie imię Apostoła (*Φίλιππος*) tylko przypadkowo wiąże się z takim sposobem myślenia? Czy tak jak w rozmowie z Nikodemem konfrontują stanowiska Synagoga i Kościół, może i tu konfrontują swe spojrzenia chrześcijaństwo i ówczesne prądy?

48 J 14, 9: τοσοῦτω χρόνω μεθ’ ὁμῶν εἰμι καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε; ὁ ἑώρακώς ἐμέ ἐώρακεν τὸν πατέρα.

Drugi to tekst z tzw. Modlitwy Arcykapłańskiej, gdzie mowa o mierze wiecznego szczęścia: „A to jest życie wieczne: aby znali (*ἵνα γινώσκωσιν*) Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3).

3. Poznanie i asceza w stoicyzmie i epikureizmie

Początki Kościoła to czas, kiedy to wysiłek ascetyczny ma swoje miejsce w świadomości społecznej i ma swoich wybitnych reprezentantów⁴⁹. Chrześcijaństwo ze swym wezwaniem kierowanym do człowieka, by formował samego siebie, nie będzie osamotnione – wręcz przeciwnie. Znajdzie ono podatny grunt stale urabiany przez grecką *pajdeję*, spotka również tętniące życiem i mające długie tradycje prądy filozoficzne/ruchy społeczne ze swymi teoretykami, bogatą literaturą i metodologią.

Dla naszych celów – by zarysować tło dla istotnego punktu współpracy z Bogiem w moralnym wysiłku chrześcijanina w ujęciu Listu do Koloosan – z zadziwiającego nas dziś bogactwa kierunków hellenizmu tamtej doby wybierzemy dwa, które jako jedyne *expressis verbis* wymienia Nowy Testament: stoicyzm i epikureizm. Z pewnością pożyteczne byłoby przywołać tu Filona z Aleksandrii, przeglądnać pisma hermetyczne czy porównać oferty zdobywających wówczas coraz większą popularność religii misteryjnych. Tam wszędzie poznanie pod pewnymi względami bliskie jest ujęciu chrześcijańskiemu i też wobec nich chrześcijaństwo okazało się być skuteczną konkurencją. Tam też rozbrzmiewa wyraźna zachęta do wysiłku ascetycznego. Niemniej akurat te dwa wybrane kierunki – może dlatego, że tak bardzo pesymistyczne – dostarczą nam kontrastu dla wydobycia specyfiki poznania w naszym Liście.

a. Stoicyzm

Stoicyzm to system filozoficzny i jednocześnie szkoła zapoczątkowana ok. roku 300 przed Chr. wraz z przybyciem do Aten Zenona z Kition (336–264

49 E. Schweizer, *Askese nach Kol 1, 24 oder 2, 20f?*, w: *Neues Testament und Ethik*, hrsg. von H. Merklein, Freiburg–Basel–Wien 1989, s. 342.

przed Chr.). To nieprzerwany, mający ogromny wpływ na postawy życiowe, nurt myśli trwający niemal pięćset lat. Za ostatniego wybitnego przedstawiciela zwykło się uważać Marka Aureliusza (121–180). Jako najpopularniejszy prąd schyłku republiki i początków cesarstwa, „stoicyzm uitorował drogę chrystianizmowi w daleko wyższym stopniu niż jakkolwiek inna filozofia starożytna”⁵⁰.

Poznanie w stoicyzmie ma znaczenie praktyczne. Skoro wszystkim rządzi boski rozum (Opatrzność=Przeznaczenie), z pomocą logiki należy odkrywać rozumne prawidła tego zarządzania, by rozumnie im się podporządkować. Pragnienie zrozumienia i poddania się tej boskiej koncepcji rządów światem będzie towarzyszyć stoicyzmowi na wszystkich etapach jego rozwoju mimo rozmaitych przesunięć akcentów, a wyraz tego znajdujemy w dwóch, odległych od siebie czasowo o dwa wieki, tekstach – autorstwa Kleantesa i Seneki.

Kleantes (331–232), drugi scholarcha Stoi, w swym *Hymnie do Zeusa*⁵¹ najpierw wychwala roztropne rządy tego boga, następnie ubolewa nad ludzką głupotą i podłością ignorującą powszechne boskie prawo (w. 24: θεοῦ κοινὸν νόμον). Wreszcie prosi Zeusa jako ojca o wyrwanie ludzi z opłakanej nieświadomości (w. 33: ῥύου ... ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς) i sprawienie, by uzyskali znajomość planów, według których wszystkim sprawiedliwie zarządza (w. 34n: δὸς ... κυρῆσαι γνώμης, ἧ ... πάντα κυβερνᾷς).

Lucjusz Anneusz Seneka (ok. 4 przed Chr. – 65 po Chr.), wybitny przedstawiciel rzymskiego stoicyzmu, choć nieskuteczny wychowawca Nerona, w *Liście CVIII* do Lucyliusza podejmuje temat zainteresowań naukowych i studiów i tak konkluduje:

Lecz abym i ja sam, zdążając do czego innego nie stał się nagle badaczem starożytności lub językoznawcą, przypominam, że słuchanie i czytanie filozofów powinno mieć na

⁵⁰ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995, s. 455. Wydanie to na s. 445–455 zawiera osobne studium stoicyzmu.

⁵¹ J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina. Reliquiae minores Poetarum Graecorum Aetatis Ptolemaicae 323–146 A. C. Epicorum, Elegiacorum, Lyricorum, Ethicorum*, Oxonii 1970, s. 227n. Na język polski utwór ten przekładali T. Zieliński, I. Krzemicka-Krońska, M. Maykowska, W. Appel, A. Drozdek. Cytatem z tego hymnu posługuje się Paweł w Mowie na Areopagu (Dz 17, 28).

celu szczęśliwe życie. Chodzi nie o to, żebyśmy wylawiali tam starodawne lub nowo wynalezione wyrazy, wychwytywali zbyteczne przenośnie i krasomówcze zwroty, lecz o to, byśmy polowali na mogące nam przynieść pożytek wskazania, na wzniosłe i dodające otuchy wypowiedzi, które niebawem przekształciłyby się w rzeczywistość. Uczmy się ich tak, by to, co było jedynie zbiorem słów, wcieliło się w uczynki. Nikt zaś, jak sądzę, nie przysłużył się ogółowi śmiertelników gorzej niż ci, którzy nauczyli się filozofii niczym jakiegoś sprzedajnego rzemiosła, którzy inaczej żyją, a inaczej nauczają, jak żyć należy⁵².

Zarówno psychologia średniego stoicyzmu, jak i aretologia Seneki będą rozwijane w celach jak najbardziej ascetycznych: opanowanie władz duszy prowadzi do spokojnego poddania się wyrokowi Przeznaczenia, które zaplanowało bieg wydarzeń jako najlepszy z możliwych. Wolny wybór ma zapewnić człowiekowi miejsce po jednej z dwóch stron – szczęście jest tylko po tej pierwszej:

Chętnych wszak ludzi za sobą los wiedzie, niechętnych zaś wlecze⁵³.

b. Epikureizm

Epikureizm w interesujących nas czasach był kierunkiem liczącym się, jednak nie aż tak popularnym jak stoicyzm: „nigdy nie był on czymś więcej niż poglądem mniejszości”⁵⁴. W materialistycznym poglądzie na świat był bardzo bliski stoicyzmowi, natomiast wartość poznania i rozumienia rzeczywistości widział w odniesieniu do śmierci: szczęśliwy może być tylko człowiek pozbawiony złudzeń i przesądów, a nie mający się nadzieję życia po jego zakończeniu. Cnota podporządkowana jest szlachetnej przyjemności, ma jednak odcień bardzo pragmatyczny: życie rozumne i poprzestawanie na rzeczach koniecznych ujmuje zmartwień⁵⁵.

Tak pisze Epikur (341–270 przed Chr.) w liście do Menoikeusa:

52 Seneka, *Listy moralne*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 580 [Ep. CVIII, 35n].

53 *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*. Seneka, *Listy moralne*, dz. cyt., s. 568 [Ep. CVII, II].

54 V.J. Bourke, *Historia etyki*, tłum. A. Białek, Warszawa 1994, s. 40.

55 Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 27n.

Przyjemność, którą mamy na myśli, charakteryzuje nieobecność cierpień fizycznych i brak niepokojów duszy. [...] trzeźwy rozum (*νήφρων λογισμός*), dociekający przyczyn wszelkiego wyboru i unikania, odrzucający czcze domysły, owo źródło największych utrapień duszy. Z tego wszystkiego mądrość (*φρόνησις*) jest początkiem wszelkiego dobra i dobrem najwyższym, a wskutek tego jest cenniejsza nawet od filozofii, jako źródło wszystkich innych cnót. Ona nas uczy, że nie można żyć przyjemnie, jeśli się nie żyje mądrze, pięknie i sprawiedliwie, i na odwrót, że nie można żyć mądrze, pięknie i sprawiedliwie, jeśli się nie żyje przyjemnie. Wszak cnoty tworzą wraz z przyjemnym życiem naturalną jedność i życie przyjemne jest od nich nieodłączne⁵⁶.

C. Pierwszy plan

Porządek naszych zabiegów egzegetycznych będzie tu następujący. Najpierw (1) spróbujemy odkryć punkty konstrukcyjne fragmentu 1, 9–12. W ramach tych poszukiwań chwilę zatrzymamy się (2), by określić cezurę dla biegu myśli między wersami 11 i 12, po czym zamieścimy tekst grecki (3) w układzie i interpunkcji, jakie wydają nam się odpowiadać zamiarom autora Listu. Dość rozległy punkt (4) obejmie omówienie poszczególnych fraz składających się na ww. 9c–12. Na końcu zajmiemy się analizą, samym przedmiotem modlitwy autora z w. 9b.

