

KS. DARIUSZ ZAGÓRSKI

RECEPCJA ARYSTOTELESOWSKIEGO IDEAŁU μεσότης
W DOKTRYNIE KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO
PROBLEM DEFINICJI

Koncepcja życia w pełni doskonałego, kierowanego wzorcami dobrego działania i w sposób świadomy realizującego naukę cnoty, inspirowała ludzkość od wieków. Wiele nurtów antycznej myśli filozoficznej poszukiwało drogi, która stałaby się optymalnym wyznacznikiem dla ludzkich zachowań. Postulaty etyczne wysuwane przez przedstawicieli greckiej kultury funkcjonowały w kontekście obowiązujących wzorców doskonałości, harmonizujących najwyższe zalety ciała i ducha¹

Warto nadmienić, że w świetle tych zasad, zawartych często w doskonałym wykładzie klasycznych struktur, jawi się dojrzewająca, „wewnętrznym napięciem naznaczona”² rzeczywistość pierwszych prób syntezy greckiej filozofii z doktryną chrześcijańską³

Ks. dr DARIUSZ ZAGÓRSKI – student; studia specjalistyczne w Instituto Patristico „Augustinianum” w Rzymie; adres do korespondencji: ul. Warszawska 28a/43, 14-260 Lubawa, tel. (089) 64-52-781 lub Via P. Cavallini 38, 00193 Roma, Italia.

¹ Por. J. P a ł u c k i, *Recepcja ideałów helleńskich w nauce Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 41(1994), z. 4, s. 6.

² H. C h a d w i c k, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000, s. 42.

³ Por. 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” 66(1977), s. 221-229. Zob. V. G r o s s i, *Un contributo agli studi su Clemente Alessandrino*, Aug 13(1973), s. 149-152.

W rozumieniu Klemensa Aleksandryjskiego, autora zapoczątkowującej ową syntezę, celem procesu doskonalenia jest „upodobnienie się⁴ do prawdziwego Logosu, o ile to możliwe, oraz powrót do prawdziwego synostwa, pełnego czci wieczystej dla Ojca za pośrednictwem Wielkiego Arcykapłana (tj. Chrystusa⁵; por. Hbr 4, 14), który nas zaszczycił nazwą braci (por. Hbr 2, 12) i współdziedziców (por. Rz 8, 17)”⁶ Ów proces znajduje swoje zwieńczenie w dojściu do pełnego poznania, tj. gnozy (γνώσις), której osiągnięcie możliwe jest poprzez kształcenie chrześcijanina polegające na uzyskiwaniu mądrości (σοφία)⁷

⁴ Ta szeroko eksponowana w filozofii platońskiej, a potem stoickiej idea stała się rdzeniem całej etyki Klemensa. Por. M. B e r c i a n o, *Kairós. Tiempo humano e histórico-salvífico de Clemente de Alejandría*, Madrid 1976, s. 212, 251; P a ł u c k i, dz. cyt., s. 19. Zob. F. B a r a v a l l e, *Il concetto di „Homoiosis Theo” in Clemente Alessandrino*, Torino 1952; P. S z c z u r, *Oblicza miłości. „Miłość daje się poznać w sposób wieloraki” Cnoty pokrewne i towarzyszące ἀγάπη według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 2002, s. 47. G. Békés mówi o idei doskonałego synostwa w nauczaniu Klemensa, które ściśle łączy się z upodobnieniem, a zaczerpnięte jest z myśli platońskiej (t e n z e, *De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina*, Roma 1942, s. 8: „Alteri christiani finis, quem Clemens nostro loco designat, est constitutio in perfectum filiorum adoptionem, quae semper glorificat Patrem per Christum summum Sacerdotem. Adoptio perfecta intime cohaeret cum assimilatione. Christianus Filio et per ipsum Patri assimilatus, et ipse filius effeciatur Dei Patri, non quidem natura, sed adoptione”). S. R. C. Lilla zauważa, że ta platońska idea jest u Klemensa Aleksandryjskiego niezwykle istotna i stanowi cel ludzkiego życia; dostrzega też w niej pewne zbieżności z nauką stoików (t e n z e, *Middle Platonism, Neoplatonisme and Jewish – Alexandrine Philosophy in the Terminology of Clemens of Alexandria’s Ethics*, Roma 1961, s. 32: „There is no doubt about the fact that the Platonic formula, in Clement’s view, expresses better than any other the true human τέλος”). Zob. M. P o h l e n z, *Klemens von Alexandrien und sein hellenisches Christentum*, „Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen” 3(1943), s. 134. Terminologia: ὁμοίωσις (ἔξομοίωσις) – zob. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. III, Warszawa 1962, s. 280, t. II, s. 185 (dalej cyt. Abramowiczówna); H. G. L i d d e l l, R. S c o t t, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1961, s. 1225, 597 (dalej cyt. Liddell-Scott): ὁμοίωσις - 1. „a being made like. 2. likeness, resemblance. 3. establishment of a resemblance. 4. simile”; ἔξομοίωσις – „assimilation, becoming like”; G. W. H. L a m p e, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 956-957, 499 (dalej cyt. Lampe).

⁵ Chrystologii Klemensa poświęcił studium V. E r m o n i, *The Christology of Clement of Alexandria*, JTS 5(1903), s. 123-126.

⁶ 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 (dalej cyt.: Strom.)] II 134, 2; por. Strom. II 103, 1. Zob. W. V ö l k e r, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, (TU 57), Berlin 1952, s. 22, 588, 597; A. B r o n t e s i, *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma 1972, s. 464; A. M é h a t, *Étude sur les „Stromates” de Clément d’Alexandrie*, Paris 1966, s. 122, 378, 390; J. B e r n a r d, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien*, Leipzig 1968, s. 274.

⁷ Na temat Klemensowej koncepcji mądrości zob. A. K. K o f f a s, *Die Sophia-Lehre*

Zdaje się nie budzić większych wątpliwości fakt, że Klemens Aleksandryjski ustosunkowuje się do kultury helleńskiej bardzo pozytywnie⁸. Wiele wątków swoich rozważań snuje w ten sposób, by gdzie to tylko możliwe wesprzeć się myślą filozoficzną⁹ i zaczerpnąć z niej to, co najlepsze¹⁰. Jedną z takich inspiracji, eksponowanych we wszystkich dziełach autora, jest ideał μεσότης – pewien umiar w postępowaniu i powściągliwość zgodna z rozsądkiem.

F. Drączkowski zauważa, iż można zaryzykować twierdzenie, że „przez propozycje unikania skrajności w organizacji życia społecznego Klemens zbliża się do Arystotelesowskiej μεσότης eksponowanej w *Etyce nikomachejskiej*. Dlatego też rozwiązania w zakresie organizowania życia gminy chrześcijańskiej nie wykazują śladu fanatyzmu i zaciekłości, lecz formułowane są zgodnie ze zdrowym rozsądkiem, dalekim od wszelkiej krańcowości”¹¹

bei Klemens von Alexandrien, Frankfurt a. M. 1982; M. S. S o ś n i c k i, *Istota mądrości i jej źródła w „Stromatach” Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1987 (mps BKUL). Problematyce mądrościowej u Klemensa poświęcone zostały także fragmenty następujących prac: A. N y g r e n, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och Agape*, t. I-II, Stockholm 1930-1936 (przekł. francuski P. J u n d t, *Erôs et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, t. I-II, Paris 1944-1951; przekł. włoski N. G a y, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1971); O. P r u n e t, *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament*, Paris 1966; B r o n t e s i, dz. cyt.; F. D r a c z k o w s k i, *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983, 1996²; H. O s t r o w s k i, *Funkcja denotatywna zespołu semantycznego πίστις w „Dywaniach” Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1986; J. P a ł u c k i, *Chrystus Boski Lekarz, Wychowawca i Nauczyciel w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1987 (mps BKUL), s. 184-185; N. W i d o k, *Akomodacja misyjna w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, Opole 1992.

⁸ P l i s z c z y ń s k a, *Pierwsza próba*, s. 221-229; J. S z y m u s i a k, *Klasycyzm Klemensa Aleksandryjskiego*, STV 9(1971), nr 1, s. 289-302; P a ł u c k i, *Recepcja ideałów helleńskich*, s. 5-6.

⁹ Na temat źródeł pochodzenia filozofii greckiej u Klemensa zob.: E. M o l l a n d, *Clement of Alexandria on the Origin of Greek Philosophy*, SyO 15-16(1936), s. 57-85 (przedruk w: t e n ̄ e, *Opuscula Patristica*, Oslo-Bergen-Tromsø 1970, s. 117-140 (Bibliotheca Theologica Norvegica 2)); S. R. C. L i l l a, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, s. 13-16; J. D a n i é l o u, *Gospel Message and Hellenistic Culture*, London-Philadelphia 1973, s. 52-62; R. B a u c k h a m, *The Fall of the Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria*, VigCh 39(1985), s. 323: „In the *Stromateis* has four explanations of the origin of Greek philosophy, which also serve to justify Greek philosophy as containing a good deal of truth”.

¹⁰ Strom. II 4, 1. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 225, 289; M é h a t, dz. cyt., s. 133.

¹¹ *Niektóre tendencje i zasady pierwszych wspólnot heterodoksyjnych na podstawie „Stromatów” Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 23(1976), z. 4, s. 82.

Etyczne rozważania na temat cnoty oraz szczęśliwego, znaczonego umiarem życia, zgodnego z rozumem, zdają się u Klemensa szczególnie natchnione Arystotelesowym myśleniem¹².

Aleksandryjczyk, przyjmując pewne koncepcje Stagiryty, przeszczepia je na nowy grunt, adaptując tylko te, które są szczególnie cenne dla planu „dorastania do chrześcijaństwa” Z kolei formuje je w pewną całość ze swoją myślą, a także podporządkowuje nowym kontekstom doktrynalnym, tworząc taki układ kompozycyjny, który w dużej mierze polega na pozostawianiu ważnych treści w najmniej spodziewanym dla czytelnika kontekście¹³ Tak również dzieje się z ideałem μεσότης, który tylko wnikliwemu czytelnikowi ukazać się może jako klucz do całej doktryny Klemensa¹⁴

I. DEFINICJE μεσότης

Według Klemensa Aleksandryjskiego dobre życie wymaga etycznego umiaru. Najsłynniejszym, wcześniej powstałym opracowaniem tego tematu, dającym zrozumienie podstawowych założeń μεσότης u Klemensa jest, z całą pewnością, Arystotelesowska doktryna śródka. W. J. Oates zwraca uwagę na fakt, że Arystoteles wy dobył doktrynę z Platońskiego *Fileba*. Podkreśla on, że dla Platona śródka stanowił kosmologiczną zasadę, która pełniła funkcję przyczyny formalnej i celowej. Kiedy Arystoteles porzucił pojęcie idei, śródka zatracił swoją transcendentalną pozycję i począł

¹² Por. P a ł u c k i, *Recepcja ideałów helleńskich*, s. 21.

¹³ Strom. VII 110, 4; Strom. IV 4, 1. Zob. P l i s z c z y Ń s k a, *Pierwsza próba*, s. 221; V ö l k e r, dz. cyt., s. 11; A. van den H o e k, *Techniques of Quotation in Clement of Alexandria. A View of Ancient Literary Working Methods*, VigCh 50(1996), s. 223: „Clement of Alexandria is known to the modern reader as a difficult author. The stigma of being difficult is earned in part because of the «obscure» ways, in which he expresses himself and also because of his numerous digressive references to other writers, which often tend to obstruct rather than to clarify his thoughts. This unclear style may be intentional” Na temat starożytnej tradycji oratorskiej i piśmienniczej, stosującej niejasne i ukryte sposoby wypowiedzi, funkcjonujące również u chrześcijańskich autorów, w tym Klemensa, zob.: J. M a n s f e l d, *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or text*, Leiden 1994, s. 155-161; M é h a t, dz. cyt., s. 40, 97, 141, 175, 286, 328; B e r n a r d, dz. cyt., s. 295.

¹⁴ Zob. P a ł u c k i, *Chrystus Boski Lekarz*, s. 251.

kojarzyć się z cnotą moralną¹⁵, którą Stagiryta określał jako „usposobienie zachowujące środek”¹⁶.

Chociaż znajomość przez Klemensa owej „najślawniejszej z teorii etycznych Arystotelesa”¹⁷ nie budzi większych wątpliwości, to jednak, jak zauważa S. R. C. Lilla, potwierdzający Klemensowy pogląd na cnotę Arystotelesowym stanowiskiem, autor *Kobierców* przejął pewne zasady za pośrednictwem średniego platonizmu¹⁸.

Określenie definicyjne μεσότης, podane przez Stagirytę przy okazji formułowania sądu odnośnego do dzielności etycznej¹⁹, mocno akcentuje trwałość dyspozycji nakierowanej na pewnego rodzaju postanowienia. Dyspozycja ta polega na zachowywaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum człowieka rozsądnego.

Sam Arystoteles zauważa, że chodzi tu o miarę średnią pomiędzy dwoma błędami²⁰, tj. między nadmiarem i niedostatkiem, a dalej: „o średnią miarę o tyle, iż owe błędy bądź nie dochodzą do tego, co jest właściwe w doznawaniu namiętności i w postępowaniu, bądź poza tę granicę wykraczają, gdy natomiast dzielność etyczna znajduje i obiera właściwy środek”²¹ Swoista,

¹⁵ W. J. O a t e s, *The Doctrine of the Mean*, PhRev 45(1936), s. 384-388, 397; por. 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, s. 29.

¹⁶ W. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1978, s. 127. Por. T. S i n k o, *Zarys literatury greckiej*, t. I, Warszawa 1959, s. 910: „«Arystoteles określa cnotę jako – dyspozycję woli – zachowującej środek wskazany rozumem». Oto horacjuszowska (*Carmina* II 10, 5) *aurea mediocritas* (złota pośredniość), nie mająca nic wspólnego z jakąś filisterską przeciętnością, na którą według wyrażenia J. Słowackiego składa się «cnoty troszeczkę i grzechu troszeczkę»”.

¹⁷ T a t a r k i e w i c z, dz. cyt., s. 127.

¹⁸ *Clement of Alexandria*, s. 64-65, 112-113. Zob. R. P. C a s e y, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism*, HTR 18(1925), s. 39-101. Relacje między platonizmem a źródłami stoickimi zob. M. P o h l e n z, *Die Stoa*, „The American Journal of Philology” 42(1951), s. 426-432. Na temat obecności poglądów stoickich u Klemensa zob. D. J. M. B r a d l e y, *The Transformation of the Stoic Ethic in Clement of Alexandria*, Aug 14(1974), s. 41-66.

¹⁹ Por. A r i s t o t e l e s, *Ethica nicomachea* II 1107 a: „Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς, ἡμᾶς ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν. καὶ ἔτι τῷ τὰς μὲν ἔλλειπειν τὰς δ' ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἐν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσι, τὴν δ' ἀρετὴν τὸ μέσον καὶ εὐρίσκειν καὶ αἰρεῖσθαι”

²⁰ Por. S. S w i e ż a w s k i, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 147.

²¹ A r i s t o t e l e s, *Ethica nicomachea* II 1107 a.

matematycznie rozumiana symbolika skojarzona z terminem „stanu pośredniego” nie powinna jednak przyćmić naszego spostrzeżenia, że dla Arystotelesa dzielność etyczna jest czymś „w pośrodku leżącym”, ze względu na substancję i na definicję określającą jej istotę. „Jeśli jednak chodzi o to, co jest najlepsze i co dobre, dzielność ta jest czymś skrajnym”²².

„Doktryna środka” była jednym z najbardziej znanych zagadnień filozofii Arystotelesa wśród późniejszych generacji pisarzy. Arius Didymus określał środek jako stan pomiędzy nadmiarem i niedoborem. Doktrynę ową znali również Albinus, Cyceron, Plutarch i Filon, który użył terminu μετριοπάθεια²³, aby opisać stan środkowy uczuć, który przyjmuje człowiek, kontrolując samego siebie.

