

KS. BRUNON ZGRAJA
Opole, UO

KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO KONCEPCJA APETH (CNOTY)

Zależność Klemensa Aleksandryjskiego¹ od wielu kierunków filozoficznych² stała się dla niektórych badaczy³ podstawą do wyrażenia opinii, powszechnie już dzisiaj zresztą odrzucanej⁴, iż filozofia do tego stopnia przeniknęła mentalność Aleksandryjczyka, że zdystansowała w jego twórczości nawet element religijny, czyniąc z niego bardziej filozofa niż chrześcijanina, a jego poglądy są raczej odbiciem teorii filozofów greckich, którzy również nauczali o wzniesieniu się ponad

¹ Bazę źródłową stanowi wydanie krytyczne dzieł Klemensa w serii *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten [drei] Jahrhunderte: Clemens Alexandrinus*, t. I–VI; t. I: O. STÄHLIN (wyd.), *Protrepticus und Paedagogus*, GCS 12, Berlin 1936; t. II: O. STÄHLIN (wyd.), *Stromata I–IV*, GCS 52, Berlin 1960; t. III: L. FRÜCHTEL (wyd.), *Stromata VII–VIII; Excerpta ex Theodoto; Eclogae prophetae; Quis dives salvetur?; Fragmenta*, GCS 17, Berlin 1970; t. IV: O. STÄHLIN (wyd.), *Register*, GCS 39, Leipzig 1936. Na oznaczenie dzieł Klemensa użyto w przypisach skrótów: *Paed.* (= *Paedagogus*), *Protr.* (= *Protrepticus*), *Strom.* (= *Stromata*), *QDS* (= *Quis dives salvetur?*), *EP* (= *Eclogae prophetae*), *Hym.* (= *Hymnus w Paed.* III).

² Na wpływy stoickie wskazują m.in.: F. VAN DER GRINTEN, *Die natürliche und die übernatürliche Begründung des Tugendlebens bei Clemens von Alexandrien*, Roma–Bonn 1949, s. 109; M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957; J.R. DONAHUE, *Stoics Indifferents and Christian Indifference in Clement Of Alexandria*, Trad 19 (1963), s. 438–447; D.J.M. BRADLEY, *The transformation of the Stoic Ethic in Clement of Alexandria*, Aug 14 (1974), s. 41–66. E.A. CLARK (*Clement's Use of Aristotle: The Aristotelian contribution to Clement of Alexandria's refutation of gnosticism*, New York 1977) doszukuje się wpływów filozofii Arystotelesa, z kolei na dominujący element platoński w twórczości Klemensa zwracają uwagę głównie: J. WYTZES, *The Twofold Way I: Platonic Influences in the Work of Clement of Alexandria*, VigCh 11 (1957), s. 226–245; TENŽE, *The Twofold Way II: Platonic Influences in the Work of Clement of Alexandria*, VigCh 14 (1960), s. 129–153; S.R.C. LILLA, *Middle Platonism, Neoplatonisme and Jewish — Alexandrine Philosophy in the Terminology of Clemens of Alexandria's Ethics*, Roma 1961; *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971; E. BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria*, Hildesheim 1981; D. WYRWA, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin – New York 1983.

³ Por. P. ZIEGERT, *Zwei abhandlungen über Titus Flavius Clemens Alexandrinus*, Heidelberg 1894, s. 6; C. MERK, *Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie*, Leipzig 1879, s. 51, 90.

⁴ Por. O. PRUNET, *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testaments*, Paris 1966, s. 10.

rzeczywistość, zachęcali do obojętności wobec spraw doczesnych i do praktykowania cnót⁵. Nie ulega dzisiaj wątpliwości, że autor *Stromatów* obficie czerpał z twórczości pisarzy starożytnych⁶. Nie oznacza to jednak, że Klemens całkowicie ulegał wpływom filozofii starożytnej. Uważne studium jego pism ukazuje go przede wszystkim jako przekonanego chrześcijanina, który stara się ubogacić myśl chrześcijańską skarbami kultury antycznej⁷. Aleksandryczyk był jednak zdania, iż „z całej skarbnicy kultury trzeba czerpać tylko to, co jest pożyteczne”⁸. Zdaniem F. DRĄCZKOWSKIEGO⁹, Klemens stosował zasadę akomodacji, polegającą na świadomym nawiązywaniu do terminologii, a także i wartości znanych jego czytelnikom, które następnie ubogacał elementami religijnymi. Wymownym tego przykładem jest chociażby istniejący w antyku przedchrześcijańskim ideał *kalokagathii* (καλοκαγαθία), łączący nierozdzielnie element estetyczny z moralnym, będący zarazem powszechnie obowiązującym wzorem etycznej doskonałości. Usystematyzowany przez stoików i przez nich ostatecznie ukształtowany model wychowania, wysuwający na pierwszy plan dobro, a za nim kategorie estetyczne, mógł dla rozwijającego się naukę chrześcijaństwa stanowić interesującą płaszczyznę kształtowania własnego programu wychowawczego. Możliwość tę wykorzystał Klemens Aleksandryjski. Aprobując ideał *kalokagathii*, z jednej strony świadomie pragnął on przybliżyć

⁵ Por. E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie au II siècle*, Paris 1906, s. 293.

⁶ Por. H. VERWEYEN, *Frühchristliche Theologie in der Herausforderung durch die antike Welt*, ZKTh 109 (1987), s. 385–399.

⁷ Por. P. BÖHNER, E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tł. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 49; S. ŁUCARZ, *Inicjacja w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, w: B. GÓRKA (red.), *Kondycja chrześcijaństwa dzisiaj a inicjacja chrześcijaństwa starożytności*, (Christianitas Antiqua. Commentationes 1), Gdańsk 2005, s. 106.

⁸ Strom. II, 4, 1: χρῆναι τὸ ἐξ ἀπάσης παιδείας χρήσιμον ἐκλεγόμενους ἡμᾶς ἔχειν; KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. I, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 129 (dalej: Kobierce); por. H.B. TIMOTHY, *The early Christian apologists and Greek philosophy. Exemplified by Irenaeus, Tertulian and Clement of Alexandria*, Assen 1973, s. 69: *Wisdom "the knowledge of things human and divine and their causes" is queen of philosophy and the latter, the study of wisdom, is queen of preparatory culture. The whole propaedeutic system of the Greeks, including philosophy, is amongst the benefits which, like showers falling on the earth, have come down from God to men. What is useful in all culture we should select and make our own*; A.P. ORBÁN, *Les dénominations du Monde chez les premiers auteurs chrétiens*, Nijmegen 1970, s. 81; W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952, s. 225, 289; A. MÉHAT, *Étude sur les «Stromates» Clément d'Alexandrie*, Paris 1966, s. 133.

⁹ Por. F. DRĄCZKOWSKI, *Kerygmat pisemny w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 26 (1979), z. 6, s. 34–36. Warto nadmienić, że Klemens działał w środowisku, które w starożytności było, obok Aten, najważniejszym centrum kultury intelektualnej. Korzystnie położona pod względem geograficznym Aleksandria była miejscem spotkania Wschodu i Zachodu. W mieście tym krzyżowały się różne prądy myślowe i religijne, zaś dominującym czynnikiem w tym środowisku była kultura helleńska. Świadomość Klemensa, iż zwraca się do wykształconych kultury greckiej, obligowała go w pewnym stopniu do nawiązywania do wartości tejże kultury; por. J. PAŁUCKI, *Recepcja ideałów helleńskich w nauce Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 41 (1994), z. 4, s. 6.

chrześcijaństwu jedną z podstawowych wartości kultury helleńskiej, zaś z drugiej — wskazać, iż prawdziwym pięknem jest tylko Bóg, a człowiek, w którym współmieszka Logos, jest do Niego podobny¹⁰. Można zatem powiedzieć, iż w kulturze greckiej widział nasz autor przede wszystkim niezastąpione narzędzie ewangelizacji, pomoc w przygotowaniu do wiary, jak również wsparcie w procesie doskonalenia chrześcijańskiego¹¹.

Wśród wielu wartości funkcjonujących w kulturze helleńskiej szczególną uwagę, poza wspomnianą już *kalokagathia*, zwracał Klemens na ideał *paidei* (παιδεία), *apathei* (ἀπάθεια), *mesotes* (μεσότης) oraz *homoiosis* (ὁμοίωσις)¹². Jednym zaś z pojęć, które na przestrzeni wieków stało się naturalnym wątkiem greckiej kultury i najtrafniej wyrażało poglądy na wzór człowieka i obywatela, była ἀρετή¹³. Wypada jednak w tym miejscu zauważyć, iż pod wpływem zastosowania, jakie etyczna filozofia Greków nadała temu pojęciu, przyzwyczailiśmy się tłumaczyć ten termin jako „cnotę”. Tymczasem treść semantyczna terminu *arete* jako ideału człowieka jest właściwie nieprzetłumaczalna na języki nowożytny za pomocą jednego wyrazu. Wynika to stąd, iż starożytność posługiwała się zasadniczo pojęciem szerszym, stworzyła inny język, który wyrażał inny sposób myślenia¹⁴. Nie ulega jednak wątpliwości, że wyraz *arete*, który jako ideał człowieka mieścił w sobie właściwie wszystko to, co nadawało osobie walor szczególny, w swym historycznym rozwoju ulegał semantycznym modyfikacjom i zaczął przybierać znaczenie węższe, jednostkowe¹⁵.