1. Struktura fragmentu 1, 9–12

Przyjmijmy wstępnie jako punkt wyjścia, iż cały fragment 1, 9–20 nie tylko tematycznie, ale i stylistycznie może stanowić jedną całość do tego stopnia, „że o jakiegokolwiek niezręczności stylistycznej nie może być mowy”⁵⁷ oraz że w zakresie myśli i pojęć – poza tym, co w nich typowe dla chrześcijaństwa – autor czerpał inspirację z hellenistycznej liturgii synagoidalnej⁵⁸.

56 Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1984, s. 648 [x 131n].

57 E. Norden, *Agnostos Theos*, dz. cyt., s. 253.

58 Por. E. Norden, *Agnostos Theos*, dz. cyt., s. 253n; J. H. Moulton, N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek, vol. 4: Style*, Edinburgh 1976, s. 90.

Tekst 1, 9–12 to tylko część zdania, które kończy się dopiero w wersie 14⁵⁹. Autor podejmuje przerwana przez dygresję myśl z wersu 1, 3 o swojej modlitwie za odbiorców Listu. Deklaruje również tu swą modlitwę, precyzując jej przedmiot: o wypełnienie u nich poznania woli Bożej.

Przy próbie wejścia w szczegóły struktury tej części pojawiają się nieoczekiwane problemy. Należy na wstępie przypomnieć, iż starożytne rękopisy biblijne nie zawierają znaków interpunkcyjnych, zdania składowe nie były w żaden sposób oznaczane graficznie, stosowanie *scriptio continua* było powszechną manierą, a ówczesny absolwent szkoły na poziomie średnim doskonale umiał sobie z takim tekstem radzić⁶⁰. Jedynie w niektórych kodeksach wyróżniano początki zdań głównych lub pozostawiano odstępy między zdaniami⁶¹. Interpunkcja w tekście biblijnym jest zasadniczo dziełem współczesnych wydawców tekstu krytycznego i tłumaczy, a przy podziale długich zdań dopasowuje się ona do możliwości percepcyjnych współczesnego odbiorcy.

Kluczem do odkrycia układu pozostałych elementów składowych tego zdania wydaje się być przymiotnik *πᾶς, πᾶσα, πᾶν*, użyty pięciokrotnie w wyrażeniach z przyimkami *ἐν* i *εἰς*.

W tym momencie rodzą się pytania: Czy poszczególne frazy, zarówno rozpoczynające się od przyimka *ἐν*, jak i od *εἰς*, traktować jako równoległe wobec siebie i odnoszące się bezpośrednio do przedmiotu modlitwy? Czy może – jako wynikające jedna z drugiej? Czy frazy z przyimkiem *εἰς* w zamiarze autora są wobec siebie równoległe? Czy to tylko przypadek? Czy imiesłowy też jakoś się ze sobą wiążą?

59 Idziemy tu za sugestią podziału zdań, jaką podsuwa Kodeks Synajski – dzieło posługujących się językiem greckim na co dzień. Choć i ten kodeks nie jest konsekwentny w swoim podziale i niekiedy trudno odnaleźć w nim zasadę. Np. początki kolejnych akapitów zaznacza w wersach 15, 16 i 18b.

60 Por. H.-I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 241n.

61 I tak np. Kodeks Synajski pierwszą literę zdań głównych (NB. pokrywających się niekiedy z całym akapitem) wysuwa na lewe marginesy kolumn. Por. bogaty materiał ilustracyjny: B. M. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible. An Introduction to Greek Palaeography*, New York–Oxford 1991, s. 59–99.

Niewątpliwie obfitość treści odbiera tej konstrukcji wiele z oczekiwanej przez nas zgrabności literackiej⁶² i utrudnia danie odpowiedzi na powyższe pytania.

Gdybyśmy na powyższe pytania mogli dać odpowiedzi pewne, moglibyśmy tym samym właściwie ustawić wszystkie akcenty w procesie poznawania woli Bożej – tak jak zamierzył autor. Ponieważ wiele z tych odpowiedzi pozostanie na stopniu jedynie większego prawdopodobieństwa (bardziej intuicja niż racje), stąd będzie nim obciążona nasza dalsza interpretacja. Przypuszczamy jednak, że margines błędu będzie stosunkowo niewielki⁶³.

Naszym zdaniem wszystkie frazy raczej się odnoszą bezpośrednio do przedmiotu modlitwy autora. Frazy te nie są wobec siebie obce, ale jeśliby miały stanowić łańcuch myśli, to wolno by nam było oczekiwać większej

62 Przy okazji badania struktur literackich może zachodzić ryzyko, że to tylko fantazja współczesnego czytelnika układa treść jak gwiazdy w konstelacje, na miarę oczekiwań uformowanych przez dzisiejsze wyobrażenie o sposobach pisania w tamtej epoce, ale ku prawdopodobnemu zdziwieniu starożytnego autora, gdyby te zabiegi komentatorów zobaczył. Przykładem różnorodności sposobów interpretacji struktury tekstu niech posłużą komentarze Kazania na górze i Prologu Janowego. Gdzie więc leży granica, za którą rozpoczyna się nadinterpretacja? Jedynie poeta rządzi się w takich przypadkach swoimi prawami. Ks. Jan Twardowski – według ustnej relacji o. A. Jankowskiego OSB – zapytany o brak znaków interpunkcyjnych w jego utworach miał odpowiedzieć, że nie stawia ich celowo, aby to czytelnik stawiał je tam, gdzie chce. Tymczasem egzegeza wyposażona w bogactwo metod naukowych doprowadza do podobnych skutków: *quot capita, tot sententiae*.

63 Teologiczny temat niniejszego opracowania nie zobowiązuje nas do wchodzenia w szczegółowe dyskusje egzegetyczne i przytaczania wszystkich możliwych argumentów poza niezbędnym minimum. Warto jedynie odnotować trzy pomysły uszeregowania fraz we fragmencie 1, 9–12. E. Lohmeyer widzi tu cztery pary równoległych członów, počawszy od *διὰ τοῦτο*, a skończywszy na *ἐν τῷ φωτί* z w. 12; zob. E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Kolosser*, dz. cyt., s. 30. N. W. Lund doszukuje się tu konstrukcji chiasmicznej, gdzie A to w. 9c, B – w. 10c, a A' – w. 13; zob. N. W. Lund, *Chiasmus*, dz. cyt., s. 208. B. Adamczewski odnajduje tu trzy frazy paralelne, rozpoczynające się od *ἐν* (*ἐν πάσῃ, ἐν παντί, ἐν πάσῃ*), tylko że jego zdaniem nie są one „w strukturze wypowiedzi paralelne”, a poszczególne zdania „tworzą razem jeden ciągły łańcuch myśli: końcowy element frazy poprzedniej syntagmatycznie wprowadza pierwszy element frazy następanej...”; zob. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, dz. cyt., s. 174. Z kolei dekonstrukcji całego fragmentu dokonuje G. D. Fee, określając narzuconą przez siebie strukturę jako „easily displayed”; zob. G. D. Fee, *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody 1994, s. 64on.

płynności w przejściach pomiędzy poszczególnymi aspektami wysiłku moralnego czy pomocy Bożej. Paradoks w tym, że do spójnych wniosków możemy dojść zarówno wtedy, gdy łączymy te frazy między sobą, jak i wtedy, gdy odnosimy je bezpośrednio do przedmiotu modlitwy. Ani w pierwszym, ani w drugim przypadku nie musimy dokonywać żadnych nieprzejrzystych zabiegów interpretacyjnych. Podobną, choć dużo bardziej czytelną konstrukcję spotykamy w posądzanym niekiedy o paulinizm i Liście św. Piotra – 1, 3–5⁶⁴ – i temu podobieństwu dajemy się zasugerować.

Zakładamy również zamierzoną równoległość fraz rozpoczynających się przymikiem *εἰς* – do tego skłania nas przeciwstawność znaczeń: *εἰς πᾶσαν ἀρεσκείαν* odnosilaby się do życzliwości również ludzkiej⁶⁵, czyli do wymiaru zewnętrznego i społecznego, podczas gdy *εἰς πᾶσαν ὑπομονήν καὶ μακροθυμίαν* określałaby stan indywidualny i wewnętrzny człowieka⁶⁶ (choć z zewnętrznym skutkiem).

Wydaje się też słuszne frazę *εἰς πᾶσαν ὑπομονήν...* „doprowadzić” aż do datiwu *τῷ πατρὶ*. A to przez analogię do fraz poprzednich, które z wyjątkiem *εἰς πᾶσαν ἀρεσκείαν* zawierały jakąś formę czasownikową – czy to bezokolicznik, czy imiesłów. Wprawdzie cierpliwości z wdzięcznością niekoniecznie musi być po drodze, ale gdy pomiędzy nimi jest wzmianka o radości, przejście od cierpliwości do wdzięczności jest bardziej płynne.

2. Lokalizacja wyrażenia *μετὰ χαρᾶς*, czyli znaczenie (nieistniejącego) przecinka

Naszej uwagi wymaga przecinek (lub kropka), który we współczesnych wydaniach oddziela wyrażenie *μετὰ χαρᾶς* od jednej części frazy, a przypisuje do drugiej. Czy „radość” należy połączyć z „cierpliwością” i „wytrwałością”, czy z „dziękczynieniem Bogu”?

Numeracja rozdziałów i wersów w całej Biblii jest dużym ułatwieniem dla czytelników, stosowanym przez wydawców niezależnie od ich religii

64 Por. W. Alicki, „Duch Chrystusa” (1 P 1, 11). *Pneumatologia chrystocentryczna w Pierwszym Liście św. Piotra*, Kraków 2003, s. 47.

