GRÓB CZY ŚWIĄTYNIA?

« Ὁ Θεὸς κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.» Πρὸς τούτοις ἔτι ἐπισαφηνίζων τὰ προειρημένα ἐπιβοᾷ [ὁ ἀπόστολος]· «Τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι᾽ ἁμαρτίαν» δηλῶν ὡς ὅτι μὴ νεώς, τάφος δ᾽ ἐστὶν ἔτι τῆς ψυχῆς·

«Bóg potępił grzech w ciele, aby sprawiedliwość Prawa wypełniła się w nas, którzy postępujemy nie według ciała, ale według Ducha.» Co więcej, aby to, co powiedział, uczynić jeszcze jaśniejszym [Apostoł] wydaje okrzyk: «Ciało jest martwe z powodu grzechu!» w ten sposób daje do poznania, że ciało, jeśli nie jest świątynią, jest grobem duszy.

Klemens Aleksandryjski
Strom. III 77,2-3.

Stanisław Łucarz SJ

Grób czy świątynia?

Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego

«Ignatianum» – WAM

Kraków 2007

© Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna «Ignatianum», 2007

Projekt okładki: Lesław Sławiński

ISBN 978-83-89631-76-3 (Ignatianum)
ISBN 978-83-7318-926-3 (WAM)

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26, 31–501 Kraków
tel. 012 62 93 200, fax 012 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
DZIAŁ HANDLOWY
tel. 012 62 93 254 – 256
fax 012 43 03 210
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl
Zapraszamy do naszej
KSIEGARNI INTERNETOWEJ
http://WydawnictwoWam.pl
tel. 012 62 93 260

WPROWADZENIE

1. Tło historyczne i ideowe

"Wraz z Klemensem [Aleksandryjskim] proces hellenizacji chrześcijaństwa osiągnął swój szczyt"[1] – pisze Max Pohlenz, jeden z największych dwudziestowiecznych znawców hellenizmu. Jego zdanie w mniejszej czy większej mierze podzielało i podziela wielu innych znawców przedmiotu[2]. Brzmi to niemalże jak zarzut zwłaszcza w czasach powrotu do źródeł. Według tej opinii Klemens wydaje się być kimś, kto mniej, czy bardziej świadomie od tychże źródeł odchodzi, zdradzając czy zacierając pierwotnie ostre rysy chrześcijaństwa. Trudno się jednak zgodzić z taką interpretacją działalności naszego autora. Wprawdzie jest Klemens Grekiem z krwi i kości, więcej nawet, jest Ateńczykiem, ale jest też i żarliwym chrześcijaninem. Dzieło zaś, którego się podjął, nie ma na celu w żadnym wypadku hellenizacji chrześcijaństwa. Wręcz przeciwnie! Pragnie on przede wszystkim zanieść Chrystusa i Jego naukę swoim greckim ziomkom, a przy tym zdaje sobie sprawę, iż może to uczynić jedynie w sposób dla nich zrozumiały. Nie przypadkiem pierwsze jego dzieło nosi tytuł: *Προτρεπτικός πρός Ἕλληνας – Zachęta Greków*. Oto co pisze pod koniec tego dzieła dając wyraz i swemu pragnieniu i metodzie, jaką stosuje:

> Przybądźże omamiony (oszukany), nie wspieraj się już na świętej lasce, nie zdób sobie głowy wawrzynem. Odrzuć opaskę z czoła i jelenią skórę, a bądź trzeźwy. Chcę ci pokazać Logos i jego tajemnice, i wyjaśnić ci je używając obrazów, które są ci znane[3].

---

[1] M. Pohlenz, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1970, I, 423; por. Tenże, *Klemens von Alexandreia und sein hellenistisches Christentum* w: M. Pohlenz, *Kleine Schriften*, Hildesheim 1965, 483.

[2] Szeroką gamę tego typu interpretacji działalności Klemensa ukazuje U. Schneider w swojej pracy: *Theologie als christliche Philosophie – Zur Bedeutung der biblischen Botschaft im Denken des Clemens von Alexandria*, Berlin, New York 1999, 6-37. Początek takiemu spojrzeniu na dzieło Klemensa dał H. Kutter w opublikowanym w 1897 roku opracowaniu: *Clemens Alexandrinus und das Neue Testament*. Dominowało ono w różnych wariantach przez całe stulecie. U. Schneider dowodzi, że był to wynik pewnego uprzedzenia powstałego w kręgach teologii protestanckiej za sprawą A. Harnacka i wykazuje braki takiego podejścia.

[3] *Protr*. 119,1. (przekład własny). Cytaty wyróżnione są w tekście pracy zasadniczo podwójnym wcięciem. Teksty Klemensa cytuję z reguły z dostępnych polskich tłumaczeń, z tym, że tam

Jego zamiarem zatem jest nie hellenizacja, ale ewangelizacja i to przy użyciu metody święcącej dziś swe triumfy, a którą współcześni nazwali inkulturacją [4]. Powołując się na św. Pawła, iż jako apostoł stał się wszystkim dla wszystkich, uważa nie tylko trzeba stać się Żydem dla Żydów, ale i Hellenem dla Hellenów, aby wszystkich pozyskać[5]. H. Crouzel, jeden z najwybitniejszy znawców teologii i filozofii aleksandryjskiej ustosunkowując się do obiegowych ocen Klemensa zauważa, że

> historycy zwracają uwagę bardziej na to, co wyniósł on z hellenizmu niż na jego chrześcijaństwo i uważają go całkowicie za Greka. Jest to zupełnie błędne, ponieważ jest on przede wszystkim chrześcijańskim teologiem[6].

Klemens doskonale zdawał sobie sprawę z ryzyka, jakie bierze na siebie podejmując się dzieła niezwykle śmiałego – wyjścia z Ewangelią ku elicie ówczesnego świata intelektualnego. F. Overbeck nazwie to dzieło wprost *najśmielszym przedsięwzięciem w historii Kościoła*[7]. Wielokrotnie daje temu wyraz w swoich pismach. Spodziewając się, że niektórzy uznają jego poglądy

---

gdzie znacznie odbiegają one od oryginału, podaję własne tłumaczenie (z odpowiednim zaznaczeniem w przypisie), a w innych przypadkach dokonuję niezbędnej korekty. Cytaty z *Pedagoga*, *Wypowiedzi profetycznych* oraz z fragmentów innych dzieł, które nie dochowały się do naszych czasów w całości podane są w moim tłumaczeniu, w tym przypadkach już bez każdorazowego zaznaczenia, iż jestem ich autorem. (Niedostępne mi jest tłumaczenie pierwszej księgi *Pedagoga*, dokonane przez T. Putona jako jego praca magisterska, które w jednym egzemplarzu i to w maszynopisie znajduje się w Archiwum Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego).

[4] Obfity materiał na ten temat znaleźć można w pracy N. Widoka, *Akomodacja misyjna w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, Opole 1992. Tę naszą opinię potwierdza też pośrednio H. Karpp, którego wnioski U. Schneider podsumowuje w sposób następujący: "Karpp otwiera nowy sposób patrzenia, według którego Klemens nie stoi w sprzeczności z Biblią, lecz rozwija treści zawarte w Nowym Testamencie w kierunku, który zaznaczył się już w samych tekstach nowotestamentalnych. Innymi słowy, Klemens wydaje się przystosowywać do swoich czasów Nowy Testament. Interpretacja Karppa uwalnia się od uproszczeń i redukcjonizmów: Klemensa nie można zredukować ani do obcych Biblii korzeni gnostyczno-filozoficznych, ani też nazwać go po prostu *biblijnym*, jak czyni to Völker". Por. U. Schneider, *Theologie als christliche Philosophie*, 30.

[5] Por. *Strom.* I 15,4; por. 1Kor 9,20.

[6] H. Crouzel, *Szkoła Aleksandryjska i jej losy* w: *Historia teologii, I: Epoka patrystyczna*, red. A. Di Bernardino i B. Studer, Kraków 2003, 198.

[7] Cytat za: J. Bernard, *Klemens von Alexandria, Glaube, Gnosis, Griechischer Geist*, Leipzig 1974, 16.

za niezgodne z Biblią, już z góry zastrzega się, że czerpią one inspirację i życie ze słów Pana i przekonuje swoich przeciwników, iż trzeba używać języka swoich czasów, a nie tkwić w formach, które mogą okazać się nieużyteczne[8]. Na niczym bardziej mu nie zależy, jak właśnie na tym, aby adresatom swoich dzieł przekazać nieskażoną prawdę. Znając lęki wielu chrześcijan przed filozofią grecką, z jednej strony stara się ich uspokoić, podkreślając wielokrotnie, jak ważnym jest dla niego rozwijanie swojego dzieła i czynienie wszystkiego według reguły tradycji *(κατὰ τῆς παραδόσεως κανόνα)*, względnie reguły wiary *(ὑπὸ τὸν κανόνα τῆς πίστεως)*, bądź też reguły kościelnej *(κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα)*[9], z drugiej zaś strony stara się dowieść, jak bardzo lęki te świadczą o intelektualnej niedojrzałości i słabości ich wiary[10]. Co więcej, porównuje ich do towarzyszy Odyseusza, którzy bojąc się syren zatkali sobie uszy woskiem, podczas gdy oni obawiając nauk helleńskich zatykają sobie uszy nieuctwem. Tymczasem te właśnie nauki mogą być bardzo pomocne dla katechumenów, zwłaszcza jeśli są Hellenami[11]. Klemens jasno widzi tu rolę filozofii greckiej, w której został wykształcony. Porównuje jej funkcję do roli, jaką odegrało Prawo Mojżeszowe w prowadzeniu Żydów do Chrystusa[12]. A oto najbardziej reprezentatywny tekst samego Klemensa dotyczący tej kwestii:

> Wszelkiego dobra sprawcą jest Bóg, w jednym przypadku bezpośrednio i pierwszoplanowo, jak w odniesieniu do Starego i Nowego Testamentu, w innych pośrednio i przez następstwa, jak w zastosowaniu do filozofii. Być może nawet, że filozofia została dana Hellenom bezpośrednio i celowo, zanim jeszcze Pan ich powołał. Bo przecież i ona prowadziła żywioł helleński do Chrystusa, podobnie jak Prawo prowadziło do Niego

[8] Por. *Strom*. VII 1,4.

[9] Por. *Strom*. I 15,2; IV 3,2; 98,3; VI 124,6; 165,1; VII 41,3; 90,2; 105,5; Cytaty w języku greckim są zaczerpnięte z krytycznego wydania dzieł Klemensa Aleksanryjskiego O. Stählina: Clemens Alexandrinus, I Band: *Protrepticus und Paedagogus*, ed. O. Stählin und U. Treu, Berlin, 1972; Clemens Alexandrinus, II Band: *Stromata* Buch I-VI, ed. O. Stählin und L. Früchtel, Berlin, 1960; Clemens Alexandrinus, III Band: *Stromata* Buch VII und VIII, *Excerpta ex Theodoto – Eclogae propheticae – Quis dives salvetur – Fragmente*, ed. O. Stählin, Leipzig, 1909.

[10] Por. *Strom.* VI 80,5-81,1.

[11] Por. *Strom.* VI 89,1-2.

[12] Por. Gal 3,24.

> Hebrajczyków. A więc filozofia pełni rolę przygotowawczą, toruje drogę temu, którego Chrystus z kolei doprowadza do doskonałości[13].

Filozofia pełni ową rolę przygotowawczą nie tylko w wymiarze historycznym. Pełni ją również w wymiarze pedagogicznym i inicjacyjnym[14]. Konkretne głoszenie dobrej nowiny oraz inicjacja w chrześcijaństwo wymaga – zdaniem Klemensa – odwołania się do filozofii. Filozofia bowiem zmiękcza to, co ziemskie w człowieku, i w ten sposób przygotowuje na przyjęcie właściwego, duchowego nasienia, oczyszcza ona duszę i przyzwyczaja ją do wiary[15]. Naturalnie nie cała filozofia grecka może pełnić taką rolę, lecz jedynie to, co w niej pożywne. Klemens świadom jest błędów, jakie filozofia w sobie zawiera, dlatego ostrzega przed kąkolem, który został w nią wsiany, a który nie ma nic wspólnego z posiewem darowanym przez Boga[16]. Dlatego też rozumie on filozofię bardzo swoiście. Sam pisze o tym co następuje:

> Przez filozofię nie rozumiem ani szkoły stoickiej, ani platońskiej, ani epikurejskiej, ani arystotelesowskiej, ale wszystkie dobre myśli, wypowiedziane w każdej ze szkół, a pouczające nas o sprawiedliwości wraz z wiedzą pełną czci dla bóstwa *(μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης)* – ten cały wybór *(τὸ ἐκλεκτικόν)* nazywam filozofią[17].

Widzimy więc, że patrzy on na filozofię grecką bardzo selektywnie i wybiera z niej tylko to, co odpowiada jego celowi[18]. Ten swój trud

---

[13] *Strom*. I 28, 2-4.

[14] Por. *Strom*. I 17,4.

[15] *Strom*. VII 20,2 (przekład własny).

[16] Por. *Strom*. VI 62,2.

[17] *Strom.* I 37,6; Komentując ten fragment E. De Faye pisze: *Clément est indépendant; c'est un véritable éclectique; le mot se trouve dans le passage qu'on vient de lire. Il est éclectique comme tous les philosophes de son temps et de la même manière... Son éclectisme reflète les aspirations des sa pensée. Son critère, c'est la mesure de satisfaction qu'il retire de chaque école, à la fois au point de vue moral et au point de vue religieux* (E. De Faye, *Clément d'Alexandrie, Études sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au II. siècle*, Paris 1906, 153-154).

[18] Cenną analizę wykorzystywania filozofii greckiej przez naszego autora na przykładzie ni mniej ni więcej tylko tekstów materialisty Demokryta znaleźć można w: Ch. Gnilka, *Χρῆσις – Chrêsis, Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, Basel 1993, II, 68-71.

wybierania owych dobrych myśli porównuje do wydobywania róży rosnącej między cierniami, albo do odnajdywania perły pod muszlą małża lub osłaniania ludzkiej twarzy ukrytej pod potworną maską[19]. Także zastana terminologia filozoficzna nie jest dla Klemensa niezmienialnym kanonem. Nie trzyma się on kurczowo tradycyjnego znaczenia pojęć filozoficznych, ale zmienia je i dostosowuje w zależności od potrzeby. W. Völker porównując w tym względzie Filona Aleksandryjskiego i Klemensa uważa, iż tak u jednego jak i drugiego spotykamy charakterystyczną dialektykę i wzajemne przechodzenie w siebie myślenia biblijnego i grecko-filozoficznego, wyrażające się w tym, że bardzo często terminy filozoficzne zostają wypełnione treścią biblijną i na odwrót[20]. Rola filozofii nie wyczerpuje się jednak w jej funkcji przygotowania i prowadzenia do prawdy i poznania. Pełni ona też inne ważne zadanie. Klemens podkreśla, że wprawdzie filozofia nie jest w stanie dodać mocy prawdzie, ale skutecznie udaremnia zakusy sofistyki i uchyla zdradliwe ataki przeciwko niej. Dlatego też nazwie ją *ogrodzeniem i murem winnicy* [21]. Za ową sofistyką w przypadku Klemensa kryją się nie sofiści z epoki przedsokratejskiej, ale największe zagrożenie ówczesnego chrześcijaństwa – gnoza. To właśnie gnostycy chrześcijańscy tak dali się porwać żywiołowi helleńskiemu i mistycyzmowi wschodniemu, że Ewangelię zamienili na swoisty rodzaj filozofii. Klemens, jak widać z powyższego cytatu, jest w pełni świadom tego niebezpieczeństwa. Co więcej uważa nawet, że lepsi są filozofowie pogańscy szukający prawdy, których określa mianem "przyjaciół", niż "bracia daleko mieszkający" rozumiejąc pod tym mianem heretyków[22]. Wydaje więc zdecydowaną walkę tendencjom heretyckim i posługując się właśnie filozofią. To drugi obok ewangelizacji cel jego pisarstwa.

Dzieło Klemensa to wielki i zarazem pionierski trud intelektualny przejścia pomiędzy Scyllą niezrozumienia poprzez kręgi, z których sam się wywodzi i którym pragnie zanieść Chrystusa, a Charybdą gnozy, czyli zdrady Ewangelii na rzecz hellenizmu. Stąd też jego spuścizna literacka przysporzyła

[19] Por. *Strom.* II 3,3-5.

[20] Por. W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952, 127.

[21] *Strom*. I 100,1.

[22] Por. *Strom.* I 95,4-5; Prz 27,10; Temat ten jest szeroko opracowany w: A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècle*, Paris 1985, II, 314-324: *Les hérétiques sont pires que les païens*.

mu nie tylko chwały, ale i krytyk i to od samej starożytności. Świadczy o tym choćby zamienny fakt, że imię Klemensa czczonego niegdyś także przez Kościół Rzymski jako świętego zostało w roku 1748 usunięte z *Martyrologium Rzymskiego* [23]. Zachowały jednak jego wspomnienie niektóre kościoły wschodnie i kościół anglikański [24]. Także dziś dzieło Klemensa wzbudza nie tylko podziw, ale i kontrowersje. Jego interpretatorzy nie mogą się zgodzić, czy Klemens był teologiem, czy filozofem. Wydaje się, że salomonowe rozwiązanie znalazł tu E. F. Osborn, który stwierdza:

> Klemens nie jest ani tylko teologiem, ani tylko filozofem. Jest on jednym i drugim. Celem, jaki sobie postawił, było połączenie filozofii greckiej z teologią chrześcijańską i gdyby się okazało, że któraś ze spierających się grup interpretatorów ma rację, to przedsięwzięcie Klemensa okazałoby klęską[25].

Z naszego punktu widzenia jest to stwierdzenie bardzo ważne, gdyż zajmując się w niniejszej pracy przede wszystkim filozoficznymi aspektami myślenia Klemensa, nie możemy z drugiej strony oderwać się całkowicie od jego teologii, inaczej sprzeniewierzylibyśmy się samej istocie jego filozofii. Nie przypadkiem U. Schneider nadał swej pracy o znaczeniu przesłania biblijnego w myśli Klemensa Aleksandryjskiego znamienny tytuł: *Teologia jako filozofia chrześcijańska*[26].

---

[23] D. Rops zaznacza, że papież Benedykt XIV wykreślił jego imię z listy świętych, "dlatego że nie można było udowodnić jego cnót i że Kościół pierwotny nie otaczał go powszechnym kultem, a poza tym niektóre z głoszonych przez niego nauk budzą zastrzeżenia". (D. Rops, *Kościół pierwszych wieków,* Warszawa 1969, 383). Decydującą rolę odegrała tu opinia Focjusza (820-892), który niektóre poglądy Klemensa uznał za heretyckie

[24] Ten ostatni wspominając Klemensa modli się: *O Lord, who didst call thy servant Clement of Alexandria from the Errors of ancient philosophy that he might learn and teach the saving Gospel of Christ: Turn thy Church from the conceits of worldly wisdom and, by the Spirit of truth, guide it into all truth; through Jesus Christ our Lord, who liveth and reigneth with thee and the Holy Spirit, one God, for ever and ever.*
O God of unsearchable mystery, who didst lead Clement of Alexandria to find in ancient philosophy a path to knowledge of thy Word: Grant that thy Church may recognize true wisdom, wherever it is found, knowing that wisdom cometh forth from thee and leadeth back to thee; through our Teacher Jesus Christ, who liveth and reigneth with thee and the Holy Spirit, one God, for ever and ever. Amen.
Zaczerpnięte z http://justus.anglican.org/resources/bio/298.html (8.01.2005).

[25] E. F. Osborn, *The philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957, 184.

[26] U. Schneider, *Theologie als christliche Philosophie*.

2. Cel pracy

W niniejszej pracy stawiam sobie za cel śledzenie intelektualnego trudu Klemensa w zakresie jego wizji człowieka, i to w aspekcie ludzkiej cielesności, która była najczulszym punktem w zdominowanej wówczas przez platonizm filozofii aleksandryjskiej. Tu zmaganie musiało być największe, czego przedsmak mamy już w słynnej mowie św. Pawła na ateńskim Aeropagu: *Gdy usłyszeli o zmartwychwstaniu, jedni się wyśmiewali, a inni powiedzieli: Posłuchamy cię o tym innym razem*[27]. Dualizm duszy i ciała cechujący główny nurt myśli greckiej jest i dla Klemensa nie lada problemem. Jak pogodzić go z wcieleniem i zmartwychwstaniem w ciele? Jak być przekonującym dla ludzi, dla których ciało to grób, więzienie i kajdany, a jakakolwiek cielesność w bóstwie to horror? Jak dowieść prawdy chrześcijaństwa ortodoksyjnego w przeciwstawieniu z gnozą, która dualizm helleński nie tylko podjęła, ale i twórczo, niekiedy wręcz poetycko, rozwinęła? To pytania, z którymi Klemens zmagał się w sobie samym i w swym otoczeniu, tworząc swoją filozofię. Ufam, że praca ta da ubogacający wgląd w tę problematykę, pokazując jednocześnie trud i niebezpieczeństwa dialogu pomiędzy chrześcijaństwem a kulturą antyczną, z których, jak zobaczymy, i nasz autor mimo najlepszych intencji nie zawsze wyszedł obronną ręką. To w tym sensie przyznać można rację M. Pohlenzowi w jego tezie o szczycie hellenizacji chrześcijaństwa w dziełach Klemensa Aleksandryjskiego. Nie zapominajmy jednak, że Klemens jako pierwszy podjął w pełnej rozciągłości wyzwanie inkulturacji chrześcijaństwa mierząc się ze szczytami ówczesnej filozofii. Po nim przyszli inni, dla których jego sukcesy, ale i potknięcia stały się cennym oparciem. Rolę taką pełnić mogą i dla dzisiejszych filozofów chrześcijańskich stających wobec podobnych w formie, choć innych treściowo wyzwań, gdyż i w naszych czasach zarówno łączenie filozofii z teologią, jak i problematyka ludzkiej cielesności nie przestają być punktami spornymi, z tym że dziś to właśnie chrześcijaństwo bywa oskarżane o ucieczkę w abstrakcyjną filozofię i wrogość wobec ciała. Inspiracją dla niniejszej pracy są słowa A. Hammana, który tak ocenia dzieło Klemensa:

> Swój ideał kultury potrafił pogodzić z ideałem swej religii.
> W dziejach myśli chrześcijańskiej był on pierwszym teologiem,

[27] Dz 17,32 (Cytaty biblijne w języku polskim pochodzą z: *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006, która z kolei zaczerpnęła tekst biblijny z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, "Biblia Tysiąclecia"* wyd. V, Poznań 2000).

> który położył podwaliny pod kulturę inspirowaną przez wiarę i pod chrześcijański humanizm. Rozwiązał problem ich stopienia się, odkrywając w Chrystusie wychowawcę rodzaju ludzkiego. Toteż jest ciągle prekursorem, modelem, źródłem, do którego powinniśmy ustawicznie wracać, gdy usiłujemy rozwiązać identyczny problem stawiany nam przez wiek XX[28].

Praca niniejsza pragnienie być wkładem w toczące się dyskusje i spory, ukazując ich starożytne kulisy i naturę, które nie tylko wiele rozjaśniają, ale i nie pozostają bez wpływu na teraźniejszość.

3. *Status quaestionis*

Podejmując ten temat nie zapuszczam się na teren dziewiczy. Antropologią Klemensa Aleksandryjskiego zajmowało się wielu badaczy starożytności chrześcijańskiej. Bogata jest w tym względzie literatura obcojęzyczna, ale nie brak i opracowań w języku polskim. By nie sięgać zbyt daleko w przeszłość wspomnę tylko badaczy z XX i XXI wieku. Na szczególną uwagę zasługują przede wszystkim sześć obszernych monografii, które przedstawiam tu w porządku chronologicznym:

Wiek XX w badaniach nad Klemensem otwiera licząca sobie niemal 700 stron, dwutomowa praca R. B. Tollintona, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism*, wydana w Londynie w 1914 roku. Autor poddaje w niej analizie całość poglądów Klemensa, pośród których poczesne miejsce zajmuje jego antropologia. Z naszego punktu widzenia szczególnie cenny jest rozdział poświęcony wcieleniu Logosu.

Kolejną obszerną pracą poświęconą antropologii jest dzieło w. Völkera, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* z roku 1952, w którym autor na tle całej antropologii Klemensowej analizuje w wielu aspektach jego ideał prawdziwego gnostyka. Dla naszego autora *gnostyk* to termin ze wszech miar pozytywny i nie mający nic wspólnego z gnozą w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Stadium gnostyka to ostatni etap rozwoju chrześcijańskiego. Na szczególną uwagę zasługuje tu problematyka namiętności i grzechu oraz wyzwolenie się z nich.

Trzecią ważną pozycją jest praca S. R. C. Lilli, *Clement of Alexandria: A Study of the christian Platonism and Gnosticism* wydana w Oxfordzie w 1971 roku. S. R. C. Lilla śledzi wpływy platońskie i gnostyckie w dziełach

[28] A. Hamman, *Portrety Ojców Kościoła*, Warszawa 1978, 70-71.

Klemensa, które znajdują swe wyraźne odbicie także w antropologii naszego autora. Jest to dzieło bardzo wartościowe pod względem analitycznym, choć w naszej pracy okazało się mniej użyteczne, gdyż autor prawie że nie zajmuję się problematyką cielesności.

Pozycja czwarta to: A. Brontesi, *La soteria in Clemente Alessandrino* (Rzym 1972). Jak wskazuje sam tytuł, praca ta skupia się, owszem, na soteriologii, ale dostarcza też wielu cennych informacji na temat innych aspektów antropologicznych, zwłaszcza, że problematyka zbawienia obejmuje całego człowieka, a więc i jego ciało.

Piątą pozycją jest: D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien* (Berlin-New York 1983). Jest to praca ograniczająca się wprawdzie do samych tylko *Kobierców*, ale pokazująca bardzo celnie recepcję filozofii platońskiej u Klemensa Aleksandryjskiego. Wiele miejsca poświęca autor antropologii, a zwłaszcza platońskiej idei upodobnienia się do Boga, która Klemens przejął i uczynił jedną z najbardziej nośnych w swojej koncepcji celu człowieka.

Wraz z ostatnią pozycją: J. J. Sanguinetti, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino* (Pamplona 2003) wchodzimy w wiek XXI. To liczące sobie prawie 500 stron dzieło przedstawia Klemensową wizję wychowania człowieka, w którym centralna rola przypada Logosowi. Autor nie poświęca zbyt wiele miejsca problematyce ludzkiej cielesności, ale przewija się ona zwłaszcza w rozdziałach dotyczących moralności chrześcijańskiej i odkupienia człowieka przez cierpienie wcielonego Logosu.

Oprócz tych obszernych monografii posiadamy cały szereg drobniejszych, ale nie mniej ważnych prac traktujących wprost lub pośrednio o antropologii Klemensa. Wśród ich autorów należy wymienić przede wszystkim: w. Capitaine, O. Prunet, F. Quatember SJ, których zainteresowania koncetrują się zasadniczo wokół kwestii moralnych w ramach antropologii klemensowej, zaś A. Mayer i P. Schwanz analizują kwestię obrazu Boga w człowieku według Klemensa. Problematyce małżeństwa i seksualności w dziełach Klemensa poświęcają swe opracowania J. P. Broudéhoux, J. Brehm i C. Nardi. Na szczególną uwagę zasługuje Th. Rüther i trzy jego prace poświęcone naszemu autorowi: *Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien* (Freiburg 1922), *Die Leiblichkeit Christi nach Clemens von Alexandrien* (Tübingen 1925), *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes* (Freiburg 1949), w których zbliża się do

problematyki poruszanej w niniejszej pracy. Bezpośrednio cielesnością u naszego autora zajęli się Ae. Decker *(Kenntnis und Pflege des Körpers bei Clemens von Alexandrien*, Innsbruck 1936) i A. Breitenbach *(Wer christlich lebt, lebt gesund. Medizinische und physiologische Argumentation im Paidagogos des Klemens von Alexandrien*, JACh 45, 2002). Jak jednak wskazują już same tytuły tych opracowań, nie mają one charakteru filozoficznego, lecz zajmują się aspektem medyczno-praktycznym.

Pośród polskich autorów piszących o Klemensie Aleksandryjskim szczególną pozycję zajmuje F. Drączkowski. Jego prace, z których znaczna część poświęcona jest różnym aspektom antropologii Klemensa Aleksandryjskiego, przyczyniły się walnie do poznania i popularyzacji poglądów naszego autora w Polsce. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują publikacje książkowe:

Agape w pismach Klemensa Aleksandryjskiego (Pelplin-Lublin 1980),
Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego (Lublin 1983),
Miłość syntezą chrześcijaństwa (Lublin 1991),
oraz artykuły:
Agape istotą chrześcijaństwa według Klemensa Aleksandryjskiego (“Studia Pelplińskie” 11 [1980] 101-127),
Idee pedagogiczme Klemensa Aleksandryjskiego (“Vox Patrum” 4-5 [1983] 64-80),
Formy i cele modlitwy doskonałego chrześcijanina (gnostyka) według Klemensa Aleksandryjskiego (Homo Meditans I – Medytacja, W. Słomka [red.], Lublin 1984, 127-132),
Motywacja czynnej miłości bliźniego u Klemensa z Aleksandrii (Homo Meditans I – Medytacja, W. Słomka [red.], Lublin 1984, 133-147),
Świętość małżeństwa i rodziny według Klemensa Aleksandryjskiego (“Vox Patrum” 8-9 [1985] 95-125),
"Miłować Boga całym umysłem" w interpretacji Klemensa Aleksandryjskiego (“Vox Patrum” 14-15 [1988] 603-620),
Filantropia (φιλανθρωπία) – humanitaryzm chrześcijański według Klemensa Aleksandryjskiego (“Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 43 [1996] z. 4, 75-86).

