

Tomasz Klibengajtis

Problematyka metanoi w *Stromatach* Klemensa Aleksandryjskiego

Zagadnienie odchodzenia i powracania człowieka do Boga pozostaje po wszystkie czasy aktualne. W kontekście omawiania tego fenomenu pojawia się często, tak w piśmiennictwie teologicznym, jak i w praktyce duszpastersko-kaznodziejskiej, termin metanoia.

Wprowadzenie terminologiczne

Grecki rzeczownik *μετάνοια*, padający jako greka, z tej czy innej uczonej ambony, winien być akcentowany, zgodnie z zasadami wymowy greckiej, na drugiej sylabie, czyli trzeciej od końca, nie zaś, jak ma to miejsce w języku polskim, na sylabie przedostatniej¹.

Przed ukazaniem Klemensowego rozumienia metanoi warto zbadać znaczenie tego terminu i jego występowanie przed Ale-

¹ *Słownik wyrazów obcych*, pod red. J. Tokarskiego, Warszawa 1980 podaje następującą zasadę wymowy wyrazów obcych: „Wymowę ściśle obcą wielu wyrazów zapożyczonych należy uznać za sztuczną, zwłaszcza w tych wypadkach, kiedy istnieje już utarta wymowa spolszczona, np. jak w wyrazie *nylon*. Regule tej nie podlegają zwroty i wyrażenia całkowicie obce, używane jednak w języku polskim w brzmieniu oryginalnym, takie np., jak: *savoir vivre, en face, ex cathedra* i podobne. Tu obowiązuje wymowa obca”. Warto więc zastanowić się, czy termin metanoia ma już utartą spolszczoną wymowę czy też jej nie ma.

ksandryjczykiem. Ograniczymy się tutaj do skrótowego ukazania stosowania czasownika μετανοέω i rzeczownika μετάνοια przez autorów klasycznych. Następnie ukazemy jego występowanie w Septuagincie i na kartach Nowego Testamentu.

a) Terminy μετανοέω i μετάνοια u autorów klasycznych

Znaczenie leksykalne czasownika μετά-νοέω to według *Słownika grecko-polskiego* pod red. Z. Abramowiczówny: „zastanowienie się po fakcie, zmianę zdania i żałowanie, odczuwanie skruchy”². Rzeczownik μετάνοια oznacza według tego samego źródła: „zmiannę usposobienia, żal, skruchę”³. Słownik grecko-angielski *Liddell-Scotta* nie podaje co prawda żadnych nowych znaczeń, niemniej dokumentuje dokładnie występowanie zarówno μετα-νοέω jak i μετάνοια w greckiej literaturze okresu klasycznego podając również wydanie krytyczne dzieła, w którym się te terminy znajdują.⁴ Tak więc występowanie czasownika μετανοέω udokumentowane jest, nie licząc LXX i NT u 13 autorów, głównie komediopisarzy tworzących od VI w. a. Chr. n do II. p. Chr. n., co pozwala na

² *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958-65, III 114-115.

³ Tamże, III 124.

⁴ *Greek-English Lexicon*, red. H. G. Liddell, R. Scott, Oxford 1961⁹, s. 1115: μετανοέω - 1. perceive afterwards or too late, opp. προνοέω, *Epicharmus Comicus* [280] (ed. G. Kaibel, CGF); opp. προβουλεύομαι, *Democritus Philosophus* 66 (ed. H. Diels, Vorsokr.); concur subsequently, *Plato, Euthydemus* 249 C, (ed. C. F. Henan, *Platonis Dialogi* Leipzig 1892), *Menander' Επιτρέποντες* 72 (ed. A. Körte, Leipzig 1912); change one's opinion and think that it is not, *Xenophon Institutio Cyri* (ed. E. C. Marchants, Oxford); 3. repent *Antipho Orator* 2. 4. 12 (ed. Diels, Vorsokr.); *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae* 751.9 (ed. Dittenberger, Leipzig 1903-5); *Idomeneus Historicus Agis* 19, (ed. C. Müller, FHG) 4. c. acc repent of *Josephus Historicus, Bellum Judaicum* 4.4.5 (ed. S.A Naber, Leipzig 1875-6) -ημα, ατος, τό ultimate concept *Damascius Philosophus, De Principiis* (ed. Ruelle, Paris 1889) -ητικός ή, όν given to repentance *Maximus Tyris Sophista* (ed. H. Haberin, Leipzig 1910).

wniosek, że był to termin często stosowany, tak w literaturze jak i w języku potocznym. Rzeczownik *μετάνοια* można uznać za rzadszy, gdyż przypisany został tylko sześciu autorom⁵.

b) Występowanie *μετανοέω* i *μετάνοια* w LXX i NT

Badając występowanie wyrazu *μετανοέω* w terminologii biblijnej stwierdzić można, iż w LXX występuje on w sumie 22 razy⁶, zaś termin *μετάνοια*⁷ pojawia się tylko pięć razy. Pozwala to na wniosek, że są to terminy bardzo rzadkie.

W NT czasownik *μετανοέω* występuje 33 razy, i co ciekawe, tylko jeden raz u św. Pawła⁸. Pojawia się najczęściej w pismach św. Łukasza i w Apokalipsie. Rzeczownik *μετάνοια* występuje 22 razy,⁹ również najliczniej w pismach św. Łukasza, ale ani razu

⁵ Liddell-Scott s. 1115: *μετάνοια*, ἡ – *change of mind or heart, repentance, regret*, „*Batrachomyomachia*” 70 (ed. T. W. Allen, *Homeri Opera*, Oxford); Thucydides *Historicus*. 3. 36 (ed. H. Stuart Jones, Oxford), Philemo *Comicus* 198 (ed. T. Kock, CAF) Polybus *Historicus* 4. 66. 7 (ed. Büttner, Wobst, Leipzig 1882–1905), Aristaeas *Epicus* 188 (ed. G. Kintel, EGF), Antipho *Orator* 2. 4. 12; (ed. Diels, Vorsokr.); Menander *Comicus* *Μονόστιχου* (ed. Meineke, *Fragmenta Comicorum Graecorum*) II. Rhet. afterthought, correction, Rutilius Lupus *Rhetor* 1.16 (ed. C. Hohn, *Rhetores latini Minore*, Leipzig 1843).

⁶ W LXX, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979 według *Concordance to The Septuagint*, t. Oxford 1867, s. 916: *μετανοέω*: 1 Krl 15,29 (2x); Prz 20,25; 24,24; Mdr 5,3; Syr 17,24; Syr 48,15; Am 7,3; Am 7,6; Jl 2,13; 2,14; Jon 3,9; 3,10; 4,2; Za 8,14; Is 46,8; 46,9; Jr 4,28; 8,6; 18,8; 18,10; 38,19;

⁷ Tamże, *μετάνοια*: Prz 14,15; Mdr 11,23; Mdr 12,10; Mdr 12,19; Syr 44,16

⁸ W *Novum Testamentum Graece et Latine*, ed. K. Aland, Stuttgart 1987²⁶ według *A Concordance to the Greek Testament*, ed. Westcott and Hatch, Edinburgh 19704, s. 637: *μετανοέω*: Mt 3, 2; 4, 17; 11, 20; 11, 21; 12, 41; Mk 1, 15; 6, 12; Łk 10, 13; 11, 32; 13, 3; 13, 5; 15, 7; 15, 10; 16, 30; 17, 3; 17, 4; Dz 2, 38; 3, 19; 8, 22; 17, 30 26, 20; 2 Kor 12, 21; Ap 2, 5 (2x); 2, 16; 2, 21; 2, 22; 3, 3; 3, 19; 9, 20; 9, 21; 16, 9; 16, 11;

⁹ Tamże, *μετάνοια*: Mt 3, 8; 3, 11; Mk 1, 4; Łk 3, 3; 3, 8; 5, 32; 15, 7; 24, 47; Dz 5, 31; 11, 18; 13, 24; 19, 4; 20, 21; 26, 20; Rz 2, 4; 2 Kor 7, 9; 7, 10; 2 Tm 2, 25; Hbr 6, 1; 6, 6; 12, 17; 2 P 3, 9.

w Apokalipsie. Należy przypuszczać, iż badaniem tych zależności i uwarunkowań zajął się już niejeden, jeśli nie polski, to zagraniczny biblista czy filolog. Na użytek niniejszego opracowania można pozwolić sobie na wniosek, że terminy *μεταφοῶν* i *μετάφοια* jak i ich derywaty, były powszechnie stosowane w języku greckim w czasach Klemensa oraz w piśmiennictwie biblijnym.

c) Występowanie *μεταφοῶν* i *μετάφοια* w *Stromatach*

Wracając do terminów *μεταφοῶν* i *μετάφοια* u Klemensa stwierdzić należy, że ich zakres pojęciowy jest bardzo szeroki, tak że przy próbie oddania ich za pomocą jednego polskiego terminu z konieczności rodzą się problemy, co prowadzić może do zubożenia zamierzonego przez greckich autorów sensu.

Celem niniejszej pracy jest zbadanie rzeczonych terminów i ich wyrażeń pochodnych, czyli derywatów, u Klemensa Aleksandryjskiego († 215) jednego z najwcześniejszych świadków Tradycji, w jego dziele jego *Stromata*¹⁰ czyli w *Kobiercach zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*¹¹. Autor ten należy w opinii wielu badaczy do „najtrudniejszych pisarzy w całej literaturze patrystycznej”¹², zaś jego największe dzieło *Stromata*, którego struktura była niejednokrotnie przedmiotem rozlicznych badań¹³,

¹⁰ Wszystkie przypisy w niniejszym artykule mojego autorstwa dotyczące Klemensa pochodzą ze *Stromatów*, tak że nazwa dzieła nie będzie już zaznaczana.

¹¹ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, przekład Janina Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, t. 1 i 2.

¹² Drączkowski F., *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983, s. 22; Molland E., *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*, Oslo 1938, s. 5: „(...) is one of the most difficult authors in the whole Christian literature (...). Many passages in his books are enigmatic”.

¹³ Heussi C., *Die Stromateis des Clemens Alexandrinus und ihr Verhältnis zum Protrepticos und Pädagogos*, „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie” 45(1902) 456-512; Hirner A., *Die Stromata des Clemens von Alexandria*, London 1899; Méhat

w samym założeniu Autora ma być trudne, aby uniemożliwić zrozumienie przypadkowemu czytelnikowi, albowiem:

Nielatwo będzie nie wtajemniczonemu, gdy weźmie do ręki tę książkę, znaleźć w niej przekaz rzeczy świętych¹⁴, zaś czytelnik nieprzypadkowy, wedle słów Aleksandryjczyka (...) jeśli (...) przygotowany do zdobycia poznania przypadkiem natrafi na moje zapiski, to wprawdzie ich zbadanie będzie go kosztowało wiele potu, ale przyczyni mu i korzyści, i pożytku¹⁵.

Zdaniem Drączkowskiego: „Przy tym założeniu nie ma mowy o systematycznym wykładzie według kwestii i jednorazowym pełnym wyjaśnieniu omawianych problemów. W swej praktyce pisarskiej Klemens kontynuuje pewne wątki tematyczne od początku do końca dzieła, dorzucając w trakcie wykładu coś nowego oraz ukazując jakiś nieznany aspekt omawianej sprawy. Tylko więc łączne zebranie i zestawienie wszystkich tekstów na dany temat może dać syntetyczny obraz poruszanych zagadnień. Jest to metoda wybiórcza”¹⁶. Polega ona, zdaniem tegoż autora, na grupowaniu problematyki wokół pewnych kluczowych termi-

A., *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966; Niemirska-Pliszczyńska J., *Analiza nazwy „Dywanów” Klemensa Aleksandryjskiego*, „Roczniki Humanistyczne” 25, 3(1977) 49-53; Roberts L., *The Literary Form of the Stromateis of Clement of Alexandria*, „The Second Century” 1(1981) 211-222; Wagner W., *Another Look of the Literary Problem in Clement of Alexandrias Major Writings*, „Church History” 37(1968) 251-260; Fernandez Ardanaz S., *El problema hermenéutico en la interpretación de la obra de Clement Alejandrino*, „Scriptorium Victoriense” 36, 1-4(1989) 278-339; Blair, H. A., *A Method of Exposition in the Stromateis of Clement of Alexandria*, „Journal for the Study of the Old Testament”, „Sheffield Suppl. Series” 11(1979) 41-47; Beuchot M., *Algunos ejemplos de la hermeneutica en la epoca patristica*, „AnáMnesis. Revista semestral de investigación teológica” 6, 1 (1996) 91-100; Hirner A., *Die Stromata des Clemens von Alexandrien*, Innsbruck 1970; Roberts L., *The Literary form of the Stromateis of Clement of Alexandria*, „Second Century” 1(1981)211-222;

¹⁴ VII 110, 4.

¹⁵ VI 2, 2.

¹⁶ Drączkowski F., *Kościół-Agape*, dz. cyt., s. 23.

nów, wyszukiwaniu wszystkich tekstów, w których one występują, oraz, na podstawie tak przygotowanej bazy, dokonywaniu syntezy¹⁷. Metodę tę zastosowali obok Drączkowskiego¹⁸ tacy autorzy jak Aubin¹⁹, Brontesi²⁰, Berciano²¹ czy Münch²². Sam Klemens sugeruje ten sposób postępowania wyjaśniając wielokrotnie zaciemniającą koncepcję swego dzieła²³ oraz przypisując badaczowi aktywność i kompetencję, co ukazują następujące słowa Aleksandryczyka:

Cechą właściwą ogrodnika jest bowiem chwycić różę rosnącą między cierniami, nie doznając samemu szkody, a rzeczą poławiającą perłę znaleźć perłę ukrytą w miążu muszli²⁴.

Tak więc badacz musi na sposób architekta dopasować do siebie różne fragmenty wypowiedzi Klemensa, aby wznieść z nich budowlę jego wykładu.

Bezpośrednio na temat metanoi, skruchy bądź pokuty pisali już tacy autorzy jak Hoh, Schmoele, Mees oraz Krapp²⁵. Pośrednio

¹⁷ Tamże, s. 24.

¹⁸ Drączkowski F., *Struktury semantyczne wyrazu paidéia w dziele Klemensa Aleksandryjskiego Stromateis*, [w:] *Z zagadnień kultury greckiej*, Lublin 1978, s. 127-151.

¹⁹ Aubin P., *Le problème de la „conversion” (ἐπιστροφή)*, Paris 1963, Klemens Aleksandryjski (113-134).

²⁰ Brontesi A., *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma 1972.

²¹ Berciano M., *Kairos. Tiempo humano e historico-salvifico en Clemente de Alejandria*, Burgos 1976.

²² Münch E., *Paradosis und Graphé bei Clemens von Alexandria*, Bonn 1968.

²³ I 15, 1; I 18, 1; I 20, 4; IV 4, 1; VI 2, 1; VII 111, 1; VII 111, 3. por. Drączkowski, *Kerygmat pisemny w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 26, 6 (1979) 38-40; por. Berciano M., *Kairos*, s. 274.

²⁴ II 3, 3.