Słowo *arete* w potocznym znaczeniu cnoty występuje 178 razy w dziełach Klemensa Aleksandryjskiego¹⁶. Analizując pisma Aleksandryjczyka warto zatem zapytać, czy używał on wspomnianego terminu w znaczeniu węższym — jednostkowym, czy też szerszym — określającym ideał człowieka. Co więcej, czy w jego rozumieniu termin *arete* był pojęciem jedynie filozoficznym, czy też zawierał elementy chrześcijańskie? Odpowiedź na te pytania stanowi cel niniejszego artykułu.

Wśród wielu wypowiedzi zawierających badany przez nas termin znajdują się teksty, które można by uznać za próbę określenia istoty *arete*, czy nawet za próbę jej definicji. Na szczególną jednak uwagę zasługuje następująca wypowiedź Kle-

¹⁰ Por. *tamże*, s. 8. Zdaniem F. Drączkowskiego, Klemens przejął na użytek chrześcijaństwa m.in. grecki ideał filantropii (φιλανθρωπία), nadając mu treści chrześcijańskie; por. F. DRĄCZKOWSKI, *Filantropia (φιλανθρωπία) — humanitaryzm chrześcijański według Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 43 (1996), z. 4, s. 75–86.

¹¹ Por. TENŻE, *Greccy Ojcowie*, EK 6, k. 62.

¹² Por. PAŁUCKI, *art. cyt.*, s. 10–22.

¹³ Termin ten w dalszej części artykułu będzie występował w transkrypcji polskiej jako *arete*.

¹⁴ Por. W. TATARKIEWICZ, *Historia estetyki*, t. I: *Estetyka starożytna*, Wrocław 1962, s. 135.

¹⁵ Sokrates, a następnie Platon nadali temu pojęciu znaczenie węższe, przypisując je jedynie sferze ludzkiej moralności; por. CH. ROWE, *Etyka w starożytnej Grecji*, tł. W.J. Bober, w: P. SINGER (red.), *Przewodnik po etyce*, Warszawa 1998, s. 159.

¹⁶ Por. B. ZGRAJA, *Wartość semantyczna ἀρετή w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 28 (2008), t. LI/2, s. 1336.

mensa: „Sama cnota (ἀρετή) jest dyspozycją (διάθεσις) duszy (ψυχῆς), będącą w zgodzie (σύμφωνος) z Logosem (λόγῳ) przez całe życie (βίον)”¹⁷

Szeroki zakres semantyczny terminu διάθεσις¹⁸, będącego definiensem dla *definiendum arete*, jak również szerokie rozumienie rzeczownika ψυχή¹⁹, na co wskazał w przeprowadzonej analizie filologicznej powyższej wypowiedzi P. SZCZUR²⁰, pozwala jego zdaniem określić *arete* mianem porządku osobowości ludzkiej²¹. Jeśli zaś istnieje porządek osobowości, to można powiedzieć, iż mamy do czynienia z uporządkowaną osobowością ludzką. Osobowość ta z kolei jest jednomyślnością z Logosem, na co wskazuje termin σύμφωνος, etymologicznie związany z czasownikiem συμφωνέω (być w zgodzie z czymś)²² oraz z rzeczownikiem συμφωνία (harmonia, zgoda, jednomyślność)²³. Zdaniem P. Szczura, wyrażone przez σύμφωνος odniesienie *arete* do Logosu jest niezmiernie ważne²⁴. Nie chodzi bowiem o Logosa w rozumieniu stoickim²⁵, ale o Logosa – Chrystusa. Wprawdzie analiza doktryny o Logosie u Klemensa ujawniła, iż należy rozpatrywać go jako metafizyczne *principium*, obecne w trzech stanach egzystencji²⁶, oraz jako postać historyczną²⁷, lecz kontekst tego terminu w przedstawionej definicji *arete*²⁸ każe nam widzieć

¹⁷ Paed. I, 101, 2; KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Pedagog. Księga I Klemens Aleksandryjskiego*, tł. T. Puton, Lublin 1977 (mps BKUL), s. 72 (dalej: *Pedagog*); W. VÖLKER (dz. cyt., s. 280) twierdzi, iż w definicji tej widoczna jest zależność Klemensa od stoickiego intelektualizmu, co w konsekwencji prowadziło do rozumienia *arete* w duchu koncepcji Sokratesa, jako wiedzy o tym, co dobre; por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, tł. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 409–410.

¹⁸ Por. Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.), *Słownik grecko-polski*, t. I, Warszawa 1965, s. 527 (dalej: Abramowiczówna); H.G. LIDDELL, R. SCOTT (red.), *Greek-English Lexicon*, Oxford 1961, s. 394 (dalej: Liddell-Scott); G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 347 (dalej: Lampe).

¹⁹ Por. Abramowiczówna, t. IV, s. 670–671; Liddell-Scott, s. 2026–2027; Lampe, s. 1542–1553.

²⁰ Por. P. SZCZUR, *Aretologia agapetyczna Klemensa Aleksandryjskiego w zarysie*, RK 48 (2001), z. 4, s. 12–14; TENŻE, *Oblicza miłości: „Miłość daje się poznać w sposób wieloraki” Cnoty pokrewne i towarzyszące ἀγάπη według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 2002, s. 54–56.

²¹ Por. TENŻE, *Aretologia agapetyczna Klemensa Aleksandryjskiego w zarysie*, s. 13.

²² Por. Abramowiczówna, t. IV, s. 176.

²³ Por. *tamże*.

²⁴ Por. SZCZUR, *art. cyt.*, s. 14.

²⁵ Na ten temat pisze D. MRUGALSKI, *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2006, s. 54–66.

²⁶ A. ORBE (*Cristologia gnostica. Introduction a la teologia de los siglos II y III*, Madrid 1976, s. 164) wyróżnia: (1) Logos, intelekt Boga, nie odróżnialny od Niego, zawiera Jego idee (Strom. IV, 25, 155; V, 11, 73); (2) Logos pochodzący od Boga (Strom. V, 3, 16), autor stworzenia: zasada wszystkich rzeczy stworzonych, Mądrość Boża (Strom. IV, 25, 156). Posiadając w sobie wszystkie idee lub myśli Boże, wzory świata zmysłowego, Logos jest ujmowany jako przyczyna rzeczy stworzonych lub narzędzie Boże w stworzeniu świata (Strom. V, 6, 38; VI, 7, 58); ponadto utożsamia się z Mądrością Bożą, pierwszym Jego dziełem i Jego doradcą (Strom. VII, 2, 7; V, 13, 89); (3) Logos immanentny światu, prawo i harmonia wszechświata, jednoczy wszystkich, rządzi i przenika z krańca w kraniec (Protr. 5, 2; Strom. V, 14, 104); por. LILLA, *dz. cyt.*, s. 199–200.

²⁷ Klemens o Chrystusie jako boskim Logosie najpiękniej wypowiada się w I księdze *Pedagoga*.

²⁸ Mamy tu na uwadze tekst z Paed. I, 101, 1: πᾶν τὸ παρὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθὸν τοῦτο ἀμάρτημα ἔστιν.

w nim Chrystusa²⁹, którego Klemens nazywa Nauczycielem (Διδάσκαλος), Wychowawcą (Παιδαγωγός) oraz Lekarzem (Ἰατρός)³⁰ Chrystus — druga osoba Trójcy Świętej³¹ działa razem z Duchem Świętym³² i tworzy wraz z Nim i Bogiem Ojcem