Zasługi jego nie ograniczają się jednak do samych tylko publikacji. Wspomnieć należy także bogate owoce jego pracy dydaktycznej, a pośród nich szczególnie prace doktorskie poświęcone Klemensowi

Aleksandryjskiemu, które wypromował[29]. Wśród tych ostatnich szczególnie cenne z naszego punktu widzenia są niestety nieopublikowane prace A. Kowalskiego: *Obraz człowieka w Stromatach Klemensa Aleksandryjskiego* oraz D. Zagórskiego, *Ideał μεσότης w pismach Klemensa Aleksandryjskiego.*

A. Kowalski podsumowując stan badań nad antropologia Klemensa na rok 1991 pisze we wstępie do swej pracy:

> Przedstawiony stan badań pozwala na stwierdzenie, że nie ma opracowania, które względnie całościowo ujmowałoby obraz człowieka. W związku z tym praca ta jest próbą uzupełnienia istniejącej luki w tym zakresie[30].

Ten stan rzeczy nie zmienił się zasadniczo, na przestrzeni ostatnich piętnastu lat nie pojawiły się bowiem opracowania, które wypełniałyby tę lukę całkowicie. Sama praca A. Kowalskiego jest niewątpliwie cenną próbą, ale próbą zatrzymującą się w pół drogi. Jak widać już z samego jej tytułu, ograniczając się tylko do *Kobierców* nie uwzględnia całości spuścizny pisarskiej Klemensa. Sporym jej brakiem jest zwłaszcza zamierzone pominięcie *Pedagoga*, który dla antropologii Klemensowej ma bardzo istotne znaczenie. To właśnie *Pedagog* jest niejako konkretyzacją klemensowej wizji człowieka w jego cielesnym wymiarze. Nic więc dziwnego, że w analizowanej pracy problematyka ludzkiej cielesności, owszem, dochodzi do głosu, ale w sposób bardzo okrojony. Autor poświęca jej zaledwie dwa podrozdziały: *Sfera somatyczna człowieka* i *Człowiek istotą płciową*, zajmujące w sumie niespełna 20 stron[31]. Z kolei D. Zagórski patrząc w swej pracy na klemensową antropologię i problematykę cielesności pod kątem arystotelesowskiego ideału *μεσότης* ograniczą swą optykę do jednego wymiaru. Oczywiście, nie należy

---

[29] J. Grzywaczewski, *Modlitwa w duchu Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1987;
J. Pałucki, *Chrystus Boski Lekarz, Wychowawca i Nauczyciel w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1987;
A. Kowalski, *Obraz człowieka w Stromatach Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1991;
L. Rzodkiewicz, *Chrystus przepowiadany Hellenom w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1991;
N. Widok, *Akomodacja misyjna w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1991;
D. Zagórski, *Ideał μεσότης w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 2002.

[30] A. Kowalski, *Obraz człowieka w Stromatach Klemensa Aleksandryjskiego*, 47.

[31] A. Kowalski, *Obraz człowieka w Stromatach Klemensa Aleksandryjskiego*, odpowiednio 108-116 i 121-125.

rozumieć tej oceny jako zarzut, gdyż praca ta z założenia miała być spojrzeniem selektywnym[32]. Opublikowane potem arytykuły D. Zagórskiego: *"Miarą wszystkich rzeczy jest Bóg", Platońska zasada w interpretacji Klemensa Aleksandryjskiego*, (Roczniki Teologiczne T. L [2003] z. 4, 245-255); *Recepcja arystotelesowskiego ideału μεσότης w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego* (Roczniki Teologiczne T. LI [2004] z. 4, 5-42); *Realizacja ideału μεσότης w życiu małżeńskim i rodzinnym według Klemensa Aleksandryjskiego* (Roczniki Teologiczne LII [2005], z. 4, 5-24); *Troska o ciało w "Pedagogu" Klemensa Aleksandryjskiego* (Paedagogia Christiana, 2 [16/2005] 29-37); *Μέση κατάστασις w korzystaniu z pokarmów i napojów według Klemensa Aleksandryjskiego* (Aktualne wyzwania dla nauk społecznych, red. J. Zimny, Rużomberok-Kijów-Sandomierz 2006, 201-218); *Jak posiadać, by nie przekroczyć miary? Realizacja ideału μεσότης w posługiwaniu się dobrami materialnymi według Klemensa Aleksandryjskiego*, (Historia świadectwem czasów, red. W. Bielak, S. Tylus, Lublin 2006, 599-612) noszą ten sam charatakter.

Należy w tym kontekście wspomnieć także dwie prace doktorskie poświęcone Klemensowi Aleksandryjskiemu, które wypromował dr. hab. Jerzy Pałucki – uczeń ks. prof. Franciszka Drączkowskiego: pracę P. Szczura, *Oblicza miłości: "Miłość daje się poznać w sposób wieloraki": cnoty pokrewne i towarzyszące agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, (Kielce-Lublin 2002) oraz do tej pory nieopublikowaną rozprawę B. J. Zgraji, *Ἀρετή w pismach Klemensa Aleksandryjskiego* (Lublin 2006). Obydwie te prace koncentrują się na zagadnieniach etycznych i zasadniczo nie odnoszą się do ludzkiej cielesności[33]. Także wspomniana wyżej publikacja J. J. Sanguinettiego odnosi się do problematyki cielesności tylko okazyjnie.

4. Metoda i struktura pracy

Niniejsza praca biorąc pod uwagę całość spuścizny pisarskiej Klemensa wchodzi w tę lukę, podnosząc temat cielesności, który, jak wspomniałem, był szczególnym placem boju pomiędzy helleńską wizją człowieka a wizją chrześcijańską. W pierwszym etapie jej powstawania przestudiowałem ogół dzieł Klemensa w poszukiwaniu fragmentów związanych z jego wizją

[32] Por. http://bazy.opi.org.pl/raporty/opisy/synaba/98000/sn98630.htm – 10.02.2007.

[33] W przypadku pracy B. J. Zgraji por. http://bazy.opi.org.pl/raporty/opisy/synaba/133000/sn133290.htm – 16.02.2007.

człowieka ze szczególnym uwzględnieniem jego cielesności. Tak zebrany materiał poddałem analizie treściowej starając się o syntetyczną wizję cielesności ludzkiej w różnych jej aspektach na tle całej jego antropologii, wspierając się dostępną literaturą zwłaszcza obcojęzyczną na ten temat. Stąd też metodę zastosowaną tej pracy można określić jako analityczno-syntetyczną. Dzieło Klemensa nie jest zwartym, uporządkowanym systemem na kształt późniejszych systemów filozoficznych. Ten brak zwartości i uporządkowania prowadzi M. Spanneuta nawet do stwierdzenia, że antropologia Klemensa jest *niezdecydowana – szukająca po omacku (tâtonnante) i brak jej spójności (manque de coherénce)*[34]. Tego samego zdania jest też inny francuski badacz dzieł Klemensa E. de Faye[35]. Zresztą i sam Klemens jest w pełni tego świadom. W odniesieniu do swoich *Kobierców*, stanowiących przecież lwią część tych jego dzieł, które dotrwały do naszych czasów, napisze nawet:

> Istotnie układ moich notatek jest tego rodzaju, że Prawdę w nich rozsiano w sposób bezładny, tu i tam, aby uszła ona uwagi tych, którzy wydziobują ziarna niczym kawki. Ale w przypadku, gdy zjawi się dobry rolnik, wzejdzie każde z tych ziaren i ukaże kłos pszenicy[36].

Można by zatem powiedzieć, że sam zachęca nas do systematyzacji swego dzieła i obiecuje cenne owoce takiej pracy. Według niektórych badaczy[37] dzieło Klemensa przy całej swej zewnętrznej niespójności i bezładzie spełnia jednak warunki systemu teologicznego w takim rozumieniu, jakie proponuje W. Pannenberg. Pisze on:

> Przedstawienie teologii wtedy zasługuje na nazwę systemu, gdy spełnia dwa podstawowe wymagania, a mianowicie: (a) kiedy całościowo traktuje o swym materiale tzn. uwzględnia wszystko, co konieczne jest do zbawienia i (b) jego treść szczegółowo

---

[34] M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome a Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, 170.

[35] Napisze on nawet: *Malheureusement l'étude de Clément d'Alexandrie est extrêmement ardue. Ses écrits sont d'une lecture pénible, souvent fastidieuse. Des longueurs et des digressions interminables obscurcissent sa pensée. Ajouter que son style est en général lourd et diffus.* (E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, II).

[36] *Strom*. I 56,3.

[37] Na przykład: W. Völker, J. Munck i K. Prümm oraz U. Schneider; por. U. Schneider, *Theologie als christliche Philosophie*, 45.

objaśnia, dowodzi i potwierdza *(explicet, probet atque confirmet)*[38].

Tak więc pewna, aczkolwiek nie do końca odpowiadająca oczekiwaniom czytelników wychowanych na wzorach scholastycznych, systematyzacja myśli naszego autora jest, jak widzimy, nie tylko uprawniona, ale i konieczna.

W pierwszej części niniejszej pracy przedstawiam ogólne spojrzenie naszego autora na człowieka, niejako panoramę człowieczeństwa widzianą poprzez jego początek *(ἀρχή)* i koniec-cel *(τέλος)*. Służy ona właściwemu umiejscowieniu dalszych rozważań w antropologicznym planie naszego autora. Oczywiście ów zarys antropologii Klemensa już od samego początku uwzględnia i uwydatnia, przy zachowaniu właściwych proporcji, wszystko to, co odnosi się do cielesności.

Po tym ogólnym zarysie antropologii Klemensowej przechodzę w części drugiej do rozważań bardziej szczegółowych, odnoszących się już wprost do ludzkiej cielesności. Omawiam więc powstanie człowieka jako jednostki, a więc swoistą embriologię oraz biologię Klemensa. Nasz autor bowiem okazuje się nadspodziewanie dobrym znawcą tych dziedzin, co dowodzi, iż bardzo interesowało go ciało, jego budowa i funkcje.

Centralną część niniejszej pracy poświęcam zagadnieniu relacji duszy i ciała. Klemens bowiem w zgodzie z całą tradycją helleńską postrzega człowieka jako złożonego z duszy i ciała. W relacjach obydwu tych składników człowieka uwidacznia się w sposób szczególny jego koncepcja cielesności. Koncepcję tę charakteryzuje z jednej strony recepcja tradycyjnych modeli filozofii greckiej relacji duszy do ciała, a z drugiej konfrontacja z nimi, szczególnie zaś z modelami gnozy heterodoksyjnej, i tworzenie modeli własnych inspirowanych Biblią. Relacja duszy i ciała prowadzi nas do zajęcia się ludzką płciowością. Zdaniem naszego autora mężczyźni i kobiety mają takie same dusze, różnią ich tylko ciała oraz związane z cielesnością funkcje biologiczne i społeczne. Analiza relacji duszy i ciała oraz ludzkiej płciowości wskazuje, iż to cielesność staje się drogą, przez którą dostają się do duszy namiętności *(πάθη)*, prowadzące człowieka do upadku.

Ostatnia część niniejszej pracy poświęcona jest zniewoleniu człowieka poprzez namiętności i jego wyzwoleniu za sprawą wcielonego Logosu. Najpierw poddaję analizie naturę namiętności i ich związek z cielesnością, a potem sam fakt zniewolenia, w którym człowiek znalazł się przez własną, błędną decyzję i z którego o własnych siłach nie może się wyzwolić. Bóg

[38] W. Panneberg, *Systematische Theologie*, Göttingen 1988, I, 28.

w Logosie, który przyjął ludzkie ciało, daje mu Zbawiciela. Jak cielesność okazała się drogą i okazją do grzechu i popadnięcia w niewolę namiętności, tak też cielesność Logosu staje się drogą wyjścia i zarazem przywróceniem godności ludzkiej cielesności. We wcielonym Logosie i poprzez Niego ludzkie ciało odzyskuje swoje prawdziwe piękno, którym jest nieśmiertelność i przebóstwienie. Ta swoista apoteoza ludzkiej cielesności jest ostatnim rozdziałem niniejszej rozprawy.

Ufam, że – by użyć słów Klemensa – okażę się na tyle "dobrym rolnikiem", żeby przynajmniej zdecydowana większość zasianych przez niego w bezładzie ziaren wzeszła i ukazała kłos pszeniczny.

*****

W tym miejscu pragnę wyrazić moją wdzięczność wszytkim, którzy przyczynili się do powstania tej publikacji. Przede wszystkim dziękuję ks. prof. dr. hab. Henrykowi Pietrasowi SJ – promotorowi tej rozprawy doktorskiej. Bez jego cierpliwej, wytrwałej i życzliwej pomocy oraz niezliczonych, cennych wskazówek praca ta by nie powstała. Słowa wdzięczności należą się także recenzentom ks. prof. dr. hab. Stanisławowi Ziemiańskiemu SJ i dr. hab. Maciejowi Manikowskiemu za wnikliwe i życzliwe recenzje. To dzięki nim publikacja ta wyzbyła się wielu usterek i przez to łatwiejsza będzie w lekturze. Nie mogę też nie podziekować moim współbraciom, jezuitom, za czynną pomoc w postaci konsultacji i korekty oraz życzliwą zachętę do pracy.

CZĘŚĆ I

ZARYS ANTROPOLOGII KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO

Antropologii Klemensa Aleksandryjskiego, jak to widzieliśmy we wprowadzeniu do niniejszej pracy, poświęcono cały szereg opracowań. Ten prezentowany w pierwszej części niniejszej pracy zarys antropologii Klemensa Aleksandryjskiego nie jest ani prezentacją różnych stanowisk w tym względzie, ani ich streszczeniem. Jest natomiast zarysem autorskim mającym na celu stworzenie odpowiedniego kontekstu do rozważań o cielesności. Sam też już nimi stopniowo się staje, gdyż tworząc go starałem się, przy zachowaniu właściwych proporcji, uwydatniać wszystko to, co do tejże cielesności się odnosi. Jako klucz do przedstawienia go wybrałem dwa podstawowe terminy filozofii greckiej: *ἀρχή* i *τέλος* czyli początek, zasadę i koniec, cel. *Zawsze koniec podobny jest do początku* - powiada Orygenes[1]. Oczywiście to zdanie wielkiego Aleksandryjczyka rozumieć trzeba w kontekście jego wizji *ἀποκατάστασις πάντων* i trudno odnieść je wprost do Klemensa. Jednakże i Klemens oddychał tą samą atmosferą intelektualną i podobne idee były mu bliskie. Stąd też i on utożsamia początek *(ἀρχή)* i koniec-cel *(τέλος)*, a czyni to zgodnie ze swą filozofią w Logosie. *W Nim jednym bowiem* - jak pisze - *koniec staje się początkiem... A więc wierzyć w Niego i przez Niego to znaczy stać się czymś jednolitym, z Nim zjednoczonym* [2]. Ów proces, jaki ma miejsce pomiędzy początkiem i końcem-celem człowieka, musi stać się z konieczności wielką ramą naszych rozważań o człowieku w aspekcie jego cielesności. W przeciwnym bowiem przypadku skazani byliśmy na dryfowanie pomiędzy różnorakimi opiniami naszego autora trochę na kształt jego *Kobierców*, stanowiących, owszem, zachwycającą bogactwem mozaikę, ale sprawiającą jednocześnie wrażenie nieporządku i wolnych skojarzeń.

---

[1] *De principiis*, 1,6,2; por. Orygenes, *O zasadach*, (tłum. S. Kalinkowski), ŹMT, Kraków 1996, 108.

[2] *Strom*. IV 157,1-2.

Rozdział 1

STWORZENIE CZŁOWIEKA

1.1. Bóg stwórcą człowieka

Pisma Klemensa Aleksandryjskiego nie pozostawiają najmniejszej wątpliwości co do początku człowieka. Według jego przekonania człowiek został stworzony przez Boga. Pisze on o tym na bardzo wielu miejscach i jest to dla niego rzeczą oczywistą. W trzeciej księdze *Kobierców* przeciwstawia się z pasją tym, którzy twierdzą inaczej. Czytamy tam:

> ...różni ladaco i nicponie powiadają, że człowiek został utworzony ze sprzecznych sił, a mianowicie: aż do pępka jest dziełem boskiej ręki, lecz poniżej – dziełem kogoś gorszego; stąd istnieje w nas pragnienie obcowania seksualnego. Wszelako uszło ich uwagi, że i wyższe partie ciała zdradzają pragnienia, na przykład pokarmu, i nawet w pewnych wypadkach okazują niepowściągliwość. Ci ludzie przeciwstawiają się samemu Jezusowi Chrystusowi, który powiedział do faryzeuszy, że Bóg stworzył nas jako ludzi zarówno wewnątrz, jak i z zewnątrz [3].

Klemens sięga po mitologię pogańską, by pokazać, że i w niej człowiek postrzegany jest jako dzieło boga względnie bogów i tak w pierwszej księdze *Kobierców* mówi o Dardanosie – pierwszym człowieku, którego, jak pisze Homer, *jako pierwszego (πρῶτον) [człowieka] spłodził (τέκετο) gromadzący chmury Zeus* [4].

W czwartej księdze *Kobierców* nawiązując z kolei do Hezjoda wspomina o pochodzącym od bogów złotym rodzie [5]. Ród złoty *(χρυσοῦν γένος)* zaś

---

[3] *Strom*. III 34,1-2: Owi *nicponie i ladaco* to gnostycy. Ślad tej nauki znajdujemy w *Wypisach z Theodota* (21). Podobne poglądy znaleźć można także u Filona Aleksandryjskiego. Interpretując słowa *Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo...* (Rdz 1,26) stwierdza on, iż liczba mnoga oznacza, że Bóg nie sam stwarzał człowieka, lecz do tego celu użył także innych, podległych Mu bytów, a to po to, aby na Boga nie spadła jakakolwiek odpowiedzialność za zło popełnione przez Jego stworzenie. (Por. Filon Aleksandryjski, *De opificio mundi*, 74-76. Th. Rüther, Die *Lehre von der Erbsünde bei Klemens von Alexandrien*, Freiburg i. B. 1922, 28.)

[4] Por. *Strom*. I 103,3; Por. Homer, *Iliada*, XX 215; Przekład za: A. Kowalski, *Obraz człowieka w Stromatach Klemensa Aleksandryjskiego*, 82.

[5] Por. *Strom*. IV 16,2; Hezjod, *Opera et dies*, 109-120 (Przekład polski: W. Steffen, *Prace i dnie*, Wrocław 1952, 10-11).

oznacza pierwszych ludzi, którzy pojawili się na ziemi[6]. O boskiej genezie człowieka w mitologii pogańskiej pisze Klemens też w piątej księdze *Kobierców*, gdzie cytując Kallimacha napisze:

> Jeśli cię – rzekł – ów Prometej stworzył, tylkoś z gliny powstać mógł[7].

I nieco dalej powraca znów do Hezjoda i cytując jego mit o powstaniu pierwszej kobiety – Pandory – pisze:

> Wnet Hefajstosowi nakazał [Zeus], co sztuką swą podziw w krąg budzi, ziemię z wodą wymieszać czym prędzej, obdarzyć twór mową ludzką i myślą...[8]

Sięgnie jeszcze do pitagorejczyka Euryzosa, by zacytować jego opinię na temat stworzenia według modelu, którym jest sam stwórca[9]. Fragment ten jednak posłuży mu jako swoisty komentarz do biblijnego opisu stworzenia człowieka. Stąd też zajmiemy się nim nieco dalej[10].

Te w sumie bardzo nieliczne odniesienia do mitologii i filozofii greckiej dotyczące genezy człowieka potwierdzają z jednej strony świetną znajomość tego tematu przez Klemensa, ale też z drugiej jego metodę posługiwania się *(χρῆσις)* źródłami pogańskimi w doprowadzaniu czytelnika do wizji chrześcijańskiej. Ta zaś opiera się na Biblii. Już sama ilość odniesień do Biblii jest w tym względzie najlepszym świadectwem. Podstawowym odniesieniem pozostaje, co jest oczywiste, odniesienie do dwu pierwszych rozdziałów *Księgi Rodzaju* traktujących o stworzeniu, których w dziełach Klemensa jest według wykazu cytatów i odniesień biblijnych O. Stählina osiemdziesiąt sześć, z czego prawie połowa, bo trzydzieści cztery, do fragmentów

---

[6] Por. A. Kowalski, *Obraz człowieka w Stromatach Klemensa Aleksandryjskiego*, 83.

[7] *Strom*. V 100,2; por. Kallimach, frg. 493 (wyd. Pfeiffer, I, p. 366) za: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, II, 79.

[8] *Strom* V 100,3: *Ἥφαιστον δ᾽ἐκέλευσε περικλυτὸν ὅτ<τ>ι τάχιστα γαῖαν ὕδει φύρειν, ἐν δ᾽ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν καὶ νόον.* Klemens zmienia tu tekst Hezjoda, który brzmi następująco: *Ἥφαιστον δ᾽ἐκέλευσε περικλυτὸν ὅττι τάχιστα γαῖαν ὕδει φύρειν, ἐν δ᾽ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν καὶ σθένος.* (por. Hezjod, *Opera et dies*, 60-63). Tak więc zamiast *σθένος* - *siła* pojawia *νόον* – *myśl*. Od razu rzuca się w oczy różnica pomiędzy ludowym poetą, a intelektualistą o inspiracji platońskiej, widzącym właśnie w ludzkim *νοῦς* podobieństwo człowieka do Boga.

[9] Por. *Strom*. V 29,1-2; por. Euryzos, frg. 1, FPG II, 112.

[10] Por. niżej, ss. 39nn.

mówiących wprost o stworzeniu człowieka[11]. Biblijne podstawy nauki Klemensa o stworzeniu człowieka nie ulegają więc najmniejszej wątpliwości. Tym jednak, co nas tu bardziej interesuje, nie jest samo przekonanie o stworzeniu człowieka przez Boga i jego zakorzenienie w Biblii, oczywiste jak się rzekło, lecz interpretacja opisów biblijnych i wnioski, które nasz autor z nich wyprowadza. W tym bowiem leży cała oryginalność Klemensa. Bo też, jeśli Klemens jako chrześcijanin nie mógł przyjąć innego pochodzenia człowieka, niż to jest opisane w pierwszych dwu rozdziałach Księgi Rodzaju, tak też jako Grek i filozof nie mógł pozostawić go bez interpretacji przekładającej trącący mitem tekst biblijny na jasne dla niego i jemu współczesnych kategorie myślenia hellenistycznego. Klemens więc nie pyta: czy Bóg stworzył człowieka, bo to nie podlega kwestii, ale dlaczego, kiedy i jak go stworzył, co było jego wzorem i jakiego użył materiału.

1.2. Kiedy Bóg stworzył człowieka?

Zaskakujący jest znajdujący się w *Protreptyku* fragment, który na pierwszy rzut oka nie zgadza się z pierwszymi rozdziałami Księgi Rodzaju. Według pierwszego opisu stworzenia człowiek został stworzony na końcu, w szóstym dniu, kiedy wszystko inne już istniało,[12] zaś według drugiego opisu został on stworzony po stworzeniu nieba i ziemi, ale przed pojawieniem się roślin[13]. Tymczasem Klemens pisze:

> My byliśmy przed powstaniem świata, ponieważ zostaliśmy wcześniej zrodzeni w zamiarze samego Boga. Jesteśmy więc rozumnymi stworzeniami Słowa Bożego: przez Niego istniejemy, bo *na początku było Słowo*[14].

Jest to niezwykle ważny fragment, który pojawia się w *Zachęcie Greków* w kontekście krytyki pogańskich poglądów na temat pochodzenia człowieka. Klemens zarysowuje tu fundamenty swojej wizji pochodzenia człowieka, która odwołuje się do Nowego Testamentu. Chcemy poddać ten fragment

[11] Por. Clemens von Alexandreia, *Ausgewählte Schriften,* aus dem Griechischen übersetzt von Dr. O. Stählin, BKV, München 1936-38, II, 281 i V, 115.

[12] Por. Rdz 1,26-31.

[13] Por. Rdz 2,4b-7.

[14] *Protr*. 6,4: *πρὸ δὲ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς ἡμεῖς, οἱ τῷ δεῖν ἔσεσθαι ἐν αὐτῷ πρότερον γεγεννημένοι τῷ θεῷ, τοῦ θεοῦ λόγου τὰ λογικὰ πλάσματα ἡμεῖς, δι᾽ ὃν ἀρχαΐζομεν, ὅτι "ἐν ἀρχῇ ὁ λόγος ἦν."* por. J 1,1.

dokładniejszej analizie posiłkując się dostępnymi tłumaczeniami na inne języki, tym bardziej że polskie tłumaczenie nie jest tu najlepsze. Nie decydujemy się jednak na przekład własny, bo zdajemy sobie sprawę, że i on nie byłby w stanie oddać tego, co autor zawarł w oryginale.

Pierwszym słowem, które może rodzić pewne wątpliwości, jest sam podmiot – zaimek *ἡμεῖς – my*. Polemiczny kontekst tego fragmentu umożliwia podwójne jego rozumienie. *Ἡμεῖς* może tu oznaczać: *my chrześcijanie*, w przeciwieństwie do pogan, których myślenie jest błędne i to wskazuje, że inne jest też ich pochodzenie, albo też *my ludzie*, pośród których chrześcijanie mają prawdziwy pogląd na pochodzenie wszystkich. Pierwszy sposób interpretacji tylko z pozoru wydaje się być absurdalny, ponieważ w czasach Klemensa tak właśnie myśleli gnostycy heterodoksyjni [15]. Wydaje się jednak rzeczą mało prawdopodobną, by Klemens, który walczył z gnostykami, przejmował tu ich poglądy. Uznać należy, że idzie on tu raczej za biblijnym i helleńskim uniwersalizmem, według którego wszyscy ludzie mają takie samo pochodzenie i dopiero potem się różnicują.

Kolejny bardzo istotny termin tego fragmentu to *καταβολή* oznaczający *założenie fundamentu, danie początku*. *Καταβολή τοῦ κόσμου* zaś oznacza początek świata widzialnego i uporządkowanego zarazem, w przeciwieństwie do pierwotnego *chaosu*, o którym dają nam świadectwo nie tylko mity greckie, ale i filozofia platońska i którego pewne reminiscencje odnajdujemy także w Biblii. Nasz fragment wskazuje, że istnieliśmy przed początkiem świata widzialnego, sugeruje więc pewien rodzaj preegzystencji. Łacińskie tłumaczenie J. Pottera taką interpretację poniekąd potwierdza, czytamy tam bowiem:

> At nos ante mundi constitutionem fuimus, ratione futurae nostrae productionis in ipso Deo quodammodo tum **praeexistentes**[16]

Łacińskie *quodammodo* w polskim tłumaczeniu zamienia się na *zamiar Boga*, podobnie i u O. Stählina, który tłumaczy je następująco: *weil wir in ihm zu sein bestimmt waren*[17], sugerując *przeznaczenie*. Najbardziej dosłowne jest tłumaczenie francuskie, które greckie *οἱ τῷ δεῖν ἔσεσθαι ἐν αὐτῷ* oddaje

[15] Por. Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, tłum. P. Siejkowski, Kraków 2001, 17.

[16] *PG* 8, 62 B.

[17] Por. Clemens von Alexandreia, *Ausgewählte Schriften*, I, 77.

po prostu poprzez *parce que nous devions exister en lui*[18]. Komentator francuski odwołując się do pracy J. Heringa[19], zauważa, iż nie chodzi tu o preegzystencję dusz. W *Wypowiedziach profetycznych* bowiem znajdujemy tekst Klemensa, zajmujący się wprawdzie także sprawą narodzin, ale przez to nie tracący nic w odniesieniu i do naszego problemu. Czytamy tam co następuje:

> Bóg stworzył nas, kiedy jeszcze nie istnieliśmy *(οὐ προόντας)*. Gdybyśmy wcześniej istnieli *(εἰ προῆμεν)*, powinniśmy przecież wiedzieć, gdzieśmy wtedy byli, jak i dlaczego przybyliśmy tutaj[20].

Klemens wyklucza więc zdecydowanie preegzystencję człowieka jako bytu samodzielnego. Niewątpliwie jednak mamy tu do czynienia z pewnym rodzajem preegzystencji. Jest to istnienie w *zamyśle Boga*, w *Logosie Bożym*. Ostatnie słowa cytowanego wyżej fragmentu brzmią bowiem następująco: *δι'ὃν ἀρχαΐζομεν, ὅτι "ἐν ἀρχῇ ὁ λόγος ἦν"*. Jak widać i w tym przypadku polskie tłumaczenie nie jest nadzwyczaj dokładne, ale też jak oddać w języku polskim czasownik *ἀρχαΐζειν*. To termin bardzo rzadko używany w literaturze greckiej, a znaczenie słownikowe zaczerpnięte z najlepszego słownika grecko-polskiego: *być staromodnym, naśladować starożytnych*[21] zupełnie nie pasuje do naszego kontekstu. Klemens używa tego słowa jeszcze dwa razy[22] i za każdym razem chodzi mu o *pierwotne, starodawne pochodzenie*, a zatem o *ἀρχή* istnienia. Tak więc samo stwierdzenie, iż *przez Niego istniejemy*, pozbawia nas istotnej treści zawartej w myśli Klemensa. W tłumaczeniu łacińskim czytamy: *per eum primi esse dicimur*, a u O. Stählina *die wir durch ihn uralt sind*. Klemens chce więc powiedzieć, że *przez Niego istniejemy od początku*, że przez *Niego jesteśmy "starożytni"* w znaczeniu absolutnej pierwotności, czyli *ἀρχή*. Oczywiście owo pierwotne istnienie nie było istnieniem w znaczeniu bytów samodzielnych, lecz istnieniem *w Nim*.

---

[18] Clément d'Alexandrie, *Le Portreptique*, trad. et com. C. Mondesért et A. Plassart, (SCh 2), Paris 1949, 60.

[19] Clément d'Alexandrie, *Le Portreptique*, 60; por. J. Hering, *Étude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1923, 32-34.

[20] *EP* 17,1-2.

[21] Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1958, I, 339.

[22] Por. *Protr*. 48,4; *Strom*. I 131,6.

Teza o istnieniu w *zamyśle Boga*, nie zaś jako byty autonomiczne potwierdza się w innych dziełach Klemensa. Znanego nam już sformułowania *πρὸ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς* używa on bowiem jeszcze cztery razy. W jednym przypadku mówi o Logosie, który *przed założeniem świata był doradcą swego Ojca*[23], w pozostałych trzech zaś o człowieku, rzucając dodatkowe światło na interesujący nas problem. W *Pedagogu* Klemens starając się przekonać czytelnika do poddania się wychowaniu Boskiego Logosu stwierdza, iż Bóg zna nas najlepiej, wywodząc tę tezę z proroctwa Jeremiasza.