²⁵ Hoh J., *Die Buße bei Clemens von Alexandrien*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 56(1932) 175-189; Schmöle K., *Gnosis und Metanoia. Die anthropologische Sicht der Buße bei Clemens von Alexandria*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 82(1973) 304-312; Mees M., *Jesu Bussruf und die Bekehrung bei Clemens von Alexandria*, Aug 27(1987) 45-56; Krapp H., *Die Bußlehre des Klemens von Alexandria*, „Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaften” 43(1950/51) 224-242.

zaś do tematyki tej nawiązują prace Guilloux²⁶, Andres'a²⁷, Rütther'a²⁸ oraz inne do których odnosić się będziemy w trakcie niniejszego opracowania. Żadna jednak z wymienionych pozycji nie stosuje naszej metody, zebrania wszystkich miejsc w obrębie jednego dzieła, w którym rzeczony termin występuje. Starsze prace z początku XX wieku ograniczają się do cytowania wypowiedzi Aleksandryjczyka, spinając je kilkoma własnymi słowami (chlubnym wyjątkiem jest pod tym względem wyśmienita praca Rütther'a)²⁹, zaś w pracach nowszych uderza zbytnia skrótowość traktowania tematu oraz swego rodzaju aprioryczność podejścia badawczego³⁰. U niektórych wyżej wymienionych autorów zastawia brak znajomości literatury z okresu, w którym prowadzili

²⁶ Guilloux P., *L'ascetisme de Clément d'Alexandrie*, „Revue d'ascétique et de mystique” 3(1932) 175-189.

²⁷ Andres F., *Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien*, „Römische Quartalschrift” 34 (1926) 13-27, 129-140, 307-329.

²⁸ Rütther T., *Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien*, Freiburg 1922.

²⁹ Tamże, Ciekawostką tej pracy jest fakt, iż autor w sposób bardzo dobry i rzetelny pisze na temat zagadnienia, które według naszych pojęć, czyli w rozumieniu Dekretu o grzechu pierworodnym Soboru Trydenckiego, Sesja V (1546) u Klemensa nie występuje. Przyznaje to zresztą sam Rütther, tamże, s. 76: „Aus dem Gesagten geht hervor, daß Clemens von einer Erbsünde nicht sprechen wollte, weil er seines Sündenbegriffs wegen nicht von ihr sprechen konnte. Eine Erbsünde anzunehmen muß ihm als gnostische Häresie erscheinen. Gleichwohl kann man von unserm Lehrer nicht schlechtweg sagen, er leugne die christliche Lehre von der Erbsünde. Den schlimmen Zustand der unerlösten Menschheit hat auch er, allerdings anders als die Häretiker, mit Adam in Zusammenhang gebracht” (por. Drączkowski, *Kościół-Agape*, s. 111, przypis 126).

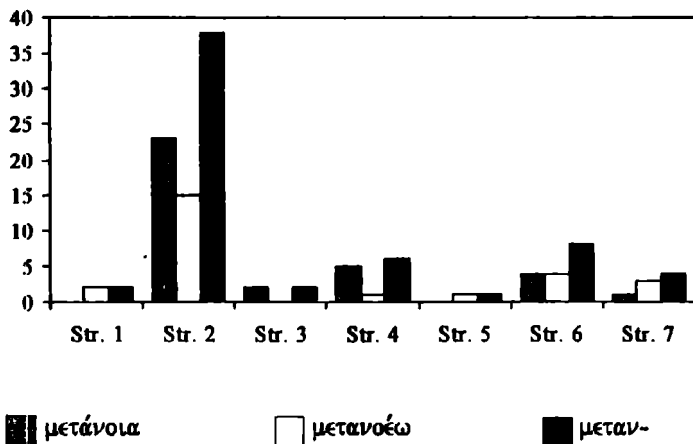
³⁰ Nastawienie to uderza w pracy Klausu Schmöle, który z podziwu godną suwerennością na ośmiu (sic!) stronach rozprawia się z tak zawyłymi, obszernymi i wymagającymi zagadnieniami jak: metanoia, gnoza i antropologia Aleksandryjczyka. Schmöle usprawiedliwiając się niejako pisze na s. 304: „Wenn wir seine Auffassungen hinsichtlich der Buße thematisch erörtern wollen, müssen wir die Systematisierung bis an die Grenze des Zulässigen vorantreiben, da Klemens seine Gedanken über diesen Gegenstand ebenso wie über andere wichtige Fragen nur auf Nebenlinien seiner Darstellung preisgibt”.

swoje badania i przypuszczalnie mieli dostęp do innych bibliograficznych pozycji.

Wracając jednak do naszej, przedstawionej uprzednio metody, to pierwszym jej krokiem będzie ukazanie wszystkich miejsc, w których występuje rzeczownik *μετάνοια* oraz czasownik *μετανοέω* i ich derywatów. W *Stromatach* Klemens używa rzeczownika *μετάνοια* 35 razy³¹, w tym 4 razy jako cytatu. Czasownik *μετανοέω* i jego wyrazy pochodne występują 26 razy³², w tym dwa razy jako cytaty. Dokonując addycji występowania rzeczonych terminów dochodzimy do liczby 61.

Graficznie przedstawienie występowania tych terminów w poszczególnych księgach *Stromatów* wygląda następująco:

Rys. 1



³¹ II 1, 1; II 26, 5; II 27, 1; II 31, 1; II 33, 2; II 35, 3; (por. Ez 33, 11 i Ez 18, 23-32); II 41, 1; II 45, 1; II 55, 6 (por. *Hermas, Mandat.* IV 3); II 56, 1; II 57, 1; II 57, 3; II 59, 1; II 59, 3; II 65, 3 (por. Ez 18, 23); II 70, 3; II 115, 1; II 147, 2; III 93, 1; III 93, 2; IV 27, 3; IV 73, 3; IV 131, 6 (por. 2 Kor 4, 7-9); IV 143, 1; VI 46, 3; VI 48, 3; VI 97, 3; VI 97, 4; VII 85, 1.

³² I 83, 2; I 165, 2; II 11, 1; II 43, 4; II 55, 6; II 144, 4; (por. *Hermas, Mandat.* IV 3); II 57, 3; II 57, 4; II 58, 1; II 58, 3; II 68, 1; II 70, 3; II 73, 1; II 73, 2; II 115, 2; II 147, 2; IV 37, 7; V 67, 1; VI 45, 6; VI 48, 6; VI 101, 3; VI 110, 4; VII 12, 5; VII 74, 5.

Kolumna najjaśniejsza oznacza czasownik μετανοέω, kolumna pierwsza od lewej rzeczownik μετανοία, a kolumna najciemniejsza łączne występowanie tych terminów. Widać więc wyraźnie, iż występują one najczęściej w *Stromacie* drugim, którego tematem jest w dużej mierze wiara.³³

Zważając na to, iż zarówno czasownik μετανοέω, jak i rzeczownik μετανοία mają więcej niż jedno polskie znaczenie, warto zbadać polski przekład *Stromatów* autorstwa Janiny Niemirskiej-Pliszczyńskiej³⁴, na którym się w niniejszym opracowaniu opieramy, pod kątem częstotliwości występowania różnych polskich znaczeń. Można stwierdzić, iż przy 61 miejscach, w których występują rzeczony terminy autorka przekładu aż 48 razy oddaje je za pomocą polskiego wyrazu „skrucha”³⁵ i jego derywatów. Pozostałe 13 miejsc tłumaczone są następująco:

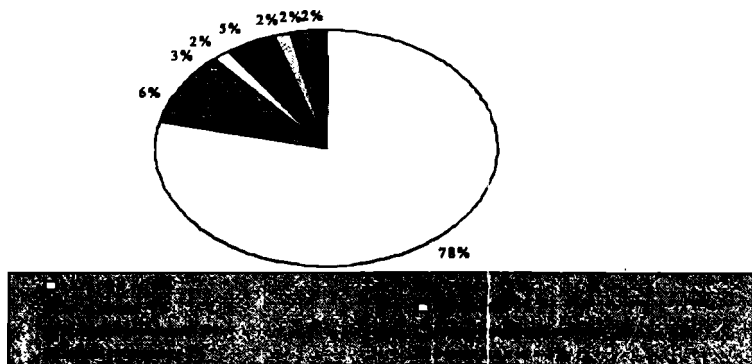
Forma grecka	Przekład polski	Występowanie w <i>Stromatach</i>
μετανοήσαντα	pełnił pokutę	II 70,3
κατὰ τὸν τῆς μετανοίας λόγον	poznaje poprzez akt pokuty	IV 27,3
μετανοίαν	pokutę	VI 97,3
μετανοήσωσαι	będą czynić pokutę	VI 110,4
μετανοήσασαν	żałuje	II 115,2
μεταμενοηκόσι	nawrócili się	VI 101,3
μετανοίαν	przemiany wewnętrznej	IV 131,6
μετανοήσαι	ulegli przemianie wewnętrznej	VII 74,5
μετανοίας	przemiany wewnętrznej	VII 85,1
μετανοήσωσιν	zmienili swój sposób myślenia	VII 102,3
μετανοήσαι	zmienić swój zamiar	I 83,2
ἀμετανοήτως	niezmiennie	I 165,2

³³: Tematy ksiąg patrz: *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, przekład Janina Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994; s. XVII, *Kobierce II, część I: O wierze*.

³⁴: Tamże.

³⁵: *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1966, t. 8, s. 349: „Skrucha – żal za popełnione zło, popełniony błąd”.

Polski przekład terminów μετανοῶν, μετανοια oraz jego derywatów prezentuje się w ujęciu graficzno-statystycznym w sposób następujący:



Przyjmując zasadność przekładu Pliszczyńskiej należy stwierdzić, iż Aleksandryczyk pisząc μετανοια ma na myśli skruchę. Tak trzeba bowiem interpretować tę statystykę, na podstawie której widać, że w 78 procentach wszystkich przypadków stosowania terminu μετανοια i jego derywatów ma on znaczenie „skrucha”. Jest to ciekawe, gdyż dzisiaj posługując się tym terminem zwykliśmy myśleć raczej o „nawróceniu”, „przemianie wewnętrznej” bądź „pokucie”³⁶. Lecz te znaczenia stanowią jedynie znikomą część pojmowania tego zagadnienia przez Klemensa.

³⁶ Patrz: hasło metanoia w *Lexicon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1962, t. 7, col. 356-359, col. 356: Der ntl. Begriff M. wurzelt nicht im griech. profanen Sprachgebrauch, sondern im rel. Denken des AT. M ist: a) eine ganzheitliche Haltung des Menschen, die alle seine Kräfte beansprucht; b) ein religiöses Verhalten, eine entschiedene Ganzhinwendung zu Gott, meist eine Wiederhinwendung von verkehrten Wegen (Umkehr); c) nicht nur Abwendung u. Sühne für begangene Sünden (Reue u. Buße), sondern Neuorientierung für die Zukunft; d) nicht selten eine Glaubensbekehrung, wenigstens ein neues u. vertieftes Verständnis v. Gott u. seinem heiligen Willen; e) Antwort auf den Gnadenruf Gottes, v. Gott gewählte Heilsmöglichkeit.

Jak rozumieć ową metanoję – skrucę? Czy bardziej intelektualnie, jak robi to Drączkowski³⁷, czy raczej, idąc za Völkerem³⁸ i Méhat'em³⁹, uczynkowo? Znaczenie każdego słowa zależy od kontekstu, w którym ono występuje, co jest szczególnie ważne w przypadku twórczości Klemensa, którego terminy, jak twierdzi Mondésert⁴⁰, nie posiadają określonego zakresu semantycznego. Należy przeto ukazać znaczenie danego terminu w kontekście bliższym, czyli w zdaniu, w którym on występuje, jak i w kontekście dalszym czyli w obrębie całego omawianego dzieła. Nakreślając w dalszej części niniejszego opracowania kontekst bliższy i dalszy terminu *μετάνοια* postaramy się przybliżyć jego zamierzone przez Autora znaczenie⁴¹. Zważając na wspomniane na począt-

³⁷ Drączkowski, *Kościół-Agape*, s. 46: „[...] wymieniony rzeczownik [metanoia] i związane z nim czasowniki eksponują na pierwszy plan treści związane z pracą władz poznawczych człowieka. Metanoia, czyli nawrócenie, wiąże się zatem przede wszystkim z głęboką analizą treści religii pogańskiej i w ogóle obyczajowości pogaństwa, dostrzeżeniem ich błędów i niedoskonałości i co za tym idzie z ich odrzuceniem. Równoległe do tego procesu następuje ogólne zapoznanie się z treścią wiary i obyczajami chrześcijańskimi, uznaniem ich pozytywnych walorów, konsekwencją czego jest przyjęcie nowych obyczajów”.

³⁸ Völker W., *Der wahre Gnostiker*, Berlin 1954, s. 164–174: Die Buße als Einleitung des Kampfes gegen die Sünde. Autor ten rozważa zagadnienie metanoi u Klemensa jako naukę o pokucie (Bußlehre).

³⁹ Méhat A., „Pénitence seconde” et „péché involontaire” chez Clément d’Alexandrie, „Vigiliae christianae” 8(1954) 225–223. Artykuł ten można streścić następująco: 1. Klemens w swej nauce pokutnej jest pod wpływem Hermasa. 2. Aleksandryczyk uznaje możliwość powtórnej pokuty. 3. Dotyczy ona także grzechów niedobrowolnych. 4. Dzieło *Quis dives salvetur* dowodzi istnienia pokuty pochrzcielnej. Przy całej życzliwości trudno uznać potraktowanie tematu przez autora za wyczerpujące.

⁴⁰ Mondésert C., *Vocabulaire de Clément d’Alexandrie: le mot logikos*, „Recherches de science religieuse” 42(1954) s. 258: „[...] des mots qu’il emploie, et les plus importants, non seulement offrent des significations variées, mais leur sens principal, même s’il est assez précis, est un sens prégnant, extrêmement complexe, qui demanderait, dans bien des cas, tout un commentaire”.

⁴¹ Po raz pierwszy na gruncie polskim metodą tą posłużył się Drączkowski w artykule teologicznym pt.: *Znaczenie słów Klemensa Aleksandryjskiego „Modlitwa*

ku trudności z jednoznacznym polskim przekładem niejednoznacznego greckiego terminu używać będą w trakcie wykładu terminu metanoia, chyba że bliższy jego kontekst podpowie jakieś inne znaczenie.

Analiza zebranego materiału pozwala rozpatrywać problematykę metanoi w Stromatach Aleksandryjczyka w następujących punktach:

1. Stan przed metanoią;
2. Relacja metanoi do innych etapów zbawienia;
3. Działanie Boga a metanoia;
4. Analiza psychologiczna procesu metanoi;
5. Kwestia „drugiej metanoi”.

1. Stan przed metanoią

Przy zagadnieniu metanoi automatycznie nasuwa się konieczność powiązania jej z koncepcją grzechu bądź błędu, gdyż odczuwać żal, skruchę czy pokutować można tylko za jakieś zło, które się jako takie rozpoznaje. Człowiek postępujący w swoim mniemaniu dobrze nigdy nie zechce się od tego dobra odwrócić. Nie wdając się w szczegóły Klemensowej nauki o grzechu⁴² warto

jest rozmową z Bogiem” w ich kontekście bliższym i dalszym, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 8 (1981) 129-132.

