

KS. PIOTR SZCZUR

WPŁYW STAROŻYTNEJ MYŚLI GRECKIEJ
NA KSZTAŁTOWANIE SIĘ
KONCEPCJI ROZTROPNOŚCI (φρόνησις)
U KLEMENSA Z ALEKSANDRII

Klemens z Aleksandrii jako jeden z pierwszych pisarzy starochrześcijańskich w swoich dziełach wyraził w sposób pełny szacunek dla greckich filozofów starożytności na drodze pełnego wykorzystania ich przemyśleń¹. Aleksandryjski Scholarcha² w II *Stromacie* zwraca uwagę na „konieczność czer-

Ks. dr PIOTR SZCZUR – adiunkt Katedry Patrologii Greckiej Instytutu Historii Kościoła KUL; adres do korespondencji: e-mail: p.szczur@kuria.lublin.pl.

¹ Zob. E. B u o n a i u t i, *Clemens Alexandrinus e la cultura classica*, „Rivista di storia critica scienze theologiche”, 1(1905), s. 392-412; H. E i b l, *Die Stellung des Klemens von Alexandrien zur griechischen Bildung*, „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie”, 164(1917), s. 33-59; E. W i t t, *The Hellenism of Clement of Alexandria*, „The Classical Quarterly”, 25(1931), s. 195-204; P. Th. C a m e l o t, *Les idées de Clément d’Alexandrie sur l’utilisation des sciences et de la littérature profane*, „Recherches de science religieuse” (dalej: RSR), 21(1931), s. 38-66; t e n ż e, *Clément d’Alexandrie et l’utilisation de la philosophie grecque*, RSR, 21(1931), s. 541-569; S. S z y d e l s k i, *Pierwotne chrześcijaństwo wobec cywilizacji grecko-rzymskiej*, [w:] *Kultura i cywilizacja*, Lublin 1937, s. 70-116; T. F i n a n, *Hellenism and Judeo-Christian History in Clement of Alexandria*, „The Irish Theological Quarterly”, 28(1961), s. 83-114; W. J ä g e r, *Das Frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963; J. M. S z y m u s i a k, *Klasycyzm Klemensa Aleksandryjskiego*, „Studia Theologica Varsaviensia” (dalej: STV), 9(1971), nr 1, s. 289-302; J. B e r n a r d, *Klemens von Alexandria. Glaube, Gnosis, Griechischer Geist*, Leipzig 1974; F. D r a c z k o w s k i, *Chrześcijanizm wobec kultury i cywilizacji grecko-rzymskiej. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, [w:] *Chrześcijanizm a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, s. 33-62; J. P a ł u c k i, *Recepcja ideałów helleńskich w nauce Klemensa Aleksandryjskiego*, „Roczniki Teologiczne”, 41(1994), z. 4, s. 5-27.

² Zastosowane skróty tytułów dzieł Klemensa: *Strom.* – *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* (Τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων).

pania z całej skarbnicy kultury tego, co jest pożyteczne”³ W kulturze greckiej nasz autor widzi przede wszystkim niezastąpione narzędzie ewangelizacji, pomoc w przygotowaniu do wiary, wsparcie w procesie doskonalenia chrześcijańskiego oraz narzędzie walki z herezjami⁴. „Postawa Klemensa wobec kultury helleńskiej to nie postawa niewolniczej zależności, lecz świadome otwarcie się na wszystkie wartości zgodne z chrześcijaństwem i pożyteczne dla jego umocnienia”⁵ Jego największe dzieło – *Stromaty* – jest w sposób szczególny nacechowane konfrontacją z platonizmem⁶ i innymi starożytnymi

των Στρωματεῖς); Paed. – *Pedagog* (Παιδαγωγός); Protr. – *Zachęta Greków* (Προτρεπτικὸς πρὸς Ἑλληνας); QDS – *Który człowiek bogaty może być zbawiony?* (Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος); EP – *Eklogi z pism prorockich* (Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί); ET – *Wypisy z Theodota* (Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοῦ Οὐαλεντίνου χρόνου ἐπιτομαί).

³ Strom. II 4, 1: „χρῆναι τὸ ἐξ ἀπάσης παιδείας χρήσιμον ἐκλεγόμενους ἡμᾶς ἔχειν” Por. A. P. O r b á n, *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, Nijmegen 1970, s. 81: „Clément ne cherche pas seulement à trouver un compromis acceptable pour les Chrétiens, entre la science profane et la doctrine chrétienne; mais il veut en même temps, dans le premier livre des Stromates, trouver que la sagesse profane peut être très utile aux Chrétiens”; H. B. T i m o t h y, *The Early Christian Apologists and Greek Philosophy. Exemplified by Irenaeus, Tertullian and Clement of Alexandria*, Assen 1973, s. 69: „Wisdom «the knowledge of things human and divine and their causes» is queen of philosophy and the latter, the study of wisdom, is queen of preparatory culture. The whole propaedeutic system of the Greeks, including philosophy, is amongst the benefits which, like showers falling on the earth, have come down from God to men. What is useful in all culture we should select and make our own”

⁴ Por. F. D r ą c z k o w s k i, *Greccy Ojcowie*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. VI, kol. 62: „Klemens Aleksandryjski, entuzjastycznie otwarty na wartości greckiej kultury intelektualno-duchowej (określanej terminem παιδεία), wyznaczył jej ważną funkcję w walce z herezjami, w procesie ewangelizacji i chrześcijańskiego doskonalenia”

⁵ F. D r ą c z k o w s k i, *Chrześcijanie wobec kultury i cywilizacji grecko-rzymskiej. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, [w:] *Chrześcijanie a życie publiczne*, s. 35.

⁶ Zob. R. P. C a s e y, *Clement of Alexandria and the Beginings of Christian Platonism*, „The Harvard Theological Review”, 18(1925), s. 39-101; J. M e i f o r t, *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus*, Tübingen 1928; A. C. O u t l e r, *The Platonism of Clement of Alexandria*, „The Journal of Religion”, 20(1940), s. 217-239; J. W y t z e s, *The Twofold Way I: Platonic Influences in the Work of Clement of Alexandria*, „Vigiliae christianae” (dalej: VigCh), 11(1957), s. 226-245; t e n ż e, *The Twofold Way II: Platonic Influences in the Work of Clement of Alexandria*, VigCh, 14(1960), s. 129-153; S. R. C. L i l l a, *Middle Platonism, Neoplatonisme and Jewish – Alexandrine Philosophy in the Terminology of Clemens of Alexandria's Ethics*, Roma 1961; t e n ż e, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971; R. H o f f m a n n, *Geschichte und Praxis. Ihre prinzipielle Begründung durch Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zum spätantiken Platonismus*, München 1979; Ch. B i g g, *The Christian Platonists of Alexandria*, Hildesheim 1981; G. M a y, *Platon und die Auseinandersetzung mit den Häresien bei Klemens von Alexandrien*,

kierunkami filozoficznymi⁷ Otto Stählin ustalił, że nasz autor w swych pismach cytuje wypowiedzi ponad 350 autorów starożytnych⁸. Do najczęściej wzmiankowanych należą: Platon, Arystoteles, Muzoniusz, Filon, Heraklit, Chryzyp, Homer, Herodot, Hezjod i Eurypides. W tym miejscu warto nadmienić, że w Aleksandrii za czasów Klemensa funkcjonowały niemal wszystkie szkoły filozoficzne: stoicka, neopitagorejska, perypatetycka i platońska; istniała też duża diaspora żydowska. Działający w takim środowisku Klemens nie tylko znał założenia i główne idee poszczególnych szkół, ale również obficie z nich korzystał, wprowadzając je do swej koncepcji⁹. W niniejszym artykule postaramy się przedstawić, na przykładzie idei roztropności (φρόνησις), jak Klemens traktuje swoje filozoficzne wzory wypracowane przez starożytnych myślicieli.

[w:] *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*, red. H. D. Blume, F. Mann, Münster 1983, s. 123-132; D. W y r w a, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandria* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 53), Berlin-New York 1983.

⁷ Zob. M. J. D a s k a l a k i s, *Die eklektischen Anschauungen des Clemens von Alexandria und seine Abhängigkeit von der griechischen Philosophie*, Leipzig 1908; P. J. S c h m i d t, *Clemens Alexandrinus in seinem Verhältnis zur griechischen Religion und Philosophie*, Wien 1939; M. P o h l e n z, *Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum*, „Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen” 3(1943), s. 103-180; J. T. M u c k l e, *Clement of Alexandria on Philosophy as Divine Testament for the Greeks*, „Phoenix”, 5(1951), s. 79-86; t e n ż e, *Clement of Alexandria's Attitude toward Greek Philosophy*, [w:] *Studies in Honour of G. Norwood*, ed. M. E. White, Toronto 1952, s. 130-146; L. A l f o n s i, *Motivi tradizionali del giovane Aristotele in Clemente Alessandrino e in Atenagora*, VigCh, 7(1953), s. 129-142; E. F. O s b o r n, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957; M. S p a n n e u t, *Le stoïcisme des pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957; J. R. D o n a h u e, *Stoic Indifferents and Christian Indifference in Clement of Alexandria*, „Traditio”, 19(1963), s. 438-446; J. W o j t c z a k, *Stosunek Klemensa Aleksandryjskiego do filozofii według „Stromata”*, STV, 9(1971), nr 1, s. 263-288; D. J. M. B r a d l e y, *The Transformation of the Stoic Ethic in Clement of Alexandria*, „Augustianum”, 14(1974), s. 41-66; M. T a r d i e u, *La Lettre à Hipparque et les réminiscences pythagoriciennes de Clément d'Alexandrie*, VigCh, 28(1974), s. 241-247; J. P l i s z c z y Ń s k a, *Pierwsza próba syntezy filozofii greckiej z antyczną doktryną chrześcijańską – Klemensa Aleksandryjskiego «Stromata»*, „Eos”, 65(1977), s. 221-229; E. A. C l a r k, *Clement's Use of Aristotle: The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism*, New York 1977; G. A p o s t o l o p o u l o u, *Die Dialektik bei Klemens von Alexandria. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Methoden*, Bern 1977.

