

KS. JERZY PAŁUCKI
 Lublin

RECEPCJA IDEAŁÓW HELLEŃSKICH W NAUCE KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO

Relacja Klemensa Aleksandryjskiego do kultury helleńskiej była przedmiotem badań wielu uczonych. Trudno nie wspomnieć tu choćby takich autorów, jak: E. Buonaiuti¹, J. P. Schmidt², M. Pohlenz³, W. Jäger⁴, J. M. Szymusiak⁵, J. Wojtczak⁶, F. Drączkowski⁷

Nie ulega wątpliwości, że stosunek Klemensa Aleksandryjskiego do kultury helleńskiej jest pozytywny. Zbyt mało jednak zwracano w wielu pracach uwagę na deklarację samego Klemensa dotyczącą jego stosunku do hellenizmu: „[...] należy czerpać z całej kultury to, co pożyteczne”⁸ Z powyższej deklaracji

¹ *Clemente Alessandrino e la cultura classica*, „Rivista di storia critica scienze teologiche”, 3(1905), s. 393-412.

² *Clemens von Alexandria in seinen Verhältnis zur griechischen Religion und Philosophie*, Wien 1939.

³ *Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum*, „Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen”, 3(1943), s. 103-108.

⁴ *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963.

⁵ *Klasycyzm Klemensa Aleksandryjskiego*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 9(1971), s. 289-302.

⁶ *Stosunek Klemensa Aleksandryjskiego do filozofii według Stromatów*, tamże, s. 263-288.

⁷ *Struktury semantyczne wyrazu παιδεία w dziele Klemensa Aleksandryjskiego Στρωματεῖς*, [w:] *Z zagadnień literatury greckiej*, red. J. Pliszczyńska, Lublin 1978, s. 127-151; t e n ż e, *Qua paideia Clemens Alexandrinus imbutus appareat in animadvertenda falsa gnosi*, „Studia Antiquitatis Christianae”, 2(1980), s. 37-83; t e n ż e, *Dowartościowanie kultury intelektualnej przez Klemensa Aleksandryjskiego jako rezultat polemiki antyheretyckiej*, „Studia Pelplińskie”, 5(1975), s. 177-199.

⁸ *Stromateis*, II 4, 1. Teksty polskie *Stromatów* podaje w tłumaczeniu J. Pliszczyńskiej:

wynika, że jego stosunek do wartości kultury helleńskiej jest eklektyczny. W konsekwencji Klemens niektóre wartości owej kultury aprobował, inne zaś zdecydowanie odrzucał.

Warto nadmienić, że Klemens Aleksandryjski działał w środowisku, które w starożytności było, obok Aten, najwybitniejszym 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. Należy dodać, że dominującym czynnikiem w tym środowisku była kultura helleńska. Rozwijała się tu także bujnie diaspora żydowska, pozostająca również pod wpływem myśli helleńskiej. Klemens Aleksandryjski adresuje swoje pisma do ludzi wykształconych i bogatych, wychowanych w cieniu Museionu oraz Biblioteki Aleksandryjskiej.

Wśród wielu wartości funkcjonujących w kulturze helleńskiej szczególną uwagę zwrócił Klemens na ideał *kalokagathii*, *paidei*, *apathei*, *homoiosis* oraz *mesotes*.

1. APROBATA GRECKIEGO IDEAŁU *KALOKAGATHII*

Termin *καλοκάγαθία* łączy trzy wyrazy: *καλός* – piękny, *καὶ* – i, *ἀγαθός* – dobry⁹ W kulturze greckiej ideał określony tym terminem – *καλὸς καὶ ἀγαθός* (piękny i dobry) – funkcjonował od bardzo dawna. Początkowo określano nim człowieka pochodzenia arystokratycznego. Taką interpretację znajdujemy u Tukidydesa, Platona, Arystotelesa, Ksenofonta. Określenie to spotykamy także w przypadku ocen zalet ducha, nie zawsze związanych z pochodzeniem społecznym. Ksenofont¹⁰, mówiąc o mężach dzielnych w boju, odnosi do nich zwrot *καλὸς καὶ ἀγαθός*.

Z biegiem czasu powszechnie obowiązującym wzorem doskonałości stawała się harmonia najwyższych zalet ciała i ducha, uznawana za prawdziwe świadec-

K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Dywany I-VIII*, Lublin 1972 (mps). Bazę źródłową stanowi wydanie krytyczne dzieł Klemensa Aleksandryjskiego w serii *Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten [drei] Jahrhunderte* (dalej: GCS): *Clemens Alexandrinus*, vol. I-IV, ed. O. Stählin – vol. I: *Protrepticus und Paedagogus*, ed. O. Stählin, reed. U. Treu, (GCS 12²), Berlin 1972³; vol. II: *Stromata I-VI*, ed. O. Stählin, reed. L. Früchtel, (GCS 52(15)), Berlin 1960³; vol. III: *Stromata VII-VIII, Excerpta ex Theodoto, Eclogae prophetae, Quis dives salvetur, Fragmenta*, ed. O. Stählin, reed. L. Früchtel, (GCS 17²), Berlin 1970²; vol. IV: *Register*, ed. O. Stählin, (GCS 39), Leipzig 1936. Na oznaczenie cytowanych dzieł Klemensa użyto w przypisach skrótów: *Strom.* (= *Stromateis*) oraz *Paed.* (= *Paedagogus*).

⁹ *Słownik grecko-polski*, pod red. Z. Abramowiczówny, t. I-IV, Warszawa 1958–1965 – t. I, s. 4; t. II, s. 535 i 552.

¹⁰ *Anabasis*, IV 1, 19; *Hellenica*, V 3, 3.

two szlachetności człowieka, określanej terminem *καλὸς καὶ ἀγαθός*¹¹ W tym ideale kategorie piękna i dobra ściśle się ze sobą łączą. Wygląd fizyczny staje się niejako uzewnętrznieniem doskonałości ducha.

Sokrates zalecał młodzieńcom przyglądanie się sobie w lustrze. Miało to pięknych przestrzegać, aby złym postępowaniem nie profanowali swojego wyglądu, szpetnych zaś zachęcać do zdobywania wiedzy, która sprawia, że szlachetność ducha zasłania niedoskonałości fizyczne¹² W koncepcji Sokratesa – pisze A. Krokiewicz – istnieje ścisły związek pojęciowy wiedzy o tym, co piękne i dobre, z „pięknymi i dobrymi czynami”¹³

W dążeniu do osiągnięcia ideału *καλοκάγαθία* na pierwsze miejsce wysuwa się postulat powściągliwości (*ἐγκράτεια*)¹⁴, poprzez którą rozumiano panowanie nad sobą, podporządkowanie czynów rozumowi. Według Platona taka postawa ma swe źródło w trosce o doskonałość duszy¹⁵ Jego ideałem jest filozof, który nad wszystko umiłował prawdę, sprawiedliwość, męstwo, a panując nad sobą, osiągnął harmonię strony intelektualnej i moralnej¹⁶

Według stoików elementami konstytutywnymi piękna w ogóle są harmonia i symetria. Odnoszą się one przede wszystkim do piękna duchowego¹⁷ Ich zdaniem „pięknem jest cnota oraz to, co w cnocie uczestniczy”¹⁸ Według tej koncepcji są cztery rodzaje piękna: „to, co sprawiedliwe, odważne, uporządkowane, mądre”¹⁹ W konsekwencji takich założeń staje się zrozumiałe, na pozór paradoksalny, wniosek stoików, że wolny od namiętności mędrzec jest piękny nawet wówczas, gdy jest fizycznie szpetny, gdyż prawdziwym jego pięknem i najlepszą ozdobą jest mądrość.

Również Arystoteles utożsamia piękno moralne z cnotami²⁰ Jego zdaniem celem działalności etycznej, która zasadza się na postępowaniu zgodnym z nakazami rozumu i obowiązku, jest osiągnięcie piękna moralnego. Doskonałość etyczna (*καλοκάγαθία*) – jego zdaniem – daje prawo do uzasadnionej dumy²¹

¹¹ W J ä g e r, *Paideia*, przeł. M. Plezia, t. I-II, Warszawa 1962–1964 – t. I, s. 36 i nn.

¹² Por. D i o g e n e s L a e r t i o s, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, II 33; por. P l a t o n, *Apologia*, 21 D.

¹³ *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971, s. 278.

¹⁴ Por. J ä g e r, *Paideia*, t. II, s. 102.

¹⁵ *Apologia*, 29 D.

¹⁶ *De Republica*, 489 E.

¹⁷ Por. W T a t a r k i e w i c z, *Historia estetyki*, t. I, Wrocław 1962, s. 224 i nn.