⁴² Pisali o niej między innymi: Münscher W., *Darstellung der moralischen Idee des Clemens von Alexandrien und des Tertulian. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Sittenlehre*, Henkes Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte 6(1796) 106-124; Winter F. J., *Die Ethik des Clemens von Alexandrien*, Leipzig 1882; Basilakes G., *Κλήμενος τοῦ Ἀλεξανδρέως ἡ ἠθικὴ διδασκαλία*, Erlangen 1892; Windisch H., *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origines*, Tübingen 1903, (Kl.Al. 437-470); Rütger T., *Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien*, Freiburg 1922; Stelzenberger J., *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München 1933; Floyd E. E. G., *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*, Oxford 1971;

nakreślić tu jego koncepcję źródeł ludzkich błędów. On sam ujmuje to następująco:

Choć niezliczona jest ilość czynów ludzkich, to jednak tylko dwa są źródła prawie wszystkich błędów: brak wiedzy (*ἄγνοια*) i słabość woli (*ἀσθένεια*), obydwie zależne są od nas (*ἐφ' ἡμῖν*), gdyż ludzie albo nie chcą się uczyć, albo nie chcą opanować namiętności. Z tych dwu braków w wypadku pierwszego nie uzyskują właściwego osądu, w wypadku drugiego nie są w stanie podążyć za tym sądem, który prawidłowo wyprowadzili⁴³.

Jak wykazuje powyższa wypowiedź Klemens daleki jest od intelektualizmu etycznego, który przypisuje mu Spanneut⁴⁴. Intelektualizm etyczny to, najkrócej rzecz ujmując, przekonanie, iż wystarczy jedynie sama znajomość dobra, by za nim podążyć⁴⁵. Lecz wymienione przez Aleksandryjczyka drugie źródło błędu czyli słabość woli (*ἀσθένεια*) w pełni docenia wolitywny aspekt ludzkiego czynu.

⁴³ VII 101, 6.

⁴⁴ Spanneut M., *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, s. 247 „En somme, chez lui, le mal est considéré comme une déraison, l'acte vertueux comme un triomphe de la raison. Son gnostique juge que le seul mal est l'ignorance et «l'activité qui n'est pas selon la droite raison» (Str VI 113, 3)”. Zarzut ten odpiera także Drączkowski, *Kościół-Agape*, s. 58: stwierdzając, iż Spanneut oparł się na błędnym przekładzie wypowiedzi Klemensa: *πάν τὸ παρὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθὸν τοῦτο ἀμαρτημά ἐστιν* (Paed. I 101, 1) tłumacząc ją: „Tout ce qui est contre la droite raison est péché” czyli „Wszystko, co jest wbrew rozumowi / niezgodne z racją / niezgodne z prawidłowym myśleniem jest grzechem”. Tymczasem termin *λόγος* użyty w tym kontekście oznacza Chrystusa, Odwieczne Słowo.

⁴⁵ Por. *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1997, t. 7, col. 342: „I. etyczny, zw. racjonalizmem etycznym, ma kilka (mniej lub bardziej opozycyjnych wobec woluntaryzmu) postaci, z których najbardziej skrajnym jest i. Sokratejski, czyniący intelektualne poznanie dobra mor. wystarczającym warunkiem cnotliwego postępowania; wola, z uwagi na jednoznaczne zdeterminowanie przez rozum, nie ma możliwości uchylecia się od działań uznanych przezeń za dobre (mor. zło jest wynikiem błędnego poznania w dziedzinie moralności).

Zdaniem Aleksandryjczyka w życiu człowieka raz dokonuje się wybór fundamentalny, czyli odejście od pogaństwa, które jest dlań równoznaczne ze stanem niewiedzy (ἄγνοια):

Zatem, kto otrzymał odpuszczenie grzechów już więcej nie powinien grzeszyć. Przy pierwszej bowiem i jedynej skrusze (πρώτη καὶ μονή μετάνοια) – mówię tu o skrusze za grzechy popełnione w czasie życia poprzedniego w pogaństwie, to jest w stanie niewiedzy (ἐν ἄγνοια). – w każdym razie tym, którzy zostali powołani od razu została postawiona za zadanie skrusza oczyszczająca (μετάνοια ἢ καθάρουσα) miejsce w duszy od uchybień (πλημμελήματα) po to, by wiara mogła się tam ugruntować⁴⁶.

Schmöle komentując powyższy fragment widzi w nim przewycięzenie przez Klemensa wąskiego greckiego, intelektualistycznego pojmowania metanoi i zastąpienie go niejako opcją fundamentalną (habituelle Grundbefindlichkeit)⁴⁷.

Gdzie indziej komentując zdanie, iż „Bóg nie pragnie śmierci grzesznika”⁴⁸ Aleksandryczyk mówi:

⁴⁶ II 56, 1.

⁴⁷ Schmöle, *Gnosis und Metanoia*, s. 307–308: „Hier wird bereits deutlich, wie Klemens die im griechischen Sprachgebrauch gegebene intellektualistische Enge des Begriffs der Metanoia überwindet, indem er unter Metanoia nicht nur die auf ein einzelnes ethisches Verhalten bezogene Wandlung des sittlichen Urteils versteht, sondern die grundlegende Erneuerung der gesamten Lebensrichtung, und zwar gelangt er zu seinem existenziell vertieften Verständnis der Metanoia durch die Einbeziehung des besonders in der aristotelischen Psychologie häufig gebrauchten Begriffes der προαίρεσις (der «Vorweg-Wahl»): die vollwertige Metanoia wirkt tief bis in den Wurzelgrund der προαίρεσις hinein, welche die dunkel-unbewußte, aber doch auf anfänglich freier Wahl beruhende negative Vorentschiedenheit des Wesens bildet und die Disposition zur Sünde ausmacht. Diese so verstandene Buße besteht wesentlich in der Auflichtung des seelischen Tiefengrundes von allen diffusen, widergöttlichen sarkischen Strebungen, ist also nicht so sehr Reaktion auf die konkrete sündige Einzeltat, sondern habituelle Grundbefindlichkeit und als konkrete sündige Nachlässigkeiten vermögen diese habituelle Metanoia nicht von Grund auf zu zerstören, werden vielmehr umgekehrt durch sie überwunden”.

⁴⁸ Ez 33, 11.

Przez śmierć myślę rozumie on [prorok] brak wiedzy (ἄγνοια)⁴⁹.

Jeszcze jaśniej ową koncepcję niewiedzy wyjaśnia następująca wypowiedź:

Z góry zostało powiedziane wszystkim душom rozsądnym: „Wszystkie grzechy, jakich któryś z was dopuścił się nieświadomie (ἐν ἄγνοια), ponieważ nie znał wyraźnie Boga, zostaną mu odpuszczone, jeśli poznawszy [Boga] dozna skruchy (μετανοήση)⁵⁰”.

Przez niewiedzę lub nieświadomość (ἄγνοια) rozumie on więc nieznaną Boga, dobrą najwyższego, co z kolei powoduje nieznaną prawdziwej hierarchii wartości i postępowanie według nieprawdziwej. Ciekawą myślą jest to, że nawet grzechy nieświadomie (ἐν ἄγνοια), a więc w subiektywnym odczuciu grzesznika czyni dobre, wymagają metanoi. Czyny popełnione w niewiedzy nie są jednak równoznaczne z czynami niedobrowolnymi, czyli wykonanymi pod przymusem, gdyż tylko czyny dobrowolne, co słusznie stwierdza Hoh, są zdaniem Klemensa za grzech poczytane⁵¹.

Jak mówi Klemens metanoia ma za zadanie oczyścić miejsce w duszy od uchybień (πλημμελήματα) przygotowując miejsce wiary⁵². Warto więc zapytać o jakie konkretne uchybienia tu chodzi. Niestety wyliczenie i klasyfikacja Klemensowego katalogu grzechów przekracza ramy niniejszego opracowania, a zajęli się tym pokrótce inni autorzy⁵³. Warto jednak przytoczyć choć jedno miej-

⁴⁹ II 35, 3.

⁵⁰ VI 48, 6; por. Dz 3, 17. 19; 19, 30.

⁵¹ Hoh J., *Die Buße*, s. 177: „Dem Klemens steht fest: es wird nichts angerechnet, was nicht freiwillig ist“. Por. II 66, 1 tekst ten brzmi: „Nie są zaliczane te czyny, które nie wynikają ze świadomego wyboru” (οὐ λογίζονται δὲ δοαὶ μὴ κατὰ προαίρεσιν συνίστανται).

⁵² Por. II 56, 1.

⁵³ Na temat Klemensowej nauki o grzechu Prunet O., *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament*, Paris 1966, s. 53–60; La péché et son origin oraz s. 60–62; La péché et ses conséquences; Völker, *Der wahre Gnostiker*, s. 164–174.



sce, w którym widoczna jest poetycka specyfika Aleksandryjczyka⁵⁴ przedstawiania grzechu:

„Błogosławiony mąż, który za radą występnych nie idzie” podobnie jak ryby w ciemnościach zdążają na głębię, gdyż ryby nie mające łusek, których łowienia Mojżesz zabrania, żywią się w głębi morza. „I nie wstąpił na drogę grzeszników”, jak ci którzy na pozór boją się Pana, lecz grzeszą, jak świnia. Ta bowiem gdy głód odczuwa, wydaje przyjazne chrząkanie, lecz nasycona swego pana nie poznaje. „I nie przysiadł w legowisku zadzumionych”, jak ptaki gotowe do grabieży⁵⁵.

Oprócz pozbycia się tego rodzaju uchybień metanoia zrywa stan pewnej łączności z demonami⁵⁶, w której pozostaje grzesznik przez sam fakt grzeszenia. Jak rozumieć tę zażyłość? Otóż Klemens polemizuje w swoim dziele z heterodoksyjną gnozą oraz jej przedstawicielami, do których zaliczał się Bazylides⁵⁷. Nie wdając

⁵⁴ O poetyckiej specyfice Aleksandryjczyka piszą między innymi: Boer W. den., *De allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus*, Leiden 1940; Blair, H. A., *The kaleidoscope of truth: types and archetypes in Clement of Alexandria*, Worthing 1986; Blönnigen, Ch., *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frankfurt am Main 1992; Daniélou J., *Typologie et Allégorie chez Clément d'Alexandrie*, „*Studia Patristica*” 4, 2(1961) 50-57; Tsemoulas J. M., *Die Bildersprache des Klemens von Alexandrien*, Platon, 24 (1972) 252-274; Horn H. J., *Zur Motivation des allegorischen Schriftexegese bei Clemens Alexandrinus*, *Hermes* 97(1969) 248-496; Mondésert C., *Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie*, „*Recherches des Sciences Religieuses*” 26(1936) 158-180.

⁵⁵ II 67, 1-2; por. Ps 1, 1; Kpł 11, 10. 2.

⁵⁶ Na temat demonologii Klemensa pisali: Andres F., *Die Engel- u. Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien*, *Römische Quartalschrift* 34(1926) 13-27, 129-140, 307-309; Albinus L., *Greek Demons and the Ambivalence of Clemens: Alexandrinus*, *Temenos. Studies in comparative religion*, Helsinki 31(1995) 7-17;

⁵⁷ Na ten temat gnozy heterodoksyjnej Bazylidesa i Walentynian: zob. Dączkowski F., *Niektóre tendencje i zasady pierwszych wspólnot heterodoksyjnych na podstawie Stromatów Klemensa Aleksandryjskiego*, *RTK* 23, 4(1976) 55-84; tenże, *Do-*

się w szczegóły stwierdzić możemy, iż zdaniem Bazylidesa moc demonów była tak silna, iż niweczyła wolność woli⁵⁸.

Zwolennicy sekty Bazylidesa zwykli nazwać namiętności przyczepami duszy. Są to, ich zdaniem, pod względem swej istoty pewne duchy, które się przyczepiły do duszy rozumnej na skutek jakiegoś pierwotnego rozstroju i zamętu, a oprócz tego zrosły się z nią inne jakieś nieautentyczne i odmiennogatunkowe natury duchów, jak np. wilka, małpy, lwa, kozła. Zapewniają przy tym, że cechy specyficzne tych zwierząt, krążące wokół duszy w postaci ich wyobrażeń, upodobniają odpowiednią namiętność ludzką do właściwego zwierzęcia⁵⁹. (...) W każdym razie sam Lzydor, syn Bazylidesa, w swym piśmie: *O duszy przyrośniętej*, będąc w pełni obeznany z zasadami szkoły, pisze dosłownie tak, w formie jakby samooskarżenia: „Jeśli ty kogoś doprowadzisz do przekonania, że dusza nie jest jednolita, lecz na skutek przemożnego nacisku przyczepów powstają w ludziach gorszego autoramentu namiętności, wtedy ludzie występni będą mogli powołać się na niebiałą wymówkę: «Zostałem zgwałcony, uwiedziony, uczyniłem to wbrew woli, postąpiłem oto niechcący»”⁶⁰.

wartościowanie kultury intelektualnej przez Klemensa Aleksandryjskiego jako rezultat polemiki antyheretyckiej, „*Studia Pelplińskie*” 10(12975) 177–199; tenże, *Qua paideia Clemens Alexandrinus imbutus appareat in animadvertenda falsa gnosi*, *Studia Antiquitatis Christianae* 2(1980) 37–83; Kovacs J. L., *Clemens Alexandrinus and the Valentinian Gnostics*, New York 1978; Tissot Y., *A propos des fragments de Basilide sur le martyre*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, Strassbour 76(1996) 1–20; Procter, E., *The influence of Basilides, Valentinus and their followers on Clement of Alexandria*, Ann Arbor 1992; tenże, *Christian controversy in Alexandria. Clement's polemic against the Basilideans and Valentinians*, New York 1995; Marksches Ch., *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis; mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen 1992; Davison J. E., *Structural Similarities and Dissimilarities in the Thought of Clement of Alexandria and the Valentinians*, *The Second Century*, 3, 4(1983) 201–218; Mees M., *Rechtgläubigkeit und Häresie nach Klemens von Alexandrien*, Aug 25, 3(1985) 723–734.

⁵⁸ Pewien zarys demonologii Bazylidesa możemy prześledzić w XX rozdziale drugich *Stomatów* II 103, 1–126,4, gdzie Klemens ukazuje konieczność ascezy.

⁵⁹ II 112,1.

⁶⁰ II 113,3.

Jak więc widzimy wielka była zawsze pomysłowość ludzka, aby obciążać odpowiedzialnością za swoje czyny innych, choćby najbardziej wydumanych sprawców. Czyż może istnieć lepsze usprawiedliwienie własnego czynu niż „zgwałcenie przez demona”?⁶¹ Tego rodzaju demonologicznej argumentacji przeciwstawia Klemens ortodoksyjną naukę Barnaby:

Zanim żeśmy uwierzyli w Boga było mieszkanie naszego serca zniszczalne i wątle, prawdziwa to świątynia wykonana rękoma ludzkimi i służąca wyłącznie bałwochwalstwu, goszcząca demony przez sam fakt czynnego i bezustannego przeciwstawiania się woli Bożej⁶².