⁸ Zob. C l e m e n s A l e x a n d r i n u s, *Register*, t. 4 [„Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte” (dalej: GCS) 39], Leipzig 1936, s. 30-59.

⁹ Por. P a ł u c k i, *Recepcja ideałów helleńskich*, s. 14.

Mimo że termin φρόνησις występuje w pismach Klemensa 67 razy¹⁰, a jego synonim σύνησις aż 93 razy¹¹, to jednak podstawę przeprowadzanej analizy tworzą trzy teksty zaczerpnięte ze *Stromatów*, w których Aleksandryjski Scholarcha wykorzystuje pogańskie definicje roztropności (φρόνησις). W tekstach tych nie chodzi o etyczno-praktyczne znaczenie roztropności (φρόνησις), która jako pierwsza z czterech cnót kardynalnych należy do obyczajowego ideału doskonałości antycznej i której wartość dla etyki chrześcijańskiej Klemens bez wątpienia widział¹², lecz o jej aspekt poznawczo-teoretyczny. Roztropność (φρόνησις) ujmowana w tym aspekcie spełnia w rozważaniach Klemensa funkcję szczególną, m.in. w związku z centralnym tematem *Stromatów*: rozwojem wiary i gnozy jako różnymi sposobami poznania i egzystencji chrześcijanina. Właśnie fakt, że roztropność (φρόνησις/ σύνησις) w ujęciu antycznym jest czymś więcej niż pojęciem wiedzy, oraz że interferencja czynników etyczno-praktycznych i intelektualnych jest dla roztropności (φρόνησις/ σύνησις) konstytutywna, wskazuje, że pojęcie to jest przydatne do określenia celu u Klemensa.

¹⁰ Pełna lista miejsc: Protr. 2, 2; 24, 3; 93, 1; 98, 4; 100, 2; 122, 4; Paed. I 6, 6; 91, 3 (3x); 91, 4; 129, 2; III 18, 2; 18, 3 (2x); 64, 1; 71, 4; Strom. I 27, 2; 27, 3; 48, 3; 97, 3; 153, 5; 156, 1; 159, 4; 174, 2; 177, 3; II 7, 1; 13, 4; 24, 1 (2x); 24, 2 (2x); 70, 3; 76, 3; 78, 1; 78, 3; 79, 5; 80, 5; 81, 1; 131, 5; 133, 3; 136, 6; 140, 2; IV 151, 1; V 72, 1; 72, 2; VI 57, 1; 93, 3; 95, 4; 97, 1; 120, 3; 125, 4 (3x); 125, 5 (2x); 130, 1; 154, 4; 155, 3; 156, 2; 160, 2 (2x); VII 17, 3; 17, 4; 18, 2; 66, 2 (2x). Indeksy zamieszczone u O. Stählina (Clemens Alexandrinus, t. 4, *Register* (GCS 39). Leipzig 1936) wyliczają tylko 39 miejsc występowania rzeczownika φρόνησις, jednak przy słowie tym został umieszczony krzyżyk, na znak, że nie podano wszystkich miejsc występowania badanego terminu (zob. *Register*, s. 798-799).

¹¹ Pełna lista miejsc: Protr. 2, 3; 59, 2; 66, 2; 80, 2; 92, 3; 100, 2; 105, 1; Paed. I 22, 2; 37, 3; 38, 1; 38, 3; 66, 3; 77, 2; II 10, 4; 10, 6; 24, 1; 35, 4; 83, 3; III 18, 3; 21, 4; 60, 2; 100, 2; Strom. I 2, 1; 24, 4; 25, 5; 26, 1; 31, 6; 32, 4; 38, 1; 88, 1; 179, 1; II 5, 1; 9, 3; 15, 3; 17, 3; 26, 5; 27, 2; 31, 3; 33, 2; 55, 1; 55, 6; 76, 2; 76, 3; 78, 4; 84, 1; 84, 3; 104, 2; III 75, 3; 94, 1; 103, 1; 106, 4 (2x); IV 51, 1; 114, 1; 119, 3; 131, 7; 155, 1; 164, 5; 169, 1; V 8, 1; 38, 2; 42, 3; 42, 4; 46, 1; 60, 1; 60, 2; 61, 4; VI 3, 1; 62, 4; 63, 1 (2x); 85, 1; 85, 2; 86, 1; 91, 3; 93, 1; 95, 1; 124, 5; 154, 1; 154, 3; 157, 3; 158, 1; VII 13, 3; 27, 3; 33, 7; VIII 21, 4; EP 25, 3; 31, 3; QDS 5, 2; 21, 2; 28, 3; ET 21, 3; 33, 4. Indeksy zamieszczone u O. Stählina (Clemens Alexandrinus, t. IV, *Register* (GCS 39). Leipzig 1936) wyliczają tylko 30 miejsc występowania rzeczownika σύνησις, jednak przy słowie tym został umieszczony krzyżyk, na znak, że nie podano wszystkich miejsc występowania badanego terminu (zob. *Register*, s. 730).

¹² Por. Strom. II 78, 1; IV 151, 1; VII 18, 2; Paed. III 64, 1.

I

Pierwszym tekstem, który będzie przedmiotem naszych rozważań, jest cytat z pisma Ksenokratesa¹³ Περὶ φρονήσεως, który Klemens przytacza w swojej rozprawie *O wierze* (Strom. II 4, 1-31, 3)¹⁴ Tekst ten brzmi następująco:

Słusznie zatem powiedziane jest u Salomona: „Mądrość jest na ustach ludzi wierzących” (por. Syr 34, 8), skoro Ksenokrates w swoim traktacie *O roztropności* mówi, że mądrość jest wiedzą naukową o pierwszych przyczynach i bycie myślącym, a roztropność pojmuje on dwojako: jedną praktyczną, drugą teoretyczną, oraz że jest ona mądrością właściwą ludziom. Dlatego mądrość jest roztropnością, ale nie każda roztropność jest mądrością. Wykazano zaś, że wiedza o zasadzie wszechrzeczy jest wiarygodna, ale nie jest sprawdzalna przez bezpośrednie doświadczenie.

εικότως οὖν εἴρηται παρὰ τῷ Σολομώντι «σοφία ἐν στόματι πιστῶν», ἐπεὶ καὶ Ξενοκράτης ἐν τῷ Περὶ φρονήσεως τὴν σοφίαν ἐπιστήμην τῶν πρώτων αἰτίων καὶ τῆς νοητῆς οὐσίας εἶναι φησι, τὴν φρόνησιν ἡγούμενος διττήν, τὴν μὲν πρακτικὴν, τὴν δὲ θεωρητικὴν, ἣν δὴ σοφίαν ὑπάρχειν ἀνθρωπίνην. διόπερ ἡ μὲν σοφία φρόνησις, οὐ μὴν πᾶσα φρόνησις σοφία. δέδεικται δὲ τῆς τῶν ὄλων ἀρχῆς ἐπιστήμη πιστή, ἀλλ' οὐκ ἀπόδειξις εἶναι¹⁵.

¹³ Ksenokrates urodził się w Chalcedonie na początku IV w. (ok. 396/395) przed Chrystusem. Jako młody człowiek udał się do Aten, gdzie szybko stał się naśladowcą Platona. Towarzyszył też Platonowi w jednej z jego podróży na Sycylię. Przejął kierownictwo Akademii w 339/338 r. i kierował nią do śmierci, tj. do r. 314/313 przed Chrystusem. Według informacji Diogenesa zmarł mając 82 lata. Był bardzo płodnym pisarzem: autorem dzieł pisanych prozą i wierszem, a także przemówień; ich tytuły przekazuje Diogenes. Do naszych czasów zachowały się tylko nieliczne fragmenty. Szerzej na temat Ksenokratesa i jego poglądów zob. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. 3, Lublin 1999, s. 123-131.

¹⁴ Argumentacyjny charakter wymienionego cytatu z Ksenokratesa, jak również innych filozofów oraz licznych cytatów poetyckich zawartych w *Stromatach* jest bezsporny. Odnośnie do cytatów zaczerpniętych z dzieł Platona jest on wyjaśniony w obszernej monografii D. Wyrwa *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien* (Berlin–New York 1983). Klemens czuł się uprawniony do wprowadzania myśli pogańskiej do swoich rozważań. Fakt ten wyjaśniał za pomocą tzw. „dowodu starszeństwa”, który Aleksandryjczycy przejęli od żydowskich apologetów. Z założenia, że pisma żydowskie, ustawy prawne i pisma proroków są bardzo stare, wynika przekonanie, że Grecy odpisali swoje nauki filozoficzne z Biblii (na temat „kradzieży Hellenów” zob. Strom. I 87; V 89, 1-VI 38, 12). Ponieważ z nauk starożytnych filozofów Klemens wydobywał elementy prawdy, uważał, że należy je zgodnie z prawem sprowadzić z powrotem na właściwe miejsce w związku z pełną prawdą, która znajduje się w nauce chrześcijańskiej (na temat „dowodu starszeństwa” zob. A. J. D r o g e, *Homer or Moses? Early Christian interpretations of the history of culture*, Tübingen 1989; P. P i l h o f e r, *Presbyteron kreiton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*, Tübingen 1990).