²⁹ Przekład francuski zacytowanego kontekstu, podany w SCh 70 (CLÉMENT D' ALEXANDRIE, *Le Pédagogue I*, Paris 1960, s. 29), brzmi: *Tout acte contraire au Logos droit est une faute* z dodaniem następującego komentarza: *Logos: nous sommes passés de la raison, humaine, philosophique, au Verbe divin, et du meme coup cette morale d'apparence stoicienne se révèle, en profondeur, toute chrétienne*. Francuskie tłumaczenie uwzględnia więc kontekst, który wyraźnie wskazuje, że użyte tu słowo *logos* oznacza Chrystusa, Odwieczne Słowo. Nie uwzględnienie z kolei kontekstu pozwala, zdaniem Drączkowskiego, przetłumaczyć zwrot: *παρὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθὸν* jako: „niezgodne z racją”, „przeciwnie zdrowemu myśleniu”, „niezgodne z prawidłowym myśleniem”; por. F. DRĄCZKOWSKI, *Kościół–Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983, s. 58 (przyp. 113). C. COLPE (*Von der Logoslehre des Philon zu der des Clemens von Alexandrien*, w: A.M. RITTER [red.], *Kerygma und Logos*, Göttingen 1979, s. 101) uważa, że *der Logos für Clemens in erster Linie Jesus Christus, der Sohn Gottes*. Za takim rozumieniem Logosu u Klemensa opowiada się J. QUASTEN. Akcentuje on przy tym, że Logos to Zbawiciel i Stworzyciel nowego życia (*Patrology*, t. II, Utrecht 1953, s. 21–23). Z kolei H.I. MARROU stwierdza, że Logos jako druga Osoba Boska, jako Syn Boga Odwiecznego, zstąpił na ziemię i objawił się w ciele jako Jezus Chrystus; por. TENŻE, *Morale et spiritualité chrétiennes dans le Pédagogue de Clément d' Alexandrie*, *StPatr* 2 (TU 64) 1957, s. 545. Po części przychylają się do tego poglądu P.B. PADE (*Λόγος Θεός. Untersuchungen zur Logos-Christologie des Titus Flavius Clemens von Alexandrien*, Roma 1939) i E. FASCHER, *Der Logos – Christus als göttlicher Lehrer bei Clemens von Alexandrien*, „Studien zum Neuen Testament und zur Patristic” TU 77 (1961), s. 193–207. Natomiast zdaniem W. KELBERA (*Die Logoslehre. Von Heraklit bis Origenes*, Stuttgart 1976, s. 179–216), „Boski Logos” jest podstawowym tytułem, jakim Klemens określa Chrystusa. Zagadnienie Logosu w twórczości Klemensa omawia szczegółowo R.M. LESZCZYŃSKI, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 2003, s. 316–375. Na temat Klemensowego zastosowania terminu „Logos” zob.: M.J. EDWARDS, *Clement of Alexandria and his Doctrine of the Logos*, *VigCh* 54 (2000), s. 159–177.

³⁰ Por. np.: *Paed.* I, 98, 1; I, 55, 2; I, 1, 3-4; *Strom.* IV, 162, 5; zob. FASCHER, *dz. cyt.*, s. 207; J. PAŁUCKI, *Chrystus Boski Lekarz, Wychowawca i Nauczyciel w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1987 (mps BKUL); TENŻE, *Chrystus Boski Lekarz w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, w: F. DRĄCZKOWSKI, J. PAŁUCKI (red.), *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, Lublin 1993, s. 15–34; TENŻE, *Chrystus Nauczycielem Ludu Bożego w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, w: F. DRĄCZKOWSKI, J. PAŁUCKI (red.), *Ewangelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, Lublin 1994, s. 83–101; PRUNET, *dz. cyt.*, s. 196. Warto nadmienić, że Chrystus — Lekarz, Pedagog i Wychowawca jest tym, który niesie pomoc w nabywaniu *arete*.

³¹ Znamiennym rysem teologii Klemensa jest wyeksponowanie prawdy o identyczności osoby Jezusa z drugą osobą Trójcy Świętej – Odwiecznym Logosem: *Strom.* III, 76, 1; V, 38, 1; 136, 3; VI, 140, 3; VII, 5, 5; 9, 1; 58, 3-5; 72, 2. Problematyką Trójcy Świętej Klemens właściwie się nie zajmuje poza jedną wypowiedzią w *Strom.* IV, 10, 3; por. J. NIEMIRSKA-PLISZCZYŃSKA, *Wstęp*, w: Koblence, t. I, s. XXII. Na temat Trójcy Świętej u Klemensa zob.: J. LEBRETON, *La théologie de la Trinité chez Clément d' Alexandrie*, *RSR* 34 (1947), s. 55–76, 142–149; J. RUWET, *Clément d' Alexandrie: Canon d' Ecritures et apocryphes*, *Bb* 29 (1947), s. 77–99, 240–268, 391–408. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że zdaniem niektórych uczonych pewne wypowiedzi Klemensa są tak zbudowane, że stanowią podstawę do oskarżenia go o subordynacjanizm; por. B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlin 1956, s. 64. Jako świadectwa heterodoksji Klemensa podawano szczególnie jego naukę zawartą w *Stromacie* IV i VII. PADE (*dz. cyt.*, s. 146–160) po gruntownej analizie tych tekstów doszedł do wniosku, że tylko pozornie można odnieść takie wrażenie, ostatecznie jednak Klemens jest w pełni ortodoksyjny. Co więcej, w nauce Aleksandryjczyka Boski Logos nie tylko nie jest subordynowany, lecz wyraźnie wyakcentowana jest jego równość z Bogiem Ojcem. Pade stwierdza na podstawie swych badań, że u Klemensa

doskonałą wspólnotę Ojca, Syna i Ducha Świętego. Między tymi trzema osobami Trójcy Świętej istnieje doskonała wspólnota życia — *agape*³³. Należy jednak zauważyć, iż tym samym terminem określa Klemens także istotę samego Boga, mówiąc, że Bóg jest *agape* – miłością³⁴. Zestawienie z kolei dwóch określeń: „Bóg jest miłością” i „miłość jest wspólnotą życia trzech Osób Boskich” prowadzi, przy założeniu, że wszystkie Osoby Boskie są równe i współistotne, do wniosku, że każda z nich może być określana jako *agape* – „miłość”. Potwierdza to Klemens, gdy mówi o Chrystusie, iż „owoc zrodzony z *agape* sam jest *agape*”³⁵. Wynika więc z tego, że całe odniesienie omawianych rzeczywistości pośrednio skierowane jest nie tyle do Logosu – Jezusa Chrystusa – *Agape*, co do Boskiej wspólnoty Trójcy Świętej – Boskiej *Agape*. Możemy zatem powiedzieć, iż *arete* w rozumieniu Aleksandryczyka nie tyle posiada wymiar chrystocentryczny, co ukierunkowana jest Boską wspólnotę Trójcy Świętej.

Na uwagę zasługuje także termin βίος, wchodzący w skład ostatniego członu podanej definicji, który, zdaniem F. Drączkowskiego³⁶, w nauczaniu Aleksandryczyka jest rozumiany bardzo szeroko i oznacza całość egzystencji duchowo-materialnej³⁷.

Podsumowując zatem nasze dotychczasowe analizy możemy poniekąd określić *arete* mianem uporządkowanej osobowości, która jest jednomyślnością³⁸ z Boską *Agape* przez całe ludzkie życie w jego wymiarze duchowo-materialnym.

Bóg i Logos to dwie odrębne osoby, będące jednym Bogiem, czyli uczestniczące w jednej Boskiej naturze; por. TENZE, *dz. cyt.*, s. 165, 168. Chrystus w nauczaniu Klemensa to druga osoba Trójcy Świętej: Syn Boga – τοῦ θεοῦ υἱός (*Paed.* I, 24,4), Jednorodzony – μονογενής (*Paed.* I, 8, 2), a w stosunku do Boga Ojca: Syn w Ojcu – υἱός ἐν πατρὶ (*Paed.* I, 24, 3), Ten, który jest w Ojcu – ὁ ἐν τῷ πατρὶ (*Paed.* I, 4, 1). Zdaniem PADEGO (*dz. cyt.*, s. 176), Klemens jest ważnym ogniwem w rozwoju nauki o bóstwie Chrystusa. Zdecydowanie stawia go na równi z Bogiem Ojcem tak jak Jan Ewangelista i Atanazy Wielki. W konsekwencji można go nazwać w jakimś sensie prekursorem Soboru Nicejskiego (325).

³² *Paed.* III, 101, 2.

³³ Por. DRĄCZKOWSKI, *dz. cyt.*, s. 71, 75.

³⁴ *Strom.* IV, 100, 5.

³⁵ QDS 37, 1: καὶ ὁ τεχθεὶς ἐξ ἀγάπης καρπὸς ἀγάπης; KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, tł. J. Czuj, Kraków – Ząbki 1995, s. 103 (dalej: *Który człowiek*). Bóg, który jest miłością (1 J 4,8) – *agape*, w Jezusie Chrystusie objawia swoją istotę; por. W. BREUNING, *Nauka o Bogu*, tł. J. Fenrychowa, w: W. BEINERT (red.), *Podręcznik teologii dogmatycznej w jedenastu traktatach*, Kraków 1999, s. 33.

³⁶ Por. DRĄCZKOWSKI, *dz. cyt.*, s. 70.

³⁷ Por. Liddell-Scott, s. 316.