Komentując ten tekst Aleksandryczyk stwierdza:

Więc powiada on tylko, że grzesznicy wypełniają czynności pozostające w relacji z demonami. Ale nie mówi przez to, że same złe duchy zamieszkują w duszy grzesznika. Bowiernie nie demony, powiada on, są z nas wypędzane (ἀπελαύνονται), ale grzechy są odpuszczane (ἀφίενται), któreśmy popełniali, podobnie jak one, zanim żeśmy zdobyli wiarę⁶³.

Metanoia będąca, jak to ukazaliśmy, pewnego rodzaju oczyszczeniem od grzechów jest także zerwaniem relacji z demonami, która to właśnie poprzez grzech zachodzi⁶⁴. Jak trafnie ujął to

⁶¹ Rütther, *Die Lehre*, s. 54: „Manchen führen die Dämonen in Knechtschaft. Alle müssen gegen sie kämpfen. Aber die Menschen können auch gegen sie kämpfen; denn die Freiheit wird nicht durch die Dämonen aufgehoben. Deshalb möge niemand sagen, daß derjenige, welcher Unrecht tut, infolge der Einwirkung der Dämonen gezwungen sich vergehe. Wenn die Dämonen die Tat bewirkten, würde der Mensch für dieselbe nicht verantwortlich gemacht werden können“.

⁶² II 116, 5; por. *List Barnaby* 16, 25.

⁶³ II 117, 1; 117, 3.

⁶⁴ Podobnie twierdzi Andres, *Die Engel- und Dämonenlehre*, s. 318: „Da er aber durch das Sündigen genau dasselbe wählt wie die Dämonen, indem er nämlich wankelmütig und leichtsinnig und in seinen Begierden ohne Halt ist wie ein Dämon, so wird er eben dadurch ein «dämonischer», d.h. ein besessener Mensch (VI 98, 1)“

Andres diabeł w grzeszeniu ludzkim jest nie tyle sprawcą co współsprawcą⁶⁵. Słusznie stwierdza więc Prunet, iż Klemens zajmuje kompromisowe stanowisko pomiędzy orientalnym przecenianiem roli demona, a grecko-zachodnim intelektualizmem⁶⁶. W sumie całe działanie człowieka zależy od niego samego, nasze czyiny są zależne od nas (ἐφ' ἑμιν) czyli, co potwierdza także Mees⁶⁷.

Stan człowieka przed metanoją to trwanie w grzechu, którego źródła widzi Klemens w słabości woli (ἀσθένεια) i niewiedzy (ἄγνοια). Skrucha jest konieczna nawet w przypadku grzechów nieświadomych (ἐν ἄγνοια). Metanoia oczyszcza też duszę od uchybień (πλημμελήματα) czyli konkretnych grzechów, dzięki którym grzesznik grzesząc wchodzi w relację w grzeszącymi demonami. To jednak on sam odpowiedzialny jest za swoje grzechy tak jak za swoja metanoję.

2. Relacja metanoi do innych etapów zbawienia

Aby ukazać relację metanoi do innych etapów zbawienia należy najpierw te przedstawić. Sam Klemens używa terminu

⁶⁵ Andres, dz. cyt., s. 323: „Der Sünder darf aber nicht die Schuld seiner Sünden allein auf den Teufel abschieben: Der Teufel ist beim Sündigen des Menschen nicht so sehr ἐνεργος als vielmehr σύνεργος (VII 66, 2), und von der Gewalt des Satans befreit sich der Mensch, wenn er sich von der Sünde bekehrt, durch die er in die Knechtschaft des Teufels geraten ist (I 92, 2)“.

⁶⁶ Prunet, *La morale*, s. 73: „Clément occupe une position intermédiaire entre les idées orientales, accentuantes la rôle de la puissance démonique, et les tendances grecques accusant un intellectualisme exagéré, [...] relève aussi de l'idée que l'assentiment à passion est en notre pouvoir: il entre pleinement dans la catégorie stoïcienne des choses qui sont ἐφ' ἑμιν“.

⁶⁷ Mees M., *Jesu Bussruf und Bekehrung bei Clemens von Alexandrien*, Aug 27(198) s. 55: „Zudem gilt, daß Sünde keine Einwirkung von außen her durch Dämonen ist oder eine Naturgegebenheit, sondern freie Entscheidung gegen Gott wie Clemens gegen die verbreitete Lehre des Basilides betont“.

„szczybel zbawienia” (βαθμός της σωτηρίας)⁶⁸, a więc sugeruje istnienie jakiejś hierarchii. Jest to droga do zbawienia widziana niejako od strony człowieka i jego możliwych wysiłków. Jej przedstawieniem oraz ukazaniem następujących po sobie etapów zajął się już nader wnikliwie Drączkowski⁶⁹. W niniejszym artykule ograniczymy się do przedstawienia wyników tych badań w nas interesującym zakresie, za pomocą wykreowanego przez Drączkowskiego schematu⁷⁰. Klemensowa wizja pełni zbawienia to uczestnictwo w wewnętrznym, czyli trynitarnym, życiu Boga, będącego miłością (θεός ἀγάπη)⁷¹, co sugeruje górny trójkąt. W tej miłości uczestniczy człowiek przez miłość doskonałą (ἀγάπη τελεία)⁷². Obrazuje to zawieranie się szczytu dolnej piramidy w górnym trójkącie. Proces zdobywania tej doskonałej miłości polega na równoległej formacji intelektualnej (lewa strona piramidy) i moralnej (prawa strona). Formacja intelektualna obejmuje takie etapy jak umiejętność czytania i pisania (τά γράμματα), po niej następuje wykształcenie ogólne (ἐγγύκλιος παιδεία), po nim filozofia (φιλοσοφία), po tej mądrość (σοφία), a po niej gnoza (γνωσις). Pierwszym etapem formacji moralnej jest wiara (πίστις), po niej następuje etap bojaźni Bożej połączonej z posłuszeństwem przykazaniom (φόβος ἐντολαί), po tym etap nadziei (ἐλπίς), po którym następuje etap ascezy (ἄσκησις) rozumianej tu jako wystrzeganie się tego, co prowadzi do grzechu, a głównie namiętności, zaś zwieńczeniem formacji moralnej jest etap gnozy.

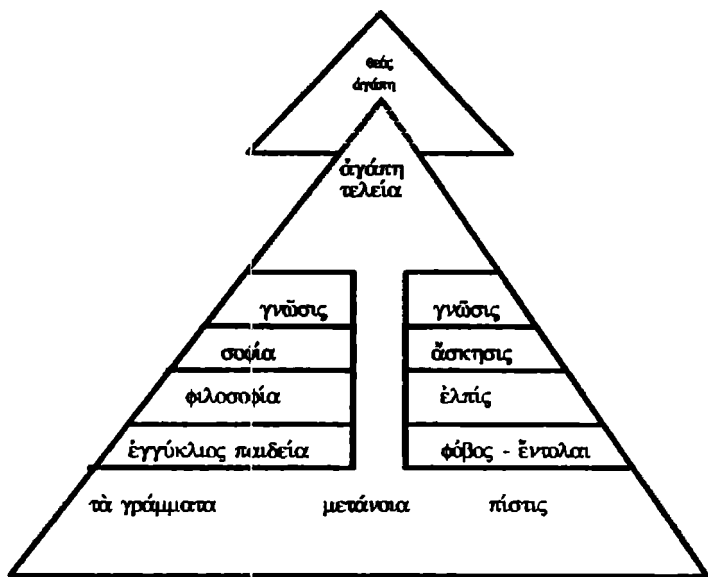
⁶⁸ IV 53,1.

⁶⁹ Drączkowski, *Kościół-Agape*, 35–67, 74; por. także, *Dowartościowanie kultury intelektualnej przez Klemensa Aleksandryjskiego jako rezultat polemiki antyheretyckiej*, „Studia Pelplińskie” 10(1975) 177–199; także, *Miejsce i rola bojaźni Bożej (fobos) na drodze dążenia do doskonałości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 27, 3(1980) 21–30.

⁷⁰ Rysunek zob. Drączkowski, *Kościół-Agape*, s. 74.

⁷¹ Tamże, s. 71–74, 76–90.

⁷² Tamże, s. 75–90.



Jak więc widzimy metanoia stoi jakby pomiędzy formacją intelektualną a moralną, stanowiąc niejako bramę, przez którą wchodzi się na drogę ciągłego doskonalenia i wzrostu. Skoro sąsiaduje ona zarówno z wymiarem intelektualnym jak i moralnym, to musi być z nimi związana. Jej relacje z płaszczyzną intelektualną określa Klemens następująco:

Skrucha (μετάνοια) jest bowiem poznaniem spóźnionym (βραδεία γάρ γνώσις μετάνοια)⁷³.

Ciekawe jest, iż Autor określa metanoię za pomocą terminu gnoza – γνώσις, choć etap gnozy jest, jak wiemy, celem kształcenia intelektualnego. Jak więc: może stać on na jego początku? Odpowiedź jest dość prosta. Aby jakąś cechę lub cnotę wykształcić, trzeba ją wpierv posiadać. Stąd w metanoiі zarodkowo zawarta jest gnoza, która ulega stopniowemu udoskonaleniu. Jak wykazał to Drączkowski na przykładzie przechodzenia wiary w gnozę,

⁷³ II 26, 5.

w koncepcji Klemensa nie ma skokowego przechodzenia w zupełnie nowe jakości, lecz każdy nowy etap jest jakby organicznie współzawarty w tym, z którego wyrasta⁷⁴. Schmöle twierdzi zaś, iż zadaniem metanoi jest „opróżnienie” wnętrza człowieka od tego, co jest mu właściwie obce, po czym następuje konieczność wypełnienia tegoż wnętrza poznaniem, gnozą⁷⁵ która jest na tym stadium $\beta\rho\alpha\delta\epsilon\iota\alpha$ czyli powolna, tępa, leniwa⁷⁶. Tak więc w meta-

⁷⁴ Drączkowski, *Kościół-Agape*, s. 42: „Należy uświadomić sobie, że proces przechodzenia np. wiary w gnozę, a gnozy w agape nie odbywa się skokami, ani też, że następuje tu przechodzenie pewnych określonych treści w zupełnie nowe jakości. Jeśli więc mówić o rozwoju i dojrzewaniu wiary ubogaconej nowymi wartościami intelektualnymi, wiary świadomej, opartej na wewnętrznym przekonaniu, na wiedzy (episteme) i prawdziwej mądrości (sofia). Tak ubogacona wiara nie przestaje być wiarą, a jednak, z racji zaistniałych nowych wartości, staje się jakby nową rzeczywistością, którą Klemens nazywa już gnozą, podobnie jak pionka dębu jest dębem, aczkolwiek jest ogromna różnica między rozłożystym drzewem a małą roślinką niewiele różniącą się od trawy czy kwiatu polnego”.

⁷⁵ Schmöle, *Gnosis und Metanoia*, s. 310-311: „In ihrer Hochform erreicht die Metanoia beim Gnostiker einen solchen Intensitäts- und Reifegrad, eine solche Konsolidierung, daß sie keiner Auflösung mehr verfällt und unwandelbar sich selbst gleich bleibt wie die vollkommene Gnosis, deren konstituierende Komponente und gleichsam fotografische Negativseite sie ist. Wie die wahre Gnosis ihren Träger völlig durchdringt und sich in ihm hypostasiert (IV 40, 1, IV 136, 4), so verhält es sich auch mit der Metanoia auf dieser ihrer höchsten Entfaltungsstufe. Die Metanoia hat die Aufgabe, den inneren Menschen zu läutern, ihn zu «entleeren» von allen falschen ihm assimilierten und Disharmonie stiftenden Beimengungen seines Wesens. Aber jeder Kenosis entspricht eine Plerosis, dieses Prinzip stoischer Kosmologie und Naturphilosophie auf das Feld des Menschlich-Existenziellen übertragen (Ped. II 88, 2; Ecl. proph. 12, 6. 9; Protr. 106, 4) heißt keine Metanoia ohne den gegenläufig-komplementär wirkenden Vorgang der Auffüllung und Stärkung des Pneuma im Prozeß der Gnosis. Metanoia und Gnosis gehören zusammen und bedingen sich gegenseitig. Da aber die Buße auch auf der unteren Ebene eine noch nicht zur Reife gelangten Pistis als $\beta\rho\alpha\delta\epsilon\iota\alpha$ $\gamma\omega\omega\varsigma$ (Strom. II 26, 5) umschrieben werden kann, als erst zögernd und schwerfällig einsetzende Erkenntnis, hat sie immerhin auch auf dieser unteren Ebene eine Affinität zur vollkommenen Gnosis und zielt auf deren Verwirklichung (Strom. II 31, 1) und somit auch auf die volle Sündentilgung hin”.

⁷⁶ Tłumaczenie Schmölego jest dopuszczalne, por. Abram I 441.

noii zawarta jest już początkowo gnoza w tym rozumieniu, iż dzięki niej poznaje się zło popełnionych czynów.

Metanoia posiada także związek z wiarą pierwszym członem formacji moralnej:

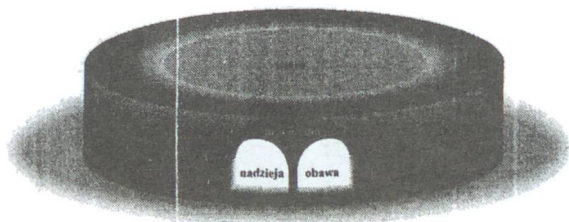
Skrucha (μεάνοια) jest więc poprawnym aktem wiary (πίστεως κατόρθωμα)⁷⁷

Użycie w tym kontekście terminu κατόρθωμα, który jest w terminologii stoickiej, jak podaje Prunet⁷⁸, określeniem czynu słusznego i sugeruje dosyć intelektualistyczne pojmowanie wiary.

Następna wypowiedź Klemensa ukazuje metanoję w kontekście innych wartości:

Jest zatem czyns od Boga takie przejście (μεταβολή) z niewiary (ἀπίστια) do postawy wiary (πίστις), powstałe bądź to z nadziei (ἐλπίς) bądź z obawy (φόβος). Ścisłe biorąc, to właśnie wiara (πίστις) ukazuje się nam jako pierwszy impuls (νεύσις) w kierunku zbawienia, a po niej obawa (φόβος), nadzieja (ἐλπίς) i skrucha (μεάνοια) w połączeniu z opanowaniem siebie (ἐγκράτεια) i wytrwałością (ὑπομονή), posuwają się razem naprzód, rozwijając ten pierwszy impuls, prowadzą nas do miłości (ἀγάπη) i do poznania (γνώσις)⁷⁹.