¹⁵ Strom. II 24, 1-2, tłum. własne. Ślady doktryny podwójnej roztropności Ksenokratesa można odnaleźć jeszcze w dwóch innych fragmentach *Stromatów*: I 177, 3-178, 1; VI 154, 4.

Definicja Ksenokratesa pozwala rozpoznać nowe, w porównaniu do Platona, ujęcie roztropności (φρόνησις). Podczas gdy Platon odnosi bez różnicy φρόνησις i σοφία zarówno do praktycznej, jak również teoretycznej strony cnoty poznania, jego uczeń – Ksenokrates – dokonuje rozróżnienia między mądrością (σοφία) jako czysto teoretyczną wiedzą o pierwszych przyczynach i bycie myślnym a roztropnością (φρόνησις), która podzielona jest na czysto praktyczny i czysto teoretyczny sposób poznania. Roztropność (φρόνησις) jest ponadto – tak chyba należy rozumieć dopisek: „jest ona mądrością właściwą ludziom” – ograniczona do podmiotów ludzkich, zaś mądrość (σοφία) wydaje się być postrzegana przez Ksenokratesa jako specyficzna forma poznania istot boskich lub czysto duchowych¹⁶ Ksenokrates zachowuje oczywiście szerokie znaczenie platońskiego pojęcia φρόνησις. Klemens może tutaj wyciągnąć następujące wnioski: „Dlatego σοφία jest φρόνησις, ale nie każda φρόνησις jest σοφία” W kontekście rozważań Klemensa cytat zaczerpnięty z Ksenokratesa jawi się jako cząstka logicznego wniosku, który wyprowadzony jest z kolei z tekstu Platona¹⁷ Klemens referuje rozważania Platona zawarte w *Prawach* na temat wierności (πιστότης) jako cnoty odgrywającej zasadniczą rolę zarówno w czasie wojny, jak i pokoju. Wierność ma tu charakter cnoty „zbiorczej”, która zawiera w sobie m.in. najwyższą cnotę wychwalaną w walce – męstwo. Klemens wykorzystuje w swoich rozważaniach dwuznaczność przymiotnika πιστός¹⁸. Zakładając przejście znaczenia słowa πιστός od polityczno-świeckiego „wierny” do znaczenia religijno-chrześcijańskiego: „wierzący”, zmienia on wynik platońskich rozważań poprzez zdanie: „ἀρετῶν μήτηρ ἡ πίστις”¹⁹ Myśl: „Sprawczynią [dosłownie: matką] cnót jest wiara”, zostaje przyjęta i udowodniona przez słowa (εἰκότως οὖν): „Mądrość jest na ustach ludzi wierzących” (Syr 34, 8). W cytacie tym najpierw zostaje zachowana etycznie-praktyczna dymensja wiary podana przez Platona, ponieważ mądrość (σοφία) oznacza w Starym Testamencie istotę

Zob. W y r w a, *Die christliche Platonaneignung*, s. 142, 152, 158; L i l l a, *Clement of Alexandria*, s. 72.

¹⁶ Por. J. D i l l o n, *The Middle Platonists. A study of Platonism 80 B.C. to 220*, Bristol 1977, s. 37.

¹⁷ P l a t o, *Leges* I 630 B 2-C 5; 628 C 9-11. Por. Strom. II 23, 1-5; W y r w a, *Die christliche Platonaneignung*, s. 158-160.

¹⁸ Zob. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1962, s. 540.

¹⁹ Strom. II 23, 5. Cały ten wywód, opierający się na cytacie z *Praw* Platona, nie łączy się z rozumowaniem Klemensa na temat wiary w sposób adekwatny. Platon bowiem mówi o człowieku „wiernym”, a nie o „wierzącym”, oraz o „wierności”, a nie o „wierze” Językowo są to jednak różne znaczenia tych samych wyrazów (por. *Słownik grecko-polski*, t. 3, s. 540).

moralności. Dopiero kontynuacja cytatu Ksenokratesa wynosi określenie wiary na poziom teoretyczno-poznawczy. Logiczny związek uzasadnienia (ἐπεὶ) pokrywa się z faktem, że cytat z Pisma świętego tworzy pierwszą przesłankę wniosku, dla którego drugiej przesłanki dostarcza cytat zaczerpnięty z Ksenokratesa:

a) Mądrość zakłada wiarę;

b) Mądrość to „wiedza naukowa o pierwszych przyczynach i bycie myślnym”; dla chrześcijanina jest to poznanie Boga.

Wniosek z obu wcześniejszych zdań brzmi więc następująco:

c) Rozpoznanie praprzyczyny wszystkich rzeczy polega na wierze, a nie na udowodnieniu²⁰

Pojęcie roztropności (φρόνησις), które pojawia się w cytacie zaczerpniętym z Ksenokratesa, w związku argumentacyjnym u naszego autora nie odgrywa wprawdzie większej roli, ale pośrednio wynikają z niego wskazówki dla zrozumienia koncepcji roztropności (φρόνησις) u Klemensa. Forma cytatu pozwala przypuszczać, że Klemens całkowicie akceptuje²¹ rozróżnienie między φρόνησις i σοφία, którego dokonuje Ksenokrates, oraz że przyjmuje także nadrzędną i ogarniającą funkcję φρόνησις. Podkreśla to przede wszystkim zdanie następne, które Klemens wywodzi z mowy bezpośredniej i wyprawdza własny wniosek z pojęciowego rozróżnienia Ksenokratesa: διόπερ ἢ μὲν σοφία φρόνησις, οὐ μὴν πᾶσα φρόνησις σοφία. Z twierdzenia: φρόνησις jest σοφία ἀνθρωπίνη, można jeszcze wyciągnąć drugi wniosek, mianowicie ten, że wszystko, co zostało powiedziane o mądrości (σοφία), dotyczy również roztropności (φρόνησις). Oznacza to przede wszystkim, że niezbędną przesłanką dla chrześcijańskiej roztropności (φρόνησις) jest wiara (πίστις). Poza tym w odniesieniu do roztropności (φρόνησις) znamieny jest fakt, że mimo pierwotnego poznawczo-teoretycznego jej znaczenia zarówno roztropność (φρόνησις), jak i mądrość (σοφία) wymienione są na przekroju toku myśli ukierunkowanego etycznie i epistemologicznie.

²⁰ Powyższy dowód ma związek z próbą wykazania za pomocą kategorii epistemologicznych wyższości wiary nad wiedzą. Por. W y r w a, *Die christliche Platonaneignung*, s. 152. O możliwym ujęciu arystotelesowskiej definicji πίστις zob. C l a r k, *Clement's Use of Aristotle*, s. 16-26.

²¹ Rozróżnienie pomiędzy boskim i ludzkim poznaniem, czyli pomiędzy σοφία i φρόνησις, jest widoczne również w dalszych wywodach Klemensa.

II

Kolejny tekst, który stanie się przedmiotem naszych analiz, jest zaczerpnięty z pierwszej księgi *Stromatów* (I 176, 3-179, 4). Był on już kilkakrotnie opracowywany z uwagi na wykorzystanie w nim dialektyki Platona²². Dla naszych rozważań interesujący jest fakt, że Klemens w celu przedstawienia prawdziwej chrześcijańskiej dialektyki, którą przeciwstawia dialektyce Platona, sięga do koncepcji roztropności (*φρόνησις*), która pierwotnie nie jest platońska.

Wywody na temat dialektyki poprzedza próba ukazania Prawa Mojżeszowego jako filozofii²³. Klemens łączy przejęty od Filona²⁴ podział Prawa na cztery części: historyczną, ustawodawczą, hierurgiczną i teologiczną, oraz systematyczny podział filozofii na trzy dyscypliny: etykę, fizykę i teologię lub metafizykę²⁵. Następnie Klemens przechodzi do dialektyki Platona²⁶. Dialektyka ta przedstawia ukierunkowaną na wyjaśnienie bytu metodę platońską²⁷, która jest właściwa dla filozofii jako całości²⁸ i jest koniecznym warunkiem do funkcjonowania filozofii w państwie. Dzięki trafnemu wyborowi tekstów dotyczących dialektyki u Platona²⁹, Aleksandryczykowi udało się to, co jest najistotniejsze w sztuce dialektyki: podwójny ruch wejścia

²² J. P é p i n, *La vraie dialectique selon Clément d'Alexandrie*, [w:] *Epektasis, mélanges patristiques au cardinal Jean Daniélou*, red. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser, Paris 1972, s. 375-383; W y r w a, *Die christliche Platonaneignung*, s. 122-133; L i l l a, *Clement of Alexandria*, s. 72-73.