³⁸ Mówiąc o *arete* jako o jednomyślności (ὁμόνοια), mamy na uwadze fakt, iż zakres semantyczny terminu ὁμόνοια pokrywa się ze znaczeniem użytego w definicji wyrazu συμφωνος (harmonijny, będący w zgodzie), etymologicznie związanego z rzeczownikiem συμφωνία (zgodność, zgoda, jednomyślność). Por. Abramowiczówna, t. III, s. 282; Liddell-Scott, s. 1226. Jeśli zaś przyjąć, że termin ὁμόνοια z racji zawartego w nim słowa νοέω (pojąć, zrozumieć, poznać, myśleć, rozważać, przypuszczać, sądzić, mniemać, wymyślać, uknuć, powziąć: Abramowiczówna, t. III, s. 211) oznacza jednomyślność sądów, wspólnotę myślenia, a więc dotyczy, krótko mówiąc, sfery intelektualnej, to wypada zaznaczyć, iż mówiąc o *arete* jako o jednomyślności, mamy na uwadze harmonię i zgodę wszystkich sfer życia z Logosem.

Przyjęta w takim kształcie pewnego rodzaju definicja *arete* domaga się jednak większego sprecyzowania. Rodzi się bowiem pytanie o dogłębnierze określenie samej *arete* jako uporządkowanej osobowości, która ma być jednomyślnością z Boską Agape. Odpowiedzi na nie udziela Klemens przez nawiązanie do stoickiej koncepcji *arete*, mówiącej o współzależności i współistnieniu wszystkich cnót³⁹. Piszemy on:

Czyż wymaga jeszcze dalszych wyjaśnień fakt, że cnoty pozostają ze sobą w ścisłej łączności (ἀντακολουθοῦσιν ἀλλήλαις αἱ ἀρεταί), gdy już wykazano, że wiara opiera się na skrucie i na nadziei, przezorność na wierze, a wytrwała uprawa etyczna na nich wszystkich, w połączeniu z ćwiczeniem umysłowym, osiągając swoją pełnię w miłości (εἰς ἀγάπην)⁴⁰;

oraz:

Cnoty pozostają z sobą w nierozzerwalnym związku wzajemnym (ἀντακολουθοῦσι δὲ ἀλλήλαις)⁴¹

W cytowanych wypowiedziach istotnym terminem jest czasownik ἀτακολουθέω, który znaczy „nawzajem sobie towarzyszyć”⁴². Tłumacząc więc tekst grecki dosłownie, należałoby powiedzieć, że „cnoty nawzajem sobie towarzyszą”. Jednak tego rodzaju tłumaczenie nie oddaje w pełni treści kryjących się pod wzmiankowanym czasownikiem ἀτακολουθέω, który składa się z dwóch członów: ἀντ(ι) – naprzeciw⁴³ i ἀκολουθέω – towarzyszyć, iść z kimś lub za kimś; iść za czymś, kierować się czymś⁴⁴. Zatem analizowany przez nas czasownik wyraźnie wskazuje na układ wzajemnego następstwa cnót⁴⁵, a co za tym idzie, każe nam traktować poszczególne cnoty jako ogniwa jednego, nierozzerwalnego łańcucha, którego ostatnie ogniwo stanowi *agape* — pełnia ich wszystkich. Innymi słowy, w koncepcji Klemensa wszystkie wyżej wymienione cnoty tworzą jedną organiczną całość, nierozzerwalną wspólnotę⁴⁶ z *agape* na czele, czyli, nawiązując do definicji *arete*, poniekąd uporządkowaną osobowość. Potwierdzeniem tego zdaje się być wypowiedź Klemensa o jednej i tej samej *arete*, która przysługuje tej samej naturze⁴⁷. Poza tym na uwagę zasługuje określenie całego szeregu cnót jednym wspólnym terminem *arete*. Klemens bowiem celowo nie posługuje się formą liczby mnogiej, lecz będąc

³⁹ DIOGENES LAERTIOS, *Vitae philosophorum* VII, 125; por. Strom. II, 41, 1; 80, 2; VIII, 30, 2.

⁴⁰ Strom. II, 45, 1: ὅς μὲν οὖν ἀντακολουθοῦσιν ἀλλήλαις αἱ ἀρεταί, τί χρῆ λέγειν, ἐπιδεδειγμένου ἤδη ὡς πίστις μὲν ἐπὶ μετανοίᾳ ἐλπίδι τε, εὐλάβεια δὲ ἐπὶ πίστει, καὶ ἡ ἐν τούτοις ἐπιμονή τε καὶ ἀσκησις ἅμα μαθήσει συμπεραιούται εἰς ἀγάπην; Kobierce, t. I, s. 159–160; zob. VÖLKER, *dz. cyt.*, s. 447.

⁴¹ Strom. II, 80, 2: ἀντακολουθοῦσι δὲ ἀλλήλαις αἱ ἀρεταί; Kobierce, t. I, s. 183.

⁴² Por. Abramowiczówna, t. I, s. 198; Liddell-Scott, s. 149: *to be reciprocally implied, of the virtues*.

⁴³ Por. Abramowiczówna, t. I, s. 206.

⁴⁴ Por. *tamże*, t. I, s. 69; Liddell-Scott, s. 52.

⁴⁵ Por. PRUNET, *dz. cyt.*, s. 93; DRĄCZKOWSKI, *dz. cyt.*, s. 37.

⁴⁶ Strom. II, 80, 1-3.

⁴⁷ Strom. IV, 59, 3.

przekonanym o istnieniu jedności wszystkich cnót, używa liczby pojedynczej, mówiąc o „cnocie duszy (τῆ τῆς ψυχῆς ἀρετῆ)”⁴⁸

Warte podkreślenia jest również to, iż zdaniem Klemensa „cnoty są w stosunku do siebie oparte jedne na drugich”⁴⁹ i „jedne w stosunku do drugich są przyczyną swej nierozdzielności”⁵⁰. Z racji owej nierozzerwalnej wspólnoty ten, kto posiadał jedną cnotę, posiadał zarazem wszystkie inne⁵¹, a także kto podejmuje działania zgodne z jedną cnotą, ten czyni to zgodnie ze wszystkimi innymi cnotami⁵². Co więcej, Klemens, akcentując fakt jedności i wewnętrznej spójności wszystkich cnót⁵³, nie przekreśla tym samym indywidualnego rozpatrywania każdej z nich, bowiem, jak pisze,

cnota jest czymś jednym pod względem siły sprawczej, ale zdarzy się jej, gdy występuje w różnych zakresach działania, raz otrzymać nazwę rozwagi, kiedy indziej umiarkowania, wreszcie męstwa lub sprawiedliwości⁵⁴.

Aleksandryczyk stwierdza więc, że cnota (*arete*), będąc pewną jednością także pod względem działania, w zależności od określonej sytuacji, w której znajduje się człowiek, staje się szczegółową sprawnością moralną. Dodaje jednak na innym miejscu, że sprawności te różnią się między sobą stopniem doskonałości, co więcej, nikt nie może osiągnąć pełnej doskonałości pod każdym względem⁵⁵

Wypada więc raz jeszcze podkreślić, że Klemensowa *arete* nie jest jedynie pojedynczą cnotą, lecz wartością, której strukturę tworzy cały szereg cnót indywidualnych⁵⁶, służących budowaniu relacji harmonii i jedności z Boskim Logosem – Agape⁵⁷. Używając zatem terminu *arete* w rozumieniu Klemensa, nie należy utoż

⁴⁸ QDS 18, 1: οὐδὲ ἐπὶ τοῖς ἐκτὸς ἢ σωτηρία. οὔτε εἰ πολλὰ οὔτε εἰ ὀλίγα ταῦτα ἢ μικρὰ ἢ μεγάλα ἢ ἔνδοξα ἢ ἀδοξα ἢ εὐδόκιμα ἢ ἀδόκιμα, ἀλλ’ ἐπὶ τῆ τῆς ψυχῆς ἀρετῆ, πίστει καὶ ἐλπίδι καὶ ἀγάπῃ καὶ φιλαδελφίᾳ καὶ γνώσει καὶ πραότητι καὶ ἀτυφίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, ὧν ἄθλον ἡ σωτηρία; Który człowiek, s. 70; zob. A. BRONTESI, *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma 1972, s. 13–15, 50, 254, 256, 522.

⁴⁹ Strom. II, 45, 1: ὅς μὲν οὖν ἀντακολουθοῦσιν ἀλλήλαις αἱ ἀρεταί, τί χρὴ λέγειν, ἐπιδεδειγμένου ἥδη; Kobierce, t. I, s. 159; por. VÖLKER, *dz. cyt.*, s. 282.

⁵⁰ Strom. VIII, 30, 1-2: οὕτως καὶ αἱ ἀρεταὶ ἀλλήλαις αἴτιαι τοῦ μὴ χωρίζεσθαι διὰ ἀντακολουθίαν; Kobierce, t. II, s. 334.

⁵¹ Strom. II, 80, 3.