> Pan mówi u Jeremiasza: "Nie mów: Jestem młodzieńcem! Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim wyszedłeś z jej wnętrzności, poświęciłem cię". W pewien sposób to proroctwo odnosi się być może i do nas, poznanych przez Boga *(ἐγνωσμένους θεῷ)* przed założeniem świata, abyśmy uwierzyli...[24]

Zamiast słowa *być* pojawia się tu czasownik *znać, poznać*. Jaki status bytu miał Jeremiasz przed swym poczęciem? Jest to zdaniem Klemensa status analogiczny do tego, kim lub czym byliśmy *przed założeniem świata*. Byliśmy *znani przez Boga*, istnieliśmy w Jego poznaniu, tzn. w jego zamyśle. Jak wynika z kontekstu *znał* nas także Logos i dlatego może być naszym najlepszym wychowawcą.

W szóstej księdze *Kobierców* Klemens mówiąc o doskonałym gnostyku i jego wolności od namiętności, zauważa, iż

> nie przystoi przyjacielowi Boga, którego Bóg jeszcze przed założeniem świata przeznaczył *(προώρισεν)* do zaszczytnej funkcji najwyższego synostwa, podlegać rozkoszy...[25]

Jak widać także w tym przypadku, chodzi o czynność dokonaną w umyśle Boga, o Jego zamiar, nie zaś o realne istnienie *przeznaczonego*. Oczywiście, owo *przeznaczenie*, jeśli ma być zrealizowane, pociąga za sobą istnienie realne, ale go nie zakłada.

W ostatnim fragmencie, w którym znajduje się analizowane przez nas sformułowanie, Klemens mówi o Kościele i jego roli w historii świata. Pisze on tam, iż Kościół

---

[23] *Strom*. VII 7,4; por. J 17,24; 1P 1,20.

[24] *Paed*. I 59,3; por. Jr 1,7.5.

[25] *Strom*. VI 76,3

> skupia tych wszystkich, którzy już są doń przydzieleni *(κατατεταγμένους)*, a których przewidział *(προώρισεν)* Bóg z góry, przed stworzeniem świata, wiedząc *(ἐγνωκώς)*, że będą sprawiedliwi[26].

Fragment ten, jak widać, skupia w sobie idee zawarte w dwu poprzednich, traktując zarówno o *przeznaczeniu*, jak i *wiedzy* Boga, które przed *założeniem świata* dotyczą tych, których Bóg zamierza powołać do istnienia realnego.

Ta idea uprzedniego istnienia w zamyśle Boga jest tylko na poły pozabiblijna. Nie zgadza się ona wprawdzie z opisem stworzenia w Księdze Rodzaju, lecz odnajdujemy ją gdzie indziej. Otóż, znajduje się w Nowym Testamencie takie miejsce, do którego Klemens zdaje się wprost nawiązywać. Słowa *πρὸ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς* w podobnym kontekście, choć w nieco innej kolejności pojawiają się we wstępie do Listu do Efezjan. Czytamy w nim, iż

> wybrał *(ἐξελέξατο)* nas [Bóg] w Nim [Chrystusie] przed założeniem świata, abyśmy byli święci...[27]

Pojawia się tu jeszcze inny czasownik *wybierać*. Czy jednak w tym kontekście zachodzi między tymi czasownikami istotna różnica co do treści? Czy wybranie nie równa się tu *rodzeniu*, *poznaniu*, czy *przeznaczeniu*? Zwłaszcza z tym ostatnim ma *wybranie* wiele wspólnego. Klemens mówi, iż *zostaliśmy wpierw zrodzeni przez Boga (πρότερον γεγεννημένοι τῷ θεῷ)*. Czy nie można powiedzieć, iż *zostaliśmy zrodzeni w akcie wybrania?* Niewykluczone, że i za Pawłowym stwierdzeniem stoi pewien wpływ platonizmu, z pewnością jednak stoi on za myśleniem Klemensowym, który cytowany tu tekst Pawłowy na pewno dobrze znał i prawdopodobnie z niego czerpał inspirację.

Podsumowując stwierdzić trzeba, że Klemens przyjmuje, iż człowiek istniał *przed stworzeniem świata*, choć, jak pokazują nasze analizy, nie było to istnienie bytu autonomicznego. Człowiek istniał *od początku* w zamyśle Boga, przez Boga *zrodzony*, *poznany* i *przeznaczony* zgodnie z Jego planem, który miał się wypełnić w czasie, istniał więc w Bogu intencjonalnie. Klemens

---

[26] *Strom*. VII 107,5 (przekład własny).

[27] Ef 1,4; *ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ* ***πρὸ καταβολῆς κόσμου*** *εἶναι ἡμᾶς ἁγίους*... (Cytaty z Pisma Świętego Nowego Testamentu w języku greckim pochodzą z: *The Greek New Testament*, Edited by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, and Allen Wikgren, Third Edition, New York, London, Edinburgh, Amsterdam, Stuttgart 1975).

idzie tu za Filonem, według którego Bóg przed czasem stworzył świat niecielesny *(ἀσώματος κόσμος)*, nazywany też przez niego światem umysłowym *(νοητός κόσμος)*. Ten świat to świat idei wzorczych wszystkiego, co zostanie potem stworzone, a więc także człowieka. Cały ten świat zawarty jest w Logosie Bożym, który przez to jest archetypem świata [28]. Filon pisze wprost:

> Świat niecielesny został dokończony i umieszczony w Boskim Logosie, zaś świat postrzegalny zmysłowo miał być stworzony i doprowadzony do doskonałości według niego jako modelu[29].

Tu jednak rodzi się pytanie, kiedy zaistniał człowiek w czasie jako byt cielesny, autonomiczny i wolny? W pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju mowa jest o stopniowym stwarzaniu świata i stworzeniu człowieka na końcu, w szóstym dniu[30]. Otóż odpowiedź Klemensa jest w tym względzie bardzo jasna:

> Wszystko zostało powołane do życia jednocześnie *(ὁμοῦ)*... W jakiż sposób stopniowo w czasie mogłoby się realizować stwarzanie świata, jeśli razem z bytami powstał dopiero czas[31].

Biblijny opis stopniowego stwarzania świata nie ma dla Klemensa, podobnie zresztą jak i dla Filona[32], waloru chronologicznego, lecz jedynie etiologiczny. Szósty dzień, w którym według pierwszego opisu stworzenia został stworzony człowiek, jest dniem symbolicznym ze względu na szczególne wyróżnienie liczby *sześć*[33]. Dlatego zdaniem Klemensa

---

[28] Por. H. Pietras, *Logos a początek stworzenia według Filona z Aleksandrii*, w: "Bobolanum", 2 (1991), 88-89; R. M. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2003, 152.

[29] Filon Aleksandryjski, *De opificio mundi, 36, 1*: *Ὁμὲν οὖν ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ, ὁ δ᾽ αἰσθητὸς πρὸς παράδειγμα τούτου ἐτελειογονεῖτο.*

[30] Por. Rdz 1,1-27.

[31] *Strom.* VI, 142,4-5; por. Filon Aleksandryjski, *De opificio mundi*, 26; *Legum allegoriae* , I, 2.

[32] Por. Filon Aleksandryjski, *De opificio mundi*, 26.

[33] Por. *Strom.* 141,1-2; Analizując duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej M. Szram pisze: *Aleksandryjczycy przejęli panujące od czasów pitagoreizmu przekonanie, że liczba "6" jest arytmetycznie doskonała, ponieważ zarówno suma, jak i iloczyn jej trzech pierwszych składników, równa się jej samej, a ponadto stanowi ona wynik mnożenia pierwszej liczby parzystej "2" przez pierwszą liczbę nieparzystą "3"... Odwołują się do filozofii neopitagorejskiej oraz rozważań egzegetycznych Filona Aleksandryjskiego,*

> mówi się, że w szóstym dniu został stworzony człowiek, który doszedł do wiary w tego, który jest szczególnie wyróżnionym Znakiem...[34]

Tak więc człowiek został stworzony wraz ze stworzeniem świata i czasu. Gdy zaś chodzi o konkretne daty, to Klemens po obszernych rozważaniach chronologicznych, w których uwzględnia chronologię hebrajską, grecką i rzymską dochodzi do wniosku, iż od Adama do [śmierci] cesarza Kommodusa upływa 5784, 2 miesiące i 12 dni[35]. Nieco później podaje, iż Pan nasz urodził się w 28 roku panowania Augusta, gdy po raz pierwszy zarządzono spis ludności[36]. Po odliczeniu stosownych lat panowania poszczególnych cesarzy rzymskich H. Chadwick stwierdza, iż Klemens *wierzy, że Adam został stworzony w 5592 roku przed Chrystusem*[37].

1.3. Dlaczego Bóg stworzył człowieka?

Postawienie tego pytania sugeruje nam sam Klemens, jako że daje na nie odpowiedź. Dla Biblii stworzenie człowieka jest wyrazem woli Boga, której motywacje nie są określone wprost. W Księdze Mądrości jest wprawdzie mowa o tym, iż Bóg jest *φιλόψυχος (miłośnik życia)*, że kocha wszystko, co stworzył, gdyż gdyby czegoś nienawidził, nie uczyniłby tego[38]. Stąd też przypuszczać należy, że motywacją tą jest miłość, ale nie mówi się o niej bezpośrednio. Sama miłość do stworzeń aktualnie istniejących, owszem, wskazuje, ale nie przesądza jeszcze o uprzednim motywie ich stworzenia, a poza tym nic nie mówi się w niej o motywie stworzenia człowieka, który według Biblii zajmuje pośród tychże stworzeń miejsce szczególne.

Klemens [Aleksandryjski] i Dydym dostrzegali w iloczynie 2 x 3, tworzącym liczbę "6", obraz całości stworzenia, a zwłaszcza całego człowieka. Szóstka łączy w sobie bowiem z jednej strony dwójkę, która jest symbolem materii, czyli tego, co żeńskie i bierne, z drugiej – trójkę, będącą symbolem ducha, czyli tego, co męskie i czynne (por. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, 133).

[34] *Strom.* VI 141,3; *Szczególnie wyróżniony Znak* to Jezus. Owo szczególne wyróżnienie liczby *sześć* potwierdza według Klemensa także fakt, że o szóstej godzinie człowiek uzyskał pełnię Zbawienia (tamże 141,4). Chodzi tu naturalnie o godzinę śmierci Jezusa.

[35] *Strom*. I 144, 3-4.

[36] *Strom.* I 145,1.

[37] Por. H. Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, Poznań 2000, 68.

[38] Por. Mdr 11,24-26.

Być może dlatego Klemens odwołuje się tu do innego źródła, z którego czerpał pełnymi garściami, czyli do filozofii greckiej. Pozbawiona jest ona wprawdzie właściwego pojęcia stwarzania *ex nihilo (κτίζειν)* i widzi raczej stwarzanie jako tworzenie z uprzednio istniejącego już chaosu *(δημιουργεῖν)*, polegające na jego porządkowaniu[39], wskazuje jednak na motywację Boga. Filon Aleksandryjski poruszając ten problem w *De opificio mundi* powiada:

> Jeżeli ktoś chce zbadać, jaka jest przyczyna powstania świata, to wydaje mi się, że nie rozminie się z celem, jeżeli powie to, co powiedział jeden z dawnych ludzi, że mianowicie Ojciec i Stwórca jest dobry[40]. To właśnie dzięki tej dobroci Jego wzniosła natura raczyła stworzyć taką substancję, która sama w sobie nie ma nic szlachetnego, ale może się stać wszystkim [41].

Klemens, jak zobaczymy, nie tylko przejmuje tu spuściznę starożytną, potwierdzoną i pogłębioną przez Filona, lecz sam ją rozbudowuje i nasyca duchem chrześcijańskim. W piątej księdze *Kobierców* Klemens traktując o naturze Boga ociera się o ten problem dając na nasze pytanie odpowiedź negatywną. Pisze on tam cytując nieznany nam skądinąd tekst Platona, iż

> nie z potrzeby *(οὐ χρείας ἕνεκεν)* Bóg stworzył wszechświat, aby odbierać cześć od ludzi i innych bóstw oraz demonów – jak powiada Platon – jakoby pragnąc osiągnąć zysk jakiś od urodzin, mianowicie od nas w postaci dymów ofiarnych, od bogów i demonów w postaci należnych świadczeń[42].

Klemens chce tu wykluczyć interesowność Boga i podkreślić Jego niezależność od jakichkolwiek potrzeb. Ideę niezależności Boga od potrzeb i zasadniczej w tym względzie różnicy pomiędzy Bogiem i człowiekiem

---

[39] Z tą powszechnie funkcjonującą opinią polemizuje M. Manikowski pisząc: *Platon, opisując działanie Twórcy świata, zdaje się umieszczać idee – pierwowzory rzeczy – przed nim samym* (por. *Timaeus*, 29a). *Innym jednak razem uważa, że jego dziełem są zarówno rzeczy widzialne, jak i "wizerunki" (por. Sofista 266a). Ostatnia uwaga sugerowałaby, że Demiurg to faktycznie sprawcza przyczyna wszelkiego bytu: fenomenalnego i idealnego* (por. M. Manikowski, *Platoński Rzemieślnik a chrześcijański Stwórca*, w: M. Żarowski (red.), *Studia z filozofii* ("Filozofia" XXXII), Wrocław 1998, 15). Skoro więc platoński Demiurg stwarza także idee, sam będąc utożsamiany z najwyższą z nich – ideą Dobra, to byłaby to wyraźna wskazówka na stwarzanie *ex nihilo* w filozofii greckiej okresu klasycznego.

[40] Por. Platon, *Timaeus*, 29 e.

[41] Filon Aleksandryjski, *De opificio mundi*, 21.

[42] *Strom*. V 75,3.

podejmuje jeszcze w innym miejscu, zwalczając poglądy gnostyków, jakoby człowiek i Bóg byli tej samej natury i jakoby człowiek wyłonił się z Boga na zasadzie emanacji. Tu Klemens krytykuje bardzo ostro używanie w tym kontekście przez gnostyków przymiotnika *ὁμοούσιος* pisząc:

> Chyba że znajdzie się ktoś, kto by się odważył powiedzieć, że jesteśmy cząstką Boga i jednej z nim istoty *(ὁμοουσίους τῷ θεῷ)*. Doprawdy nie wiem, jak ktokolwiek zniesie takie słowa![43]

I nieco dalej stwierdza z wielką wyrazistością:

> ...nie należymy do Niego [czyli nie jesteśmy Jego częścią] w żadnej relacji, to jest ani w naszym bycie realnym, ani z natury, ani w możliwościach właściwych naszej naturze [...], jesteśmy [natomiast] dziełem Jego woli *(ἔργον τοῦ θελήματος αὐτοῦ)* [44]

Tekst ten jest jakby preludium do pełnej odpowiedzi, której udziela w pierwszej księdze *Pedagoga*, gdzie natrafiamy na pokaźnych rozmiarów fragment, w którym nasz autor w sposób wyczerpujący zajmuje się pytaniem o rację stworzenia człowieka. Cytujemy go tu w całości, ponieważ wydaje się nam bardzo ważny:

> Jest rzeczą oczywistą, iż człowiek kochany jest przez Boga jako Jego stworzenie. Wszystko inne stworzył Bóg jedynie przez swój rozkaz *(κελεύων μόνον)*, człowieka zaś ukształtował swoimi własnymi rękoma *(δι'αυτοῦ ἐχειρούργησεν)* i wszczepił w niego coś swojego. To stworzenie, które Bóg sam uczynił na swój obraz, zostało stworzone albo dlatego, że godne było wyboru ze strony Boga z względu na siebie samo *(δι' αὐτὸ αἱρετόν)*, albo też dlatego, że było tego godne ze względu na jakąś inną rzecz *(ἄλλου αἱρετόν)*. Jeśli więc człowiek godny był tego, że został stworzony ze względu na siebie samego, to Bóg będąc dobrym, ukochał coś dobrego, i jest we wnętrzu człowieka coś, co budzi miłość, a jest tym właśnie to, co nazywamy *tchnieniem Bożym*. Lecz jeśli człowiek okazał się godny stworzenia ze względu na coś innego, to Bóg nie miał żadnego innego powodu, aby go stworzyć jak ten, że bez

[43] *Strom*. II 74,1.

[44] *Strom*. II 75,2.

> człowieka nie byłoby z jednej strony możliwe, żeby Bóg ukazał się jako Stwórca dobry, z drugiej zaś, żeby człowiek (bez innych stworzeń) doszedł do poznania Boga; ponieważ, gdyby nie miało być człowieka, Bóg nie stworzyłby tego, z powodu czego człowiek został stworzony. Tę siłę, którą Bóg posiadał ukrytą – swoją wolę – doprowadził Bóg do pełni poprzez zewnętrzną moc stwarzania, w ten sposób, że wziął od człowieka to, co stworzył – człowieka. Tak więc to, co miał, widział, i to, co chciał, stało się, nie ma bowiem niczego, czego Bóg nie mógłby uczynić. Człowiek, którego Bóg stworzył, jest więc godny wyboru dla siebie samego *(δι'αὐτὸ αἱρετόν)*. To zaś, co jest godne wyboru ze względu na siebie samo, jest z tym spokrewnione, dla którego jest godne wyboru, dla niego też jest miłe i godne miłości *(ἀσμενιστὸν καὶ φιλητόν)*. Czy jest jednak możliwym, aby coś, co dla kogoś jest warte miłości, mimo to nie było przez niego kochane? Otóż wart miłości okazuje się człowiek, dlatego też człowiek kochany jest przez Boga. Bo jakże miałby być człowiek nie kochany, skoro ze względu na niego zstąpił od Ojca na ziemię jednorodzony Logos...[45]

Fragment ten trudny w tłumaczeniu, na co wskazują pokaźne różnice pomiędzy dostępnymi tłumaczeniami, bardzo wnikliwie analizuje postawiony problem. Klemensowi nie starcza stwierdzenie z Księgi Mądrości, iż człowiek kochany jest przez Boga, jako Jego stworzenie, nie starcza mu też platońska i Filonowa opinia, iż to dobroć Boga stoi u podstaw stworzenia. Nasz autor nie godzi się również na pozostawienie człowieka pomiędzy innymi stworzeniami, co czynią wszystkie trzy wskazane źródła, rozważane w tym aspekcie. Wspiera się tu o Księgę Rodzaju, która wyraźnie wskazuje, iż człowiek jest szczególnym spośród stworzeń. Wszystkie bowiem stworzenia Bóg stworzył *κελεύων μόνον*, czyli wyłącznie poprzez swój rozkaz, człowieka zaś *δι'αυτοῦ ἐχειρούργησεν – ukształtował własnymi rękoma*. Klemens nawiązuje tu wyraźnie do drugiego opisu stworzenia w Księdze Rodzaju[46], interpretując go antropomorficznie. Tekst LXX nie mówi w tym

[45] *Paed*. I 7,1-8,1.

[46] Rdz 2,7.

miejscu nic o *rękach* Boga, nie używa słowa *ἐχειρούργησεν*, lecz jedynie *ἔπλασεν*[47]. O rękach Boga przy stwarzaniu człowieka mówią natomiast dwa inne teksty biblijne: Księga Hioba i Psalm 118 używając praktycznie tych samych słów: *Twe ręce mnie uczyniły i ukształtowały* [48]. Poprzez ten antropomorfizm Klemens chce podkreślić szczególny sposób stwarzania człowieka. Nawiązuje on tu całej tradycji teologii rąk Boga przy stwarzaniu człowieka znanej mu zapewne, bo obecnej już u Teofila z Antiochii[49] i rozwiniętej u współczesnego mu św. Ireneusza[50]. Następnie dodaje też, iż Bóg tchnął *(ἐνεφύσησεν)* człowiekowi *coś swojego*. Owo *coś swojego* w LXX nazywa się *πνοὴ ζωῆς*, podczas gdy Klemens będzie je nazywał konsekwentnie *ἐμφύσημα θεοῦ*, co naturalnie lepiej przemawia do Greka niż wyrażenie *πνοὴ ζωῆς*. W piątej księdze *Kobierców* parafrazując swoiście drugi opis stworzenia człowieka napisze wprost:

> ...napisane jest, że przy swym powstaniu doznał człowiek tchnienia Bożego *(τοῦ ἐμφυσήματος)* i przez to otrzymał czystszą substancję *(καθαρωτέρας οὐσίας)* od innych istot żywych[51].

---

[47] Cytaty z Septuaginty (LXX) pochodzą z: *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, edidit Alfred Rahlfs (Duo volumina in uno), Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgard 1979.

[48] Hi 10,8a: *αἱ χεῖρές σου ἔπλασάν με καὶ ἐποίησάν με*..., Ps 118, 73: *Αἱ χεῖρές σου ἐποίησάν με καὶ ἔπλασάν με·*

[49] Por. Teofil z Antiochii, *Do Autolyka*, 2,18; Przekład polski: J. Czuj, *Apologeci Greccy II wieku*, Poznań 1935, 68.

[50] Por. A. Orbe SJ, *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969, 33-42. O. A. Orbe SJ obszernie omawia tu teologię rąk Boga u św. Ireneusza z Lyonu, Tertuliana i Orygenesa. Podkreśla, iż dla ojców ważne było, że człowiek został ukształtowany przez obydwie ręce Boga, a nie tylko przez jedną, jak to jest w przypadku niektórych innych stworzeń. Owymi dwoma rękami Boga są według Ireneusza Syn i Duch Święty, do których Bóg Ojciec zwraca się w słowach: *Uczyńmy człowieka*... (Rdz 1,26) Ostateczne wyjaśnienie wyjątkowości takiego stwarzania według św. Ireneusza znajduje swe uzasadnienie w fakcie, że jedynie człowiek został stworzony "na obraz" Boga. O. A. Orbe traktując o teologii rąk Boga u wielu ojców nie odnosi się zupełnie do analizowanego przez nas fragmentu Klemensa Aleksandryjskiego. Zauważa on u naszego autora inny fragment mówiący o rękach Boga, mianowicie *EP* 52,2, gdzie Klemens cytuje psalm 19: *Dzieło rąk jego obwieszcza nieboskłon* (Ps 19,2). Wynika to zapewne stąd, że w powyższym fragmencie nasz autor nie używa wprost słowa "ręce", lecz jedynie czasownika *ἐχειρούργησεν*.

[51] *Strom*. V 87,4 (przekład własny); por. Rdz 2,7.

W *Zachęcie Greków* posunie się jeszcze dalej i użyje tam wprost platońskiego wyrażenia *ἀπόρροια θεϊκή* oznaczającego *boski wypływ* [52]. Nasz autor nie zapomina również podkreślić i innej różnicy pomiędzy człowiekiem i resztą stworzeń, tym razem czyni to w oparciu o pierwszy opis stworzenia, że mianowicie jest on *τὸ ὑπ' αὐτοῦ καὶ πρὸς αὐτὸν ἀπεικονισμένον* – tłumacząc dosłownie – *czymś przez Niego i dla Niego odzwierciedlonym*. To sformułowanie będące parafrazą biblijnego *κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν* [53] samo już pokazuje nam, w jakim kierunku idzie myśl Klemensa. Owo *πρὸς αὐτόν – dla Niego, w Jego kierunku* sugeruje, iż Bóg stwarza człowieka ku sobie i że do natury człowieka należy, iż jego rozwój przebiegał będzie w kierunku Boga. Myśl ta jednak ujawnia się w znacznie większej mierze w alternatywie, jaką Klemens widzi rozważając motywy stworzenia człowieka. Albo jest człowiek *δι' αὐτὸ αἱρετόν*, albo też *ἄλλου αἱρετόν*. Kluczowe w naszym tekście słowo *αἱρέω* użyte tu w formie przymiotnika odsłownego, czyli *gerundivum*, posiada bardzo wiele znaczeń. Najwłaściwsze w tym kontekście wydają się jednak być: *wybrać, woleć*...[54] Czy dla Boga jest człowiek godny wyboru ze względu na siebie samego (t.j. człowieka), czy też ze względu na coś innego?

Jeśli Bóg stworzył człowieka ze względu na niego samego, to ma ten fakt według Klemensa bardzo konkretne konsekwencje antropologiczne. Motywem Boga jest w tym przypadku miłość, a człowiek jest dobry, Bóg bowiem będąc dobrym nie mógłby kochać i pragnąć czegoś złego. Więcej, jest w człowieku coś, co budzi miłość. Nasz autor używa w tym miejscu greckiego słowa *φίλτρον*, które oznacza *napój miłosny, czar miłosny*. Tym czarem miłosnym zaś okazuje się *ἐμφύσημα θεοῦ – tchnienie Boże*. Bóg więc kocha człowieka ze względu na swoje tchnienie, które w nim złożył i to właśnie owo tchnienie czyni człowieka godnym wyboru i stworzenia[55].

---

[52] *Protr.* 68,2.

[53] Rdz 1,26-27.

[54] Na pierwsze z nich decyduje się tłumacz łaciński oddając je w edycji Migne'a poprzez *eligendum* (por. *PG* 8, 258 B), jak również tłumacz francuski przekładając je jako *digne de choix* (por. Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue I*, trad.et com. H. I. Marrou et M. Harl, (SCh 70), Paris 1960, 123). O. Stählin używa tu niemieckiego *wünschenswert*, czyli *warty, aby go sobie życzyć* (por. Clemens von Alexandreia, *Ausgewählte Schriften*, I, 210).

[55] Napotykamy jednakże w szóstej księdze *Kobierców* opinię Klemensa mówiącą o dwu duchach w człowieku. Jeden z nich to ten duch właśnie, który został tchnięty przy stworzeniu,

Lecz jeśli Bóg stworzył człowieka ze względu na coś innego...? Ten drugi człon alternatywy daje Klemensowi okazję do przeprowadzenia skomplikowanego wywodu, z którego na końcu wynika, że jedynym motywem stworzenia człowieka mogło być tylko stworzenie go ze względu na niego samego. Potwierdzeniem zaś i ostatecznym objawieniem się stwórczej siły Boga czyli Jego woli jest zdaniem Klemensa fakt, iż *Bóg wziął od człowieka to, co stworzył – człowieka*. Według komentatora francuskiego jest to nawiązanie do wcielenia[56]. Na koniec swojego wywodu autor nasz powtarza z jeszcze większym naciskiem tezę, iż człowiek kochany jest przez Boga odwołując się do zasady, że to, *co jest godne wyboru ze względu siebie samo, jest z tym spokrewnione, dla którego jest godne wyboru, dla niego też jest miłe i godne miłości*. Przy tym uzasadnia teoretycznie w oparciu o tę zasadę biblijną prawdę, iż człowiek jest z Bogiem spokrewniony *(οἰκεῖόν)*[57]. Zakończenie wywodu jest ukoronowaniem całości poprzez stwierdzenia, iż owa miłość Boga nie jest jedynie miłością potencjalną, lecz aktualną, czego dowodem jest fakt zaczerpnięty z Biblii, iż ze względu na człowieka *zstąpił od Ojca na ziemię jednorodzony Logos*.

---

a który pełni rolę podporządkowaną, drugi zaś do duch rządzący. Klemens pisze wprost: *Obydwie tablice [przymierza] głoszą przykazania zlecone obydwu duchom: temu, który został tchnięty przy kształtowaniu człowieka (τῷ τε πλασθέντι) i temu przeznaczonemu do rządzenia (τῷ τε ἡγεμονικῷ)* (136,4). A nieco wcześniej: *...przykazania napisane są, jak się zdaje, dla dwu duchów: władczego (τῷ τε ἡγεμονικῷ) i podległego (τῷ τε ὑποκειμένῳ)*. W każdym bądź razie w cytowanym wyżej fragmencie *Pedagoga* Klemens nie rozróżnia tych dwu duchów, a *ἐμφύσημα θεοῦ* dane człowiekowi przy stworzeniu jest rzeczą najcenniejszą. Wydaje się więc, że słusznym jest przyjęcie, iż owo *ἐμφύσημα θεοῦ* to obydwa duchy, zarówno *τὸ ὑποκείμενον* jak i *τὸ ἡγεμονικόν*. W przypadku stworzenia człowieka bowiem nie ma mowy o tym, by Bóg stwarzał je oddzielnie. Innego zdania jest L. F. Ladaria, który uważa, że owo tchnienie Boga to tylko wyższa część duszy, a więc *τὸ ἡγεμονικόν*. Dodaje jednak, że *este deducción se hace sólo indirectamente, ya que en ninguno de los pasajes en que se alude a Gn 2,7 se habla del hombre como «espíritu», sino sólo de su alma o de la parte superior de ésta* (L. F. Ladaria, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, Madrid 1980, 126). Rozróżnienie tych dwu duchów widoczne jest natomiast bardzo wyraźnie przy poczęciu się kolejnych ludzi: duch podległy, zwany też cielesnym, przekazywany będzie przez nasienie, natomiast wyższa część duszy – duch władczy będzie stwarzany każdorazowo przez Boga (por. niżej, s. 91nn).

[56] Por. Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue I*, 122.

[57] Por. Ef 2,19 8 – *οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι, ἀλλὰ... οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ.*

1.4. Jak człowiek został stworzony?

Kwestii tej dotknęliśmy już wyżej. Wiemy, że człowiek został stworzony w dwu etapach: najpierw (jednakże nie w znaczeniu czasowym, gdyż czasu wtedy nie było) istniał w umyśle (zamyśle) Bożym, potem zaś wraz z czasem i pozostałym stworzeniem zaczął istnieć jako byt widzialny i autonomiczny. W tym miejscu wypada nam powrócić do postawionego wcześniej pytania, jakiego typu było owo istnienie *przed założeniem świata*, czy jako arystotelesowska przyczyna celowa, czy też jako platońskie idee wzorcze. Wydaje się, że nasz autor zdecydowanie zajmuje tu stanowisko platońskie. Na poparcie tej tezy niech nam posłuży tekst z piątej księgi *Kobierców*, w którym Klemens wierny tezie plagiatu Greków pokazuje, jak to Platon podkradł Mojżeszowi koncepcję prawzorów istot żywych. Pisze on tam:

> ...filozofia barbarzyńska zawiera i niebo niewidzialne, i ziemię bezkształtną, i światło pojęciowe. "Na początku – mówi bowiem Pismo – stworzył Bóg niebo i ziemię; ziemia zaś była niewidzialna". Następnie dorzuca: "I rzekł Bóg: »Niech się stanie światło!«" i stało się światło. W kosmogonii dostrzegalnej stwarza Bóg stałe niebo (bo to co stałe, jest dostrzegalne) i ziemię widzialną, i światło, które można zobaczyć. Czyż nie wydaje ci się, że stąd właśnie Platon przejął koncepcję istnienia prawzorów istot żywych w świecie pojęciowym, bo przecież u niego Bóg stwarza na świecie gatunki dostrzegalne wedle rodzajów pojęciowych[58].