¹⁸ D i o g e n e s L a e r t i o s, *Żywoty*, VII 101.

¹⁹ Tamże, VII 100.

²⁰ A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, 1115 b 2.

²¹ Tamże, 1124 a 2.

Ideał *καλοκάγαθία*, łączący nierozzerwalnie element estetyczny z moralnym, stał się powszechnie obowiązującym wzorem doskonałości etycznej w antyku przedchrześcijańskim. Usystematyzowany przez stoików i przez nich ostatecznie ukształtowany model wychowania, wysuwający na pierwszy plan dobro, a za nim kategorie estetyczne, mógł dla rozwijającego swą naukę chrześcijaństwa stać się interesującą płaszczyzną kształtowania własnego programu wychowawczego. Możliwość tę wykorzystał Klemens Aleksandryjski²². Aprobując ideał *καλοκάγαθία*, świadomie pragnął przybliżyć chrześcijaństwu jedną z podstawowych wartości kultury helleńskiej. Już sam fakt, że Klemens porusza problematykę piękna, czyniąc ją przedmiotem rozważań jednego rozdziału w księdze trzeciej *Pedagoga*²³, zdaje się wskazywać na aprobatę omawianego ideału. W wymienionym dziele Aleksandryczyk podaje, na czym polega prawdziwe piękno. Jego zdaniem tylko Bóg jest prawdziwym pięknem, a człowiek, w którym współmieszka Logos, jest do Niego podobny²⁴. Klemens chce udowodnić, że ideał piękna realizuje się najpełniej w Chrystusie, który przez Wcielenie uszlachetnił ciało²⁵. Jego zdaniem Chrystus nie był piękny fizycznie. Nazywa Go pięknym jedynie dlatego, że jako Bóg, który jest samym Pięknem, był piękny mimo braku urody²⁶. Bo któż – pyta Klemens – jest piękniejszy od Pana?²⁷

W koncepcji Klemensa nie chodzi więc o piękno ciała, lecz o prawdziwe piękno duszy i o piękno czynów²⁸. Tylko w duszy ukazuje się prawdziwe piękno²⁹.

Klemens nie poprzestaje na pogańskim modelu *καλοκάγαθία*, lecz ubogaca go o wartości chrześcijańskie, na których czele stoi miłość. Inspiracją do dobrego działania jest, zdaniem Klemensa, miłość (*ἀγάπη*). Ona to uwzniośla ludzkie działania, wynosi je ponad przeciętność, a tym samym czyni, że człowiek tak

²² Na temat ideału *kalokagathii* u Klemensa istnieją w języku polskim dwie prace magisterskie. Autorzy ograniczają swe badania tylko do *Stromatów* i zajmują się raczej analizą semantyczną tego terminu. Zob. S. D u d a, *Kategoria estetyczna pojęcia kalokagathia w „Stromatach” Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1973 (mps w Bibliotece KUL); M. P a s z c z a k, *Struktura semantyczna pojęcia kalokagathia w „Stromatach” Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1973 (mps w Bibliotece KUL).

²³ *Paed.*, III 1: Περὶ τοῦ κάλλους τοῦ ἀληθινοῦ (*O prawdziwym pięknie*).

²⁴ *Paed.*, III 1, 5.

²⁵ *Paed.*, III 2, 1-2; por. *Flp* 2, 7.

²⁶ Klemens uważał, że Jezus nie był piękny fizycznie, odnosząc dosłownie i historycznie do Jego osoby słowa prorockie, za pomocą których Izajasz opisuje cierpiącego sługę Jahwe (*Iz* 53, 2-3); por. *Paed.*, III 3, 3.

²⁷ *Paed.*, III 3, 3.

²⁸ *Paed.*, II 121, 3; por. *Paed.*, II 115, 5.

²⁹ *Paed.*, II 121, 2.

działający jest piękny i dobry. Doskonały chrześcijanin upodabniając się do Boga, uzyskuje pełną miłość, jednoczy się z Bogiem i dzięki temu staje się doskonale piękny³⁰ Klemens powołując się na fragment Listu św. Pawła³¹ przypomina, że miłość nie dopuszcza brzydkich czynów. W jego interpretacji miłość zachowuje się pięknie.

Przymiotnik ἀσχημῶν, związany z czasownikiem ἀσχημονέω, znaczy: zniekształcony, brzydki³² Brzydota jest niezgodna z naturą. Naturalne – zdaniem Klemensa – jest to, co stanowi istotę bytu. Istotą zaś Logosu jest miłość³³ Interpretując myśl św. Pawła, Klemens odczytuje ją bardziej w kategoriach greckich, gdzie piękno i dobro stanowiły nierozłączną całość.

Przedstawiona wyżej koncepcja piękna, które zasadniczo jest czymś wewnętrznym, nie przeszkadza temu, że Klemens łączy pewne elementy estetyczne z chrześcijańskim ideałem καλοκόγᾳθία. Dotyczy to szczególnie bycia na co dzień chrześcijaninem. Aleksandryjczyk postuluje, by każdy chrześcijanin, nawet fizycznie brzydki, przestrzegał pewnych zasad dotyczących dobrego wychowania. Piękno wewnętrzne, jego zdaniem, powinno się uzewnętrzniać. Doskonały chrześcijanin pięknie zachowuje się przy stole, w towarzystwie, w łaźni.

Analizując materiał zawarty w II i III księdze *Pedagoga*, można by odtworzyć zalecane przez Klemensa zasady dobrego wychowania, określane wspólnie jako *savoir-vivre*. Całe rozdziały księgi *Pedagoga* poświęcone są temu tematowi. Swoistą wymowę mają już same tytuły tych rozdziałów:

Rozdz. 1. *Jak zachowywać się przy jedzeniu*

Rozdz. 2. *W jaki sposób należy pić*

Rozdz. 4. *Jak zachowywać się podczas uczy*

Rozdz. 5. *O śmiechu*

Rozdz. 9. *W jaki sposób zachowywać się podczas snu.*

Zachowanie się chrześcijanina ma być godne, pełne dostojęstwa. W księdze III *Pedagoga* Klemens w poszczególnych rozdziałach poucza:

Rozdz. 1. *O prawdziwym pięknie*

Rozdz. 2. *O tym, że nie należy się ozdabiać*

Rozdz. 5. *Jak zachowywać się podczas kąpieli*

Rozdz. 9. *W jakim celu należy zażywać kąpieli*

Rozdz. 10. *Ćwiczenia gimnastyczne są dopuszczalne dla tych, którzy żyją według Logosu.*

³⁰ *Paed.*, III 3, 1.

³¹ 1 Kor 13, 5: „[miłość] nie dopuszcza się bezwstydu, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego”

³² *Słownik grecko-polski*, t. I, s. 359.

³³ *Paed.*, III 3, 2.

Biografowie Klemensa podają, że prawdopodobnie był on z pochodzenia Grekiem urodzonym w Atenach. Idealem Greków był człowiek o pięknej postawie i budowie ciała, a także o wytwornych ruchach i eleganckim sposobie bycia. Można więc przypuszczać, że Klemens był uwrażliwiony na piękno we wszystkich jego formach, również zewnętrznych. Zdaniem Aleksandryjczyka Chrystus żąda, by chrześcijanin był piękny w całym zachowaniu, w codziennym sposobie życia. Nawet jego radość ma się wyrażać w „stosownej formie”³⁴ Chrześcijanin ma być „arystokratą duchowym”, prezentującym swym zachowaniem wzniosłe ideały moralne. We wszystkich sytuacjach życia powinien zachować spokój i równowagę ducha. Doskonale miłujący Boga i bliźniego, chrześcijanin o nienagannych manierach to ideał, któremu Aleksandryjczyk poświęca wiele uwagi.

2. AKCEPTACJA IDEAŁU GRECKIEJ PAIDEI

W kulturze helleńskiej funkcjonował termin, który nie ma odpowiednika ani w języku polskim, ani w żadnym innym języku nowożytnym. Terminem tym jest wyraz παιδεία. Według słownika Z. Abramowiczówny³⁵ termin παιδεία może mieć następujące znaczenia: I. 1. wychowywanie dzieci (w znaczeniu fizycznym); 2. ćwiczenie i uczenie, wychowanie; 3. kultura umysłowa, wiedza, wychowanie i wykształcenie; w liczbie mnogiej – systemy wychowania; 4. hodowla (drzew); 5. egipska umiejętność plecenia liny z papirusu; 6. kara, nauzka; II. 1. młodość, wiek młody, dzieciństwo; 2. młodzież.

