

Ruch Biblijny i Liturgiczny

NR 1

ROK XLVI

1993

*Zeszyt dedykowany
Czcigodnemu Ojcu Profesorowi
AUGUSTYNOWI JANKOWSKIEMU, OSB
w 50-lecie kapłaństwa*

A R T Y K U Ł Y

Marius Reiser

POZNAJ SAM SIEBIE! SAMOPOZNANIE W STAROŻYTNOŚCI I CHRZEŚCIJAŃSTWIE

1

„Poznaj sam siebie”! „Tę maksymę powinieneś sobie dobrze zapamiętać, gdyż nie bez racji cieszy się ona w Delfach wielką popularnością” — tak brzmi jedna z wypowiedzi w Komedii Filemona.¹ Aforyzm ten w postaci napisu, według Pliniusza St. wykonanego „złotymi literami” [aureis litteris],² znajdował się w Delfach na świątyni Apollina. Jego autorstwo przypisywano jednemu z siedmiu mędrców, najczęściej Chilonowi. Arystoteles wiązał go jednak z Pytją, gdyż wspomniany napis istniał na świątyni jeszcze przed Chilonem. Natomiast jego uczeń Klearch z Soloi sądził, że taką odpowiedź otrzymał Chilon od wyroczni na pytanie, czego ma się w pierwszym rządzie nauczyć człowiek. Już choćby z racji swej podziwianej lakoniczności wezwanie to uważano za „boskie” — jako najbardziej znamienity wyraz apollińskiej mądrości; stąd też Juwenalis mógł liczyć na ogółą akceptację stwierdzając: „E coelo descendit gnōthi seauton”.³

¹ Stobeusz, *Florilegium* III 22, 4.

² Pliniusz St., *Historia naturalna* VII 32.

³ Juwenalis, *Satyry* 11, 27.

Powyższa maksyma była nie tylko znana w Delfach, lecz faktycznie celebrowana per orbem. I tak w syr. Heliopolis [Baalbek] znaleziono mozaikę z 3 w. po Chr., przedstawiającą siedmiu mędrców wraz z charakterystycznymi dla nich wypowiedziami. Tam można właśnie przeczytać: CHEILON LAKEDAIMONIOS GNOTHI SEAUTON. Podobnie w Gerazie natrafiono na kamienny blok, z czasem umieszczony w fasadzie katedry, z owym napisem [z 2 w. po Chr.].

Pierwotnie aforyzm ten miał przede wszystkim uświadamiać człowiekowi granice nakreślone mu przez naturę, szczególne uzdolnienia oraz przez konkretne okoliczności. „Poznaj sam siebie” oznaczało zatem: poznaj twe ograniczenia, stając się w następstwie ostrzeżeniem przed arogancją oraz zarozumiałością. Stąd też przypomniano owo *gnōthi sauton* właśnie Prometeuszowi, Krezusowi oraz Aleksandrowi.

Podstawowe znaczenie delfickiego wezwania ulegało w ciągu wieków rozwojowi, przy czym ujawniało się szerokie spektrum jego treściowej interpretacji — stale dochodziły do głosu nowe aspekty i możliwości jego zastosowania oraz wyjaśniania. W dalszej części pragniemy skrótkowo przedstawić historyczne kierunki tej interpretacji.

Często używano owej maksymy jako wezwania do realistycznej oceny samego siebie: uświadom sobie, co możesz uczynić a czego nie, jakie są twoje możliwości. Najczęściej akcent padał właśnie na to „czego nie” — przy okazji jednak podkreślano, że chodzi tu również o odkrycie rzeczywiście posiadanych danych i umiejętności.

Pierwszymi, którzy dostrzegli właściwą wagę aforyzmu, byli kapłani z Delf. Oni go nawet sobie przywłaszczyli, tak że później wiązano *gnōthi sauton* stale z tym ośrodkiem kultycznym Apolina oraz z samym bóstwem. Oni również stworzyli z niego theologumenon poprzez zwyczajne włożenie tego wezwania w usta bóstwa. Zamiast zwyczajowego „witaj” pozdrowiał Apollo swych czcicieli *gnōthi sauton*. Pochodzący zaś od boga apel do poznania siebie posiadał zupełnie inny wymiar, aniżeli płynący od drugiego człowieka. F. Nietzsche uznał takie pozdrowienie ludzi przez bóstwo „niemal” za złośliwość. Z właściwą sobie przenikliwością dostrzegł on, że pojawiające się w tych okolicznościach wezwanie zmierzało do podkreślenia dystansu istniejącego między istotą boską a ludzką. Apollo bowiem, jak stwierdza W. Schadewaldt, „był tym wśród wszystkich greckich bogów, który obok niezwyklej wzniosłości Zeusa urzeczywistniał w najwyższym stopniu boskość istoty boskiej. Jego niemal olśniewające objawienie było nacechowane szczególnym szlachectwem, majestatem, niedostępnością, zdecydowaną stanowczością ducha, czystością i równie transparentną dumą, która znajdowała wyraz w jego gwałtownym gniewie”.⁴ I gdy ten Apollo przemawia u Homera do Diomedesa: „Zastanów się, synu Tydeusza i ustąp! Nie usiłuj być równy bóstwom! Nie