[58] *Strom.* V 93,5-94,2; Teoria plagiatu Greków pochodzi od Arystobula – żydowskiego uczonego żyjącego i działającego w II wieku przed Chr. w Aleksandrii. Zaświadcza o tym Euzebiusz z Cezarei cytując w swojej *Praeparatio Evangelica* fragmenty jego wypowiedzi (PE XIII,11.3-12.2; 12,4;12.13; por. É. des Places SJ, *Eusèbe de Césarée, La préparation évangelique, Livres XII-XIII*, Paris 1983,13-16 [S.C. 307]). Ideę tę podejmuje potem także Filon Aleksandryjski w *De vita Mosis* (II,20-21). Nie mówi on tam jednak wprost o plagiacie Greków, lecz podkreśla raczej podziw, z jakim wszystkie narody odnoszą się do prawa żydowskiego. Pośród autorów chrześcijańskich pierwszym, który tę myśl czyni swoją, jest św. Justyn męczennik. W swej pierwszej *Apologii* stwierdza on co następuje: *πρεσβύτερος γὰρ Μωυσῆς καὶ πάντων τῶν ἐν Ἕλλησι συγγραφέων. καὶ πάντα, ὅσα περὶ ἀθανασίας ψυχῆς ἢ τιμωριῶν τῶν μετὰ θάνατον ἢ θεωρίας οὐρανίων ἢ τῶν ὁμοίων δογμάτων καὶ φιλόσοφοι καὶ ποιηταὶ ἔφασαν, παρὰ τῶν προφητῶν τὰς ἀφορμὰς λαβόντες καὶ νοῆσαι δεδύνηται καὶ ἐξηγήσαντο. (Apologia* 1,44.8-9*).*

Tekst ten wprawdzie nie mówi wprost o człowieku, ale mówiąc ogólnie o stworzeniu traktuje także o stworzeniu człowieka. Naturalnie pod nazwą *filozofia barbarzyńska* rozumie Klemens Biblię. Wniosek, iż Biblia zawiera *i niebo niewidzialne, i ziemię bezkształtną, i światło pojęciowe* czerpie on wprost z Filona[59]. To Filon właśnie dowodzi, że Bóg stworzył najpierw świat pojęciowy, niecielesny, który jest modelem-archetypem dla stworzenia cielesnego[60]. Taką interpretację tekstu biblijnego ułatwia mu LXX, która rzeczywiście zawiera stwierdzenie, iż *na początku... ziemia była niewidzialna* [61]. Filon przy tym podkreśla bardzo wyraźnie, iż doktryna ta nie jest jego, lecz Mojżesza[62]. Nic więc dziwnego, że Klemens dochodzi do wniosku, iż Platon przejął koncepcję idei wzorczych od Mojżesza. Jeśli więc koncepcja platońska jest wedle Klemensa w gruncie rzeczy koncepcją biblijną, to tym bardziej takąż jest koncepcja samego Klemensa, dla którego obydwa te źródła są najwyższymi autorytetami.

Tak więc według Klemensa istnieliśmy w umyśle Boga przed założeniem świata na kształt platońskich idei wzorczych. Jednakże "istnieć *w zamyśle, czy umyśle Boga*" znaczy u naszego autora "istnieć *w Logosie*". Istnieliśmy więc w Logosie jako idea wzorcza, w tym samym Logosie, który nas ukształtował. Nie jest to jednak oryginalna myśl Klemensa, twórcą tej idei bowiem jest, jak widzieliśmy, Filon Aleksandryjski[63].

1.5. Z jakiego surowca człowiek został ukształtowany?

Wiemy, że człowieka ukształtował Logos i to na wzór siebie samego. Jakiego jednak użył materiału, by ukształtować go jako byt cielesny? Otóż w pierwszej księdze *Pedagoga* czytamy:

> To on [Logos] jest tym, który – jak mi się wydaje – ukształtował *(πλάσαι)* człowieka z prochu ziemi *(ἐκ χοός)*...[64]

W innym miejscu nasz autor twierdzi, iż

---

[59] Por. Filon Aleksandryjski, *De opificio mundi*, 36.38 i 55.

[60] Por. Filon Aleksandryjski, *De opificio mundi*, 19.

[61] LXX Rdz 1,1-2a: *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. ἡ δὲ γῆ ἦν* ***ἀόρατος***...

[62] Por. Filon Aleksandryjski, *De opificio mundi*, 25.

[63] Filon Filon Aleksandryjski, *De opificio mundi*, 23-24.

[64] *Paed*. I 98,2; por. Rdz 2,7.

> wszystko zostało powołane do życia... z jednej substancji *(ἐκ μίας οὐσίας)*[65].

Używa więc w tym przypadku innego słowa. Co jednak kryje się za obydwoma tymi słowami? Nie ulega bowiem raczej wątpliwości, że biblijny *χοῦς* jest dla Klemensa tylko symbolem. Otóż zadowalającą nas odpowiedź znajdujemy na końcu ostatniej księgi *Pedagoga*, gdzie filozoficzny dyskurs zamienia się w hymn, w którym słowa autora mieszają się ze słowami, które wkłada on w usta Logosu. Czytamy tam:

> O, jak przedziwne są dzieła Boga,
> Jakże niezwykłe Boże nakazy!
> Tu woda: niech się piętrzą jej fale!
> Tu znów ogień: niechże hamuje swój gniew!
> Tu powietrze: niech wznosi się w eter!
> I ziemia: niech stoi w miejscu i niech się porusza, tak jak ja zechcę.
> Chcę jeszcze ukształtować człowieka.
> Jako materiał *(ὕλην)* służą mi żywioły *(στοιχεῖα)* .
> Mieszkam z moim stworzeniem.
> Jeśli mnie poznasz, ogień będzie ci niewolnikiem.
> O, jakże wielki jest Logos, Pedagog i Stworzyciel świata i człowieka[66].

Materiałem do stworzenia człowieka cielesnego są więc cztery żywioły: woda, ogień, powietrze i ziemia. I w tym przypadku nasz autor nie jest oryginalny, gdyż jest to począwszy od Empedoklesa przekonanie dominujące pośród filozofów greckich i myślicieli żydowskich. A. Orbe analizując teorie pochodzenia człowieka w II wieku pisze:

> Cielesne pochodzenie Adama z czterech żywiołów jest powszechnym tematem zarówno wewnątrz jak i na zewnątrz judaizmu. Jednakże nie narzuca się ono wszystkim w sposób absolutny. Zdarzają się tacy, którzy pomijają jeden z czterech żywiołów, ale i tacy, którzy dołączają do nich jakieś nowe[67].

---

[65] *Strom*. VI 142,4.

[66] *Paed*. III 100,1-2.

[67] A. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, 48.

1.6. Jak Logos kształtuje człowieka?

Planem dla pracy stwórczej jest zamysł Boga istniejący od początku w nim samym, to jest w Logosie jako idee wzorcze. Jaka jest jednakże treść tych idei? Otóż, w przypadku człowieka idee te mają zupełnie inny charakter niż w stosunku do całej reszty stworzenia. Można by powiedzieć, że ową "ideą wzorczą" w przypadku człowieka jest sam Logos. Człowiek, jak stwierdza Biblia został stworzony *κατ' εἰκόνα Θεοῦ*, czyli *według obrazu Boga*[68]. Tym zaś obrazem Boga jest Logos [69]. Tak więc Logos stwarza człowieka *według siebie samego*, on sam jest obrazem, on sam jest wzorem. Klemens komentując powyższy cytat z Księgi Rodzaju dodaje:

> Uważam za stosowne przytoczyć w tym miejscu również zdanie pitagorejczyka Euryzosa o tej samej treści. Mianowicie w swym traktacie *O losie* powiada najpierw, że Stwórca powołał człowieka do życia, posługując się sobą samym jako modelem, a następnie dorzuca: "Lecz pod względem cielesnym człowiek jest podobny do reszty stworzenia, jako że ciało jego powstało z tej samej materii, ale wykonane zostało przez najwspanialszego artystę, który je wymodelował używając siebie samego za prawzór"[70].

Stąd też Klemens definiując niejako człowieka mówi o nim:

> Jesteśmy rozumnymi stworzeniami Słowa Bożego *(τοῦ Θεοῦ λόγου τά λογικά πλάσματα)*[71].

Słowo *λογικός* tłumaczone w tekście polskim jako *rozumny* nabiera w tym kontekście innego charakteru. Otóż *λογικός* znaczy tu *na wzór (obraz) Logosu, posiadający w sobie przynajmniej potencjalnie naturę Logosu*. W *Zachęcie Greków* Klemens powiada wprost:

> Obrazem Słowa (Logosu) jest prawdziwy człowiek, umysł w człowieku *(ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ)*[72], o którym jest powie

[68] Por. Rdz 1,26.27; Do tych dwu wersetów Klemens odwołuje się w swoich dziełach aż 25 razy.

[69] Por. *Paed*. I 98,3; 2Kor 4,4; Kol 1,15.

[70] *Strom*. V 29,1-2; por. Euryzos, frg. 1, FPG II, 112.

[71] *Protr*. 6,4.

[72] Ów *νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ*, który jest tu nazywany *prawdziwym człowiekiem (ὁ ἄνθρωπος ἀληθινός)*, to w istocie platońskie utożsamienie człowieka z duszą, a w przypadku Klemensa

> dziane, że został stworzony "na obraz i podobieństwo Boże", który poprzez myślenie według serca stał się podobny do Boskiego Logosu i przez to rozumny *(λογικός)*[73].

Klemens odrywa się tu także od klasycznej, stoickiej definicji człowieka, modyfikując ją w znaczący sposób. Stoicka definicja człowieka pochodzi od Chryzypa, który chciał poprzez nią z jednej strony odróżnić człowieka od zwierząt, które zdaniem stoików kierują się wyłącznie *ὁρμή* czyli instynktem, człowiek zaś rozumem; z drugiej zaś od bogów, którzy podobnie jak człowiek są rozumni, ale w odróżnieniu od niego są nieśmiertelni. Stąd też pełna definicja człowieka według Chryzypa brzmi: *ἄνθρωπός ἐστι ζῷον λογικὸν θνητόν*[74]. Tę pełną definicję przejmuje wielu filozofów starożytnych piszących po grecku[75], czyni to także i nasz autor, ale w zupełnie innym kontekście, zajmując się teoretycznymi rozważaniami na temat definicji człowieka [76]. Tu natomiast, jak widzieliśmy, nie tylko zmienia znaczenie słowa *λογικός*, ale też zamienia słowo *ζῷον*, na *πλάσματον*. Co więcej chcąc jeszcze wyraźniej podkreślić podobieństwo człowieka do Logosu, opuszcza też przymiotnik *θνητόν*, które w klasycznej definicji oddziela człowieka od bogów, a za to chętnie przytacza fragment Księgi Mądrości odpowiednio go przekształcając:

---

z wyższą częścią duszy czyli z jej elementem rządzącym – *τὸ ἡγεμονικόν*. Tu też Klemens idzie za Filonem Aleksandryjskim, który nazywa *νοῦς* w człowieku *ἡγεμών τῆς ψυχῆς* – *przewodnik, rządca duszy* (por. Filon Aleksandryjski, *De opificio mundi*, 69).

[73] *Protr*. 98,4; (przekład własny).

[74] Chryzyp, *Fragmenta logica et physica* 224,3.

[75] Pośród nich Filon Aleksandryjski *(Quod deterius potiori insidiari soleat* 139,5), Plutarch *(De communibus notitiis adversus Stoicos* 1075,C,6), Dio Chrisostomus *(Orationes* 36,19,7), Porfiriusz *(Isagoge sive quinque voces* 4,1,11,16), a spośród Ojców Kościoła Grzegorz z Nyssy *(Ad Graecos ex communibus notionibus* 3,1,31,6) Grzegorz z Nazjanzu *(De spiritu sancto* 24,5) Bazyli Wielki (*Adversus Eunomium* 29,688,28), Jan Chryzostom *(Ad populum Antiochenum* 49,121,52). W wersji łacińskiej: *Homo est animal rationale, mortale* używa jej Augustyn z Hippony *(De ordine* II 11,31; *De civ. Dei* IX 13,3), a w Średniowieczu także Tomasz z Akwinu (S. Th. I, q. 29 a. 4 ad 2; I, q. 31 a. 2 ad 4). Z czasem u filozofów łacińskich przymiotnik *mortale* zanika i pozostaje tylko *animal rationale*. Przyczyna tego faktu leży najpewniej w różnych zakresach znaczeniowych greckiego *ζῷον* i łacińskiego *animal*. Jeśli bowiem *ζῷον* oznacza *istotę żyjącą w ogóle*, a więc także Boga, to *animal* oznacza *zwierzę*. Stąd w wersji łacińskiej potrzebne jest już tylko wyróżnienie człowieka pośród zwierząt.

[76] Por. *Strom.* VIII 21,1.

> Do nieprzemijalności *(ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ)* Bóg stworzył człowieka, uczynił go obrazem swej własnej specyficzności *(τῆς ἰδίας ἰδιότητος)*[77].

Modyfikacja Klemensa polega tu na tym, że występujące w tekście LXX słowa *τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος – swej własnej wieczności* zamienia na *τῆς ἰδίας ἰδιότητος – swej własnej specyficzności*, podkreślając w ten sposób mocniej wyjątkowość relacji stwórczej Boga do człowieka. Z drugiej strony bardzo jednak dba o odróżnienie człowieka od zwierząt, które to,

> Bóg stworzył jedynie przez swój rozkaz *(κελεύων μόνον)*, człowieka zaś ukształtował **swoimi własnymi rękoma** *(δι'αυτοῦ ἐχειρούργησεν)*[78].

Na czym polega jednak owe *obraz i podobieństwo* do Logosu? Czy obrazem Logosu jest cały człowiek tzn. jego ciało i dusza, czy też jakaś jego część? Otóż z powyższego cytatu z pitagorejczyka Euryzosa, którego poglądy w tym względzie Klemens przyjmuje za swoje, dowiedzieliśmy się, iż

> pod względem cielesnym człowiek jest podobny do reszty stworzenia, jako że ciało jego powstało z tej samej materii[79].

A więc to nie ciało jest obrazem obrazu Boga (Logosu), jest nim natomiast to, co Klemens nazywa *νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ* [80], albo gdzie indziej *ἀνθρώπινος νοῦς* [81], a polskie tłumaczenia oddają raz przez *umysł w człowieku*, a za drugim razem *ludzki rozum*. Nasz autor idzie tu za Filonem Aleksandryjskim, który pisze w swym *De opificio mundi*:

> Niech nikt nie wyobraża sobie, że to podobieństwo polega na kształtach ciała, ponieważ Bóg ani nie ma ludzkiej postaci, ani ciało ludzkie nie jest podobne do Boga. To podobieństwo rozciąga się tylko na umysł *(νοῦν)*, który jest przewodnikiem duszy *(τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα)*[82].

---

[77] *Strom*. VI 97, 1; por. Mdr. 2,23. (przekład własny)

[78] *Paed*. I 7,1.

[79] *Strom*. V 29,1-2; por. Euryzos, frg. 1, FPG II, s. 112

[80] Por. *Protr*. 98,4.

[81] *Strom*. V 94,5; por. Filon Aleksandryjski, *Quis rerum divinarum heres sit*, 231.

[82] Filon Aleksandryjski, *De opificio mundi*, 69; cytat za: M. Osmański, *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu "De opificio mundi" Filona z Aleksandrii*, Lublin 2001, 42.

Klemens odrywa się jednak od Filona, bo też inną – bogatszą – ma on koncepcję Logosu. Logos w filozofii Klemensa to także Logos wcielony i to wcielenie, jak zobaczymy[83], nie jest tylko dodatkiem bez znaczenia, ale faktem niezwykle ważnym dla upodobnienia się człowieka do Boga. Czym innym bowiem jest podobieństwo do Logosu bezcielesnego, a czym innym podobieństwo do Logosu wcielonego, który pokazał w konkrecie swego ciała, co to znaczy być obrazem Boga. Klemens pisze, iż pośród ludzi w najwyższym stopniu obrazem Boga jest prawdziwy gnostyk, żyjący w zupełnej zgodzie ze swoim umysłem i sprawujący przezeń silną władzę nad popędami, *jak nad dzikimi zwierzętami* [84]. W siódmej księdze *Kobierców* czytamy:

> Dusza sprawiedliwego najbardziej ze wszystkich dusz "jest odbiciem Boga, Bogu wszak jest podobna"... W takiej duszy zakłada swą siedzibę Władca wszystkiego, co śmiertelne i nieśmiertelne... i Logos odwieczny. On jest istotnie... odbiciem... Ojca. On wyciska w duszy gnostyka doskonały ogląd według swego obrazu, jako pieczęć. W ten sposób jest to już trzecie odbicie Boga *(τρίτην τὴν θείαν εἰκόνα)*, które w najbardziej dostępnym stopniu upodobniony jest do drugiej Praprzyczyny *(τὸ δεύτερον αἴτιον)*...[85]

Człowiek jest więc trzecim z kolei "obrazem" Boga. Rodzi się tu jednak pytanie, dlaczego Klemens uważa człowieka za trzeci obraz Boga, skoro jest on na obraz Logosu, który jest pierwszym obrazem Boga? Kto jest zatem drugim obrazem Boga? Opierając się o wnikliwe analizy tego problemu, których dokonał P. Schwanz, stwierdzić trzeba, że drugim obrazem Boga jest również Logos, ale Logos wcielony. Tak więc pierwszym obrazem Boga jest Logos odwieczny, niewidzialny i wewnętrzny Logos Ojca, który Filon Aleksandryjski nazwie *λόγος ἐνδιάθετος*, drugim zaś Logos uzewnętrzniony, zwany przez Filona *λόγος προφορικός*, który swe maksymalne uzewnętrznienie znajdzie we wcieleniu, trzecim obrazem zaś jest człowiek[86]. P. Schwanz opiera się tu o fragment z *Kobierców*, gdzie Klemens pisze:

---

[83] Por. niżej, ss. 196nn.

[84] Por. *Strom*. VII 16,3.

[85] *Strom*. VII 16,5-6.

[86] Por. niżej, ss. 207nn.

> Obrazem Boga jest boski i królewski Logos, Człowiek pozbawiony afektu *(ἄνθρωπος ἀπαθής)* [87].

Jednocześnie Logos, jak zaznacza Klemens, jest drugą praprzyczyną człowieka *(τὸ δεύτερον αἴτιον)*, gdyż Ojciec jest pierwszą praprzyczyną wszystkiego, także Logosu. Do tej to drugiej praprzyczyny, czyli Logosu, upodabnia się prawdziwy gnostyk.

Klemens podkreśla rzecz jeszcze inną, tę mianowicie, że człowiek staję się *λογικός* nie tylko na mocy stworzenia przez Logos, ale też poprzez *myślenie według serca*. Cóż jednak oznacza tu *serce*? Wyjaśnia nam to sam nasz autor, czytamy bowiem w piątej księdze *Kobierców*, iż

> przez pojęcie *serca* rozumie się alegorycznie *duszę* [88].

Tak więc owo myślenie według serca – *ἡ κατὰ καρδίαν φρόνησις* – to myślenie, czy raczej poznanie względnie wniknięcie w istotę rzeczy zgodnie z naturą duszy. Naturą zaś duszy jest to, iż dąży ona do tego, co jej bliskie – *τὰ οἰκεῖα* [89], a bliskie jest jej to, czego jest obrazem. Według Klemensa w pełni *λογικός* staje się prawdziwy gnostyk, a więc chrześcijanin. Nie jest to jednak żaden ekskluzywizm chrześcijański na wzór gnostyków heterodoksyjnych. Dusza każdego człowieka bowiem ma tę samą naturę, ma już w sobie obraz Logosu i nosi w sobie dążenie, by stać się w pełni na Jego obraz i podobieństwo [90]. Owo bycie *λογικός* jest więc dla naszego autora ze jednej strony dane, z drugiej zaś zadane [91]. W tym zaś zadaniu, by stawać się coraz bardziej *λογικός* spotykają się trzy główne nurty antropologii naszego autora, które omówimy nieco dalej, wyrażające trzy główne źródła, z których czerpie: stoicka *οἰκείωσις*, platońska *ὁμοίωσις θεῷ* i chrześcijańska *μυσταγωγία* [92]. Skoro bycie *λογικός* i zarazem bycie "na obraz i podobieństwo" jest – jak widzimy – dane człowiekowi przez akt stwórczy, ale tylko w części, gdyż reszta jest zadana, to rodzi się uzasadnione pytanie:

---

[87] *Strom*. V 94,5: por. P. Schwanz, *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*, Halle 1970, 152-162.

[88] *Strom*. V 12,2.

[89] Por. niżej, ss. 125n.

[90] W tym sensie Klemens powtórzyłby za Tertulianem słynne stwierdzenie: *Anima naturaliter christiana* (por. *Apologeticus*, 17,6).

[91] Por. A. Mayer, *Das Gottesbild im Menschen nach Klemens von Alexandrien*, Roma 1942, 23-24.

[92] Por. niżej, odpowiednio ss. 60n; 61nn; 73n.

Czyżby człowiek stworzony przez Boga był według naszego autora niedoskonały?

Pytanie to otwiera problem, który w czasach Klemensa był problemem bardzo żywym. Otóż rzecz w tym, że – jak to widzimy w *Wypisach z Teodota* – gnostycy walentyniańscy rozdzielali znaczenie słów *κατ' εἰκόνα* i *καθ' ὁμοίωσιν*. Dla nich *κατ' εἰκόνα* odnosiło do tego, co zewnętrzne, i tak ich zdaniem został stworzony *człowiek "ziemski"* zwany przez nich *χοϊκός* (od *χοῦς – proch ziemi*), którego symbolem jest Kain. Natomiast *καθ' ὁμοίωσιν* zostali stworzeni *ludzie wewnętrzni – ψυχικοί*, których symbolem jest Abel[93]. Podobne rozróżnienie, choć inne w interpretacji, znajdujemy u Klemensa, i to w kilku miejscach. W drugiej księdze *Kobierców* zadaje on retoryczne pytanie, które ma potwierdzić jego tezy o doskonałości:

> A czyż niektórzy z naszych nie w ten sposób interpretują zwrot "na obraz", że tę właściwość otrzymał człowiek zaraz po urodzeniu, a zwrot "na podobieństwo", że tę właściwość uzyskuje dopiero później w miarę doskonalenia?[94]

Trudno powiedzieć, kogo Klemens miał na myśli, pisząc *niektórzy z naszych*. Th. Rüther uważa, że może tu chodzić o św. Ireneusza z Lyonu[95]. Jest jednak pewna różnica pomiędzy poglądami Klemensa i Ireneusza na temat podobieństwa człowieka do Boga. Podczas gdy dla Ireneusza owo podobieństwo polega na posiadaniu ducha *(πνεῦμα)* przez człowieka,[96] to Klemens, jak zobaczymy niebawem, akcentuje tu doskonałość etyczną. W *Pedagogu* Klemens zaznacza, że jedynie Chrystus jest w pełni obrazem Boga, inni zaś są tylko *według obrazu (κατ' εἰκόνα)* i dopiero naśladując Chrystusa upodabniają się do Niego[97]. Wyczerpująco odpowiada na wyżej postawione pytanie czwartej księdze *Kobierców*. Klemens stwierdza tam, iż Adam – pierwszy człowiek

---

[93] Por. *ET* 54,1-3; Dla walentynian istnieje jeszcze trzecia grupa ludzi, którą reprezentuje Set, a którymi są *πνευματικοὶ*, została ona stworzona *κατ᾽ ἰδίαν*, a więc według właściwej natury Boga.

[94] *Strom*. II 131,6.

[95] Por. Th. Rüther, *Die Lehre von der Erbsünde*, 29.

[96] Por. H. Pietras, *Rola Ducha Świętego w rozwoju ku pełni człowieczeństwa według św. Ireneusza i Orygenesa*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin 1997, 118, 124.

[97] Por. *Paed.* I 98,2-3.

> jako stworzenie był doskonały. Bo nie brakowało mu nic z tych cech, które są znamienne dla idei człowieka i jego wyglądu *(μορφήν)*. Ale tym, co w jego rozwoju otrzymało dopiero stopień doskonałości i przez posłuszeństwo uległo usprawiedliwieniu, była siła, wcielająca w jego męskość coś zależnego od niego, jego wolna wola. Bóg nie jest odpowiedzialny za winę, którą [Adam] sam wybrał[98], a bardziej jeszcze za to, że wybrał to, co jest zabronione. Podwójny jest proces powstawania: jeden przez właściwe rodzenie, drugi przez dalszy rozwój stawania się[99].

Nasz autor rozróżnia tu więc dwa rodzaje doskonałości: doskonałość, rzec by można, ontologiczną, która jest ową doskonałością *κατ' εἰκόνα* dotyczącą idei człowieka i jego wyglądu (formy) wynikającą z porządku rodzenia *(ἡ τῶν γεννωμένων)*, oraz doskonałość etyczną[100], którą uzyskuje się poprzez przyswojenie sobie cnoty, i ta właśnie doskonałość jest doskonałością *καθ' ὁμοίωσιν*, która ma miejsce w procesie stawania się *(ἡ τῶν γινομένων)*. Pod tym drugim względem człowiek stworzony jest doskonały, ale tylko potencjalnie. Pisze o tym Klemens w szóstej księdze *Kobierców*, gdzie rozwiązuje dylemat heretyków sformułowany następująco:

> Czy Adam został stworzony jako twór doskonały, czy niedoskonały? Jeśli jest niedoskonały, to w jaki sposób mógł się stać człowiek, i to szczególnie on, dziełem niedoskonałym Boga doskonałego? A jeżeli jest doskonały, w jaki sposób może przekraczać przykazania Boże?[101]

---

[98] Por. Platon, *Respublica*, X 617 e.

[99] Por. *Strom*. IV 150,3-151,1: *διττὴ γὰρ ἡ γένεσις, ἥ μὲν τῶν γεννωμένων, ἡ δὲ τῶν γινομένων.*

[100] Nazywając ten rodzaj doskonałości *etyczną* jestem w pełni świadom ułomności tego słowa w kontekście antropologii Klemensa. Trzeba byłoby ją raczej nazwać doskonałością *gnostyczną,* gdyż w dużo większej mierze polega ona na poznaniu – *γνῶσις*, niż właściwym postępowaniu – *πρᾶξις*. Choć, jak zobaczymy, obydwie te dziedziny ludzkiej aktywności wzajemnie się warunkują, stąd też użycie terminu *etyczna* nie jest zupełnie nie na miejscu. Z drugiej strony wprowadzenie od razu przymiotnika *gnostyczna* nie byłoby szczęśliwe i wymagałoby obszernych wyjaśnień, których dostarczy kolejny rozdział traktujący o celu człowieka.

[101] *Strom.* VI 96,1-2; Klemens nawiązuje tu najprawdopodobniej do gnostyka Apellesa, który był uczniem Marcjona. Apelles głosił swą naukę w Aleksandrii i wzorem swego mistrza twierdził, że Stary Testament nie może być boskiego pochodzenia. W swoim dziele

Otóż, jak to już zauważyliśmy, pod jednym względem – ontologicznym – jest on doskonały, natomiast pod drugim – etycznym – ma w sobie jedynie doskonałość potencjalną, używając zaś słów samego Klemensa:

> Adam nie został stworzony od razu jako doskonały, lecz jako uzdolniony do przyswojenia sobie cnoty. Bo to wielką stanowi różnicę, czy się zostało stworzonym jako uzdolnionym do cnoty, albo czy się ją już posiada. Bóg pragnie, abyśmy sami z siebie zostali zbawieni[102].

Jak widać z kontekstu, z którego wyjęty jest ten cytat, Klemens ma tu na myśli jedynie doskonałość etyczną, nie zaś ontologiczną. Owo rozgraniczenie doskonałości na ontologiczną i etyczną ma swoje źródło w fakcie, iż człowiek w odróżnieniu od całej reszty stworzenia został stworzony jako byt wolny. Wolność[103] zaś jest otwartą drogą, jest możliwością innej doskonałości niż ontologiczna, tej doskonałości, która jest w Bogu, a która jest owocem jej właściwego użycia i ta dopiero czyni człowieka w pełni do Boga podobnym. Niestety pierwszy człowiek nie użył właściwie swojej wolności i popadł w niewolę grzechu. Bóg jednak nie pozostawia człowieka samego w więzach grzechu. Wyzwala go, a na drodze jego wolnych wyborów prowadzi go Boski Logos jako jego lekarz i wychowawca. Stwórcza aktywność Logosu nie kończy się więc wraz z uczynieniem człowieka *κατ' εἰκόνα*. Trwa ona dalej, lecz tym razem przy udziale wolnej woli człowieka, aż osiągnie on swój cel.

"Sylogizmy" dowodził, iż "księgi mojżeszowe zawierają jednynie nieprawdę i dlatego nie mogą pochodzić od Boga". Przytoczony cytat jest nawiązaniem wprost do *Sylogizmów* Apellesa. (por. Th. Rüther, *Die Lehre von der Erbsünde*, 38.)

[102] *Strom*. VI 96,2.

[103] Klemens przykłada bardzo wielką wagę do nauki o wolnej woli człowieka, który przez to jest odpowiedzialny za swoje czyny i swoje dążenie do doskonałości. Por. *Protr*. 99,4; *Strom*. I 83; II 59,6; 62,1; *QDS* 10,1.