Klemens najprawdopodobniej korzystał z powyższych źródeł przy formułowaniu własnych zasad, które w sposób szczególny weryfikowały się w dziedzinie życia moralnego²⁴, zasad naznaczonych często znamieniem polemiki nie tylko z atakami pogaństwa (oskarżającego chrześcijan o brak szacunku dla wartości ludzkich²⁵), lecz także z herezjami. Charakter praktyczno-moralny²⁶ Klemensowych traktatów zdaje się powodować, że z całego przekazu kategorii filozoficznych autor wydobywa tylko pryncypialne założenia²⁷, aplikując je właśnie do praktycznych zastosowań. Są to stwierdzenia o takiej randze jak np.: Ἀμετρία we wszystkich rzeczach jest złem²⁸, μέτρον jest zaś tym, co powinniśmy zachowywać²⁹. Tym bardziej więc nie dziwi nikogo fakt, że wypowiedzi istotne dla zrozumienia omawianego przez nas ideału giną u Aleksandryjczyka w gąszczu szczegółowych omówień spraw

²² Tamże. Por. C l a r k, *Clement's use of Aristotle*, s. 29: „[...] for Aristotle the mean represented an «extreme» rather than a «halfway» state of virtue”

²³ Abramowiczówna III, s. 136: „umiarkowanie namiętności” Por. Liddell-Scott, s. 1122: „restraint over the passions” Zob. A. L o u t h, *Apathetic Love in Clement of Alexandria*, StPatr 3(1989), nr 18, s. 415; V ö l k e r, dz. cyt., s. 527.

²⁴ P a ł u c k i, *Chrystus Boski Lekarz*, s. 124.

²⁵ C h a d w i c k, dz. cyt., s. 43.

²⁶ Por. S w i e ż a w s k i, dz. cyt., s. 286.

²⁷ Por. C l a r k, *Clement's use of Aristotle*, s. 30.

²⁸ Por. C l e m e n s A l e x a n d r i n u s, *Paedagogus* [Παιδαγωγός (dalej cyt.: Paed.)] II 11, 4: „Πανταχῆ δὲ κακὸν οὐσα ἡ ἀμετρία περὶ τὰς τροφὰς μάλιστα διελέγχεται”.

²⁹ Por. Paed. III 51, 2: „Πανταχοῦ δὲ τοῦ μέτρου στοχαστέον. Ὡς γὰρ πόνους σιτῶν ἡγείσθαι ἀριστον, οὕτως τὸ ὑπὲρ τὸ μέτρον πονεῖν καὶ κάκιστον καὶ κοπῶδες καὶ νοσοποιόν”. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 198.

związanych z ludzką egzystencją i przenikają się lub zazębiają znaczeniowo z wieloma innymi, ważnymi zasadami filozoficznymi.

Niniejsze studium ma więc stanowić próbę wniknięcia w rozproszoną myśl Klemensa tak, aby uzyskany obraz stał się jaśniejszy i uporządkowany, co – jak zauważa sam autor *Kobierców* – może się stać doświadczeniem tylko tych, którzy chętnie podjąwszy się trudu badania, zdolni są do odkrywczości³⁰ Przeprowadzone studia nad tekstami Klemensa pozwalają nam na zaprezentowanie wypowiedzi o kluczowym znaczeniu, które stanowić mogą punkt wyjścia dla zrozumienia całości ideału μεσότης w dziełach omawianego przez nas autora. Stwierdzenia te występują w drugiej części tryptyku – *Pedagogu* – poświęconej „umocnieniu i pogłębieniu wiary, zrodzonej w nauce chrzcielnej, mówiącej o Chrystusie jako wychowawcy, który uczy cnoty, leczymy namiętności, daje moc samodoskonalenia się³¹ Znajdują się one pośród wielu szczegółowych zasad postępowania dotyczących codziennego życia”

Ponieważ są to teksty o konstytutywnym znaczeniu, należy je zacytować w całości. Staną się one bowiem podstawą dalszych szczegółowych analiz filologiczno-semantycznych.

I tak II księga *Pedagoga* podaje następującą wypowiedź:

Ἀγαθὴ μὲν ἡ μέση κατάστασις ἐν πᾶσι μὲν, οὐχ ἡκιστα δὲ καὶ ἐν τῇ ἀμφὶ τὴν ἐστίασιν παρασκευῇ· ἐπεὶ αἱ μὲν ἀκρότητες σφαλераί, αἱ μεσότητες δὲ ἀγαθαί. Μέσον δὲ ἐστὶ πᾶν τὸ ἀνευδεῆς τῶν ἀναγκαίων· αἱ γὰρ κατὰ φύσιν ὀρέξεις αὐταρκεῖα περιορίζονται³²,

Dobry jest stan środkowy we wszystkim, szczególnie zaś wokół przygotowania posiłku. Krańcowości są tym, co powoduje lub naraża na upadek, zaś stany pośrednie między skrajnościami są dobre (pożyteczne). Środkiem jest posiadanie tego, co konieczne, bo naturalne skłonności są ustalone przez konieczność tego co niezbędne³³.

III księga tegoż dzieła zawiera następujący tekst:

Πανταχοῦ δὲ τοῦ μέτρου στοχαστέον. Ὡς γὰρ πόνους σιτῶν ἡγεῖσθαι ἀριστον, οὕτως τὸ ὑπὲρ τὸ μέτρον πονεῖν καὶ κάκιστον καὶ κοπῶδες καὶ νοσοποιόν. Οὕτ’

³⁰ Por. Strom. VII 111, 3. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 12; M é h a t, *Étude sur les „Stromates”*, s. 286, 292; B e r n a r d, *Die apologetische Methode*, s. 280.

³¹ Por. J. N a u m o w i c z, *Wstęp*, w: K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*; P s e u d o - K l e m e n s, *Zachęta do wytrwałości*, Kraków–Ząbki 1995, s. 8.

³² Paed. II 16, 4. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 198.

³³ Tłum. własne.

οὐν παντάπασιν ἀργὸν εἶναι χρῆ οὐδὲ μὴν παντελῶς ἐπίπονον. Καθάπερ γὰρ ἐπὶ τῆς τροφῆς διεξεληλύθαμεν, παραπλησίως ἐν πᾶσι καὶ πανταχοῦ οὐ πρὸς ἡδονήν τε τρέφειν τετράφθαι καὶ ἀκόλαστον χρῆ δῖαιταν οὐδ' αὖ πρὸς τὴν ἐναντίαν τὴν ἀκρατον, ἀλλὰ τὴν μεταξὺ τούτων τὴν ἐμμελῆ τε καὶ σώφρονα καὶ καθαρὰν ἐκτέρας κακίας τρυφῆς, τε καὶ φειδωλίας³⁴.

We wszystkim należy zachować właściwą miarę. Jak bowiem najlepiej jest, by prace poprzedzały posiłki, tak również ponad miarę pracować jest i rzeczą najgorszą, uciążliwą i szkodliwą dla zdrowia. Nie należy zatem być zupełnie biernym ani też przepracowanym. To, co powiedzieliśmy odnośnie do pokarmów, należy zastosować wszędzie i we wszystkim. Nie należy prowadzić życia skierowanego ku przyjemnościom i rozkoszom ani też przeciwnie – życia, które byłoby pozbawione wszelkich rozrywek i przyjemności, lecz takie życie, które jest wyśrodkowane pomiędzy tymi skrajnościami, jest umiarkowane i harmonijne, wolne od obu skrajności, dalekie od rozkoszy i rygoryzmu³⁵

Klemens postuluje zachowanie zasady μεσότης, którą rozumie jako ideał właściwej miary (τὸ μέτρον). Zasada ta ma zastosowanie uniwersalne. Zdaniem Aleksandryczyka właściwą miarę należy zachować wszędzie i we wszystkim. Charakteryzując bliżej przyjęty ideał, określa dwie skrajności, które są jego dwiema deformacjami. Klemens odrzuca zarówno skrajny rygoryzm, jak i skrajny hedonizm. Dotyczy to całokształtu spraw związanych z życiem ludzkim. Uznając za słuszny postulat pracy, wskazuje na dwie możliwe deformacje, które można z pewnym uproszczeniem określić jako bezczynność i przepracowanie. Droga μεσότης jest drogą zdrowego umiaru. Łamanie tej zasady dokonuje się poprzez wybór jednej ze skrajnych opcji: hedonizmu lub rygoryzmu. Klemens, uznając potrzebę rozrywki i przyjemności, odrzuca wszelką przesadę w tym zakresie. Wyłączne ukierunkowanie się na przyjemności i rozkosze oznacza przekroczenie zasady μεσότης; podobnie też jej pogwałceniem byłby wybór skrajnego rygoryzmu.

II. ELEMENTY KONSTITUTYWNE IDEAŁU μεσότης

Klemens Aleksandryjski, konstruując własne definicje μεσότης, zdaje się w głównych ich założeniach nie odbiegać od Arystotelesowych wyznaczników. Można by powiedzieć, stosując grecką terminologię – „idzie za Arysto-

³⁴ Paed. III 51, 2-3.

³⁵ Tłum. własne.

telesem, naśladuje go”³⁶ Trudno bowiem dokonać zmian czy korekt tam, gdzie czytelność idei jest nie do podważenia i posiada wewnętrzny potencjał spójności i oczywistości. Pod słownym zapisem ukryć jednak można mnogość zróżnicowania kulturowego i religijnego, co w dodatkowo poszerzonym kontekście konkretnych egzystencjalnych rozwiązań daje obraz nowy i w jakiś sposób różniący się od wcześniej napotkanego o innym znamieniu pryncypiów religijno-moralnych³⁷

W paragrafie niniejszym zaprezentowane zostaną elementy konstytutywne ideału μεσότης u Klemensa, ukazane w kontekście wpływów, jakie wywarły na Aleksandryjczyka filozofia Arystotelesa i późniejsze od niego generacje pisarzy.

a) *Stany pośrednie między dwiema skrajnościami* (αἱ μεσότητες ἀγαθαί)

Pierwszym elementem, który w Klemensowej wizji μεσότης można uznać za konstytutywny, jest stwierdzenie Aleksandryjczyka, uznające pozycję „stanów pośrednich” jako „dobrą” („stany pośrednie między dwiema skrajnościami są dobre – αἱ μεσότητες ἀγαθαί”). W definicji dla przedstawienia tej idei Klemens posługuje się następującymi słowami:

- przymiotnikiem μέσος
- rzeczownikiem ἡ μεσότης
- rzeczownikiem τὸ μέσον
- oraz przymiotnikiem ἀγαθός.

³⁶ Abramowiczówna I, s. 327: „Ἀριστοτελιζῶ – iść za Arystotelesem, naśladować Arystotelesa”. Por. Liddell-Scott, s. 241: „follow or imitate Aristotle” Na temat Arystotelesowych wpływów na Klemensa zob. L. A l f o n s i, *Motivi tradizionali del giovane Aristotele in Clemente Alessandrino e in Atenagora*, VigCh 7(1953), s. 129: „Clemente Alessandrino (...) conosceva le opere perdute di Aristotele: ed anzi nel suo Protrettico ai Greci si servì di molti elementi della tradizione protrettica risalenti in ultima istanza all’operetta giovanile dello Stagirita” Por. G. L a z z a t i, *L’Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, Milano, 1938, s. 9-34; E. A. C l a r k, *The influence of Aristotelian thought on Clemens of Alexandria*, DA 28(1967), s. 2323A-2324A; A. P. B o s, *The doxographical account of Aristotle in Clement of Alexandria*, «Protrepticus» 5.66.4, StPatr 26(1993), s. 221-225.

³⁷ F. Van der Grinten w rozdz. I swej pracy: *Die natürliche und die übernatürliche Begründung des Tugendlebens bei Clemens von Alexandrien* (Roma-Bonn 1949), zatytułowanym: *Stoische Autonomie und christliche Heteronomie, der wesentliche Unterschied zwischen dem stoischen und klementinischen Tugendbegriff*, konkluduje, że sam fakt posługiwania się przez Klemensa terminami zaczerpniętymi z filozofii helleńskiej nie przeszkadza mu w nadaniu głoszonej nauce treści o chrześcijańskim zabarwieniu.

Pierwszym napotkanym w definicji Klemensa terminem o charakterze istotnym dla rozumienia opisanego przez niego ideału jest przymiotnik μέσος, -η, -ον, co w języku greckim znaczy: „znajdujący się w środku, stanowiący środek, z gen. będący w środku pomiędzy czymś, średni, pośredni, umiarkowany, mierny, nie wyróżniający się, przeciętny”³⁸ Wszystkie te znaczenia są w swym charakterze równouprawnione. Jednak na przyjęcie niektórych z nich, a odrzucenie innych, pozwala dopiero prześledzenie kontekstów, szczególnie kontekstu bliższego, związanego definicją μεσότης.

Sięgając do niego, zauważamy, że omawiany termin nie występuje samodzielnie, lecz znajduje się w sąsiedztwie określanego przezeń rzeczownika κατάστασις, który przyjmuje następujące znaczenia: „ustawienie, urządzenie, uregulowanie, wyznaczenie, mianowanie, stałość, trwałość, stan, warunek, położenie, sytuacja, ustalony porządek, metoda, system, pozycja *strategiczna*”³⁹

Kolejnym terminem jest najbardziej reprezentatywny dla całości zagadnienia, zawarty w temacie artykułu rzeczownik ἡ μεσότης, -ητος. Jego przykład słownikowy przedstawia się następująco: „środkowe położenie, centrum, punkt środkowy, średnia arytmetyczna, *ogólnie* – stan pośredni *między dwiema skrajnościami*, zachowanie umiaru, μ. ἐστὶν ἡ ἀρετή (Arystoteles), środek, granica, *gdzie stykają się przeciwieństwa*, wzór, szablon, styl umiarkowany”⁴⁰.

Rzeczownik τὸ μέσον w omawianej definicji występuje bez rodzajnika, ponieważ nie pełni funkcji przewidzianej dla podmiotu, ale został postawiony w pozycji orzecznika rzeczownikowego w orzeczeniu imiennym. Jego znaczenia słownikowe są następujące: „środek, miejsce środkowe, centrum,

³⁸ Abramowiczówna III, s. 112-113. Por. Lampe, s. 847: „1. *middle, in the middle*; 2. *intermediate between*; 3. *middling, moderate*; 4. *in the midst*”; Liddell-Scott, s. 1107: „*middle, in the middle, intermediate, middling, moderate*”

³⁹ Abramowiczówna II, s. 611. Por. Lampe, s. 720: „trans. senses; 1. *establishment; appointment*; 2. *control, direction; authority*; 3. *settlement, establishment of order*; intrans. senses; 1. *settled, orderly condition, peace*; 2. *condition, state*; 3. *appearance, look*; 4. *settled order, system*; 5. *way of life; dispensation, order*”; Liddell-Scott, s. 913: „trans., *settlement, establishment, institution*; intrans., *standing firm, settled condition, fixedness, state, condition, settled order or method, system*”.

⁴⁰ Abramowiczówna III, s. 113. Por. Lampe, s. 847: „1. *central position, middle*; 2. *interval*; 3. *difference*; 4. *mean, intermediate state*; 5. *moderate amount*; 6. *intermediate state between Pleroma and seven heavens*”; Liddell-Scott, s. 1108: „*central position, mean*; generally, *mean, state between two extremes; medium, communicating between two opposites*”

w środku, w pośrodku, z *gen.* między, stan mierny, średni, mierność, miara właściwa”⁴¹

Tu również pomijamy semantykę przekreślającą sens, jaki sugeruje całościowe ujęcie definicyjne. Można bowiem zauważyć, że spośród wynotowanych terminów niektóre sprawiają wrażenie znaczeniowo pejoratywnych. Zarówno przy omawianiu przymiotnika μέσος, jak i wyrazu τὸ μέσον dostrzega się znaczenia deprecjonujące rozumienie stanów pośrednich poprzez sformułowania świadczące nie o ich „wymierzeniu właściwym”, lecz bardziej o pewnym braku w doskonałości tegoż wypośrodkowania, co oddają określenia w gatunku pewnej miernoty i przeciętności.

Wiemy już, jak przedstawiają się szczegółowe znaczenia powyższych wyrazów, zawierających w swej treści walor rozumianej filozoficznie, po Arystotelesie przejętej, *pośredniości*. Aby wzmocnić jej pozytywne ujęcie, należy tylko dopowiedzieć, że Klemensowe *stany pośrednie* są dobre (ἀγαθαί)⁴². W jednym wypadku autor akcentuje nawet, że są dobre w odniesieniu do wszystkiego⁴³

W dalszej fazie badań zajmiemy się doprecyzowaniem wstępnych ustaleń wynikających z definicyjnego wyrażenia αἱ μεσότητες ἀγαθαί i wskażemy szczegółowe kryteria charakteryzujące ów stan pośredni.

b) Kryteria określające „stan pośredni”

W poprzednim podparagrafie zapoznaliśmy się ogólnie z pierwszym istotnym dla definicji elementem konstytutywnym, mianowicie ze stwierdzeniem charakteryzującym stany pośrednie jako dobre („αἱ μεσότητες ἀγαθαί”). Obecnie chcemy dokonać głębszej analizy wcześniej wspomnianego stwierdzenia, wydobywając z definicji kryteria określające owe stany szczegółowiej.