⁴ W. Schadewaldt, *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*. W: W. Schadewaldt, *Der Gott von Delphi. Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt am M. 1990 s. 18.

tego samego bowiem rodu są bogowie oraz chodzący po ziemi ludzie”⁵ — to jego słowa zawierają identyczną treść, jaką wyrażało delfickie *gnōthi sauton*. Wezwanie homeryckiego Apollina „zastanów się” ma to samo znaczenie, co *gnōthi sauton* boga z Delf. Istota śmiertelna winna mieć na uwadze i skupiać się na śmiertelnym, a nie na nieśmiertelnym: „śmiertelnym wypada [zająć się tylko] śmiertelnym”.⁶

Od takiego rozumienia *gnōthi sauton* było już niedaleko do *memento mori*. Mimo to nie ma zbyt wielu literackich świadectw, które potwierdzałyby wskazany sens owego imperatywu, tzn. jako przypomnienia o konieczności umierania. Wielu natomiast charakterystycznych przykładów na to dostarczyła archeologia. W r. 1865 natrafiono w kościele S. Maria Nuova przy Via Appia na pochodzącą prawdopodobnie z 2 w. po Chr. mozaikę, kiedyś ozdobną podłogę grobowca, udostępnioną zwiedzającym w Muzeum Narodowym Term w Rzymie. Przedstawia ona szkielet człowieka, leżącego na czymś w rodzaju pryczy i wskazującego wydłużonym palcem na znany nam napis: „poznaj, czym jesteś, czym będziesz — kieruj się tym!” To „kierowanie się” może być pojmowane jednak bardzo różnie.

W typowym dla cyników zwrocie temat ten występuje w *Dialogach zmarłych* Lukiana. W drugim z nich pojawiają się umieszczeni w Hadesie: bogaty Krezus, lubieżnik Sardanapal i zakochany w złocie król Midas, żałośnie oplakujący utratę posiadanych kiedyś dóbr i wspominający przeszłe huczne życie. To wywołuje kaśliwą drwinę cynika Menippa, który kieruje do nich z kpina na ustach starą śpiewkę *gnōthi sauton*. Tutaj oznacza ono: nie rób sobie żadnych iluzji, gdyż wszystkie przemijają, gdy przekracza się próg śmierci.

Nieporównanie poważniej i głębiej ujął tę myśl Filon z Al. Według niego biblijne: „zwróć uwagę na siebie”, „bacz na siebie” ma identyczną treść co *gnōthi sauton*. Natomiast jako przykład człowieka, któremu autentycznie udało się zdobyć wiedzę o sobie, przypomina on postać patriarchy Abrahama. Jego samopoznanie przejawiało się w rozmowie z Bogiem: „Ośmielałem się jeszcze mówić do Pana mego, mimo iż jestem prochem i popiołem” (Rdz 18, 27)⁷. Wypowiedź ta uderzająco przypomina sentencję delficką. Samopoznanie jest uświadomieniem sobie przez człowieka własnej nicości w relacji do Boga. Stąd dla Filona również użycie popiołu w wodzie oczyszczenia ma związek z *gnōthi sauton*: najlepszym oczyszczeniem jest wejście w siebie, które uprzytamnia, że człowiek jest popiołem i wodą, gdyż z tych elementów został stworzony i w nie przekształci się powtórnie po swej śmierci.⁸ W tym ujęciu krótkie *gnōthi sauton* adekwatnie oddaje sens popielcowej ceremonii.

⁵ Homer, *Iliada* 5, 440—443.

⁶ Pindar, *Isthmia* 4, 16.

⁷ Filon Al., *Quid Deus sit immutabilis* 161; *Quis rerum divinarum haeres sit* 30; *De somniis* I 60.