Owo przejście (μεταβολή) jest więc jakby bramą, do której wkracza się przez dwie pomniejsze bramy bojaźń (φόβος) i nadzieję (ἐλπίς), uwidacznia to następujący rysunek:



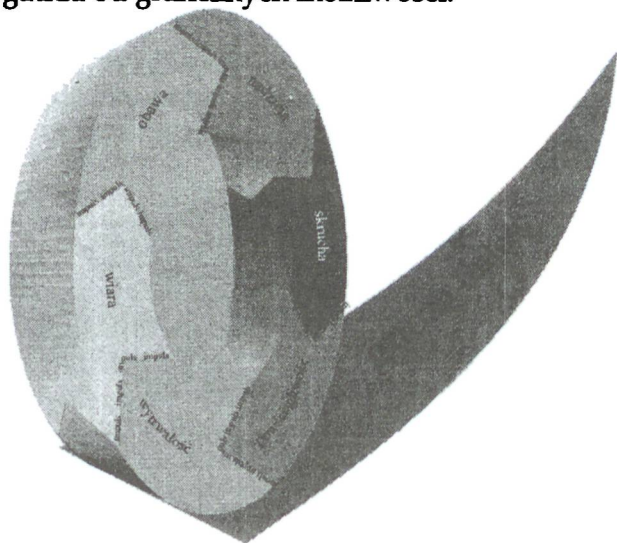
⁷⁷ II 27, 1.

⁷⁸ Prunet, *La morale*, s. 86: „[...] allusion aux Stoïciens dans sa définition de l'acte droit (le κατόρθωμα)”.

⁷⁹ II 31, 1.

Tak więc człowiek stojący jakby przed murem niewiary (ἀπίστια) wkracza poprzez nadzieję (ἐλπίς), bądź obawę (φόβος) na drogę przemiany (μεταβολή) duchowej, a więc na drogę wiary (πίστις).

Ta zaś nazwana została „pierwszym impulsem (νεῦσις) w kierunku zbawienia”. Słowo „impuls” (νεῦσις) sugeruje pewną dynamikę tego procesu. Tekst ten wylicza także inne jego etapy takie jak: obawa (φόβος), nadzieja (ἐλπίς), skrucha (μεάνοια), opanowania siebie (ἐγκράτεια) i wytrwałość (ὑπομονή), a wyrażenie „posuwają razem naprzód, rozwijając ten pierwszy impuls” sugeruje, iż pierwszy człon tego „łańcuszka” czyli wiara (πίστις) jest zarazem jego ostatnim członem. Celem tego procesu jest miłość (ἀγάπη) i gnoza (γνώσις). Przedstawiony tu rysunek ma przybliżyć tę myśl. Poszczególne etapy jawią się tu jako kule napędzane przez impuls (νεῦσις), tworząc ruch kolisty i tak wzajemnie się napędzając wkraczają na drogę miłości (ἀγάπη) i gnozy (γνώσις). Owo „koło cnót” należy wyobrazić sobie w trójwymiarowym ruchu, co ledwie sugeruje nasz rysunek, gdyż rzeczywistość duchowa jest o wiele bogatsza od graficznych możliwości.



Reasumując związek metanoi z innymi wartościami, stwierdzić możemy, iż stoi ona jakby pomiędzy formacją intelektualną i moralną, które wiodą do miłości doskonałej (ἀγάπη τελεία), partycypującej w Bogu, który jest miłością (θεός ἀγάπη). Metanoia zawiera pierwociny gnozy (γνώσις) oraz jest „przejściem” (μεταβολή), od niewiary (ἀπίστια) do rzeczywistości wiary (πίστις). Jest ona także członem dynamicznego procesu zbawienia, napędzana impulsem (νεύσις) nadziei (ἐλπίς), sama napędzająca wstrzemięźliwość (ἐγκράτεια).

3. Działania Boga a metanoia

Poprzedni paragraf przedstawił nam metanoię niejako od strony człowieka, który to dzięki niej osiąga coraz bardziej doskonałe etapy. Czy jednak metanoia jest wyłącznie dziełem ludzkim?

Aby odpowiedzieć na to pytanie trzeba uświadomić sobie, iż Klerens odrzuca wszelkie formy samozbawienia, zaś stosunek działania Boskiego do ludzkiego, jak ukazuje to wielu autorów⁸⁰, kształtuje na zasadzie synergizmu, czyli współpracy człowieka z Bogiem, a natury z łaską.⁸¹

⁸⁰ Müller M., *Freiheit über Autonomie und Gnade von Paulus bis Clemens von Alexandrien*, Jena 1926, 218-220; Völker, *Der wahre Gnostiker*, s. 121: „Die Frage wie sich Gnade und freier Wille zueinander verhalten, wird von Clemens im Sinne des üblichen Synergismus beantwortet [...]. Clemens formuliert es geradezu als Grundsatz: ταυτ' οὐν ἀπαιτεῖται παρ' ἡμῶν, τὰ ἐφ' ἡμῖν [...], woanders meint er, daß Gott das Heile nur τοῖς συνέργοισι schenke (vgl. VII 48,7; III 36, 23)”; Wytzes J., *Paideia und Pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus*, „*Vigiliae christianae*” 9(1955) 149: „In respect to the salvation of men is Clement a synergist”.

⁸¹ *Lexicon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1962, t. 9, col. 1231: „In einem rechthgläubigem Sinn kann Synergismus bedeuten, daß der Mensch in Freiheit sein Heil mitwirken muß, in Freiheit die angebotenen Gnade Gottes annimmt oder ableht u. in diesem Sinn als „Partner“ Gottes, als „Mitarbeiter“ Gottes in einem Bundesverhältnis mit der Gnade (u. anderem Tun Gottes „nach außen“) „mitwirkt“ (Denzinger 797 814).

Naczelna zasada Klemensowej koncepcji współpracy człowieka z Bogiem brzmi:

Bóg pragnie, abyśmy sami z siebie [to jest przez naszą własną decyzję] zostali zbawieni⁸².

(ἡμας δε ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σωθεῖσθαι ὁ θεός)

Z drugiej zaś strony, jak trafnie zauważa Völker, nauka o metanoiі zależy od obrazu Boga. Ona to właśnie, zdaniem tegoż autora, ukazuje, iż główną cechą Boga jest cierpliwość (Langmut)⁸³. Ten oto miłosierny i cierpliwy Bóg jest niejako przyczyną sprawczą całego procesu przemiany wewnętrznej, czyli także metanoiі, jak mówi Klemens w omawianym już fragmencie:

Jest zatem czymś od Boga (θεία) takie przejście (μεταβολή) z niewiary do postawy wiary (πίστις), powstałe bądź to z nadziei (ἐλπίς) bądź z obawy (φόβος). Ścisłe biorąc, to właśnie wiara (πίστις) ukazuje się nam jako pierwszy impuls (κρούσις) w kierunku zbawienia, a po niej obawa (φόβος), nadzieja (ἐλπίς) i skrucha (μεάνοια) [...] ⁸⁴.

Skoro to „przejście” (μεταβολή)⁸⁵, skutek którego pojawia się metanoia, jest θεία czyli „boska”, „od Boga pochodząca”, to oznacza to, iż Bóg udziela metanoiі, ponieważ jej pragnie:

⁸² VI 96,2

⁸³ Völker, dz. cyt., s. 164: „Dabei ist es von besonderer Wichtigkeit auf den Zusammenhang der Bußlehre mit dem Gottesbild zu achten und zu ermitteln, wie dieses jene bis in Einzelheiten hinein gestaltet hat. Stellten wir früher bereits fest, daß die Güte die Haupteigenschaft Gottes ist, so liefert die Bußlehre hierfür einen weiteren, eindringlichen Beweis. Clemens liebt es auf das Erbarmen und die Langmut Gottes hinzuweisen (...). Philonische Anregungen, die Gottes φιλαθρωπία preisen, kreuzen sich mit Aussagen des Hermas [Mandata IV 3,5], und hinter allen stehen als letzte Bestätigung bestimmte Schriftworte wie die Ezechiel-Stelle (18, 23) die häufig zitiert wird”.

⁸⁴ II 31, 1.

⁸⁵ Termin μεταβολή, patrz: *Słownik grecko-polski*, III 117 ma, podobnie jak termin μεάνοια, szeroki zakres semantyczny, znaczy: może bowiem: 1. zmianę, odmianę; 2. wymianę, handel; 3. zmianę, przemianę, zwrot ku czemuś; 4. zaćmienie słońca, zmianę kierunku ruchu gwiazd i słońca; 5. wędrówkę, migrację, śmierć; 6. wojsk. zwrot w tył, obrót; 7. zmienność, różnorodność.

Miłość zasłania sobą obfitość błędów. I Ten je zmazuje, który woli skruchę (τὴν μετάνοιαν μάλλον αἰρούμενος) grzesznika niż jego śmierć⁸⁶.

W innym miejscu Klemens przedstawia powszechną wolę zbawczą Boga, który zbawia poddających się metanoi:

Skoro zatem jest wolą Boga ratować każdego (βούλημά ἐστι τοῦ θεοῦ σώζεσθαι), kto okazuje posłuszeństwo przykazaniom i ulega skrusze (μετανοοῦντα) za swoje błędy, oraz skoro cieszymy się z naszego ocalenia, to ten powód do radości przyjął na siebie Pan [...] ⁸⁷

Motywy tego Bożego działania jest miłosierdzie (ἔλεος)⁸⁸:

Dlatego Bóg w swym wielkim miłosierdziu (πολυέλεος) udzielił ludziom, którzy popadli w grzech (...) możliwości skruchy (μετάνοιαν) (...) ⁸⁹.

Oto Bóg, ponieważ jest dobry (ἀγαθός) świadczy hojnie litość (πλούσιως ἐλεεῖ) dając przykazania poprzez Prawo (δια νόμου), upominając przez proroków, a w sposób jeszcze bardziej bezpośredni przez obecność (δια παρουσίας) swego Syna ratując i świadcząc miłosierdzie (σώζων καὶ ἐλεῶν) tym, którzy, jak jest napisane, litości doznali (ἠληθμένους). Generalnie zaś biorąc, lituje się (ἐλεεῖ) potężniejszy nad słabszym. Człowiek ze swej strony nie może być potężniejszy od człowieka pod żadnym względem. Jeśli więc istotnie (ἐλεεῖ) potężniejszy lituje się (ἐλεεῖ) nad słabszym, to tylko jeden Bóg lituje się nad nami⁹⁰.

⁸⁶ II 65, 3; por. I P 4, 8; Ez 33, 11; Ez 18, 23-32.

⁸⁷ II 73, 1; por. Völker, dz. cyt., s. 165: „Gott schenkt die μετάνοια, er vergibt die Sünden in seiner Barmherzigkeit, denn Freude ist im Himmel über einen bußfertigen Sünder”

⁸⁸ Pliszczyńska tłumaczy niekiedy termin ἔλεος jako „litość”, choć jest to leksykalnie dopuszczalne to jednak lepszy wydaje się przekład za pomocą słowa „miłosierdzie”, które jest kategorią teologiczną, zaś litość jawi się bardziej psychologicznie. Ponieważ opieramy się na jej tłumaczeniu, rezygnujemy, co byłoby może wskazane, z zastępowania każdorazowo wyrazu „litość” wyrazem „miłosierdzie”.

⁸⁹ II 57, 1.

⁹⁰ II 73, 3.

Wypowiedź ta ukazuje, iż miłosierdzie (ἔλεος) jest jakby wpływem istoty Boga, który jest dobry (ἀγαθός). Przejawami tej dobroci i miłosierdzia są przykazania Prawa, upomnienia proroków oraz obecność Syna. Miłosierdzie (ἔλεος) jest więc przejawem nie słabości lecz potęgi Boga, gdyż właśnie przez nie przywraca On ludzi do dobra, które on w pełni posiada i które od Niego pochodzi.

Boże działanie objawia się także poprzez udzielanie przebaczenia (συγγνώμη):

A czyż Bóg po udzieleniu przebaczenia (μετὰ τὴν συγγνώμην) Kainowi nie wprowadził potem bezpośrednio Enocha, który pełnił pokutę (μετάνοια) oczywiście dlatego, że przebaczenie z natury rodzi skruchę (συγγνώμην μετάνοια πέφυκε γεινάιν). Przebaczenie bowiem nie powstaje na bazie odpuszczenia grzechów (κατὰ ἄφεσιν), lecz uzdrowienia (κατὰ ἰασιν) (...)⁹¹.

Przyjrzyjmy się bliżej tej wypowiedzi, która zawiera zastanawiające stwierdzenie, iż „przebaczenie z natury rodzi skruchę (συγγνώμην μετάνοια πέφυκε γεινάιν)”. Komentując je Klemens dodaje: „Przebaczenie bowiem nie powstaje na bazie odpuszczenia grzechów (κατὰ ἄφεσιν), lecz uzdrowienia (κατὰ ἰασιν)”. Widzimy tu następującą zależność:

uzdrowienie	→	przebaczenie	→	skrucha
(ἰασις)		(συγγνώμη)		(μετάνοια)

Aby zrozumieć ten fragment, trzeba uzmysłowić sobie, iż dla Klemensa grzesznik jest człowiekiem trawionym chorobą grzechu i potrzebującym Chrystusa Lekarza⁹². Uzdrowienie (ἰασις) ze strony Boga uzdalnia grzesznika do przyjęcie Bożego przebaczenia

⁹¹ II 70, 3; Rdz 4, 15; 5, 24.

⁹² Por. Drączkowski, *Kościół jako szkoła Logosu w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 28,4 (1981) s. 140: „Jezus Chrystus Boski Lekarz [...] troszczy się o całego człowieka, leczy jego ciało i duszę”; Fascher E., *Der Logos-Christus als göttlicher Lehrer bei Clemens von Alexandrien*, „*Tekste und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*” 77(1961) 193–207.

(συγγνώμη) oraz do wyprowadzenia z niego konsekwencji w formie skruchy (μεάνοια). Czyli przebaczenie jest równoczesnym uzdrowieniem wnętrza grzesznika. Bez tego bardzo ważnego uzupełnienia zapatrywanie Klemensa mogłoby się jawić jako zbyt idealistyczne, skoro przewiduje on, iż każdy komu przebaczone będzie sam z siebie, idąc jakoby za naturalnym pędem pokutował. Lecz człowiek, którego wnętrze jest uzdrowione, a więc posiadający wspólne z Bogiem zapatrywania na swój grzech oraz uznający jego zło, naturalną kolejną rzeczą będzie odczuwał skruchę (μεάνοια) i czynił pokutę (μεάνοια). Stąd nie wystarczy samo odpuszczenie grzechów (ἄφεσις), albowiem człowiek, którego wnętrze pozostaje nieuzdrowione i nieodmienione po otrzymaniu przebaczenia nadal będzie, jak mówi to dobitnie Klemens, „grzeszyć jak świnia”⁹³, a więc postępować zgodnie ze swoją naturą, skoro „świnie chętniej korzystają z błota niż z czystej wody”⁹⁴. Przebaczenie udzielone tego rodzaju człowiekowi, co delikatnie sugeruje Klemens, a brutalnie daje nam odczuć codzienne życie, jawi się jako niewychowacze.