65 Por. E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Kolosser*, dz. cyt., s. 34; M. Barth, H. Blanke, *Colossians. A New Translation with Introduction and Commentary*, transl. by A. B. Beck, New York 1994, s. 178.

66 J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, dz. cyt., s. 43.

i wyznania. Choć przeważnie rozdziały obejmują całe jednostki tematyczne, a wersy – całe zdania, to nie jest to jednak bezwzględna reguła. Z przypadkiem właśnie od niej odbiegającym mamy do czynienia tu.

Stąd sięgający starożytności mały dylemat, jaki rodzi przyporządkowanie wyrażenia *μετὰ χαρᾶς* z końca wersu 1, 11: wydawcy tekstu krytycznego, tłumacze i komentatorzy albo łączą je ze zdaniem składowym zawierającym się w w. 1, 11⁶⁷, albo – ze zdaniem z kolejnego wersu⁶⁸.

Wobec tak wielu przedstawicieli obydwu stanowisk najlepiej będzie oddać głos samym tekstom biblijnym. Do pozostawienia *μετὰ χαρᾶς* w pierwszej części tego zdania przekonują nas miejsca paralelne, w których „wy-

67 Np. wydania krytyczne: B. F. Westcott, F. J. A. Hort, *The New Testament in the Original Greek*, New York 1946, *ad loc.*; *Nouum Testamentum Domini nostri Iesu Christi Latine secundum Editionem sancti Hieronymi* rec. I. Wordsworth, H. I. White, H. F. D. Sparks, pars II, fasc. V, Oxonii 1887, *ad loc.*; komentatorzy starożytni: Ps.-Hieronim, *In Epistolam ad Colossenses*, PL 30, kol. 853D; Teodoret z Cyru, *Interpretatio Epistolae ad Colossenses*, PG 82, kol. 596C; przekłady: *Biblia, to jest księgi Starego i Nowego Testamentu, z łacińskiego na język polski przetłóżone przez ks. d. Jakóba Wujka. Dosłowny przedruk z autentycznej edycji Krakowskiej z r. 1599*, Warszawa 1950, *ad loc.*; *Listy Św. Pawła Apostoła*, tłum. F. A. Symon, Kraków 1915, *ad loc.*; *The New English Bible with the Apocrypha*, Oxford–Cambridge 1970, *ad loc.*; komentatorzy współcześni: P. Pokorný, *Colossians. A Commentary*, transl. by S. S. Schatzmann, Peabody 1991, s. 45, 49n; M. Barth, H. Blanke, *Colossians*, dz. cyt., s. 172, 183n (przyp. 53 wylicza innych przedstawicieli obydwu stanowisk).

68 Np. wydania krytyczne: *Novum Testamentum Graece. ... Editio octava critica maior*, rec. C. Tischendorf, vol. II, Lipsiae 1872, *ad loc.* (w aparacie krytycznym do w. 11 wylicza innych starożytnych przedstawicieli obydwu stanowisk); Nestle-Aland28, *ad loc.*; komentatorzy starożytni: Ambrożyjaster, *In Epistolam B. Pauli ad Colossenses*, PL 17, kol. 422B; Ps.-Prymazjusz, *Epistola Pauli ad Colossenses*, PL 68, kol. 652A; Ekumeniusz, *Pauli Apostoli ad Colossenses Epistola*, PG 119, kol. 17A; współczesne przekłady: *The New Jerusalem Bible*, Garden City 1985, *ad loc.*; *Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris 1988, *ad loc.*; *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, *ad loc.*; *Biblia Pierwszego Kościoła*, przeł. R. Popowski, Warszawa 2017, *ad loc.*; komentatorzy współcześni: A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., s. 220; J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, dz. cyt., s. 44, 46; B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, dz. cyt., s. 160.

Wydawcy Kodeksu Synajskiego online, opatrujący niektóre jego karty angielskim przekładem, rozwiążali problem salomonowym sądem: umieścili przecinki tak przed, jak i po „with joy”; zob. <http://www.codexsinaiticus.org/en/manuscript.aspx?book=43&chapter=1&lid=en&side=r&verse=11&zoomSlider=0> [dostęp: 22.02.2020].

trwałość” występuje każdorazowo w bliskim kontekście „radości”⁶⁹: Ga 5, 22⁷⁰; Rz 12, 12⁷¹ oraz 1 Tes 1, 3–6⁷². Choć i zdanie przeciwne wskazuje swoje poparcie w bardzo sugestywnej paraleli Pawłowej: Flp 1, 4⁷³.

3. Tekst „rezultatywny”

Typograficznie więc można by przedstawić strukturę interesującego nas fragmentu tekstu następująco⁷⁴:

⁹ Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς, ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν, οὐ παύομεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι, ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ, ¹⁰ περιπατήσαι ἄξιως τοῦ κυρίου, εἰς πᾶσαν ἀρεσκείαν, ἐν παντί ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ, ¹¹ ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ, εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν μετὰ χαρᾶς, ¹² εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἰκανώσαντι ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί...

4. Kłopotliwe frazy paralelne 1, 9c–12

Patrząc na całość 1, 9–20 można odnieść wrażenie, iż frazy rozpoczynające się przyimkami ἐν i εἰς z przymiotnikiem πᾶς, πᾶσα, πᾶν, są kilkoma stopniami gradacji, która celowo zmierza do *Hymnu*. Czy kolejność tych fraz

69 Poniższy zestaw paralel przytaczamy za: P. Pokorný, *Colossians*, dz. cyt., s. 50.

70 Gal 5, 22: ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη χαρὰ εἰρήνη, μακροθυμία...

71 Rz 12, 12: τῇ ἐλπίδι χαίροντες, τῇ θλίψει ὑπομένοντες, τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες...

72 1 Tes 1, 3–6: 3 μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου ... τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου [...] 6 Καὶ ἡμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου, δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου...

73 Flp 1, 4: πάντοτε ἐν πάσῃ δεήσει μου ὑπὲρ πάντων ὑμῶν, μετὰ χαρᾶς τὴν δέσιν ποιούμενος. Do tego tekstu odwołuje się E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Kolosser*, dz. cyt., s. 38 przyp. 2.

74 Tekst czerpiemy z 28 wydania Nestle-Aland, a opatrujemy interpunkcją odpowiednio do naszych spostrzeżeń.

jako stopni wyznacza jakaś logika? Czy też następują po sobie przypadkowo? Krótka ich analiza (pkty a – e) ułatwi odpowiedź (f).

a) ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ, περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου

Para *σοφία* i *σύνεσις* występuje jako nierozłączna wielokrotnie w Starym Testamencie i w literaturze judaistycznej, i w tym duchu należy ją rozumieć tu. W formule tej *σοφία* będzie akcentować stronę praktyczną: roztropność postępowania, podczas gdy *σύνεσις* kładzie nacisk na zrozumienie⁷⁵. Przydawka *πνευματικῇ*, odnosząca się do obydwu tych słów⁷⁶, „stwierdza w nich dar Ducha (*Πνεῦμα*) – a więc charyzmat”⁷⁷.

Od strony składniowej *περιπατῆσαι* jako inf. aoristi może stanowić *infinitivus* albo *finalis*, albo *consecutionis*⁷⁸. Niezależnie, czy opowiemy się za celem, czy za skutkiem, jakie miałby ten bezokolicznik wyrażać, dostrzegamy powtórzenie treści (pleonazm) z poprzedniej frazy. Natomiast niezależnie od spojrzenia na układ fraz między sobą, można ten bezokolicznik odnieść wprost do przedmiotu modlitwy, a można do wcześniejszej pary *σοφία* i *σύνεσις*. Ta pierwsza możliwość nadaje lekkości przynajmniej tej części i ujmuje osobliwości króciutkiej frazie następczej.

Wyrażenie *ἀξίως τοῦ κυρίου* nie jest rzadkością na kartach Nowego Testamentu: znajduje swe paralele w Łk 3, 8; Ef 4, 1; Flp 1, 27; 1 Tes 2, 12 oraz 3 J 6.

b) εἰς πᾶσαν ἀρεσκείαν

Tą frazą przez chwilę zajmowaliśmy się wyżej, przy omówieniu konstrukcji fragmentu, opowiadając się za odczytaniem w niej życziwości i Boskiej,

75 Por. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, dz. cyt., s. 174n; por. A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., s. 218. W obydwu komentarzach wykaz miejsc paralelnych.

76 Por. G.D. Fee, *God's Empowering Presence*, dz. cyt., s. 641n; przyp. 29 wylicza podzielających to zdanie komentatorów.

77 A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., s. 218.

78 Por. M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Romae 1953, s. 447.

i ludzkiej jednocześnie⁷⁹. Światło omawianego tu kontekstu przemawia za naszym wyborem: po raz trzeci odniesienie tylko do Boga/Pana byłoby nieuzasadnionym obciążeniem stylu wypowiedzi kolejną tautologią.

c) ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῶ καρποφοροῦντες καὶ αὐξάνομενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ

O ile w listach Pawłowych ἔργον łatwo przywołuje skojarzenie z ἔργα νόμου (np. Ga 2, 16), o tyle analogiczna formuła w 1, 6 odniesiona do wymienionej we wcześniejszym wersie Ewangelii rozwiewa wątpliwości⁸⁰. Ta sama paralela określa jednoznaczny cezurę między dwiema częściami tej frazy.

Użyte w drugiej części wyrażenie τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ zaskakuje czytelnika i kieruje wzrok wyżej, ku przedmiotowi deklarowanej modlitwy. Zastrzegaliśmy, że ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ może oznaczać poznanie Jego wymagań. Tymczasem bliskie sąsiedztwo poznania woli Bożej wyrażonej *expressis verbis* w w. 9 skłania do opowiedzenia się, iż w tym przypadku należy widzieć poznanie Boga.