⁸ Filon Al., *De specialibus legibus* I 262—266.

Wiedza człowieka o sobie w rozumieniu Filona winna kierować nie ku pysze i zarozumiałości, lecz służyć przede wszystkim poznaniu Boga. Gdy mianowicie Abraham „rzeczywiście poznał siebie, dostrzegł całą swoją nicość i w ten sposób mógł dojść do głębszej znajomości prawdziwie istniejącego Bytu... Dopiero wówczas, gdy ktoś dostrzeża całą swoją nicość, poznaje Istniejącego”⁹.

Tego rodzaju powiązanie samopoznania z poznaniem Boga spotyka się po raz pierwszy w Platońskim *Alcybiadesie Większym* [132c — 133c], gdzie czytamy: kto chce się zobaczyć, potrzebuje lustra. Podobnie i dusza, jeśli pragnie przypatrzeć się sobie, potrzebuje zwierciadła, tzn. tego boskiego elementu, który jest w niej. Tutaj poznanie Boga — przeciwnie niż u Filona — jest warunkiem poznania siebie. Ta idea będzie dalej rozwijana w filozofii stoickiej, hermetycznej, gnostryckiej i neoplatońskiej, często w ramach zdumiewających, spekulatywnych systemów. „Poznaj sam siebie” znaczyło wówczas: uświadom sobie swą prawdziwą istotę, która jest bożej natury, twoje pochodzenie i przeznaczenie. Cycero mówi nawet, że to, co boże, nosimy w sobie „jakby obraz” [sicut simulacrum]. Od niego również pochodzi zdumiewająca śmiałością wypowiedź, która może stanowić interpretację *gnōthi sauton*: „Deum te igitur scito esse” — „Wiedz zatem, że jesteś bogiem”¹⁰. Jest to całkowitym przeciwieństwem sensu delfickiego.

Wróćmy jednak do tychże Delf, aby nie pominąć najwybitniejszego ucznia, a zarazem reprezentanta miejscowej mądrości — Sokratesa. Według Arystotelesa właśnie tamtejsze *gnōthi sauton* dało Sokratesowi impuls do jego słynnej aporii oraz dociekań, które — jak wiadomo — polegały na takim wypytywaniu człowieka, aż przyznawał, że jego wiedza była tylko imaginacją.¹¹ Potwierdza to na swój sposób Arystofanes w *Chmurach*, stawiając pytanie: czego uczy się człowiek u Sokratesa i dając od razu odpowiedź: „Poznaj sam siebie, jak jesteś niedouczony a pyszny”¹². Podobnie i Filon stwierdza, że Sokrates zezarzał się nad dogłębnym studium owego *gnōthi sauton*, czyniąc wyłącznie siebie samego a nic innego przedmiotem filozoficznych badań. Jeśli z jednej strony Sokrates powoływał się wyraźnie w swym specyficznym rodzaju dociekań na delficki imperatyw, to z drugiej strony jest zrozumiałe, dlaczego wyrocznia ogłosiła go najmądrzejszym z ludzi. W ten sposób uwierzytelniła ona niejako „delficką reprezentatywność” Sokratesa.

Najbardziej zaskakującą wypowiedź na nasz temat zawiera jednak Platoński *Fajdros*, gdzie Sokrates stwierdza, że nie jest w stanie wypełnić wezwania wyroczni, by poznać samego siebie. W związku z czym byłoby śmieszne, gdyby chciał się z nim zwracać do innych ludzi. Stąd

⁹ Filon Al., *De somniis* I 60.

¹⁰ M. T. Cycero, *De re publica* VI 26.

¹¹ Arystoteles, *O filozofii* fr. 3 (Aristoteles, *Selections*. Ed. W. D. Ross. Oxford 1955).

¹² Arystofanes, *Chmury* 842.

też pozostawia ich w spokoju i próbuje wnikać tylko w samego siebie, aby stwierdzić, czy nie jest być może jakąś bestią, gorszą od monstrualnego, stugłowego Tyfona i bardziej niż on zionącą ogniem, czy też może pełną łagodności istotą, mającą udział w naturze boskiej.¹³