Obok przebaczenia Boże działanie jawi się także jako wychowanie (παιδεία)⁹⁵, które na tym etapie może być synonimem kary, albowiem:

Dusze wyjątkowo „nieczułe” (ἀπηλήκοται)⁹⁶ zmuszane są do skruchy (ἐβιαζόνται μετανοεῖν) przez niezbędne środki wychowawcze (παιδείσεις ἀναγκαίαι), które w swej dobroci stosuje czuwający Wielki Sędzia, albo za pośrednictwem blisko Niego pozostających aniołów albo różnego rodzaju wstępnych sądów (δια προκρισέων) albo wreszcie Sądu Ostatecznego (δια τῆς κρισέως τῆς παντέλους)⁹⁷

⁹³ II 67, 2.

⁹⁴ I 2, 2.

⁹⁵ Völker, dz. cyt., s. 165: „Nun ist die Beobachtung wieder lehrreich, wie Clemens mit diesem biblisch-philonischen Gedanken das Παίδευσις-Motiv verbindet und alles unter dem Gesichtswinkel der Erziehung betrachtet“.

⁹⁶ Termin „ἀπηλήκοτες” zaczerpnięty został z Ef 4, 19.

⁹⁷ VII 12, 5.

Völker komentując powyższy tekst stwierdza, iż „sformułowanie «ἐκβιαζόνται μετανοεῖν» jest jedynie nieco mocnym wyrażeniem miłości Boga, która nie przestaje podążać za grzesznikiem i która w końcu będzie mieć rację”⁹⁸. Widocznie „dusze nieczułe” wymagają specjalnego rodzaju zachęty. Niestety Klemens nie objaśnia bliżej co rozumie pod pojęciem „wstępnych sądów”, ani też na czym owo działanie „blisko Boga pozostających aniołów” polega.

Na pytanie o powody, dla których to Boże wychowanie jawi się jako kara (παιδεία)⁹⁹ Aleksandryczyk odpowiada następująco:

Z tych względów dobrotliwy Bóg (ὁ ἔγαθός θεός) karze nas (παιδεύει) z trzech przyczyn:

1. aby człowiek wychowany (ὁ παιδευόμενος) przez Niego sam stał się lepszy niż był dotychczas;

2. aby ci, którzy mogą być uratowani (σωθῆναι δυναμένοι) za pośrednictwem przykładów zawczasu zostali wstrzymani przez to ostrzeżenie;

3. aby skrzywdzony nie mógł stać się obiektem pogardy i uznany za nadającego się do dalszego zadawania mu krzywdy¹⁰⁰.

Słowem Boskie wychowanie przejawia się niekiedy jako kara, co nie jest powodowane li tylko wieloznacznością słowa παιδεία¹⁰¹

⁹⁸ Völker, dz. cyt., s. 166: „Wenn Clemens hierbei das Wort «ἐκβιαζόνται» verwendet, so soll das nur ein etwas starker Ausdruck für die Liebe Gottes sein, die nie aufhört, dem Sünder nachzugehen, und schließlic doch recht behalten will”.

⁹⁹ *Słownik grecko-polski* III 362 podaje następujące znaczenia rzeczownika παιδεία I. 1. wychowanie dzieci w znac. fizycznym; 2. ćwiczenie i uczenie, wychowanie; 3. jako wynik, kultura umysłowa, wiedza, wychowanie i wykształcenie; 4. hodowla drzew; 5. egipska umiejętność plectenia, tj. liny z papirusu; 6. kara, nauczka; II. 1. młodość, wiek młody, dzieciństwo; 2. coll. młodzież.

¹⁰⁰ IV 154,1.

¹⁰¹ Drączkowski wyodrębnia w twórczości Klemensa 32 znaczenia słowa παιδεία. Tenże, *Struktury semantyczne wyrazu paideia w dziele Klemensa Aleksandryjskiego Stromateis*, [w:] *Z zagadnień literatury greckiej*, Lublin 1978, 127-151.

lecz również teologiczną myślą o akomodacji Boga względem człowieka.

Celem metanoi jest radość (χαρά). Radości tej doświadcza człowiek nawrócony partycypując przez nią niejako w radości samego Chrystusa Pana (κύριος), co ukazuje następująca wypowiedź:

Skoro zatem jest wolą Boga ratować (βούλημνά ἐστὶ τοῦ θεοῦ σῶθηναι) każdego, kto okazuje posłuszeństwo przykazaniom i ulega skrusze (μετανοοῦντα) za swoje błędy, oraz skoro cieszymy się (χαίρομεν) z naszego ocalenia (σωτηρία), ten powód naszej radości (χαρτὸν) przyjął na siebie Pan (κύριος), który mówił przez proroków, podobnie jak w Ewangelii mówi w sposób przychylny dla człowieka (φιλανθρώπως): „łaknąłem i daliście mi jeść, pragnąłem i daliście mi pić; co učiniliście jednemu z tych najmniejszych, mnieście uczynili”. Podobnie jak On, choć pokarmu bezpośrednio nie otrzymał, przez to został nakarmiony, że ten, którego On chciał mieć nakarmionym, pokarm otrzymał, więc w równej mierze nie doznając żadnej zmiany (μὴ τραπέλς), cieszył się (ἐχάρη) On z tego powodu, że doznał radości grzesznik skruszony (διὰ τὸ ἐν χαρᾷ γεγυῖναι τὸν μετανοήκοτα), jak On sobie życzył¹⁰².

Aby zrozumieć ten fragment trzeba pamiętać, że Chrystus Bóg-Człowiek, będąc Logosem, czyli słowem Boga w Bogu, „mówił przez proroków”¹⁰³ zaś jako człowiek, podczas swojego ziemskiego życia, mówił to, co zostało spisane na kartach Ewangelii, przez

¹⁰² Π 73, 1, por. Mt 25, 35.

¹⁰³ Na temat Klemensowej koncepcji Pisma Świętego zob. Drączkowski, *Kościół-Agape*, s. 145: „W swym wykładzie Klemens eksponuje ideę, że autorem całego Pisma Świętego, czyli tego jednego Testamentu w różnych czasach podanego”, jest Boski Logos. Co więcej, Chrystus jako nauczyciel jest obecny w Kościele poprzez Pismo Święte, które niejako jest Jego personifikacją. Klemens cytując teksty autorów ksiąg świętych zaznacza, że to Logos „mówi przez usta Izajasza”, „przez Salomona”, „przez Jeremiasza”, [...] „w Ewangelii”. Nie ma najmniejszego znaczenia dla Klemensa fakt, że w Nowym Testamencie, w Ewangelii Mateusza mówi Logos Wcielony, Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek, a w Starym Testamencie tenże Logos mówi przez usta proroków”.

którą mówi, w rozumieniu moralnym i mistycznym, do dziś¹⁰⁴. Widzimy więc, że Chrystus (κύριος) raduje się z powodu radości nawróconego (μετανοήματα) grzesznika.

W kontekście tej radości pojawia się sformułowanie μη τραπεῖς, które przetłumaczyłem, podobnie jak Migne „absque mutatione”¹⁰⁵, jako „nie doznając żadnej zmiany”. Pliszczyńska tłumaczy je jako „bez żadnej różnicy”¹⁰⁶, co nie wydaje mi się właściwe. W omawianym fragmencie Aleksandryczyk mówi o boskiej naturze Chrystusa, o czym świadczy termin Pan (κύριος)¹⁰⁷ oraz mówienie do proroków, czego przecież Chrystus jako człowiek nie mógł uczynić. Wyrażenie μη τραπεῖς dotyczy, moim zdaniem, kwestii, czy Chrystus w swojej boskiej naturze był niezmienny (immutabilis) i niecierpieliwy (impassibilis). W koncepcji Klemensa¹⁰⁸ Bóg jest nie tylko niezmienny, ale także nie doznający

¹⁰⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego* 115–119.

¹⁰⁵ *Patrologia Graeca* t. 8, col. 1011b.

¹⁰⁶ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, przekład Janina Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, s. 178.

¹⁰⁷ Drączkowski stwierdza, iż termin Pan (Kyrios) odnosi się do Bóstwa Jezusa Chrystusa, tenże: *Szkic chrystologii Klemensa Aleksandryjskiego w świetle onomastyki pierwszej księgi „Pedagoga”, „Vox Patrum”* 6, 7(1984) s. 119.

¹⁰⁸ Na temat koncepcji Boga Aleksandryczyka pisali między innymi: Baert E., *Le thème de la vision de Dieu chez Justin, Clément d’Alexandrie et S. Grégoir de Nysse*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 12(1965) 439–497; Festugière A. J., *Le Dieu inconnu et la Gnose*, Paris 1935; Lebreton J., *La théologie de la Trinité chez Clément d’Alexandrie*, *Recherches de science religieuse* 34(1947) 55–76, 142–179; Lilla S. R. C., *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, autor ten dochodzi do następujących wniosków, s. 226:

1. God is incorporeal, formless, and without any attribute;
2. he is very difficult to reach, far away from the sensible world, above space and time;
3. he is above the monas;
4. he is above virtue;
5. he cannot be comprehended by the human mind: in other words, he is «unknown»;
6. he is ineffable;
7. the best way to approach him which the human mind possess is „the negative process

κατ’ ἀφαίρεσιν”

afektów czyli beznamiętny (ἀπαθείς)¹⁰⁹. Zatem pisząc, iż „powód naszej radości przyjął na siebie Pan” Aleksandryczyk musiał rozwiązać problem, w jaki sposób Chrystus jako Bóg może „przyjmować powód radości”, a nawet „cieszyć się” Klemens dodaje, że Pan nie „doznając żadnej zmiany” otrzymał pokarm, co dzieje się poprzez pełnienie Jego woli w stosunku do głodnych, co można nazwać metaforycznym karmieniem. Bowiem Chrystus jako Bóg, przed Wcieleniem nie potrzebował, a jako Ten, który po Wniebowstąpieniu przebywa po prawicy Ojca¹¹⁰, nie potrzebuje już żadnego ziemskiego pokarmu. Tak więc analogicznie Chrystus-Kyrios będąc niezmiennym i beznamiętnym doznaje radości, co nie jest zaprzeczeniem Jego Boskości, gdyż idąc za tokiem rozumowania Klemensa, nie należy tej radości rozumieć dosłownie.

Reasumując działanie Boga w Klemensowej koncepcji metanoi, stwierdzić możemy, iż sam Bóg jest jej sprawcą. Albowiem kierując się miłosierdziem (ἔλεος) dokonuje uzdrowienia duszy grzesznika, aby ten uzyskawszy przebaczenie (συγγνώμη) sam z siebie czynił skrucę (μετάνοια). Dusze oporne „zmuszane są do metanoi” (ἐκβιαζόνται μετανοεῖν), za pomocą kary (παιδεία). Celem metanoi jest podwójna radość (χαρά), człowieka, który odtąd uczestniczy w Bożym życiu oraz Chrystusa, którego cieszy pełnienie Jego woli.

4. Analiza psychologiczna procesu metanoi

Przystąpmy do omówienia metanoi z punktu widzenia psychiki doświadczającego jej człowieka. Klemensa interesują bowiem jak najbardziej uczucia towarzyszące temu procesowi. Metanoia jest, jak już przedstawiliśmy rodzajem poznania:

¹⁰⁹ Na temat rozumienia beznamiętności (ἀπάθεια) Boga u Klemensa pisałem już w innym miejscu, por. Klibengajtis T., *Powściągliwość (enkrátεια) w Stromatach Klemensa z Aleksandrii*, „Studia Theologica Varsiviensis” 37, 1(1999) 80–81.

¹¹⁰ Por. Mk 16, 19; Dz 2, 33; 7, 56; por. także Ps 110, 1.

Metanoia jest poznaniem spóźnionym (βραδεία γὰρ γνῶσις μετάνοια)¹¹¹.

Jest ona także poznaniem samego siebie:

Tak więc kto poznaje (ἐπιγνώσκων) poprzez akt pokuty (κατὰ τὸν τῆς μετάνοιας λόγου) grzeszność swej duszy, tym samym pozbawia ją grzechu, od którego dusza się oderwała. Pozbawiwszy zaś, znajdzie ją w stanie nowego życia w wierze poprzez poddanie się woli Bożej, gdy już umarła dla grzechu. To więc oznacza „znalezć duszę”, mianowicie poznać samego siebie (τὸ γινῶναι ἑαυτὸν)¹¹².

Widzimy więc, iż metanoiі towarzyszy swoista introspekcja, połączona z uwolnieniem duszy od samej siebie, aby poprzez poddanie się woli Bożej powtórnie do siebie wrócić. Ta „kolistość” myśli Klemensa stanowi piękną syntezę wypowiedzi Ewangelii i Wyroczni Delfickiej.

Rozróżnia on dwa rodzaje metanoiі:

Istnieją dwa rodzaje doznawania metanoiі (τοῦ μετανοοῦντος): jeden – bardziej rozpowszechniony (κοινότερος) – to lęk (φόβος) z powodu tego, co zostało uczynione, drugi zaś – szczególniejszy (ἰδιαίτερος) – to zawstydzenie (δυσωπία) duszy z własnego powodu, wynikające ze świadomości czynów (ἐκ συνειδητέως). Nie gra więc roli czy w ten, czy w inny sposób występuje metanoia, skoro żadne miejsce nie jest pozbawione dobroczynnego działania Boga (εὐποίας θεοῦ)¹¹³.

¹¹¹ II 26,5.

¹¹² IV 27,3; por. Mt 10, 39.

¹¹³ IV 37, 7 tłumaczenie własne. Przekład Pliszczyńskiej, (*Kobierce*, t. 1, s. 318) brzmi: „Są mianowicie dwa rodzaje skruchy: jedna, częściej spotykana, to po prostu obawa z powodu tego, czego się dopuszczono, oraz druga, rzadziej występująca, to niezadowolonia duszy samej z siebie wywołane świadomością wyrażonego zła. Czy więc tak czy owak wyglądając będzie skrucha, w każdym razie nie ma miejsca, w którym by nie dopełniła się dobroć Boga” Tłumaczenie to wydaje mi się zbyt odbiegające od oryginału, który brzmi: “τοῦ μετανοοῦντος δὲ τρόποι δύο, ὁ μὲν κοινότερος φόβος ἐπὶ τοῖς πράγμασιν, ὁ δὲ ἰδιαίτερος ἡ δυσωπία ἢ πρὸς ἑαυτὴν τῆς ψυχῆς ἐκ συνειδητέως, εἴτ’ οὖν ἐνταῦθα εἶτε καὶ ἀλλάχῃ ἐπεὶ μηδεὶς τόπος ἀργός εὐποίας θεοῦ”

Powyższy tekst, który przytaczam we własnym tłumaczeniu, ukazuje trudność związaną z przekładem czasownika μετανοέω, jeśli zdecydujemy się na polskie słowo „pokuta”, to nie sprostamy dalszej części tekstu, gdzie mowa o lęku (φόβος) i zawstydzeniu (δυσωπία), a więc o uczuciach a nie praktykach pokutnych. Jeśli oddamy występujące tu participium τὸ μετανοοῦν za pomocą zwrotów „doznawać żalu” czy „doznawać skruchy”, to przedstawimy tylko jeden zakres metanoi. Tłumacząc zatem za pomocą zwrotu „doznawać metanoi”, który nie zacieśnia rozumienia tego terminu. Widzimy więc, iż pierwszy rodzaj metanoi cechuje lęk (φόβος) w domyśle przed karą. Bać się można bowiem jakiegoś zła grożącego z zewnątrz, któremu nie można zaradzić. Jest to rodzaj κοινότερος czyli „bardziej rozpowszechniony”, w przeciwieństwie do drugiego, połączonego ze wstydem (δυσωπία), który Klemens określa jako ἰδιαίτερος czyli „szczególniejszy”, czyli ponieważ jako bardziej wzniosły¹¹⁴.