Zostanie więc wyróżnione i omówione, ujęte greckim wyrażeniem: τὰ ἀναγκαῖα, kryterium „potrzeby tego, co konieczne” Dokonamy również analizy wyrażenia: κατὰ φύσιν, rozważanego jako kryterium „zgodności z naturą”, a także próby orzeczenia słusznej dla μεσότης, pojmowanej jako kryterium zgodności z rozumem, miary oddanej greckim terminem τὸ μέτρον.

⁴¹ Abramowiczówna III, s. 113. Por. Liddell-Scott, s. 1106-1107: „*midst, intervening space; in the midst; the middle class; middle state, mean*”

⁴² Przymiotnik ἀγαθός ma następujące znaczenia: „dobry, przydatny, pożyteczny *do czegoś lub dla kogoś*” (Abramowiczówna I, s. 5-6). Por. Lampe, s. 4-5; Liddell-Scott, s. 4.

⁴³ Paed. II 16,4: Ἀγαθὴ μὲν ἡ μέση κατάστασις ἐν πᾶσι.

„Rzeczy konieczne (τὰ ἀναγκαῖα)”

Stan oddający właściwą miarę (stan pośredni, środek) jest definiowany przez Klemensa jako „posiadanie tego, co konieczne”⁴⁴ Zdaje się w tym określeniu mieścić bardzo istotny rys Arystotelesowej etyki, która wpłynęła na ideał szczęśliwego życia u Klemensa. Autor *Etyki nikomachejskiej* w swoich rozważaniach dotyczących bliższego określenia istoty szczęścia rozróżniał trzy rodzaje dóbr: *dobra zewnętrzne, duchowe i cielesne*⁴⁵ I chociaż wśród wyróżnionych dóbr *duchowe* uznawał za dobra w najwłaściwszym tego słowa znaczeniu i za najwyższe, to jednak zalecał dla szczęśliwości życia także dobra cielesne, i zewnętrzne⁴⁶, po to, by brak tych rzeczy nie przeszkadzał⁴⁷ Akcentował jednak potrzebę używania rzeczy zewnętrznych tak, aby nasza wolność działania nie mogła być hamowana. Zbytnią pomyślność losu uznawał nawet za przeszkodę w szczęśliwości, co stanowiło przeciwwagę dla poglądów utożsamiających ją ze szczęściem. Stagiryta jej granicę (ὁ ὄρος αὐτῆς) określał stosunkiem do szczęśliwości⁴⁸

Z powodu obrony dóbr cielesnych i zewnętrznych Arystoteles był często w epoce hellenistycznej przedstawiany jako „zniewolony przez zmysły”, nawet wtedy, gdy jasno wyrażał się, że dobra zewnętrzne powinny być używane jako środki ku celowi różnemu od nich samych⁴⁹ Szczegółnej krytyki doktryna potrójnych dóbr doznawała ze strony stoików. Przyjmowali oni pogląd, że jedynym dobrem ludzkim jest cnota, jedynym zaś złem „nieprawość” (κακία). Wszystkie inne rzekome dobra i zła, które nie prowadzą ani do szczęścia, ani do niedoli, są obojętne⁵⁰ W tych kategoriach opisywane były: bogactwo, siła, przyjaciele⁵¹.

⁴⁴ Paed. II 16, 4.

⁴⁵ Por. *Ethica nicomachea*, 1098 b 13.

⁴⁶ Por. tamże, 1099 a 31-b 7; 1178 b 33 i nn.

⁴⁷ Por. tamże, 1153 b.

⁴⁸ Por. tamże, 1153 b 24-25.

⁴⁹ Clark, *Clement's use of Aristotle*, s. 34-35. Por. Arystoteles, *Politicus* 1323 b 8-12; *Ethica nicomachea*, 1120 a 4-12.

⁵⁰ Por. A. K r o k i e w i c z, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, s. 467; por. J. R. D o n a h u e, *Stoic Indifferents and Christian Indifference in Clement of Alexandria*, Trad 19(1963), s. 438-447. Donahue w swoich badaniach podejmuje się analizy terminu ἀδιάφορος [„obojętny, w stoickiej filozofii, rzeczy obojętne, ani dobre, ani złe” (Abramowiczówna I, s. 28)] u Klemensa i jego znaczenia dla Klemensowej *ascezy* (tamże, s. 438).

⁵¹ Clark, *Clement's use of Aristotle*, s. 35.

Seneka również krytykował poglądy na temat pojęcia szczęścia jako wynikającego z dóbr zewnętrznych. O wiele bardziej niż średnia szkoła stoicka akcentował dualizm duszy i ciała, co zbliżało go bardzo do Platońskiego *Fedona*⁵²

Arystotelesowska nauka o trzech rodzajach dóbr była przekazywana w kręgach perypatetycznych i poprzez Akademię. Arius Didymus wspominał dobra duchowe, cielesne i rzeczy zewnętrzne oraz akcentował za Arystotelesem, że te dwa ostatnie mają być używane po to, aby osiągnąć te pierwsze⁵³. Antioch również dostosował Arystotelesowe stanowisko do własnej filozofii. Według niego cnota może uczynić człowieka szczęśliwym, lecz nie w najwyższym stopniu, jeżeli nie będą dodane inne rzeczy⁵⁴. Filon⁵⁵ przywołuje omawianą doktrynę, lecz odrzuca ją, uznając, że dobro powinno być odnajdywane jedynie w duszy⁵⁶

Klemens również znał powyższe kategorie rzeczy dobrych, stanowiące doktrynę w szczególny sposób perypatetyczną⁵⁷. Pretekstem do jej przywołania staje się dla Aleksandryjczyka uwypuklenie roli Prawa, dokonane w kontekście prezentacji poglądów Bazylidesa i Walentyna⁵⁸ na temat bojaźni Bożej. Klemens dostrzega jego wartość ostrzegawczą przed rzeczami, które mogą w człowieku wzbudzać lęk. Ubóstwo, choroba, niesława, niskie pochodzenie, stanowiące stoicką kategorię rzeczy pośrednich, przy Klemensowym kursie ustępstw na rzecz świata zewnętrznego, gdzie instynkty i wzruszenia nie zawsze sprzeciwiają się godziwemu życiu⁵⁹, uznane zostają właśnie za

⁵² Por. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. IV, Lublin 1999, s. 107.

⁵³ *Eclogae II*, w: I. S t o b a e u s, *Eclogae Physicae et Ethicae*, wyd. C. Wachsmuth, Berlin: Weidmann 1884, s. 123, 125.

⁵⁴ A n t i o c h u s, frag. 81, w: G. L u c k, *Der Akademiker Antiochos*, Bern 1953.

⁵⁵ Na temat Filonowych zapożyczeń u Klemensa zob. van den H o e k, *Techniques of Quotation*, s. 228. Por. t e n z e, *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish model*, Leiden 1988.

⁵⁶ P h i l o, *De sobrietate XIII*, 67-68; *Quod deterius potiori insidiari soleat IV*, 9.

⁵⁷ Por. Strom. II 34, 1: „Τίνα δὲ τὰ φοβερὰ ὁ νόμος καταγγέλλει, θεασώμεθα. εἰ μὲν τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας, οἷον πένιαν καὶ νόσον καὶ ἀδοξίαν καὶ δυσγένειαν καὶ ὄσα παραπλήσια, ταῦτα μὲν καὶ οἱ κατὰ πόλιν νόμοι προτείνοντες ἐπαινοῦνται, καὶ τοῖς ἐκ Περιπάτου τρία γένη τῶν ἀγαθῶν εἰσηγουμένοις καὶ τὰ τούτων ἐναντία λογιζομένοις εἶναι κακὰ ἀρμόνιος ἦδε ἡ δόξα”

⁵⁸ Zob. J. L. K o v a c s, *Concealment and Gnostic Exegesis: Clement of Alexandria's Interpretation of the Tabernacle*, StPatr 31(1997), s. 414-437.

⁵⁹ Por. B. A. G. F u l l e r, *Historia filozofii*, tłum. Z. Glinka, t. I, Warszawa 1966, s. 259.

rzeczy wzbudzające lęk. Doprowadza to w konsekwencji do „uzgodnienia” przez Aleksandryczyka stanowiska stoickiego z zasadami perypatu, wprowadzającymi trzy rodzaje dóbr, których przeciwstawienia odczytywane są jako złe⁶⁰

Klemens przywołuje Arystotelesową naukę o trójrodzajowości dóbr kilkakrotnie. Pośród różnych poglądów na cel człowieka i jego najwyższe szczęście, w kontekście stanowisk Epikura, Dejnomaehosa, Kallifonta i stoika Zenona, przytacza on również poglądy Stagiryty, uwydatniając przy tym, „że celem człowieka jest życie według cnoty”⁶¹ Z tego jednak – zauważa Klemens, idąc dalej za Arystotelesem – „nie wynika, aby każdemu, kto cnotę posiada, przysługiwało zarazem szczęście lub poczucie uzyskania najwyższego celu”⁶². „Każdej cnotie potrzebny jest czas. Nie rodzi się ona jednego dnia, występując dopiero u człowieka w pełni jego wieku”⁶³ Szczęście zaś mające cechę doskonałości powstaje dopiero w trójrodzajowości dóbr⁶⁴

Jak widać z powyższych rozważań, Klemens zgadza się ze stanowiskiem „zwolenników Arystotelesa”⁶⁵ Dodaje nawet bardzo wyraźną argumentację na rzecz dóbr cielesnych i zewnętrznych. Wyklucza bowiem możliwość bycia szczęśliwym w sytuacjach napotykalających przeszkody w postaci braku odpowiednich środków⁶⁶. Z tego wynika, że „nie może być nazwany szczęśliwym ani człowiek biedny, ani nie mogący uzyskać sławy, ani człowiek chory, ani jeśli by był niewolnikiem”⁶⁷ Nie jest to jednak ostatnia reminiscencja Arystotelesowych poglądów w uprzednio rozważanym rozdziale *Kobierców*, charakteryzującym cel człowieka i jego najwyższe szczęście u Klemensa. Odwołując się do Krytolaosa, „również perypatetyka”⁶⁸, głoszącego „jako cel doskonałość życia płynącego szczęśliwie wedle natury”⁶⁹, Klemens ściś-

⁶⁰ Por. Strom. II 34, 1; IV 166, 1; A r i s t o t e l e s, *Ethica nicomachea* 1098 b 12.

⁶¹ Por. Strom. II 128, 3; A r i s t o t e l e s, *Ethica magna* 1184 b 34-35.

⁶² Strom. II 128, 3.

⁶³ Strom. II 128, 4; por. A r i s t o t e l e s, *Ethica nicomachea* 1100 a 5; 1098 a 18. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 299.

⁶⁴ Por. Strom. II 128, 5; A r i s t o t e l e s, *Ethica nicomachea* 1153 b 17.

⁶⁵ Por. Strom. II 128, 3.

⁶⁶ Por. A r i s t o t e l e s, *Ethica nicomachea* 1099 a.

⁶⁷ Strom. II 128, 5; por. A r i s t o t e l e s, *Ethica magna* 1184 b 35 ns.; t e n ż e, *Ethica nicomachea* 1100 a 2 ns.; 1153 b 17; 1098 a 18 ns.

⁶⁸ Strom. II 129, 10.

⁶⁹ Tamże.

lej charakteryzuje tak pojmowane poglądy jako „doskonałość potrójnego pochodzenia, złożoną w jedno z trzech odmiennych rodzajów dóbr”⁷⁰.

W świetle powyższych tekstów, odwołujących się wprost do perypatetycznego stanowiska, często łączących je z imieniem samego Arystotelesa, dostrzec możemy w omawianym zagadnieniu także wyjątki pod tym względem bezimiennie. W II księdze *Pedagoga*⁷¹ skupia na sobie uwagę obraz „Pana” (ὁ κύριος), udzielającego rad dla duszy i ciała, a także dającego nauki pozwalające w sposób właściwy korzystać z dóbr zewnętrznych. Ich użytkowanie dokonuje się przez wzgląd na ciało⁷², które powinno poddać się zarządowi duszy, jako wyznacznik posiadającej ewangeliczny brak nadmiernej troski o pokarm i odzienie (por. Łk 12, 22-24; Mt 6, 25-26).

Klemens w niektórych wypadkach wyrażał pogardę dla takich dóbr, jak: zdrowie, bogactwo, siła. Stawiał je w opozycji do rzeczy prawdziwie dobrych, których „ani oko nie widziało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć” (por. 1 Kor 2, 9)⁷³ Jednak zdystansowanie się wobec tego, co ziemskie, nie spowodowało u Aleksandryjczyka całkowitego zbagatelizowania tych dóbr. Wypowiedzią zaczerpniętą z I rozdziału Izajaszowego tekstu stawia on we właściwym świetle ważność dóbr ziemskich i ludzkich. Uległość i posłuszeństwo Bogu jest punktem istotnym dla ich akceptacji i pozwala na zażywanie tego, co daje ziemia (por. Iz 1, 19). Musi się to jednak dokonywać w sposób właściwy. W związku bowiem z posiadaniem i zapotrzebowaniem rzeczy koniecznych do życia szkodliwość ich dostrzegana jest nie na płaszczyźnie jakościowej, lecz tej, która dopuszcza się przekraczania miary⁷⁴ Dlatego człowiek, który pragnie osiągnąć doskonałość, musi ograniczać swoje pożądania w zakresie posiadania i potrzeb tak, aby nie przekroczyć granicy *konieczności*⁷⁵ Uważa więc swoje życie na ziemi za niezbędne tylko dlatego, żeby powiększyć wiedzę i zdobyć gnozę⁷⁶

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Por. Paed. II 102, 3-4.

⁷² Zob. E r m o n i, dz. cyt., s. 123-124.

⁷³ Por. Paed. III 86, 2. Zob. B e r n a r d, *Die apologetische Methode*, s. 243.

⁷⁴ Por. Strom. VI 99, 6: „αἰ κτήσεις γὰρ καὶ χρήσεις τῶν ἀναγκαίων οὐ τὴν ποιότητα ἔχουσι βλαβεράν, ἀλλὰ τὴν παρὰ τὸ μέτρον ποσότητα”; por. Strom. IV 94, 2-4. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 190.

⁷⁵ Por. Strom. VI 100, 1: „διόπερ τὰς ἐπιθυμίας ὁ γνωστικὸς περιγράφει κατὰ τε τὴν κτήσιν κατὰ τε τὴν χρῆσιν, οὐχ ὑπερβαίνων τὸν τῶν ἀναγκαίων ὄρον” Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 190; M é h a t, *Étude sur les „Stromates”* s. 382, 385.

⁷⁶ Por. Strom. VI 100, 2: „τὸ ζῆν ἄρα τὸ ἐνταῦθα ἀναγκαῖον ἡγούμενος εἰς ἐπιστήμης συναύξησιν καὶ τὴν περιποίησιν τῆς γνώσεως, οὐ τὸ ζῆν, ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν περὶ

Klemens traktował czasami dobra zewnętrzne w kategoriach uznających stoicką pozycję pośrednią, która przyjmuje trzecią klasę rzeczy – tych mianowicie, które nie są ani dobre, ani złe. Bez tych rzeczy obojętnych, będących czymś pośrednim, stanowiących tworzywo cielesne, nie mogą zaistnieć czyny zarówno złe, jak i dobre. Są nimi na przykład życie czy zdrowie, a także im podobne *rzeczy niezbędne* lub *okolicznościowe*⁷⁷ Jest nim także i posiadanie mienia, które samo w sobie nie jest ani złe, ani dobre, którego nie należy odrzucać, gdyż może przynosić pożytek tym, którzy się nim posługują⁷⁸.

Mimo że Aleksandryczyk w niektórych miejscach z dezaprobatą podchodził do potrójnej kwalifikacji dóbr Arystotelesa, co wiązało się z ukazaniem prawdziwie gnostycznej postawy człowieka doskonałego, pragnącego rzeczywistych dóbr (dóbr duchowych), jednak uznawał kategorie dóbr cielesnych i zewnętrznych za użyteczne w zmaganiach z heretykami. Przeciwno tym, którzy zbyt pośpiesznie i pochopnie odnosili się do śmierci, nie mogąc doczekać się zgonu⁷⁹, przywoływał wypowiedź Platona, podkreślającą troskę wobec ciała ze względu na harmonię duszy⁸⁰ Tylko bowiem za pośrednictwem ciała może żyć, i to w sposób właściwy, człowiek chcący głosić manifest prawdy. Życie w zdrowiu staje się czynnikiem, dzięki któremu uzyskuje się prawdziwe poznanie. Ci zaś, którzy pozbawieni są warunków *niezbędnych* do życia (ἀνευ τοῦ ἐν τοῖς ἀναγκαίοις εἶναι), nie mogą czynić tego, co przyspiesza prawdziwe poznanie⁸¹

Dla Klemensa przy omawianiu zagadnienia związanego z kryterium potrzeby rzeczy koniecznych bardzo istotne staje się miejsce, w którym autor dokonuje krytyki tych „spośród stoików, którzy powiadają, że dusza nie ulega żadnemu wpływowi ze strony ciała, ani w kierunku zła przez chorobę, ani

πλείστου ποιήσεται...” Por. P l a t o, *Crito* 48 b. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 201, 362, 482.