Druga alternatywa: samopoznanie jako uświadomienie sobie przez człowieka tkwiącego w nim elementu boskiego, była co dopiero omówiona. Dla antyku jednak charakterystyczna jest pierwsza, która łączy się z tym, że wejście w siebie prowadzi do odkrycia we własnym wnętrzu jakiegoś przerażającego monstrum. Wydaje mi się, że Platon rzucił tutaj pewną myśl, którą dopiero w pełni sformułował F. Nietzsche: „O przekłeta ciekawości filozofa! [...] Być może przewiduje on, na jak pożądlwym, nienasyconym, obrzydliwym, niemiłosiernym [fundamencie] tkwi człowiek, pozostając w obojętności własnej niewiedzy a poniekąd i w marzeniach na grzbiecie tygrysa”.¹⁴

W ten sposób zamknęliśmy krąg starożytnych interpretacji delfickiego wezwania. Popularność zyskała tylko ta, którą rozumiano w sensie: poznaj swe granice, widząc w niej apel do realistycznej oceny samego siebie. Dzięki znacznemu wpływowi Delf zyskała również znaczenie ta, która pojmowała omawianą maksymę jako przypomnienie o śmiertelnej naturze człowieka, jako *memento mori*. Natomiast interpretacja: uświadom sobie swą prawdziwą, boską istotę pozostawała zacieśniona do ekskluzywnych, filozoficznych i religijnych kręgów.

2

Treści delfickiego aforyzmu nie mogło zabraknąć także w Piśmie św. Jak o tym była wzmianka, odnalazł go w biblijnym *proseke seautō(i)* już Filon. Na bardziej wyraźną aluzję do *gnōthi sauton* natrafiono jednak w Pnp. Na pytanie oblubienicy, skierowane do umiłowanego, gdzie pasie swoje owce, pada odpowiedź: „Jeśli nie wiesz [...], idź za śladami owiec i paś tve koźłeta tam, gdzie obozują pasterze” [1, 7 n.]. Tłumacz LXX poprzez małą ale znamioną pomyłkę, oddał to „jeśli nie wiesz” przez „jeśli ty sama siebie nie poznasz” — w ten sposób delficka maksyma znalazła się w Piśmie św., prawie jak Piłat w Credō. Ojcowie Kościoła podjęli próby wyjaśnienia owego zapożyczenia.

Dokładny komentarz poświęcił temu miejscu Orygenes. Interpretuje on całą scenę jako rozmowę pomiędzy Kościołem — wspólnotą wierzących dusz a Chrystusem — ich umiłowanym oblubieńcem. Chrystus przyrzeka wierzącej osobie „*summam salutis et beatitudinis*”, tzn. najwyższą szczęśliwość, jeśli zdobędzie wiedzę o sobie samej. To samopoznanie ma według niego podwójny wymiar: najpierw moralny, osiągnięty przez bardzo rzetelny rachunek sumienia, następnie spekulacja

¹³ Platon, *Fajdros* 229 e/ 230 a.

¹⁴ F. Nietzsche, *Über das Pathos der Wahrheit*, Leipzig 1872.

tywny, uzyskiwany przez przypatrzenie się sobie i dający dokładną znajomość istoty duszy. Tradycja spekulatywnego zdobywania wiedzy o sobie jest już nam znana. Orygenesowski ujęcie moralnego poznania siebie nawiązuje natomiast do tradycji cynicko-stoickiej, która troszczyła się o etyczny charakter samowychowania. Przed Orygenesem jednak nie istniało powiązanie między delfickim imperatywem a takim właśnie kształtowaniem siebie.

W ten sposób przenikało całe bogactwo grecko-rzymskich zastosowań tego *gnōthi sauton* do tradycji żydowskiej, chrześcijańskiej i islamskiej, ulegając tam dalszemu pogłębieniu. Tomasz a Kempis w swym *O naśladowaniu Chrystusa* pisze: „Pokorne samopoznanie prowadzi do Boga pewniej aniżeli głębokie, naukowe dociekanie” (I 3, 21). Natomiast Erazm z Rotterdamu w swym podręczniku życia chrześcijańskiego stwierdza krótko: „Jedyną drogą do szczęśliwości jest poznanie siebie samego”.¹⁵