Dlaczego ten drugi rodzaj stoi wyżej w Klemensowej hierarchii? Być może dlatego, że lęk przed sankcjami nie gwarantuje jeszcze pełnej poprawy, ani też wewnętrznej przemiany. Gdy bowiem zabraknie owych sankcji, albo ich wykonanie zostaje zawieszona, dawne zachowanie powraca. Myśl grzesznika krąży więc nie wokół tego, jak się poprawić, lecz jak nie dać się przyłapać i uniknąć kary. Klemens ukazuje jednak metanoię, jako rodzaj potępienia samego siebie:

Wystarczającym jest, jak sadzę, dla człowieka oczyszczeniem (κάθαρσις) skrupulatna i trwała przemiana myślowa, to jest skrucha (μεάνοια ἀκριβής καὶ βεβαία), gdy na samych siebie wydaliśmy wyrok skazujący (κατεγνώκοτες ἑαυτῶν) z powodu naszych poprzednich czynów i przeszłość porzuciwszy, doszedłszy do świadomości już po fakcie (μετὰ ταῦτα νοήσαντες) oraz wyzwoliwszy umysł (τὸν

¹¹⁴ Por. Hoh, *Die Buße*, s. 179: „Buße kann aus Furcht hervorgehen, sie kann aber und soll (ἰδιαίτερος μεάνοια) aus tieferem Verständnis und innerem Abscheu kommen”

νοῦν ἐχανάδουντες) z tego, co czaruje nasze zmysły, jak również z poprzednich wykroczeń (πλημμελημάτων)¹¹⁵.

Metanoia jest więc tylko wtedy skrupulatna i trwała (ἀκριβῆς καὶ βεβαία), jeśli połączona jest z intelektualnym osądem uprzednich czynów¹¹⁶. Łączy się bowiem z wewnętrzną świadomością zła, a co za tym idzie z możliwością wyzwolenia od niego umysłu.

Klemensa zastanawiają także inne aspekty procesu metanoi:

A przy tym czynów nie mierzy się samym wynikiem (τέλει), lecz także ocenia się je poprzedzającym postanowieniem (τῆ ἑαστοῦ κρίνεται προαιρέσει): czy wybór nastąpił łatwo, czy miał miejsce żal za winy popełnione (ἥμαρτεν μετενόησεν), czy wystąpiły wyrzuty sumienia (σύνεσιν ἔλαβεν) z powodu potknięć i czy przynajmniej późno je rozpoznał (μετεγνω), późno to znaczy po fakcie [...]¹¹⁷

Stąd powiedzieć można, iż o wartości moralnej czynu stanowi jego cena. Jest on tym cenniejszy, im więcej kosztuje. Tak też metanoia jest tym bardziej autentyczna, im więcej trudu zadać sobie musiał ten, który jej doznawał.

Zdaniem Aleksandryjczyka, który przytacza naukę Hermasa, metanoia dokonuje w człowieku tak wielkiej zmiany świadomości moralnej, iż wyklucza praktycznie dalsze grzeszenie:

On [Hermas] także mówi, że „skrucha świadczy o wielkiej świadomości moralnej (τὴν μεάνοιαν σύνεσιν εἶναι φησὶ μεγάλην). Kto bowiem oto żałuje (μετανοῶν) z powodu czynów już dokonanych nigdy już (οὐκέτι) tego nie uczyni ani nie powie. Co więcej stawiając pod pręgierzem zarzutów (φασανίζων) własną duszę z powodu popełnionych grzechów, czyni dobro (ἀγατοέργει). Od-

¹¹⁵ IV 143, 1.

¹¹⁶ Por. Völker, *Der wahre*, s. 168: „Der Sünder verurteilt sich selbst und erkennt sich als fehlerhaft und strafwürdig. Er nimmt daher Demütigungen aller Art auf sich, er peinigt sich, er legt Bekenntnis ab, das für ihn beschämend ist. Clemens reproduziert hier die kirchliche Bußpraxis, ohne freilich dabei auf Einzelheiten einzugehen, ohne zum Beispiel nähere Angaben über die Art der Exohomologese zu machen oder über das Mitwirken kirchlicher Stellen“

¹¹⁷ II 26, 5.

puszczenie grzechów różni się od skruchy (ἀφεσις ἁμαρτίων μετάνοιας διαφέρει), ale obydwie akty wskazują, co zależy od nas (τὰ ἐφ' ἡμῖν)¹¹⁸.

Rozumowanie Klemensa, odwołującego się do autorytetu Hermasa, jest konsekwentne, gdyż prawdziwa świadomość (σύνεσις) zła musi logicznie prowadzić do jego zaprzestania, zaś pierwszym dobrym czynem jest napiętnowanie (βασανίζων) popełnionego zła. Hoh sugeruje, iż poprzez wyrażenie βασανίζει τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν Aleksandryczyk rozumie samoudręczenie, które objawia się jako zaniechanie higieny osobistej¹¹⁹. Trudno zgodzić się z tym z dwóch powodów, po pierwsze Klemens mówi w urywku tym o nękanii (βασανίζων) duszy nie ciała, które bywa bardziej bolesne, po drugie ciężko uwierzyć w to, aby Autor piszący w trzech księgach Pedagoga w sposób bardzo szczegółowy na temat różnych praktyk higienicznych, mógł sugerować ich zaniedbanie, jawiące się mu prawdopodobnie jako barbarzyństwo. Naszym zdaniem poprzez rzeczony termin należy rozumieć kłuszące wyrzuty sumienia. W powyższym wywodzie pojawia się także stoicki termin w nas (ἐφ' ἡμῖν),¹²⁰ określający pełną odpowiedzialność człowieka za jego czyny, gdyż poprzez prawdziwą metanoię odpowiada on za to, czy uzyska przebaczenie grzechów (ἀφεσις ἁμαρτίων).

Zatem od strony psychiki nawracającego się metanoia to poznanie samego siebie (τὸ γινῶναι ἑαυτόν), połączone ze wstydem (δυσωπία) i potępieniem złych czynów. Zdaniem Klemensa skrucha jest tym trwalsza, im więcej kosztowała wysiłku, a prawdziwe uświadomienie sobie (σύνεσις) zła, wykluczać powinno powtórne grzeszenie.

¹¹⁸ II 55, 6 por. Hermas, Mandat. II,2.

¹¹⁹ Hoh, dz. cyt., s. 181, „In der Selbstpeinigung (βασανίζει τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν) könnte eingeschlossen sein die übliche Vernachlässigung der Körperpflege die aus den Trauerzeremonien (por. Cyprian, *De lapsis* 29.) herkommt und uns oft in der altchristlichen Buße begegnet“

¹²⁰ Analizą terminu ἐφ' ἡμῖν w zależności od Stoików zajmuje się Prunet, *La morale*, s. 101-102.

5. Zagadnienie „drugiej metanoi”

Chociaż, jak to ukazaliśmy, zdaniem Klemensa prawdziwa metanoia powinna wykluczać dalsze grzeszenie Aleksandryczyk rozważa jednak aktualne, nie tylko w jego czasach, zagadnienie „drugiej metanoi” (μεάνοια δεύτερα)¹²¹. Dostrzega on bowiem konflikt pomiędzy jednym nawróceniem a potencjalnymi upadkami, za którymi następować winny kolejne nawrócenia. Jednorazowość wydarzenia metanoi stwierdza w następujących słowach:

Jeden więc, który odszedł od pogaństwa albo od swego poprzedniego życia i naklonił się do wiary, otrzymał jednorazowo (ἀπαξ) przebaczenie grzechów (ἀφεσέως ἁμαρτιῶν). Inny zaś, który potem zgrzeszył i znowu doznał skruchy (εἶτα μετανόων), to nawet jeśli, przypadło mu w udziale przebaczenie (κὰν συγγνώμης τυχαίη), powinien doznać wstydu, bo przecież już nie dozna obmycia na odpuszczenie grzechów (μήκετι λούμενος εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιῶν)¹²².

Klemens mówi tu o „jednorazowym przebaczeniu grzechów” (ἀπαξ ἀφεσέως ἁμαρτιῶν), zaś w kontekście metanoi wyraża się o przebaczeniu grzechów w trybie przypuszczającym (κὰν συγγνώμης τυχαίη), co na polski tłumaczone jest „nawet jeśli przypadło mu w udziale przebaczenie” Czyż grzesznik mógłby nie

¹²¹ Na temat ten pisali między innymi: Windisch H., *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes*, Tübingen 1908, 437–470; Sündenlose und sündige Christen bei Clemens; Watkins O. D., *A History of Penance being a study of the authorities*, London 1920, Bd I, 105–108; Hoh J., *Die kirchliche Buße im Zweiten Jahrhundert. Eine Untersuchung der patristischen Bußzeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus*, Breslauer Studien zur historischen Theologie 22(1932)115–129. Schmöle dochodzi do następującego wniosku, dz. cyt., s. 308: „Hingegen erteilt er hintereinander eintretenden und dicht aufeinander folgenden Buß-akten (μεάνοια) eine deutliche Absage, weil er ihre existenzielle Vollziehbarkeit und Aufrichtigkeit für zweifelhaft hält; ja, er sieht in ihnen sogar ein Symptom des Unglaubens, da sie die den Glauben fundierende und sich kontinuerlich entfaltende Taufbuße pervertieren”.

¹²² Π 58,1.

otrzymać przebaczenia, nawet żałując? Aby rozwiązać tę trudność musimy przywołać sobie Klemensową naukę o przebaczeniu:

Przebaczenie bowiem nie powstaje na bazie odpuszczenia grzechów, lecz uzdrowienia¹²³. (ἡ συγγνώμη δὲ οὐ κατὰ ἀφεσίῦ ἄλλα κατὰ ἰασίν συνίσταται)

Tym uzdrowieniem jest obmycie na odpuszczenie grzechów¹²⁴ jak określany jest w terminologii biblijnej chrzest. Jak już wykazaliśmy uprzednio w myśli Klemensa obserwujemy następującą zależność:

uzdrowienie → przebaczenie → skrucha

Tak więc skoro przebaczenie opiera się na uzdrowieniu, którego najpełniej dostępuje się przez chrzest, to utracenie łaski chrzcielnej powoduje jakby nową ranę, stale odnawiającą się kontuzję, której obecność zawsze będzie dostrzegalna. Posługując się metaforą rany, stwierdzić można, że tak jak chrzest powoduje zupełne ozdrowienie i duchową sprawność, tak grzech dokonuje tak ciężkiego zranienia, którego zupełne uzdrowienie nie jest możliwe, gdyż nie istnieje możliwość powtórnego chrztu. Być może tak tłumaczyć można konjunktiv Klemensowej wypowiedzi: „nawet jeśli przypadło mu w udziale przebaczenie” (καὶν συγγνώμης τυγχάνη).

Klemensowa nauka o metanoi, opierająca się mocno na *Pasterzu* Hermasa zakłada jakby, parafrazując sławną sentencję o wolności, „oczyszczenie się od” i „oczyszczenie się ku”:

Zatem, kto otrzymał odpuszczenie grzechów (τὴν ἀφεσίῦ τῶν ἁμαρτίων), już więcej nie powinien grzeszyć (οὐκετι ἁμαρτανεῖν χρή). Przy pierwszej bowiem i jedynej skrusze za grzechy (ἐπὶ τῇ πρώτῃ καὶ μονῇ μετάνοια τῶν ἁμαρτίων) (mówię tu o skrusze za grzechy popełnione w czasie życia poprzedniego w pogaństwie, tj. w sta-

¹²³ II 70, 3.

¹²⁴ II 58, 1 termin τὸ λούτρον, pochodzący od użytego tutaj przez Klemensa λούω występuje jako określenie chrztu w: Ef 5, 26; Tt 3, 5; 1P 3, 21.

nie nieświadomości) w każdym razie tym, którzy zostali powołani (τοῖς κλήσει) od razu została postawiona jako zadanie skrucha oczyszczająca (μετάνοια ἢ καθαίρουσα) miejsce w duszy od uchybień po to, by wiara mogła się tam ugruntować¹²⁵.

Możemy zaobserwować tu dwa momenty. Skrusze za grzechy (popelnione w pogaństwie) czyli μετάνοια ἁμαρτιῶν towarzyszy skrucha oczyszczająca – μετάνοια καθαίρουσα. W myśl Klemensa prawdziwa metanoia, nazwana tu „pierwszą i jedyną” (πρώτη καὶ μονή) powoduje skruchę oczyszczającą (μετάνοια καθαίρουσα). Trudno mówić tu o następstwie czasowym, chodzi chyba raczej o dwa aspekty wydarzenia metanoi, czyli o skruchę za grzechy dawne i oczyszczenie duszy, przygotowujące ją na przyjęcie nowych wartości.

Skoro jednak Klemens mówi o „pierwszej skrusze” (πρώτη μετάνοια), to logicznie istnieć musi jakaś druga skrucha. Jej konieczność ukazuje następujący wywód Aleksandryczyka komentującego Hermasa:

A że Pan jest znawcą serca i przyszłość jest Mu z góry wiadoma i przejrzał od początku i na zawsze skłonność człowieka do zmian oraz chytrłość i nikczemność diabła, wiedział więc, że diabeł pozazdrościwszy (ζήλωσας) odpuszczenia grzechów, podsuwać będzie sposobności do grzechów sługom Pana, mądrze i podstępnie zabiegając, aby i oni podzielili jego upadek¹²⁶. Dlatego Bóg w swym wielkim miłosierdziu udzielił ludziom, którzy popadli w grzech już w stanie wiary jeszcze innej możliwości skruchy (μετάνοιαν δεύτεραν), aby w wypadku gdy ktoś ulegnie pokusie nawet już po powołaniu „go do uczestnictwa w wierze”, czy to doznając przemocy, czy uwiedziony myślowo, mógł jeszcze osiągnąć drugą pokutę już nie do odpokutowania (μετάνοιαν ἀμετανόητον)¹²⁷.

¹²⁵ II 56,1; Hermas, *Pastor*, Mandata IV 3, *Patrum Apostolorum Opera*, ed. Gerhardt/Harnack, Leipzig 1877.

¹²⁶ II 56, 2; Hermas, *Manadat*. IV 3.

¹²⁷ II 57, 1.