²³ Zob. Strom. I 176, 1. Por. W y r w a, *Die christliche Platonaneignung*, s. 122-125.

²⁴ *De vita Mosis* II 2, 46 nn.

²⁵ Zob. Strom. I 176, 1. Por. A. M é h a t, *Clément d'Alexandrie et les sens de l'Écriture*, [w:] *Epektasis, mélanges patristiques*, s. 355-365; W y r w a, *Die christliche Platonaneignung*, s. 123.

²⁶ Zob. Strom. I 176, 3. Por. P l a t o, *Politicus* 287 A; t e n ż e, *Phaedrus* 273 E; W y r w a, *Die christliche Platonaneignung*, s. 123, 125. Nie należy rozumieć tu dialektyki w sensie arystotelesowskiej logiki (za: M é h a t, *Clément d'Alexandrie*, s. 357; W y r w a, *Die christliche Platonaneignung*, s. 123). Jej wartość ogranicza się według Klemensa do propedeutyki. Zob. P é p i n, *La vraie dialectique*, s. 375-383.

²⁷ Por. W. C h u d y, *Dialektyka*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, M. J. Gondok, T. Zawojka, A. Szymaniak, t. 2, Lublin 2001, s. 562.

²⁸ Por. W y r w a, *Die christliche Platonaneignung*, s. 125.

²⁹ Zob. H. G u n d e r t, *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs (Studien zur antiken Philosophie I)*, Amsterdam 1971; A. M ü l l e r, *Dialektik*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 2, Basel 1972, s. 168-170; C h u d y, *Dialektyka*, s. 562-569.

w teoretyczne poznanie bytu i powrót do praktycznego życia. Cytat z Platona³⁰ wyjaśnia oba powyższe aspekty, przy czym Klemens akcentuje jednocześnie religijną dymensję zastosowania praktycznego³¹

Następnie Klemens wykorzystuje sztukę dialektyki do stworzenia prawdziwej filozofii chrześcijańskiej, ale zarówno strona teoretyczna, jak i praktyczna zostają przez niego skorygowane. Kolejnym krokiem Klemensa jest opis dialektyki jako dynamiczno-kontrolującej czynności poznania, która wspina się po stopniach bytu³². Postępowanie dialektyczne odnosi się najpierw do rzeczy świata postrzeganego zmysłami (τὰ πράγματα)³³. Na poziomie drugim dialektyka kontroluje świat aniołów (τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐξουσίας δοκιμάζουσα³⁴), ucząc odróżniania aniołów od złych duchów. Na stopniu trzecim dialektyka prowadzi w końcu do poznania Bytu Najwyższego – boskiego Zbawiciela³⁵ i poprzez Syna, który objawia Ojca, do poznania Boga Wszechświata. Ewidentnie różni się to od ontologii platońskiej: dla chrześcijanina istnieje, poza światem idei, którego transcendencją jest Logos i najwyższy (ἐπέκεινα) Bóg, jeszcze świat pneumatyczny. Ponieważ dopiero dialektyka chrześcijańska doszła, z punktu widzenia Aleksandryjczyka, do poznania tego Najwyższego Bytu, może on odróżnić ją jako „wiedzę o tym, co boskie i niebiańskie (ἐπιστήμην τῶν θεῶν καὶ οὐρανίων)” od zdyskredytowanej jako ἐμπειρία τῶν θνητῶν dialektyki Platona³⁶. Także w koncep-

³⁰ *Politicus* 287 A 3 – F; *Phaedrus* 273 E 5-8. Por. W y r w a, *Die christliche Platonaneignung*, s. 127.

³¹ W zastosowaniu praktycznym poznania bytu miarą w *Fajdrozie* nie jest postępowanie z ludźmi, lecz wola bogów. W odniesieniu do wykorzystania chrześcijańskiego Klemens wymienił z *Fajdroza* 273 E 7: „θεοῖς κεχαρισμένα” na „θεῷ κεχαρισμένα”. Por. W y r w a, *Die christliche Platonaneignung*, s. 128.

³² Zob. *Strom.* I 177, 1: „μικτὴ δὲ φιλοσοφία οὐσα τῇ ἀληθείῃ ἢ ἀληθῆς διαλεκτικῆ ἐπισκοποῦσα τὰ πράγματα καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐξουσίας δοκιμάζουσα ὑπεξαναβαίνει ἐπὶ τὴν πάντων κρατίστην οὐσίαν τολμᾷ τε ἐπέκεινα ἐπὶ τὸν τῶν ὄλων θεόν, οὐκ ἐμπειρίαν τῶν θνητῶν, ἀλλ' ἐπιστήμην τῶν θεῶν καὶ οὐρανίων ἐπαγγελλομένη, ἣ συνέπεται καὶ ἡ [περὶ] τῶν ἀνθρωπείων περὶ τε τοῦς λόγους καὶ τὰς πράξεις οἰκεία χρήσις”

³³ Zob. tamże. Por. W y r w a, *Die christliche Platonaneignung*, s. 128 n; *Strom.* I 177, 3, gdzie jest ukazane, że poznanie intelektualne (τὰ νοητά) nie jest dla Klemensa, w odróżnieniu od Platona, najwyższą wartością ontologiczną.

³⁴ Zob. W y r w a, *Die christliche Platonaneignung*, s. 128 n. Jest to terminologia biblijna – por. 1 Kor 15, 24; Ef 1, 21; 3, 10; Kol 1, 16; 1 J 4, 1. Por. P. N a u t i n, *Notes sur le Stromate 1 de Clément d'Alexandrie*, „Revue d'histoire ecclésiastique”, 47(1952), s. 631.

³⁵ Por. *Strom.* I 178, 1; W y r w a, *Die christliche Platonaneignung*, s. 66.

³⁶ *Strom.* I 177, 1; W y r w a, *Die christliche Platonaneignung*, s. 264, 292.

cji Klemensa po teoretycznym poznaniu następuje realizacja praktyczna w życiu ziemskim. Jest ona określona dokładniej jako „właściwe użycie rzeczy ziemskich (ἡ τῶν ἀνθρώπων οἰκεία χρῆσις) w słowach i czynach”³⁷ U Platona relewancja praktyczna dialektyki pozostaje początkowo nieokreślona, gdyż znajomość wiedzy o istocie stała się wprawdzie warunkiem koniecznym do piastowania urzędów politycznych³⁸, nie wyjaśniono jednak, w jaki sposób ma ona zostać zastosowana³⁹ Inaczej postępuje Aleksandryjski Scholarcha – nie ogranicza on krytycznej kontroli tylko do myślowego wejścia w poznanie bytu, lecz rozciąga je na zachowanie praktyczne w świecie, ponieważ cel prawidłowego „używania rzeczy ziemskich” implikuje krytyczne, właściwie oceniające, sprawdzone postępowanie⁴⁰, które jest charakterystyczne także dla dialektyki. Miara właściwego „używania” – wola Boża – określana jest poprzez odpowiednie poznanie bytu bądź Boga i została już wcześniej objaśniona za pomocą cytatu z *Fajdrosa*⁴¹ Dialektyka chrześcijańska według Klemensa jest więc rzeczywiście dialektyką, która stała się praktyką codziennej egzystencji⁴². W tym miejscu Aleksandryjczyk stawia wobec chrześcijan żądanie stania się dialektykami (διαλεκτικοί), które wyprowadza z dwóch cytatów biblijnych, zalecających moralną i religijną czujność: „«Bądźcie doświadczonymi bankierami»⁴³, którzy odrzucają zło, a piękno moralne zatrzymują”⁴⁴.

³⁷ Tamże.

³⁸ Zob. P l a t o, *Respublica* 519 B – D; 534 D.

³⁹ Próba Platona zastosowania metody διαίρεσις w praktyce pojawia się w *Sofiście* (253 D), lecz z wątpliwym powodzeniem.

⁴⁰ Por. Ch. G n i l k a, *Χρήσις 1. Der Begriff des „rechten Gebrauchs”*, Basel–Stuttgart 1984, s. 39, 43. „Die Methode der χρῆσις ist auch bei Platon ein Teilaspekt der Dialektik” (tamże, s. 34).

⁴¹ Zob. Strom. I 176, 2. Por. P l a t o, *Phaedrus* 273 E; W y r w a, *Die christliche Platonaneignung*, s. 87, 122, 124.

⁴² Zob. Strom. I 179, 1-4. W tekście tym znajdujemy przykład zastosowania dialektyki chrześcijańskiej w życiu praktycznym. Jest to metoda zalecana przez Pismo święte, dzięki której chrześcijanin może rozróżnić czterowarstwowy sens Pisma.

⁴³ Tych słów nie ma w Piśmie świętym. Zob. A. R e s c h, *Agrapha: Aussercanonische Schriftfragmente*, Leipzig 1906, s. 116.

⁴⁴ Strom. I 177, 2: „εἰκότως ἄρα καὶ ἡ γραφή τοιούτους τινὰς ἡμᾶς διαλεκτικούς οὕτως ἐθέλουσα γενέσθαι παραινεί. «γίνεσθε δὲ δόκιμοι τραπεζίται», τὰ μὲν ἀποδοκιμάζοντες, τὸ δὲ καλὸν κατέχοντες (por. 1 Tes 5, 21-22)” Por. R e s c h, *Agrapha*, s. 112-128 – występuje tu odwołanie do częstego zestawiania obydwu powyższych wypowiedzi (Strom. I 177, 2 i 1 Tes 5, 21). Zob. K. R a h n e r, *Werdet kundige Geldwechsler*, „Gregorianum”, 37(1956), s. 475-480.