Chrześcijańska interpretacja omawianej maksymy osiągnęła swą kulminację 12. 06. 1825 r. Wówczas to J. H. Newman, co dopiero wyświęcony kapłan Kościoła anglikańskiego, w głoszonym kazaniu „*Secret Faults*”, poświęconym całkowicie samopoznaniu, jego konieczności, ale i trudnościom, stwierdził: „To może wyglądać dziwnie, lecz liczni ludzie, nazywający się chrześcijanami, przechodzą przez życie bez troszczenia się o gruntowne samopoznanie. Są oni zadowoleni z ogólnej i bliżej nieokreślonego wyobrażenia, jakie posiadają na temat swego rzeczywistego stanu [...]. Nie mają natomiast ani też wcale nie dążą do dokładnej i systematycznej wiedzy o sobie”. W dalszym wywodzie zaznacza, że dla takich ludzi centralne treści wiary chrześcijańskiej muszą pozostać pustosłowiem, gdyż znajomość własnego serca, właśnie samopoznanie jest korzeniem każdego religijnego poznania. „Samopoznanie jest kluczem do przykazań i pouczeń Pisma św.”¹⁶

Cztery lata później 78-letni J. W. Goethe, który co dopiero ukończył *Wilhelm Meisters Wanderjahre* powiedział do J. P. Eckermanna: „Stale stwierdzano i powtarzano, iż powinno się podejmować trud poznania siebie samego. Jest to osobliwe żądanie, któremu dotychczas nikt nie sprostął i którego też nie powinno się realizować. Człowiek bowiem całym swoim jestestwem i dążeniami jest nastawiony na to, co zewnętrzne, na otaczający go świat i winien o tyle zabiegać o poznanie i podporządkowanie go sobie, o ile potrzebuje dla własnych celów. O sobie samym zdobywa on wiedzę tylko wówczas, gdy doświadcza radości lub bólu, i tylko z doznanego cierpienia oraz przeżytego szczęścia uczy się, czego ma szukać a czego unikać. Poza tym człowiek jest ciemną istotą, która nie wie, skąd pochodzi ani dokąd zmie-

¹⁵ Erasmus, *Handbüchlein*. Hrsgb. W. Welzig, Darmstadt 1972 I 122.

¹⁶ J. H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, T. 1 nr 4.

rza, mało znająca świat a najmniej siebie samą. Ja również nie znam samego siebie i niech mnie przed tym strzeże Bóg”.¹⁷ Tak Goethe jak i Newman rozumieją wezwanie do samopoznania w sensie psychologicznym, jako żądanie do wniknięcia w siebie samego, do przeniknięcia swojego serca i jego wszystkich podstępów — jeden jako święty obowiązek, drugi natomiast jako niebezpieczną pokusę.

3

Czy ową delficką maksymę spotykamy również w NT? „Jezus mówi: ... gdy poznacie samych siebie, wówczas poznacie, że jesteście synami żyjącego Ojca”. Takiej wypowiedzi nie znajdziemy w NT, lecz w jednym z papirusów z Oxyrhynchos, po uzupełnieniu jej przy pomocy apokryficznej Ew. Tomasza. Dochodzi tu do głosu gnostycki wariant tradycji, która rozumie samopoznanie jako dotarcie do boskiej istoty duszy. Czyż jednak nie jest co najmniej bliski tej tradycji św. Paweł, gdy pisze: „Badajcie samych siebie! Czyż nie rozpoznajecie w sobie, że Jezus Chrystus przebywa w was?” (2 Kor 13, 5). W każdym razie jest to jedyne w NT wyraźne wezwanie do samopoznania. Dla wierzących zaś nie jest ono niczym innym, jak uświadomieniem sobie, że w nich mieszka Jezus Chrystus.

Jak doszedł Paweł do tej idei? Bez wątplenia dzięki swemu doświadczeniu, które najdobitniej sformułował w Flp. Mówi tam o swej przeszłości, podkreślając nieposzlakowane żydowskie pochodzenie i wychowanie, które wywarło wpływ na jego decyzję zostania uczonym w Piśmie i faryzeuszem. Jego zaś żarliwość dotycząca przestrzegania prawa okazała się w prześladowaniu Kościoła (Flp 3, 4—6). Następnie stwierdza: „Lecz co było mi zyskiem, to ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. A nawet więcej — uznaję, że wszystko jest stratą w porównaniu ze wzniosłością poznania Jezusa Chrystusa, mojego Pana, dla którego poniosłem wszelkie straty; uznaję wszystko za bezużyteczne odpady, bylebym zyskał Chrystusa i w Nim istniał, nie posiadając własnej sprawiedliwości płynącej z prawa, ale z wiary w Chrystusa, sprawiedliwości pochodzącej od Boga, [opartej] na wierze; abym poznał Jego samego i moc Jego zmartwychwstania oraz [miał] łączność z Jego cierpieniem, upodobniony do Jego śmierci, jeśli jakoś dostąpię wskrzeszenia z umarłych” (Flp 3, 7—11). Typowo Pawłowe zdanie: niemal bez końca, pełne teologicznych myśli oraz pojęć, nie dające się uchwycić jednym spojrzeniem. Skupmy się jednak na jego centralnym przesłaniu.