Osobną kwestią jest forma tego poznania. Czy nie należałoby do tego miejsca odnieść spostrzeżenia, iż chodzi „nie tyle o pełniejsze czy doskonalsze poznanie, ile o poznanie uzyskane przez uwagę skierowaną na daną osobę lub przedmiot”⁸¹? Formalnie *dativus instrumentalis*⁸² mógłby tu więc oznaczać wysiłek uświadomienia sobie bliskości Boga.

d) ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ

Do pierwszej części powyższej frazy można znaleźć w Septuagincie dwa miejsca paralelne pod kątem leksykalnym: Ps 67, 29 LXX; Koh 10, 10. Pod szerszym kątem – składniowym – materiału porównawczego literatura biblijna dostarcza paralel nieco więcej, np. gdy *dativus* wzmacnia znaczenie czasownika: Ps 131, 16; Łk 22, 15; Dz 2, 30; 5, 28; 23, 14; J 3, 29; lub bez tej

79 Por. wyżej przyp. 65.

80 Por. P. Pokorný, *Colossians*, dz. cyt., s. 48.

81 J. H. Moulton, G. Milligan, *Vocabulary*, dz. cyt., s. v. ἐπιγνώσκω, s. 236; por. użycie ἐπίγνωσις w 2 Liście św. Piotra.

82 Por. A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., s. 219.

funkcji: Mt 23, 14; Dz 28, 26; 1 Kor 7, 20; 10, 16; 11, 2⁸³. W samym Liście do Kolosan takich wyrażen znajdujemy trzy: 1, 29; 2, 11 i 2, 19.

Wobec drugiej części tej frazy, rozpoczynającej się od *κατά...* bardzo bliską paralełą wydaje się Ef 1, 19.

Oczywiście, chcąc zachować konsekwencję, można by i tę frazę podzielić, i spróbować część rozpoczynającą się od *κατά* połączyć bezpośrednio z przedmiotem modlitwy: interpretacja byłaby spójna podobnie jak w pierwszej frazie, a do tego uniknęlibyśmy natłoku wyrażen bliskoznacznych, sprawiającego już wrażenie przesady. Jednak do zachowania całości tej frazy skłania nas poniższa paralela, od strony tematycznej najbliższa wobec całości, z Ef 6, 10:

...ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ.

Wobec zrozumiałej treści jednego i drugiego tekstu wypada nam się odnieść tylko do dwóch istotnych szczegółów różniących obydwa teksty, pozostawiając na boku również detale konstrukcyjne. W powyższej paraleli umocnienie ma nastąpić *ἐν κυρίῳ*. W analogicznym miejscu w naszym tekście widnieje *ἐν πάσῃ δυνάμει*. Podobnie równolegle występują genetywy *τῆς ἰσχύος* i *τῆς δόξης*. A zarówno *δύναμις*, jak i *δόξα* mają pewną cechę wspólną: przynależność do słownika pneumatologicznego⁸⁴.

83 Por. E. Hofmann, *Ausdrucksverstärkung. Untersuchungen zur etymologischen Verstärkung und zum Gebrauch der Steigerungsadverbia im Balto-Slavischen und in anderen indogermanischen Sprachen*, Göttingen 1930, s. 89; por. F. Blass, A. Debrunner, R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago–London 1961, s. 106n [§ 198].

84 Zob. A. Jankowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, s. 67; por. F. X. Durrwell, *Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium*, Salzburg 1958, s. 106–112. Przy ewentualnym założeniu, że autor Listu do Kolosan posługiwał się tekstem Listu do Efezjan i akurat ten fragment miał przed oczami lub w myśli, gdy pisał frazę *ἐν πάσῃ δυνάμει...*, zabiegi około zmiany datiwu *ἐν κυρίῳ* na *ἐν πάσῃ δυνάμει* i genetywu *τῆς ἰσχύος* na *τῆς δόξης* byłyby znamienne: świadczyłyby o postępującej refleksji teologicznej i dokładniejszej identyfikacji Dokonawcy umocnienia.

ε) εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν μετὰ χαρᾶς, εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ

ὑπομονή i μακροθυμία są wobec siebie bliskoznaczne i wobec tego wspólny czytelnik mógłby oczekiwać zabiegu równoległego wobec frazy wcześniejszej, gdzie obok siebie występują δύναιμις i δυναμούμενοι. Tymczasem starożytny czytelnik, dla którego greka była językiem ojczystym, w tych dwóch cnotach usprawniających tę samą władzę duszy, widział dwa różne pola ich działania. Pierwsza z tych cnót to cierpliwość wobec wrogów zewnętrznych, zwłaszcza wrogów wiary⁸⁵. Jednak co do drugiej już starożytni nie byli zgodni. Jedni odnosili ją do wrogów „wewnętrznych” (πρὸς τοὺς ἐξ ὑμῶν) walczących podstępem: znosić ich, a nie dochodzić swego⁸⁶. Nieznający greki Efreem odnosi ją do obietnic Bożych⁸⁷. Starożytny, ale łaciński i nieznan bliżej komentator Ambrozjaster obydwie słowa traktuje synonimicznie i widzi w nich łącznie cierpliwość w znoszeniu złośliwości ze strony niewierzących oraz oczekiwanie Bożego sądu i objawienia majestatu Bożej chwały⁸⁸.

Współczesna egzegeza również nie jest zgodna w interpretacjach, choć nie wykracza poza myśl starożytnych. I tak jedni w ὑπομονή chcą widzieć cnotę eschatologiczną, a w μακροθυμία – społeczną odnoszącą się do życia w Kościele⁸⁹. Dla innych pierwsza to „cnota męczenników” i „postawa żołnierzy”, a druga to „wielkoduszne i wyrozumiałe obchodzenie się z ludźmi skomplikowanymi i nieznośnymi”⁹⁰ lub nawet „poznanie i naśladowanie w Chrystusie samego Boga, cierpliwego względem ludzkich grzechów i ułomności”⁹¹, aż w końcu „przede wszystkim postawa chrześcijanina wyczekującego paruzji”⁹².

85 Por. Teodoret z Cyru, *Interpretatio Epistolae ad Colossenses*, PG 82, kol. 596; Ekumeniusz, *Pauli Apostoli ad Colossenses Epistola*, PG 119, kol. 18.

86 Tak Ekumeniusz, *Pauli Apostoli ad Colossenses Epistola*, PG 119, kol. 18.

87 S. Ephraem Syri *Commentarii in Epistolas D. Pauli Nunc Primum Ex Armenio in Latinum Sermonem a Patribus Mekitkhristis Translati*, London 2018 (reprint), s. 170.

88 Zob. Ambrozjaster, *In Epistolam B. Pauli ad Colossenses*, PL 17, kol. 422.

89 Np. P. Pokorný, *Colossians*, dz. cyt., s. 49; B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, dz. cyt. s. 178n.

90 J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, dz. cyt., s. 43.

91 B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, dz. cyt. s. 179.

92 A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., s. 220.

„Radość jest ukoronowaniem biernego charakteru obydwu cnót i w ten sposób stają się one znakiem obecności Bożej i narzędziami Jego działania...”⁹³, co koryguje w stronę teologiczną komentarz Ps.-Hieronima, ale go nie przekreśla: *Ibi est vera longanimitas et patientia, ubi aliquis gaudet etiam sustinere quod patitur*⁹⁴.

Na pytanie, czy wierni mają być umocnieni do cierpliwości, czy też ta cierpliwość ma mieć związek z poznaniem woli Bożej, wybieramy możliwość drugą, wychodząc z przyjętego stanowiska.

Motyw wdzięczności, która „u Pawła nigdy nie jest jednym z wielu pobożnych odruchów, ale ostateczną racją i ostatecznym celem wiary”⁹⁵, kończy tę listę i przez odwołanie do statusu wierzących wobec Boga jest bezpośrednim wprowadzeniem do *Hymnu*.

Ekskurs I: Kol 1, 9–12 jako tekst trynitarny

Jeśli na fragment 1, 9–12 popatrzymy pod kątem Osób Boskich w nim wzmiankowanych, możemy zauważyć ciekawe zestawienie. W w. 1, 3 autor kieruje swą modlitwę dziękczynną ku Bogu Ojcu Pana naszego Jezusa Chrystusa (τῷ θεῷ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), a podejmując ją po dygresji, nie zmienia jej Adresata, którego wymienia w w. 9b zaimkiem osobowym i później dopiero w w. 12. Jeśli dopełniacz τοῦ κυρίου z w. 10 odczytamy w świetle wersu 1, 3, byłaby w nim mowa o Chrystusie. Z kolei w pierwszej i czwartej frazie tego zestawu (1, 9c–12) występują czytelne i jednoznaczne motywy pneumatologiczne (πνευματικῆς, δύναμις, δόξα). Widniejącą z kolei we frazie ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ trzeba by odnieść do Boga Ojca. Wprawdzie Nowy Testament nie zawiera systematycznej teologii trynitarniej, ale

93 P. Pokorný, *Colossians*, dz. cyt., s. 50.

94 „Tam jest prawdziwa wytrwałość i cierpliwość, gdzie ktoś również cieszy się, że wytrzymuje to, co cierpi”; Ps.-Hieronim, *In Epistolam ad Colossenses*, PL 30, kol. 853D. Brak w tym zdaniu choćby delikatnego akcentu religijnego może być symptomatyczny dla ujęcia pelagiańskiego. We wcześniejszych akapitach tego komentarza wszelka pomoc Boża w pokonywaniu przeciwności, wad lub pokus ogranicza się tylko do oświecenia i lepszego poznania.