⁵² Por. I. ARNIM (wyd.), *Stoicorum veterum fragmenta*, t. III, Lipsiae 1903–1905, s. 299 (dalej: SVF).

⁵³ Strom. VIII, 31, 3.

⁵⁴ Strom. I, 97, 3: εἰ γοῦν σκοποῦμεν, μία κατὰ δύναμιν ἐστὶν ἡ ἀρετή, ταύτην δὲ συμβέβηκεν τούτοις μὲν τοῖς πράγμασι ἐγγενομένην λέγεσθαι φρόνησιν, ἐν τούτοις δὲ σωφροσύνην, ἐν τούτοις δὲ ἀνδρείαν ἢ δικαιοσύνην; Kobierce, t. I, s. 71.

⁵⁵ Strom. IV, 130, 1-2.

⁵⁶ Strom. I, 97, 2.

⁵⁷ Zob. G. ZAPHARIS, *Le texte de l’Évangile selon saint Matthieu d’après les citations de Clément d’Alexandrie comparées aux citations des Pères et des Théologiens grecs du II au XV siècle*, Gembloux 1970, s. 5; M. PELLEGRINO, *La catechesi cristologia di Clemente Alessandrino*, Milano 1939, s. 23. F. VAN DER GRINTEN (*Die natürliche und übernatürliche Begründung des Tugendlebens bei Clemens*

samiać tej wartości z konkretną cnotą, np. sprawiedliwością czy roztropnością, gdyż pojęcia te, jako „części składowe” *arete*, określają przede wszystkim wycinkowy zakres działania *arete* jako całości, czyli *arete* jako uporządkowanej osobowości.

Nasze dotychczasowe ustalenia dotyczące rozumienia przez Klemensa *arete* znajdują potwierdzenie na drodze analizy samego wyrażenia $\delta\acute{\iota}\alpha\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma \psi\upsilon\chi\eta\varsigma$, będącego częścią składową Klemensowej definicji *arete*. Otóż zdaniem naszego autora, $\psi\upsilon\chi\eta$, czyli dusza ludzka, składa się z dwóch części: zmysłowej ($\pi\upsilon\epsilon\delta\mu\alpha \sigma\alpha\rho\kappa\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$) i rozumnej ($\eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$). Część rozumna jako najwyższy element w człowieku, będący częścią Boskiego Logosu, który przeniknął do ciała człowieka, uczestniczy w Bogu i Jego Logosie, upodabniając człowieka do Boga. Element hegemoniczny w duszy ludzkiej obdarzony jest zdolnością myślenia, badania, uczenia się, poznawania i wolnego wyboru. Panuje on także nad ciałem człowieka, włączając jego zmysłowość do duszy jako jej część zmysłową. Gdy ciało i zmysłowa część duszy podda się hegemonii części rozumnej, wówczas człowiek żyje zgodnie ze swoją racjonalną naturą. A ponieważ element racjonalny w człowieku uczestniczy w Boskim Logosie, więc istota ludzka, poddając się hegemonii hegemonu, poddaje się tym samym Boskiemu Logosowi⁵⁸, co znajduje wyraz w postępowaniu człowieka. Jeśli więc *arete*, w myśl słów Klemensa, jest dyspozycją duszy, będącą w zgodzie z Logosem, to zgodnie z tym, co zostało powiedziane wyżej, z pewnością chodzi o taki jej stan, który polega na wspomnianej hegemonii części rozumnej nad zmysłową. Tylko bowiem tak pojęte określenie „dyspozycja duszy” pozostaje w pełnej zgodzie z Logosem.

Hegemonię części rozumnej nad zmysłową duszy określa z kolei bliżej $\delta\acute{\iota}\alpha\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$. W pismach Klemensa termin ten występuje 47 razy i przyjmuje następujące znaczenia: możliwość rozeznania⁵⁹, założenie⁶⁰, wewnętrzne przekonanie⁶¹, dyspozycja⁶², postawa⁶³, stan⁶⁴, skłonność⁶⁵, usposobienie⁶⁶, zachowanie⁶⁷, przekonanie⁶⁸,

Alexandrinus, Roma – Bonn 1949, s. 36) jest zdania, że kanwą całego teologicznego systemu Aleksandryczyka stanowi pojęcie i zbawcze działanie Logosu. Tego samego zdania jest J. QUASTEN (dz. cyt., s. 23): *Thus the idea of the Logos is the center of Clement's theological system and of all his religious thinking.*

⁵⁸ Strom. VI, 135, 1-4; 136, 1-3; zob. LESZCZYŃSKI, dz. cyt., s. 329–331.

⁵⁹ Strom. I, 41, 6.

⁶⁰ Strom. I, 86, 1.

⁶¹ Strom. II, 42, 5.

⁶² Strom. II, 80, 4; IV, 73, 2; IV, 138, 3; IV, 139, 3; IV, 139, 5; VII, 65, 4; VIII, 25, 2; Paed. I, 99, 2; I, 101, 2; II, 38, 3; III, 27, 3; III, 79, 1.

⁶³ Strom. II, 80, 5; II, 81, 2; IV, 73, 1; Paed. I, 2, 1; I, 12, 1; QDS 18, 7.

⁶⁴ Strom. II, 119, 2; IV, 116, 2; VII, 100, 7; VIII, 30, 1; VIII, 30, 2; QDS 1, 5; Paed. II, 107, 5.

⁶⁵ Strom. II, 133, 6; VII, 80, 8.

⁶⁶ Strom. IV, 8, 1; QDS 22, 5; ET 45, 2.

⁶⁷ Strom. IV, 72, 1; IV, 123, 3.

⁶⁸ Strom. IV, 111, 5.

biegłość⁶⁹, kontrola⁷⁰, postawa wewnętrzna⁷¹, uporządkowane usposobienie⁷², wewnętrzne usposobienie⁷³, usposobienie wobec przykazań⁷⁴, charakter⁷⁵, uczucia⁷⁶, cnoty⁷⁷, wewnętrzne nastawienie⁷⁸. Wielość określeń *διάθεσις*, spośród których najczęstsze to dyspozycja i usposobienie, jak też i brak definicji tego terminu w pismach Klemensa, rodzi pytanie o jego znaczenie w definicji *arete*. Ponieważ jednak podana przez Aleksandryjczyka definicja *arete* posiada wyraźnie stoickie korzenie⁷⁹, należałoby termin *διάθεσις* przetłumaczyć nie w duchu poglądów Arystotelesa jako dyspozycję⁸⁰, jak uczynił to T. PUTON⁸¹, lecz jako usposobienie. Według bowiem stoika STOBAJOSA, przez usposobienia (*διάθεσις*), które są dobrami duszy, należy rozumieć wszystkie cnoty⁸². Można zatem powiedzieć, że hegemonia części rozumnej nad zmysłową duszy przejawia się w usposobieniu człowieka, które tworzą wszystkie cnoty. Co więcej, powyższe uwagi prowadzą do wniosku, że Klemensowa *arete*, będąca wyrazem harmonijnej egzystencji z Logosem, tworzona jest przez zespół cnót. Nie bez znaczenia wydaje się być także uwaga, że *διάθεσις* oznacza również u Klemensa uporządkowane usposobienie. A zatem wypada stwierdzić, że *arete* w rozumieniu Klemensa to usposobienie duszy tworzone przez cały szereg cnót, które dzięki temu, iż pozostaje w nieustannej zgodzie z Logosem — pierwowzorem wszelkiej harmonii, zyskuje miano usposobienia uporządkowanego.

Przeprowadzone dotychczas analizy każą nam więc widzieć *arete* w duchu stoickiej koncepcji współistnienia i współzależności wszystkich cnót. Mając jednak na uwadze cytowany już tekst Klemensa z II *Stromatu*⁸³, w którym do „łańcucha cnót” zalicza nasz autor m.in. proces uczenia się (*μάθησις*), wypada stwierdzić za F. VAN DER GRINTENEM⁸⁴, że choć Klemens obficie korzystał z nauki stoików, to

⁶⁹ Strom. VI, 74, 1.

⁷⁰ Strom. VII, 64, 2.

⁷¹ Strom. VII, 64, 7.

⁷² Strom. VI, 78, 3 (2x).

⁷³ QDS 15, 2.

⁷⁴ QDS 19, 5.

⁷⁵ Protr. 57, 1.

⁷⁶ QDS 3, 2.

⁷⁷ QDS 3, 6.

⁷⁸ QDS 12,1.

⁷⁹ Por. SVF, t. III, s. 262, 197; zob. P. SZCZUR, *Vetera et nova w koncepcji aretologii Klemensa Aleksandryjskiego*, RT 53 (2006), z. 4, s. 92.

⁸⁰ Por. K. NARECKI, *διάθεσις*, w: *Słownik terminów Arystotelesowych*, w: ARYSTOTELES, *Dzieła wszystkie*, t. VII, Warszawa 1994, s. 34–35.