Paweł przeciwstawia swe obecne życie poprzedniemu, posługując się zaczerpniętą z języka ekonomii parą pojęć: zysk — strata, jakby

¹⁷ J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe*. Gespräch vom 10. 4. 1829.

chodziło o handel. Pierwsze nie oznacza jednak tylko samego zysku, ale i to wszystko, co go przynosi — w przeciwieństwie do drugiego, gdzie chodzi tylko o stratę. Tak też należy te pojęcia rozumieć w wypowiedzi Pawła. To, co wydawało mu się wcześniej jako dające zysk, mianowicie uprzywilejowanie płynące z przynależności do narodu wybranego, szacowny status uczonego w Piśmie oraz żarliwa wierność wobec Tory — objawionej woli Boga — okazało się interesem, który przyniósł stratę. Stąd też rezygnuje ze wszystkiego, aby po stronie „ma” zapisać tylko Chrystusa. Nie ulega wątpliwości, że Paweł posługując się tutaj hiperbolą wyraża się z przesadą, ma to jednak na celu podkreślenie istoty sprawy.

Tę aż nazbyt dobitną wypowiedź — musiała ona ścisnąć serce każdego pobożnego Żyda — Paweł jeszcze bardziej uwydatnia za pomocą sformułowania, którego wyjątkowej drastyczności nie potrafimy w pełni odczuć: „Uznaję wszystko za *skýbala*, bylebym zyskał Chrystusa i w Nim istniał”. Użyty grecki wyraz jest „słowem z ulicy” — jak zaznacza E. Lohmeyer i ma w tym kontekście bardzo nieprzyjemną wymowę. Grek posługiwał się nim na oznaczenie wszelkiego rodzaju brudu i odpadków, obrzydliwych odchodów i nieapetycznych resztek jedzenia.

Podobnie szokującą treść posiada pojęcie *skýbala* (a dla nas nie bez znaczenia) na jednym z dwu pucharów, odkopanych w r. 1895 w pobliżu Boscoreale, położonym niedaleko słynnych Pompei i jak one pogrzebanym po wybuchu Wezuwiusza w r. 79 p. Chr. Puchary te stanowiły część ogromnego skarbu (około tysiąc złotych monet i 30 kg srebrnych naczyń), znalezionego przy szczątkach człowieka, którego wybuch zaskoczył w momencie, gdy próbował wszystko ukryć w cysternie.

Puchary są ozdobione wokół płaskorzeźbami, przedstawiającymi ludzkie szkielety [...] wraz z takimi m.in. napisami: „Używaj życia! Któż bowiem wie, co będzie jutro”, „Ciesz się życiem”, „Życie jest teatrem”, „Bądź wesoły, dopóki jesteś przy życiu”, „Najwyższym celem — przyjemność”. Mamy tu typowy wyraz wulgarnej epikurejskiej filozofii życia.

W jednej ze scen szkielet człowieka trzyma w rękę czarę z darami ofiarnymi, drugą wylewając ofiarę płynną na zbiorowisko ludzkich kości i znajdującą się tam czaszkę. Ironicznie i impertynencki komentarz do tego brzmi: „Czej nabożnie te paskudztwa!” Sedno przedstawionej sceny można by krótko tak ująć: człowiecze, poznaj siebie, właśnie jako *skýbala*.

Obydwa puchary stanowią także plastyczny komentarz do wypowiedzi św. Pawła, zapożyczonej z Iz 22, 13: „Jedźmy i pijmy, gdyż jutro umrzemy” (1 Kor 15, 32). Taka postawa ma sens wówczas, stwierdza Apostoł, gdy nie ma zmartwychwstania. Wtedy też *memento mori* trzeba rozumieć jako apel do korzystania w pełni z uciech życia.

Wróćmy jednak do naszego miejsca w Flp. Paweł uważał za *ský-bala* od pewnego momentu swego życia nie tylko wartości, które jako faryzeuszowi były mu najdroższe, lecz absolutnie „wszystko”. A był to moment, znany jako nawrócenie pod Damazkiem, w którym doszedł on do poznania Chrystusa. Tam utraciło swą doniosłość wszystko, co dotąd miało dlań znaczenie i ustąpiło miejsca jedynej wartości — poznaniu Chrystusa. Tym określeniem posługuje się teraz Paweł dla podkreślenia, co jest jedynie konieczne, z racji czego wszystko inne przestało się dlań liczyć i mieć jakikolwiek sens. Co należy zatem rozumieć tu pod „poznaniem Chrystusa”?