95 E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Kolosser*, dz. cyt., s. 38.

tekstów w jej duchu nie brakuje⁹⁶ i ten tekst 1, 9–12 należy do nich zaliczyć.

f) Gradacja czy nużące zestawienie?

Poza frazami rozpoczynającymi się przyimkiem *εἰς* pozostałe nie wchodzą w szczególności i zatrzymują się na najogólniejszym poziomie, gdy chodzi o poznanie, postępowanie, wzrost w dobrem i wsparcie mocą Bożą. Frazy z przyimkiem *εἰς* wskazują dwa przeciwne bieguny: zewnętrzny odbiór postawy chrześcijanina i jego wewnętrzne nastawienie, ale tamtego porządku nie zaburzają. A zatem gradacja zmierzająca ku wdzięczności i dalej – jest czytelna.

Pozostaje nam odpowiedzieć na chyba ostatnie pytanie – o relację tych fraz do przedmiotu modlitwy i tym samym o cel literacki tego zestawienia.

Możliwości wyboru jest niewiele. Mogą one wyznaczać cel pogłębionego poznania, mogą określać jego skutek. Mogą też być z nim synonimiczne, czyli wyjaśniać to, co się mieści w jego zakresie.

Ta ostatnia możliwość jest szczególnie intrygująca. Oznajmienie adresatom o modlitwie mogłoby zakończyć wątek. Tymczasem autor rozwija poszczególne myśli i na pewno nie jest to rozbudowana *Modlitwa wiernych*, pouczająca Boga, co ma zrobić. Jeśli przyjmiemy wspomnianą na wstępie sugestię, iż List był pisany w celach liturgicznych, konsekwentnie moglibyśmy rozumieć ten fragment jako propozycję homiletyczną w odniesieniu do wypowiedzi o modlitwie o napełnienie poznaniem woli Bożej. Że *passus* ten jest jakoś wtórny wobec przedmiotu modlitwy, zdaje się sugerować przede wszystkim *ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ* z końca w. 10 jako oczywisty zgrzyt stylistyczny z *ἐπίγνωσις τοῦ θελήματος αὐτοῦ* z w. 9. (Wobec tego wzmiankowana wyżej opinia, że ww. 9–20 to monolit o stylu synagogałnym staje pod znakiem zapytania). Czy mógł to być stenogram czyjejs homilii, np. Pawłowej – spisany w punktach lub utworzony z pamięci po latach przez słuchacza? Nas jednak interesuje przede wszystkim relacja, w jakiej pozostają obydwie fragmenty pod względem zakresu treści. A odpowiedź na tę

96 Np. Mt 28, 19; 1 Kor 12, 4–6; 2 Kor 13, 13; Ef 3, 14–20; 4, 4–6; 2 Tes 2, 13n; 1 P 1, 2; Jud 20n.

kwestię będziemy mogli dać po analizie tego, o co tak modli się autor: *ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*.

5. Analiza w. 9b

a) Dane składniowe

Czynność napełnienia wyrażoną przez *πληρωθῆτε* – 2. os. pl. con. aor. pass. czasownika *πληρώω* – interpretuje się zgodnie jako *passivum divinum*, czyli czynność dokonywaną przez Boga⁹⁷.

Biernik *τὴν ἐπίγνωσιν* można rozumieć na dwa sposoby. Może to być *accusativus obiecti*, będący niezgrabnym śladem wcześniejszego użycia go w zwrocie z czasownikiem w stronie czynnej, albo *accusativus relationis* („*graecus*”), który należałoby tłumaczyć „pod względem poznania”⁹⁸. To drugie rozwiązanie wyraźnie oglądałoby cały zwrot od strony stylistycznej, niemniej od strony przedmiotowej różnica jest niewielka.

b) *πληρώω* w Starym Testamencie

Czasownik *πληρώω* występuje w Septuagincie ponad 120 razy, nie jest więc słowem rzadkim. O ile pod wieloma względami odpowiada naszemu słowu „napełniać”, począwszy od napełniania czymś rąk (np. 2 Krn 29, 31), wypełniania tłoczni (Syr 33, 17), dopełniania miary czasu (np. Kpł 12, 4), spełniania zamysłów (Ps 19, 5 LXX), napełniania radością (Ps 15, 11 LXX), o tyle w interesujących nas kontekstach darmo by go szukać. Jedynie raz jako *compositum* z przyimkiem *ἀνά* opisuje wylewność Prawa – Księgi Przymierza Boga Najwyższego – w obdarowywaniu rozumem (*ὁ ἀναπληρῶν ὧς*

97 Np. E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Kolosser*, dz. cyt., s. 33; M. Barth, H. Blanke, *Colossians*, dz. cyt., s. 174; B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, dz. cyt., s. 173.

98 Zob. M. Zerwick, *Analysis*, dz. cyt., s. 447; por. A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., s. 217; por. M. Zerwick, *Graecitas biblica Novi Testamenti exemplis illustratur*, Romae 1966, s. 26. Za pierwszą możliwością opowiada się P. Pokorný, *Colossians*, dz. cyt., s. 46.

Εὐφράτης σύνεσιν – Syr 24, 26), a drugi raz w niejasnej konstrukcji oddaje obfitość myśli (Syr 39, 12).

Wątek wskazujący na Boga jako źródło wiedzy, nauczyciela i wychowawcę pojawia się w Starym Testamencie wielokrotnie, np. Syr 39, 6n; Mdr 9, 1–18, czy zwłaszcza w Psalmach, np. Ps 25, 4; 51, 8; 94, 12; 119, 102; 143, 10⁹⁹. Teksty te jako paralele będą akcentować niewystarczalność ludzkich możliwości poznawczych i samowychowawczych i fakt, że Bóg takich funkcji wobec człowieka się podejmuje. Przez to będą dla nas wartościowe, jednak ani u Mędrców, ani w Psalmach (w wersji LXX) nie pada *πληρώω*.

Autorowi Listu ten ostatni wątek z pewnością nie był obcy (tym bardziej, skoro sam do Psalmów zachęca – 3, 16¹⁰⁰) i swoją modlitwą w nurt ten się wpisuje, jednak sposobem wyrazu myśli, jaki tu zastosował, chce raczej wskazać na coś więcej.

c) *πληρώω* w Nowym Testamencie

Spośród 63 miejsc występowania *πληρώω* w Nowym Testamencie poza *Corpus Paulinum* najczęściej przypada na Mt i J (po 16) oraz Dz (15). Pozostałe to Łk (9), Mk i Ap (po 2), Jk, 1 i 2 J (po 1)¹⁰¹. Najczęściej dotyczą radości (np. J 3, 29; Dz 2, 28), smutku (J 16, 6), słowa Bożej zapowiedzi (np. Mt 1, 22; Jk 2, 23) i raz szatana (Dz 5, 3). Spośród tekstów Pawłowych tylko jeden kwalifikuje się do grupy traktującej o radości: 2 Kor 7, 4.

Jedno z tych miejsc jest nam tematycznie bliskie – Łk 2, 40, gdzie mowa o dorastaniu Jezusa: *Τὸ δὲ παιδίον ἠῤῥξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πληρούμενον σοφία, καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό*. Nieco szerszy obraz zyskujemy po zestawieniu z Łk 2, 52: *Ἰησοῦς πρόεκοπτεν [ἐν τῇ] σοφία καὶ ἡλικία καὶ χάριτι παρὰ θεῶν καὶ ἀνθρώπων*, oraz z Mt 13, 54¹⁰², gdy zdumieni słuchacze w synago-

99 Temat ten znany był również w Qumran: zob. np. 1QS 11, 17n.

100 „W judaizmie czasów Jezusa biblijna Księga Psalmów była niewątpliwie podstawowym tekstem osobistej pobożności medytacyjnej i nadziei mesjańskich”; E. Zenger, *Das Buch der Psalmen*, w: E. Zenger u a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart-Berlin-Köln 2001, s. 323.

101 Zob. R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1992, s. 133.

102 Por. Mk 6, 2. Niestety, w paralelnym tekście Łk 4, 16–30 termin *σοφία* nie pada.

dze pytają: *πόθεν τούτω ἡ σοφία αὕτη...*; Do wątku tego powrócimy w części syntetycznej.

Wcześniej przywołana statystyka i poniższy przegląd tekstów Pawłowych pozwolą na wniosek, że zastosowanie *πληρώω* w *Corpus Paulinum* (z wyjątkiem 2 Kor 7, 4) będzie właściwe tylko dla niego.

d) *πληρώω* w Listach do Rzymian i do Efezjan

W Rz 15, 13n i w Ef 3, 19 znajdujemy wypowiedzi bardzo bliskie tematycznie naszym zainteresowaniom nie tylko z powodów leksykalnych, ale i z racji *πληρώω* jest związane z obfitością darów Bożych. W drugim – z osiągnięciem samego Boga jako celu i to nie od strony tylko doskonałości moralnej¹⁰³.

e) *πληρώω* w Liście do Kolosan kontekstu modlitwy

W pierwszym z tych tekstów *πληρώω* występuje dwukrotnie: raz jako opt. aor. act., drugi raz jako part. perf. pass. Przedmiotem modlitwy jest, aby Bóg napełnił (δ... *θεός ... πληρώσαι*) adresatów radością, pokojem, wiarą i obfitością nadziei w mocy Ducha Świętego. Autor pisze o nich jako o pełnych (*μεστοί*) dobroci, napełnionych wszelką wiedzą (*πεπληρωμένοι πάσης [τῆς] γνώσεως*) i zdolnych do wzajemnych napomnień.

Drugi z nich to również modlitwa o napełnienie: *ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ*, gdzie podobnie jak w Kol 1, 9 występuje *passivum theologicum*, a przyimek *εἰς* wyznacza cel, którym jest udział w całej pełni Boga.