W drugim tekście⁴⁵ Klemens stawia na równi dialektykę z φρόνησις διαιρετική, z „roztropnością zdolną do rozróżniania”:

Ta bowiem rzetelna dialektyka jest roztropnością (ἡ διαλεκτικὴ φρόνησις ἐστὶ) zdolną do rozróżniania pojęć, która potrafi ukazać istotę każdego bytu w jego pełnej czystości, bez żadnej domieszki, albo możliwością segregowania przedmiotów w rodzaje, która schodzi aż do ich najbardziej specyficznych cech oraz pozwala każdemu konkretnemu bytowi ukazywać się w swej zupełnie czystej odrębności⁴⁶.

Analizy Klemensa zawarte w *Stromacie* I (177, 1) objaśniają dialektykę przede wszystkim zgodnie z jej przedmiotem, jednak następujące po nich wywody ukierunkowane są na dialektykę jako metodę. Moment diakrytyczny oznaczający dynamiczno-analityczną formę poznania określony zostaje jako διαίρεσις, jako rozłożenie bytu ze względu na najbardziej specyficzne cechy. W tym punkcie Klemens wykorzystuje ponownie element dialektyki platońskiej, a mianowicie procedurę zróżnicowania pojęciowego i kontemplacji łącznej, którą Platon rozwija w *Sofiście*⁴⁷ Διαίρεσις, sztuka rozróżniania i syntezy według gatunków, ma służyć filozofom jako środek do odkrycia czystej możliwości w życiu codziennym poza obszarem zmysłowym, w celu ukazania codziennej praktyki jako świata pozornego⁴⁸ Jeśli dialektyka postawiona zostanie na równi z roztropnością (φρόνησις), określa najwyższy stopień poznania, boski rozum, który obejmuje byty jako takie.

Dlatego tylko ona prowadzi do prawdziwej mądrości, która jest mocą Bożą, zdolną poznać byty jako takie, wyposażoną w doskonałość, wolną od wszelkiej namiętności, co się nie dzieje bez pomocy Zbawiciela, który swym Boskim Słowem przegnał mgły niewiedzy, zasłaniające wzrok duszy, a pozostałe ze złego życia, i w ten sposób przywrócił nam najlepszą z naszych możliwości⁴⁹

⁴⁵ Strom. I 177, 3-179, 4. Zob. W y r w a, *Die christliche Platonaneignung*, s. 129.

⁴⁶ Strom. I 177, 3: „αὐτὴ γὰρ τῷ ὄντι ἡ διαλεκτικὴ φρόνησις ἐστὶ περὶ τὰ νοητὰ διαιρετικὴ, ἐκάστου τῶν ὄντων ἀμίκτως τε καὶ εἰλικρινῶς τοῦ ὑποκειμένου δεικτικὴ, ἢ δύναμις περὶ τὰ τῶν πραγμάτων γένη διαιρετικὴ, μέχρι τῶν ἰδικωτάτων καταβαίνουσα, παρεχομένη ἕκαστον τῶν ὄντων καθαρὸν οἷον ἐστὶ φαίνεσθαι” Tłum. własne. Por. W y r w a, *Die christliche Platonaneignung*, s. 264, 292.

⁴⁷ P l a t o, *Sophista*, 253 B 9 nn.

⁴⁸ Por. M ü l l e r, *Dialektik*, s. 169.

⁴⁹ Strom. I 178, 1: „διὸ καὶ μόνη αὐτὴ ἐπὶ τὴν ἀληθῆ σοφίαν χειραγωγεῖ, ἣτις ἐστὶ δύναμις θεία, τῶν ὄντων ὡς ὄντων γνωστικὴ, τὸ τέλειον ἔχουσα, παντὸς πάθους ἀπηλλαγμένη, οὐκ ἄνευ τοῦ σωτήρος τοῦ καταγαγόντος ἡμῶν τῷ θεῷ λόγῳ τοῦ ὀρατικοῦ τῆς ψυχῆς τὴν ἐπιχυθεῖσαν ἐκ φαύλης ἀναστροφῆς ἀγνοίαν ἀχλυῶδη καὶ τὸ βέλτιστον ἀποδεδωκότος” Por. W y r w a, *Die christliche Platonaneignung*, s. 66.

Roztropność (φρόνησις) i mądrość (σοφία) oznaczają więc w ciągu dialektycznego rozwoju myśli dwa stopnie poznania. Roztropność (φρόνησις) jako siła rozróżniania odnosi się do części bytu, która należy do stworzonego przez Boga świata zewnętrznego, τὰ νοητά⁵⁰ i τὰ πράγματα⁵¹. Mądrość (σοφία) jest zastrzeżona dla poznania siebie samego i Boga⁵². Jest celem dialektycznych wysiłków, ale sama nie może być osiągnięta tylko przez nie⁵³. Już samo określenie mądrości (σοφία) jako δύναμις θεία (moc Boża) oznacza, że ludzki umysł jest niewystarczający do pokonania najwyższego szczebla poznania⁵⁴. Poznanie Boga jest łaską pochodzącą od Niego samego i możliwe jest tylko dzięki temu, że Syn objawił nam Ojca⁵⁵. Na tym tle należy wyjaśnić, jak dalece Aleksandryjski Scholarcha może stosować w dialektyce rozróżnienie cnót poznania na roztropność (φρόνησις) i mądrość (σοφία), tak że φρόνησις i σοφία oznaczają dwa stopnie w rozwoju dialek-

⁵⁰ Strom. I 177, 3. Być może τὰ νοητά obejmują oprócz idei myślnych również rzeczywistość pneumatyczną.

⁵¹ Tamże. J. Pépin (*La vraie dialectique*, s. 379 n.) błędnie rozumie platońskie „wstępowanie” i „zstępowanie”. Błędne jest również znaczenie, które podaje A. Méhat (*Clément d'Alexandrie*, s. 356), gdyż tu chodzi o definicję platońską i stoicką.

⁵² Por. P l a t o, *Alcibiades II*, 150 D-E. Ewokowana bez wątpienia dla znawców Platona myśl, że ciemność niewiedzy może być usunięta tylko przez „przyszłego nauczyciela” (*Alcibiades II*, 150 D 4) wykazuje, że fragment z pseudoplatońskiego pisma może być w podwójnym sensie korzystny dla sposobu przedstawienia Klemensa. Por. G r z e g o r z C u d o t w ó r c a, *Mowa 11*, 141.

⁵³ Czasownik χειραγωγείν wskazuje na przygotowawczą funkcję dialektyki. Wprowadza także w „misterium” poznania Boga (por. Strom. I 179, 1; Ef 3, 3). Użycie tego słowa przypomina terminologię misterium (por. μισταγωγείν oraz Ch. R i e d w e g, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin–New York 1987, s. 138). Stopniowo wzrastający proces poznania porównywany jest często z wtajemniczeniem w misterium (u Klemensa – por. R i e d w e g, *Mysterienterminologie bei Platon*, s. 137-147).

⁵⁴ Σοφία oznacza tu pełnię ludzkiego poznania w kontemplacji Boga, która u Klemensa nazwana jest też έποπτεία (por. Protr. 114, 1). Warunkiem jej uzyskania jest „czystość” duszy (por. Strom. I 178, 1: „παντὸς πάθους ἀπηλλαγμένη”).

⁵⁵ Por. Strom. I 178, 2; Mt 11, 27. Aby przedstawić działanie procesu objawienia, Klemens wykorzystuje platoński obraz przywrócenia zdolności widzenia duszy (por. P l a t o, *Sophista*, 254 A; *Respublica*, 533 C-D); obrazem tym nasz autor postuguje się dość często. Sięgając do analogii widzenia i rozpoznawania w porównaniu z jaskinią, Platon unaocznia wydajność metody dialektycznej (*Respublica*, 533 C-D): wydobywa ona z barbarzyńskiego błota oko duszy (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) i prowadzi je ku górze. Obraz ten podkreśla nadrzędną rolę dialektyki, która jako jedyna nauka jest w stanie doprowadzić do poznania Będącego. Dla Klemensa jednak sama dialektyka nie wystarcza, aby oddać duszy jej pełną możność widzenia. Wymaga to również działania Zbawiciela (por. Strom. I 178, 1: „οὐκ ἔνευ τοῦ σωτήρος”). Poprzez przyjęcie metafor Aleksandryjczyk wykazuje wyraźnie, że dialektyka chrześcijańska w odróżnieniu od platońskiej, dlatego prowadzi do poznania pełnej prawdy, ponieważ polega na objawieniu Boga przez boskiego Zbawiciela.