W językach nowożytnych nie ma określenia, które by globalnie wyrażało wszystkie powyższe treści. Z tej też racji W. Jäger swoje wybitne dzieło dotyczące kultury starożytnej zatytułował jednym wyrazem – *Paideia*³⁶

Wyraz παιδεία pierwszy raz w literaturze występuje w V w. przed Chrystusem w tragedii Ajschylosa *Siedmiu przeciw Tebom* (w. 18) w znaczeniu: karmienie, wychowywanie dzieci, wychowanie fizyczne. Termin ten pojawia się także w tragediach Eurypidesa: w *Trojankach* (w. 129) oznacza on egipską „umiejętność kręcenia lin z papirusu”, a w *Ifigenii* (w. 207) określa czas „dzieciństwa i młodości”

W następnych stuleciach pole semantyczne terminu παιδεία ulegało ciągłemu poszerzaniu. Terminem tym określano proces wychowania rozumianego globalnie oraz rezultaty tego procesu, tj. kulturę intelektualną i moralną. W historii

³⁴ Por. *Paed.*, II 4, 5; 48, 3.

³⁵ T. III, s. 362.

³⁶ Zob. przypis 11.

wychowania równoległe z przeobrażeniami modelu wychowawczego zmieniał się też i poszerzał zakres znaczenia wyrazu παιδεία: od wychowania fizycznego, tak charakterystycznego w fazie początkowej, ku intelektualnemu. H. I. Marrou tak określa ten proces: „Rozwój greckiej paidei wychodząc z kultury wojowników doprowadził w ostatecznym wyniku do kultury skrybów”³⁷

Zasadnicze znaczenie w zmianie modelu wychowawczego przypisuje W. Jäger działalności sofistów: „Dopiero dzięki nim narodziła się paideia w rozumieniu jasno uświadomionego ideału i teorii kultury ludzkiej – i oni pierwsi postawili ją na racjonalnym fundamencie”³⁸ Kładąc nacisk na rozwój intelektualny, sofisci zwrócili uwagę społeczeństwa na znaczenie wiedzy w procesie wychowawczym.

Platon jeszcze bardziej rozwinął i ubogacił program wychowawczy. To on, zdaniem Jägera³⁹, doprowadził do szczytów grecką *paideię*. Dla Platona παιδεία to „kształcenie umysłowe”⁴⁰, „wychowanie” obejmujące intelekt, sferę wolitywną i ciało⁴¹, a także kultura, będąca następstwem wychowania etyczno-intelektualnego, wreszcie „teoria wychowania”, będąca zbiorem zasad wychowawczych.

Wyraz παιδεία spotykamy także u Arystotelesa. W jego koncepcji παιδεία powinna obejmować kształcenie intelektualne oraz wychowanie moralne i społeczne. Wyraźny jest coraz większy wzrost rangi wykształcenia intelektualnego.

W okresie helleńskim proces wzrostu prestiżu *paidei* potęguje się. Zdaniem Marrou⁴² *paideia* „była to rzecz boska, zajęcie w przybytkach niebieskich, szlachectwo duszy, przyoblekła się w jakąś świętą jasność, która nadawała jej wysokie dostojeństwo wchodzące w dziedzinę religii [...], wzniosła się na wyżynę absolutu, tak że kultura hellenistyczna mogła w pojęciu wielu ludzi zastąpić prawdziwą religię”

W środowisko tak wysoko ceniące *paideię* wkracza chrześcijaństwo. Przejmuje ono ten ideał obok wielu innych ideałów kultury greckiej. Termin παιδεία pojawia się już w *Septuagincie*, powstałej w Aleksandrii, w środowisku diaspory żydowskiej. Oznacza on tu przede wszystkim „karę”, „nauczkę”, „doświadczenie”, zsyłane przez Boga dla poprawy człowieka⁴³

³⁷ *Historia wychowania w starożytności*, przeł. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 73.

³⁸ J ä g e r, *Paideia*, t. II, s. 319; por. t. II, s. 172.

³⁹ Tamże, t. II, s. 8.

⁴⁰ *Fileb*, 55 d.

⁴¹ *Protagoras*, 327 d.

⁴² Dz. cyt., s. 157

⁴³ Prz 3, 11-12.

W takim też znaczeniu termin παιδεία użyty jest w Liście do Hebrajczyków (12, 5). U św. Pawła oznacza on „wychowanie ku sprawiedliwości” (2 Tm 3, 16), u Klemensa Rzymskiego – „karę i naganę”, „wychowanie Boże” (*List do Koryntian*, 21, 6) oraz „wychowanie w Chrystusie” (tamże, 21, 8).

Termin παιδεία jako „wychowanie dzieci w bojaźni Bożej” spotykamy u Polikarpa⁴⁴ oraz w *Pasterzu Hermesa*⁴⁵. Natomiast w szerszym znaczeniu termin ten występuje u Justyna⁴⁶ i Atenagorasa⁴⁷, a zwłaszcza u Tacjana⁴⁸, gdzie oznacza „naukę chrześcijańską”, „ugruntowany system wychowania”, który przeciwstawiany jest systemom wychowania pogańskiego.

Klemens Aleksandryjski nie tylko przejmuje całe bogactwo znaczeniowe terminu παιδεία, lecz wzbogaca go o nowe treści. Zdaniem Jägera doktryna Klemensa stanowi ważne ogniwo „ogromnego historycznego procesu, w wyniku którego chrześcijaństwo uległo hellenizacji, a cywilizacja helleńska schrystianizowała się”⁴⁹.

F. Drączkowski wyróżnia u Klemensa podstawowe grupy znaczeniowe wyrazu παιδεία:

„1. *Paideia* oznacza procesy wychowawcze trwające w pewnym, określonym czasie życia ludzkiego;

[...]

2. *Paideia* określa rezultaty powyższych procesów wychowawczych, dotyczących tak kręgu intelektualnego, jak i moralnego;

[...]

3. *Paideia* jako nauka o wychowaniu, czyli zbiór reguł dotyczących teorii wychowania;

4. *Paideia* jako całokształt wartości dotyczących wszystkich sfer życia; jako wyróżnik specyficzny dla grup narodowościowych, tj. jako kultura narodowa”⁵⁰.

Na podstawie gruntownej analizy semantycznej wyrazu παιδεία, występującego w *Stromatach* aż 66 razy, F. Drączkowski ukazuje dwa charakterystyczne

⁴⁴ *List do Filipian*, 4, 2 (*Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris 1857-1866 [dalej: PG], 5, 1009 A).

⁴⁵ *Visio* II, 3, 1 (PG 6, 1172 C).

⁴⁶ *Apologia* I, 1 (PG 6, 328, 1 A).

⁴⁷ *Legatio*, 2, 3 (PG 6, 893, 2 D).

⁴⁸ *Mowa przeciw Grekom*, 12 i 35 (PG 6, 833 A i 877 C).

⁴⁹ J ä g e r, *Paideia*, t. II, s. 8.

⁵⁰ *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983, s. 61-62.

rysy, ujawniające się u Klemensa: „krąg wychowawczy i nachylenie intelektualne”⁵¹

W Klemensowej koncepcji wyraźna jest grawitacja znaczeniowa pojęcia παιδεία w kierunku moralno-etycznym i wychowawczo-religijnym. Jego zdaniem παιδεία jest wynikiem działalności wychowawczej i oznacza wiedzę o rzeczach boskich i ludzkich⁵² Wymowne też są przydawki dołączone do słowa παιδεία, wskazujące jednoznacznie treści religijne: ἡ παιδεία Θεοῦ⁵³, ἡ παιδεία Κυρίου⁵⁴, τῆς ἐν Χριστῷ παιδείας⁵⁵, εἰς παιδείαν⁵⁶

W Chrystusie *paideia* w znaczeniu ideału moralnego osiągnęła swój szczyt. Dzięki Niemu została otwarta dla całej ludzkości droga powrotu do Ojca, który jest źródłem wszelkiego prawa i porządku moralnego, źródłem wiary, nadziei i miłości. Syn Boży zaś w pełni realizuje ideał doskonałej sprawiedliwości i dobroczynności.

W Chrystusie została także w sposób najdoskonalszy i najpełniejszy zrealizowana *paideia* w znaczeniu ideału intelektualnego. Zdaniem Klemensa Chrystus jest źródłem wszelkiej wiedzy i umiejętności, filozofii i moralności; On jest Prawdą Najwyższą; jedynie On poznał w pełni to wszystko, co jest zawarte w Bożym intelekcie.