NT wspomina 16-krotnie o poznaniu Chrystusa, lecz trzeba zaznaczyć, że w jego wszystkich księgach faktycznie nie chodzi o nic innego, jak o uświadomienie sobie przez ludzi, kim Jezus jest, a następnie o przyjęcie lub odrzucenie Go. Mimo swego wystarczającego objawienia się pozostawił On — wg relacji ewangelii — w dużym stopniu zapoznany i nieuznawany, a na krzyżu umierał poniżony aż do „niepoznania”. Ale paradoksalne — właśnie tam odkrywa rzymski centurion Jego prawdziwą tożsamość (Mk 15, 39). Właściwa historia rozpoznawania Jezusa zaczyna się dopiero z objawieniami Zmartwychwstałego. W ich świetle dostrzegli uczniowie i towarzyszące Mu kobiety, kogo mieli za Mistrza i co winni byli od Niego przejąć. Wówczas też zaczęli stawać się adeptami wiedzy, pobieranej w szkole Królestwa niebieskiego (Mt 13, 52).

W powyższą historię wpisuje się również doświadczenie, które Paweł określa w Ga 1, 16 jako objawienie mu ze strony Boga swego Syna, a czego rezultatem było właśnie to, co nazywa on w Flp „poznaniem Chrystusa”. To poznanie pozostawało w ścisłym związku z samopoznaniem; co więcej — w poznaniu Chrystusa nastąpiło wejście w siebie i w rezultacie pragnienie urzeczywistnienia w swej osobie tylko Chrystusa a niczego innego, nawet siebie samego. To ma na uwadze Paweł, gdy pisze, że ocenia wszystko za bezużyteczne odpady, byleby tylko zyskać Chrystusa i w Nim istnieć, jak też wówczas, gdy bliżej wyjaśnia owo poznanie jako proces wnikania w Niego, który polega przede wszystkim na doświadczeniu mocy, płynącej z Jego zmartwychwstania oraz na uświadomieniu sobie, że związane z Chrystusem jest również związaniem z Jego cierpieniem. Takiego „urzeczywistnienia” Chrystusa w sobie oczekuje Paweł od wszystkich chrześcijan, o czym wyraźnie pisze do Galatów (4, 19) zaznaczając, że z ich powodu cierpi jeszcze raz bóle rodzenia, dopóki nie zostanie ukształtowany w nich Chrystus.

Jest oczywiste, że poznanie Chrystusa, o którym mówi Paweł w Flp, opiera się na doświadczeniu, ale ono też takie doświadczenie uaktywnia. Moim zdaniem, nie jest istotne, skąd Paweł zaczerpnął owo pojęcie. Według M. Dibeliusa *gnōsis* jest tu „użyte jako termin techniczny hellenistycznej mistyki i nie oznacza rozumowego poznania, lecz wewnętrzne doznanie bóstwa dzięki wizji i przemianę eks-

tatyka”.¹⁸ W omawianym tekście Pawła nie ma jednak mowy o czymś takim. To pojęcie poznania nie zdradza też jakiegoś charakterystycznego elementu semickiego. J. Dupont porównuje tekst o poznaniu Chrystusa z Flp do starotestamentowych tekstów poświęconych poznaniu Boga i stwierdza, że nastąpiła tutaj zmiana sposobu mówienia w tym mianowicie sensie, iż miejsce Jahwe zajął Chrystus.¹⁹ W ten sposób zwraca on wprawdzie uwagę na pewien bardzo ważny moment, lecz samo pojęcie poznania nie zostało przybliżone. Wydaje się, że najtrafniej można je określić, akcentując za R. Bultmannem jego „egzystencjalny charakter”.

Taki jest mniej więcej rezultat analizy Pawłowego określenia „poznanie Chrystusa”, osiągnięty za pomocą metod egzegezy historycznej. Egzegeza nie może jednak na tym poprzestać, lecz winna umożliwiać oraz skłaniać do dalszych badań. Do takiego badania Pawłowego „poznania” w odniesieniu do Chrystusa w omawianym tekście pomaga być może pewna klasyfikacja wprowadzona przez J. H. Newmana w mało czytanej *Grammar of Assent*.