⁷⁷ Por. Strom. IV 39, 3-4: „ἀνευ δὲ τῶν μεταξύ, ἀ δὴ ὕλης ἐπέχει τάξιν, οὐδ' αἱ ἀγαθαὶ οὐδ' αἱ κακαὶ συνίστανται πράξεις, οἷον ζωῆς λέγω καὶ ὑγίειας τῶν τε ἄλλων τῶν ἀναγκαίων ἢ περιστατικῶν”; por. C h r y s i p p u s, *Frg. mor.* 114, SVF III, s. 27. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 187, 305, 367-368; B r o n t e s i, dz. cyt., s. 429, 376.

⁷⁸ Por. 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) 14-15.

⁷⁹ Por. Strom. IV 17, 1-4. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 209, 280, 576; B r o n t e s i, dz. cyt., s. 140, 195, 200.

⁸⁰ Por. Strom. IV 18, 1; P l a t o, *Respublica* 410 c. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 209; M é h a t, *Étude sur les „Stromates”*, s. 369.

⁸¹ Por. Strom. IV 18, 1-3. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 209; M é h a t, *Étude sur les „Stromates”* s. 226.

w kierunku cnoty przez zdrowie”⁸² Koryguje on powyższe poglądy, zauważając wyraźny związek tego, co dokonuje się w duszy, która porzuca poznanie, z dotykającym ją cierpieniem. Podobne powiązania dostrzega w relacji do człowieka doświadczanego przez ubóstwo. Dokonuje ono w tej części człowieka, stanowiącej „punkt odniesienia dla wszystkiego”⁸³, wielkich spuścizn, skłaniających ją do „porzucenia wartości *niezbędnych*, to jest *teoretycznego rozważania i czystej bezgrzeszności*”⁸⁴ Wtedy, gdy dusza nie odda się całkowicie Bogu poprzez miłość, ubóstwo dokonuje zniewolenia jej do podejmowania zabiegów mających na celu zysk⁸⁵

Stwierdzenie powyższe zdaje się być kluczowe w budowaniu hierarchii dóbr, a także usytuowaniu ich w kontekście kryterium określającego konieczność ich posiadania. Tym, co naprawdę istotne dla człowieka, staje się jego doskonałość. „Jest rzeczą wszak zupełnie nie do pomyślenia, żeby człowiek raz doprowadzony do stanu doskonałości przez miłość i karmiący się niemożliwym do nasycenia *upojeniem oglądu duchowego* w sposób ciągły i niegroźący przesytem, miał się jeszcze cieszyć drobnostkami ziemskimi. Jakaż jeszcze sensowna przyczyna może skłonić gnostyka (przyjaciela Boga)⁸⁶, aby nawracał znowu do dóbr ziemskich, z chwilą gdy uzyskał udział w «świecie, do którego nikt nie ma dostępu» (por. 1 Tm 6, 16), wprawdzie jeszcze nie w czasie i przestrzeni, ale już poprzez ową miłość gnostyczną, której konsekwencją jest dziedzictwo i pełne przywrócenie do stanu poprzedniego”⁸⁷

⁸² Strom. IV 19, 1. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 537.

⁸³ Chodzi o duszę. Por. Strom. IV 22, 1. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 209.

⁸⁴ Por. Strom. IV 21, 1: „ὁ δὲ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ πενίας, ἐπεὶ καὶ αὕτη τῶν ἀναγκαίων, τῆς θεωρίας λέγω καὶ τῆς καθαρᾶς ἀναμαρτησίας, ἀπασχολεῖν βιάζεται τὴν ψυχὴν...” Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 316, 436; B e r n a r d, *Die apologetische Methode*, s. 318.

⁸⁵ Por. Strom. IV 21, 1.

⁸⁶ Tym terminem Klemens określa *przyjaciela Boga*, czyli *doskonatego chrześcijanina*, a nie jak to się często mylnie pojmuje *heretyka*.

⁸⁷ Strom. VI 75, 1-2: „ἀδύνατον γὰρ τὸν ἀπαξ τελειωθέντα (por. Hbr 6, 4) δι’ ἀγάπης καὶ τὴν ἀπλήρωτον τῆς θεωρίας εὐφροσύνην αἰδίως καὶ ἀκορέστως ἐστιώμενον ἐπὶ τοῖς μικροῖς καὶ χαμαιζήλοις ἔτι τέρπεσθαι. τίς γὰρ ὑπολείπεται ἔτι τούτῳ εὐλογος αἰτία ἐπὶ τὰ κοσμικὰ παλινδρομεῖν ἀγαθὰ τῷ τὸ «ἀπρόσιτον» ἀπειληφότι «φῶς» (por. 1 Tm 6, 16), κἂν μηδέπω κατὰ τὸν χρόνον καὶ τὸν τόπον, ἀλλ’ ἐκεῖνη γε τῇ γνωστικῇ ἀγάπῃ, δι’ ἣν καὶ ἡ κληρονομία καὶ ἡ παντελής ἔπεται ἀποκατάστασις...”; por. A r i s t o t e l e s, *Ethica nicomachea* 1177 a. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 193-193, 316, 432, 435, 502-504, 518, 528.

„Zgodność z naturą (κατὰ φύσιν)”⁸⁸

Doniosłym problemem, urastającym do rangi kryterium określającego stan środkowy, staje się pojęcie „życia według natury”, „w zgodności z nią” (κατὰ φύσιν)⁸⁹ Dla stoików to zdanie oznaczało nie tylko kult natury, wynikający z ich poglądu na świat. Chodziło o to, by pokazać, czym jest cnota i na czym polega. Według stanowiska reprezentowanego przez ten nurt natura jest rozumna, harmonijna, boska. Największą więc możliwą dla człowieka doskonałością staje się dostosowanie do jej powszechnej harmonii⁹⁰ Seneka, przedstawiciel rzymskiego stoicyzmu, pisał, że nie ma żadnego innego dobra poza cnotą, ponieważ tylko ona polega na życiu zgodnym z naturą⁹¹ Podobnie rozumował Muzoniusz Rufus, który twierdził, że dla człowieka cnotliwym zachowaniem jest tylko to, będące w zgodzie z naturą.

Rozumienie tak pojętego życia było w późniejszym okresie hellenistycznym modyfikowane, być może pod wpływem Ariusa Didymusa⁹², który używał wyrażenia κατὰ φύσιν w dyskusji nad perypatetyczną etyką i włączał zdrowie i przyjemność jako dobra życia zgodnego z naturą⁹³ Dla Antiocha z Askalonu, ponadto, bycie w zgodzie z naturą zawierało potrójne dobra

⁸⁸ Por. C l a r k, *Clement's use of Aristotle*, s. 42-44.

⁸⁹ Znaczenia terminu ἡ φύσις są następujące: „początek, urodzenie, pochodzenie, wzrost, naturalny kształt, budowa fizyczna osoby, rzeczy jako wynik wzrostu, stąd, przyroda, natura, własność przyrodzona, budowa fizyczna, istota, zewnętrzna postać, wygląd, wzrost, postawa, medycyna budowa fizyczna, usposobienie, temperament, o umyśle, natura, charakter, usposobienie, wrodzona skłonność, regularny, naturalny, prawidłowy porządek, ład w przyrodzie, filozoficznie, przyroda, natura jako siła dająca początek, ogólna zasada wzrostu, rozwoju we wszechświecie; w filozofii stoickiej, ogień jako pierwiastek wszelkiego bytu na świecie, substancja elementarna, pierwiastkowa, żywioł, byt, wszechświat, rzeczywistość, twór, stworzenie, istota, rodzaj, gatunek, rasa” (Abramowiczówna IV, s. 574-575). Por. Lampe, s. 1496-1503; Liddell-Scott, s. 1964-1965.

⁹⁰ Por. T a t a r k i e w i c z, dz. cyt., t. I, s. 132-133: „Życie powinno być przede wszystkim zgodne z naturą samego człowieka. Ale wtedy będzie zarazem zgodne z naturą w ogóle (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), bo jedno prawo rządzi naturą, nie wyłączając człowieka. Na tym życiu zgodnym polega cnota”; Cz. S. B a r t n i k, *Historia filozofii*, Lublin 2000, s. 129. Etykę stoików atakował Carneades. Twierdził, że zaprzecza ona sama sobie przez to, że z jednej strony uznaje cnotę za dobro ostateczne i cel sam w sobie, z drugiej zaś poczytuje ją za środek wiodący do życia zgodnego z naturą, które tym samym staje się rzeczywistym dobrem, jakiemu służy cnota. Por. F u l l e r, *Historia filozofii*, s. 285-286.

⁹¹ S e n e c a, *Epistulae* 121, 5f, 10, 11; *Vita beat.* 3, 3, w: E. Z e l l e r, *A History of Eclecticism in Greek Philosophy*, tłum. S. F. Alleyne, London 1883, s. 226.

⁹² C l a r k, *Clement's use of Aristotle*, s. 42.

⁹³ *Eclogae II*, w: S t o b a e u s, *Eclogae Physicae*, s. 118.

Arystotelesa⁹⁴ Podobnie stoicki filozof Paneczusz z Rodos wspomina dobra ziemskie i zdrowie jak również cnotę w swoim opisie tego, co zgodne z naturą⁹⁵ Autor ten przyjął Arystotelesowską definicję cnoty, pojmowanej jako „złoty środek”, i uznawał, że dobra zewnętrzne mogą być nie tylko środkiem do słusznego życia, lecz nawet same w sobie mogą stanowić cel⁹⁶

Klemens bardzo wiele zawdzięcza etyce stoickiej⁹⁷ Poza krytyką niektórych jej elementów (np. akceptacji samobójstwa) przyjmuje cały korpus stoickiej nauki moralnej. Chrześcijanin w rozumieniu Aleksandryjczyka ma wiele wspólnego ze stoikiem, dla którego tylko wewnętrzna, moralna cnota⁹⁸ jest nieodzowna do osiągnięcia szczęścia⁹⁹ Argumentacje poprzedzających go eklektycznych filozofów, utożsamiających etyczny wzór życia z Platońskim *Teajtetą*, polegający na „upodobnieniu się do boga tak daleko, jak to jest możliwe”¹⁰⁰, ze stoickim modelem życia „zgodnie z naturą”¹⁰¹ odebrały Klemensowi palmę pierwszeństwa w stawianiu radykalnych kroków to utożsamienie realizujących.

⁹⁴ C i c e r o, *Academia* I, 5, 9.

⁹⁵ P a n e t i u s, frag. 112, 110, w: M. v a n S t r a a t e n, *Panétius: sa vie, ses écrits, et sa doctrine avec une édition des fragments*, Paris 1946.

⁹⁶ Por. F u l l e r, dz. cyt.

⁹⁷ Bardzo dobre studium o zależności Klemensa od stoicyzmu można znaleźć w: P o h l e n z, *Klemens von Alexandrien*, s. 103-180.

⁹⁸ Mimo że Klemens obficie korzystał z nauki stoików, to jednak jego koncepcja cnoty istotnie różni się od koncepcji stoickiej. O tej różnicy pisze van der Grinten (dz. cyt.), w rozdziale I swej pracy, zatytułowanym: *Stoische Autonomie und christliche Heteronomie, der wesentliche Unterschied zwischen dem stoischen und klementinischen Tugendbegriff* (s. 1-34). Zob. s. 34: „Klemens geht seine eigenen, gänzlich neuen Wege, die ihn bei der Benutzung der Philosophensprache vollkommen bestimmen. Wenn sich auch eine scheinbar weitgehende Übereinstimmung im Gebrauch der Begriffe feststellen lässt, so darf man sich doch nicht in die Irre führen lassen”

⁹⁹ Wiele uwag na temat różnych poglądów związanych z celem człowieka i jego najwyższym szczęściem podaje Klemens w Strom. II 127, 1-131, 1. Tu również umieszcza całe bogactwo filozoficznych poglądów odnoszących się do omawianego zagadnienia „zgodności z naturą” (por. Strom. II 129, 1-4; II 129, 10).

¹⁰⁰ Por. P l a t o, *Theaetetus*, 176 a-b; Strom. II 100, 4; Strom. II 101, 1: „έντεϋθεν και οι Στωικοι τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν (por. C h r y s i p p u s, *Frg. mor.* 9, SVF III, s. 4; P h i l o, *De migratione Abrahami* 128, 131) τέλος εἶναι ἔδογματίσαν, τὸν θεὸν εἰς φύσιν μετονομάσαντες ἀπρεπῶς, ἐπειδὴ ἡ φύσις και εἰς φυτὰ και εἰς σπαρτὰ και εἰς δένδρα και εἰς λίθους διατείνει (por. P h i l o, *Legum allegoriae* II 22)”. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 583.

¹⁰¹ Por. Strom. II 100-101, fragment ten może pochodzić ze źródeł eklektycznych; życie zgodne z naturą jest zarazem zgodne z rozumem (por. T a t a r k i e w i c z, dz. cyt., s. 133).

Klemensowe jednak zastosowanie frazy *życie zgodne z naturą* jest bardziej oryginalne. Aleksandryczyk przyjmuje formułę zwykle kojarzoną ze stoicyzmem i wypełnia ją Arystotelesową zawartością. Rzeczy zgodne z naturą nie wykraczają ku nadmiarowi czy ku niedostatkowi. To czyni powyższe wyrażenie dla niego równoznacznym z pojęciem stanu środkowego między dwiema skrajnościami. Klemens radzi, byśmy potrafili ograniczyć się do pragnień, które wyznaczone są przez naturę (εἰ μόναις ταῖς κατὰ φύσιν μεμετρημέναις ὀρέξεσι), czyli tych, które nie przekraczają granicy zgodności z nią przez wykraczanie ponad nią ani przeciw niej (παρὰ φύσιν), i przez to nie zwiększali ryzyka skłonności narodzić grzechu¹⁰². Wszystkie rzeczy i działania, które są naturalne dla człowieka, nie muszą być odrzucane i zakazywane. Raczej powinny być wykonywane w odpowiednim czasie i z pewnymi ograniczeniami¹⁰³, według wzorca zawartego w kryterium właściwej miary (τὸ μέτρον). Klemens przykłada tak rozumiany szablon „zgodności z naturą” do całej sfery ludzkiego zachowania. Dozwala człowiekowi śmiać się, gdyż jest to zgodne z jego naturą (φυσικὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐστίν). Kładzie jednak nacisk na rozumność wszystkich poczynań, byśmy postępowali „jak zwierzęta rozumne (ὡς δὲ ζῶα λογικὰ)”

Ważniejsze jednak zastosowania wyrażen prezentujących kryterium zgodności z naturą można odnaleźć u omawianego autora we fragmentach skierowanych przeciw zwolennikom fałszywej gnozy. Obala on poglądy tych, którzy określają chrześcijan mianem *ludzi zmysłowych*¹⁰⁴, tj. *psychików* (οἱ ψυχικοί), zauważając, że zgodnie z naturalnymi skłonnościami (κατὰ φυσικὴν τοίνυν ὀρεξίν)¹⁰⁵, z rzeczy tego świata¹⁰⁶, o ile nie są wzbronione, powinniśmy korzystać w sposób piękny, natomiast pomijać wszelki nadmiar i wszelkie zaangażowanie uczuciowe¹⁰⁷

Klemens w powyższych tekstach zwalcza ostro postawę reprezentowaną przez Bazylidesa, chrześcijańskiego filozofa pochodzenia syryjskiego, oko-

¹⁰² Por. Strom. II 109, 1: „εἴη δ' ἄν τοῦτο μελέτη θανάτου (por. P l a t o, *Phaedo* 80 e-81 a), εἰ μόναις ταῖς κατὰ φύσιν μεμετρημέναις ὀρέξεσι, μηδὲν ὑπεροριζούσαις τῶν κατὰ φύσιν ἐπὶ τὸ μᾶλλον ἢ παρὰ φύσιν, ἔνθα τὸ ἀμαρτητικὸν φύεται, ἀρκεῖσθαι βουλοίμεθα”.