tycznym: analityczną, krytyczną umiejętność, która odnosi się do rzeczy i istot świata stworzonego oraz moc Boską, która obejmuje poznanie siebie i Boga. Omówiona wyżej definicja Ksenokratesa, którą Klemens cytuje w II księdze *Stromatów*, dzięki rozróżnieniu mądrości „boskiej” i „ludzkiej”, tj. σοφία i φρόνησις, daje punkt wyjścia nowej interpretacji Klemensa. Przedstawione przez Ksenokratesa ujęcie σοφία jako wiedzy niedostępnej człowiekowi Klemens przenosi w akcie kreatywnego wykorzystania na poznanie, które zostało dane przez Objawienie. To, co dotyczy identyfikacji dialektyki z roztropnością (φρόνησις διαλεκτική) wskazuje na koncepcję roztropności wyrażającą się przede wszystkim w stoickiej nauce o cnotach. Roztropność stoicka definiowana jest zasadniczo jako zdolność do rozróżniania⁵⁶ W odniesieniu do obszaru etycznego jest to wiedza o tym, co dobre, złe i obojętne⁵⁷ Aleksandryjski Scholarcha mógł mieć na myśli diakrytyczny moment roztropności, gdy określał metodę dialektyki chrześcijańskiej jako φρόνησις διαλεκτική. Pierwotna platońska φρόνησις nie zgadza się w tym względzie z dialektyką platońską, gdyż obejmuje ona zarówno teoretyczną, jak i praktyczną funkcję poznania⁵⁸. Sens metody dialektycznej polegający na pośredniczeniu między teorią i praktyką filozofii staje się namacalny właśnie w cnotcie, która według Platona charakteryzuje władzę filozofa, który sam ma moc poznania bytu⁵⁹

III

Jeszcze szersze znaczenie roztropności (φρόνησις) występuje w kontekście zachęty Klemensa do uprawiania „całej” filozofii (*Strom.* VI 154, 1-155, 4). W programie wychowawczym prawdziwego gnostyka, którego projekt zawiera VI i VII księga *Stromatów*, Klemens zintegrował ogólne wykształcenie greckie w sensie dyscyplin encyklopedycznych oraz grecką filozofię. W odróżnieniu od platońskiej paidei, w której wszystkie gałęzie nauki sprowadzane są do filozofii jako najwyższego celu, Aleksandryjczyk przyznaje także filozofii wartość propedeutyczną, ponieważ ze względu na pełną prawdę, która znajduje się w nauce chrześcijańskiej, może ona przekazywać tylko prawdy częściowo-

⁵⁶ Por. definicję σύνησις „podformę” φρόνησις jako możliwość właściwego rozróżniania u Arystotelesa (*Ethica Nicomachea* VI 1143 A 8-10).

⁵⁷ Por. *Stoicorum veterum fragmenta*, coll. J. Arnim, t. I-IV, Lipsiae 1921-1924 (dalej: SVF): 3, 262, 265, 266, 274, 598; 2, 174, 1181; 1, 374.

⁵⁸ Por. *Respublica* 428 A-429 A, 519 B-521 B.

⁵⁹ Por. tamże 505 B-519 B, 582 C.

we⁶⁰ Fakt, że Klemens postrzega filozofię grecką w ogóle jako przydatną i wartościową dla wychowania chrześcijańskiego, wymaga wytłumaczenia. W rozważaniach zawartych w VI księdze *Stromatów* Klemens występując przeciwko zarzutowi zwolenników „prostej” wiary, że filozofia jest zwykłym wymysłem ludzkiego ducha, wskazuje na fakt, że przecież ludzka roztropność (φρόνησις) jest dziełem Boga⁶¹ Klemens sięga ponownie po tę argumentację teologiczną w przedłożonym fragmencie i ustawia ją w kontekście systematycznym. W VI *Stromacie* (153, 1) określa on filozofię wyraźnie jako dar Bożej Opatrzności⁶². Dalsze rozważania na temat roztropności (φρόνησις) rozwiną tę myśl.

W roztropności (σύνησις) Aleksandryczyk widzi najpierw formalny cel starań filozoficznych⁶³ Chodzi mu o szkolenie bystrości umysłu, za pomocą której prawdziwa filozofia może przeprowadzić badanie prawdy. Z tego względu stopień wstępny roztropności w pewnym sensie stanowi intelektualne zrozumienie, które mają osoby wykształcone w filozofii greckiej⁶⁴. Następnie rozwija się ono w roztropność⁶⁵, przy założeniu zwrócenia się do „filozofii doskonałej”, to znaczy do chrześcijaństwa. Jeśli dojdzie do tego kontakt i wspólna nauka z chrześcijanami (οἱ βάρβαροι) – być może chodzi tu o naukę Biblii przed chrztem – osoby wykształcone filozoficznie prowadzone są do wiary i osiągają „szczególną, indywidualną” świadomość (σύνεσις ἰδίᾳ)⁶⁶ Duchowy akt konwersji zakłada, według Klemensa, wejście na drugi stopień roztropności. Także przy kształceniu siły umysłu należy przejść drogę stopniową – ułożoną zgodnie z porządkiem stworzenia (προκοπή) wszystkich rzeczy⁶⁷ Wzrost jednak nie następuje odpowiednio do stopni bytu, jak w dialektyce, lecz zgodnie z postępującymi umiejętnościami podmiotu poznającego⁶⁸ Na końcu drugiego stopnia stoi wiara (πίστις). Przyję-

⁶⁰ Por. Strom. I 80, 5; VI 83, 1.

⁶¹ Zob. Strom. VI 62, 4-63, 1; 93, 1-94, 1.

⁶² Por. Strom. VI 156, 4; 159, 8.

⁶³ Zob. Strom. VI 154, 1-4.

⁶⁴ Strom. VI 154, 1: „οἱ τοῖνυν φιλόσοφοι οἱ εἰς τὴν οἰκεῖαν συναίσθησιν πνεύματι αἰσθητικῶ συνασκηθέντες”

⁶⁵ Strom. VI 154, 1: „προκόπτουσιν εἰς σύνεσιν”

⁶⁶ Por. Strom. II 55, 6. A. Méhat, *Étude sur les „Stromates” de Clément d’Alexandrie*, Paris 1966, s. 351.

⁶⁷ Strom. VI 154, 1; por. Strom. VI 152, 3.

⁶⁸ A. Méhat (*Étude sur les „Stromates*, s. 350 n.) interpretuje ten cytat niewłaściwie, kiedy odnosi odkrycie idei Opatrzności przez filozofów do filozoficznego pierwszego kroku chrześcijańskiego wykształcenia i nauczania.

cie najważniejszych prawd wiary (θεμέλιον τῆς ἀληθείας) tworzy podstawę do kontynuacji nauki i badań teologicznych (ζήτησις), które prowadzą do uzyskania statusu ucznia i osiągnięcia stanu miłości (ἀγάπη). Czwarty i najwyższy stopień stanowi poznanie, chrześcijańska γνῶσις, która prowadzi do zbawienia (σωτηρία)⁶⁹ U podstaw wszystkich stopni poznania leży „duch roztropności”, który według Pisma świętego (Wj 28, 3) dany został przez Boga artystom (rzemieślnikom)⁷⁰ Wyrażenie πνεῦμα αἰσθήσεως wskazuje na naturalne, intelektualne uzdolnienia filozofów⁷¹, jednak według Klemensa, także duchowe zdolności filozofów są uczynione Boską mocą stwarzającą⁷². Aby udowodnić, że słowo Biblii odnosi się również do filozofii, nasz autor stworzył szerokie pojęcie roztropności (φρόνησις), łączące w sobie w szczególny sposób teoretyczne i praktyczne działania rozumu:

...a to jest nic innego, jak roztropność, siła duszy polegająca na zdolności teoretycznego kontemplowania bytów, w konsekwencji odróżniania tego, co podobne, od tego, co niepodobne, i znowu ich scalania; kierowania albo przez nakaz, albo przez zakaz; wnioskowania na przyszłość.

τὸ δὲ οὐδὲν ἄλλ' ἢ φρόνησις ἐστὶ, δύναμις ψυχῆς θεωρητικῆ τῶν ὄντων καὶ τοῦ ἀκολουθοῦ τοῦ ὁμοίου τε καὶ ἀνομοίου διακριτικῆ τε αὖ καὶ συνθετικῆ καὶ προστακτικῆ καὶ ἀπαγορευτικῆ τῶν τε μελλόντων καταστοχαστικῆ⁷³

Definicja powyższa składa się z elementów platońskich, stoickich i arystotelesowskich. Teoretyczna funkcja φρόνησις, poznania bytu, jest platońska⁷⁴ W funkcji diakrytycznej Klemens łączy myśl stoicką i platońską. Podczas gdy wybór lub rozróżnienie dobra i zła oznacza praktyczną cnotę rozumu u stoików⁷⁵, sformułowanie Klemensa⁷⁶ prowadzi do metody dialektyki platońskiej, którą Aleksandryjczyk ujmuje w wyżej omówionych tekstach jako formę roztropności. W sile „kierowania albo przez zakaz, albo przez nakaz”

⁶⁹ Trzy stopnie chrześcijańskiej roztropności odpowiadają więc trzem stopniom chrześcijańskiego doskonalenia: prawdzie, miłości, świętości. Rozróżnienie różnych stopni doskonałości jest charakterystyczne dla etyki późnoantycznej.

⁷⁰ Strom. VI 154, 4.

⁷¹ Strom. VI 151, 1: „πνεύματι αἰσθητικῶν”

⁷² S. R. C. Lilla (*Clement of Alexandria*, s. 16) mówi o „boskiej inspiracji filozofii” Por. Strom. I 26, 1; 87, 2.

⁷³ Strom. VI 154, 4.

⁷⁴ Por. powyższy cytat z Ksenokratesa; P l a t o, *Respublica*, 505 B-519 B.