⁸¹ Por. *Pedagog*, s. 72.

⁸² Por. STOBAEUS IOANNES, *Eclogae physicae et ethicae*, II, 70, 21.

⁸³ Strom. II, 45, 1.

⁸⁴ VAN DER GRINTEN, dz. cyt., 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.*

jednak jego koncepcja *arete* istotnie różni się od koncepcji stoickiej⁸⁵. Potwierdzeniem tej tezy jest również wypowiedź Klemensa z dzieła *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, w której do *arete*, wyrażonej określeniem αἱ καλὰ διαθέσεις, zalicza obok cnót teologalnych, jakimi są miłość, wiara, nadzieja, także dyspozycje intelektualne określone jako poznanie prawdy⁸⁶.

Nie bez znaczenia pozostaje fakt, iż w całym „łańcuchu cnót”⁸⁷ *agape* spełnia szczególny charakter. Wskazuje na to następująca wypowiedź Aleksandryjczyka, inspirowana tekstem św. PAWŁA:

Jako więc wybrańcy Boży, uświęceni i ukochani, wdziecie szatę współczucia płynącą z głębi serca, szatę dobroci, pokory, łagodności, wyrozumiałości, a na to wszystko wdziecie miłość, która stanowi więź doskonałości⁸⁸

Szczegółowa analiza filologiczna tego fragmentu, przeprowadzona przez F. Drączkowskiego⁸⁹, każe nam widzieć *agape* w funkcji „zwornika”, dzięki któremu cały „łańcuch cnót” staje się „całkowity i zupełny”, czyli doskonały. *Agape* w nauce Klemensa pozostaje zatem w stosunku do innych cnót w relacji nadrzędnej. Wokół niej, niczym wokół osi, koncentrują się wszystkie inne wartości⁹⁰. Co więcej, można powiedzieć, iż dopiero w *agape* cały układ cnót, czy raczej wartości jako jeden „organizm”, czy też używając słów definicji *arete*, uporządkowana osobowość, staje się strukturą w pełni „kompletną”, doskonałą. Zanim to jednak nastąpi, wszystkie cnoty (wartości) jako ogniwa jednego, nierozdzielonego łańcucha biorą udział w procesie jej tworzenia⁹¹. Inaczej mówiąc, wszystkie cnoty (wartości) jako ogniwa jednego łańcucha, dążąc paralelnie do w pełni uporządkowanej osobowości, dążą tym samym do *agape*, czyli, jak zauważa F. Drączkowski, do jednomyślności w sprawach przynależnych do kręgu intelektualnego, egzystencjalnego i moralnego, albo, krótko mówiąc, do wspólnoty życia⁹². A jeśli tak, to *arete* jest nie tyle łańcuchem samych tylko cnót, co kwintesencją wszystkich wartości składających się na trzy wyżej wymienione sfery życia. *Arete* zaś, jako uporządkowana osobowość, która nie istnieje bez *agape*, wydaje się być jej zewnętrznym wyrazem⁹³

⁸⁵ Na temat stoickiej koncepcji cnoty pisze A. SWOBODA, *Stoicka koncepcja cnoty*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 12 (1998), s. 31–41.

⁸⁶ QDS 3, 6; zob. BRONTESI, *dz. cyt.*, s. 358.

⁸⁷ Mając na uwadze Strom. II, 45, 1 i QDS 3, 6, należałoby raczej mówić o „łańcuchu wartości”

⁸⁸ Strom. IV, 55, 3: ἐνδύσασθε οὖν, ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἄγιοι καὶ ἡγαπημένοι, σπλάγχνα οἰκτιρῶν, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραότητα, μακροθυμίαν, ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ἧ ἔστι σύνδεσμος τῆς τελειότητος (Kol 3,12.14); Kobierce, t. I, s. 328.

⁸⁹ Por. DRĄCZKOWSKI, *dz. cyt.*, s. 65–66.

⁹⁰ Por. H. PREISKER, *Das Ethos des Urchristentums*, Gütersloh 1949, s. 184.

⁹¹ F. DRĄCZKOWSKI mówi tu o genetycznej zależności *agape* od wielu różnorodnych wartości; por. TENŻE, *dz. cyt.*, s. 67.

⁹² Strom. II, 41, 2: ἀγάπη δὲ ὁμόνοια ἂν εἴη τῶν κατὰ τὸν λόγον καὶ τὸν βίον καὶ τὸν τρόπον ἧ συνελόντι φάναι κοινωνία βίου; por. DRĄCZKOWSKI, *dz. cyt.*, s. 69.

⁹³ J. GRZYWACZEWSKI, *Obraz gnostyka według „Stromatów” Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 6 (1986), z. 11, s. 550.

Wracając w tym miejscu do postawionego wcześniej pytania o dogłębnierze określenie *arete* jako uporządkowanej osobowości, można powiedzieć, że Aleksandryczyk mówiąc o *arete*, która jest harmonijna z Logosem, czyli Boską Agape, miał na myśli *arete* jako strukturę w pełni uporządkowaną, albo, inaczej, doskonałą dzięki *agape*, będącą jednomyślnością w sprawach przynależnych do kręgu intelektualnego, egzystencjalnego i moralnego. Tylko bowiem taka *arete*, doskonała dzięki *agape*, może być jednomyślnością z punktem odniesienia, czyli Boską Agape – Boską jednomyślnością w sprawach przynależnych do kręgu intelektualnego, egzystencjalnego i moralnego.

Istotnym zdaje się tu być jeszcze dopowiedzenie, iż ludzka *agape* sama w sobie jest wartością dynamiczną, stale doskonalącą się, rozwijającą i dojrzewającą⁹⁴. Na tę cechę *agape* wskazuje Klemens w następującym fragmencie *Stromatów*:

Dlatego módlcie się — rzecze Apostoł — by miłość wasza coraz bardziej i bardziej obfitowała w poznanie i wszelkie doświadczenie, abyście próbą stwierdzili, co jest istotne⁹⁵

W całym kontekście powyższej wypowiedzi sformułowanie: „aby miłość wasza obfitowała” wskazuje na to, że miłość chrześcijańska przejawia tendencję do ciągłego rozwijania się i bogacenia. Dodanie z kolei słów: „bardziej i bardziej”, w którym powtarza się przysłówek, wyraża myśl, że możliwości dojrzewania *agape* są wprost nieograniczone i że stopień jej nasilenia może stale wzrastać⁹⁶. Proces ten nie pozostaje oczywiście bez wpływu na samą *arete*. Dynamizm *agape* pociąga bowiem za sobą paralelny rozwój wszystkich wartości, które ją tworzą tak, że *arete* jako ich nierozzerwalna wspólnota sama staje się wartością stale dojrzewającą, czyli stale dynamiczną. Znaczący to także, że następować będzie nieustanny rozwój wszystkich sfer życia ludzkiego, a mianowicie sfery intelektualnej, egzystencjalnej i moralnej. W rezultacie, jak mówi Klemens, jedni uzyskują prawie doskonałą *arete*, inni zaś dochodzą do pewnego tylko jej punktu⁹⁷. Przez tę tendencję zaś do ciągłego rozwijania się i bogacenia nieustannie budowana będzie relacja coraz doskonalszej harmonii (συμφωνία) *arete* z Boską Agape – Logosem — relacja, którą gdzie indziej Klemens określa jako ὁμόνοια, czyli *agape*⁹⁸, a w której Logos–Boska Agape stanowić będzie niedościgniony jej model. Tym samym zaś *arete* pozostanie w stałej łączności z Bogiem–Logosem.

⁹⁴ Ponieważ *arete* wynika z *agape*, dlatego też posiada ona charakter dynamiczny, a co za tym idzie, prośba o uzyskanie stanu wytrwałości w *arete* i umocnienia jej jest w pełni uzasadniona. Zdaniem Klemensa *arete* może być nieutralna dzięki ciągłej czujności i współpracy z Bogiem; por. Strom. VII, 46, 9; 47, 1-2.

⁹⁵ Strom. I, 53, 1: διὰ τοῦτο προσεύχομαι, φησίν, ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον περισσεύη ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα (Flp 1,9); Kobierce, t. I, s. 40.

⁹⁶ Por. DRĄCZKOWSKI, dz. cyt., s. 54.

⁹⁷ Strom. VI, 96, 3.

⁹⁸ Strom. II, 41, 2.

Na uwagę zasługuje jeszcze jedna wypowiedź Klemensa, w której uwidaczniają się jego filozoficzne korzenie w konstruowaniu pojęcia *arete*. Nasz autor twierdzi bowiem: „Filozofowie uważają cnoty (ἀρετὰς) za stałe dyspozycje (ἕξεις), uporządkowane usposobienie (διαθέσεις) i naukę (ἐπιστήμας)”⁹⁹

W powyższej wypowiedzi można wydzielić trzy człony, będące zarazem określeniem *arete*¹⁰⁰, a mianowicie, iż: (1) *arete* to stałe dyspozycje; (2) *arete* to uporządkowane usposobienie; (3) *arete* to nauka.