¹⁰³ Por. Paed. II 46, 1: „Ἀπλῶς γὰρ ὁπόσα φυσικὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐστίν, ταῦτα οὐκ ἀναιρεῖν ἐξ αὐτῶν δεῖ, μᾶλλον δὲ μέτρον αὐτοῖς καὶ καιρὸν ἐπιτιθέναι πρέποντα”

¹⁰⁴ Por. Strom. IV 92, 4. Zob. B r o n t e s i, dz. cyt., s. 580.

¹⁰⁵ Por. Strom. IV 94, 4. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 198.

¹⁰⁶ Por. Strom. IV 94, 3.

¹⁰⁷ Por. Strom. IV 94, 4.

ło roku 125 po Chrystusie stojącego na czele szkoły gnostycznej w Aleksandrii¹⁰⁸ Zwolennicy Bazylidesa przyjmowali „hipotezę istnienia rodzaju ludzi przeznaczonych do zbawienia przez naturę (φύσει γὰρ σωζόμενον γένος)”¹⁰⁹ Twierdzili również, „że ten odmienny rodzaj ludzi przybył do nas z niebios, aby zniszczyć śmierć, i że śmierć jest dziełem Tego, który stworzył świat”¹¹⁰.

Na podstawie słów: „«Przebywam ja z wami jako cudzoziemiec na tej ziemi i jako przelotny przybysz»”¹¹¹ przyjmowali oni, „że ludzie wybrani są w stosunku do świata doczesnego czymś obcym jako z natury pochodzenia nadziemskiego”¹¹². Klemens odrzuca jednak te poglądy jako błędne, zauważając, że „nikt z natury nie może być cudzoziemcem na tym świecie, bo jedna jest tylko rzeczywistość i tylko jeden Bóg”¹¹³

Aleksandryjczyk ustawia całość swej argumentacji przeciw tym, którzy „w sposób zupełnie nierozsądny postępują [...], którzy obelżywie traktują siłę twórczą Boga i za nic mają ciało, nie dostrzegając nawet postawy człowieka zwróconej ku górze”¹¹⁴, w kontekście stoickich kategorii łagodzących bezkompromisowe rozróżnianie dobra i zła. Przywołuje on „trzecią klasę rzeczy” – „tych, które nie są ani dobre ani złe, lecz po prostu obojętne, i nie wywierają żadnego wpływu na cnotliwość lub występność postępowania”¹¹⁵

¹⁰⁸ W polemice z entuzjastami tego kierunku Aleksandryjczyk nie oddziela poglądów Bazylidesa i jego syna Izydora, lecz najczęściej odnosi się do pewnej grupy ludzi nazywając ich „zwolennikami Bazylidesa” (Strom. I 146, 1; II 10, 3; II 27, 2; II 36, 1; II 112, 1; III 3, 3). J. Quasten (*Patrology*, t. I, Utrecht 1956) omawiający oddzielnie poglądy Bazylidesa i Izydora zaznacza jednak, że Izydor jest kontynuatorem dzieła swego ojca Bazylidesa. Wyczerpujące studium omawiające problemy związane z heterodoksyjnymi wspólnotami zob. D r a c z k o w s k i, *Niektóre tendencje i zasady*, s. 55-84. B r o n t e s i, dz. cyt., s. 352, 575, 625, 140, 186, 208, 209, 570, 582; M é h a t, *Étude sur les „Stromates”* s. 418.

¹⁰⁹ Strom. IV 89, 4. Zob. B r o n t e s i, dz. cyt., s. 141, 186, 208, 209, 578, 641; M é h a t, *Étude sur les „Stromates”* s. 406.

¹¹⁰ Strom. IV 89, 4.

¹¹¹ Strom. IV 165, 3: „«ἐν τῇ γῆ καὶ παρεπίδημος ἐγὼ εἰμι μεθ’ ὑμῶν» (por. Rdz 23, 4; Ps 38, 13)”. Zob. M é h a t, *Étude sur les „Stromates”* s. 414.

¹¹² Strom. IV 165, 3: „καὶ ἐντεῦθεν ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου ὁ Βασιλεῖδης εἴληψε λέγειν, ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὖσαν”

¹¹³ Strom. IV 165, 4: „ἐνδὸς γὰρ τὰ πάντα θεοῦ, καὶ οὐκ ἂν τις εἴη φύσει τοῦ κόσμου ξένος, μιᾶς μὲντις οὐσίας οὕσης, ἐνδὸς δὲ τοῦ θεοῦ...” Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 209; B r o n t e s i, dz. cyt., s. 258, 259.

¹¹⁴ Strom. IV 163, 1. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 208; B r o n t e s i, dz. cyt., s. 260; M é h a t, *Étude sur les „Stromates”*, s. 401, 414.

¹¹⁵ F u l l e r, dz. cyt., s. 260; por. Strom. IV 164, 3-5.

Klemens zgadzając się, że dusza stanowi lepszą część człowieka, ciało zaś jego część gorszą, dodaje, że ciało z natury nie jest czymś złym, dusza zaś w ten sam sposób czymś dobrym. To więc, „co nie jest dobre, to nie jest zarazem złe”¹¹⁶. Autor dostrzega jeszcze pewne stany pośrednie, wśród których są ponadto wartości godne wyboru i takie, które są wyboru niegodne¹¹⁷. „Należy więc z konieczności przyjąć, że człowiek, jako zestaw, powstały w granicach świata postrzegalnego, składa się wprawdzie z części odmiennych, ale bynajmniej nie przeciwstawnych, to jest z ciała i duszy”¹¹⁸.

Powyższa wypowiedź Klemensa w swej treści przystosowuje Arystotelesowe pojęcie stanu środkowego pomiędzy dwiema skrajnościami do kategorii stoickich. Kontynuując krytykę Bazylidesa, autor stwierdza, że rodzaj ludzi wybranych, obcych dla świata, nie stanowi prawidłowego rozumienia ludzkiego wybraństwa. Zawarte w argumentacji zarówno Bazylidesowej, jak i w kontrargumentach Klemensa biblijne odwołania¹¹⁹ należy – jak to podkreśla sam Aleksandryczyk – interpretować w duchu postawy „jakby tylko bycia cudzoziemcem”¹²⁰ (nie bycia nim z natury), mając świadomość, że wszystko, co nas otacza, „jest do zdobycia i wszystko z powrotem do oddania”¹²¹.

Ponieważ cała rzeczywistość pochodzi od Boga, człowiek wybrany powinien używać trojkiego rodzaju dóbr¹²². Klemens podkreśla, że uczącej tego perypatetycy. Mówią o dobrach zewnętrznych, duchowych i cielesnych. Tak więc i ciało, jako jedno z tych dóbr, może być używane, na podobieństwo przebywającego w długiej podróży, korzystającego po drodze z oberż

¹¹⁶ Strom. IV 164, 4.

¹¹⁷ Poglądy stoików. Por. C h r y s i p p u s, *Frg. mor.* 122 ns., SVF III, s. 29 nn.; D i o g e n e s L a e r t i o s, *Vitae philosophorum* VII 105-106.

¹¹⁸ Strom. IV 164, 3-5: „κρείττον μὲν τοῦ ἀνθρώπου ὁμολόγηται ἡ ψυχὴ, ἥττον δὲ τὸ σῶμα. ἀλλ’ οὔτε ἀγαθὸν ἡ ψυχὴ φύσει οὔτε αὐτὸ κακὸν φύσει τὸ σῶμα, οὐδὲ μὴν ὁ μὴ ἔστιν ἀγαθὸν, τοῦτο εὐθέως κακόν. εἰσὶ γὰρ οὖν καὶ μεσότητές τινες καὶ προηγημένα καὶ ἀποπροηγημένα ἐν τοῖς μέσοις. ἐχρήν δὴ οὖν τὴν σύνθεσιν τοῦ ἀνθρώπου ἐν αἰσθητοῖς γενομένην ἐκ διαφορῶν συνεστάναι, ἀλλ’ οὐκ ἐξ ἐναντιῶν, σώματος τε καὶ ψυχῆς”.

¹¹⁹ Por. Rdz. 23, 4; Ps 38, 13.

¹²⁰ Por. Strom. IV 165, 4; por. Hbr 11, 13. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 209; B r o n t e s i, dz. cyt., s. 258, 259.

¹²¹ Por. tamże.

¹²² Por. Strom. IV 166, 1; II 34, 1; II 128, 5; A r i s t o t e l e s, *Ethica nicomachea* 1098 b 12.

i przydrożnych gospód. Jednak jest jedno tylko miejsce pobytu człowieka wybranego, które wita z radością. Tym miejscem jest niebo¹²³

„Słuszna miara rozumowa (τὸ μέτρον)”

Arystoteles charakteryzuje cnotę etyczną jako „trwałą dyspozycję do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą wyznacza rozum, i to w sposób, w jaki by ją określił człowiek rozsądny”¹²⁴ Potwierdza się to w sporządzonym przez niego wykazie cnót i wad¹²⁵, gdzie cnota etyczna jest taką właśnie „słuszną miarą, którą rozum nakłada uczuciom lub działaniom bądź też postawom, które bez kontroli rozumu dążyłyby do jednej lub drugiej skrajnej przesady”¹²⁶.

Chociaż Klemens nie podaje w sposób tak czytelny jak Stagiryta katalogu cnót, co ułatwiłoby dostrzeżenie zawartej w nich symetrii, to jednak konstruowanie ich obrazu nasuwa jednoznaczne skojarzenia podobieństwa z modelem Arystotelesowym.

Widać to także w przejętym z III księgi *Etyki nikomachejskiej* temacie wstępnego wyboru (προαίρεσις), rozprawzonego w swym dziele w sposób szczegółowy i w wielu miejscach¹²⁷ Temat ten w kontekście wyboru właściwej miary (zakotwiczonej w rozumności) i osobistej wolności w podejmowaniu decyzji staje się dla Klemensa zagadnieniem szczególnie ważnym dla chrześcijaństwa. Autor wręcz uzależnia od wkładu świadomości umysłowej i od osobistego wyboru sam fakt zbawienia człowieka. Praca nad zdobywaniem cnoty, traktowana jako ćwiczenie, staje się probierzem etycznym chrześcijaństwa¹²⁸ Warto także dostrzec w tej myśli głęboko pojęte rozwinięcie i uzupełnienie tematu cnotliwego działania, ujętego w swoiste „prawo, od początku działające, że ten osiąga cnotę, kto jej chce”¹²⁹

¹²³ Por. Strom. IV 166, 1-2. Zob. F. D r ą c z k o w s k i, *Eucharystia – nieustanne dziękczynienie według Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Eucharystia – miłość i dziękczynienie*, red. W. Słomka, A. J. Nowak, Lublin 1992, s. 48, Homo meditans IX.

¹²⁴ A r i s t o t e l e s, *Ethica nicomachea* 1106 b 36-1107 a 2.

¹²⁵ Zob. tamże, 1221 a.

¹²⁶ G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. II, Lublin 1996, s. 488-489.

¹²⁷ J. N i e m i r s k a P l i s z c z y ń s k a, *Wstęp*, w: 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. I, Warszawa 1994, s. XXX.

¹²⁸ Por. tamże, s. XXX-XXXI.

¹²⁹ Strom. VII 9,4: „νόμος γὰρ ἀνωθεν οὗτος, αἰρεῖσθαι τὸν βουλούμενον ἀρετήν”.

Klemens zauważa bardzo istotną cechę łączącą pragnienia człowieka w dążeniu do cnoty z faktem zawierania się ich w woli Tego, „który nam użyczył istnienia i życia, użyczył również rozumu¹³⁰, pragnąc, abyśmy żyli rozsądnie i dobrze”¹³¹.

Tak pojęte życie z całą pewnością mieści się w tym, co naznaczone jest zawsze właściwą miarą¹³² i wspomnianym działaniem rozumowym, znajdującym zakotwiczenie w przytoczonej przez autora *Kobierców* maksymie, przypisywanej Lacedemończykowi Chilonowi, mówiącej o tym, że we wszystkim obowiązuje zasada: „*Nic za wiele*” (μηδὲν ἄγαν)¹³³. Charakterystyczny zdaje się fakt, że to stwierdzenie, tak istotne już dla zasady dobrze rozumianej właściwej miary, znajduje swoje zwieńczenie w zdawałoby się lakonicznym dopowiedzeniu cytowanym przez Klemensa za Didymosem¹³⁴, który z kolei odnosił je do Kleobulosa, stwierdzającym, że „*najlepszy jest umiar* (τὸ μέτρον ἄριστον)”¹³⁵.

Tutaj dopiero ujawnia się trudność, która staje się udziałem badacza pism Klemensa, a której zaskakującego charakteru nie jest w stanie zrozumieć ten, kto najpierw nie podjął systematycznej lektury jego pism. Wyeksponowany bo-

Odnosnie do tematu προαίρεσις, istotnego dla zagadnienia wyboru naznaczonego miarą zgodności z rozumem warto zapoznać się z następującymi tekstami: Strom. VII 73, 5: „ὅταν οὖν μὴ κατὰ ἀνάγκην ἢ φόβον ἢ ἐλπίδα δίκαιός τις ἦ, ἀλλ' ἐκ προαιρέσεως, αὕτη ἡ ὁδὸς λέγεται βασιλική (por. Lb 20, 17), ἦν τὸ βασιλικὸν ὁδεύει γένος (por. I P 2, 9), ὀλισθηραὶ δὲ αἱ ἄλλαι παρεκτροπαὶ καὶ κρημνώδεις”; Strom. II 26, 5: „οὐδὲ μὴν τῷ τέλει παραμετρεῖται μόνῳ τὰ πράγματα, ἀλλὰ καὶ τῇ ἐκάστου κρίνεται προαιρέσει, εἰ ῥαδῖως εἴλετο, εἰ ἐφ' οἷς ἤμαρτεν μετενόησεν, εἰ σύνεσιν ἔλαβεν ἐφ' οἷς ἔπταισεν, καὶ μετέγνω, ὅπερ ἐστὶ μετὰ ταῦτα ἔγνω. Zob. B r o n t e s i, dz. cyt., s. 471. Termin προαίρεσις jest podstawowym elementem etyki Arystotelesa. Bez wstępnej decyzji czyn nie uzyskuje znamienia aktu cnoty.

¹³⁰ To Klemensowe rozumienie życia zgodnego z rozumem, aby żyć rozsądnie i dobrze, można już odnaleźć u Arystotelesa. Arystoteles dokonuje dystynkcji: „[...] za swoistą funkcję człowieka uważamy pewien rodzaj życia, a mianowicie działanie duszy i postępowanie zgodne z rozumem, za swoistą zaś funkcję człowieka dzielnego to samo działanie wykonywane w sposób szczególnie dobry” (A r i s t o t e l e s, *Ethica nicomachea* 1098 a).

¹³¹ Strom. V 6, 3: „ὁ δὲ μεταδοὺς ἡμῖν τοῦ εἶναι τε καὶ ζῆν μεταδέδωκεν καὶ τοῦ λόγου, λογικῶς τε ἅμα καὶ εὖ ζῆν ἐθέλων ἡμᾶς”. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 80.

¹³² Por. Paed. III 51,2: „Πανταχοῦ δὲ τοῦ μέτρου στοχαστέον. Ὡς γὰρ πόνους σιτίων ἠγεῖσθαι ἄριστον, οὕτως τὸ ὑπὲρ τὸ μέτρον πονεῖν καὶ κάκιστον καὶ κοπῶδες καὶ νοσοποιόν. Οὕτ' οὖν παντάπασιν ἀργὸν εἶναι χρῆ οὐδὲ μὴν παντελῶς ἐπίπονον”. Zob. V ö l k e r, dz. cyt. s. 198.

¹³³ Strom. I 61, 2.

¹³⁴ D i d y m o s, *Symposiaka*, frg. 4, w: *Didymi Chalcenteri grammatici Alexandrini fragmenta*, ed. M. Schmidt, Lipsiae 1854, s. 380.

¹³⁵ Por. Strom. I 61, 2; por. D i o g e n e s L a e r t i o s, *Vitae philosophorum* I 93.

wiem powyżej tekst z I *Kobierca*, o kluczowym dla nas znaczeniu, ginie wręcz niezauważony w wielowątkowym wywodzie mającym na celu „wykazać, że tak zwani mędracy helleńscy są nieco późniejsi od czasów Mojżesza”¹³⁶.