W odkryciu zamiarów autora Listu do Kolosan w interesującym nas zakresie pomoże nam zestawienie miejsc w tym Liście, gdzie występują *πληρώω* i *πλήρωμα* w odniesieniu do Chrystusa i adresatów, a są to: 1, 9b, 19 oraz 2, 9n.

Pierwszy to tekst, którym się pierwszoplanowo zajmujemy:

¹⁰³ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., s. 436, 547n; H. Schlier, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1965, s. 175n; J. Gnillka, *Der Epheserbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1990, s. 190, zwł. przyp. 4.

ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ (1, 9b).

Drugi odnosi się do Chrystusa w *Hymnie*:

ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι (1, 19).

Kolejny dotyczy i Chrystusa, i należących do Niego:

ἐν αὐτῷ [sc. ἐν Χριστῷ] κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς ἰο καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας (2, 9n).

Ekskurs II: πληρῶω w 1, 25 i 4, 17

List do Kolosan zawiera jeszcze dwa teksty, gdzie występuje *πληρῶω*, i dla ścisłości należy je przywołać. W naszej mozaice znalazłyby swoje miejsce, ale w tym momencie nie będą miały dla nas aż tak dużego znaczenia. Pierwszy z nich to 1, 25: *εἰς ὑμᾶς πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, co należy rozumieć jako „abym spełnił/aby się spełniły wobec was Boże zapowiedzi”¹⁰⁴, drugi to 4, 17: *ἵνα αὐτὴν πληροῖς*, co tłumaczmy: „abyś ją [posługę] wypełnił”¹⁰⁵.

Ekskurs III: πεπληροφορημένοι czy πεπληρωμένοι w 4, 12

Pozostaje nam odnieść się do jeszcze jednego miejsca w naszym Liście: 4, 12. Wydania krytyczne począwszy od K. Tischendorfa jako właściwą drukują lekcję *πεπληροφορημένοι*, odsyłając do aparatu kry-

¹⁰⁴ Greka biblijna używa zestawienia słów *πληρῶω* i *λόγος* najczęściej w wyrażeniu oddającym realizację Bożych zapowiedzi (2 Krn 36, 21; Jer 36, 10; Łk 1, 20; por. 24, 44; J 12, 38; 15, 25; 18, 9. 32) i ten sens należy zachować w Kol 1, 25, a tym bardziej, gdy zestawia się teksty opisujące Boże plany wobec pogan: Dz 13, 46n; Ga 3, 8. 14 i zwłaszcza Ef 3, 1–12 oraz Rz 15, 8–12. Jeśliby istniała zależność tekstów Kol 1, 25 i Rz 15, 19 (w co wątpimy) i została dokonana jakaś „kreatywna modyfikacja”, jak tego chce B. Adamczewski, to owszem, ale w przeciwnym kierunku, czyli zależność Rz od Kol, gdyż trudno nazwać kreatywnym powrót do stanu „normalnego”; por. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, dz. cyt., s. 229n.

¹⁰⁵ Zastosowanie *πληρῶω* w kontekście pełnienia urzędu jest potwierdzone w literaturze świeckiej i nie stanowi tu osobliwości; J. H. Moulton, G. Milligan, *Vocabulary*, dz. cyt., s. v. *πληρῶω*, s. 520; H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. ...With a Supplement, Oxford 1940 (dodruk 1992), s. v. *πληρῶω*, s. 1420.

tycznego lekcję *πεπληρωμένοι*, która akurat widnieje na karcie chyba najstarszego świadka wśród zachowanych rękopisów z listami Pawłowymi, a odkrytego pół wieku po śmierci Tischendorfa – p-46. Od strony jakości tekstu p-46 nie cieszy się zbyt dobrą opinią z racji dużej ilości błędów skryby i potem naniesionych poprawek, ale akurat karta z Kol 4, 12 (BP II f.93), choć postrzępiona, jest czytelna i bezbłędna, a inni świadkowie obydwu lekcji raczej się równoważą. Gdyby to była wersja poprawna, mielibyśmy jeszcze jeden, akurat bardzo cenny kamyk do naszej mozaiki. Zob. https://viewer.cdl.ie/viewer/object/BP_II_f_93/2/ [dostęp: 21.03.2020].

To chyba oczywiste, żeby te trzy teksty z Listu do Kolosan potraktować jako całość¹⁰⁶. W Chrystusie adresaci zostali napełnieni, jednak nie jest sprecyzowane czym. Wcześniejszy kontekst, gdzie autor przestrzega ich przed zgonną filozofią, zdaje się sugerować, że tą materią napełniającą może być wiedza oparta na wierze. Tylko że takie rozwiązanie wprowadzałoby nieporządek do biegu myśli Listu: w 1, 9b autor się modli o napełnienie poznaniem, a tu stwierdzałby, że adresaci tym poznaniem już są napełnieni.

W późniejszym kontekście są wymienione równoległe do tego napełnienia metafory chrztu jako Chrystusowe obrzezanie, pogrzebanie z Nim i wskrzeszenie. To wszystko razem wzięte ze wskazaniem – bynajmniej nie mimochodem – na Chrystusa jako na Tego, w którym mieszka cała pełnia bóstwa, i jako na Głowę wszelkiej Zwierzchności i Władzy (bez względu na to, co to za instytucje), podważa powyższą sugestią jako interpretację zdecydowanie zbyt skąpą.

Ponadto przysłówek *σωματικῶς* nie wydaje się tu być ozdobnikiem dla opisanego formy zamieszkania bóstwa w Chrystusie – nie mając żadnych innych odniesień, pełniłby mało zaszczytną rolę uzupełnienia treści, o których autor nie pamiętał przy redakcji *Hymnu*. Najprawdopodobniej autor użył go po to, by adresatom jako organicznie zespolonym z Chrystusem, wskazać najistotniejszą korzyść tego zespolenia: udział w boskiej naturze taki, jaki ma On sam.

W zestawieniu z równoległą myślą Listu do Efezjan należy nadmienić, że tam autor rozróżnia pełnię Chrystusa i pełnię Boga, i celem ostatecznym

106 Por. P. Pokorný, *Colossians*, dz. cyt., s. 46 przyp. 6.

jest ta druga¹⁰⁷. Tu takie rozróżnienie nie występuje i autorowi chodzi tu o etap włączenia w pełnię Chrystusa jako ostateczną.

Do całości – aby to napełnienie było zupełne – brakowałoby więc tego, o co się autor modli w 1, 9b.

f) ἐπίγνωσις τοῦ θελήματος αὐτοῦ

Trzeci plan w swej części biblijnej ułatwia nam wytypowanie możliwych kierunków poszukiwań znaczenia opisanego powyższym wyrażeniem przedmiotu modlitwy. Najbardziej zasadne wydają się trzy pytania.

α) Czy treść tej woli to oczekiwania Boga wobec człowieka w zakresie realizacji przez niego wymagań moralnych?

Odpowiedź na to pytanie uzyskujemy, zestawiając w. 1, 9b z tekstami paralelnymi, które przytaczaliśmy powyżej: Ef 1, 15–17 oraz Łk 12, 56. W pierwszym z nich autor prosi o „światłe oczy serca”, które będą odkrywać dobra nadprzyrodzone, przeznaczone dla wierzących. W drugim tekście jest mowa o rozróżnianiu dobra i zła oraz rozpoznawaniu znaków czasu. Jezusowe zdziwienie brakami podstawowych umiejętności w ludzkich duszach wskazuje na ich wymiar naturalny, na umiejętności, które powinny być owocem dobrego wychowania.

Zestawiając razem te trzy teksty, moglibyśmy wprawdzie zarysować poprawny teologicznie obraz pomocy Bożego objawienia idącej naprzeciw nieporadności ludzkiej natury, która ma trudność rozpoznawać dobro i zło własnymi siłami. Należałoby wówczas w napełnieniu poznaniem woli Bożej widzieć uzdolnienie nadprzyrodzone do pojmowania nie tylko wymagań moralnych, ale i planów, i darów Boga, budowane na sumieniu naturalnym, a nie zastępujące go.

Ponadto gdyby w w. 9b chodziło o znajomość wymagań moralnych, to w kompozycji listu należałoby oczekiwać wyraźnego związku między tą modlitwą a częścią parenetyczną 3, 5 – 4, 6. Zapewne wówczas sam przedmiot modlitwy byłby bardziej wyprofilowany: akcent z poznania byłby przesunięty w kierunku realizacji – jak widzieliśmy, słownictwo Nowe-

107 Zob. J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, dz. cyt., s. 189n.

go Testamentu w tym zakresie nie było zbyt różnorodne, ale za to jednoznaczne.

A zatem tę interpretację możemy wyeliminować.

β) Czy wolę tę należy rozumieć jako zamiar Boży, który należy wypełnić w sytuacji, w jakiej aktualnie znajdują się odbiorcy Listu?

Tu z kolei doszłoby do dużego zachwiania proporcji między tą modlitwą a naszymi „kłopotliwymi frazami”. Wprowadzie życie chrześcijańskie powinna cechować nadprzyrodzona roztropność i arsenał środków wyluczonych w ww. 9c–12 winien być stale w użyciu. Lecz wówczas w samej modlitwie w w. 9b lub w najbliższym kontekście można by się spodziewać albo sprecyzowania, jaka to konkretna sytuacja domaga się aż takiego natężenia sił wewnętrznych, albo szerszego wyjaśnienia, że życie moralne to każdorazowo tak rozważne wybory.

Tym tropem więc nie pójdziemy.

γ) A może zatem treść tej woli Bożej trzeba utożsamić ogólnie z Bożym zamysłem wobec tych, którzy uwierzyli w Chrystusa i przyjęli Bożą ofertę zbawienia?