Rozdział 2

CEL CZŁOWIEKA

W tym miejscu wydaje się właściwym postawienie pytania o cel człowieka. Skłaniają nas do tego ostatnie stwierdzenia poprzedniego rozdziału, ukazujące cel jako dopełnienie stworzenia człowieka, ale też i potrzeba odtworzenia ogólnej wizji antropologicznej naszego autora. Pytanie o cel człowieka jest ciekawe także z innego względu. Otóż, jest to pytanie, które stanęło w centrum filozofii okresu hellenistycznego. Jeśli dla filozofów okresu klasycznego filozofii greckiej było ono jednym z pytań pobocznych, to od czasów Epikura i Zenona z Kition stało się sprawą zasadniczej wagi. Także nasz autor oddychający duchem hellenizmu nie mógł go w swych rozważania pominąć. Co więcej, znajdujemy w jego pismach cały traktat poświęcony temu zagadnieniu, któremu badacze nadają wprost tytuł: *Περὶ τέλους*[1]. W drugiej księdze *Kobierców* Klemens daje nam długi wykład na temat różnych poglądów filozofów na cel człowieka i jego najwyższe szczęście[2]. Wykład ów, co charakterystyczne, zaczyna właśnie od dwu wspomnianych filozofów – gwiazd epoki hellenistycznej – Epikura i Zenona z Kition – założycieli szkół epikurejskiej i stoickiej i zarazem twórców dwu bardzo ważnych nurtów myślowych hellenizmu. Klemens dość drobiazgowo wylicza poglądy także drugorzędnych przedstawicieli tychże szkół, a potem przechodzi do okresu klasycznego poczynając od Pitagorasa, Heraklita, Anaksagorasa z Klazomenów. Wśród innych wspomina także Arystotelesa i niektórych innych perypatetyków. Najwięcej uwagi jednak, jak można się spodziewać, poświęca akademii i samemu Platonowi. Tu też nasz autor wykazuje się wielką dokładnością i dociekliwością, nie tylko bowiem sięga do dzieł samego Platona, ale zbiera także opinie niektórych jego uczniów na interesujący go temat. Ową kolekcję poglądów kończy zaś następującymi słowy:

> Ale na tym możemy poprzestać. Argumenty przeciw wyżej wymienionym poglądom zostaną przedstawione we właściwym czasie[3].

---

[1] Por. D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin 1983, 173-189.

[2] Por. *Strom*. II 127,1-136,6.

[3] *Strom*. II 134,1.

Próżno by jednak szukać drugiego tak zwartego traktatu, który byłby krytyczną odpowiedzią na przedstawione poglądy omawianych przezeń filozofów. Owszem, w całej spuściźnie pisarskiej Klemensa tu i ówdzie można by znaleźć takie odpowiedzi, ale są one okazyjne, rozproszone w całej jego twórczości i tylko z rzadka kierowane imiennie przeciw konkretnym ze wspomnianych przez niego filozofów. Skoro więc sam Klemens nie wywiązał się z danej obietnicy, nie będziemy go w tym wyręczać, zwłaszcza że nie stoi to w bezpośredniej relacji z przedmiotem naszych poszukiwań. Zajmiemy się więc pozytywnymi poglądami Klemensa na cel człowieka.

> Tuż po zacytowanym powyżej zdaniu Klemens pisze:
> Naszym jednak zadaniem jest uzyskać koniec nie mogący mieć końca *(τέλος ἀτελεύτητον*), mianowicie w posłuszeństwie przykazaniom, to znaczy Bogu, przeżyć życie według nich, nienagannie i świadomie, w pełnym rozumieniu Boskiej woli[4].

Ta iście biblijna odpowiedź nie oznacza jednak, że nasz autor przestał w swym myśleniu być Grekiem i zanurzył się w pełni w mentalność hebrajską. Wręcz przeciwnie, zaraz bowiem przechodzi do czysto filozoficznej analizy celu człowieka, tak jak on go postrzega.

Pozostawimy jednak teraz na boku ten fragment *Kobierców*, aby wrócić doń w stosownej chwili. Nie jest on bowiem jedynym tekstem naszego autora na temat celu człowieka, choć można by go uznać za swego rodzaju szczyt czy syntezę w tym względzie. Szczyt ten jednak ukaże się w całej swej wyrazistości i pięknie na tle panoramy innych wypowiedzi Klemensa na interesujący nas temat.

Czym jest więc ów cel? Klemens odpowiada na to pytanie w swych dziełach w wielu miejscach i na różny sposób. Często są to odpowiedzi obejmujące tylko pewien aspekt życia ludzkiego w zależności od kwestii, jaką rozpatruje. Postaramy się tu, na ile jest to możliwe, odpowiedzi te usystematyzować. Jako zasadę porządkującą przyjmiemy przechodzenie od odpowiedzi najbardziej ogólnych do coraz bardziej konkretnych i szczegółowych.

---

[4] *Strom*. II 134,1-2: Ów *τέλος ἀτελεύτητον* można by też tłumaczyć jako *cel nie mający końca*, czyli *cel nieskończony*, czy nawet jako *cel sam sobie*, a więc *cel, nie mający już innego celu*.

2. 1. Pełna doskonałość

Jak wynika z naszych analiz w poprzednim rozdziale traktującym o stworzeniu człowieka, człowiek został stworzony po części tylko jako doskonały, odznacza się bowiem doskonałością ontologiczną, jako uczyniony na obraz Boga *κατ' εἰκόνα*, brak mu jednak doskonałości, którą wstępnie nazwaliśmy etyczną *καθ' ὁμοίωσιν*. Tak więc pierwszą i zarazem najogólniejszą odpowiedzią w pytaniu o cel człowieka, jakiej udziela nam nasz autor, jest stwierdzenie, iż celem człowieka jest pełna doskonałość. Jeśliby jednak przy tej odpowiedzi pozostać, byłaby ona bliska tautologii, gdyż greckie słowa *τέλος* (cel) i *τελείωσις* czy *τελειότης* (doskonałość) są ze sobą bardzo spokrewnione, te ostatnie można by równie dobrze przełożyć jako *osiąganie* lub *osiągnięcie celu*. Toteż chcemy teraz zobaczyć na czym ta doskonałość i zarazem cel człowieka polegają i prześledzić drogę, po której człowiek ma do niej dotrzeć.

2.2. Życie wieczne

Pierwszą wskazówkę w tym względzie znajdujemy już w chronologicznie najwcześniejszym dziele Klemensa, mianowicie w *Zachęcie Greków*. Przekonując swych rodaków do chrześcijaństwa Klemens ukazuje je jako prawdziwą bogobojność *(θεοσέβεια)* i pisze:

> Bogobojność jest jedyną powszechną zachętą odnoszącą się do całego życia *(βίος)*, w każdym czasie, w każdej sytuacji, mając na uwadze najwyższy cel *(κυριώτατος τέλος)* – życie *(ζωή)*. Jeśli według niej będziemy postępować, wówczas będziemy żyć wiecznie *(ζήσωμεν ἀεί)*[5].

Jest to więc odpowiedź, jak przystało na charakter dzieła, typowo chrześcijańska, nawiązująca wprost do terminologii biblijnej, zwłaszcza zaś terminologii Janowej, gdzie celem człowieka jest właśnie *życie*, często opatrywane przymiotnikiem *wieczne*, polegające na poznaniu Boga i tego, którego On posłał[6]. Klemens mówiąc gdzie indziej o bogobojności podkreśla,

---

[5] *Protr*. 113,1. (przekład własny)

[6] Por. J 17,3: *αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν*. Pojęcia "życie wieczne" używa Klemens 23 razy. Zawsze jest ono związane z celem człowieka, jest jednak rzeczą charakterystyczną,

iż celem jej jest *ἡ ἀΐδιος ἀνάπαυσις ἐν τῷ θεῷ – wieczny odpoczynek w Bogu*[7]. Jest to więc swoista definicja *życia wiecznego*. Filozofia grecka nigdy nie stawiała *ζωή* jako celu człowieka, bo też nie nadawała temu słowu takiego znaczenia, jakie nadaje mu Biblia, a zwłaszcza pisma nowotestamentalne. We wspomnianym wyżej Klemensowym traktacie określanym przez badaczy tytułem *Περὶ τέλους*,[8] nasz autor jako cele człowieka u różnych filozofów greckich wylicza: szczęście, rozkosz, życie zgodne z cnotą względnie z naturą, radość z powodu piękna moralnego, przyjemność duszy, równowagę ducha, dobrą kondycję fizyczną, dobro samo w sobie, nigdzie jednak nie pojawia się tam słowo *ζωή*[9].

2.3. Poznanie Boga

W drugiej księdze *Pedagoga*, w pierwszym jej rozdziale, gdzie nasz autor zajmuje się zasadami właściwego zachowania się chrześcijan podczas posiłków, znajdujemy kolejne ogólne stwierdzenie dotyczące celu człowieka. Pośród praktycznych wskazań pojawia się taka oto refleksja:

---

iż praktycznie zawsze występuje ono jako cytat z Biblii, albo też jako parafraza tekstu biblijnego. Prawie jedna trzecia, bo 7 tychże zastosowań, przypada na stosunkowo krótki tekst, jaki stanowi homilia *Który człowiek bogaty może być zbawiony*, a tylko 10 na największe i najbardziej filozoficzne dzieło *Kobierce*. Widać tu zatem wyraźnie, że nie ma ono charakteru ściśle filozoficznego, lecz raczej katechetyczny.

[7] Por. *Paed*. I 102,2.

[8] Por. *Strom*. II 127,1-136,6.

[9] Charakterystycznego dla chrześcijaństwa znaczenia słowo *ζωή* zaczyna w filozofii greckiej nabierać dopiero w neoplatonizmie, rodzącym się za czasów Klemensa właśnie w Aleksandrii. Nie można wykluczyć, co więcej, trzeba nawet przyjąć z pewnym prawdopodobieństwem, że zmiana ta dokonuje się pod wpływem chrześcijaństwa, jako że zdaniem Porfiriusza twórca neoplatonizmu - Ammonios Sakkas, wywodził się z kręgów chrześcijańskich. W *Historii Kościelnej*, Euzebiusza z Cezarei znajdujemy taki oto cytat zaczerpnięty z dzieł Porfiriusza: *Ammonios był chrześcijaninem i przez swych rodziców w chrześcijańskich został wychowany zasadach. Lecz skoro się w nim rozum obudził, i skoro zakosztował filozofii, przeszedł natychmiast do trybu życia zgodnego z prawami państwowymi* (por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, VI 19,7 [przekład polski: A. Lisiecki, Poznań 1924, 273]). Jest ono bardzo wyraźne w tekstach Plotyna, dla którego cel człowieka to *τελεία* i *ἀληθινή ζωή*, polegające na zjednoczeniu z Jednią *(ἕν)*, do którego dochodzi się przez oczyszczenie *(κάθαρσις)* i kontemplację *(θέα)*. Jak zobaczymy nieco dalej i dla naszego autora oczyszczenie i kontemplacja będą w dążeniu do celu człowieka odgrywać rolę zasadniczą.

> Nie zostaliśmy stworzeni po to, abyśmy jedli i pili, lecz abyśmy jako stworzenia osiągnęli poznanie Boga *(ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ)*[10].

Stwierdzenie to jest odpowiedzią wprost na postawione na początku tego rozdziału pytanie. Ma ono też zdecydowanie bardziej filozoficzny charakter niż poprzednie wyjęte z *Zachęty Greków*. Służy bowiem do filozoficznego uzasadnienia sposobu wstrzemięźliwości w postępowaniu chrześcijan. Zarazem odcina się tu nasz autor od nurtów hedonistycznych w myśleniu greckim, w sposób szczególny od epikureizmu, który cel człowieka widział w przyjemności wynikającej z zaspokajania potrzeb. Jednocześnie Klemens nawiązuje do głównego nurtu filozofii greckiej stawiającego sobie za cel różnorako przez różnych filozofów pojmowaną *γνῶσις*, czyli poznanie, a który to nurt swój początek ma w delfickiej maksymie: *γνῶθι σαυτὸν – poznaj samego siebie*, do której odwoływali się niemal wszyscy znaczniejsi filozofowie greccy od Talesa poprzez Platona i Arystotelesa do Proklosa (także nasz autor uczyni sześciokrotnie[11]), swoiste zaś ukoronowanie znajdzie on w popularnej w okresie hellenistycznym definicji filozofii jako *γνῶσις θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων – poznanie spraw boskich i ludzkich* [12], do której Klemens też odwoła się wielokrotnie[13]. Ta *γνῶσις – poznanie* będzie miała różny charakter: dla jednych będzie to poznanie egzoteryczne – dostępne każdemu, dla innych ezoteryczne – dostępne tylko wąskiemu kręgowi wtajemniczonych[14]. Poprzez sam termin *ἐπίγνωσις* Klemens nawiązuje z kolei do terminologii biblijnej. *Ἐπίγνωσις* jest terminem praktycznie nie występującym w filozofii okresu klasycznego. Dość powiedzieć, że Platon nie używa go ani razu, a Arystoteles tylko raz i to w tzw. *Fragmenta varia*, co do których pochodzenia od samego Arystotelesa

---

[10] *Paed*. II 14,6: *Γεγόναμεν δὲ οὐχ ἵνα ἐσθίωμεν καὶ πίνωμεν, ἀλλ᾽ ἵνα ὦμεν εἷς ἐπίγνωσιν γεγονότες τοῦ θεοῦ. – Facti autem sumus, non ut comedamus et bibamus; sed ut facti Deum agnoscamus (PG* 8, 402 B).

[11] *Strom*. I 60,3; II 70,5; 71,3; V 23,1; 45,4; VII 20,7.

[12] Por. K. Praechter (hrgs)., *Die Philosophie des Altertums*, w: *Ueberweg's Geschichte der Philosophie*, Berlin 1926, I, 5.

[13] Strom. I 30,1; IV 163, 4; VI 133,5; VII 70,5. Tylko raz użyje tu jedna słowa *γνῶσις*, w pozostałych zamieni je na słowo *ἐπιστήμη*, używane w tym kontekście także przez innych filozofów (por. K. Praechter (hrgs)., *Die Philosophie des Altertums*, I, 5).

[14] Obszerną analizę pojęcia *γνῶσις* można znaleźć w dziele S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study of the cristian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, 142-189.

nie ma pewności. Pojawia się on w LXX i oznacza tam najczęściej *poznanie Boże*, bądź *poznanie Boga*, 11 razy występuje w Nowym Testamencie w takim samym znaczeniu, 11 razy posługuje się nim Klemens Rzymski, zaś nasz autor używa go aż 45 razy[15].

Tak rozumiane przeznaczenie i cel człowieka jest jedną z głównych przyczyn, dla których Klemens określa chrześcijanina terminem *γνωστικός*. *Γνωστικός* to termin pochodzący od czasownika *νοέω* znaczącego *poznawać, wiedzieć* i oznaczający człowieka dążącego do poznania. Współcześnie termin ten kojarzy się wyłącznie z wyznawcami gnozy heterodoksyjnej. Jak jednak pisze G. Bunge:

> Pojęcie to jest mniej obciążone niż się na ogół sądzi. Wprawdzie mogło ono przed Klemensem zawierać pewien sens pejoratywny, jednakże wydaje się, że dopiero od XVIII wieku słowem "gnostyk" określa się zwolenników błędu nazwanego przez św. Pawła fałszywą gnozą *(ψευδώνυμος γνῶσις)*[16].

Również H. Crouzel potwierdza, że Klemens odwołuje się do pierwotnego, pozytywnego znaczenia tego terminu i pisze, iż u Klemensa *pojęcie γνωστικός oznacza to, co u Pawła πνευματικός lub τέλειος* [17]. W pismach Klemensa termin ten występuje bardzo wiele, bo ponad 200 razy[18]. Gnostycy heterodoksyjni są zaś dla niego zaprzeczeniem prawdziwego poznania[19]. Poza ogólnym znaczeniem "poznania" *γνῶσις* oznacza u niego przede wszystkim doskonałe poznanie w wierze i stanowi podstawę doskonałości chrześcijańskiej[20]. Wiara *(πίστις)* jest niższym stopniem poznania. Klemens określa ten rodzaj poznania przymiotnikiem *σύντομος*, czyli *poznaniem na skróty*. Pełnym poznaniem zaś jest *γνῶσις*, która jest

---

[15] Por. R. Bultmann, *γινώσκω, γνῶσις, ἐπιγινώσκω, ἐπίγνωσις* w: ThWNT, I 706-707; O. Stählin, *Clemens Alexandrinus, Register*, Bd. IV, Tl. 2, Leipzig 1936, 407.

[16] G. Bunge, *Ewagriusz z Pontu – Mistrz życia duchowego*, Kraków 1998, 318; por. 1 Tym 6,20.

[17] H. Crouzel, *Szkoła Aleksandryjska i jej losy*, 202.

[18] Por. O. Stählin, *Clemens Alexandrinus, Register*, 316-318.

[19] Walka Klemensa z gnozą heterodoksyjną, zwłaszcza gnozą walentyniańską, jest bardzo obszernym tematem. Nie możemy się tu nim zająć. Zresztą jest on dobrze opracowany w literaturze patrystycznej. Najświeższą bibliografię w tym względzie zawiera pierwszy polski przekład *Wypisów z Theodota* (Kraków 2001).

[20] Por. A. Di Bernardino, B. Studer, *Historia teologii, I: Epoka patrystyczna*, Kraków 2003, 20.

mocnym i pewnym dowodem *(ἀπόδειξις)* założeń przyjętych przez wiarę. *Γνῶσις* nadbudowana jest na wierze poprzez nauczanie Pańskie i prowadzi do niewzruszonego przekonania i pewności naukowej *(μετ᾽ἐπιστήμης)*[21]. Zdaniem P. Th. Camelota, Klemens przyjmuje tu platoński podział poznania na mniemanie *(δόξα)*, czyli rodzaj poznania o niskim stopniu pewności i na wiedzę pewną *(ἐπιστήμη)* [22]. Wiara należy tu do porządku mniemania, zaś *γνῶσις* do porządku wiedzy pewnej[23]. Jednakże owo rozróżnienie między *πίστις* i *γνῶσις* nie jest takie proste, jakby się to na pierwszy rzut oka mogło wydawać. Klemens, owszem, przejmuje tu schemat platoński, ale niebawem wypełnia go treścią biblijną. W tym przypadku opiera się on na tekście św. Pawła, który pisze:

> W niej bowiem [tj. w Ewangelii] objawia się sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i do wiary prowadzi *(ἐκ πίστεως εἰς πίστιν)*[24].

Klemens komentuje ten fragment w następujący sposób:

> Apostoł więc, jak się wydaje, głosi dwojakość wiary, a właściwie raczej jedność, dopuszczając i wzrost, i doskonałą jej pełnię. Wiara bowiem, ta codzienna zwykła wiara *(κοινὴ πίστις)*, stanowi jakby fundament... Na tej podstawowej wierze nadbudowuje się wiara wybrana *(ἐξαίρετος)*, udoskonala się razem z wierzącym i dochodzi do szczytu doskonałości dzięki pouczeniu *(ἐκ μαθήσεως)* i wypełnia przykazania Logosu[25].

Choć w cytowanym tu fragmencie nie używa on wprost terminu *γνῶσις*, to słownictwo, przy pomocy którego charakteryzuje ową wiarę wybraną, wskazuje jednoznacznie, że o *γνῶσις* właśnie chodzi. Co do tego nie mają też wątpliwości komentujący ten fragment A. Le Boulluec[26], P. Th. Camelot[27],

---

[21] Por. *Strom.* VII 57,3.

[22] Por. Platon, *Theaetetus* 187 b-c; 200 e; 201 d; *Meno* 97 c; 98c; *Respublica* VII 53 a.

[23] Por. P. Th. Camelot, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1945, 62-63.

[24] Rz 1,17.

[25] *Strom.* V 2, 3-6.

[26] Por. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates, Stromate V*, trad. et com. A. Le Boulluec, (SCh. 279) Paris 1981, II, 20-21: *La foi «commune» pour lui, c'est donc croire à l'existence de Dieu, et elle est précisée par l'enseignent que la catéchèse pré-baptismale tire des Écriture, la croyance en la providence, sous l'aspect de la toute-puissance créatrice de Dieu. Cette foi comporte aussi les prépositions qui résument l'économie du salut... La foi qui atteint son*

i S. R. C. Lilla[28]. O dwu rodzajach wiary Klemens mówi też gdzie indziej nazywając jeden z nich wiarą opartą na nauce *(πίστις ἐπιστημονική)*, a drugi wiarą opartą na mniemaniu *(πίστις δοξαστική)*[29]. Co więcej, znajdziemy u niego nawet wyrażenie: wiara gnostyczna *(πίστις γνωστική)*[30]. Tak więc *γνῶσις* nadal jest wiarą, lecz wiarą szczególną[31]. Te dwie rzeczywistości nie tylko nie stoją w opozycji, ale są nierozłącznie ze sobą związane i tak jak *πίστις* nie może obejść się bez *γνῶσις*, także też i *γνῶσις* potrzebuje *πίστις*[32].

Klemens zauważa gdzie indziej, że owa *γνῶσις* przemienia całego człowieka. A oto jego słowa:

> Poznanie *(γνῶσις)* jest rodzajem doskonalenia się człowieka jako człowieka, osiąganym przez wiedzę o sprawach boskich, kształtującą sposób myślenia, tryb życia i wypowiedzi; jest ono poznaniem odznaczającym się wewnętrzną harmonią i zgodnością z sobą samym i z Boskim Logosem[33].

Ale nie tylko to. Poznanie *(γνῶσις)* oczyszcza również duszę i prowadzi ją ku większemu dobru, a dalej przemieszcza ją w pokrewny i święty świat boskości[34]. Tak więc *γνῶσις* według naszego autora jest fundamentalnym procesem w rozwoju życia chrześcijańskiego. J. Grzywaczewski w artykule *Obraz gnostyka według "Stromatów" Klemensa Aleksandryjskiego* napisze:

---

plein développement aboutit à la «gnose», et ce progrès est constamment présenté par Clément comme nécessaire.

[27] Por. P. Th. Camelot, *Foi et gnose*, 63-64.

[28] S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study of the cristian Platonism and Gnosticism*, 139.

[29] Por. *Strom*. II 48.2.

[30] Por. *Strom*. VI 76,4.

[31] S. R. C. Lilla zdefiniuje *γνῶσις* jako *a deeper comprehension and knowledge of Christian doctrines which must be achieved by means of particular interpretation or "demonstration" of Scripture.* (S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study of the cristian Platonism and Gnosticism*, 142).

[32] Por. *Strom.* V 1,3.

[33] *Strom*. VII 55,1 (przekład własny).

[34] Por. *Strom.* VII 56,7-57,1.

> Gnostyk jako prawdziwy i doskonały chrześcijanin nosi w sobie samego Boga i przez Niego jest noszony. Pomiędzy gnostykiem a Bogiem następuje swoista wspólnota życia *(κοινωνία τοῦ βίου)*, będąca istotą *ἀγωγή*[35].

Począwszy od naszego autora termin *γνωστικός* przyjmie się w literaturze chrześcijańskiej, a zwłaszcza w literaturze monastycznej, gdzie będzie oznaczał ideał mnicha. Według G. Bungego, badacza monastycyzmu wczesnochrześcijańskiego, ten ideał chrześcijańskiego "gnostyka" stworzony przez Klemensa przejęli potem uczniowie św. Antoniego[36]. Szczególnie widać to u Ewagriusza Pontyjskiego, który ten ideał nie tylko sobie przyswoił, ale i twórczo rozwinął[37]. Ewagriusz Pontyjski poświęci tej problematyce dwa dzieła: *Κεφάλαια γνωστικά* i *Μοναχικός*, którego druga część wręcz nosić będzie tytuł *Γνωστικός*. Zaświadcza o tym A. Guillaumont we wprowadzeniu do wydania tego ostatniego w serii *Sources Chrétiennes* pisząc:

> Pojęcie gnostyka u Ewagriusza jest odgałęzieniem (rejeton), pochodzącym wprost od pojęcia gnostyka Klemensa Aleksandryjskiego[38].

2.4. Kontemplacja oparta na prawdziwej wiedzy

W siódmej księdze *Kobierców* nasz autor precyzuje ten ogólnie zarysowany cel człowieka pisząc:

> Cel *(τέλος)* gnostyka tu na ziemi jest, jak sądzę, dwojaki: jeden, to zdobycie wiedzy naukowej *(ἡ θεωρία ἡ ἐπιστημονική)*, z drugiej zaś strony działalność praktyczna *(πρᾶξις)*[39].

Jak więc widać owo zdobywanie doskonałości podąża dwoma drogami: drogą teoretyczną i drogą praktyczną. Nie są to jednak drogi od siebie

---

[35] J. Grzywaczewski, *Obraz gnostyka według "Stromatów" Klemensa Al.*, "Vox Patrum" 11 (1986), 547; por. F. Drączkowski, *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983, 70.

[36] G. Bunge, *Gliniane naczynia, Praktyka osobistej modlitwy świętych Ojców*, Kraków 2002, 65.

[37] G. Bunge, *Gliniane naczynia*, 103; por. *Strom.* VII, 49,5.

[38] Évagre Le Pontique, *Le Gnostique ou a celui qui est devenu digne de la science*, (Sch. 356), Paris 1989, 26.

[39] *Strom*. VII 102,2.

niezależne. Wręcz przeciwnie. Jednakże jak na Greka przystało poznanie u Klemensa wyprzedza i determinuje działanie [40]. Tak więc celem człowieka jest w pierwszym rzędzie *ἡ θεωρία ἡ ἐπιστημονική*, jak czytamy w oryginale. Polskie tłumaczenie oddające to greckie wyrażenie jako *zdobycie wiedzy naukowej* może współczesnego czytelnika łatwo wprowadzać w błąd. Naszemu autorowi nie chodzi tu absolutnie o zdobycie wiedzy naukowej w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Pozytywistycznie rozumiana wiedza naukowa jest dla niego poznaniem cząstkowym, stanowiącym tylko jeden ze stopni w procesie poznawczym, o którym tu mowa. Klemens ceni ją sobie wysoko, ale daleki jest od przypisania jej rangi pierwszeństwa, a tym bardziej uznania za cel człowieka[41]. *Ἡ θεωρία ἡ ἐπιστημονική* jest poznaniem innego rzędu, jest mianowicie kontemplacją opartą na prawdziwej wiedzy[42]. Jak więc widać wiedza – *ἡ ἐπιστήμη* jest tu drogą do celu, którym jest ostatecznie *θεωρία* czyli kontemplacja, bezpośredni ogląd. Owa prawdziwa wiedza nie jest tylko czysto ludzką wiedzą[43]. Wprawdzie i wiedza czysto ludzka prowadzi do odkrycia, że człowiek jest stworzony do pewnego rodzaju kontemplacji, ale nie doprowadza go do Boga. W *Zachęcie Greków* czytamy:

> W tej dziedzinie pomyliło się wielu filozofów, którzy wprawdzie przepięknie stwierdzają, że człowiek został stworzony do kontemplacji nieba *(οὐρανοῦ θέαν)*, jednak czczą zjawiska na niebie dostrzegane oczyma. Chociaż ciała niebieskie nie są uczynione przez ludzi, jednak są stworzone dla ludzi. Niech więc żaden z was nie modli się do słońca, lecz raczej tęskni do Stworzyciela słońca; niech nie ubóstwia świata, lecz szuka

[40] Por. *Paed*. III 1,1-2; *Strom*. I 38,1.

[41] Por. *Strom*. II 4,1; F. Drączkowski, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1990, 118.

[42] Tak sformułowanie to rozumie także O. Stählin, który tłumaczy je jako: *das auf wirkliches Wissen beruhende Schauen (Theorie)* (por. Clemens von Alexandreia, *Ausgewählte Schriften*, V 105), jak również J. Potter oddając je jako: *contemplatio ex scientia* (por. PG 9, 542 B). Temat użycia terminu *θεωρία* u Klemensa rozwija także J. Grzywaczewski w pracy: *O kontemplacji w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, Niepokalanów 1993, 10.

[43] Jest rzeczą interesującą, że dla Klemensa przeciwieństwem *ἐπιστήμη* nie jest zwyczajna *ἄγνοια* czyli *niewiedza, ignorancja*, lecz *ἀμαθία* (por. *Protr*. 93,1), a więc specyficzny rodzaj niewiedzy, polegający na braku pouczenia. *Ἀμαθής* to człowiek, który nie był uczniem, nie dał się pouczyć. Jak więc widać do istoty *ἐπιστήμη* należy przekaz wiedzy. W *Pedagogu* zaś znajdujemy stwierdzenie, które jeszcze bardziej przybliża nas do zrozumienia Klemensowej *ἐπιστήμη*. Pisze on tam, iż *Logos jest przyozdobiony wiedzą – ἐπιστήμη*, a to dlatego *że jest ojcowską mądrością (ὅτι σοφία ἐστὶ πατρική)* (por. *Paed*. I 97.3).

> Stwórcy świata. Jedyną, jak się wydaje, ostoją dla ludzi, którzy chcą dotrzeć do bram nieba, jest boska mądrość *(σοφία θεϊκή)*[44].

Klemens więc, doceniając dokonania ludzkiego rozumu, wskazuje na ograniczenia wiedzy opierającej się li tylko na nim. Choć wyznacza ona właściwy kierunek nie potrafi jednak dotrzeć do samego celu. Jedyną ostoją *(μόνη καταφυγὴ)*[45] dla chcących dotrzeć do bram nieba jest boska mądrość. Źródłem całego ludzkiego poznania, całej ludzkiej mądrości jest *θεοδίδακτός σοφία*. Z niej – jak pisze nasz autor – wytryskują wszystkie inne źródła mądrości[46]. Owa boska mądrość zaś, jak to Klemens zaznacza aż na 11 miejscach, uosobiona jest w Logosie, czyli w Jezusie Chrystusie[47].