W tym i temu podobnych wypadkach Aleksandryczyk wie jednak, jak poradzić sobie z problemem, by nie zachwiać skomplikowanej i tak kompozycji, nie zagubić ważnych treści i w praktyce zachować właściwą miarę, co wyraża się, być może, w formie nieco żartobliwie zastosowanego wobec siebie samego upomnienia o zachowanie w przedstawianiu niektórych wątków *właściwego umiaru*¹³⁷ tak, aby nie znaleźć się w

sytuacji, o której wspomina tragediopisarz Agaton:

Biorąc margines sam za najważniejszą rzecz,

A jak margines pełniąc najważniejszą rzecz¹³⁸

Wracając jednak do poprzedniego Klemensowego stwierdzenia, uznającego umiar za najlepszy (τὸ μέτρον ἄριστον), musimy dostrzec i przeanalizować najpierw znaczenie terminów w jego skład wchodzących.

Τὸ μέτρον oznacza tyle co: „miara, prawidło, mierzona długość, wielkość, wymiary, właściwa miara, proporcja, metrum”¹³⁹ Klemens zna wartość treści mieszczących się pod tym słowem i zdaje się łączyć je w ramach omawianego zagadnienia ze sferą poznania, co wyraża się w sformułowaniu zaczerpniętym z Solona, odnoszonym do bóstwa: „Ciężko jest bardzo rozpoznać (χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι) tajemny umiar mądrości (μέτρον)”¹⁴⁰ Akcent położony na rozumność¹⁴¹ każdej czynności podejmowanej przez człowieka (πάσης λογικῆς πράξεως) spoczywa według Aleksandryczyka

¹³⁶ Strom. I 60, 1. Zob. M é h a t, *Étude sur les „Stromates”*, s. 231, 264; B e r n a r d, *Die apologetische Methode*, s. 222.

¹³⁷ Klemens użył tu słowa ἡ συμμετρία, co oznacza: „współmierność, pomierność, właściwy stosunek, słuszny umiar, harmonia, proporcjonalność, odpowiednia proporcja, odpowiedni rozmiar, wielkość” (Abramowiczówna IV, s. 160). Por. Lampe, s. 1284: „1. *due proportion*; opp. ἀμετρία; 2. *moderation*; *temperance*; 3. *limit*, *limitation*; *arrangement*, *system*; 5. *competency*, *adequate amount*”; Liddell-Scott, s. 1679: „*commensurability*, opp. ἀσυμμετρία; *symmetry*, *due proportion*, one of the characteristics of beauty and goodness, *suitable relation*, *convenient size*”

¹³⁸ Strom. V 139, 2.

¹³⁹ Abramowiczówna III, s. 137. Por. Lampe, s. 867: „1. *measure*; 2. *measure of ability*; 3. *limit*, *limitation*; 4. *degree*; 5. *standart*, *level*; 6. *proportion*”; Liddell-Scott, s. 1123: „1 *measure*, *rule*; 2. *measure of content*; 3. *any space measured or measurable*, *length*, *size*; 4. *due measure or limit*, *proportion*; *a moderating power*”

¹⁴⁰ Strom. V 81, 1.

¹⁴¹ Skutki działań nie zgadzających się z rozumem: por. C l e m e n s A l e x a n d r i n u s, *Protrepticus* [Προτρεπτικός πρὸς Ἑλληνας (dalej cyt.: Protr.)] 99, 1-2.

w tym, co najkrócej nazwać możemy poznaniem (ἡ γνῶσις)¹⁴². Dlatego za pierwszy akt poznawczy tego, który postępuje zgodnie z rozsądkiem Klemens uznaje uświadomienie sobie własnej niewiedzy (τῆς ἀγνοίας)¹⁴³

Idąc dalej w badaniach mających na celu przybliżenie poprawnego rozumienia właściwej miary u chrześcijańskiego pisarza, warto zwrócić uwagę na zagadnienie, które zawarł on w sformułowaniu: „Niedostatek i potrzebę czegoś mierzy się odpowiedniością do subiektu”¹⁴⁴ Arystotelesowa definicja cnoty zawiera w sobie aspekt tak rozumianego dostosowania trwałej dyspozycji (ἔξις) do pewnego rodzaju postanowień (προαιρετικῆ), która polegać miałyby na zachowywaniu *ze względu na nas* (πρὸς ἡμᾶς) średniej miary (ἐν μεσότητι οὖσα). Właśnie to *ze względu na nas*¹⁴⁵ w zestawieniu z *odpowiedniością do subiektu* zdaje się być kolejnym zbliżeniem Klemensa do pierwowzoru zawartego w myśli Stagiryty.

Nie wystarczy jednak tylko pozostać przy analizie terminu τὸ μέτρον, w jego korelacji do elementu rozumowego czy kryterium odpowiedniości do podmiotu, lecz trzeba jeszcze w pełni oddać walor jakościowy określenia τὸ μέτρον ἄριστον. Kryterium *właściwej miary* zgodnej z rozumem jest bowiem opisane przez autora jako najlepsze. Język polski w tym wypadku kryje w sobie pewne wieloznaczności związane z przekładem greckich form komparatywów i superlatywów przymiotnika ἀγαθός¹⁴⁶ Stąd niezrozumiałym dla czytelnika staje się, w tym konkretnym kontekście, nawet tak elegancki pod względem literackim i rzetelny przekład *Stromatów*, jaki dała nam J. Pliszczyńska. Sedno bowiem tej wypowiedzi stanowi właśnie superlativus ἄριστος utworzony od wcześniej wspomnianej formy przymiotnika ἀγαθός.

¹⁴² Por. Strom. VI 69, 2: „ἀρχὴ καὶ δημιουργὸς πάσης λογικῆς πράξεως ἡ γνῶσις εἴη ἄν”. Znaczenie terminu ἡ γνῶσις: „szukanie wiedzy, dociekanie, badanie, wiedza, poznanie, mądrość, wyższe poznanie, rozpoznanie, źródła, środki poznania, poznawalność” (Abramowiczówna I, s. 475); por. Lampe, s. 318-320; Liddell-Scott, s. 355. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 304; M é h a t, *Étude sur les „Stromates”*, s. 464.

¹⁴³ Strom. V 17, 1: „ἡ γοῦν τῆς ἀγνοίας ἐπίστασις τὸ πρῶτόν ἐστι μάθημα τῷ κατὰ λόγον βαδίζοντι” Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 324, 328, 353.

¹⁴⁴ Strom. VII 47, 5. Zob. B r o n t e s i, dz. cyt., s. 547.

¹⁴⁵ Por. A r i s t o t e l e s, *Ethica eudemia* 1227 b 5-11: „ἀνάγκη τοίνυν, ἐπειδὴ ἡ ἀρετὴ μὲν ἡ ἠθικὴ αὐτὴ τε μεσότης τίς ἐστι καὶ περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας πάσα, ἡ δὲ κακία ἐν ὑπερβολῇ καὶ ἐλλείψει καὶ περὶ ταῦτὰ τῇ ἀρετῇ, τὴν ἀρετὴν εἶναι τὴν ἠθικὴν ἔξιν προαιρετικὴν μεσότητος τῆς πρὸς ἡμᾶς ἐν ἡδέσι καὶ λυπηροῖς, καθ’ ὅσα ποῖός τις λέγεται τὸ ἦθος, ἢ χαίρων ἢ λυπούμενος· ὁ γὰρ φιλόγλυκος ἢ φιλόπικρος οὐ λέγεται ποῖός τις τὸ ἦθος”

¹⁴⁶ Por. M. A u e r b a c h, M. G o l i a s, *Gramatyka grecka*, Warszawa 1962, s. 64.

Jego znaczenia są następujące: najlepszy urodzeniem i godnością, najznakomitszy, najlepszy *pod jakimkolwiek względem*, moralnie najlepszy, najpożyteczniejszy¹⁴⁷, co dostarcza przesłanek dla stwierdzenia, że kryterium słusznej miary (τὸ μέτρον) swoje pełne zrozumienie znajduje jedynie w kontekście powiązania go z dzielnością etyczną¹⁴⁸.

„Zwodniczość skrajności (αἱ ἀκρότητες σφαλεραί)”

Po ukazaniu, czym są dla Klemensa „stany pośrednie między dwiema skrajnościami” (jako pozytywny element konstytutywny ideału μεσότης), w świetle kryteriów szczegółowo je określających, należy obecnie przedstawić jego poglądy na zawarte w definicji ideału drugie wyrażenie dla niego konstytutywne, charakteryzujące „stany” przeciwne greckiej μεσότης. Wyznacznikiem tak pojętego uporządkowania treści w ramach niniejszych dywagacji staje się ich naturalny w granicach definicji układ, wyznaczony przez samego autora. Nie jedyny to przykład konstrukcji opartej na zasadzie tezy i antytezy w Klemensowym przekazie. Posłużył się nią autor także w bardzo istotnych wypowiedziach zamieszczonych pod koniec swej trylogii, zawierających podstawowe pryncypia systemu pedagogicznego, gdzie w jednej z nich określił źródła błędów ludzkich, w drugiej zaś środki zaradcze do tych błędów się odnoszące¹⁴⁹.

Schemat powyższy konsekwentnie realizuje Klemens także w wypowiedzi definicyjnej, poświęconej ideałowi μεσότης. Na pierwszym planie ukazane

¹⁴⁷ Abramowiczówna I, s. 327. Przy podawaniu polskich odpowiedników dla słowa ἀριστος słownik dla znaczenia: *moralnie najlepszy* podaje cały zwrot użyty przez Arystotelesa: ἐκ τῶν ἀρίστων ἀπλῶς κατ' ἀρετὴν zaczerpnięty z *Politica* 1293 b 3. Por. Lampe, s. 226; Liddell-Scott, s. 241.

¹⁴⁸ Por. A u e r b a c h, G o l i a s, dz. cyt., s. 64; ἀριστος (por. ἡ ἀρ-ετή) bardzo dzielny (M. G o l i a s, *Wstępna nauka języka greckiego. Teksty preparacje*, Warszawa 1952, uwaga 142, s. 42).

¹⁴⁹ Strom. VII 101, 6-102, 1: „μυρίων γοῦν ὄντων κατ' ἀριθμὸν ἃ πράσσουσιν ἄνθρωποι, σχεδὸν δύο εἰσὶν ἀρχαὶ πάσης ἀμαρτίας, ἀγνοια καὶ ἀσθένεια (ἄμφω δὲ ἐφ' ἡμῖν, τῶν μῆτε ἐθέλοντων μανθάνειν μῆτε αὐτῆς ἐπιθυμίας κρατεῖν), τούτων δὲ δι' ἣν μὲν οὐ καλῶς κρίνουσι, δι' ἣν δὲ οὐκ ἰσχύουσι τοῖς ὀρθῶς κριθεῖσιν <ἀκολουθεῖν>. οὔτε γὰρ ἀπατηθεῖς τις τὴν γνώμην δύναται ἂν εὖ πράττειν. κἂν πάνυ δυνατὸς ἢ τὰ γνωσθέντα ποιεῖν, οὔτε καὶ κρίνειν τὸ δέον ἰσχύων ἀμεμπτον ἑαυτὸν παράσχοιτ' ἂν ἐν τοῖς ἔργοις ἕξασθενῶν. ἀκολουθῶς τοίνυν δύο τῷ γένει καὶ παιδείαι παραδίδονται πρόσφοροι ἑκατέρω τῶν ἀμαρτιῶν, τῇ μὲν ἡ γνώσις τε καὶ ἡ τῆς ἐκ τῶν γραφῶν μαρτυρίας ἐναργῆς ἀπόδειξις, τῇ δὲ ἡ κατὰ λόγον ἀσκήσις ἐκ πίστεώς τε καὶ φόβου παιδαγωγουμένη. ἄμφω δ' εἰς τὴν τελείαν ἀγάπην συναύξουσιν” Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 128, 133, 136, 138, 172, 175-176, 447, 502.

zostają „krańcowości” w postępowaniu, po to, aby jako odpowiedź na nie wskazać drogę właściwą we wszystkim (ἐν παντί), drogę „stanu pośredniego” Występujący w omawianym zwrocie, eksponującym „zwodniczość krańcowości”, grecki termin ἡ ἀκρότης przyjmować może następujące znaczenia: „maksimum działania, właściwość krańcowa; krańcowość, ostateczność, *oppositum* μεσότης Aristoteles; *metaforycznie* doskonałość”¹⁵⁰; drugi człon wyrażenia, przymiotnik σφαλερός oznacza: „powodujący potknięcie się *lub* upadek, *stad*, *metaforycznie* śliski, zwodniczy, niebezpieczny, niebezpieczniejszy pogląd; *adverbium comparativus* niebezpieczniej; gotów do upadku, chwiejny słaby, zataczający się; niepewny pod względem zdrowia; *adverbium* -ρῶς, ὑγιαίνειν nie cieszyć się stałym zdrowiem; *o osobach*, niepewny”¹⁵¹ Cały zwrot zamieszczony w tytule podparagrafu αὐτῆς ἀκρότητες σφαλεραὶ można więc oddać w tłumaczeniu: „krańcowości są zwodnicze” lub – bardziej opisowo: „są tym, co powoduje lub naraża na upadek”

Klemens bardzo często stosował powyższe sensory znaczeniowe do wykazania w praktyczny sposób, na czym polega odejście od „stanu pośredniego” I chociaż w tym miejscu (zaczynając od definicji μεγότης) ograniczymy się jedynie do wypowiedzi, w których zastosowane zostały przez autora powyżej omówione terminy, to jednak pamiętać trzeba, że nie tylko w ich słownej formie wyczerpuje się całość Klemensowej koncepcji. Zarówno bowiem prezentowany przez autora ideał μεσότης, jak i stany jemu przeciwne przywoływane były w praktyce pisarskiej Aleksandryjczyka bardzo często, bez wyraźnego sygnalizowania odniesień do tych miejsc, gdzie w sposób deklaracyjny zostały wypowiedziane.

II i III księga *Pedagoga*, kreślące szczegółowo, jaki sposób życia przystoi chrześcijaninowi (ὁποῖόν τινα εἶναι χρῆ παρ’ ὅλον τὸν βίον τὸν Χριστιανὸν καλοῦμενον)¹⁵², w rozdziale zatytułowanym: *Jak odnosić się do jedzenia*, nawiązuje do zagadnień związanych z właściwym korzystaniem z pokarmów. Pretekstem staje się przywołanie obrazu uczt, bluźnierczo (Βλασφημοῦντες) nazywanych *agapami*¹⁵³, odbywających się przy stołach za-

¹⁵⁰ Abramowiczówna I, s. 77. Por. Lampe, s. 66: „1. *extreme*, opp. μεσότης; 2. *excellence*”; Liddell-Scott, s. 57: „*extreme*, opp. μεσότης, *excellence*; *perfection*; *summit*”

¹⁵¹ Abramowiczówna IV, s. 253-254. Por. Liddell-Scott, s. 1738-1739: „*Likely to make one stumble or trip, slippery, perilous; ready to fall, tottering, reeling; uncertain in point of health*”.

¹⁵² Paed. II 1, 1. Dla zinterpretowania powyższej frazy por. F. Q u a t e m b e r, *Die chrstliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus*, Wien 1946, s. 133. Zob. M é h a t, *Étude sur les „Stromates”*, s. 122.

¹⁵³ Por. M. S z a r m a c h, *Stosunek pierwszych chrześcijan do uczt (Klemens Aleksan-*

stawionych mięsem, w oparach sosów i kuchennych przypraw, wśród pijaństwa i rozpusty. Klemens podkreśla, że spotkaniom tym sam Pan odmówił szlachetnego imienia *agap*¹⁵⁴ Chrześcijanie winni więc uczestniczyć w *agapach* towarzyszących spotkaniom liturgicznym, w których również wszelkie nadużycia w przygotowaniach są przez Klemensa potępiane. Autor *Pedagoga* przeciwstawia im obraz niebieskiej ἀγάπη, „będącej w rzeczywistości pokarmem niebieskim, ucztą, na jaką zaprasza Logos”¹⁵⁵

Te wszystkie wskazania Aleksandryjczyka związane z opisem uczt, spożywanych na nich posiłków, sposobem zachowania się przy stole, zdają się prezentować ogólny klimat przesady, popadania w skrajności i nieumiarkowania, charakterystyczny dla tego typu spotkań. Praktyczne zagadnienia związane z tym tematem wymagają odrębnego omówienia. Obecnie zwrócimy tylko uwagę na cel, w jakim Klemens przywołuje różnego rodzaju obrazy skrajności w najbardziej codziennych dla człowieka czynnościach. Wydaje się, że zależy autorowi na ukazaniu życia, w którym naturalnie ujmowane kryteria wyboru „drogi środka”, pozbawione motywacji o charakterze nadprzyrodzonym, często poczynają błędzić, nie posiadając poza rozumem innej, obiektywnej miary. Chodzi również o stworzenie bardzo bliskiego dla mentalności czytelnika kontekstu, aby ukazać nie w formie naukowego wykładu, ale w kategoriach obrazowych, dostępnych przeciętnemu odbiorcy, kluczową zasadę życia unikającego tego, co naraża na upadek. Zachęta do umiaru zawarta w definicji μεσότης, tak umiejscowiona, zdaje się podlegać jednak dwojakiej interpretacji. Pierwszej o charakterze literalnym, gdyż umiar we wszystkim jest dobry, szczególnie wokół przygotowania posiłków. Drugiej, głębszej, o charakterze symbolicznym, szukającym doskonałości w rzeczywistym pokarmie nie-

dryjski, Paedagogus II), „Meander” 49(1994), s. 112-113.