W pionie wychowania moralnego Chrystus najpierw proponuje, by Jego wychowankowie odwrócili się od grzechów i nałogów, a zwrócili się ku Niemu. Następnym szczeblem w proponowanej przez Niego *paidei* byłoby posłuszeństwo przykazaniom oparte na bojaźni Bożej; dalszym – powściągliwość oparta na nadziei oraz ćwiczenie się w dobrym, oparte na naśladowaniu dobroci Bożej. Szczytem w tym pionie byłaby miłość doskonała⁵⁷

Podobnie w pionie intelektualnym Chrystus, zdaniem Klemensa, proponuje wszystkim wychowankom wszechstronną formację umysłową. Pragnie, by Jego wychowankowie poznali sztukę czytania i pisania, by zdobyli wykształcenie ogólne, tj. zakres wiedzy określony terminem ἐγκύκλιος παιδεία, które obejmowało: muzykę, geometrię, retorykę, gramatykę, astronomię, arytmetykę, harmonię i metrykę. Następnie proponuje, by Jego wychowankowie ćwiczyli swój umysł poprzez poznawanie różnych kierunków filozoficznych, w szczególności zaś, by poznawali doktrynę chrześcijańską, którą Klemens określa mianem

⁵¹ *Struktury semantyczne*, s. 133.

⁵² Por. *Strom.*, I 35, 5.

⁵³ *Strom.*, I 32, 3; *Strom.*, IV 108, 1.

⁵⁴ *Strom.*, VI 116, 3.

⁵⁵ *Strom.*, IV 108, 4.

⁵⁶ *Strom.*, VII 56, 3.

⁵⁷ D r a c z k o w s k i, *Kościół – Agape*, s. 61-63.

„filozofii prawdziwej” Dalszym etapem w rozwoju intelektualnym ma być nabywanie prawdziwej mądrości. Chrześcijanin powinien się łączyć z Bożym intelektem, przyswajając sobie Boże kryteria myślenia i poznania. Najwyższym szczeblem tej formacji jest gnoza prawdziwa, której nauczycielem jest sam Chrystus.

Aleksandryczyk stwierdza, że wszystkie zabiegi pedagogiczne kształcące umysł i wolę mają na celu doprowadzenie człowieka do „wzrostu w doskonałej miłości”⁵⁸

Klemensowa *paideia*, realizująca pierwszoplanowy dla chrześcijan nakaz wzrastania ku doskonałej miłości, ma cel i zasady wychowawcze wynikające z nauki Chrystusowej, a równocześnie bliska jest tym, którzy zostali wychowani w kulturze helleńskiej.

Zaakceptowanie przez Klemensa greckiej *paidei* oraz jej schryścianizowanie ukazuje ciągłość tradycji kultury antyku przedchrześcijańskiego i chrześcijańskiego⁵⁹, a także ma duże znaczenie dla misyjnej działalności Kościoła. Aleksandryczyk przemawiając do ludzi wychowanych w kręgu kultury helleńskiej, czynił to w duchu im bliskim, ukazywał, że tak cenne dla nich wartości, jak wykształcenie ogólne, znajomość filozofii i dążenie do mądrości, nie tylko nie są obce chrześcijaństwu, lecz są w nim w pełni zrealizowane, a Ten, który jest jedynym Pedagogiem, jest Bogiem posiadającym pełnię doskonałości i prowadzi ku niej swoich wychowanków.

Klemensowy program chrześcijańskiej *paidei* obejmuje swym zakresem wszystkie wartości, tj. hebrajskie i helleńskie oraz te, które przyniósł Chrystus wraz ze swoim nowym prawem miłości.

3. AKCEPTACJA NIEKTÓRYCH POSTULATÓW ETYCZNYCH FILOZOFII GRECKIEJ

W Aleksandrii za czasów Klemensa prowadziły swą działalność wszystkie szkoły filozoficzne: stoicka, neopitagorejska, perypatetycka i platońska. Nie można też zapominać o silnej diasporze żydowskiej z Filonem na czele. Działający w takim środowisku Klemens nie tylko znał założenia i główne idee poszczególnych szkół, ale również wprowadził je do swej koncepcji.

⁵⁸ *Strom.*, VII 102, 1.

⁵⁹ Por. E. F a s c h e r, *Der Logos-Christus als göttlicher Lehrer bei Clemens von Alexandrien* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, t. 77), Berlin 1961, s. 207.

W dziełach Klemensa znajdujemy wiele cytatów ze starożytnych filozofów, poetów, dramaturgów i historyków. O. Stählin⁶⁰ wymienia około 350 świeckich autorów cytowanych przez Klemensa. Do najczęściej wzmiankowanych należą: Platon, Arystoteles, Muzoniusz, Filon Aleksandryjski, Heraklit, Chryzyp oraz Homer.

W związku z tak częstym odwoływaniem się Klemensa, w różnej formie, do dzieł i nauki filozofów oraz do twórców kultury helleńskiej próbowano ustalić, który ze starożytnych kierunków filozoficznych wywarł na niego największy wpływ. Nie cofnięto się nawet przed stwierdzeniem, że Klemens jest bardziej filozofem greckim niż chrześcijaninem⁶¹

Pojawił się także problem, czy Klemens znał naukę poszczególnych filozofów i poetów, czerpiąc wiedzę z ich dzieł, czy też korzystał z rozpowszechnionych wówczas, nie tylko w Aleksandrii, zbiorów cytatów wybitnych autorów, zwanych florilegiami. Problem ten był przedmiotem dyskusji szczególnie na przełomie XIX i XX w. A. Scheck⁶² uważa, że Klemens korzystał w swej pracy naukowej z katalogów ułożonych przez Żydów w Aleksandrii dla ukazania wyższości Pisma świętego nad filozofią grecką, a tylko w przypadku sześciu lub siedmiu autorów sięgał do dzieł oryginalnych. Gdyby nawet przyjąć taką opinię, trzeba zaznaczyć, że wówczas była to metoda powszechnie stosowana. Wydaje się jednak, że dostępność Biblioteki Aleksandryjskiej z bogatą kolekcją dzieł, jak również to, że Klemens, zanim został chrześcijaninem, zdobył gruntowną znajomość filozofii greckiej, świadczą o czymś innym. Trudno przypuszczać, że Klemens z tak ukształtowanym umysłem szukał materiału do dialogu ze słuchaczami z kręgu kultury greckiej tylko we florilegiach. Można chyba przypuszczać, że jedynie w przypadku mniej znanych i mniej ważnych autorów odwoływał się do wspomnianych wyżej zbiorów cytatów.

Zarówno A. Scheck⁶³, jak i J. Gabrielsson⁶⁴ zgodnie stwierdzają, że w przypadku Platona i Homera Klemens niewątpliwie korzystał z oryginałów. W owym czasie dzieła Homera były ogromnie rozpowszechnione, często służyły do ćwiczeń w szkołach. Fragmenty jego utworów spotykamy na papirusach, skorupkach, pergaminach. *Iliada* i *Odyseja* stanowiły nieodzowną ozdobę każdej

⁶⁰ Zob. *Clemens Alexandrinus*, vol. IV: *Register*.

⁶¹ Por. P. Z i e g e r t, *Zwei Abhandlungen über Titus Flavius Clemens Alexandrinus*, Heidelberg 1894, s. 6.

⁶² Por. *De fontibus Clementis Alexandrini*, Augustae Vindelicorum 1889, s. 18; por. J. G a b r i e l s s o n, *Über die Quellen des Clemens Alexandrinus*, t. I, Upsala, 1906, s. 17-26.

⁶³ Dz. cyt., s. 17.

⁶⁴ Dz. cyt., s. 26.

szanującej się biblioteki⁶⁵ Jeśli zaś chodzi o znajomość dzieł Platona, to należy pamiętać, że platonizm dominował wśród szkół filozoficznych⁶⁶

Filozofia i poezja grecka stanowiły dla Klemensa, świętego ich znawcy, doskonale narzędzie w pracy nauczycielskiej i tak należałoby mówić o jego stosunku do kultury greckiej. Szczególnie w *Stromatach* przedstawia on przygotowawczą rolę filozofii helleńskiej w procesie przyjęcia wartości, które przyniósł z sobą Nowy Testament, określając ją jako *propaideia*⁶⁷

W niniejszym artykule uwzględniamy tylko te elementy filozofii greckiej, które mogły stać się źródłem inspiracji w formułowaniu tez Klemensowej chry-stologii.

a) *Apatheia* (ἀπάθεια)

Klemens na kartach swych dzieł wielokrotnie powraca do szeroko znanego w greckiej filozofii ideału beznamiętności, określanego terminem ἀπάθεια.

Według słownika Z. Abramowiczówny⁶⁸ termin ἀπάθεια oznacza: 1) niewrażliwość, niezdolność do doznawania cierpienia; 2) obojętność, apatię, niewrażliwość; 3) stoicki termin niewzruszoność, wolność od wzruszeń; 4) brak cierpienia, niedoznawanie cierpienia.