Argumentem przeciwko jest zastosowanie terminu *θέλημα* w odniesieniu do Boga w słowniku Nowego Testamentu, jak to widzieliśmy w przeglądzie na trzecim planie. Zasadniczo chodzi o realizację Bożych wymagań, czyli kierunek interpretacji, który w powyższych dwóch pytaniach wykluczaliśmy.

Wydaje się jednak, że użycie tego terminu w Mateuszowej wersji *Pater noster* wykracza poza tylko Boże oczekiwania względem poziomu życia moralnego, a będzie oznaczać przede wszystkim plan Boga około zbawienia i uświęcenia świata¹⁰⁸.

Za skierowaniem interpretacji właśnie w tę stronę przemawia również zestawienie modlitwy z w. 9b z celem zabiegów duszpasterskich autora Listu z początku rozdz. 2, gdzie też pada termin *ἐπίγνωσις* (2, 2) i to w jakże ciekawym kontekście.

¹⁰⁸ Por. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium. I. Teil. Kommentar zu Kap. 1, 1 – 13, 58*, Freiburg–Basel–Wien 1993, s. 221n. Prócz argumentów, jakie podaje J. Gnilka, przemawia za takim zakresem znaczeniowym woli Bożej również kompozycja tej modlitwy: sprawy związane z postępowaniem moralnym są zgrupowane w jej drugiej części.

To, co autor chciałby osiągnąć „wielką walką” (2, 1) wobec adresatów i tych, którzy go jeszcze nie znają, opisał zdaniem celowym:

aby ich serca doznały pokrzepienia, aby zostali pouczeni w miłości, ku [osiągnięciu] całego bogactwa pełni zrozumienia (εις πᾶν πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως), ku głębszemu poznaniu tajemnicy Boga – [to jest] Chrystusa (εις ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ). W Nim wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte (ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοί).¹⁰⁹

W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na terminologię, z którą już się w Liście zetknęliśmy. *Σύνεσις* i *σοφία* to zapewnione przez Ducha wyposażenie wierzących z pierwszej „kłopotliwej frazy” (9c). *Ἐπίγνωσις* wykazuje się tu równoległością nie tylko z racji identyczności terminu, ale i z racji funkcji, jaką pełni: tu stanowi cel zabiegów autora Listu, podczas gdy w modlitwie jest jej przedmiotem.

Gdy się zestawi 1, 9–20 z 1, 24 – 2, 3, trudno się też oprzeć wrażeniu, że obydwa fragmenty zawierają w głównych rysach identyczną, choć ujętą innymi terminami, chrystologię¹¹⁰. Oczywiście, pierwszy tekst jest bez porównania bogatszy, ale za to ten drugi pomoże nam go objaśnić.

Należy więc, naszym zdaniem, postawić obok siebie każdorazowy przedmiot poznania. W pierwszym przypadku będzie to *δέλημα αὐτοῦ* i w drugim *μυστήριον τοῦ θεοῦ*. *Μυστήριον* znajduje opis swej zawartości, począwszy od 1, 24, natomiast kwintesencją pojęcia *δέλημα* będzie Chrystus w 1, 15–20.

Na przeszkodzie stoi jeszcze jedna kwestia. Według 1, 26 tajemnica została już objawiona (*ἐφανερώθη*), tymczasem o napełnienie (*ἵνα πληρωθῆτε*) poznaniem autor dopiero się modli.

109 Przekład wersu 2 podajemy za: A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., s. 253n, natomiast wersu 3 – za piątym wydaniem Biblii Tysiąclecia.

110 Trudno odmówić intuicji tym, którzy chcieliby cały fragment 1, 24–29 widzieć jako wtęret dokonany ręką autora Listu do Efezjan. Taki jednak pomysł, który podsunął Ch. Masson, *L'Épître de St. Paul aux Colossiens*, Neuchâtel–Paris 1950, krytykuje A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., 252. Programowo pozostawiamy na boku kwestie redakcyjne.

Możliwości wyjaśnienia są trzy. Albo są to teksty różnego pochodzenia i drugi redaktor zwracał uwagę na inne szczegóły, a rozbieżności zostawił bez korekty. Albo ci, którym tajemnica już została ujawniona i którym Bóg zechciał to objawić (*ἡθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι* – 1, 27), to inni niż ci, którym autor chce to dopiero wymodlić. Albo wreszcie napełnienie poznaniem to doprowadzenie do pełni jakiejś niepełnej – podstawowej, katechetycznej, choć też pochodzącej z objawienia – znajomości Bożych tajemnic.

Możliwość pierwsza nie jest nieprawdopodobna, a też w swej pierwszej części jest do pogodzenia z którąkolwiek z pozostałych. Druga wydaje się spójna, ale niesie z sobą ryzyko rozróżnienia na elitę i zwykłych wiernych, co na pierwszy rzut oka za bardzo pasowałoby do gnostyckich rozróżnień na *πνευματικοί* i *ψυχικοί*, a autor przecież deklarował się jako przeciwnik „wierutnego oszustwa” (2, 8). A zatem ta ostatnia możliwość wydaje się poprawna. Chodziłoby więc o stopniowanie objawienia w zakresie intensywności jego głębszego rozumienia, a nie w zakresie przedmiotu (por. J 14, 21: *ἐμφανίσω αὐτῷ ἑμᾶυτόν*¹¹¹).

Za tym przemawia również konstrukcja fragmentu 1, 9–20. Autor w w. 9b modli się o poznanie, podczas gdy w ww. 1, 15–20 tajemnicę Chrystusa ujmuje w zwięzłe formuły *Hymnu*. Trudno się oprzeć przed zacytowaniem Tomaszowego rozróżnienia: „Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita in fide”¹¹².

I tym sposobem dochodzimy do naszego tytułowego miejsca: dążeniem autora Listu jest doprowadzić własnym wysiłkiem duszpasterskim i modlitwą do tego, by każdy człowiek będący obiektem jego apostołskiej troski doszedł do doskonałości (1, 28) również jako obdarowany głębokim rozumieniem Bożego planu (1, 9b).

¹¹¹ Tak rozumie tę obietnicę Jezusa R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, dz. cyt., s. 91.

¹¹² „Akt wierzącego nie ogranicza się do wypowiedzi, lecz do rzeczy. Nie w innym celu formułujemy wypowiedzi, jak tylko po to, abyśmy przez nie mieli wiedzę o rzeczach – jak w nauce, tak i w wierze”; św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II–II, q. 1, a. 2, ad 2.

Wnioski i spostrzeżenia

a) Deklaracja o modlitwie o napełnienie poznaniem a „kłopotliwe frazy”

Wydaje się, że obok funkcji literackiej – gradacja w kierunku *Hymnu* – zestaw fraz 1, 9c–12 pełni rolę wyjaśnienia, do czego zobowiązuje rozumienie spraw Bożych, lub, gdy popatrzymy w świetle 1 J, po czym rozpoznać, że to rozumienie jest autentyczne.

W tym momencie wypada jeszcze raz przywołać trzecią prośbę *Pater noster* w wersji Mateuszowej (Mt 6, 10), ale tym razem w nieco innym celu niż poprzednio: tę prośbę o wypełnienie woli Bożej należy zestawzić z padającą nieco dalej prośbą o chleb, która to jednak prośba nie zwalnia od zabiegów o ten chleb. Chyba podobnie jest z wolą Bożą. Stąd wyposażenie i ramy „organizacyjne” w Kol 1, 9c–12: aby postępowanie było godne Pana, aby osiągnąć uznanie Boga i ludzi, aby owocowały i pomnażały się dobre czyny, by duch ludzki wzbogacał się o takie walory, jak cierpliwość, wytrwałość, radość i wdzięczność wobec Boga i cały czas we współpracy z Duchem Bożym.

b) Na tle myśli biblijnej

Poznanie woli Bożej i Boga (jako świadomość Jego bliskości) jak najbardziej leży na linii wyznaczonej przez Stary Testament, aczkolwiek nastąpiło wyraźne przesunięcie akcentów ze strony moralnej (choć nadal pozostaje ważna) na *Gnadenformel*. Jednak ujęcie Listu do Kolosan (1, 9–20) można by nazwać innowacyjnym. O ile *Gnadenformel* profilowała zainteresowanie Bogiem z Jego istoty w kierunku tego, jaki On jest wobec człowieka, o tyle List do Kolosan stawia sprawę pod ostrzejszym kątem: już nie tylko wobec człowieka, ale ze względu na człowieka – Człowieka, który jest punktem odniesienia całej rzeczywistości. To taka swoista biblijna zasada antropiczna.

Jeśli przyjmiemy tu Pawłowe wskazania co do wpatrywania się w Chrystusa, by upodobnić się do Jego obrazu (2 Kor 3, 18), to o ile w 2 Liście do Koryntian celem metamorfozy jest Jego Synostwo Boże, o tyle w Liście do Kolosan – Jego człowieczeństwo.

Wreszcie ἀρχή z Kol 1, 18 nieodparcie kieruje uwagę w stronę obiektu poszukiwań starych greckich filozofów i nawet w ich znaczeniu daje z kontekstem spójny sens, zanim się odkryje znaczenie specyficznie biblijne¹¹³.

c) Wobec stoicyzmu i epikureizmu

Wprawdzie stoicy rozumność ludzkiej natury traktują jako cechę boską, to jednak użytek z niej – poznanie struktury rzeczywistości i praktykowanie cnót – ma tylko ująć zaskoczenia w zderzeniu z wyrokami Opatrzności. Według epikurejczyków zaś – ma ująć zmartwień. Bóg chrześcijan w odpowiedzi na prośbę udziela zrozumienia nie tylko struktur rzeczywistości, ale i swoich planów, a także uzdalnia wierzących do udziału w tym, co dane im poznać – „w dziele świętych w światłości” (1, 12).