¹⁵⁴ Paed. II 4, 3-4: „Τὰ γὰρ βρώματα τῇ κοιλίᾳ, ἐξ ὧν ὁ σαρκικὸς ὄντως οὐτοσί καὶ φθοροποιὸς ἀπήρτηται βίος· εἰ δ' ἀγάπην τινὲς τολμῶσι καλεῖν ἀθύρῳ γλώττη κεκρημένοι δειπνάρια τινὰ κνίσης καὶ ζωμῶν ἀποπνέοντα, τὸ καλὸν καὶ σωτήριον ἔργον τοῦ λόγου, τὴν ἀγάπην τὴν ἡγιασμένην, κυθριδίσις καὶ ζωμοῦ ρύσει καθυβρίζοντες ποτῶ τε καὶ τρυφῇ καὶ καπνῶ βλασφημοῦντες τοῦνομα, σφάλλονται τῆς ὑπολήψεως, τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ δειπναρίσις ἐξωνεῖσθαι προσδοκῆσαντες. Τὰς μὲν γὰρ ἐπὶ τῇ εὐφροσύνῃ συναγωγὰς ἐγκαταλεγομένοι καὶ αὐτοὶ δειπνάρια τε καὶ ἄριστα καὶ δοχὰς εἰκότως ἂν καλοῖμεν τὴν συνήλυσιν ταύτην ἐπόμενοι λόγῳ, τὰς τοιαύτας δὲ ἐστίασις ὁ κύριος ἀγάπας οὐ κέκληκεν”. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 99, 190, 213; B r o n t e s i, dz. cyt., s. 216, 225, 232, 309.

¹⁵⁵ Paed. II 5, 3: „Ἀγάπη δὲ τῶ ὄντι ἐπουράνιος ἐστὶ τροφή, ἐστίασις λογική· Πάντα στέγει, πάντα ὑπομένει, πάντα ἐλπίζει· ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει (1 Kor 13, 7-8). Μακάριος ὃς φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ (Łk 14, 15)” Tłumaczenie por. S z a r m a c h, dz. cyt., s. 113. Zob. M é h a t, *Étude sur les „Stromates”* s. 481.

bieskim, we wspomnianej uczcie Logosu. Wszystko, co przeciwne tak pojmo-
wanym „stanom”, zdaje się zmierzać ku krańcowościom. Te zaś, jak oddają
to słowa definicji, „są zwodnicze” (αἱ ἀκρότητες σφαλεραί)¹⁵⁶.

Kolejną wypowiedzią, w której wystąpiły oba terminy charakterystyczne
dla wyrażenia „stanów krańcowych”, jest passus omawiający różne nazwania
przenośne Logosu. Klemens, stwierdzając, „że Pan jest wszystkim, abyśmy
Nim się odżywiali”, przywołuje jedno z nich przenośnie określające Krew
Pańską jako „mleko”¹⁵⁷. Aleksandryczyk poucza czytelnika, by nie dziwił
się temu nazwaniu, gdyż w nomenklaturze występuje wiele innych terminów
na oznaczenie tej samej boskiej rzeczywistości. Przenośnie przecież Krew
Pana nazywana jest również winem¹⁵⁸. V. E. F. Harrison dostrzega w tym
obrazie, jako podtekst Klemensowych refleksji, powrót do Raju. Zauważa, że
Aleksandryczyk zrównuje mleko z manną, doskonałym pożywieniem ziemi
obiecanej i chlebem aniołów¹⁵⁹.

W całość tych symbolicznych rozważań wplata Klemens obserwację ściśle
biologiczną, przywołując kształtowanie się embrionu, „które ma miejsce wte-
dy, gdy nasienie połączy się z czystą wydzieliną pozostawioną przez prze-

¹⁵⁶ Odnośnie do prostoty spożywania posiłków zob. Paed. II 2, 1: „Ἀπλῆ δὲ αὕτη καὶ ἀπερίεργος, ἀληθεῖα κατάλληλος, ἀπλοῖς καὶ ἀπεριέργοις ἀρμόζουσα παιδίοις, ὡσὰν εἰς τὸ ζῆν, οὐκ εἰς τρυφήν ἐπιτήδειος· τὸ δὲ ἐκ δευῖν, τὸ ζῆν τοῦτο, ὑγείας τε καὶ ἰσχύος σύγκειται, οἷς μάλιστα κατάλληλον τῆς τροφῆς τὸ εὐκόλον. εἰς τε τὰς ἀναδόσεις καὶ τοῦ σώματος τὴν κουφότητα χρησιμεῖον, ἐξ ὧν αὕξησις τε καὶ ὑγεία καὶ ἰσχύς δικαία, οὐχὶ δὲ ἄδικος ἢ σφαλερὰ καὶ ἀθλία ὡς ἡ τῶν ἀθλητῶν ἐξ ἀναγκοφαγίας, περιγίνεται”

¹⁵⁷ C. H a r r i s o n, *The Childhood of Man in Early Christian Writers (Theophilus, Irenaeus, Clement)*, Aug 32(1992), s. 71: „Clement (...) draws an analogy between Christ's body and blood as milk for the newly baptized and the blood which a woman changes into milk in order to feed the new-born baby”. Zob. A. van den H o e k, *Milk and Honey in the Theology of Clement of Alexandria*, w: *Fides Sacramenti, Sacramentum Fidei: Studies in Honour of Pieter Smulders*, ed. Hans Jörg auf der Maur et al., Assen 1981, s. 27-39; A. H. C. van E i j k, *The Gospel of Philip and Clement of Alexandria. Gnostic and Ecclesiastical Theology on Resurrection and the Eucharist*, VigCh 25(1971), s. 110; F. D r a c z k o w s k i, *Termin „eucharistia” w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 7(1987), z. 12-13, s. 73.

¹⁵⁸ Paed. I 47, 2: „Οὕτως πολλαχῶς ἀλληγορεῖται ὁ λόγος, καὶ βρῶμα καὶ σὰρξ καὶ τροφή καὶ ἄρτος καὶ αἷμα καὶ γάλα, ἃ πάντα ὁ κύριος εἰς ἀπόλαυσιν ἡμῶν τῶν εἰς αὐτὸν πεπιστευκότων. Μὴ δὴ οὖν τις ξενιζέσθω λεγόντων ἡμῶν ἀλληγορεῖσθαι γάλα τὸ αἷμα τοῦ κυρίου· ἢ γὰρ οὐχὶ καὶ οἶνος ἀλληγορεῖται”. Zob. B r o n t e s i, dz. cyt., s. 397.

¹⁵⁹ Zob. V. E. F. H a r r i s o n, *The Care-Banishing Breast of the Father: Feminine Images of the Divine in Clement of Alexandria's „Paedagogus” I*, StPatr 31(1997), s. 402.

plyw miesięczny”¹⁶⁰ Służy to Klemensowi do sformułowania zdania o znaczeniu bardziej ogólnym niż to, które wiąże się ze ścisłym sensem wypowiedzi. Konkludując, stwierdza on: „Nadmierna krańcowość prowadzi do bezpłodności”¹⁶¹

Łączność wszelkiego rodzaju popadania w skrajności z brakiem wiedzy i słabością to stały motyw Klemensowych pism. Tłumaczy się ją swoistą zależnością genetyczną. Bezbożne życie, pozbawione boskiej mocy i siły twórczej, a także wiara w wielu fałszywych bogów zamiast jednego, prawdziwego Boga przypomniana zostaje przez Klemensa słowami Księgi Powtórzonego Prawa.

Postanowienia „najwyższego arcykapłana i nauczyciela prawdy, Mojżesza” są następujące: „«Nikt, kto ma zgniecione jądra lub odcięty członek, nie wejdzie do społeczności», a także «syn nieprawego łoża» (Pwt 23, 1.2)”¹⁶². Klemens, przywołując jako świadectwo poezję, dostrzega w człowieku od początku wrodzoną mu łączność z niebem. Łączność ta jednak, przyćmiona niewiedzą, błędnymi poglądami, sprowadza rodzaj ludzki z drogi prawdy, będąc rzeczywiście dla potomka nieba czymś zgubnym i odciągającym go od życia niebiańskiego¹⁶³. Potrzeba człowiekowi wielkiego wysiłku, zauważa Klemens, aby wypracować sobie wolność od głupoty. W stanowczym stwierdzeniu nazwania ateizmu i zabobonu „szczytem głupoty”¹⁶⁴ (ἀκρότητες ἀμαθίας) zastosował on jeden z dwu omawianych w niniejszym podparagrafie terminów, wskazujący na krańcowo, do ostateczności posunięty, będący przeciwieństwem μεσότης, stan trwania w rzeczywistości negatywnej.

Początek VI *Kobierca zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*¹⁶⁵ to kontynuacja rozważań z końca *Kobierca* poprzedniego, wyka-

¹⁶⁰ Paed. I 48, 1: „Καὶ δὴ καὶ ἡ διαμόρφωσις τοῦ συλληφθέντος τῷ τῆς ἐπὶ μῆνα καθάρσεως ὑπολελειμμένῳ καθαρῷ περιττώματι κίρναμένου τοῦ σπέρματος γίνεται· ἡ γὰρ ἐν τούτῳ δύναμις, θρομβοῦσα τοῦ αἵματος τὴν φύσιν, ὄν τρόπον ἡ πυτρία συνίστησι τὸ γάλα, οὐσίαν ἐργάζεται μορφώσεως”

¹⁶¹ Tamże: „εὐθαλεῖ γὰρ ἡ κρᾶσις, σφαλερὰ δὲ ἡ ἀκρότης εἰς ἀτεκνίαν”.

¹⁶² Protr. 25,1: „Οὐχ ὀρθῶς τὸν ἱεροφάντην τῆς ἀληθείας Μωσέα προστάττοντα θλαδίαν καὶ ἀποκεκομμένον μὴ ἐκκλησιάζειν, καὶ προσέτι τὸν ἐκ πόρνῆς (Pwt 23, 1.2)” Na temat Mojżesza zob. Strom. I 150-158. Dostrzega się wyraźną zależność tego fragmentu od *De vita Mosis* Filona (zob. S. F. Harding, *Christ as Greater than Moses in Clement of Alexandria's „Stromateis” I-II*, StPatr 31(1997), s. 397-400).

¹⁶³ Zob. Protr. 25, 3-4; V ö l k e r, dz. cyt., s. 283.

¹⁶⁴ Protr. 25, 1: „Ἀκρότητες ἄρα ἀμαθίας ἀθεότης καὶ δεισιδαιμονία”.

¹⁶⁵ Pełny tytuł dzieła Klemensa brzmi po grecku (według wydania Berlińskiej Akademii Nauk z roku 1960 (I-VI) i 1970 (VII-VIII)): „Τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν

zującego zapożyczenia pewnych myśli helleńskich od Judejczyków. W charakterze wstępu zapowiedziane uzupełnienie rozrasta się nieco na skutek Klemensowej „ambicji udowodnienia skłonności Hellenów do kradzieży cudzego dorobku, zarówno w zakresie stylu jak treści myślowej”¹⁶⁶ Autor po udowodnieniu, że „dotarła do Hellenów skradziona prawda”¹⁶⁷, próbuje przedstawić ich w roli świadków kradzieży dokonanych przez ich ziomków, którzy nawzajem w jawny sposób doprowadzają do kradzieży własnych dóbr, „potwierdzając tym samym, że są złodziejami”¹⁶⁸

Klemens, dla udowodnienia powyższej tezy, przytacza ogromną liczbę świadectw jako materiał dowodowy przeciwko twórcom helleńskim. Pokazując poszczególne, przywłaszczane sobie nawzajem, myśli ludzi powszechnie znanych i cieszących się uznaniem u Greków, przytacza między innymi wypowiedź Eurypidesa. W niej to „zupełnie mimochodem” przemyca Klemens bardzo istotne dla naszych rozważań stwierdzenie:

„O ludzkie życie, jak udręki pełneś jest!
Do potknąć jakże skłonneś wciąż,
Co jedno rozbudujesz, drugie zniweczysz wnet,
I nie istnieje żaden ustalony cel,
Osiągnąć który człeka powinnością jest.
Aż z woli Zeusa przyjdzie lodowata śmierć”¹⁶⁹

Drugi wiersz cytowanego fragmentu zawiera zamieszczony w tytule niniejszych rozważań przymiotnik *σφαλερός*. Oddaje on wyrażoną w przekładzie tendencję ludzkiego życia do wszelkiego rodzaju ulegania słabościom, w po-

ὑπομνημάτων Στρωματεῖς”. Skrótoowo używa się jako tytułu wyrazu: *Στρωματεῖς* oddawanego w polskim przekładzie terminem *Kobierce*. W rękopisach tegoż dzieła brakuje pierwszej strony (N i e m i r s k a P l i s z c z y ń s k a, *Wstęp*, w: K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Kobierce*, s. XIII, przyp. 11).

¹⁶⁶ Strom. VI 15, 1.

¹⁶⁷ Strom. VI 4, 3. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 350; M é h a t, *Étude sur les „Stromates”*, s. 250.

¹⁶⁸ Strom. VI 4, 4.

¹⁶⁹ Strom. VI 13, 8:

„ὦ πολὺμοχθος βιοτῆ θνητοῖς,
ὡς ἐπὶ παντὶ σφαλερὰ κεῖσαι,
καὶ τὰ μὲν αὖξεις, τὰ δὲ ἀποφθινύθεις,
καὶ οὐκ ἔστιν ὄρος κείμενος οὐδεὶς
εἰς ὄντινα χρητὴ τελέσαι θνητοῖς,
πλήν ὅταν ἔλθῃ κρυερὰ Διὸθεν
θανάτου πεμφθεῖσα τελευτή” (por. E u r i p i d e s, *Frg. inc.* 916, TGF, s. 657).

stawie ciągłej dyspozycji narażonej na upadek. Βιοτή σφαλερὰ określa naturalną skłonność życia człowieka, która mając osiągnięcia w tworzeniu, budowaniu, wzmacnianiu czegoś, jednocześnie niweczy i burzy to, co już dokonane.

Kolejnym miejscem w Klemensowej twórczości, w którym odnaleźć możemy terminologię cenną dla zrozumienia zwodniczych, popadających w skrajności postaw, staje się tekst VII *Stromatu*, ukazujący w kontekście opisu życia w pełni doskonałego, niebezpieczeństwa otaczającego świata. Doskonałość chrześcijańska, wypełniająca się w osobie gnostyka, którego pozycja w Kościele według Klemensa, jest szczególna¹⁷⁰, narażona zostaje na różne próby. Ten więc, kto chce dojść do pełnej zażyłości z Bogiem, musi posiadać duszę zupełnie wyzwoloną od jakiegokolwiek zmayı, musi zaktualizować w sobie zdolność bycia dobrym, a także odsunąć się od zła i działań na jego korzyść¹⁷¹. Również w swoich modlitwach przystoi, aby doskonały chrześcijanin zawierał tylko słuszne intencje i tylko w towarzystwie ludzi, którzy są uznani za godnych. Stąd może on się modlić z ludźmi o wierze mniej rozwiniętej od niego tylko wtedy i tylko w tych sprawach, gdy współdziałanie jego obejmuje to, co przystoi¹⁷².