Autor rozróżnia między „notional apprehension” jako czysto pojęciowym rozumieniem, które wprawdzie jest faktycznym ujmowaniem rzeczywistości, lecz bez wewnętrznego zaangażowania a „real apprehension” tzn. pełnym życiowej dynamiki, całkowitym i realnym ogarnięciem przedmiotu poznania czy stanu rzeczy. Tylko takie realne ujęcie prowadzi do faktycznej akceptacji (real assent), do wiary.

Zgodnie z powyższym jedną i tę samą rzeczywistość można poznać tylko „czysto intelektualnie” lub też w sposób pełniejszy, bardziej życiowo i konkretnie. „I tak uczeń może dobrze rozumieć a nawet z zapamiętaniem odtwarzać słowa poety: 'Dum Capitolium scandet cum tacita Virgine Pontifex'. Znane mu są urwiste skały Kapitolu, prowadzące tam schody oraz odbywane procesje. Wie, czym było nałożone milczenie. Posiada wiedzę o najwyższym kapłanie, o dziewiczych westalbach. Każde słowo opisu dostarcza mu abstrakcyjnego oparcia. Mimo to przytoczony cytat nie wywołuje w nim wcale tego żywego obrazu, jaki jawił się w duszy człowieka żyjącego w czasach poety i podziwiającego opisane wydarzenie, czy też współczesnego nam historyka, który posiadając gruntowną wiedzę o różnych przejawach religijności uobecnia w sobie poprzez medytację rzymski ceremoniał z czasów Augusta”.²⁰

¹⁸ M. Dibelius, *An die Thessalonicher. An die Philipper*. 3. Aufl. Tübingen 1937 s. 89.

¹⁹ J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epitres de Saint Paul*, Paris 1960 s. 36.

²⁰ J. H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Oxford 1870. Tł. niem.: *Entwurf einer Zustimmunglehre. Ausgewählte Werke von J. H. Kard. Newman*. Bd 8, Mainz 1961 s. 7 n.

Podobnie też istnieje czysto intelektualne poznanie Chrystusa, które wprawdzie jest faktycznym poznaniem, ale nie pełnym życiowej dynamiki ogarnięciem Go. Paweł mógł posiadać przed swoim nawróceniem takie czysto pojęciowe poznanie Chrystusa. Przeżycie pod Damaszkiem przekształciło je jednak w rzeczywiste i całkowite „życiowe” poznanie. I to nazywa Paweł *gnōsis Christou Jēsou* w Flp 3, 8.

Przebyliśmy dość daleką i zawiłą drogę, aby zobaczyć, co starożytność i chrześcijaństwo rozumiały pod powiedzeniem *gnōthi sauton* oraz jak w przypadku św. Pawła samopoznanie przekształciło się w poznanie Chrystusa. Na nas spada teraz trud urzeczywistnienia tego! ²¹

MARIUS REISER

Moguncja

Tłumaczył: H. ORDON SDS

²¹ Nieco skrócony tekst wykładu gościnnego profesora egzegezy NT w Wydziale Teologii Katol. Johannes Gutenberg — Universität Mainz w polskich uczelniach teologicznych w roku 1992 (przyp. Red.).

Ks. Stanisław Mędała CM

PROBLEM STRUKTURY LITERACKIEJ CZWARTEJ EWANGELII

Struktura literacka czwartej Ewangelii stanowi jeden z najtrudniejszych problemów egzegetycznych, któremu poświęcono wiele artykułów i studiów monograficznych. Należy przy tym zauważyć, że we współczesnych ujęciach struktury literackiej czwartej Ewangelii istnieją dwie tendencje. Jedna tendencja usiłuje uzgodnić wyniki badań tradycji Janowej z analizą ostatecznej formy dzieła, a druga tendencja polega na podejściu bardziej syntetycznym, wyszukując punkty spójności tekstu w aktualnym układzie kanonicznym. Ta druga tendencja skupia całą uwagę na analizie elementów kompozycyjnych tekstu i figur stylistycznych.

Celem niniejszego artykułu jest zasygnalizowanie, iż mimo wnikliwych i wszechstronnych studiów na ten temat, struktura literacka czwartej Ewangelii w dalszym ciągu pozostaje otwartym problemem dla badań naukowych. Różne ujęcia struktury literackiej dzieła Janowego mają bowiem swoje źródło nie tyle w subiektywizmie uczonych, ile raczej w bogactwie treści Ewangelii Janowej i jej złożoności.