Aleksandryczyk mówi więc wyraźnie o „drugiej skrusze” (μετάνοια δεύτερα), którą określa mianem ἀμετανόητος, czyli nie do odpokutowania, nie do odżałowania¹²⁸. Tak więc ta „druga skru-cha” jawi się jako coś nieprzekraczalnego, zaś Völker sądzi, iż chodzi tu o pokutę, z której nie można się już wycofać¹²⁹. Nie więc racji Hoh twierdząc, iż Klemens odrzuca powtórna pokutę i okre-ślając go tym samym mianem nie liczącego się z ludzką słabością rygorysty¹³⁰. Ciekawe jest, iż za główną motywacją działania diabła wymieniona w powyższym tekście Klemens uważa zazdrość (ζήλος).

O tym, że Autor Stromatów jest on przeciwnikiem wielokrot-nych pokut (μετανοίαι) świadczy następująca wypowiedź:

Jeśli bowiem dobrowolnie grzeszymy, choć uzyskaliśmy po-znanie prawdy, to już nie ma dla nas ofiary przebłagalnej za grze-chy, jedynie jakieś przerażające wyczekiwanie na sąd i ogień, któ-ry usilnie pragnie strawić naszych przeciwników” Owe kolejne i ciągle się powtarzające akty skrucy (αι συνεχεις και επαλληλοι

¹²⁸ Pliszczyńska tłumaczy: „skrucha, której nie można już żałować”.

¹²⁹ Völker, dz. cyt., s. 171: „Die Wendung μετάνοια ἀμετανόητος bedeutet nicht «unwiederholbare Buße» «sondern eine Buße» «die man nicht mehr zurück-ziehen soll»”.

¹³⁰ Hoh, op. cit., s. 188: „Klemens hat die Barmherzigkeit Gottes und seinen Heilswillen hoch gefeiert. Da ist man etwas erstaunt, daß er gegen die Wie-derholung der Buße die größten Bedenken hat. Bei Hermas ist der Rigorismus der μία μετάνοια oft mit seinem Ausblick auf das nahe Weltende entschuldigt worden, bei Klemens kann man nur sagen: eine wiederholte Buße ist ihm keine Buße mehr, ist leerer Schein; er bezweifelt einfach, daß es dem Büsser nocht Ernst sein könne. An die menschliche Schwachheit denkt er in seinem optimistischen Moralismus nicht. Häufige und aufeinanderfolgende Bußen unterscheiden sich nicht mehr vom Unglauben, es ist doch ein Sündigen mir offenen Augen, denn beim Wiederholungsfall kann von unfreiwilligem Fehlen keine Rede sein. In diesem Sinn soll das Zitat Hebr 10,26 buchstäblich genommen werden. Ist die μετάνοια wirklich ἀμετανόητος, so gibt es höchstens noch in den Läuterungsstrafen nach dem Tod eine Rettung. Man kann also Klemens wegen der Ablehnung wiederholter Buße doch einen Rigoristen nennen; O. Watkins, *A History of Penance I* (London 1920) s. 108: „Setting aside the case of the adulteress Clement may be said to take up a rigorist position. Sins of definite wilfulness are outside the scope of this one Penance”.

μετανοίαι) za grzechy niczym się nie różnią od stanu braku wiary (μη πεπιστευκότων) w ogóle lub tylko tym, że się ma pełną świadomość grzechu (τῷ συναισθῆσθαι ὅτι ἁμαρτάνουσι). I nie wiem, który z tych dwu stanów jest gorszy, czy świadomie grzeszyć, czy dokonawszy aktu skruchy z powodu dotychczasowych grzechów, grzeszyć na nowo (ἢ τὸ εἶδοτα ἁμαρτανεῖν ἢ μετανοήσαντα ἐφ' οἷς ἡμαρτεν πλημμελεῖν αὐθις)¹³¹.

Musimy uświadomić sobie, iż nauczanie Klemensa nie powstało w próżni, zaś jego nauka o metanoiі jest subtelną aczkolwiek stanowczą polemiką z chrześcijanami nadużywającymi możliwości „drugiej skruchy” (μετάνοια δεύτερα). Prawdopodobnie istniały w gminie aleksandryjskiej grupy lub osoby, które równie szczerze i autentycznie grzeszyły, jak i szczerze i autentycznie się nawracały. Cykl ten musiał powtarzać się wielokrotnie, skoro Aleksandryjczyk mówi o „kolejnych i ciągle się powtarzających aktach skruchy” (αἱ συνέχεις καὶ ἐπαλλήλοι μετανοίαι). Przypuszczalnie owe grupy argumentowały tym, iż grzeszą nieświadomie przez co i niedobrowolnie, czym próbowały rozwiązać odwieczny ludzki dylemat, jak tu nie grzesząc grzeszyć.

W dalszym ciągu tego wywodu Klemens wykazuje swoim oponentom, iż po pierwsze grzeszą rzeczywiście, a po drugie jak najbardziej świadomie:

Grzech (ἁμαρτία) ukazuje się tu udowodniony (ἐλεγγέσθαι) w każdym z tych dwu przypadków. W pierwszym, kiedy ulega rozpoznaniu (καταγιγνωσκομένη) przez sprawcę bezprawia podczas samego działania (ἐπὶ τῷ πραχθῆναι). W drugim, gdy się z góry wie (προγιγνωσκοντος), że to, co ma być podjęte jest złe, a jednak się jego realizacji podejmuje. Jeden ulega grzechowi lub rozkoszy wiedząc dobrze czemu ulega (οὐκ ἀγνοῶν τίσι χαρίζεται). Drugi, choć doznaje skruchy z powodu tego, czemu uległ (ἐφ' οἷς ἐχαρισάτο μετανοῶν), sam zabiega o rozkosz. W ten sposób zachowuje się zupełnie identycznie jak ten, który od początku dobrowolnie (ἐκουσίως) grzeszy. Bo jeśli ktoś doznawszy aktu skruchy

¹³¹ II 57, 2-57, 3; por. Hbr 10, 26 (Iz 26, 11).

(μετανόησεν), dopuszcza się znowu tego (αὐθις τοῦτο ποιῶν), co uczynił, chociaż potępił to, ten dopuścił się grzechu dobrowolnie (κατεγνώκως)¹³².

W nowożytnej terminologii teologicznej rzeklibyśmy, iż dopuszczający się tego rodzaju zachowania, ma nieprawie zarówno sumienie przeduczynkowe, uczynkowe jak i pouczynkowe, gdyż grzesznik „wie z góry” (προγινώσκοντας) o złu swego czynu, rozpoznaje je (καταγινωσκομένη) „podczas samego działania” (ἐπὶ τῷ πραχθήναι) oraz „dopuszcza się tego znowu” (αὐθις τοῦτο ποιῶν). Zdaniem Klemensa przewrotność tego rodzaju działania polega na stałej świadomości grzechu, a nazywa je δόκησις μετανοίας – pozorem skruchy.

Jest to raczej pozór skruchy (δόκησις μετανοίας), niż prawdziwa skrucha – to częste żądanie przebaczenia za błędy, których dopuszczamy się ciągle. (...)¹³³.

Praktykowanie częstej skruchy prowadzi paradoksalnie do utwierdzaniu się, lecz nie w cnocie, a w grzechu, co z wielkim znanstwem natury ludzkiej opisuje Klemens:

Nie pozwala on [sprawiedliwy] sobie na zaplątanie się w te same grzechy, żeby musiał powtórnie wykonywać akt skruchy (μετανοήσαι). Wszak ta częsta skrucha (τὸ πόλλακις μετανοεῖν) to raczej ćwiczenie się w grzechach (μελέτη ἁμαρτιῶν) oraz nabieranie do nich stałej dyspozycji (ἐπιτηδεύειν εἰς εὐτρεψίαν) z braku dyscypliny wewnętrznej (ἐξ ἀνασκήθειας)¹³⁴.

Klemens dopuszcza możliwość drugiej metanoi (μετάνοια δεύτερα), którą uważa za coś ostatecznego (μετάνοια ἀμετανόητος). Potępia on „skruchy wielokrotne” (αἱ μετανοίαι), gdyż są one utwierdzaniem się w grzechach.

¹³² II 57, 4.

¹³³ II 59, 1.

¹³⁴ II 58, 3.

Na początku niniejszego artykułu postawiliśmy pytanie o właściwe rozumienie terminu „metanoia” w *Stromatach* Klemensa. Pod jego koniec, poznawszy kontekst jego występowania, musimy przyznać rację tłumaczce, która użyła tak często polskiego terminu „skrucha”. Metanoia jest bowiem skruchą rozumianą jako wewnętrzne uświadomienie (σύνεσις) sobie zła. Tak jak grzesznik pozostawał w stanie niewiedzy (ἐν ἀγνοίᾳ), tak skrucha jest pewną wiedzą (γνώσις). W wywodzie Klemensa stwierdzenie Hermasa, iż „skrucha jest wielką świadomością” (σύνεσις μεγάλη)¹³⁵ jawi się jako Leitmotiv, a właściwie nauka Klemensa jest jakby rozbudowanym komentarzem tej myśli. Prawdziwe uświadomienie sobie zła czyni zbędnymi zewnętrzne umartwienia, o których w kontekście metanoi Klemens nie wspomina. Skrucha jako świadomość jest już wystarczająco bolesna i wstydliva. Możemy więc mówić o głębokiej interioryzacji rozumienia metanoi u Klemensa, której istotę jej widzi w bardziej świadomości niż obrzędowości, raczej zawstydzeniu niż w uczynkowości. Być może jest on przekonany, iż z właściwie uformowanego wnętrza wypływają właściwe czyny. Wypływa stąd pośrednio postulat formowania zdolności poznawczych, a więc rozeznanie dlaczego grzech jest grzechem, a cnota cnotą. Niepoślednią rolę odgrywa w tym procesie kształtowania świadomości właściwe czyli ortodoksyjne nauczanie, gdyż jeśli trucizna heterodoksji wpadnie do uniwersyteckiego strumyka, który nawadnia rzekę wykształcenia teologicznego, która to zatruta wpływa do morza powszechnych przekonań religijnych pasterzy, zaś morze to łączy się z oceanem poglądów świeckich, to skutkiem tej początkowej małej dawki trucizny jest zatrucie i pomór ogółu. Jakże pieczołowicie więc należy pisać artykuły teologiczne oraz sączyć kropla po kropli mądrość Ojców, na których czele stoi Klemens z Aleksandrii!

¹³⁵ Hermas Mandat. IV, 2.

Zusammenfassung

Der Terminus *μετάνοια* kann auf vielerlei Arten übersetzt und aufgefaßt werden. Um die von Clemens von Alexandrien beabsichtigte Bedeutung zu entdecken, ist es notwendig dieses Wort in dem näheren und weiteren Zusammenhang zu untersuchen.

Zuerst ist es von Bedeutung den Zustand vor der *μετάνοια* darzustellen, da der Mensch sich nur vor dem abwenden kann, was er als schlecht und falsch empfindet. Den Ursprung der Sünde sieht Clemens in der Unwissenheit (*ἄγνοια*) und in der Willensschwäche (*ἀσθένεια*). Der Sünder begibt sich, indem er sündigt, in eine Art Verbundenheit mit den ständig sündigenden Dämonen, obwohl dadurch die Freiwilligkeit und somit die Verantwortung für seine Sünde nicht gemindert wird. Durch die *μετάνοια* reinigt er sich von den Fehlritten (*πλημμελήματα*), auch von den, die er unwissend (*ἐν ἀγνοία*) beging und bricht so mit dem Reich der Dämonen.

Das christliche Leben wird von Clemens als ständiges Wachsen in der Liebe (*ἀγάπη*) verstanden, wodurch der Mensch am Leben des dreieinigen Gottes, welcher die Liebe ist (*θεός ἀγάπη*), teilnimmt. Die *μετάνοια* gleicht dem Tor der heilsamen Wandlung (*μεταβολή*), durch das man aus dem Unglauben (*ἀπιστία*) in den Glauben (*πίστις*) gelangt. Das Wachstum in der Liebe erfordert, nach Clemens, ständiger Bildung (*παιδεία*) im Intellektuellen und Moralischen. Die Stufen der intellektuellen Unterweisung bildet die Elementarbildung (*τὰ γράμματα*), gefolgt von der Allgemeinbildung (*ἐγγκύκλιος παιδεία*), der Philosophie (*φιλοσοφία*), der Weisheit (*σοφία*) und der Gnosis (*γνώσις*). Die Stufen der moralischen Unterweisung hingegen sind der Glaube (*πίστις*), die mit der Befolgung der Gebote verbundene Furcht (*φόβος*), die Hoffnung, die Askese (*ἄσκησις*) und schließlich die Gnosis (*γνώσις*).

Laut Clemens ist Gott der Ursprung der *μετάνοια*, da er von Barmherzigkeit (*ἔλεος*) geleitet die Seele des Sünders heilt, damit

dieser, nachdem er die Vergebung (συγγνώμη) erhielt, befähigt ist die μετάνοια zu tun. Die widerstrebenden Seelen werden durch die göttlicher Erziehung (παιδεία) zur μετάνοια gezwungen (ἐκβιάζονται μετανοεῖν). Am Ziel der μετάνοια steht die Freude (χαρά) sowohl des Menschen, der am Leben Gottes teilnimmt, wie auch des Christus, der seinen Willen erfüllt sieht.

Clemens definiert die μετάνοια als eine „verspätete Erkenntnis“ (βραδεια μετάνοια) und faßt sie auch als die Selbsterkenntnis (τὸ γινῶναι ἑαυτὸν) auf. Von der Psyche des sich Bekehrenden betrachtet, ist die μετάνοια ein mit Scham (δυσωπία) verbundenes, Sich-Bewußtwerden (σύνεσις) des eigenen Tuns, was in der Selbstverurteilung (κρίσις) endet. In der Anlehnung an Hermas unterstreicht der Alexandriner, daß die μετάνοια von einem großen Sich-Bewußtwerden (σύνεσις μεγάλη) zeugt. Denn besitzt man die rechte σύνεσις, so ist es praktisch unmöglich wiederholt der Sünde zu verfallen, da alles von uns (ἐφ' ἡμῖν) abhängt.

Der Alexandriner erlaubt zwar die zweite Buße (μετάνοια δεύτερα), die er aber als das Äußerste betrachtet. Er nennt die erste (πρώτη) μετάνοια „ein und einzig“ (πρώτη καὶ μόνη), die zweite (δεύτερα) hingegen, „eine Buße, die nicht mehr gebüßt werden kann“ (μετάνοια ἀμετανόητος). Seiner Meinung nach bewirken die häufigen μετανοαίαι die Gewöhnung an die Sünde, da der Sünder vor, während und nach der Tat weiß, was er tut und somit wissend (τὸ εἰδότα) und freiwillig (ἐκουσίως) sündigt. Diese Art des Sündigens ist nach Clemens im höchsten Maße verurteilungs- und verdammungswürdig.

Die kontextuelle Untersuchung des Begriffs μετάνοια hat gezeigt, daß Clemens von Alexandria ihn als eine einsichtige Reue auffaßt. Die rechte Einsicht (σύνεσις) wird durch das rechte Wissen geformt, was sich indirekt mit der Forderung nach der rechten Lehre verbindet.

Eine Forderung die in der heutigen Universitätslandschaft nach der Verwirklichung ruft.