⁷⁵ Stoicka definicja jest przejęta przez niektórych platoników.

⁷⁶ I tak znajdujemy obok analitycznych elementów syntetyczne funkcje wybrania „podobne” i „niepodobne” do rozróżnienia i porównywania.

nabiera kształtu druga, ukierunkowana bardziej na kompetencję działania, stoicka definicja roztropności: φρόνησις jest „wiedzą o tym, co należy zrobić i o tym, z czego należy zrezygnować”⁷⁷ Składniki wychowawcze, które otrzymała u Klemensa formuła sięgająca do stoików, konkretnie do definicji prawa (νόμος) przekazanej przez Chryzypa⁷⁸, Klemens wykorzystuje w innym miejscu do opisu boskiego Logosu i żydowskiego Prawa⁷⁹ „Wnioskowanie na przyszłość” jest w końcu elementem właściwym przede wszystkim dla roztropności arystotelesowskiej, która implikuje przewidujące planowanie przyszłości (δύναμις προνοητική)⁸⁰ i tym samym przyjmuje formę roztropności codziennej lub roztropności życiowej⁸¹.

Rozległy charakter roztropności pozwala naszemu autorowi widzieć w dalszych rozważaniach tę samą siłę rozumu zarówno w rzemiośle⁸², jak i w filozofii. Może ona mieć związek nawet z moralnie złymi działaniami; przykładem jest wskazanie na „roztropność” węża⁸³ Dzięki „roztropnemu” zachowaniu wielu osobom czyniącym zło udaje się ukryć i uniknąć kary⁸⁴ Po przedstawieniu negatywnych wymiarów roztropnego działania następuje pochwała roztropności jako poniekąd uniwersalnej siły: φρόνησις rozciąga się na cały świat i na wszystkie obszary ludzkiego działania, tak że różne rodzaje poznania okazują się widzialnymi formami jednej roztropności⁸⁵ W zależności od tego, do jakiego zakresu przedmiotowego się odnosi i odpowiada-

⁷⁷ Por. S. R. C. L i l l a, *Clement of Alexandria*, s. 76. Polecająca siła φρόνησις ma w każdym razie arystotelesowskie znaczenie: „ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστίν· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν· ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον” (*Ethica Nikomachea*, VI 1143 A 8-10). Klemens nie przejmując przedstawionego tutaj rozróżnienia na φρόνησις i σύνεσις. Zarówno ta polecająca, jak również oceniająca funkcja charakteryzują roztropność (φρόνησις synonim σύνεσις).

⁷⁸ SVF 3, 314: „ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων· δεῖ δὲ αὐτὸν προστάτην τε εἶναι τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχρῶν [...] καὶ τῶν φύσει πολιτικῶν Ζῴων προστακτικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον”

⁷⁹ Tutaj jest niedoceniona rola Filona jako pośrednika.

⁸⁰ *Ethica Nikomachea* VI, 1141A 26-28.

⁸¹ Por. przejście od łacińskiego prudentia z „providere”

⁸² Por. Strom. VI 86, 1. Budowa Przybytku i budowa arki udają się ze względu na daną przez Boga roztropność (Wj 35, 31).

⁸³ Zob. Rdz 3, 1: „Ὁ δὲ ὄφις ἦν φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, ὧν ἐποίησεν κύριος ὁ θεός· καὶ εἶπεν ὁ ὄφις τῇ γυναικὶ Τί ὅτι εἶπεν ὁ θεός Οὐ μὴ φάγητε ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ” (Septuaginta). Por. Strom. VI 155, 1.

⁸⁴ Por. Strom. VI 155, 1. Taktycznie wyglądający roztropny handel należy do indyferentnej roztropności życiowej.

⁸⁵ Strom. VI 155, 3.

jąc stopniowi „naukowości”, roztropność ukrywa się pod różnymi nazwami: zdolność do spekulatywnego myślenia, inteligencja (νόησις), gnoza, wiedza (γνώσις), mądrość (σοφία), wiedza naukowa, nauka (ἐπιστήμη), wiara (πίστις), właściwy sąd, opinia (δόξα ὀρθή), sztuka, rzemiosło (τέχνη), doświadczenie (ἐμπειρία)⁸⁶. Wyliczanie pojęć i form definicji przypomina w szczególności podział tzw. cnót dianoetycznych, którego dokonuje Arystoteles w szóstej księdze *Etyki nikomachejskiej*⁸⁷. Także treściowe zbieżności obu tekstów są oczywiste. Rozgraniczenie pojęć wiedzy u Arystotelesa⁸⁸ ma na celu pozwolenie na wystąpienie wśród cnót rozumu φρόνησις jako cnoty przewodzącej i w odniesieniu do udanej realizacji życia ludzkiego nawet decydującej formy widzialnej. Koncepcja Klemensa przewyższa arystotelesowską, gdyż czyni roztropność cnotą rozumu, leżącą u podstaw wszystkich form poznania, mającą charakter ogarniający.

Istotna różnica między koncepcją Klemensa a filozoficznymi koncepcjami roztropności (φρόνησις), które wykorzystuje Aleksandryjski Scholarcha, pojawia się bardzo wyraźnie jeszcze raz na końcu rozprawy *O roztropności*. Duchowa dymensja, która jest właściwością roztropności chrześcijańskiej, wynosi ją ponad zgodną z rozumem praktyczną roztropność pogańską. Roztropność nie jest usytuowana w stworzeniu, zgodnie ze świadectwem Pisma świętego, tylko jako πνεῦμα αἰσθησεως (duch wrażliwego postrzegania)⁸⁹. Chrzęścianie wraz z wiarą otrzymują Ducha Świętego (ἅγιον πνεῦμα), który umożli-

⁸⁶ Por. tamże.

⁸⁷ Arystoteles określa pięć intelektualnych wartości: τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς (*Ethica Nikomachea* 1139 B 14-18). W pojedynczych przypadkach por. zestawienie z νόησις, γνώσις, σοφία, ἐπιστήμη (Strom. VI 155, 3). Por. definicję poznania naukowego przez wnioskowanie (Strom. VI 155, 3: „ἀποδεικτικῶ λόγῳ”; *Ethica Nikomachea* VI 1140 B 31-35: „μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη [...] τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν”). Szerzej na temat cnót dianoetycznych w etyce Arystotelesa zob. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1997, s. 490-492.

⁸⁸ Arystoteles uważa, że są dwie części duszy rozumnej: „jedna, która poznaje rzeczy przygodne i zmienne, i druga, która poznaje rzeczy konieczne i niezmiennie, wobec tego będą w niej zarówno doskonałość czy cnota pierwszej funkcji, jak i doskonałość czy cnota drugiej funkcji duszy rozumnej. Tymi dwiema częściami duszy rozumnej są w istocie rozum praktyczny i rozum teoretyczny, a odpowiadające im cnoty będą doskonałymi formami, w jakich ujmowana jest prawda praktyczna i prawda teoretyczna. Typową cnotą rozumu praktycznego jest «rozsądek» (φρόνησις). Typową zaś cnotą rozumu teoretycznego jest «mądrość» (σοφία)” R e a l e, dz. cyt., t. 2, s. 490.

⁸⁹ Strom. VI 154, 4.

wia uzyskanie specjalnego poznania chrześcijańskiego⁹⁰ Władcze działanie Ducha uzasadnia jednocześnie – tak chyba należy rozumieć aż trzykrotne wskazanie na πνεῦμα – uniwersalne znaczenie roztropności (φρόνησις), jak również jej szczególną rolę w procesie osiągnięcia świętości.

Systematycznie rozwijając pojęcie roztropności (φρόνησις) Klemens dąży do osiągnięcia misjonarsko-protreptycznego celu. Inaczej niż np. w wyżej wymienionych wywodach odnośnie do dialektyki, określenie wyższości chrześcijańskiego dążenia do poznania nad grecką filozofią leży nie tylko w jego interesie, przy czym we wprowadzeniu nawrócenia jako stopnia roztropności i w końcowym wskazaniu na władczą rolę Ducha Świętego, staje się tutaj także namacalna, głęboko sięgająca różnica między ujęciem filozoficznym i chrześcijańskim. Na podstawie dowodu, że poznanie chrześcijańskie i filozoficzne ma wspólny rdzeń w danej od Boga sile rozumu, Klemens może określić kształcenie filozoficzne jako punkt wyjścia chrześcijańskiej paidei i tym samym zapewnić jej relatywną wartość dla chrześcijaństwa⁹¹. Nasz autor określa jednak nie tylko stosunek greckiej filozofii do wiary lub teologii; w opozycji do wrogich kształceniowi tendencji wśród chrześcijan przedstawiony fragment przyczynia się także do wyjaśnienia związku obu chrześcijańskich sposobów poznania i egzystencji: „wiary” i „gnozy”. Drabina roztropności, tak jak i rozbitcie roztropności (φρόνησις) na jej widoczne formy wskazują zarówno na πίστις, jak i na γνῶσις (ostatnia polega na σοφία i ἐπιστήμη, czyli na dowodach naukowych) jako na podrzędne rodzaje roztropności⁹². Drogą podporządkowania wiary roztropności Klemens podkreśla, że różnica między obydwoma stopniami poznania chrześcijańskiego jest tylko stopniowa: gnoza objawia się jako naukowo-teologiczny rozwój wiary, która doznaje przez to przewartościowania w odniesieniu do osoby wykształconej w dziedzinie filozofii.