Jest on przeciwstawieniem terminu παθητός, oznaczającego tego, który cierpi, skazanego na cierpienie, podległego cierpieniu; czy też terminu πάθος, który oznacza wrażliwość⁶⁹

Zdaniem S. Lilla⁷⁰ idea *apathei* jest niejako zapowiedziana już u Platona, lecz najbardziej charakterystyczna dla stoików.

W *Fedonie* (82 c) Platona filozof przedstawiony jest jako człowiek wolny od wszelkich namiętności cielesnych i niewrażliwy na przeciwności losu.

W najstarszym stoicyzmie, reprezentowanym przez Zenona z Kition i Chryzypa, terminem *apatheia* określano stan, w którym wyeliminowane zostały całkowicie wszystkie namiętności człowieka, jako nierozumne i niezgodne z naturą.

⁶⁵ Por. P a g l i a r o, *Corso di glottologia – Omero*, Roma 1962, s. 73-74. W dziełach Klemensa odnajdujemy 106 cytatów z *Iliady* i 70 z *Odysei* – por. M. G. B i a n c o, *Il Protrettico, Il Pedagogo di Clemente Alessandrino*, Torino 1971, s. 27.

⁶⁶ J. D a n i é l o u, *Origène*, Paris 1948, s. 85-108.

⁶⁷ *Strom.*, I 28, 1-3; VI 153, 1.

⁶⁸ T. I, s. 237.

⁶⁹ Tamże, t. III, s. 361.

⁷⁰ Por. *Apatheia*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiana*, vol. I, Milano 1983, kol. 265-266.

W stoicyzmie średnim, którego przedstawicielami są Panaitios z Rodos, Posseidonios i Antioch z Ascalonu, *apatheia* została zastąpiona przez ideę *μετριοπάθεια*, oznaczającą umiarkowanie w namiętnościach.

Nowsze interpretacje terminu *ἀπάθεια* znajdujemy w etyce Filona i Porfiriusza. Autorzy ci nie odrzucają idei *metriopatheis*, lecz traktują ją jako etap początkowy, *apatheia* zaś stanowi etap szczytowy i wiąże się z oczyszczeniem (*κάθαρσις*).

Termin *ἀπάθεια* wszedł do nauki chrześcijańskiej dość wcześnie. W liście św. Ignacego Antiocheńskiego do Efezjan Chrystus po zmartwychwstaniu określony jest jako *ἀπαθής*, tj. nie doznający cierpień. W podobnym sensie św. Ignacy użył tego terminu w liście do Polikarpa (3, 2), gdzie tak charakteryzuje Chrystusa: „Oczekuj tego, który jest ponad czasem i czasu nie zna, który jest niewidzialny, a stał się dla nas widzialny, który jest nietykalny i cierpieć nie może, a dla nas cierpiał i wszystkie dla nas zniósł męki”

Do ideału beznamiętności nawiązuje również św. Justyn. W *Apologii I* opisuje niepowściągliwe życie pogan i przeciwstawia je życiu chrześcijan, którzy na wzór Chrystusa pragną być beznamiętni. „My, cośmy niegdyś cześć składali Dionizosowi, synowi Semeli, i Apollinowi, synowi Latony, o których miłostkach do chłopców i wstyd wspomnieć, cośmy czcili Persefonę i Afrodytę, które dla Adonisa w szalę popadły miłosny, jak to wy ich święcicie w misteriach, my, cośmy czcili jeszcze Asklepiosa tudzież jeszcze innych rzekomych bogów, myśmy sami spośród wszystkich ludzi nie zważając na śmierć nam grożącą, dla Jezusa Chrystusa od tych bożyszcz się odwrócili, a poświęcili się Bogu niezrodzonemu i cierpieniom niepodległemu”⁷¹

Aprobując stoicki ideał *apatheis*, Justyn przypisuje go w stopniu doskonałym przede wszystkim Chrystusowi.

To dziedzictwo przejmuje Klemens Aleksandryjski, wzbogacając je o nowe treści. Według niego realizacja ideału beznamiętności uzasadniona jest jego nierozłącznością z miłością (*ἀγάπη*). „Agape występuje tu w roli aktywnej jako siła, która odrywa od pożądań i namiętności. Klemens czyniąc wyraźną aluzję do słów św. Pawła o duchowym obrzezaniu [Kol 2, 11 – J. P.] twierdzi, że ci, którzy Bogu się ofiarowali [...], pozwolili niejako obrzezać się [...] ze wszystkich pragnień cielesnych”⁷²

Podobnie jak Justyn, także Klemens akcentuje, że podmiotem *apatheis* w pełnym wymiarze jest Bóg. Dla człowieka doskonałym jej wzorem jest Chrystus. Zdaniem Klemensa Zbawiciel dzięki swej Boskiej naturze był wolny od jakiej-

⁷¹ *Apologia I* 25, 2 (PG 6, 325, 5), polski przekład w tłumaczeniu ks. A. Lisieckiego cyt według wydania: *Pisma Ojców Kościoła* (dalej: POK), t. 4, Poznań 1926, s. 30.

⁷² D r a c z k o w s k i, *Kościół – Agape*, s. 104.

kolwiek namiętności, gdyż „natura Boga nie może popaść w żadne niebezpieczeństwa ani też Bóg nie potrzebuje unikać tchórzostwa, podobnie jak Bóg nie będzie żywił pożądań, aby z kolei musiał nad nimi panować”⁷³

Aleksandryczyk skłonny jest do pewnej idealizacji twierdząc, że Chrystus nie tylko był wolny od namiętności w sensie potocznym, ale również nie doznawał wrażeń zmysłowych, a co więcej, wolny był nawet od potrzeb fizjologicznych. „Twierdzić, że Ciało Zbawiciela – pisze Klemens – jako ciało wymagało usług niezbędnych dla utrzymania przy życiu, byłoby wręcz śmieszne. Jadł nie ze względu na potrzeby ciała, bo Jego Ciało utrzymywało się przy życiu dzięki świętej mocy, lecz aby Jego otoczeniu nie przyszło do głowy inaczej o Nim mniemać, jak to później niektórzy utrzymywali, że On się objawił tylko pozornie. On bowiem absolutnie i bez wyjątku niewrażliwy był na afekty, jako Ten, do którego nie miał dostępu żaden wstrząs uczuciowy: ani rozkosz, ani ból”⁷⁴

Aleksandryczyk zdecydowanie odcina się od doketyzmu, jednak twierdzenie, że do Chrystusa nie miał dostępu żaden wstrząs uczuciowy – ani rozkosz, ani ból – trudne jest do utrzymania. W Piśmie świętym jest kilka przykładów ukazujących ból, smutek bądź lęk, jaki przeżywał Chrystus, np. nad grobem Łazarza czy przed męką na krzyżu podczas modlitwy w Ogrójcu.

Wzorem doskonałego chrześcijanina w koncepcji Klemensa jest gnostyk, który osiągnął doskonałą miłość, upodabiającą go – w sposób dostępny dla człowieka – do Boga. Gnostyk to człowiek, dla którego „ciało jest umarłe. Ale on sam żyje, bo ofiarował swój grób na wzniosłą świątynię dla Pana, a swą dawną grzeszną duszę skierował ku Bogu”⁷⁵

Radykalne stwierdzenie o śmierci ciała oznacza całkowite wyeliminowanie wszystkich namiętności i poruszeń zmysłowych. Może się to dokonać dzięki doskonałej miłości (ἀγάπη). „Gnostyk – pisze Klemens – nie podlega pożądaniom ani jakimś pragnieniom, ani nie odczuwa braku czegokolwiek innego w zakresie duszy (gdyż ma wszystko), trwając przez miłość w zjednoczeniu z tym, który jest przedmiotem jego ukochania”⁷⁶

U stoików ideał *apathei* był środkiem prowadzącym do szczęścia, u Klemensa jest on konsekwencją przyjęcia Boga jako najwyższego dobra. Zdaniem Klemensa wzorem doskonałej *apathei* byli apostołowie, którzy „dzięki nauce Pana umieli w sposób bardziej świadomy zapanować nad gniewem, strachem,

⁷³ *Strom.*, IV 151, 2.

⁷⁴ *Strom.*, VI 71, 2.

⁷⁵ *Strom.*, IV 138, 1.

⁷⁶ *Strom.*, VI 72, 4.

pożądaniem, dzięki stałej postawie umysłu trwali bez żadnej przerwy w biegu samoopanowania, niezachwiani przynajmniej po Zmartwychwstaniu Pana”⁷⁷

W koncepcji Klemensa realizacja ideału *apathei* nie polega jedynie na ogołoceniu się, lecz jest wymianą wartości niższych na wyższe. Uczucia i namiętności, będące z natury czymś niestałym, zostają zastąpione przez jedną wartość, stałą i niezmienną, tj. przez miłość⁷⁸

b) Idea upodobnienia (ὁμοίωσις)

Ideał „beznamiętności”, zaczerpnięty z filozofii greckiej i rozwinięty przez Klemensa, łączy się nierozdzielnie z ideą upodobnienia (ὁμοίωσις).