Klemens musiałby nie być chrześcijaninem, żeby nie dołączyć działalności praktycznej jako drugą stronę celu teoretycznego. Trzeba jednak już tutaj zaznaczyć, że owa *πρᾶξις*, jak ją nazywa, nie pozostaje bez wpływu na poznanie teoretyczne. A wręcz przeciwnie, jak to wyraźnie zaznacza w trzeciej księdze *Kobierców*: Poddanie się namiętnościom uniemożliwia poznanie Boga[48]. Podobnie jak cel człowieka, tak i działalność praktyczna ma dwie strony: polega ona na wypełnianiu przykazań z jednej i na wychowywaniu dobrych ludzi z drugiej strony[49]. Jeśli pierwsza z nich ma

---

[44] *Protr*. 63,4-5; (przekład własny) Tego, że człowiek stworzony jest do kontemplacji nieba *(εἰς θεορίαν ἡλίου, καὶ σελήνης, καὶ οὐρανοῦ)* uczyli Anaksagoras (por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, II 10), Jamblich (por. *Protrepticus*, cap. 6), Owidiusz (por. *Metamorphoses*. I, 85) i Cyceron (por. *De natura deorum*, II, 140).

[45] Właściwie trzeba byłoby oddać greckie *καταφυγή* poprzez polskie *ucieczka, schronienie*. Klemens używa tego słowa w innych miejscach jeszcze dwa razy za każdym razem odnosząc się do tekstów Pisma świętego: w *Kobiercu VI* (*Strom*. VI 51,1) i w *Wypowiedziach profetycznych* (*EP* 52,2) za każdym razem cytując psalmy. Zresztą, sformułowanie *καταφυγή μου* w odniesieniu do Boga jest psalmach LXX częste, występuje tam aż 14 razy: 9,10; 17,3; 30,3; 30,4; 31,7; 45.2; 58,17; 70,3; 89,1; 9,2; 90,9; 93,22; 103,18; 143,2.

[46] *Strom.* VI 166,4: *μόνη ἡ παρ᾽ ἡμῖν θεοδίδακτός ἐστι σοφία, ἀφ᾽ ἧς αἱ πᾶσαι πηγαὶ τῆς σοφίας ἤρτηνται.*

[47] Por. O. Stählin, *Clemens Alexandriunus, Register*, 707.

[48] Por. *Strom*. III 42,1; 43,1-2.

[49] Por. *Strom*. II 46,1: Myli się zatem G. Bunge przypisując dopiero Ojcom Pustyni i Ewagriuszowi połączenie filozofii z praktyką. Jest ono bardzo wyraźnie obecne już u Klemensa. Ma ono jednak u Klemensa, jak wykazaliśmy, podwójny charakter ascetyczno-pedagogiczny, podczas kiedy dla Ewagriusza owa *πρᾶξις* polega wyłącznie na ascezie. Ewagriusz pisze w traktacie *Ad Eulogium*: *Gnoza bowiem uskrzydla istotę, która poznaje tylko*

wyraźnie biblijny charakter i pochodzenie, to w drugiej pobrzmiewa wyraźnie nutka greckiej pedagogii. Także w tym przypadku widać, jak Klemens scala w sobie dwa światy: helleński i żydowski.

Pozostawiamy jednak na boku ową *πρᾶξις*, bo, choć nie pozostaje ona, jak to zaznaczyliśmy, bez pewnego wpływu na poznanie teoretyczne, to jednak tamto odgrywa rolę absolutnie pierwszoplanową. Nasz autor wyznaje bowiem zasadę, że czyny idą za wiedzą, jak cień za ciałem[50]. Wróćmy więc do pierwotnego "teoretycznego" celu człowieka. Jest nim powtórzmy: *ἡ θεωρία ἡ ἐπιστημονική*. Za nazwą tą ukrywa się treść iście biblijna. Otóż aż 12 razy mówiąc o oglądzie bezpośrednim (kontemplacji) Boga jako celu najwyższym człowieka Klemens odnosi się do tekstu św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian:

> Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [ujrzymy] twarzą w twarz: Teraz poznaję po części, wtedy zaś będę poznawał tak, jak sam zostałem poznany[51].

Oczywiście przez "oglądanie w zwierciadle" rozumie on nie tyle rozmazane i zniekształcone odbicie, typowe dla ówczesnych luster, jak to zdają się sugerować niektórzy komentatorzy św. Pawła [52] i co być może sam św. Paweł miał na myśli. W przypadku naszego autora zaznacza się i tu jego sposób myślenia ukształtowany przez platonizm. Tak więc dla niego rzeczą zasadniczą jest nie tyle niedokładność widzenia, ile fakt, iż owo "oglądanie w zwierciadle" jest zawsze obcowaniem jedynie z obrazem, z cieniem, a nie z pełną rzeczywistością. Nawet jeśli obraz jest w pełni doskonały, pozostaje tylko obrazem, odbiciem, a nie poznaniem-spotkaniem "twarzą w twarz". Żeby zbliżyć się jak najbardziej do swoich greckich czytelników Klemens wprowadza na określenie kontemplacji obok terminu *θεωρία* także termin *ἐποπτεία*, który oznacza pierwotnie najwyższy stopień wtajemniczenia w misteriach eleuzyjskich i używany był dla oznaczenia bezpośredniego oglądania świętych przedmiotów. Nasz autor używa go na określenie

---

rozumowo dzięki kontemplacji lepszych rzeczy, natomiast praktyka zadaje śmierć temu, co jest przyziemne w naszych członkach: rozpuście, nieczystości, lubieżności, złej żądzy i chciwości. G. Bunge, *Ewagriusz z Pontu*, 315; por. Ewagriusz z Pontu, *Ad Eulogium monachum, 15.*

[50] *Strom.* VII 82,7: *ἕπεται γὰρ τὰ ἔργα τῇ γνώσει ὡς τῷ σώματι ἡ σκιά.*

[51] 1 Kor 13,12; por. *Paed*. I 36,6; 58,1; *Strom*.I 94,4.6; IV 12,2; V 7,5; 40,1; 74,1; VI 102,2; VII 13,1; 57,1; 68,4.

[52] Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian, Wstęp, Przekład, Komentarz*, Poznań 1965, 260-261.

najwyższego stopnia kontemplacji związanego maksymalnym oczyszczeniem władz poznawczych i największą bezpośredniością oglądu. Występuje on u niego w różnych formach aż 35 razy i jest niewątpliwym znakiem inkulturacji nie tylko w filozofię, ale i terminologię misteriów pogańskich[53]. W drugiej księdze *Kobierców* czytamy, że

> prawdziwe poznanie Boga jest to najwyższa forma kontemplacji *(θεωρία μεγίστη)*, kontemplacji oglądu duchowego *(ἡ ἐποπτικὴ)*, kontemplacji będącej najpewniejszą wiedzą *(ἐπιστήμη)*, której żadne rozumowanie nie zdoła naruszyć[54].

Wzorem tej kontemplacji jest Logos, dlatego też w drugiej księdze *Pedagoga* Klemens nazywa Jezusa – *przebywającym w ciele okiem najwyższej kontemplacji (ὁ ἐν σαρκὶ ἐπόπτης ὀφθαλμός)*[55].

Choć nasz autor wiele czerpie z Platona i sięga nawet po terminologię misteriów greckich, to znów wypełnia te kategorie treścią biblijną pojmując kontemplację jako spotkanie "twarzą w twarz" z Bogiem osobowym[56]. Dlatego też nawiązując w innym miejscu do następnego wersetu z Pierwszego Listu do Koryntian pisze:

> Ci, którzy dążą do doskonałości, powinni uzyskać poznanie rozumowe, którego fundamentem jest święta triada: wiara, nadzieja, miłość, "wśród tych największa jest miłość *(ἀγάπη)*"[57].

Potwierdza tu po raz kolejny, że owo poznanie rozumowe *(ἡ γνῶσις ἡ λογικὴ)* nie jest poznaniem rozumowym w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, a więc poznaniem dyskursywnym – dającym się ująć w pojęcia. Jest to poznanie o charakterze kontemplacyjnym, wynikające z bezpośredniego oglądu i relacji osobowej, których wyznacznikiem i miarą są wiara, nadzieja i miłość. Należy bowiem pamiętać, że nasz autor rozumie

---

[53] Bliższe informacje na ten temat podają: P. Th. Camelot, *Foi et gnose*, 106-107; Ch. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien,* Berlin – New York 1987, 116-16; J. Grzywaczewski, *O kontemplacji w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, 13-15; W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, Bydgoszcz 2001, 131.

[54] *Strom*. II 47,5 (przekład własny).

[55] *Paed*. II 118,5.

[56] Więcej na temat personalistycznego ujęcia kontemplacji u Klemensa w pracy: J. Grzywaczewski, *O kontemplacji w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, 16-18.

[57] *Strom*. IV 54,1: *ἡ γνῶσις ἡ λογική, ἧς θεμέλιος ἡ ἁγία τριάς, "πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη·"*; por. 1 Kor 13,13.

termin *λογικός* na sposób typowo chrześcijański, odnosząc go do Logosu, którym jest Chrystus[58]. Chodzi tu zatem o poznanie na wzór Chrystusa i tej niepowtarzalnej relacji miłości, która łączy Go z Ojcem[59]. Wiara, nadzieja i miłość umożliwiają dostęp do wspomnianej wyżej *σοφία θεϊκή*, czyli do Logosu, który stanowi jedyną ostoję w dążeniu do celu

> W dziełku *Który człowiek bogaty może być zbawiony* czytamy: Nieznajomość Jego [Boga] to śmierć, zaś poznanie *(ἐπίγνωσις)* Jego i obcowanie *(οἰκείωσις)*, i miłość *(ἀγάπη)* do Niego i upodobnienie się *(ἐξομοίωσις)* jest jedynym życiem[60].

W tym krótkim fragmencie Klemens zebrał aż cztery pojęcia, które określają cel człowieka. Dwa z nich *ἐπίγνωσις* i *ἀγάπη* są nam już znane. Dwa następne *οἰκείωσις* i *ἐξομοίωσις* pozostają do rozwinięcia.

2.5. *Οἰκείωσις*

Termin ten, gdy chodzi określenie celu człowieka, nie jest dla Klemensa terminem specyficznym. Nasz autor używa go wprawdzie 10 razy, ale zawsze w powiązaniu i innymi bardziej nośnymi dla niego terminami [61]. Poświęcamy mu jednak nieco uwagi, gdyż jest on wyraźnym nawiązaniem do filozofii stoickiej, w której właśnie *οἰκείωσις* jest podstawowym pojęciem określającym cel człowieka. *Οἰκείωσις* to według stoików proces obejmujący całą rzeczywistość, polegający na tym, że każdy byt żywy dąży ku temu, co jest właściwym dla niego dobrem *(οἰκεῖον)* i coraz bardziej nabiera jego właściwości[62]. Seneka podsumowując niejako naukę stoików w tym względzie pisze w swoich *Listach moralnych do Lucyliusza*:

---

[58] Por. *Protr*. 98,4; także wyżej, ss. 39nn.

[59] Temat ten rozwija szeroko F. Drączkowski w pracy *Miłość syntezą chrześcijaństwa*. Stwierdza on w pewnym momencie (s.166), iż *zależność i jedność obu tych wartości, poznania i miłości, jest tak ścisła i wewnętrzna, jak jedność Osób Boskich. Dlatego Klemens Aleksandryjski powie, że miłość (agape) rodzi się pod wpływem gnozy, że "Duch agape połączony jest z duchem gnozy podobnie jak Ojciec z Synem, jak z prawdą myślenie, które od prawdy pochodzi, jak od myślenia gnoza"*. Por. *Strom.* VII 59,4; *ET* 7,2.

[60] *QDS*, 7, 3 (przekład własny).

[61] *Strom.* IV 94,1, 148,1(2x); 148,2; V 23,1; VI 73,2; 73,3; 73,6; *QDS* 7,3; 33,1.

[62] Por. M. Pohlenz, *Die Stoa*, 114.

> Podstawą każdej rzeczy jest odpowiednie dla niej dobro. Winorośl wyróżnia się płodnością, wino smakiem, jeleń chyżością... U psa największą zaletę stanowi węch... W każdym stworzeniu najlepsze powinno być to, do czego ono jest przeznaczone i wedle czego oceniane. A co jest najlepsze w człowieku? Rozum (ratio). Dzięki niemu to wyprzedza człowiek zwierzęta i kroczy śladami bogów. Doskonały rozum jest więc właściwym dobrem człowieka...[63]

Ratio Seneki to dla stoików piszących po grecku *λόγος*, stąd też i stoicka definicja człowieka jako *ζῷον λογικόν*. Nasz autor skwapliwie z takiego pojmowania człowieka i z tej definicji korzysta wskazując, iż owym Boskim Logosem jest Chrystus i nazywając ludzi rozumnymi stworzeniami Boskiego Logosu – *τοῦ Θεοῦ λόγου τὰ λογικὰ πλάσματα*[64]. Według Klemensa owa *οἰκείωσις* dokonuje się poprzez poznanie, o którym była mowa wcześniej i miłość, która, jak zaznaczyliśmy, jest z prawdziwym poznaniem nierozłącznie związana. Jest rzeczą interesującą, że nasz autor definiując *ἀγάπη* stwierdza, że nie jest ona dążeniem uczuciowym *(ὄρεξις)* ze strony kochającego, ale właśnie – miłosną *οἰκείωσις* przywracającą gnostyka do jedności w wierze (*στερκτικὴ οἰκείωσις*, "*εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως*" *ἀποκαθεστακυῖα τὸν γνωστικόν)*[65]. W swej istocie więc *οἰκείωσις* zgodnie z jej stoickim rozumieniem staje się – by użyć słów Seneki – *kroczeniem śladami bogów*, a dla Klemensa nabywaniem własności Logosu, a więc upodobnieniem się do Niego.

2.6. Upodobnienie się do Boga

Za podstawę procesu poznawczego nasz autor przyjmuje klasyczną zasadę gnozeologiczną, iż *podobne poznaje podobne (ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ)*[66]. Sam odnosi się do niej kilkakrotnie[67]. Co więcej uważa, że i Bóg sam

---

[63] Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, Warszawa 1998, (List 76) 314-315.

[64] Por. *Protr*. 6,4.

[65] Por. *Strom* VI 73, 3; Ef 4,13.

[66] Por. Empedokles, Fr. 109; Platon, *Lysis*, 214 b; *Gorgias*, 510 b; *Respublica*, VI, 508 b; *Timaeus*, 45 b; Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, VIII 4, 115 b.

[67] *Paed*. I 28,2; *Strom.* II 132,4; III 103,3; V 13,2; 18,5; *EP* 23,3.

w swoim objawieniu do tej zasady się stosuje. Bóg poprzez Logos przyjmuje postać cielesną,

> aby nas nauczyć patrzenia na bezpostaciowość i bezcielesność Boskiej Przyczyny[68].

Tak więc Logos staje się do nas podobny w ciele, abyśmy w ten sposób, czyli poprzez Jego ciało, mogli poznać prawdziwe, niecielesne przymioty Boga. Klemens nazywa ciało Jezusa obrazowo *ἡ θυρίς, δι᾽ ἧς ὁ κύριος ἐδείκνυτο*, a więc *oknem, przez które Pan się ukazał* [69].

Owo poznanie zaś ma na celu nie tylko nagromadzenie wiedzy o Bogu, czy też samą kontemplację Boga, jakby się mogło to do tej pory wydawać. Kontemplacyjna *ἡ γνῶσις ἡ λογική* opierająca się na wierze ma dalszy swój cel. Otóż poznanie dokonuje się dzięki podobieństwu i jednocześnie to podobieństwo zwiększa. Klemens pisze na początku trzeciej księgi *Pedagoga*:

> Jeśli ktoś pozna Boga, staje się podobny Bogu...[70]

a w trzeciej księdze *Kobierców*:

> Prawdziwe poznanie nie jest nagim słowem, lecz wiedzą Bożą i owym światłem, które w duszy się zapaliło (...), a które ujawnia wszystko, co zostało stworzone. Ułatwia ono człowiekowi poznanie samego siebie i uczy go stawać się uczestnikiem samej Boskości[71].

Skoro poznanie rodzi się z podobieństwa i ku większemu podobieństwu prowadzi, stąd też jest rzeczą naturalną, iż przy opisie celu człowieka u naszego autora pojawia się termin *ἐξομοίωσις – upodobnienie się*. Termin ten występuje w dziełach Klemensa 23 razy, z tego aż 20 razy dotyczy wprost upodobnienia się do Boga, a w dwóch przypadkach chodzi o upodobnienie się do piękna i dobra, które są symbolem Boga, zaś tylko w jednym owo upodobnienie dotyczy wzorów cnót tak z Pisma św. jak i z praw Hellenów, a także zaleceń filozofii. Jednakże i w tym przypadku nasz autor dodaje, iż

---

[68] *Strom*. III 103,3-4; (przekład własny).

[69] *Paed*. I 23,1.

[70] Por. *Paed*. III 1,1; por. 1 J, 3,2: *Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego [Boga] podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest.*

[71] *Strom.* III 44,3.

> wszelka pomoc na korzyść życia, jeśli cofniemy się do Praprzyczyny, pochodzi od Boga Wszechmogącego, wszystkim rządzącego Ojca, i realizuje się poprzez Syna...[72]

Oczywiście taką pomocą na korzyść życia są wzory cnót czy to rodem z Pisma św., czy też z filozofii greckiej. Tak więc i one pochodzą ostatecznie od Boga, a ich realizacja dokonuje się poprzez Syna i prowadzi do Boga.

2.6.1. Upodobnienie się do Boga – idea zapożyczona od Platona

Poprzez ideę upodobnienia się do Boga nasz autor zbliża się najbardziej do Platona. Wprawdzie Platon nie używa ani razu terminu *ἐξομοίωσις*, za to jest twórcą samej idei. W dialogu *Teajtet* na pytanie Teodora, nauczyciela Teajteta, jak uchronić się przed złem na świecie, Sokrates odpowiada, iż:

> [zło] się koniecznie koło natury śmiertelnej plątać musi i po tym świecie chodzić... Dlatego się też starać potrzeba, żeby stąd uciec tam jak najprędzej. Ucieczka – to upodobnienie się do boga, według możności *(ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν)*. Upodobnić się do niego, to stać się sprawiedliwym i pobożnym, przy zachowaniu rozsądku[73].

Ideę tę podejmą potem medioplatończycy i neoplatończycy. D. Wyrwa pisze:

> *Ὁμοίωσις θεῷ* jest centralną nauką etyki platonizmu epoki cesarskiej. Odpowiednio często wspominają ją Arius Didymus, Plutrach, Albinos, Apulejusz, Maximus Tyrius, Plotyn, Porfiriusz, Jamblich i inni...[74]

Diogenes Laertios bez wahań napisze: *O dobru i złu Platon nauczał: Celem człowieka jest upodobnić się do boga (ἐξομοίωσιν τῷ θεῷ)*[75]. Idea upodobnienia się i podobieństwa człowieka do Boga to także wyjątkowo szczęśliwy punkt styczny pomiędzy tradycją biblijną i klasyczną myślą grecką. Toteż nie dziwi fakt, że przed Klemensem podejmie ją już Filon Aleksandryjski, który powyższe zdanie z *Teajteta* zacytuje wprost w swoim

---

[72] *Strom*. VI 161,6.

[73] Platon, *Theaetetus*, 176 a-b; *Strom.* II 133,3-4.

[74] Por. D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung*, 174-175, przypis 12.

[75] Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, III 78,1.

dziele *De fuga et inventione*[76]. Klemens zaś tę samą ideę nie tylko przeniesie na grunt chrześcijański, ale też uczyni ją jedną z idei centralnych swej antropologii. Aż 22 razy odwoła się do cytowanego wyżej platońskiego wersetu[77], w tym cztery razy zacytuje wprost jego kluczowe sformułowanie, a mianowicie owo *upodobnienie się do boga według możności* [78]. Jak widać z powyższego cytatu owo upodobnienie się do boga według możności polega dla Platona na tym, aby stać się sprawiedliwym *(δίκαιον)* i pobożnym *(ὅσιον)* z zachowaniem rozsądku *(μετὰ φρονήσεως)*. Jak dowodzi D. Wyrwa, zwrot *δίκαιον καὶ ὅσιον* należał w czasach Platona do utartych zwrotów, używanych także w praktyce sądowej i służył do określenia osoby lub czynu odznaczających się cnotliwością (dzielnością etyczną) w stosunku do współobywateli *(δίκαιον)* i bóstwa *(ὅσιον)*. Platoński dodatek *μετὰ φρονήσεως*, który na język polski przekładany jest najczęściej poprzez zwrot *przy zachowaniu rozsądku*, oznacza nie umiar w cnocie, co zdaje się sugerować polskie tłumaczenie, ale sokratyczną zasadę, że cnota w swej istocie jest wiedzą, poznaniem[79]. Jak więc widać, dla Platona ową sprężyną procesu upodobnienia się do boga jest cnota polegająca na wiedzy, poznaniu, wniknięciu w istotę rzeczy, gdyż to właśnie oznacza *φρόνησις*.

Jeszcze w dwu innych swoich dziełach zajmuje się Platon celem człowieka. Czyni to w *Timajosie*[80] i w *Prawach*[81]. Klemens zna obydwa te testy, cytuje i komentuje. Nie stara się przy tym o wierność Platonowi i zawartym w nich ideom. Jego cel jest jasny. Chce za ich pośrednictwem podbudować ideę upodobnienia się do Boga. W *Timajosie*, owszem, możemy dopatrzyć się idei upodobnienia się do Boga. Bóg jednak jest tu pojęty jako dusza świata, w której ruch ma włączyć się najwyższa część duszy ludzkiej i w ten sposób być bliżej Boga. W konkrecie oznacza to zajmowanie się ruchami ciał niebieskich, a więc astronomią. Jest więc rzeczą zrozumiałą, że dla naszego autora nie jest to koncepcja interesująca. Klemens odwołuje się do

[76] Filon Aleksandryjski, *De fuga et inventione* 63,6.

[77] *Prot*. 88,2; 122,4; *Paed.* I 4,2; *Strom*. I 52,3; II 80,5; 100,3; 131,5; 133,3; 136,6; III 42,5; IV 95,1; 139,4; 152,3; 168,2; V 95,1; VI 56,2; 97,1; 104,2; 150,3; VII 3,6; 84,2; 86,5.

[78] *Protr*. 86,2; *Strom*. II 80,5; 100,3; 133,3-4;

[79] Por. D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung*, 178.

[80] Platon, *Timaeus*, 89d-90d.

[81] Platon, *Leges*, IV 715e-718b.

tego fragmentu tylko czterokrotnie[82]. W pierwszych dwu przypadkach cytuje bardzo mu odpowiadające platońskie określenie człowieka jako *οὐράνιον φυτόν – niebiańska roślina*, które polski tłumacz oddaje najpierw przez wyrażenie *potomek nieba*, a potem *istota niebiańska*[83]. W trzecim przypadku szerzej referuje poglądy Platona i pisze, że według tego filozofa

> istnieją dwa cele najwyższe: jeden dopuszczalny tylko teoretycznie, i to naczelny, który w samym świecie idei egzystuje oraz nosi nazwę Dobra; drugi natomiast uczestniczący w tamtym i przyjmujący od niego podobieństwo *(ὁμοιότης)*, przysługuje ludziom, którzy ubiegają się o cnotę i prawdziwą filozofię... Sam zaś Platon powiada, że być szczęśliwym to znaczy mieć w dobrym samopoczuciu swego demona i przez niego rozumie władczy element duszy, a szczęściem nazywa życie dobro najdoskonalsze i najpełniejsze[84].

W czwartym przypadku cytuje wręcz jedno zdanie z tego fragmentu, najbliższe koncepcji idei upodobnienia się do Boga, a mianowicie,

> że należy upodobnić podmiot myślący do przedmiotu myśli według jego dawnej natury, a upodobniwszy osiągnąć cel życia najlepszego, jakie bogowie człowiekowi zadali na teraz i na potem[85].

Tym przedmiotem poznania zaś, jak zaznaczyliśmy, jest bóg-dusza świata, poznawany poprzez ruchy i harmonię ciał niebieskich. Ale ten aspekt nasz autor już pomija.

W *Prawach* z kolei Platon przedstawia ideał człowieka jako obywatela greckiej *πόλις*. Wychodzi od zasady, że niższymi powinien rządzić ktoś wyższy i dlatego w bóstwie widzi źródło prawa, a za jego towarzyszkę uważa sprawiedliwość, karzącą przekraczających boskie prawo. W tym kontekście człowiek, aby osiągnąć szczęście, ma być naśladowcą boga, ponieważ

> *τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον* – podobne jest przyjazne podobnemu, jeśli trzyma się właściwej miary... Kto

---

[82] *Protr*. 25,4; 100,3; *Strom.* II 131, 2-3; V 96,2.

[83] Por. *Apologie*, PSP XLIV, Warszawa 1988, 133 i 188.

[84] *Strom*. II 131, 2-3.5: *αὐτὸς δὲ ὁ Πλάτωντὴν εὐδαιμονίαν τὸ εὖ τὸν δαίμονα ἔχειν, δαίμονα δὲ λέγεσθαι τὸ τῆς ψυχῆς ἡμῶν ἡγεμονικόν, τὴν δὲ εὐδαιμονίαν τὸ τελειότατον ἀγαθὸν καὶ πληρέστατον λέγει.*

[85] *Strom*. V 96,2.

> więc takiej istocie jak bóg chce stać się miły, takim, jak on stać się musi możliwie najbardziej....[86]

Podobnie jak w przypadku poprzedniego fragmentu z *Timajosa*, także i tutaj naszego autora nie interesuje kontekst, tym razem polityczny. Wybiera z niego i cytuje tylko te fragmenty, które mu odpowiadają podkładając pod platoński termin *bóg* Boga Biblii, podczas gdy Platon zwłaszcza w tym fragmencie ustawicznie odwołuje się do bogów greckich, bóstw opiekuńczych miasta i demonów. U Klemensa cały ten kontekst zostaje skwapliwie pominięty. W ogóle Klemens odwołuje się do tego fragmentu 6 razy[87], z tym że w pierwszych dwu wypadkach chodzi mu nie o upodobnienie się do Boga, lecz o Bożą sprawiedliwość, w następnych zaś traktuje tekst, jak powiedzieliśmy, selektywnie i interpretuje go na własny, czyli chrześcijański sposób. Nawiązując do stwierdzenia Platona, który zasadę *τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον φίλον* nazwał *prastarą*, stwierdza co następuje:

> Jeśli Platon to mniemanie nazwał prastarym, to w ten sposób dał do zrozumienia, że wiadomość o nim dotarła doń z Prawa[88].

Gdzie indziej zaś odnosząc się już tym razem do całości platońskiej idei upodobnienia się do Boga zauważa, iż Platon ideę tę zaczerpnął od Mojżesza zastępując mojżeszowe *towarzyszenie* Bogu, bądź *podążanie (ἀκολουθία)* za Nim, poprzez *upodobnienie (ἑξομοίωσις)*[89].

---

[86] *Strom*. II 132,4 (przekład własny).

[87] *Protr*. 69,3; *Paed*. III 22,1; *Strom.* II 132,2; V 95,4; 96,1; VII 100,3.

[88] *Strom*. II 133,2; Jest to rozumowanie fałszywe, gdyż, jak wykazaliśmy wcześniej, zasada ta sięga korzeniami swymi Empedoklesa i orfików i nie wskazuje na tak wczesne kontakty myśli greckiej z judaizmem. Z drugiej strony zaś jest kolejnym echem Klemensowej teorii *plagiatu Greków*.

[89] Por. *Strom.* V 94,5-95,1; Dwu nieścisłości dopuszcza się tu nasz autor. Po pierwsze, nie jest prawdą, że Platon zastępuje ideę naśladowania Boga *(ἀκολουθία)* ideą upodobnienia *(ἑξομοίωσις)*, ponieważ idea naśladowania Boga pojawia się u Platona we fragmencie z *Praw*, który analizowaliśmy. Platon wprost używa tam słów: *συνακολουθέω* (716 b) i *ἀκόλουθος θεῷ* (716 c). Po drugie jest też nieścisłością przypisywanie w tym miejscu Platonowi słowa *ἑξομοίωσις*. Platon sam nigdy tego słowa nie używał. W tekście *Teajteta* występuje bowiem słowo *ὁμοίωσις*. Terminu *ἑξομοίωσις* używają jednak przed Klemensem i to w odniesieniu do Platona medioplatonicy jak np. Plutarch oraz Filon Aleksandryjski. (U Filona występuje on sześciokrotnie: *De opificio mundi* 144,10; *De Abramo*. 61,4; *De decalogo* 74,1; 108,1; *De virtutibus* 9,1; 168,4). Filon i Klemens używają także słowa *ὁμοίωσις* (Klemens czyni to 8 razy), lecz poza dosłownymi cytatami z Platona, stosują je bądź to w cytatach, bądź też w komentarzach do tekstów biblijnych. Tak więc można by zaryzykować tezę, iż w ich przypadku ma ono charakter biblijno-teologiczny, podczas gdy *ἑξομοίωσις* funkcjonuje jako pojęcie filozoficzne (Por. O. Stählin, *Clemens Alexandrinus, Register*, 596).

> W innym miejscu bowiem Klemens pisze:
> Platon pouczając, że to upodobnienie staje się udziałem człowieka cnotliwego razem z przyjęciem postawy pokory, wyjaśnia do pewnego stopnia słowa Pisma: "Kto się poniża, będzie wywyższony"[90].

Jak więc widać dla naszego autora jest to idea już nie tyle platońska, ile biblijna, co więcej, ewangeliczna. Nie jest to jednak jej pełny obraz, trzeba tu bowiem zaznaczyć, że Klemens odchodząc od platońskiego pojmowania podobieństwa, nie tylko przechodzi do rozumienia biblijnego.