Jak więc widzimy, nie tylko rozumienie śmierci i zmartwychwstanie różniły nową religię od tych dwóch starych szkół (Dz 17, 32). Cała koncepcja rzeczywistości, do której kluczem jest Chrystus, i miejsce w niej dla chrześcijanina to bezkonkurencyjne bogactwo, wobec którego obydwie te szkoły okazały się być nędzarcami.

d) Jezus dorastający (Łk 2, 40. 52) a „doskonały w Chrystusie” (Kol 1, 28 oraz 1, 9–12)

Najprościej byłoby wytłumaczyć czystym zbiegiem okoliczności identyczność terminów z charakterystyki dorastającego Jezusa i charakterystyki „człowieka doskonałego”. Ta druga oczywiście nie zamyka się w najbliższym kontekście tego wyrażenia, lecz sięga wstecz do 1, 9–12, zwłaszcza

¹¹³ Na temat znaczenia biblijnego zob. A. Jankowski, *Rozwój chrystologii*, dz. cyt., s. 75, 78.

tam, gdzie mowa o życzliwości w oczach Bożych i ludzkich. Prawdopodobnie obydwaj autorzy należą do tej samej tradycji (w klasycznym ujęciu: Paweł i Łukasz). Czy podobieństwo terminów z celami rozwoju Kościoła w Ef 4, 13, gdzie mowa o mierze wielkości według Pełni Chrystusa, też jest przypadkowe?

e) Poznanie woli Bożej (Kol 1, 9b) i poznanie Boga (Kol 1, 10)

W centrum współpracy nad zbawieniem i uświęceniem człowieka znajduje się punkt spotkania człowieka i Boga, który to punkt dla każdego człowieka z jednej strony jest dostępny, tak jak i dla wszystkich w Kościele. Jest to z drugiej strony punkt najbardziej osobisty i *per excellentiam* intymny. Punkt, w którym Bóg najbardziej subtelnie dotyka władz duchowych człowieka – jego rozumu i wolności decyzji; tam, gdzie dokonuje się poznanie Boga i wprowadzenie człowieka w Boże zamysły; tam, gdzie świadomość Jego obecności motywuje do zaangażowania (to ostatnie było tak bliskie Hieronimowi, Benedyktowi, Teresie Wielkiej).

Bibliografia

- Adamczewski B., *List do Filemona. List do Kolosan*, Częstochowa 2006.
- Alicki W., „*Duch Chrystusa*” (1 P 1, 11). *Pneumatologia chrystocentryczna w Pierwszym Liście św. Piotra*, Kraków 2003.
- Ambrozjaster, *In Epistolam B. Pauli ad Colossenses*, PL 17, 421–442.
- Barth M., Blanke H., *Colossians. A New Translation with Introduction and Commentary*, transl. by A. B. Beck, New York 1994.
- BibleWorks*™ 10, ver. 10.0.8.755 (32).
- Biblia, to jest księgi Starego i Nowego Testamentu, z łacińskiego na język polski przełożone przez ks. d. Jakóba Wujka. Dostłowny przedruk z autentycznej edycji Krakowskiej z r. 1599*, Warszawa 1950.
- Biblia Pierwszego Kościoła*, tłum. R. Popowski, Warszawa 2017.

- Blass F., Debrunner A., Funk R. W., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago–London 1961.
- Bourke V. J., *Historia etyki*, tłum. A. Białek, Warszawa 1994.
- Bujard W., *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen*, Göttingen 1973.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1984.
- Dohmen C., *Exodus 19–40*, Freiburg–Basel–Wien 2004.
- Durrwell F. X., *Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium*, Salzburg 1958.
- Ekumeniusz, *Pauli Apostoli ad Colossenses Epistola*, PG 119, 13–56.
- Fee G. D., *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody 1994.
- Francis F. O., Sampley J. P., *Pauline Parallels*, Minneapolis 1992.
- Gnilka J., *Das Matthäusevangelium. I. Teil. Kommentar zu Kap. 1, 1 – 13, 58*, Freiburg–Basel–Wien 1993.
- Gnilka J., *Der Epheserbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1990.
- Gnilka J., *Der Kolosserbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1991.
- Groß W., *Richter*, Freiburg–Basel–Wien 2009.
- Hatch E., Redpath H. A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Vol. I–II, Graz 1975.
- Hofmann E., *Ausdrucksverstärkung. Untersuchungen zur etymologischen Verstärkung und zum Gebrauch der Steigerungsadverbia im Balto-Slavischen und in anderen indogermanischen Sprachen*, Göttingen 1930.
- Jankowski A., *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, Kraków 2005.
- Jankowski A., *Listy więzienne*, Poznań 1962.
- Jankowski A., *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982.
- Klauck H.-J., *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament*, Paderborn 1998.
- Kodeks Synajski online <http://www.codexsinaiticus.org/en/manuscript.aspx?book=43&chapter=1&lid=en&side=r&verse=11&zoomSlider=0> [dostęp: 22.02.2020]
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995.
- Liddell H. G., Scott R., *A Greek-English Lexicon*. Revised und augmented by H. S. Jones with the Assistance of R. McKenzie. With a Supplement 1968, Oxford 1940 (dodruk 1992).
- Listy Św. Pawła Apostoła*, tłum. F. A. Symon, Kraków 1915.

- Lohmeyer E., *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen 1961.
- Louw J. P., Nida E. A., *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, vol. 1–2, New York 1989.
- Lund N. W., *Chiasmus in the New Testament. A Study in the Form and Function of Chiastic Structures*, Peabody 1992.
- Marrou H.-I., *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969.
- Metzger B. M., *Manuscripts of the Greek Bible. An Introduction to Greek Palaeography*, New York–Oxford 1991.
- Morgenthaler R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1992.
- Moulton J. H., Milligan G., *Vocabulary of the Greek Testament*, Peabody 1997 (reprint wydania: London 1930).
- Moulton J. H., Turner N., *A Grammar of New Testament Greek, Vol. 4: Style*, Edinburgh 1976.
- Moulton W. F., Geden A. S., *A Concordance to the Greek Testament According to the Texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers*, Edinburgh 1963.
- Muraoka T., *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint Keyed to the Hatch-Redpath Concordance*, Grand Rapids 1998.
- Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, hrsg. von B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 2012 [Nestle-Aland 28].
- Norden E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig–Berlin 1913.
- Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi Latine secundum Editionem sancti Hieronymi* rec. I. Wordsworth, H. I. White, H. F. D. Sparks, pars II, fasc. v, Oxonii 1887.
- Novum Testamentum Graece. ...Editio octava critica maior*, rec. C. Tischendorf, vol. II, Lipsiae 1872.
- Papirus p-46, karta BP II f.93, https://viewer.cdl.ie/viewer/object/BP_II_f_93/2/ [dostęp: 21.03.2020].
- Paulus Handbuch*, hrsg. F. W. Horn, Tübingen 2013.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 2000.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Pokorný P., *Colossians. A Commentary*, transl. by S. S. Schatzmann, Peabody 1991.

- Powell J. U., *Collectanea Alexandrina. Reliquiae minores Poetarum Graecorum Aetatis Ptolemaicae 323–146 A. C. Epicorum, Elegiacorum, Lyricorum, Ethicorum*, Oxonii 1970 (reprint wydania: Oxford 1925).
- Ps.-Hieronim, *In Epistolam ad Colossenses*, PL 30, kol. 853–862.
- Ps.-Prymazjusz, *Epistola Pauli ad Colossenses*, PL 68, kol. 651–660.
- Reuter R., *Synopse zu den Briefen des Neuen Testaments, Teil I: Kolosser-, Epheser-, II. Thessalonicherbrief*, Frankfurt am Main 1997.
- S. Ephraem Syri *Commentarii in Epistolas D. Pauli Nunc Primum Ex Armenio in Latinum Sermonem a Patribus Mekitkbristis Translati*, London 2018 (reprint).
- Schlier H., *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1965.
- Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium. III. Teil. Kommentar zu Kap. 13–21*, Freiburg–Basel–Wien 1992.
- Schnackenburg R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Bde 1–2, Freiburg–Basel–Wien 1986–1988.
- Schweizer E., *Askese nach Kol 1, 24 oder 2, 20f?*, w: *Neues Testament und Ethik*, hrsg. von H. Merklein, Freiburg–Basel–Wien 1989.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1985.
- Smith I. K., *Heavenly Perspective. A Study of the Apostle Paul's Response to a Jewish Mystical Movement at Colossae*, London–New York 2006.
- Teodoret z Cyru, *Interpretatio Epistolae ad Colossenses*, PG 82, kol. 591–628.
- The New English Bible with the Apocrypha*, Oxford–Cambridge 1970.
- The New Jerusalem Bible*, Garden City 1985.
- Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, hrsg. von L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Wuppertal 1993.
- Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. by G. J. Botterweck, H. Ringgren (vol. VII–XV – H.-J. Fabry), transl. by J. T. Willis, G. W. Bromiley, D. E. Green, vol. I–XV, Grand Rapids 1974–2006.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von G. Kittel, Bd. 1–X (Bd. V–X hrsg. von G. Friedrich), Stuttgart–Berlin–Köln 1990.
- Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris 1988.
- Ware J. P., *Synopsis of the Pauline Letters in Greek and English*, Grand Rapids 2010.
- Westcott B. F., Hort F. J. A., *The New Testament in the Original Greek*, New York 1946.

Zenger E. u a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart–Berlin–Köln 2001.

Zerwick M., *Graecitas biblica Novi Testamenti exemplis illustratur*, Romae 1966.

Zerwick M., *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Romae 1953.