Idea upodobnienia się do Boga, obecna w filozofii platońskiej i stoickiej, stanowi niezwykle istotny element w doktrynie Klemensa⁷⁹ Można by nawet powiedzieć, że stanowi ona rdzeń jego etyki.

Platon w *Teajecie* (176 b) proponuje, aby człowiek upodobnił się do Boga (ὁμοίωσις Θεῷ). Wyróżnia on dwa aspekty: aspekt bierny (boski element w człowieku) i aspekt aktywny (owoc kontemplacji), dzięki którym człowiek zdolny jest do realizacji upodobnienia. Zdaniem Platona, by stać się podobnym do Boga, niezbędna jest jednak „pomoc z góry”⁸⁰

U stoików źródłem ideału upodobnienia do Boga jest monizm naturalny. W tym stoickim ideale upodobnienia uwidocznia się niejako streszczenie ich aksjomatu zgodności z naturą, w którym Natura jest tożsama z Bogiem. Zatem dostosowanie się do Natury oznaczało upodobnienie się do Boga⁸¹

⁷⁷ Klemens przyjmuje stanowisko skrajnego stoicyzmu, przystosowując je do nauki chrześcijańskiej, odrzuca zaś umiarkowany stoicyzm; por. *Strom.*, VI 72, 2-73, 1; 74, 2; por. O. P r u n e t, *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament*, Paris 1966, s. 98-103, paragraf pt. *Le Gnostique. La victoire sur le péché et passions*; por. G. B é k é s, *De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina*, Roma 1942, s. 68: „Haec est proprie apatheia Clementis: excluduntur passiones concupiscibilis, quae affectiones corporales partem eius intellectivam, perturbantes, in animam inducant”

⁷⁸ *Strom.*, VI 73, 1; por. tamże, IV 29, 3; 130, 5.

⁷⁹ Wielu autorów zwraca uwagę na zbieżność prezentowanej przez Klemensa koncepcji upodobnienia z nauką Platona i stoików. Békés (dz. cyt., s. 6-8) mówi o idei doskonałego synostwa w nauczaniu Klemensa, które jest ściśle związane z upodobnieniem („adoptio perfecta intime cohaeret cum assimilatione”), a zaczerpnięte z myśli platońskiej; por. S. L i l l a, *Middle Platonism. Neoplatonism and Jewish-Alexandrine Philosophy in the Terminology of Clemens of Alexandria*, Roma 1961, s. 32; P o h l e n z, dz. cyt., s. 143.

⁸⁰ Por. P. R o s s a n o, *L'ideale dell'assimilazione a Dio nello Stoicismo e nel Nuovo Testamento*, „Scrinium theologicum”, 2(1954), s. 7-71.

⁸¹ Por. tamże, s. 33.

Ta idea jest bardzo wyraźna w doktrynie Klemensa. Jego zdaniem dobre jest to, co jest zgodne z naturą. W etyce np., w sprawach dotyczących życia seksualnego, potępia te formy współżycia, które są niezgodne z naturą.

Ideał stoików przynosi dążenie do uwolnienia się od namiętności, aby upodobnić się do Boga. Niestety, niejednoznaczne i nieprecyzyjne pojęcie Boga zuboża ich ideę upodobnienia. Jako wyraźnie chrześcijańska ukazuje się ona po raz pierwszy u Klemensa Aleksandryjskiego, któremu udaje się, jak zauważa H. Merki⁸², wcielić greckie wyrażenie jako myślicielowi niezależnemu. Klemens uznaje Boskie pochodzenie człowieka, stworzonego „na obraz i podobieństwo Boga” (Rdz 1, 26), a w konsekwencji tego „pokrewieństwa” ze Stwórcą rodzi się dążenie człowieka do pracy wewnętrznej nad sobą, aby stać się podobnym do Boga. Wydaje się, że Klemens – za Platonem – rozróżnia upodobnienie naturalne, dane każdemu od urodzenia, oraz upodobnienie osiągalne na drodze doskonalenia siebie⁸³. Kto zna siebie, ten będzie znał Boga, a znając Go, będzie stawał się podobny do Niego, aktualizując w ten sposób wolę Bożą⁸⁴.

Klemens stwierdza jednoznacznie, że „naszym najwyższym celem jest upodobnienie się (ἑξομοίωσις) do prawdziwego Logosu, o ile to możliwe, oraz powrót do prawdziwego synostwa, pełnego czci wieczystej dla Ojca za pośrednictwem Wielkiego Arcykapłana (Chrystusa; por. Hbr 4, 14), który nas zaszczycił nazwą braci i współdziedziców”⁸⁵.

Idea upodobnienia była, zdaniem Klemensa, obecna także w Starym Testamencie, choć inaczej ją określano: „Jeśli chcesz innym słowem wyrazić pojęcie podobieństwa, to możesz znaleźć u Mojżesza nazwę dla niego, jako »towarzyszenie Bogu«. Mówi bowiem: »Podążajcie za Panem, Bogiem waszym, i Jego przykazań przestrzegajcie«” (Pwt 13, 4). Towarzyszami i czcicielami Boga są więc ludzie utrwaleni w cnocie⁸⁶.

Klemens Aleksandryjski podając tekst św. Pawła: „Bądźcie naśladowcami moimi, tak jak ja jestem naśladowcą Chrystusa”⁸⁷, twierdzi, że celem wiary jest upodobnienie do Boga „w stopniu, jaki tylko do osiągnięcia byłby możliwy: stać się sprawiedliwym, a jednocześnie rozumnym”⁸⁸.

⁸² *Omoiosis Theo von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg in der Schweiz 1952, s. 44-45.

⁸³ Por. *Paed.*, I 4, 2; por. B i a n c o, dz. cyt., s. 53.

⁸⁴ Por. *Pead.*, III 1, 1-1, 5.

⁸⁵ *Strom.*, II 134, 2; Hbr 2, 12; Rz 8, 17; por. *Strom.*, II 103, 1.

⁸⁶ *Strom.*, V 94, 6; por. F i l o n, *De migratione Abrahami*, 127, *Sources Chrétiennes* (dalej: SCh), t. 47, ed. R. Cadiou, Paris 1957 s. 58.

⁸⁷ I Kor 11, 1.

⁸⁸ Por. *Strom.*, II 136, 5-6; P l a t o n, *Teajtet*, 176 b.

W koncepcji Klemensa upodobnienie się do Boga dotyczy wszystkich władz człowieka, szczególnie zaś sfery intelektualnej, która – jego zdaniem – jest czynnikiem dominującym.

c) *Mesotes* (μεσότης)

Aczkolwiek Klemens nie przyjmował filozofii Arystotelesa tak bezkrytycznie jak koncepcji Platona, to jednak i tu dostrzegamy pewne zbieżności. Mamy na uwadze szczególnie zasadę „środka” (μεσότης), która obecna jest w każdej z omawianych przez Arystotelesa dziedzin, także w etyce. „Arystotelizm jest filozoficzną doktryną środka – pisze Tatarkiewicz – unikającą skrajnych rozwiązań, a skłonną do uznania części prawdy, jaka w każdym z nich tkwi. Arystoteles określa cnotę jako »usposobienie zachowujące środek«”⁸⁹

Tę „doktrynę środka” zaakomodował Klemens Aleksandryjski. W drugiej księdze *Pedagoga* czytamy: „Krańcowości są tym, co powoduje lub naraża na upadek, zaś stany pośrednie między skrajnościami są dobre – pożyteczne”⁹⁰

W nauce Klemensa zasada *mesotes* znajduje swe zastosowanie szczególnie w dziedzinie życia moralnego. I tak np. opowiada się on za monogamią wbrew zasadom enkratycznym; wbrew sektom rozwiązłym zdecydowanie odrzuca źle rozumianą wolność pożycia seksualnego⁹¹. Zastosowanie tej zasady dostrzegamy także wówczas, gdy Klemens kreśli program idealnego wychowania, obejmującego wszystkie sfery ludzkiego życia. W myśl zasady *mesotes* Aleksandryczyk odrzuca nadmierne bogactwo, ale jednocześnie nie pochwała skrajnego ubóstwa⁹². *Mesotes* stosuje nawet do sposobu ubierania się i zachowania w różnych sytuacjach życiowych.