2.6.2. Upodobnienie się do Boga jako cel pośredni

Interpretacja upodobnienia się do Boga jako celu człowieka w wydaniu naszego autora nabiera cech stoickich. Stosuje on bowiem charakterystyczne dla średniego stoicyzmu rozróżnienie pomiędzy *τέλος* i *σκοπός*. Przy czym *τέλος* oznacza zasadniczy cel człowieka, którym jest życie zgodne z Logosem. Natomiast *σκοπός* to konkretny, przedmiotowy cel, którym za każdym razem są dobra osiągane przy konkretnych działaniach. Człowiek dążąc do życia w pełni zgodnego z Logosem wykonuje cały szereg różnorakich działań, z których każde ma swój konkretny cel przedmiotowy. Antypater, autor tego rozróżnienia, obrazuje je na przykładzie łucznika, dla którego *τέλος* to celność w strzelaniu z łuku, podczas gdy *σκοπός* to konkretna tarcza strzelnicza, do której strzela. Celem przyświecającym stoikom przy tym rozróżnieniu jest uniezależnienia ludzkiego postępowania od konkretnie osiąganych zewnętrznych dóbr *(σκοπός)* i podporządkowanie go zasadniczemu celowi człowieka *(τέλος)*, który ma charakter wewnętrzny i jest doprowadzeniem do pełni rozwoju swej własnej istoty[91].

Według niektórych komentatorów[92] nasz autor przejmując to rozróżnienie nawiązuje także do św. Pawła (Flp 3,14. 19.), gdzie też w bliskim sąsiedztwie występują słowa *τέλος* i *σκοπός*. Nie wydaje się to jednak właściwe, ponieważ w tym Pawłowym fragmencie różnica pomiędzy tymi dwoma terminami polega na tym, że *σκοπός* ma znaczenia pozytywne,

---

[90] *Strom.* II 131,2 (przekład własny); por. Mt 23,12; Łk 14,11; 18,14.

[91] Por. M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, 188-189.

[92] D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung*, 188.

podczas gdy *τέλος* negatywne. Dla naszego autora znacznie bliższe jest rozróżnienie stoickie. Pary *τέλος – σκοπός* występują u niego czterokrotnie[93] przy czym w pierwszym przypadku nawiązuje z imienia do stoików, używając sformułowania: *Στωϊκῶν παῖδες – synowie stoików*. Za pierwszym razem *σκοπός* to *dotarcie do prawdy*, a więc *poznanie*, zaś *τέλος* to wspomniany na początku tego rozdziału *wieczny odpoczynek w Bogu*, w drugim, gdzie mowa jest o współżyciu małżeńskim, to odpowiednio *poczęcie dzieci* i *szczęśliwe ich posiadanie*, w czwartym z kolei dowiadujemy się, iż *σκοπός* i *τέλος* mężczyzny i kobiety są takie same. Najbardziej jednak interesuje nas tu przypadek trzeci, gdzie właśnie chodzi o upodobnienie się do Boga. A oto on:

> Bez osłonek mówi Apostoł w Liście do Koryntian: "Stańcie się moimi naśladowcami tak, jak ja stałem się naśladowcą Chrystusa", aby się spełniło to: jeśli wy staniecie się moimi naśladowcami, a ja stałem się naśladowcą Chrystusa, to wy tym samym staniecie się naśladowcami Chrystusa *(μιμηταὶ Χριστοῦ)*, a Chrystus jest naśladowcą Boga samego. Zakłada zatem jako cel wiary *(σκοπὸν τῆς πίστεως)* "upodobnienie się do Boga", to znaczy, "w stopniu, jaki tylko do osiągnięcia byłby możliwy, stać się sprawiedliwym, pobożnym a jednocześnie rozumnym". A jako cel ostateczny *(τέλος)* realizację Obietnicy opartą na wierze *(τὴν ἐπὶ τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας ἀποκατάστασιν)*[94]

Okazuje się więc o dziwo, że upodobnienie się do Boga w stopniu, jaki tylko do osiągnięcia byłby możliwy, to tylko *σκοπός*, a więc konkretny punkt dojścia – jak w stoicyzmie, a nie stoicki *τέλος*, czyli *ostateczny cel człowieka*. Ma to dla nas bardzo istotne znaczenie, gdyż owo stoickie rozróżnienie służy tu naszemu autorowi za rodzaj trampoliny przenoszącej człowieka w jego dążeniach poza jego możliwości. Pierwszy cel – *σκοπός* jest kresem pedagogii, w ramach której człowiek prowadzony wiarą czyni to, co dla niego możliwe o własnych siłach. Drugi zaś cel, ów cel ostateczny *(τέλος)* leży poza jego możliwościami. Na tej drodze sprawcą postępu jest Chrystus – Logos.

---

[93] *Paed*. I 102,2; II 83,1; *Strom*. II 136,6; IV 129,2.

[94] *Strom*. II 136,6.

2.6.3. Logos przewodnikiem i pomocą w upodobnieniu się do Boga

Według Klemensa wszystko od początku dokonuje się poprzez Logos. Szczególna jest rola Logosu w prowadzeniu człowieka do Ojca. On to bowiem we wcieleniu staje się podobny do ludzi i on też jest zarazem jedynym, który jest w pełni na obraz i podobieństwo Boga. On to poprzez pełne podobieństwo do Boga i upodobnienie się w ciele do człowieka jest niejako zwornikiem dwóch podzielonych przez grzech światów. Dlatego też staje się lekarzem i wychowawcą człowieka[95]. Ta idea jest dla Klemensa szczególnie droga, dość powiedzieć, że stanowi ona główny temat jednego z jego dzieł: *Pedagoga*. Nie możemy jej jednak poświęcić tyle uwagi, ile wymagałaby z racji swego miejsca i znaczenia w filozofii naszego autora. Trzeba byłoby na ten temat napisać osobną pracę. Tematowi temu poświęconych jest zresztą kilka istniejących już opracowań[96]. My postaramy się pokazać tylko jego punkty zasadnicze.

Na samym początku *Pedagoga* Klemens stwierdza, że ów Logos-wychowawca stawia sobie jako

> swój cel *(τέλος)* uczynić duszę lepszą *(βελτιῶσαι τὴν ψυχήν)*, a nie napełniać ją wiedzą *(οὐ διδάξαι)* i wskazać drogę do życia dobrego (uczciwego) *(σώφρονός)*, nie zaś wykształconego *(οὐκ ἐπιστημονικοῦ)*[97].

Klemens dystansuje się tu więc wyraźnie od klasycznej pedagogii greckiej, która polegała właśnie na zdobywaniu wiedzy teoretycznej. Jak zaznaczyliśmy

---

[95] *Protr*. 110,2; *Paed*. I 4,1-2: *Nasz wychowawca podobny jest do Boga, swego Ojca, jako Jego Syn; jest bezgrzeszny, bez zarzutu, bez namiętności duszy, niepokalany Bóg w postaci człowieka (θεὸς ἐν ἀνθρώπου σχήματι)...*

[96] G. Kretschemer, *Jesus Christus in der Theologie des Klemens von Alexandrien*, Heidelberg 1950; P. B. Pade, *Logos-Theos, Untersuchungen zur Logoschristologie des Titus Flavius Clemens von Alexandrien*, Roma 1939; J.J. Sanguinetti, *La Paideia Cristiana de Clement de Alejandría*, Roma 1968; a w języku polskim: F. Drączkowski, *Idee pedagogiczne Klemensa Aleksandryjskiego*, "Vox Patrum" 3 (1983); *Kościół jako szkoła Logosu w doktrynie Klemnsa Aleksandryjskiego*, "Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 28 (1981) z. 4, 137-143; J. Pałucki, *Chrystus – Boski Lekarz, Wychowawca i Nauczyciel w nauce Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1988 (maszynopis); *Chrystus Boski Lekarz w pismach Klemensa Aleksandryjskiego* w: *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*. red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1993, 15-34; *Chrystus Nauczycielem Ludu Bożego*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej, Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1994, 83-101.

[97] *Paed*. I 1,4.

wcześniej, wiedza teoretyczna jest tylko środkiem, a nie celem. Tak więc Logos-wychowawca ulepsza duszę, a ulepsza ją poprzez to, że ją leczy, dusza bowiem jest chora. Jej zaś chorobą są namiętności. Właśnie w tej sztuce Logos okazuje się niezastąpioną pomocą. Jego dzieło odbywa się jednak etapami, tak jak też i etapami zdąża człowiek do swego celu. Logos najpierw zachęca *(προτρέπων ἄνωθεν)*, potem wychowuje *(ἔπειτα παιδαγωγῶν)*, a na końcu uczy *(ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων)*[98].

> Tak bowiem jak chorzy na ciele potrzebują lekarza, tak i chorzy na duszy potrzebują wychowawcy, aby uleczył jej namiętności i wiódł nas do szkoły mistrza, oczyszczając duszę i czyniąc ją w ten sposób otwartą na poznanie *(γνῶσις)*, żeby mogła przyjąć w siebie objawienie Logosu[99].

Okazuje się jednak nieco dalej, że Logos leczy nie tylko duszę, ale całą ludzką naturę, zarówno ciało jak i duszę:

> Naszym wychowawcą jest Logos leczący *(θεραπευτικός)* poprzez napomnienia namiętności duszy sprzeczne z naturą... Słowo ojcowskie *(Λόγος δὲ ὁ πατρικός)* jest jedynym lekarzem leczącym słabości i choroby duszy... On, dobry wychowawca, mądrość, Słowo Ojca, który stworzył człowieka, troszczy się o całe swe stworzenie i leczy tak jego ciało jak i duszę ten wszechmocny lekarz całej ludzkiej natury[100].

Potwierdza to Klemens i w innym miejscu wzbogacając ją jeszcze o rolę, jaką pełni w całym tym procesie Kościół:

> Szkołą jest Kościół *(Διδασκαλεῖον δὲ ἡ ἐκκλησία)*, a jedynym Nauczycielem – Oblubieniec, dobra Wola dobrego Ojca, mądrość prawdziwa, sanktuarium poznania. "On też jest przebłaganiem za grzechy nasze" – jak mówi Jan – lekarzem naszego ciała i duszy naszej, lekarzem całego człowieka...[101]

---

[98] *Paed*. I 3,3: Te trzy etapy odpowiadają trzem dziełom naszego autora: *Προτρεπτικός πρός Ἕλληνας*, *Παιδαγογός* i *Στρωματεῖς*. To ostatnie zdaniem jednych badaczy jest zamierzonym trzecim dziełem odnoszącym do ostatniego etapu polegającego na przekazywaniu nauki, wedle innych zaś tylko zbiorem notatek mających służyć do jego stworzenia.

[99] *Paed*. I 3,3; Por. J. Pałucki, *Chrystus – Boski Lekarz*, 72.

[100] *Paed*. I 6,1-2.

[101] *Paed*. III 98,1-2; Tłumaczenie za: F. Drączkowski, *Kościół-Agape*, 136; por. 1J 2,2.

Duszę nieśmiertelną wyposaża w mądrość i rozsądek *(φρονήσει καὶ σωφροσύνῃ)* ciało zaś w piękno i harmonię *(κάλλει καὶ εὐρυθμίᾳ)*[102]. Na czym jednak polega owo piękno ciała? Klemens pisząc o tym odnosi się do czwartej pieśni o Słudze Jahwe w księdze proroka Izajasza:

> Duch zaświadcza nam poprzez proroka Izajasza, że sam nasz Pan nie miał pięknego wyglądu: *Nie miał On wdzięku ani też blasku (κάλλος), aby na Niego popatrzeć, ani wyglądu, by się nam podobał. Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi...* A któż może być lepszy od Pana? Nie okazywał On piękna cielesnego *(τῆς σαρκὸς)*, które jest ludzkim wymysłem, ale prawdziwe piękno duszy i ciała *(τοῦ σώματος)*, które w przypadku duszy polega na czynieniu dobra *(τὸ εὐεργετικόν)*, zaś w przypadku ciała na nieśmiertelności *(τὸ ἀθάνατον τῆς σαρκός)* [103].

Potwierdza to i w innym miejscu, gdzie pisząc o Logosie zaznacza:

> Chce on uratować i moje ciało przyoblekając je płaszczem nieśmiertelności[104].

Logos jednak jest nie tylko obrazem Boga niewidzialnego, dzięki któremu poznajemy niewidzialne przymioty Stwórcy, nie tylko jest lekarzem duszy i ciała człowieka, jest też wzorem do naśladowania. I tak jak człowiek poprzez Logos od Boga wyszedł, tak też poprzez Logos do Niego powraca. To Logos jest początkiem, drogą i końcem. Klemens pisze w drugiej księdze *Kobierców*:

> Naszym najwyższym celem jest upodobnienie się do prawdziwego Logosu, o ile to tylko możliwe, oraz za pośrednictwem Syna powrót do doskonałego synostwa, *(ἥ τε πρὸς τὸν ὀρθὸν λόγον ὡς οἷόν τε ἐξομοίωσις τέλος ἐστὶ καὶ εἰς τὴν τελείαν υἱοθεσίαν διὰ τοῦ υἱοῦ ἀποκατάστασις)* pełnego czci wieczystej dla Ojca za pośrednictwem wielkiego Arcykapłana, który nas zaszczycił nazwą braci i współdziedziców *(ἀδελφοὺς καὶ συγκληρονόμους)*[105].

---

[102] *Paed*. I 6,6.

[103] *Paed*. III 3,3; por. Iz 53,2n.

[104] *Paed.* I 84,3: *σῶσαι βούλεταί μου τὴν σάρκα, περιβαλὼν τὸν χιτῶνα τῆς ἀφθαρσίας.*

[105] *Strom*. II 134,2-3; por. Hbr 2,12; Rz 8,17.

Tak więc upodobnienie się prowadzi poprzez Logos do doskonałego synostwa na wzór Logosu.

2.7. Usynowienie

Termin *usynowienie – υἱοθεσία* pojawia się w dziełach Klemensa 16 razy[106]. nasz autor mówi nawet o *doskonałym usynowieniu*, co więcej, o *powrocie (ἀποκατάστασις) do doskonałego usynowienia.* Ów powrót jest, owszem, powrotem do tego stanu, kiedy to człowiek po stworzeniu, zanim zgrzeszył, był w swej dziecięcej prostocie "dzieckiem Boga" i w wolności od przywiązań podobny był do Logosu[107], ale też jednocześnie czymś więcej. Jak pisze Klemens w szóstej księdze *Kobierców*:

> jeszcze przed założeniem świata Bóg przeznaczył człowieka do zaszczytnej funkcji najwyższego usynowienia *(ἄκραν υἱοθεσίαν)*[108].

Przymiotniki *ἄκρα* i *τελεία* określają tu inne niż pierwotne, rajskie dziecięctwo. To pierwsze było dziecięce i w tym sensie niedoskonałe, bo nie wynikające z wolnego wyboru człowieka. To drugie zaś jest usynowieniem człowieka dojrzałego, używającego właściwie swojej wolności [109]. Pierwsze, złe użycie wolności sprawiło, że człowiek nie tylko nie podążył prostą drogą do doskonałego usynowienia, ale przeciwnie oddalił się od niej, stał się

---

[106] *Paed*. I 2,2; 34,1; 98,2; III 45,1; *Strom.* I 173,6; II 75,2; 134,2; III 78,4; IV 26,5; 40,2; VI 68,2; 76,3; 114,6; VII 82,7; *EP* 19,1; 31,3. Trudno zrozumieć dlaczego polska tłumaczka *Kobierców* oddaje *υἱοθεσία* zawsze poprzez *synostwo*, także wtedy kiedy cytuje teksty biblijne, jak choćby tekst z Rz 8, 15-16. *(Strom.* III 78,4), w którym Biblia Tysiąclecia tłumaczy termin *υἱοθεσία* jako *przybranie za synów*. Tak też to Klemensowe wyrażenie tłumaczy J. Potter w przekładzie łacińskim w *Patrologia Graeca*. Za każdym razem *υἱοθεσία* jest tam oddawana poprzez *adoptio filiorum*, bądź też samo *adoptio*. (Por. PG 8, 275, 290, 367, 615, 922, 1014, 1083, 1178, 1239, 1251; PG 9, 290, 298, 339, 515, 707, 715.) Z filozoficzno-teologicznego punktu widzenia jest to rozróżnienie bardzo ważne, ponieważ czym innym jest synostwo Logosu, a czym innym przybranie za synów wierzących w Niego. W pierwszym przypadku jest to synostwo z natury, w drugim przez łaskę.

[107] Problematykę pierwotnej bezgrzeszności człowieka, jego pobytu w raju, natury raju i grzechu pierworodnego omawia obszernie Th. Rüther w: *Die Lehre von der Erbsünde*, 24-43.

[108] *Strom*. VI 76,3 (przekład własny).

[109] Por. *Strom.* IV 150,4: *To, co w jego rozwoju miało się udoskonalić i zyskać swe usprawiedliwienie przez posłuszeństwo, to jego wolna wola, która miała zmężnieć* (przekład własny).

niewolnikiem namiętności i grzechu, tracąc zarazem status nawet tego pierwszego, dziecięcego usynowienia. Stąd też konieczność powrotu.

W wielu miejscach Klemens wyjaśnia pokrótce drogę do owego doskonałego usynowienia. My jednak skupimy się tylko na dwu najważniejszych i najobszerniejszych fragmentach [110]. Pierwszy, znajdujący się w pierwszej księdze *Kobierców*, ma charakter bardziej helleński i odwołuje się do terminologii filozoficzno-prawnej, drugi zaś pochodzący z pierwszej księgi *Pedagoga* raczej biblijny o mocnym zabarwieniu teologiczno-eklezjalnym. W pierwszym z nich czytamy, co następuje:

> (...) w możliwościach każdego człowieka pozostaje nie być "synem nieposłuszeństwa", lecz przejść z ciemności do życia a nastawiwszy ucha na mądrość, najpierw być pod Prawem niewolnikiem Boga, następnie stać się jego wiernym sługą, bojącym się Pana Boga; a jeśli ktoś jeszcze wyżej wstąpi, zostanie powołany pomiędzy synów; a gdy "miłość przysłoni całą mnogość grzechów", to osiągnie on wypełnienie szczęśliwej nadziei w powiększeniu miłości, w końcu zostanie włączony do wybranego usynowienia, które jest nazwane miłym Bogu[111].

Jak widzimy, autor nasz w paru słowach streszcza drogę zbliżania się człowieka do Boga, posługując się terminologią zaczerpniętą po części z ówczesnych zwyczajów greckich, a częściowo z prawodawstwa, sięgając także po słownictwo biblijne. Punktem wyjścia jest kondycja człowieka, który został nazwany synem nieposłuszeństwa *(ἀπειθείας υἱός)*. Najprawdopodobniej Klemens ma na myśli pogan, ale nie można z tej kategorii w sposób absolutny wykluczyć Żydów[112]. Syn nieposłuszeństwa przechodzi z ciemności do życia. Klemens nie pokazuje tutaj na czym polega owo przejście, pod wpływem czego ono się dokonuje. Oczywiście to przejście jest wejściem na pierwszy stopień inicjacji. Dopiero wówczas człowiek jest zdolny nastawić ucha na mądrość. Ową mądrością dla Żydów jest Prawo, ale w przeświadczeniu Klemensa tę funkcję mądrości dla Greków pełni filozofia.

---

[110] Znacznie obszerniejsza i dokładniejsza analiza tych dwu fragmentów znajduje się w: S. Łucarz SI, *Inicjacja w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Christianitas antiqua, Commentationes* vol. 1, Gdańsk 2005, 105-116.

[111] *Strom.* I 173,6: *ἐπὰν δὲ "ἀγάπη καλύψῃ πλῆθος ἁμαρτιῶν" μακαρίας ἐλπίδος τελείωσιν αὐξηθέντα ἐν ἀγάπῃ ἐκδέχεσθαι τοῦτον ἐγκαταταγέντα τῇ ἐκλεκτῇ υἱοθεσίᾳ τῇ φίλῃ κεκλημένῃ τοῦ θεοῦ*... (por. 1P 4,8; Rz 8,23).

[112] Por. Rz 11,30; Hbr 4,6.11.

Tak jak Prawo Mojżeszowe nakłada na Żyda pewną dyscyplinę życia cnotliwego, co w języku autora jest synonimem niewolnika żyjącego pod prawem, tak też i filozofia w rozumieniu Klemensa[113] stawia przed adeptem jasno określone wymagania. Następnym krokiem na drodze wtajemniczenia jest przejście na etap wiernego sługi, bojącego się Pana Boga *(πιστὸς θεράπων)*. Owi bowiem *θεράποντες* byli w ówczesnym świecie grecko-rzymskim uprzywilejowaną kategorią niewolników, dbających o najbardziej osobiste potrzeby swoich panów i mających dostęp do najintymniejszych sfer ich życia. Mianem *θεράπων* opatrzonym nieco dalej przymiotnikiem *πιστὸς* LXX określa Mojżesza, podkreślając niezwykłą intymność jego relacji z Bogiem[114]. Tego samego też określenia w odniesieniu do Mojżesza używa autor Listu do Hebrajczyków[115]. Kolejnym etapem na drodze inicjacji jest powołanie pomiędzy synów *(υἱοῖς ἐγκαταλέγεσθαι)*, które jednakże nie jest jeszcze usynowieniem w sensie ścisłym. Od tego momentu inicjowany wchodzi w sferę logiki miłości, której zadaniem jest przysłonić całą mnogość jego dotychczasowych grzechów. Wyjaśnieniem tego procesu jest opinia Klemensa z dziełka *Który człowiek bogaty może być zbawiony*, gdzie czytamy:

> Jeśli ktoś zaszczepi ją [miłość] sobie w duszy, to, choćby "w grzechach się urodził", i wiele popełnił czynów zakazanych, może naprawić swoje błędy, jeśli pomnoży miłość i podejmie czyste nawrócenie *(μετάνοιαν καθαράν)*[116].

Powiększająca się miłość przysłania grzechy, można by powiedzieć, że miłość rosnąc w duszy człowieka "wypycha" niejako z niej grzech[117]. Ten proces powadzi do wypełnienia się błogosławionej nadziei skierowanej na ostatni akt wybranego usynowienia nazwanego miłym Bogu. Człowiek włączony

---

[113] Według Klemensa filozofia to *wszystkie dobre myśli, wypowiedziane w każdej ze szkół [filozoficznych], a pouczające nas o sprawiedliwości wraz z wiedzą pełną czci dla bóstwa.* (Por. *Strom.* I 37,6)

[114] Por. Lb 12,7-8: *οὐχ οὕτως ὁ θεράπων μου Μωυσῆς· ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστιν· στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ, ἐν εἴδει καὶ οὐ δι᾽ αἰνιγμάτων, καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν· καὶ διὰ τί οὐκ ἐφοβήθητε καταλαλῆσαι κατὰ τοῦ θεράποντός μου Μωυσῆ;*

[115] Por. Hbr 3,5: *Μωϋσῆς μὲν πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ὡς θεράπων εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων.*

[116] *QDS* 38,4 (przekład własny); por. J 9,34.

[117] Por. F. Drączkowski, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, 121.

w usynowienie uzyskuje niejako nowy status "prawny", użyte tu bowiem słowo *ἐγκαταγέντα* od *ἐγκατατάσσω* było stosowane w języku prawniczym do oznaczenia włączenia w nowy stan w ramach społeczności, bądź też w przypadku nadawania obywatelstwa[118].

Drugi fragment o mocniejszych akcentach biblijno-teologicznych inaczej nieco zarysowuje drogę człowieka do celu i przekracza etap usynowienia. Oto on:

> Wydaje mi się, że ten, który z mułu stworzył człowieka, odrodził go poprzez wodę, rozwinął poprzez Ducha, wychował poprzez słowo *(ῥῆμα)*, przygotował do usynowienia i zbawienia poprzez święte przykazania, aby tego tak uczynionego przekształcić w człowieka świętego i niebiańskiego *(ἐπουράνιον)* w procesie postępu, ażeby w najwyższym stopniu wypełnił się ten Boski głos: "Uczyńmy człowieka według naszego obrazu i podobieństwa"[119].

Widać w tym tekście, że autor przedstawia inicjację w wielkim skrócie, ale w odróżnieniu od tekstu poprzednich prezentacji koncentruje się wyłącznie na Biblii, abstrahując od terminologii filozoficznej. W tej ekspozycji ramą jest tradycja zaczerpnięta z Księgi Rodzaju, którą wypełnia treścią w dużej mierze zaczerpniętą z Ewangelii Jana. Widać tu wyraźnie, że celem działania Bożego jest wypełnienie się słowa Boga – realizacja Bożej obietnicy o upodobnieniu się człowieka do Boga oparta na wierze. Nie jest to, jak widzieliśmy, platońska *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* – a więc *upodobnienie się do Boga na miarę możności*, a więc o ludzkich siłach, gdzie podmiotem działania jest człowiek, ale podniesienie człowieka wierzącego do poziomu bóstwa poprzez Logos, gdyż to Logos właśnie jest tu sprawcą wypełnienia się Boskiego głosu.

---

[118] *Κατατάσσω* i wzmocnione *ἐγκατατάσσω* oznaczają zawsze włączenie w nowy porządek czy to do wojska, czy włączanie obcych do nowej wspólnoty politycznej *(εἰς τὴν πολιτείαν)*. W kontekście chrześcijańskim oznaczają zazwyczaj później święcenia kapłańskie bądź biskupie, a więc włączenie do stanu duchownego. Por. G. E. Benseler, *Griechisch-Deutsches Schulwörterbuch*, Leipzig 1891, 454; G.W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1976, 401 i 723.

[119] *Paed.* I 98,2.

2.8. Osiągnięcie doskonałej męskości – dziedzictwo

Punktem wyjścia do osiągnięcia doskonałego usynowienia, jak widzieliśmy jest najpierw niedojrzała, rajska *νηπιότης*, a potem po grzechu *νηπιότης* człowieka świeżo nawróconego[120], który z prostotą dziecka przyjmuje wiarę. Klemens bardzo broni owego stanu dziecięctwa przed rozmaitymi zarzutami. Posunie się nawet do stwierdzenia, że *dziecięctwo w Chrystusie jest doskonałością*[121]. Naturalnie nie jest ono ostatnim stadium doskonałości, lecz jedynie jej początkiem. Mówiąc o dojrzałej doskonałości polegającej na upodobnieniu się do Logosu i udziale w Jego pełni nasz autor sięgnie do wyrażenia św. Pawła *ἄνερ τέλειος*. A oto fragment z Listu do Efezjan, który okaże się tu decydujący:

> "On [Chrystus] ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami, aby przysposobili świętych do wykonywania posługi dla budowania Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do męża doskonałego *(εἰς ἄνδρα τέλειον)*, do miary wielkości według Pełni Chrystusa"[122].

Nasz autor komentuje ten fragment w następujący sposób:

> Winniśmy więc bardzo się śpieszyć, aby zmężnieć *(ἀπανδροῦσθαι)* na sposób gnostyczny i możliwie najbardziej się udoskonalić, dopóki jeszcze przebywamy w ciele[123].

Jednakże owo zmężnienie jest możliwe tylko dzięki Chrystusowi, gdyż nawet:

---

[120] O tym dziecięctwie mówi św. Paweł w 1Kor 3,1-2, co Klemens skwapliwie podejmuje. Por. *Paed*. I 35,2; 36, 2-5; 37,3; 45,2; 49,2; *Strom*. I 179,2; V 26,1; 66,1.

[121] *Paed*. I 34,2: *Ἡ δὲ ἐν Χριστῷ νηπιότης τελείωσίς ἐστιν.*

[122] Ef 4, 12-13. Biblia Tysiąclecia mówi tu o *doskonałym człowieku*, podobnie czyni i polska tłumaczka Klemensa oraz wiele innych przekładów Biblii, gdyż istotnie *ἄνερ* może oznaczać także *człowiek*. Nie ulega jednak wątpliwości, że dla Klemensa ów *ἄνερ τέλειος* to *mąż doskonały*, albo nawet – jak to w swym przekładzie oddaje O. Stählin – *mężczyzna pełnoletni* bądź *dojrzały (volljähriger Mann)*. (por. Clemens von Alexandreia, *Ausgewählte Schriften*, I, 219) W ogóle fragment ten jest dla Klemensa bardzo ważny, gdyż cytuje go względnie odnosi się do niego aż 14 razy (*Paed*. I 18,3-4; 34, 2; *Strom*. I 41,2; IV 132,1; V 48,9; VI 73,3; 87,2; 97,1; 107,1.3; 114,4; VII 10,1; 68,1; 84,2; 107,5).

[123] *Strom*. IV 132,1.

> filozofowie podobni są małym dzieciom, dopóki nie dojrzeją do wieku męskiego dzięki Chrystusowi *(ἐὰν μὴ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἀπανδρωθῶσιν)*[124].

Dla Klemensa mężem doskonałym jest właśnie Chrystus, ponieważ jest on doskonały w sprawiedliwości, więcej, jest jedynym doskonałym w sprawiedliwości *(ἀνὴρ ὁ μόνος ἐν δικαιοσύνῃ τέλειος)*[125]. Dlatego pisze dalej:

> Winniśmy starać się współdziałać z wolą Bożą ku przywróceniu ludziom stanu prawdziwie doskonałej szlachetności i pokrewieństwa, aby włączyli się w pełnię Chrystusa[126].

Owa zaś szlachetność *(εὐγενεία)* oraz pokrewieństwo *(συγγενεία)* to po prostu współudział w synostwie samego Chrystusa, czyli włączenie w Jego pełnię. Inną nazwą owej szlachetności i pokrewieństwa z Chrystusem, jest *κληρονομία – dziedzictwo*. I to wyrażenie zaczerpnął Klemens z Listów św. Pawła, zwłaszcza zaś z Listu do Rzymian, gdzie Apostoł nazywa chrześcijan *κληρονόμοι θεοῦ* i *συγκληρονόμοι Χριστου*, a więc *dziedzicami Boga* i *współdziedzicami Chrystusa*[127]. Z kolei od Filona Aleksandryjskiego zaczerpnął Klemens wyrażenie *μοναδικός*, określające ten sam stan. Dwukrotnie pisze o tym, że chrześcijanin w swej drodze doskonalenia staje się *μοναδικός*[128], sprawiając nie lada problem swym tłumaczom, którzy próbują ten termin oddać poprzez *jednolity*[129], *ein einziger, ein in sich geschlossenes Wesen*[130], *unicus*[131]. Tymczasem Klemens idąc za Filonem identyfikuje *λόγος* i *μονάς*. Ponieważ Chrystus – *λόγος* jest *μονάς*, chrześcijanin upodabniający się do niego staje się *μοναδικός*[132]. Co więcej dodaje, że staje się on

---

[124] *Strom*. I 53,2.

[125] Por. *Paed*. I 18,1.4.