⁹⁰ Strom. VI 155, 4: „ἴδιον <δέ> ἐστὶν ἐκεῖνο καὶ τῷ ὄντι κύριον καὶ ἡγεμονικόν, ὃ ἐπὶ πᾶσι προσλαμβάνει μετὰ τὴν βεβαίαν πίστιν ἄγιον κατ' ἐπισκοπὴν ὁ πιστεύσας πνεῦμα”

⁹¹ Por. W. W ö l k e r, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952, s. 348.

⁹² Zob. E. A. C l a r k, *Clement's Use of Aristotle*, s. 23 n. Również konwersja jawi się jako moment procesu intelektualnego.

ROZWAŻANIE KOŃCOWE

Niesystematyczny sposób wykładu treści na interesujące nas zagadnienie naszego autora, który jest charakterystyczny dla całych *Kobierców*, nie pozwala oczekiwać żadnej jednolitej koncepcji roztropności (φρόνησις). Rzeczywiście analiza trzech fragmentów pokazała, że Klemens przyjmuje definicje ze wszystkich szkół filozoficznych i podporządkowuje je każdorazowo celowi, który zamierza osiągnąć. Można tylko powierzchownie traktować pewną koncepcję podstawową i rozpoznać w niej, że φρόνησις jako cnota poznawcza ma u Klemensa zarówno teoretyczne, jak i praktyczne znaczenie. Jedność poznania teoretycznego i praktycznego jest charakterystyczna dla platońskiej φρόνησις. Także niektórzy przedstawiciele średniego platonizmu zachowali podwójną orientację φρόνησις – mimo przejścia elementów stoickich i arystotelesowskich, na co istnieje u Klemensa wczesne świadectwo w cytacie zaczerpniętym z pisma Ksenokratesa. Zarówno w przedstawieniu dialektyki chrześcijańskiej, jak w projekcie roztropności uniwersalnej nasz autor włącza cnotę roztropności w służbę nauki chrześcijańskiej w sposób niezależny i suwerenny. Rozległa cnota rozumu w filozofii platońskiej zostaje, w aspekcie chrześcijańskim, pogłębiona i przekształcona w związku z prawdziwym poznaniem bytu i Boga, i wiarą, która jest podstawą prawidłowego poznania. Nieliczne, ale celowo zastosowane cytaty z Pisma świętego stawiają w nowym świetle definicje filozoficzne przejęte przez Klemensa. Tak więc dialektyczna, krytyczna roztropność aktualizuje się w czujności moralno-religijnej, która wymagana jest od chrześcijanina w świetle oczekiwania na koniec czasów. Boski dar roztropności (φρόνησις) i jej funkcja dla kształcenia chrześcijańskiego wskazuje na tradycję literatury mędrców Starego Testamentu, która w swoim rozległym znaczeniu mądrości i poznania zawiera elementy świeckie i religijne. W nauce Klemensa z Aleksandrii koncepcja roztropności uniwersalnej włącza się w projekt uniwersalnej boskiej pedagogii, która została przez niego rozwinięta w pierwszej księdze *Pedagoga*.

BIBLIOGRAFIA

I. ŹRÓDŁA

- C l e m e n s A l e x a n d r i n u s: *Eclogae Propheticae* (Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί), ed. L. Früchtel, Berlin 1970, s. 137-155, 235, „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte”, 17².
- C l e m e n s A l e x a n d r i n u s: *Excerpta ex Theodoto* (Ἐκ τῶν Θεοδοῦτου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοῦς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί), ed. L. Früchtel, Berlin 1970, s. 105-133, 234-235, „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte”, 17². Przekład pol.: K l e m e n s A k e l s a n d r y j s k i, *Wypisy z Theodota*, przeł. P. Siejkowski, Kraków 2001, Źródła myśli teologicznej, 22
- C l e m e n s A l e x a n d r i n u s: *Paedagogus* (Παιδαγωγός), ed. O. Stählin, Berlin 1936, s. 87-292, „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte”, 12. Przekład pol. (I księga): *Pedagog – Księga I Klemensa Aleksandryjskiego*. Wstęp, tłumaczenie, komentarz T. Puton, Lublin 1977 (mps BKUL).
- C l e m e n s A l e x a n d r i n u s: *Protrepticus* (Προτρεπτικός πρὸς Ἕλληνας), ed. O. Stählin, Berlin 1936, s. 3-86, „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte”, 12. Przekład pol.: *Zachęta Greków*, przeł. J. Sołowianiuk, [w:] *Apologie*, Warszawa 1988, s. 99-201, *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, 44.
- C l e m e n s A l e x a n d r i n u s: *Quis dives salvetur?* (Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος), ed. L. Früchtel, Berlin 1970, s. 159-191, 136, „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte”, 17². Przekład pol.: *Który człowiek bogaty może być zbawiony?* przeł. J. Czuj, Kraków–Ząbki 1995.
- C l e m e n s A l e x a n d r i n u s: *Stromata* (Τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς), I-VI, ed. L. Früchtel, Berlin 1960, „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte”, 52 [15]; VII-VIII, ed. L. Früchtel, Berlin 1970, s. 3-102, 231-234, „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte”, 17². Przekład pol.: K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1984.

II. OPRACOWANIA

- C h u d y W.: *Dialektyka*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, M. J. Gondek, T. Zawojka, A. Szymaniak, t. 2, Lublin 2001, s. 562-565.
- C l a r k E. A.: *Clement's Use of Aristotle. The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism*, New York 1977.

- D i l l o n J.: *The Middle Platonists. A study of Platonism 80 B.C. to 220*, Bristol 1977.
- D r ą c z k o w s k i F.: *Chrześcijananie wobec kultury i cywilizacji grecko-rzymskiej. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, [w:] *Chrześcijananie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, s. 33-62.
- D r ą c z k o w s k i F.: *Greccy Ojcowie*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. VI, kol. 62.
- L i l l a S. R. C.: *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971.
- M é h a t A.: *Clément d'Alexandrie et les sens de l'Écriture*, [w:] *Epektasis, mélanges patristiques au cardinal Jean Daniélou*, red. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser, Paris 1972, s. 355-365.
- M é h a t A.: *Étude sur les „Stromates” de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966.
- M ü l l e r A.: *Dialektik*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 2, Basel 1972, s. 168-170.
- N a u t i n P.: *Notes sur le Stromate 1 de Clément d'Alexandrie*, „Revue d'histoire ecclésiastique”, 47(1952), s. 618-631.
- O r b á n A.: *P. Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, Nijmegen 1970.
- P a ł u c k i J.: *Recepcja ideałów helleńskich w nauce Klemensa Aleksandryjskiego*, „Roczniki Teologiczne”, 41(1994), z. 4, s. 5-27.
- P é p i n J.: *La vraie dialectique selon Clément d'Alexandrie*, [w:] *Epektasis, mélanges patristiques au cardinal Jean Daniélou*, red. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser, Paris 1972, s. 375-383.
- R e a l e G.: *Historia filozofii starożytnej*, t. 2-3, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1997-1999.
- R i e d w e g Ch.: *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin-New York 1987.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1962.
- T i m o t h y H. B.: *The Early Christian Apologists and Greek Philosophy. Exemplified by Irenaeus, Tertullian and Clement of Alexandria*, Assen 1973.
- W ö l k e r W.: *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952.
- W y r w a D.: *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin-New York 1983.

THE INFLUENCE OF ANCIENT GREEK THOUGHT
ON THE FORMATION OF THE CONCEPT OF PRACTICAL WISDOM (φρόνησις)
IN CLEMENT OF ALEXANDRIA

S u m m a r y

Clement of Alexandria was one of the first old-Christian writers who in his works fully expressed his respect for ancient Greek philosophers by way of using their conclusions. That

is why, we find in the teaching of Clement many references to ancient thinkers, but also accommodations of their concepts into Christianity. An interesting example here is the Christian conception of practical wisdom (φρόνησις) which stemmed from the earlier accomplishments of ancient philosophy. Clement was not systematic in his lecture, therefore we should not expect any consistent conception of practical wisdom (φρόνησις). Nevertheless, an analysis of the three excerpts taken from the *Stromata* (II 24, 1-2; I 176, 3-179, 4; VI 154, 1-155, 4) has proved that Clement accepted the definitions of practical wisdom (φρόνησις) from all philosophical schools (especially, the Platonic, Aristotelian, and Stoic influences) and subordinates them to the goals he intends to accomplish. One can approach only superficially a certain basic conception and recognize in it that φρόνησις as a cognitive virtue has with Clement both theoretical and practical significance. There are few quotations from the Bible, all of them deliberately used, and they put the philosophical definitions accepted by Clement in a new light. Thus dialectic, critical practical wisdom is brought to existence in moral-religious vigilance required from the Christian in the light of his expectations for the end of the times. In the doctrine of Clement of Alexandria, the conception of universal practical wisdom is incorporated within the universal Divine pedagogy, as it was solved by him in the first book of the *Pedagogue*.

Translated by Jan Kłós

Słowa kluczowe: Klemens Aleksandryjski, cnota, roztropność, aretologia.

Key words: Clement of Alexandria, virtues, practical wisdom, aretology.