Przyjęcie zasady *mesotes* w dziedzinie doktrynalnej prowadzi do Prawdy, przeakcentowanie zaś któregokolwiek z elementów doktryny – do błędów (herezji). To samo dotyczy prawdziwego piękna. Nie to jest piękne, co luksusowe,

⁸⁹ W. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1968, s. 127; por. T. S i n k o, *Zarys literatury greckiej*, t. I, Warszawa 1959, s. 910: „»Arystoteles określa cnotę jako – dyspozycję woli – zachowującej środek wskazany rozumem«. Oto horacjuszowska (c. II 10, 5) *aurea mediocritas* (złota pośredniość), nie mająca nic wspólnego z jakąś filisterską przeciętnością, na którą według wyrażenia J. Słowackiego składa się »cnoty troszeczkę i grzechu troszeczkę«”; por. t e n ż e, *Literatura grecka*, t. I-III, Kraków–Wrocław 1931-1954.

⁹⁰ *Paed.*, II 16, 4.

⁹¹ Por. F. D r ą c z k o w s k i, *Niektóre tendencje i zasady pierwszych wspólnot heterodoksyjnych na podstawie „Stromatów” Klemensa Aleksandryjskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 23(1976) z. 4, s. 55-84.

⁹² Por. J. P a ł u c k i, *Dobre bogactwo*, Lublin 1992.

pełne przepychu, ale to, co proste i harmonijne. Prawda, dobro i piękno są możliwe jedynie tam, gdzie zachowano zdrowy umiar.

Idea *mesotes* w koncepcji Klemensa znajduje swe zastosowanie także w poprawnym rozumieniu powołania chrześcijanina do dawania „świadczenia” – *martyrii*. Doskonały chrześcijanin powinien, zdaniem Klemensa, być gotów na przyjęcie męczeństwa, lecz nie powinien zachowywać się prowokująco⁹³. Złe jest i nie przystoi gnostykowi zarówno skrajne tchórzostwo, jak i nierozumna odwaga.

Bezgraniczna miłość Boga (ἀγάπη) nie oznacza odwrócenia się do świata. Gnostyk powinien żyć w świecie, choć zawsze gotów odpowiedzieć na wezwanie Chrystusa.

Można by zaryzykować twierdzenie, że idea *mesotes* jest niejako kluczem do całej doktryny Klemensa.

4. ORYGINALNOŚĆ DOKTRYNY KLEMENSA

Prekursorem Klemensa w otwarciu się na wartości filozofii greckiej był w pewnej mierze św. Justyn, według którego filozofia była drogą do chrześcijaństwa. To jednak, co u św. Justyna było tylko pewnego rodzaju inspiracją, u Klemensa staje się współczynnikiem świadomie tworzącym nową koncepcję. To, na co św. Justyn tylko wskazywał, u Klemensa znajduje swoje rozwinięcie⁹⁴.

Klemens Aleksandryjski stojąc niejako na rozdrożu dwu kultur: hebrajskiej i helleńskiej, potrafił w sposób zadziwiający, będąc wierny nauce chrześcijańskiej, równocześnie wprowadzać do niej ubogacające elementy kultury greckiej. Czerpiąc z bogatego źródła, jakim były cywilizacja helleńska i kultura hebrajska, Klemens przedstawił w swoich pismach oryginalną doktrynę. Oryginalność ta zawarta jest już w samej koncepcji doskonalenia chrześcijańskiego, w jego etapowości.

Myśl o etapowości doskonalenia chrześcijańskiego zawarta jest *implicite* w Nowym Testamencie. Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy zwraca się do swoich uczniów słowami: „Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam

⁹³ Por. *Strom.*, IV 76, 1; Mt 10, 23: „Jeśli by was prześladowali w tym mieście, uciekajcie do innego”

⁹⁴ Por. P. Th. C a m e l o t, *Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque*, „Recherches des sciences religieuses”, 21(1931), s. 361-364; Klemens spotkał się w środowisku aleksandryjskim z pewną opozycją, krytyką jego otwartości na zdobycze cywilizacji i kultury; por. *Strom.*, I 1-2.

wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15, 15). Wyraźnie wyróżnione są tu dwa etapy: sług i przyjaciół. Sługą jest ten, który nie rozumie jeszcze, co Pan zamierza, przyjaciel zaś zostaje już wprowadzony w tajemnice Jego nauki.

Także u św. Pawła znajdujemy myśl o stopniach dojrzałości chrześcijańskiej: „A ja nie mogłem, bracia, przemawiać do was jako do ludzi duchowych, lecz jako do cielesnych, jako do niemowląt w Chrystusie. Mleko wam dałem, a nie pokarm stały, boście byli niemocni” (1 Kor 3, 1-2). W powyższym cytacie wyraźnie można dostrzec, że św. Paweł wyróżnia tu co najmniej dwie grupy ludzi: „cielesnych”, słabych jak niemowlęta, których można karmić tylko „mlekiem”, oraz ludzi dojrzałych, określanych terminem *πνευματικοί* – „duchowi”

Klemens podejmuje tę myśl i szeroko ją rozwija, tworząc system doskonalenia chrześcijańskiego, w którym poszczególne etapy są wyraźnie wydzielone i opisane.

G. Lazzati⁹⁵ dostrzega pewną zbieżność Klemensowej koncepcji doskonalenia się chrześcijan z myślą Platona o „pewnym porządku nauczania” i przypomina trzy typy platońskich dialogów:

1. dialogi typu *πειραστικός*, mające na celu oczyszczenie z fałszywych opinii;
2. dialogi typu *μαευτικός*, wzbogacające duszę o słuszne zasady;
3. dialogi typu *ὁφηγητικός*, które ukazują drogi prowadzące do upodobnienia się do Boga.

M. Spanneut⁹⁶ zwracając uwagę na funkcję Logosu w koncepcji Klemensa, dostrzega pewne powiązania z myślą stoicką.

Bez względu na to, w jakim stopniu Klemens inspirowany był powyższymi myślami, niewątpliwie oryginalne jest łączenie przez niego antropocentryzmu z chrystocentryzmem⁹⁷ Portret Chrystusa jest kreślony w połączeniu z modelem chrześcijańskiego doskonalenia. Aleksandryjczyk jako pierwszy wyraźnie wyodrębnił trzy etapy w dążeniu człowieka do doskonałości:

1. etap chorych moralnie i niewolników grzechu,
2. etap wiernych sług,
3. etap gnostyków, czyli przyjaciół Chrystusa.

Wyróżnił także trzy sposoby działania Chrystusa, zależnie od tych etapów, mianowicie jako Lekarza, Wychowawcy i Nauczyciela.

⁹⁵ *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino*, Milano 1939, s. 55-56; por. J. M e i f o r t, *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus*, Tübingen 1928.

⁹⁶ *Clément d'Alexandrie*, Paris 1957; por. *Les fonctions de Logos chez Clément d'Alexandrie*, s. 322-333.

⁹⁷ Por. A. N o s s o l, *Chrystocentryzm*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. III, Lublin 1979, kol. 298; t e n ż e, *Nowe próby ujmowania tajemnicy Chrystusa w teologii dogmatycznej*, [w:] *Chrystocentryzm w teologii*, pod red. E. Kopcia, Lublin 1977, s. 41-50.

Klemens kreśląc portret Chrystusa, eksponuje Jego odwieczne działanie jako Syna Bożego-Logosu. W chrystologii mówi się najczęściej o Chrystusie, który się wcielił, nauczał, wypełnił odwieczny plan zbawienia człowieka. Zdaniem natomiast Klemensa Syn Boży-Logos pełnił swą funkcję Lekarza, Wychowawcy i Nauczyciela odwiecznie. Boski Logos działał przez Stary Testament i przez Hellenów; mówił przez Mojżesza i proroków, a teraz nadal jest obecny w Słowie Bożym.

Działalność Chrystusa – Boskiego Lekarza, Wychowawcy i Nauczyciela – jest uniwersalna w wymiarze historycznym, geograficznym i ogólnoludzkim. Działa On obecnie nie tylko przez Słowo zawarte w Piśmie świętym, ale i przez Kościół. W Kościele leczy, wychowuje i naucza. Pełni On te funkcje zasadniczo przez swoich „przyjaciół” – gnostyków.