Pierwsza wypowiedź Klemensa przywodzi na myśl poglądy ARYSTOTELESA, który poszczególne cnoty definiował za pomocą pojęcia ἕξις¹⁰¹, wskazując tym samym na ich trwałość i niezmienność¹⁰². W pismach Klemensa termin ten w znaczeniu stałej dyspozycji pojawia się bądź w odniesieniu do pojedynczej, konkretnej *arete*, bądź występuje jako predykat jej definicji¹⁰³. Zasada nierozdzielności cnót, pozwalająca Aleksandryjczykowi traktować pojedyncze cnoty jako jedną *arete*, pozwala mu także dwukrotnie odnieść pojęcie ἕξις do *arete* jako jednego organizmu, tworzonych przez wiele pojedynczych cnót¹⁰⁴. Wydaje się więc, że użycie przez Klemensa terminu ἕξις w odniesieniu do *arete* podkreśla stały charakter zarówno poszczególnych cnót, jak i ich nierozzerwalnej wspólnoty, jako wartości, które w myśl szczegółowo analizowanej definicji (*Paed.* I, 101, 2) powinny pozostawać w pełnej harmonii (σύμφωνος) z Logosem, ich niedoścignionym wzorem, przez całe życie.

W określeniu *arete* pojęciem διαθέσεις widoczny jest z kolei wyraźnie wpływ stoicki. Dla stoików bowiem użycie terminu διαθέσεις wskazywało nie tyle na trwałość, jak w przypadku Arystotelesowego ἕξις¹⁰⁵, co na ostateczną i najwyższą formę bytu¹⁰⁶. Oznaczałoby to, że zarówno dla stoików, jak i dla Klemensa, *arete* była najwyższą formą upodobnienia do Logosu, jaką człowiek może osiągnąć¹⁰⁷. Określenie przez Klemensa *arete* terminem διαθέσεις o tyle jest właściwe, że ciągle zdobywanie *arete* jest przeciwieństwem odwzorowywaniem w sobie niedoścignionego

⁹⁹ Strom. VI, 78, 3: καίτοι καὶ οἱ φιλόσοφοι τὰς ἀρετὰς ἕξεις καὶ διαθέσεις καὶ ἐπιστήμας οἴονται; Kobierce, t. II, s. 157.

¹⁰⁰ Używamy tu formy w liczbie pojedynczej, mając na uwadze fakt, iż zgodnie z zasadą ἀτακολουθία τῶν ἀρετῶν wszystkie cnoty tworzą jedną organiczną całość — *arete*.

¹⁰¹ Por. ARISTOTELES, *Ethica nicomachea* 1143 b. Podobnie czynili później stoicy, np. przy określaniu sprawiedliwości; por. SVF, t. III, s. 266.

¹⁰² Por. K. NARECKI, ἕξις, w: *Słownik terminów Arystotelesowych*, s. 48.

¹⁰³ Strom. II, 79, 5; V, 83, 3; VI, 61, 3; VII, 3, 6; 38, 4; 66, 2; 69, 7; 70, 5; *Paed.* II, 128, 2 (3x); III, 41, 2; 55, 2; 55, 3; 55, 4; EP 45, 1.

¹⁰⁴ Strom. IV, 139, 2; V, 83, 3.

¹⁰⁵ Dla Arystotelesa διαθέσεις było stanem łatwo podlegającym zmianom; por. ARISTOTELES, *Categoriae*, 8 b, 25-37.

¹⁰⁶ Por. SVF, t. II, s. 393.

¹⁰⁷ Por. H.J. KRÄMER, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin – New York 1971, s. 223, 226.

wzoru, jakim jest Logos–Agape. Pełne zaś zaangażowanie człowieka w to zadanie, które jest niemożliwe do zrealizowania w pełni, przynosi owoc, będący z pewnością w swym kształcie ostatecznym i najlepszym odwzorowaniem Logosu–Agape, na jakie go stać.

Wypada też zauważyć, że analizowana przez nas wypowiedź Klemensa zdaje się przeczyć wspomnianej wyżej zasadzie określenia pojedynczych cnót terminem ἔξις. Nasz autor bowiem, jak nietrudno zauważyć, zestawia również pojedyncze cnoty z pojęciem διαθέσεις. Odzwierciedlona w tym wypadku tendencja stoików, do utożsamiania pojęcia cnót z pojęciem διαθέσεις, ma tutaj z pewnością wyrazić przekonanie Aleksandryjczyka, iż tak jak cały organizm *arete* nieustannie się doskonali, dążąc do osiągnięcia jak najdoskonalszej formy na drodze harmonii z Logosem–Agape, tak i poszczególne cnoty, podlegając nieustannie rozwojowi, dążą tym samym do jak największej doskonałości.

Użyta z kolei w tłumaczeniu διαθέσεις na język polski forma w liczbie pojedynczej¹⁰⁸ prowadzi do wniosku, iż autorka tłumaczenia, zgodnie zresztą ze wspomnianą już zasadą koncepcji jednej *arete*, w określeniu cnót widziała jeden organizm — *arete*. Znalazło to potwierdzenie w określeniu *arete* jako uporządkowanego usposobienia.

Ostatnim pojęciem, przy pomocy którego Aleksandryjczyk określa *arete*, powołując się jedynie ogólnie na filozofów, jest ἐπιστήμη. Przekonanie niektórych stoików, że *arete* można się nauczyć¹⁰⁹, może sugerować, przy założeniu nieustannego rozwoju *arete*, że chodzi w tym wypadku o nieustanne zdobywanie, czyli uczenie się *arete*. Takie przypuszczenie daje również tłumaczenie polskie, w którym ἐπιστήμας oddane zostało przez termin „nauka”¹¹⁰. Trudności w precyzyjnym określeniu semantyki ἐπιστήμη w pismach Klemensa¹¹¹ dopuszczają jeszcze inną interpretację analizowanej wypowiedzi. Otóż stoicy wiązali powstanie *arete* z tzw. rzeczywistym ujęciem przedmiotu przez poznający podmiot (κατάληψις), które było poprzedzone procesem συγκατάθεσις, czyli zgadzania się¹¹². W przypadku definicji *arete* podanej przez Klemensa w *Pedagogu* chodziłoby z pewnością o poznanie

¹⁰⁸ Por. Kobierce, t. II, s. 157.

¹⁰⁹ Por. SVF, t. I, s. 186, 567; t. III, s. 223; DIOGENES, dz. cyt., VII, 91.

¹¹⁰ Por. Kobierce, t. II, s. 175, gdzie J. Pliszczyńska używa terminu „nauka”. Należałoby jednak zachować w tłumaczeniu liczbę mnogą i przetłumaczyć ἐπιστήμας jako „nauki”

¹¹¹ Wprawdzie Klemens podaje definicję ἐπιστήμη, w której stwierdza, że „jest biegłością opartą na wykształceniu, której wynikiem jest fakt uzyskania wiedzy, która powoduje intelektualny uchwyt przedmiotu, który nie może ulec obaleniu nawet pod dalszym wpływem rozumu” (Strom. II, 76, 1; Kobierce, t. I, s. 180), to jednak VÖLKER (dz. cyt., s. 313) podkreśla, że Klemens identyfikuje pojęcia: γνῶσις σοφία ἐπιστήμη. Podobnego zdania jest DE FAYE (dz. cyt., s. 287). Według niego, w wielu miejscach *Stromatów* γνῶσις i ἐπιστήμη są synonimami.