Właśnie przy temacie modlitwy odnajdujemy istotną dla życia gnostycznego wskazówkę. Akcentuje ona niebezpieczeństwo udzielania swego poparcia przez doskonałego chrześcijanina uchybieniem innych ludzi (σφαλερὸν γὰρ

¹⁷⁰ Por. D r ą c z k o w s k i, *Kościół – Agape*, s. 155. Zagadnienie gnozy w pismach Klemensa Aleksandryjskiego budziło od wielu już lat żywe zainteresowanie. Świadectwem tego zainteresowania są liczne studia dotyczące gnozy i gnostyka. Z opracowań dziewiętnastowiecznych na uwagę zasługuje praca H. Preische *De γνώσει Clementis Alexandrini* (Jena 1871). Jest też kilka opracowań w języku francuskim: P. D u d o n, *Le Gnostique de Saint Clément d'Alexandrie, opuscule inédit de Fénelon*, publié avec une introduction par le Père Paul Dudon S. J., Paris 1930; P. Th. C a m e l o t, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1945; J. M o i n g t, *La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la Foi et la Philosophie*, RSR 37(1950), s. 195-221, 228-421, 537-564; 38(1951), s. 82-118. Méhat w pracy *Étude sur les „Stromates” de Clément d'Alexandrie* poświęcił rozdział VI *La gnose* (s. 421-489) omówieniu istoty gnozy. Bardzo ważna jest praca Völkeera *Der wahre Gnostiker*.

¹⁷¹ Zob. Strom VII 49, 1: „Διὸ καὶ ἀχραντον τὴν ψυχὴν ἔχειν χρῆ καὶ ἀμίαντον εἰλικρινῶς τὸν προσομιλοῦντα τῷ θεῷ, μάλιστα μὲν ἀγαθὸν τελῶος ἑαυτὸν ἐξείργασμένον, εἰ δὲ μή, κἄν προκόπτοντα ἐπὶ τὴν γνῶσιν καὶ ἐφιέμενον αὐτῆς, τῶν δὲ τῆς κακίας ἔργων τέλειον ἀπεσπασμένον” Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 299; M é h a t, *Étude sur les „Stromates”*, s. 211.

¹⁷² Por. Strom. VII 49, 3-7. Zob. F. D r ą c z k o w s k i, *Modlitwa – „Nieustanne przebywanie z Bogiem” – w świetle przekazów patrystycznych*, w: *Homo orans*, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, Lublin 2000, s. 81.

τοις ἐτέρων ἀμαρτήμασι συνεπιγράφεσθαι). Tłumaczenie nie oddaje w pełni zakresu semantycznego powyższego „niebezpieczeństwa”, mieszczącego się w znaczeniach: *tego, co powoduje potknięcie się, upadek, jest zwodnicze i niebezpieczne*. Rola przymiotnika σφαλερός zawartego w powyższej wypowiedzi zdaje się bardziej rozbudowana i rozpoznawana niejako na dwóch poziomach.

Pierwszy dotyczy dewaluacji wartości samej pozycji stanu gnostycznego poprzez odchodzenie od czynności, które gnostykowi przystoją i mieszczą się w ramach rozsądnie rozumianych zajęć. Drugi sens uwydatnia również schodzenie z piedestału życia rozumianego jako „jedna święta uroczystość”¹⁷³. Chodzi tu zapewne o odrywanie się od rzeczy najistotniejszych, co może właśnie stanowić niebezpieczeństwo odłączenia się od Boga (potknięcia się, upadku) i przez to utraty tego, co dla gnostyka konieczne i najważniejsze: „mistycznej kontemplacji”¹⁷⁴.

Człowiek nie przestrzegający zasad podawanych przez Pana, wypowiadanych w różnoraki sposób, między innymi za pośrednictwem Pisma św., również narażony jest na wszelkiego rodzaju niebezpieczeństwa. Przykładem może być zagrożenie płynące ze strony kobiety. Klemens pokazuje sytuacje upadku, straty pozycji oraz innych szkodliwych zdarzeń zaistniałych w ten sposób. Chodzi, oczywiście, o kobietę, której obraz przedstawia cytowana przez Klemensa Księga Przysłów (Prz 5, 3-5). Ukazuje ona cudzołożnicę¹⁷⁵, z której ust wycieka miód, podniebienie zaś jej gładkie jest jak olej.

Obraz Samsona (por. Sdz 14; 16, 17.19), a także wytrwałego w pokusach Józefa (por. Rdz 39, 12), pokonanych przez niegodziwość kobiet doprowadzających do upadku, pokazuje gorzki wymiar, niby piołunu i ostrości obosiecznego miecza, skutków przestawania z tą, której nogi zstępują ku śmierci (Por. Prz 5, 4-5). „Drogi jej są tymi, które powodują upadek i nie są łatwe do poznania (σφαλεραι δὲ αἱ τροχιαὶ αὐτῆς καὶ οὐκ εὐγνωστοί)”¹⁷⁶. Stąd rada Klemensa, by nade wszystko strzec oczu. „Lepiej jest bowiem

¹⁷³ Strom. VII 49, 4: „ἅπας δὲ ὁ βίος αὐτοῦ πανήγυρις ἀγία”. Zob. V ö l k e r, dz. cyt., s. 329, 412, 416, 419; M é h a t, *Étude sur les „Stromates”* s. 387.

¹⁷⁴ Por. Strom. IV 21, 1.

¹⁷⁵ BT podaje w komentarzu do Prz 5, 3 uwagę podkreślającą podwójne znaczenie wyrazu „cudzołożnica” w Prz rozdz. 1-9, odnoszonego również do zagadnienia kultu pogańskiego, o czym często mówili prorocy (por. Oz 1-3; Jr 2, 1 n. 20-24; Ez 23).

¹⁷⁶ Paed. III 69, 3; por. Prz 5, 4-5.

poślizgnąć się stopom, niż oczom (Μάλιστα δὲ ὀφθαλμῶν φειστέον, ἐπεὶ τοῖς ποσὶν ἢ τοῖς ὀφθαλμοῖς ἄμεινον ὀλισθεῖν)¹⁷⁷

W powyższej wypowiedzi zastosowany został termin ὀλισθάνω¹⁷⁸, przyjmujący znaczenia: I. intransitivum 1. poślizgnąć się, upaść na śliskiej drodze; wypaść, wyślizgnąć się; ześlizgnąć się; *o kości*, wyskoczyć ze stawu; *metaforycznie* popaść w chorobę; *w znaczeniu moralnym* popełnić błąd, zawinić; 2. posuwać się wzdłuż; II. transitivum 1. zwichnąć przez poślizgnięcie się; 2. pomieszać, wypaczyć.

Przytoczone użycie oraz zakres semantyczny terminu ὀλισθάνω staje się przykładem bogactwa leksykalnego, którym posługuje się Klemens dla oddania rzeczywistości przeciwnej ideałowi μεσότης, zawartej w wyrażeniu αἱ ἀκρότητες σφαλεραί. Sensy znaczeniowe podwójnego rodzaju „poślizgnięcia się”: stóp i oczu zdają się odmienne od siebie przede wszystkim pod względem omawianego przez nie zakresu. Upadek w fizycznym wymiarze staje się mniej niebezpieczny niż poślizgnięcie się w znaczeniu moralnego poczucia błędu i winy¹⁷⁹. Świadczy o tym dalsza wypowiedź autora *Pedagoga*, który przytacza zaczerpniętą z Ewangelii wypowiedź Pana, nakazującego oko człowieka, będące powodem jego grzechu, po prostu wyłupać i odrzucić od siebie (zob. Mt 5, 29; 18, 9; Mk 9, 47). Spojrzenia bowiem lubieżne, wszelkie mrukania oczyma są niczym innym jak uprawianiem nierządu. Ciało zaś jest przede wszystkim niszczone, demoralizowane przez oczy (πρὸ γὰρ τοῦ παντὸς σώματος διαφθείρονται¹⁸⁰ οἱ ὀφθαλμοί)¹⁸¹

Motyw niebezpieczeństwa, płynącego z braku dobrze pojmowanej miary, pojawia się kolejny raz przy okazji omawiania przez Klemensa w VII rozdziale drugiej księgi *Pedagoga* wyjątku z Księgi Mądrości Syracha. W niej to, jak podaje Klemens „słusznie upomina Mądrość: «Nie siadaj do stołu z cudzą żoną, ani nie układaj się przy niej na sofie» (zob. Syr 9, 9), to znaczy nie ucztuj z nią, ani nie spożywaj zbyt często posiłku w jej towarzystwie”¹⁸².

¹⁷⁷ Tamże.

¹⁷⁸ Abramowiczówna III, s. 268-269.

¹⁷⁹ Tamże.

¹⁸⁰ Termin διαφθείρω przyjmuje następujące znaczenia: „I. transitivum 1. zrujnować, zniszczyć doszczętnie; zgładzić, zabić; osłabić; zniszczyć, zepsuć, zmarnować; 2. w znaczeniu moralnym zepsuć, zdemoralizować, przekupić, uwieść, podrobić, sfalszować; 3. poronić; 4. pas-sivum być zniszczonym, zostać zamordowanym z powodu ubrania, zwłaszcza być okaleczonym, popsutym” (Abramowiczówna I, s. 562). Por. Liddell-Scott, s. 418.

¹⁸¹ Zob. Paed. III 70, 1.

¹⁸² Paed. II 54, 1: „Εὖ γὰρ τοι παραγγέλλειν ἡ σοφία φαίνεται. Μετὰ ὑπάνδρου

Biblijna wypowiedź przytoczona przez Aleksandryjczyka, chociaż oddana w sposób wierny, zdaje się podlegać pewnej własnej, Klemensowej interpretacji. To jego teoria umiaru nakazuje mu w drugim członie powyższej wypowiedzi skomentować biblijną cytację o całkowitym „zakazie siadania”¹⁸³ razem z kobietą zamężną poprzez słowa:

„to znaczy (τοῦτ' ἔστι') nie ucztuj z nią (μὴ συνδείπνει), ani nie spożywaj zbyt często¹⁸⁴ (πυκνότερον) posiłku w jej towarzystwie”¹⁸⁵

Powyższa interpretacja nie przyjmuje jednak charakteru niezdrowego pójścia na ustępstwa. Klemens zdaje się raczej akcentować kolejne napomnienia Pisma św., które bardzo realnie osadzają się we współczesnej autorowi rzeczywistości. Nie chodzi tu wcale tylko o sposób dobrego zachowania się w towarzystwie. Aleksandryjczyk w tym „pierwszym chrześcijańskim podręczniku teologii moralnej”¹⁸⁶ udziela rad na głębszym niż tylko naturalny poziomie. Cała troska o wyżej wspomnianą relację z kobietą z dopowiedzeniem: „«Nie spotykaj się z nią przy winie, by serce twe do niej nie przylgnęło i krew twoja nie naraziła się na zgubę» (por. Syr 9, 9)”¹⁸⁷, zmierza do stwierdzenia, że „rzeczywiście swobodny nastrój, jaki stwarza wino, bywa wielce niebezpieczny, zdolny całkiem oszołomić człowieka”¹⁸⁸.

W tej właśnie wypowiedzi kryje się rzeczywistość ukazująca „niebezpieczeństwo”, „pośliżnięcie się” lub „upadek” (σφαλερὰ γὰρ ἡ πάροινος ἐλευθερία παρανοεῖν δυναμένη). Zagrożenie to jest tym ważniejsze, że Klemens dostrzega je w kontekście możliwości „rozerwania związku małżeńskiego”¹⁸⁹, który obdarzając wielkim szacunkiem¹⁹⁰, uznaje za święty. Trak-

γυναικὸς μὴ κάθου τὸ σύνολον καὶ μὴ συμμετακλιθῆς ἐπ' ἀγκῶνα μετ' αὐτῆς (Syr 9, 9). Τοῦτ' ἔστι μὴ συνδείπνει πυκνότερον, μηδὲ ἔσθιε μετ' αὐτῆς”

¹⁸³ Syr 9, 9: „Z kobietą zamężną nigdy razem nie siadaj” (BT).

¹⁸⁴ Wszystkie tłumaczenia niniejszego passusu oddają w tłumaczeniu ks. M. Michalskiego (*Antologia literatury patrystycznej*, t. I, Warszawa 1975, s. 348).

¹⁸⁵ Paed. II 54, 1.

¹⁸⁶ M. M i c h a l s k i, *Pierwsza Akademia Teologii Katolickiej: Klemens Aleksandryjski – Orygenes – Grzegorz Cudotwórca*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, s. 336.

¹⁸⁷ Paed. II 54, 1: „Μηδὲ συμβολὰς ποίει μετ' αὐτῆς ἐν οἴνῳ, μή ποτε ἐκκλίνη τῆ καρδιά σου ἐπ' αὐτήν, καὶ τῷ αἵματί σου ὀλισθήσῃ εἰς ἀπώλειαν (Syr 9, 9)”

¹⁸⁸ Tamże.

¹⁸⁹ Tamże.

¹⁹⁰ Materiał źródłowy zawarty w pismach Klemensa Aleksandryjskiego na temat małżeństwa i rodziny jest tak ogromny i bogaty w swej różnorodności, że stał się podstawą licznych opracowań. Z ważniejszych można wymienić: F. B o l g i a n i, *Storia del cristianesimo*,

tując małżeństwo jako wszczepienie małżonków w życie Boże przez chrzest i ciągłą obecność Boga wśród nich¹⁹¹, Klemens „staje się nie tylko obrońcą, lecz i proklamatorem świętości małżeństwa i rodziny”¹⁹²

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że według Aleksandryjskiego teologa, „zwodniczość krańcowości” (αἱ ἀκρότητες σφαλεραί), zawarta w definicji μεσότης, jawi się w jego ujęciu jako mnogość przykładów odchodzenia człowieka od zasad umiaru w postępowaniu. Brak powściągliwości daje się zauważyć nie tylko w wymiarze omówionych powyżej okoliczności, dobranych na zasadzie odnalezionych w nich terminów konstytutywnych, określających „stany krańcowe” Klemens, odrzucając takie stanowiska, idące czy to w kierunku hedonizmu, czy też rygorystycznej ascezy, wskazał, jak już wspomniałem wcześniej, że także pierwszą i generalną zasadą wszystkich wspólnot chrześcijańskich jest szukanie takich rozwiązań, które są dalekie od wszelkiej krańcowości. Można zatem uznać, że przez wnikliwe omówienia i potępienia tendencji odrzucających „umiar” oraz propozycje unikania skrajności w organizacji szeroko pojętego życia społecznego, Klemens zbliża się do Arystotelesowej μεσότης, nadając jej nowych wymiarów i chrześcijańskiego kolorytu¹⁹³

Torino 1964-65 (Parte I: *Problemi e controversie intorno al. Matrimonio all'inizio del III secolo cristiano*); J. P. B r o u d é h o u x, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1970; H. P r e i s k e r, *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten*, Berlin 1927; Q u a t e m b e r, dz. cyt.; A. O r b e, *El pecado original y el matrimonio an la teologia del secolo II*, Greg 43(1964), s. 449-500; P. S t o c k m e i e r, *Scheidung und Wiederverheiratung in der alten Kirche*, TQ 151(1971), s. 39-51; C. T i b i l e t t i, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, Macerata 1983²; F. D r ą c z k o w s k i, *Świętość małżeństwa i rodziny według Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 5(1985), z. 8-9, s. 95-125.

¹⁹¹ Zob. D r ą c z k o w s k i, *Świętość małżeństwa*, s. 124.

¹⁹² B r o u d é h o u x, dz. cyt., s. 83: „Lorsque Clément porte une appréciation sur le mariage. [...] Fait nouveau dans la littérature chrétienne, nous voyons notre auteur proclamer la sainteté du mariage”

¹⁹³ Zob. D r ą c z k o w s k i, *Niektóre tendencje i zasady*, s. 82.

RECEPTION OF THE ARISTOTELIAN IDEAL OF μεσότης
IN CLEMENT OF ALEXANDRIA'S DOCTRINE
THE PROBLEM OF DEFINITION

S u m m a r y

In book II of *The Pedagogue* Clement gives the following definition of μεσότης: "The mean state is good in everything, and especially in preparing a meal. Extremism is what causes or exposes one to a fall, whereas those states that are mean between extremities are good (profitable). The means is possession of what is necessary, as natural inclinations are determined by the necessity of what is indispensable."

Researchers generally agree that the above definition is based on the Aristotelian ideal of μεσότης formulated in *The Nicomachean Ethics* II 1107A in the following way:

"So virtue is a purposive disposition, lying in a mean that is relative to us and determined by a rational principle, and by that which a prudent man would use to determine it."

Pointing to the basic difficulties in defining what we call a mean state, Clement stressed three criteria that additionally define it: criterion of indispensability, criterion of harmony with nature and criterion of the just rational measure. On the basis of numerous examples taken from his own experience the author proves that extremisms are harmful and delusive.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: Teologia patrystyczna, Klemens Aleksandryjski, Arystoteles.

Key words: patristic theology, Clement of Alexandria, Aristotle.