Doskonali chrześcijanie, „przyjaciele” Chrystusa – to w koncepcji Klemensa następcy apostołów. „Jeszcze i teraz – pisze Aleksandryczyk – mogą być zaliczani w poczet wybranych apostołów ci wszyscy, którzy się zaprawili w pełnieniu przykazań Pana i żyli w sposób doskonały według Ewangelii”⁹⁸ Wyraźny jest jego postulat, by ci, którzy są w Kościele zarządcami, sędziami, biskupami, prezbiterami i diakonami, rekrutowali się spośród gnostyków. Niezwykle istotna w tej kwestii wydaje się następująca wypowiedź Klemensa: „[...] ten jest faktycznie prezbiterem w Kościele i prawdziwym sługą (diakonem) woli Bożej, który sam pełni i wyklada przykazania Boże. I nie dlatego uważany jest za sprawiedliwego, że przez ludzi został wybrany, i także nie dlatego, że jest starszy, lecz że jest sprawiedliwy, dlatego zaliczany jest do rady starszych”⁹⁹

Odpowiadając na pytanie: Kim jest Chrystus?, Klemens eksponuje przede wszystkim Jego miłość i dobroć. Według niego Chrystus nie jest Sędzią, lecz łagodnym i dobrym Pasterzem. Cechy charakteryzujące Chrystusa jako surowego i sprawiedliwego Sędziego traktowane są w koncepcji Klemensa drugorzędnie.

Aleksandryczyk dokonał pewnej syntezy ideału, jaki znajdujemy w Ewangelii, z ideałem pielęgnowanym w starożytności helleńskiej. Chrystus jest więc z jednej strony Dobrym Pasterzem, Zbawicielem niosącym Dobrą Nowinę, z drugiej uosobieniem ideałów greckich. Jest On Mądrością, Prawdą, Źródłem wszelkiej wiedzy, Mistrzem. To właśnie w Chrystusie, zdaniem Klemensa, realizuje się najdoskonalej ideał, który kultywowali Hellenowie. Można by zaryzykować twierdzenie, że tak jak chrześcijaństwo jest jego zdaniem prawdziwą filozofią, tak Chrystus byłby „doskonałym filozofem”, tym, który w pełni realizuje ideał *kalokagathii* oraz wartości, które niosła z sobą grecka *paideia*.

⁹⁸ *Strom.*, IV 106, 1.

⁹⁹ *Strom.*, VI 106, 2; zob. D r a c z k o w s k i, *Kościół – Agape*, s. 155-158.

Jest On prawdziwym Pięknem i Dobrem. Klemens rzadziej mówi o Chrystusie, który dźwigał krzyż i cierpiał¹⁰⁰

Ukazując taki obraz Chrystusa, Klemens uwzględnił upodobania Greków, którzy cenili piękno, szlachetność, mądrość i dobro. Jego koncepcja chrystologii, jak już powiedziano, miała na uwadze względy ewangelizacyjne, misyjne, i dlatego eksponował te walory chrześcijańskie, te cechy Mistrza, które mogły zaimponować środowisku aleksandryjskiemu.

Należy jednak zauważyć, że Klemens nie podporządkował się całkowicie gustom słuchaczy. Zaadoptował także te wartości z kultury hebrajskiej, ze Starego Testamentu, które dla Hellenów nie były miłe, ale były konieczne dla przekazania autentycznego i pełnego obrazu Chrystusa.

Analogicznie do nakreślonego powyżej portretu Chrystusa przedstawia się program doskonalenia chrześcijańskiego. Jest w nim miejsce zarówno dla treści biblijnych, jak i dla wartości funkcjonujących w kulturze helleńskiej. Jest to eklektyzm, ale w najlepszym znaczeniu tego słowa.

Wbrew temu, czego oczekiwali Hellenowie, Klemens akceptuje rolę kary i bojaźni Bożej¹⁰¹ Karzący charakter *paidei* był charakterystyczny dla Starego Testamentu. Logos w tej koncepcji na pewnym etapie doskonalenia posługuje się karą, utrzymując człowieka w bojaźni i ćwicząc go w posłuszeństwie.

Klemens zaakomodował ideał *kalakagathii*, typowy dla kultury greckiej, w którym piękno złączone było z ideałem moralnym, oraz wyraźnie złagodził rygoryzm ewangeliczny, przyjmując zasadę *mesotes*. Ideał prezentowany w jego pismach jest bardzo ludzki. Z jednej strony żąda on od chrześcijan nawrócenia i radykalnej zmiany sposobu życia, jeśli chodzi o porzucenie zła, lecz daleki jest od stawiania późniejszych postulatów ascezy, zwłaszcza tej z IV w., gdy zachęcano do porzucenia wszystkiego i ucieczki na pustynię. Chrystus w koncepcji Klemensa jawi się jako Ten, który uczy, w jaki sposób można korzystać z dóbr materialnych, zgodnie z przykazaniem miłości Boga i bliźniego.

Oryginalne w Klemensowym modelu doskonalenia chrześcijańskiego jest także wskazanie na konieczność kształcenia, rozumianego szeroko, co nie było w ówczesnym chrześcijaństwie doceniane, a czego Ewangelia nie wyklucza. Klemens jako pierwszy wskazał, w jaki sposób wiedza świecka, czyli to wszystko, co zawarte jest w programie *enkyklios paideia*, w filozofii i w ramach ideału *kalokagathii*, może służyć teologii.

¹⁰⁰ Por. C a m e l o t, dz. cyt., s. 544-546.

¹⁰¹ Por. F. D r a c z k o w s k i, *Miejsce i rola bojaźni Bożej (fobos) na drodze dążenia do doskonałości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 27(1980), z. 3, s. 21-30.

Wydaje się, że Klemens Aleksandryjski jest prekursorem modelu doskonałości chrześcijańskiego, który przedstawiony został w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Postulat Klemensa, aby chrześcijanin był człowiekiem oświeconym, jest dziś przez Kościół przyjęty i stosowany w praktyce.

Odnosi się wrażenie, że zwłaszcza *Stromaty* (ks. I, V, VI, VII) są pewnego rodzaju wprowadzeniem do teologii i ukazują, w jaki sposób właściwie wykorzystana wiedza ludzka może służyć w konstruowaniu doktryny Kościoła. E. de Faye określa Klemensa Aleksandryjskiego jako w pełnym znaczeniu twórcę teologii¹⁰²

Reasumując można powiedzieć, że „postawa Klemensa wobec kultury hellenńskiej to postawa nie niewolniczej zależności, lecz świadome otwarcie się na wszystkie wartości zgodne z chrześcijaństwem i pożyteczne dla jego umocnienia”¹⁰³

Klemens powołując się na św. Pawła, tak „usprawiedliwia” swoją postawę otwartości na wszelkie wartości mogące służyć wzrostowi Kościoła: „Jest bowiem rzeczą rozsądku nie tylko stać się Judejczykiem ze względu na Judejczyków i tych, którzy żyją według Zakonu, jak mówi Apostoł, lecz Hellenem ze względu na Hellenów, aby wszystkich pozyskać”¹⁰⁴

Wydaje się, że Klemens Aleksandryjski z wielką umiejętnością potrafił zaakceptować i przyswoić nauce chrześcijańskiej te wartości, reprezentowane przez różne kierunki filozoficzne, które zgodne były z nauką Chrystusa. Filozofia grecka była dla niego bogatym źródłem, niejako kopalnią terminów, pojęć, idei, które odpowiednio modyfikowane formowały młodą jeszcze naukę Kościoła Chrystusowego.

¹⁰² Clément d'Alexandrie. *Étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au II siècle*, Paris 1908, s. 2.

¹⁰³ F. D r a c z k o w s k i, *Otwarcie się chrześcijaństwa na wartości kultury i cywilizacji grecko-rzymskiej na przykładzie Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1987, s. 2; C a m e l o t, dz. cyt., s. 569: „Clément d'Alexandrie est un chrétien qui n'a rien voulu renier de l'hellénisme, mais qui a voulu le mettre tout entier au service de sa foi”

¹⁰⁴ Por. *Strom.*, I 15; I Kor 9, 20-21.

RECEPTION OF THE HELLENIC IDEALS
IN CLEMENT OF ALEXANDRIA'S TEACHINGS

S u m m a r y

There is no doubt that Clement of Alexandria's attitude towards the Hellenic culture is a positive one. However, too little attention has been so far paid to his declaration that anything that is useful should be borrowed from the whole culture (*Strom.*, II 4, 1). From this statement it follows that his attitude towards the values present in the Hellenic culture is eclectic. Consequently, Clement approved of some of the values but he decidedly rejected some other ones. In the Hellenic culture he first of all saw an irreplaceable tool for evangelization, aid in preparation to the faith and in Christian self-improvement as well as in fight against heresies. Among the many values functioning in the Hellenic culture he paid special attention to the ideal of *kalokagathia*, *paideia*, *apatheia*, *homoiosis* and *mesotes*.

Clement was extremely skillful in accepting and assimilating into the Christian teaching those values – represented by various philosophical trends – that were compatible with Christ's teaching. What is original in Clement's model of Christian self-improvement is that he stressed the need of broadly understood education which was not duly appreciated in the world of Christianity in those times and which is not ruled out by the Gospel and is recommended by the documents of Vatican Council II.