¹¹² Więcej na ten temat piszą: REALE, dz. cyt., t. III, s. 337–343, oraz S. WYSZOMIRSKI, *Pojęcie arete w etyce Stoi Starszej i Średniej*, Toruń 1997, s. 56–58.

przez człowieka — poznający podmiot, przedmiotu swojego upodobnienia — Agape. Innymi słowy, chodziłoby o zdobycie wiedzy na temat Agape¹¹³, bez której cały proces upodabniania byłby niemożliwy. Warto w tym miejscu dodać, że stoicy utożsamiali często κατάληψις ζέπιστήμη¹¹⁴ – wiedzą¹¹⁵, zaś samą *arete* określali jako έπιστήμη, czyli wiedzę¹¹⁶. W kontekście Klemensowej definicji *arete* można zatem stwierdzić, że *arete* jest także wiedzą o Agape–Boskim Logosie. A jeśli tak, to należy dokonać rozgraniczenia pomiędzy *arete* – έπιστήμη, będącą teorią, wiedzą, a *arete* – „łańcuchem cnót” jako aktualizowaniem wiedzy o Agape, koniecznej do nabywania *arete*. Źródłem wiedzy o Agape jest osoba Chrystusa, o którym Klemens mówi, że jest wiedzą (έπιστήμη) o Bogu¹¹⁷, a więc o Agape. W Jego osobie, przez wydarzenie Wcielenia, dokonało się urzeczywistnienie Boga–Agape¹¹⁸, czyli wspólnoty życia trzech Osób Boskich–Boskiej Agape, będącej punktem odniesienia dla stale powstającej, a więc i doskonalącej się *arete*. Co więcej, Chrystus–έπιστήμη, stając się Bogiem–Człowiekiem, przyniósł ze sobą wszelką *arete*¹¹⁹, jak również dał wyraźny jej przykład¹²⁰, przez co stał się wzorem Boskiej *Arete*¹²¹, czyli Boskiej Agape. *Arete*–έπιστήμη jest zatem wiedzą o Boskim wzorze *Arete*– Agape w zakresie spraw przynależnych do sfery intelektualnej, moralnej i egzystencjalnej¹²²

Podsumowując przedstawione rozważania, wypada sformułować następujące wnioski:

1) Możemy określić Klemensową *arete* jako stale dojrzewającą do coraz to większej doskonałości w *agape*, a przez to dążącą przez całe ludzkie życie do jak najdoskonalszej jedności z Logosem–Boską Agape, uporządkowaną oso-

¹¹³ Wiedza na temat Agape–Logosu nie sprowadza się jedynie do informacji ontologicznych, ale dotyczy przede wszystkim Jego oczekiwań wobec człowieka realizującego konkretny model życia moralnego prowadzący do osiągnięcia *arete*. Innymi słowy, chodzi o wiedzę na temat tego, co dobre i złe dla człowieka, dążącego do *arete* w przekonaniu Logosu.

¹¹⁴ Por. SVF, t. I, s. 68; t. II, s. 93; t. III, s. 112, 213.

¹¹⁵ Termin έπιστήμη, oprócz umiejętności, znajomości, wprawy, biegłości, oznacza także wiedzę; por. Abramowiczówna, t. II, s. 272.

¹¹⁶ Często w definicjach cnót stoicy posługiwali się pojęciem έπιστήμη; por. DIOGENES, *dz. cyt.*, VII, 92; SVF, t. III, s. 262, 265. Zgodnie zaś z zasadą koegzystencji cnót, wszystkie cnoty razem i każda z osobna sprowadzają się do έπιστήμη; por. *tamże*, t. III, s. 262, 264. Wypada ponadto dodać, że u stoików często powraca definicja *arete* jako wiedzy o tym, co dobre i co złe, a wady jako niewiedzy o tym, co dobre i złe; por. *tamże* t. III, s. 255–256.

¹¹⁷ Strom. IV, 156, 1.

¹¹⁸ W koncepcji Klemensa Chrystus jest rodzajem remedium na niepoznawalność Boga: Strom. IV, 156, 1; por. T. KLIBENGAJTIS, *Chrystus „Wiedza”, „Gnoza” i „Pokarm” Tytuły logo-chrystologiczne a prawda według Klemensa Aleksandryjskiego*, AC 35 (2003), s. 159.

¹¹⁹ Strom. VI, 126, 3–4.

¹²⁰ Paed. II, 10, 4.

¹²¹ Strom. II, 19, 1. Chrystus jako wzór Boskiej *Arete* jest także jego wykonawcą: Hym. 39.

¹²² O ile można w ogóle mówić o istnieniu jakichś sfer w Bogu; por. E. STAUFFER, *ἀγαπάω, ἀγάπη, ἀγαπητός*, TWNT 1, s. 53.

- bowość, będącą harmonią (ὁμόνοια-ἀγάπη) w sprawach przynależnych do kręgu intelektualnego, moralnego i egzystencjalnego¹²³
- 2) *Arete* jest pojęciem dynamicznym, o złożonej strukturze tworzonej nie tyle przez nierozzerwalny „łańcuch cnót” z *agape* na czele, co przez wartości przynależne do sfery intelektualnej, moralnej i egzystencjalnej.
 - 3) Rozwój *arete* jest niczym innym jak nieustannym doskonaleniem uporządkowanej już osobowości, na który składa się wysiłek wszystkich wyżej wymienionych sfer życia.
 - 4) Doskonalenie *arete* jest odwzorowywaniem niedoścignionego wzoru Boskiej Agape–*Arete* objawionej w osobie Jezusa Chrystusa.
 - 5) Pojęcie Klemensowej *arete*, uważane przez wielu badaczy za termin ściśle filozoficzny¹²⁴, okazało się być pojęciem antropologiczno-teologicznym, ukierunkowanym na Boską wspólnotę Trójcy Świętej.
 - 6) Podmiotem absolutnym *arete* jest Bóg, natomiast człowiek jest podmiotem drugorzędny. Stale doskonaląca się z kolei uporządkowana osobowość, będąca jednomyślnością w sprawach przynależnych do kręgu intelektualnego, egzystencjalnego i moralnego, jest jej przedmiotem.
 - 7) Pomimo iż Klemens obficie korzystał z nauki filozofów, a szczególnie stoików, to jednak jego koncepcja *arete* istotnie różni się od wypracowanego przez nich modelu tego pojęcia. Sam więc fakt posługiwania się przez Klemensa terminami zaczerpniętymi z filozofii nie przeszkadza mu nadać im czysto chrześcijańskich treści¹²⁵

¹²³ J. GRÜNDEL (*Tugend*, LThK 10, k. 395) jest zdania, że Klemens Aleksandryjski w przeciwieństwie do wielu autorów greckich używa słowa *arete* na oznaczenie wewnętrznej harmonii tworzonej przez pełnię cnót.

¹²⁴ Wskazywaliśmy czasem na filozoficzne odniesienia analizowanej Klemensowej *arete*, tym niemniej wypada jednak podkreślić, że zdaniem niektórych uczonych w doktrynie Klemensa uwypukliły się obok platońskich (PLATO, *Phaedo* 93 c 3-7; 93 e 8-9; TENŻE, *Respublica*, IV, 430 e 3-4; 443 d 6-e 2; VIII, 554 e 4-5; TENŻE, *Leges* II, 653 b; II, 659 e 2-3; III, 689 d 5-7; 696 c 8-10. Odnośnie do *σύμφωνος τῷ λόγῳ* LILLA, stwierdza: *it is worth noticing that the sentences λαβόντων δὲ λόγον συμφωνήσωσι τῷ λόγῳ* [*Laws* II, 653 b 4-5] *and καὶ τὰς ἡδονὰς καὶ λύπας... συμφώνους τοῖς ὀρθοῖς λόγοις* [*Laws* III, 696 c 8-10] *are in keeping with the expression σύμφωνος τῷ λόγῳ* of *Paed.* I, 101, 2”; por. TENŻE, *dz. cyt.*, s. 62) i neoplatońskich przede wszystkim wpływy stoickie; por. VANDER GRINTEN, *dz. cyt.*, s. 109; M. POHLLENZ, *Die Stoa*, Göttingen 1959, s. 422; MERK, *dz. cyt.*, s. 47, 7; J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München 1933, s. 226–227, 323–324. Poza tym LILLA (*dz. cyt.*, s. 62–64) wskazuje także na powiązanie Klemensowej *arete* z definicjami tego terminu u Albinusa w *Didascalicus* 182, 13 f: *αὐτὴ μὲν ἐστὶ διάθεσις ψυχῆς τελεία καὶ βελτίστη, εὐσχήμονα καὶ σύμφωνον καὶ βέλαιον παρέχουσα τὸν ἄνθρωπον*, Apulejusa (*De Platone et eius dogmate* II, 227: *sed virtutem Plato habitum esse dicit mentis optime ac nobiliter figuratum, quae concordem sibi... constantem etiam facit, cui fuerit fideliter intimata, non verbis modo sed factis secum et cum ceteris congruentem*) i Filona (*Quod Deus sit immutabilis* 25: ὅπερ’ οὐκ ἐστὶν ἐπιπέδου ἀλλ’ ὡς ἀρμυρῶν, τὴν πασῶν ἀρίστην συμφωνίαν ἀπεργάσεται, ἥτις... ἐν ὁμολογίᾳ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων ἔχει τὸ τέλος.

¹²⁵ Por. J. GRZYWACZEWSKI, *Pojęcie kontemplacji u Klemensa Aleksandryjskiego*, SThV 28 (1990), nr 1, s. 221.

Conception of *arete* (Virtue) according to Clement of Alexandria

SUMMARY

The analysis of the term *arete* (virtue), done in this article, considered by many researchers as a strictly philosophical term, proved, first of all, that it is an anthropological and theological concept which has a complex structure, created not so much through an indissoluble „chain of virtues” with *agape* at the forefront, as through values belonging to the intellectual, moral and existential sphere. And directed at the Divine community of the Holy Trinity, it unceasingly aims at a perfect harmony of all the mentioned values, on the model of Logos–Christ.