[126] *Strom*. IV 132,1: *...μελετήσαντας συνδραμεῖν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ εἰς τὴν ἀποκατάστασιν τῆς τῷ ὄντι τελείας εὐγενείας τε καὶ συγγενείας εἰς τὸ "πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ"...*

[127] Por. Rz 8,17;

[128] *Strom*. IV 152,1; 157,2.

[129] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, I, 382, 385.

[130] Clemens von Alexandreia, *Ausgewählte Schriften*, IV, 102, 106.

[131] *PG* 8, 1362, 1366.

[132] Por. S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study of the Christian Platonism and Gnosticism*, 112; Filon Aleksandryjski, *Quod Deus sit immutabilis*, 11; *De vita Mosis*, 2, 288; *De specialibus legibus*, I 67.

μοναδικός w stanie nieskażonym, jeśli poprzez przebóstwienie dochodzi do stanu bezafektywności[133].

2.9. Przebóstwienie

Człowiek staje się, by użyć słów naszego autora *ὁ εὔρυθμος καὶ καλὸς ἀνδριὰς τοῦ λόγου – harmonijnym i pięknym portretem Logosu*[134]. Znaczącą jest rzeczą, że nasz autor nie używa tu słowa *εἰκών* oznaczającego *obraz* w sensie najbardziej ogólnym, ale wybiera słowo *ἀνδριάς*, które oznacza *posąg portretowy* najczęściej bóstwa. Chce w ten sposób zapewne podkreślić maksymalne podobieństwo do Logosu, we wszystkich sferach, także w sferze cielesności. Wcześniej mówiąc o stworzeniu człowieka według obrazu, którym jest Logos, stwierdził, iż

> obrazem *(εἰκών)* Logosu jest prawdziwy człowiek, umysł w człowieku *(ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ)*[135].

A więc na dobrą sprawę tym obrazem jest wyższa część duszy. To jednak człowiek ma z racji stworzenia. Tutaj tymczasem zastąpienie słowa *εἰκών* słowem *ἀνδριάς* wydaje się służyć temu, by wskazać, że chodzi także o ciało człowieka. Do takiej interpretacji skłania nas nie tylko samo użycie słowa *ἀνδριάς* i proste skojarzenie posągu portretowego z ciałem, ale przede wszystkim zestawienie przymiotników *εὔρυθμος καὶ καλὸς*, w *Pedagogu* bowiem Klemens zauważa, że Logos

> duszę nieśmiertelna wyposaża w mądrość i rozsądek, ciało zaś w piękno i harmonię *(κάλλει καὶ εὐρυθμίᾳ)*[136].

Jeśli więc Logos wyposaża ciało ludzkie w piękno i harmonię, a człowiek staje się harmonijnym i pięknym portretem Logosu, to wydaje się uprawnionym stwierdzenie, że staje się nim także w ciele. Tak więc cały człowiek z duszą i ciałem zostaje podniesiony do sfery bóstwa i w ten sposób "przebóstwiony". Klemens mówi o tym nieco dalej, gdy stwierdza, że już tu na ziemi:

---

[133] *Strom*. IV 152,1: *εἰς δὲ τὴν ἀπάθειαν θεούμενος ἄνθρωπος ἀχράντως μοναδικὸς γίνεται.*

[134] *Paed*. III 64,3.

[135] *Protr*. 98,4; (przekład własny).

[136] *Paed*. I 6,6.

> przygotowujemy się wewnętrznie na przemianę w niebie, w której zostaniemy przebóstwieni *(ἐκθεούμεθα)*[137].

A mówiąc o celu wcielenia się Logosu zaznacza wprost:

> Boski Logos stał się człowiekiem, abyś ty mógł się nauczyć od człowieka, jak człowiek może stać się Bogiem[138].

Jak dokonuje się owo przebóstwienie? W *Zachęcie Greków* Klemens zaznacza, że dokonuje się ono poprzez niebiańskie pouczenie[139].

Podsumujmy nasze rozważania o celu człowieka słowami naszego autora. Pokazuje on na tle różnych dziedzin działalności i myśli greckiej uszeregowanych zresztą zgodnie z grecką hierarchią ich ważności, do jakiego celu ostatecznego wiedzie człowieka Logos:

> Gdyby ktoś powierzył się Ischomachowi, ten uczyniłby go rolnikiem; jeśli Lampisowi, uczyniłby go budowniczym okrętów; jeśli Charydemowi, uczyniłby go wodzem; jeśli Symonowi, uczyniłby go jeźdźcem; jeśli Perdiksowi, uczyniłbym go kupcem; jeśli Korbylowi, uczyniłby go kucharzem; jeśli Archelaosowi, uczyniłby go tancerzem; jeśli Homerowi, uczyniłby go poetą; jeśli Pirronowi, uczyniłby go mistrzem polemiki; jeśli Demostenesowi, uczyniłby go mówcą; jeśli Chryzypowi, uczyniłby go dialektykiem; jeśli Arystotelesowi, uczyniłby go badaczem natury; jeśli Platonowi, uczyniłby go filozofem – tak samo jak ten, który powierza się Panu oraz postępuje za danym dzięki Jego pośrednictwu proroctwem, staje się wreszcie doskonały na obraz Nauczyciela, Bogiem przebywającym w ciele – *κατ᾽εἰκόνα τοῦ διδασκάλου ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός*[140].

Jest to z jednej strony zachęta, ale też i pokazanie szczytu, do którego Bóg prowadzi człowieka, szczytu przekraczającego możliwości działalności i myśli ludzkiej, i nie tylko to, bo i ludzkich wyobrażeń. Ów *ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός* to Bóg przechadzający się w ciele, a więc zarazem i przebóstwienie,

---

[137] *Paed*. I 98,3.

[138] *Protr*. 8,4 (przekład własny).

[139] *Protr*. 114.4: *οὐρανίῳ διδασκαλίᾳ θεοποιῶν τὸν ἄνθρωπον*. Nasz autor jest pierwszym, który używa terminu *θεοποιεῖν* na oznaczenie przebóstwiającej działalności wcielonego Logosu. Od tego czasu termin ten wraz z jego rzeczownikowym odpowiednikiem *θεοποίησις* stanie się terminem klasycznym dla ojców greckich.

[140] *Strom*. VII 101,5 (przekład własny).

i pogodzenie dwu pierwiastków, które w myśli greckiej wydawały się nie do pogodzenia – ciała i duszy. Klemens charakteryzuje takiego człowieka jeszcze bliżej pisząc:

> Ten człowiek, w którym mieszka Logos, nie zmienia się, nie zniekształca się, ma postać Logosu *(μορφὴν ἔχει τὴν τοῦ λόγου)*, jest podobny Bogu, jest piękny, nie czyni się sztucznie pięknym, gdyż jest pięknem prawdziwym, jako że i Bóg nim jest. Człowiek ten staje się Bogiem, ponieważ chce tego, co Bóg chce[141].

Ten stan przebóstwienia charakteryzuje Klemens dwoma terminami: *ἀπάθεια* (bezafektywność) *i ἀφθαρσία* (nieprzemijalność, nieśmiertelność)[142]. Pierwszy odnosi się do duszy, z której wykorzenione zostają wszelkie namiętności[143]. W tym kontekście nasz autor użyje bardzo mocnego terminu pisząc, że prawdziwy gnostyk modli się,

> aby czas przeznaczony na jego pobyt w granicach ciała *(ὡρισμένον ἐν τῇ σαρκὶ)* mógł przeżyć, jak przystoi gnostykowi, jakby był bezcielesny *(ὡς ἄσαρκος)*[144].

a nieco dalej kreśląc obraz doskonałego gnostyka zauważy, że

> nie podda się już żadnemu z afektów w żaden sposób, lecz staje się już teraz jakby bezcielesny *(οἷον ἀσάρκῳ)*[145].

Owa "jakby bezcielesność" oznacza tu pełną wolność od afektów, czyli bezafektywność będącą własnością duszy. Poprzez tę bezafektywność duszy ciało nie tylko nic nie traci, lecz przeciwnie, zyskuje, drugi bowiem termin – *ἀφθαρσία* – odnosi się właśnie do ciała, gdyż jak to już widzieliśmy, prawdziwe piękno ciała polega właśnie na nieśmiertelności, a do tej nieśmiertelności doprowadza je dusza wolna od namiętności.

Owo przebóstwienie jednak nigdy nie stawia człowieka na równi z Bogiem. Także ta najwyższa doskonałość nie może równać się

---

[141] *Paed*. III 1,5.

[142] *Ἀφθαρσία* oznacza pokonanie przemijania i zniszczenia *(φθορά)*, właściwego ciału. Jest wynikiem życia sakramentalnego i postępu etycznego oraz wyrazem szczególnego związku z Bogiem. Klemens odnosi się tu do Księgi Mądrości (6,19), gdzie czytamy: *ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ – nieprzemijalność zbliża do Boga.* Por. *Strom.* VI 121,3; W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, 602.

[143] Por. niżej, ss. 181nn.

[144] *Strom.* VII 79,3 (przekład własny).

[145] *Strom*. VII 86,7 (przekład własny).

z doskonałością Boga[146]. Ona zawsze jest tylko na obraz, a użyte w odniesieniu do człowieka słowo *θεός* ma znaczenia wyłącznie analogiczne. W tym sensie platońskie *κατὰ τὸ δυνατόν* zachowuje i tu swoją wartość. Klemens nawiązując do wezwania z Kazania na Górze: "Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski"[147] pisze:

> I jak mówimy o doskonałym lekarzu lub o doskonałym filozofie, tak samo możemy mówić o doskonałym gnostyku. Ale żadna z tych doskonałości, choćby największa, nie może być uznana za równą doskonałości Bożej. My bowiem nie wyznajemy bezbożnego poglądu stoików, że ta sama jest cnota Boga i człowieka.... Bo przecież jest zgoła niemożliwe i nie do pomyślenia, żeby ktoś z ludzi mógł stać się tak doskonały jak Ojciec[148].

Stąd też owo przebóstwienie ma swoją nieprzekraczalną granicę. W drugiej księdze *Kobierców* Klemens pisze bardzo wyraźnie, że

> upodabniamy się do Pana wedle naszych możliwości, ciągle jednak pozostając w granicach naszej ludzkiej natury[149].

Dlatego – by nie powodować w tym względzie nieporozumień – nasz autor wprowadza jeszcze jeden termin, mianowicie: *ἰσαγγελία*[150] czyli *bycie równym aniołom* nawiązując tu do słów Jezusa z Ewangelii Łukaszowej, gdzie czytamy o zbawionych:

> Już umrzeć nie mogą, gdyż są równi aniołom (*ἰσάγγελοι)* i są synami Boga *(υἱοί θεοῦ*), będąc synami zmartwychwstania (*τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ*)[151].

Owa równość aniołom to zarazem najwyższy cel i stopień doskonałości osiągalny zaczątkowo już tu na ziemi. W szóstej księdze *Kobierców* czytamy bowiem:

---

[146] Por. R. M. Grant, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Paris 1971, 117-118; A. Mayer, *Das Gottesbild im Menschen*, 94-95.

[147] Mt 5,48.

[148] *Strom*. VII 88, 5-6; por. Chryzyp, *Fragmenta moralia*, 250.

[149] *Strom*. II 80,5.

[150] Wprawdzie termin *ἰσαγγελία* w formie rzeczownikowej nie występuje u naszego autora ani razu, pojawia się za to sześciokrotnie w formie przymiotnikowej: *Paed*. I 36,6; *Strom.* VI 105,1; VII 57,5; 78,6; 84,2; *ET* 22,3.

[151] Łk 20,36 (przekład własny).

> Ten, kto najpierw nałożył miarę swym namiętnościom *(μετριοπαθήσας)*, a potem starał się o pełną wolność od namiętności (*ἀπάθεια*) i dorósł do czynnej dobroci *(εὐποιία)* doskonałego gnostyka, ten jest już tu na ziemi równy aniołom *(ἰσάγγελος)*[152].

Tak więc cel ten osiąga się poprzez metriopatetię, która prowadzi do pełnej apathei, wyrażającej się w czynnej dobroci. Ostatecznie jednak osiąga się go w całej pełni po zmartwychwstaniu w niebie[153].

[152] *Strom*. VI 105,1 (przekład własny).

[153] Por. U. Schneider, *Theologie als christliche Philosophie*, 203.

CZĘŚĆ II

CIELESNOŚĆ W JEJ POWSTAWANIU I FUNKCJONOWANIU

Na początek naszych rozważań o cielesności w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego zajmujemy się tym, co w niej najbardziej oczywiste i bezpośrednie. Zaczynamy więc od poczęcia, rozwoju embrionalnego i narodzin człowieka jako jednostki, a potem jego wzrostu oraz budowy dojrzałego organizmu. Nasz autor nie jest zainteresowany bezpośrednio tymi aspektami człowieczeństwa, tym niemniej nie brak mu wiedzy na ten temat. Znajomość ciała i jego funkcjonowania nie była w środowisku aleksandryjskim II i III wieku czymś wyjątkowym. Dzięki mecenatowi władców kwitła tam przecież w okresie hellenistycznym aleksandryjska szkoła medyczna, która wydała wielu wybitnych lekarzy. Tam też pobierał nauki najbardziej znany po Hippokratesie lekarz starożytności - Galen (130-201). Jak pisze Wł. Szumowski w swojej *Historii medycyny*,

> był [tam] zawsze napływ chorych ze wszystkich stron świata i z najrozmaitszymi chorobami. W Aleksandrii Galen zastał przedstawicieli wszystkich kierunków medycznych, dużo tutaj widział i dużo skorzystał[1].

Sam Galen bardzo cenił sobie aleksandryjską szkołę medyczną i zalecał swoim uczniom, aby i oni tam się udawali[2]. Nic więc dziwnego, że nasz autor okazuje się być bardzo dobrze zorientowanym we współczesnej mu wiedzy medycznej. J. M. Szymusiak napisze nawet, iż

> jedyną prawdziwą nauką, której Klemens zdradza przejawy, to medycyna. Występują u niego wszystkie teorie Hippokratesa w formie, jaką mają u prawie współczesnego mu Galena[3].

W części tej postaramy się wniknąć w tę wiedzę Klemensa, którą pozostawił nam w swoich pismach. Nie jest to u niego żaden jednolity traktat, ale rozproszone w całej jego spuściźnie informacje, które postaramy się zebrać w jedną, na ile to możliwe, kompletną całość.

---

[1] W. Szumowski, *Historia medycyny*, Warszawa 1994, 125.

[2] Por. Galen, *De ant. admin.* 1.

[3] J. M. Szymusiak, *Klasycyzm Klemensa Aleksandryjskiego*, w: "Studia Theologica Varsaviensia", 1971, nr. 1, 293. Z kontekstu wynika, iż autor używa terminu "prawdziwa nauka" w znaczeniu współczesnym, a więc jako nauki ścisłe.

Rozdział 3

POWSTAWANIE CZŁOWIEKA JAKO JEDNOSTKI

Klemens Aleksandryjskim okazuje się w swoich dziełach nie tylko wytrawnym filozofem i teologiem, ale zadziwiać może wręcz, jak się niebawem przekonamy, jego wiedza z dziedziny biologii. Oczywiście, on sam nie należy do przyrodników, czy filozofów przyrody i w swojej pracy nie zajmuje się eksperymentami, zna jednak dobrze dzieła starożytnych lekarzy i przyrodników, co uwidacznia się choćby w fakcie, że nierzadko korzysta z ich zasobów[4]. Dobra znajomość ówczesnych nauk przyrodniczych, które zresztą same były wtedy częścią filozofii, w żadnym stopniu nie wiąże się u niego z tak typowym dziś dla tychże nauk redukcjonizmem. Wręcz przeciwnie, w zgodzie z całościową wizją człowieka w procesie jego powstawania jako jednostki, jak przystało na platonika, dusza odgrywa rolę pierwszoplanową, ciało zaś jest jej podporządkowane. Jednakże bardziej niż w innych dziedzinach myśli Klemensa jego platonizm zaprawiony jest tu mocno myślą stoicką, czego dowodzi M. Spanneut w swym dziele *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* [5].

3.1. Człowiek współpracownikiem Boga

Pośród fragmentów dzieł Klemensa, które dochowały się do naszych czasów jedynie w postaci cytatów zawartych w dziełach innych autorów starożytnych, *Patrologia Graeca* Migne'a zawiera zdanie znajdujące się w tekstach Anastazego Synaity o następującym brzmieniu:

> Chociaż jest możliwe, aby i obecnie człowiek tworzył ludzi w taki sposób, w jaki został utworzony Adam, to jednak tak się już więcej nie dzieje, gdyż [Bóg] udzielił człowiekowi mocy rodzenia ludzi, kiedy to skierował do naszej natury następujące słowa: "Rośnijcie i mnóżcie się i napełniajcie ziemię..."[6]

---

[4] Por. Clemens von Alexandreia, *Ausgewählte Schriften*, II, 281 i V, 115.

[5] Por. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, 191-197.

[6] *PG* 9, 767 C; por. Rdz 1,28; Tekst ten, jak zaznacza Anastazy Synaita, znajdował się w zaginionym dziele Klemensa *De providentia.* (por. *PG* 89, 741-743 D-A, *Questiones* XCVI). Nastręcza on spore trudności w tłumaczeniu, dlatego przytaczam go tu w oryginale, tak jak go cytuje Anastazy: *"Ωσπερ δυνατόν καὶ νῦν ἄνθρωπον πλάττειν ἀνθρώπους, κατὰ*

Jest ono niejako pomostem od pierwszego rozdziału traktującego o stworzeniu człowieka do rozdziału niniejszego zajmującego się powstawaniem człowieka jako jednostki. W zdaniu tym zdaje się jakby Klemens zakładał teoretyczną możliwość tworzenia *(πλάττειν)* ludzi przez ludzi tak, jak powstał pierwszy człowiek – Adam. Nie pasuje to jednak zupełnie do innych tekstów Klemensa odnoszących się do tego tematu. Naszym zdaniem sytuacja ta powstała z błędu kopisty, autor zaś miał na myśli realną możliwość dalszego tworzenia ludzi nie przez ludzi, lecz przez Boga w taki sam sposób, jak na początku Bóg utworzył Adama. Podmiotem głównym całego tego fragmentu bowiem nie jest człowiek, lecz Bóg. Przy takiej interpretacji w miejscu słowa *ἄνθρωπον* powinno znajdować się słowo *θεόν*. Początek tego tekstu brzmiałby wtedy następująco: *Ὥσπερ δυνατόν καὶ νῦν θεόν πλάττειν ἀνθρώπους...* Jednakże żadna z dostępnych nam wersji *Questiones* Anastazego Synaity nie potwierdza tej interpretacji.

Klemens stwierdza dalej, iż stworzenie było aktem jednorazowym, nie powtarzającym się już więcej, gdyż Bóg udzielił człowiekowi mocy rodzenia ludzi *(ἀνθρόπους γεννᾷν)*. Ta moc rodzenia różni się w sposób istotny od mocy tworzenia. Człowiek bowiem rodzi coś lub raczej kogoś, kogo nie jest twórcą i panem, lecz jedynie współtwórcą i to z Bożego nadania. Użyte w tym fragmencie słowo *χαρίσασθαι* oznacza bowiem *obdarowanie darmowe*. O człowieku jako współtwórcy (a nie twórcy) człowieka mówi Klemens wyraźnie w drugiej księdze *Pedagoga* i to w kontekście cytowanego wyżej rozkazu Boga: *Mnóżcie się...* Przy okazji zaś zaznacza, iż to właśnie poprzez fakt, że człowiek *εἰς γένεσιν ἀνθρώπου* ***συνεργεῖ***, staje się on obrazem Boga[7].

τὴν προτέραν τοῦ Ἀδαμ διάπλασιν, οὐκ ἔτι οὕτω ποιεῖ διὰ ἅπαξ χαρίσασθαι τῷ ἀνθρώπῳ ἀνθπώπους γεννᾷν, εἰπών πρὸς τὴν φύσιν ἡμῶν τὸ, Αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε, καὶ πληρώσατε τὴν γῆν. Jego łacińskie tłumaczenie w *Patrologia Graeca* brzmi: *Quemadmodum fieri potest, ut et nunc homo formet hominem, eo pacto quo Adam formatus est; id tamen non fit, eo quod homini vim generandi homines concesserit, verbis illis ad naturam humanam prolatis: "Crescite, et multiplicamini, et replete terram"*. Angielskie wydanie A. Robertsa i J. Donaldsona zaś oddaje ten fragment następująco: *As it is possible even now for man to form men, according to the original formation of Adam, He no longer now creates, on account of His having granted once for all to man the power of generating men, saying to our nature, "Increase, and multiply, and replenish the earth.* (Internetowa publikacja dzieł Klemensa Aleksandryjskiego: http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-fragments.html - 17.06.2002)

[7] Por. *Paed.* II 83,2.

W jaki sposób człowiek staje się owym *συνέργος τοῦ Θεοῦ*? Otóż Bóg daje duszę, a ściślej rzecz biorąc *τὸ ἡγεμονικόν* czyli element rządzący duszy, o którym nasz autor mówi jednoznacznie, że nie jest on stworzony przez płodzenie fizyczne[8]. Rodzice zaś dają ciało. Tak jak w przypadku stworzenia człowieka jako gatunku, tak też w przypadku jego zaistnienia jako jednostki inicjatywa należy do Boga. Klemens zajmując się tym problemem powołuje się na naukę starszych[9] w *Wypowiedziach profetycznych* tak pisze:

> Pewien starszy *(πρεσβύτης)* utrzymywał, że płód jest istotą żywą. Dusza wchodzi do macicy, kiedy ta po oczyszczeniu miesięcznym gotowa jest do poczęcia: wtedy to wprowadzona przez jednego z aniołów odpowiedzialnych za poczęcie, który już uprzednio zna czas poczęcia, dusza pobudza kobietę do współżycia, a po wniknięciu nasienia, przyswaja *(ἐξοικειοῦσθαι)* sobie w pewien sposób ducha *(πνεῦμα)* zawartego w nasieniu i tak współpracuje w kształtowaniu. [...] Za każdym razem, kiedy aniołowie przekazują radosną wiadomość *(εὐαγγελίζωνται)* niepłodnym, wprowadzają przed poczęciem w jakiś sposób w nie dusze... lecz także niepłodne są dlatego właśnie niepłodnymi, ponieważ nie została wprowadzona w nie dusza, która przyjmuje nasienie, aby spowodować poczęcie i powstawanie[10].

Dusza więc odgrywa tu rolę absolutnie pierwszoplanową. To jej wprowadzenie do macicy staje się początkiem całego procesu rodzenia w znaczeniu *γένεσις*. Jeśli jej brak, wszelkie ludzkie wysiłki stają się bezowocne. *Niepłodne są dlatego niepłodnymi, ponieważ nie została*

---

[8] Por. *Strom*. VI 135,1.

[9] Owi *starsi* to według C. Nardiego *prezbiterzy* lub *mistrzowie* reprezentujący najstarszą tradycję sięgającą swymi korzeniami apostołów: por. *EP* 11,1; *Strom*. I 11,1n, II 67,4. 68,1 (por. Clemente Alesandrino, *Estratti profetici*, trad. C. Nardi, Firenze 1985, 107). Natomiast R. Riedinger powołując się na Bousseta twierdzi, że ów starszy, o którym mówi tu Klemens, to jego mistrz aleksandryjski, czyli Panten (por. R. Riedinger, *Der Physiologos und Klemens von Alexandreia*, w: "Byzantiniche Zeitschrift", 66 (1973), 302; W. Bousset, *Jüdischer-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, Göttingen 1915).

[10] *EP* 50,1-3.

wprowadzona w nie dusza. Duszę wprowadzają w kobietę aniołowie[11], posłańcy Boży, jednakże nie oni są jej twórcami. Twórcą każdorazowo jest Bóg. Klemens nie wyznaje więc stoickiego traducjanizmu, czyli teorii, która przyjmuje, iż dusza pochodzi od rodziców na zasadzie jakby odgałęzienia (łac. *tradux – gałąź*), popularnej u wielu Ojców zachodnich począwszy od Tertuliana[12], choć – jak zobaczymy – zachowuje pewne jego elementy [13]. Z drugiej strony sprzeciwia się także typowej dla platoników preegzystencji duszy, i to zarówno preegzystencji w sensie absolutnym, czyli przed stworzeniem kosmosu, jak też i preegzystencji w sensie jednostkowym, czyli przed każdorazowym poczęciem człowieka. Pozostaje jednak pewien jej ślad, dusza bowiem uprzedza formowanie się ciała, jednakże nie w sensie preegzystencji, lecz przyczyny. Stworzenie duszy i wprowadzenie jej przez aniołów do macicy kobiety jest jednym aktem. Można by rozwodzić się nad tym czasem, który upływa od stworzenia duszy i wprowadzenia jej do macicy do momentu wniknięcia nasienia i przyswojenia sobie przez duszę ducha cielesnego zawartego w nasieniu. Okres ten jednak jest krótki i nie powoduje wedle naszego autora skutków choćby w jakiejś części podobnych do skutków preegzystencji dusz u Platona. W tym punkcie Klemens jest najmniej platonikiem. Otóż Platon stwierdza, iż to natura ludzkiego poznania – *ἀνάμνεσις* – dowodzi preegzystencji duszy[14], podczas gdy dla Klemensa to właśnie owa natura poznania jej zaprzecza:

> Gdybyśmy wcześniej istnieli *(εἰ προῆμεν)*, powinniśmy przecież wiedzieć, gdzieśmy wtedy byli, jak i dlaczego przybyliśmy tutaj. Tylko Bóg jest autorem narodzin *(τῆς γενέσεως μόνος αἴτιος)*. Tak jak nas uczynił, kiedy jeszcze nie istnieliśmy, tak teraz istniejących zbawia nas swoją łaską...[15]

Jak widać Klemens nie uważa, iż posiadamy jakąś wiedzę uprzedzającą poczęcie. Znacznie bliższy więc jest mu tu Arystoteles niż Platon.

---

[11] Także u Tertuliana aniołowie ogrywają ważną rolę przy poczęciu człowieka (por. Tertulian, *De anima*, 37,1).

[12] Por. V. Grossi, *Traducianesimo*, w: *Dizionario Patristico ed di Antichità Cristiane*, Casale Monferrato 1983, II, 3502-3503.

[13] Por. niżej, s. 95.

[14] Por. Platon, *Meno*, 81c-d.

[15] *EP* 17,1-2.

Otóż dusza raz wprowadzona do ciała kobiety pobudza ją do współżycia. Efektem zaś współżycia jest wniknięcie nasienia męskiego do macicy, gdzie kształtuje się ono w płód. Bardzo interesująca jest analiza samego współżycia, którą znajdujemy w drugiej księdze *Pedagoga*. Klemens pisze tam:

> "Małą epilepsją" nazwał współżycie seksualne mędrzec z Abdery, bo uważał je za nieuleczalną chorobę. A czyż napadów słabości, które z nim są związane, nie należy wiązać z wielkością straty, jaka mu towarzyszy? Przecież to byt ludzki wyrasta z drugiego bytu ludzkiego *(ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου ἐκφύεται)* i odrywa się od niego. Weź pod uwagę wielkość straty! Cały człowiek oddziela się od człowieka w tym, co przy współżyciu seksualnym zostaje przekazane. Jest bowiem napisane: "To jest kość z moich kości i ciało z mego ciała". Utrata, jakiej człowiek doświadcza poprzez przekazanie nasienia, jest więc tak wielka, jak sam człowiek w jego cielesnym wyrazie, ponieważ to, co zostaje wydzielone, jest początkiem nowego życia. Wstrząs, jakiego doświadcza wówczas cały organizm, powoduje poruszenie i zamieszanie całej harmonii ciała[16].

Klemens pokazuje tu wyraźnie, że stroną czynną jest mężczyzna. To on wraz z nasieniem przekazuje cielesny materiał do powstania nowego człowieka, co więcej, przekazuje tego człowieka w postaci cielesnej. Tak też nasz autor tłumaczy fizjologiczne reakcje towarzyszące współżyciu. Mężczyzna przekazując nasienie tak wiele traci ze swej substancji, że jego ciało doznaje osłabienia i wstrząsu na miarę straty, jakiej doświadcza. Na poparcie swych wywodów sięga po cytat z Księgi Rodzaju, który w tekście biblijnym odnosi się do kobiety utworzonej z żebra mężczyzny, zaznaczając w ten sposób pewną analogię pomiędzy utworzeniem rajskiej kobiety i daniem cielesnego początku nowemu życiu ludzkiemu[17]. Jeszcze w innym miejscu nasz autor

---

[16] *Paed*. II 94,3-4: Klemens używa tu słów: *μικρὰ ἐπιληψία*, podczas gdy według H. Dielsa opierającego się o Stobajosa i Galena w tekście Demokryta jest *ἀποπληξίη σμικρή*, a więc *mała apopleksja* względnie *mały paraliż*. (por. Demokryt, frg. 32 w: H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, [hrsg. W. Kranz], Zürich 1974, II, 152); Rdz 2,23.

[17] Por. C. Nardi C, *Clemente Alessandrino* w: Dal Covolo E., *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, Roma 1992, 47.

podkreśla, że człowiek w swej warstwie cielesnej powstaje z nasienia. W trzeciej księdze *Kobierców* czytamy:

> ... to, co się ukazuje jako narodzony człowiek, nie jest niczym innym jak skutkiem wytrysku nasienia. A zatem obojętna jest ilość aktów płciowych, choćby wielu, dla spłodzenia życia, lecz tylko jeden fakt przyjęcia nasienia przez macicę powoduje poczęcie. W tym warsztacie natury wykształca się nasienie w płód[18].

Tak więc jednoznacznie nasienie jest materiałem do kształtowania się człowieka, a kobieta jest jedynie odpowiednim miejscem dla rozwoju płodu. Jest to zgodne z przekonaniami starożytnych, dla których kobieta pełni rolę zupełnie pasywną, dostarczając tylko odpowiedniego miejsca i pokarmu do rozwoju embrionu. W dwu miejscach Klemens porównuje ją wręcz do uprawnej roli, mówiąc już to o żyznych bruzdach macicy *(εὐφυίαι τῆς μήτρας αὔλακες)*, w które zasiewane jest nasienie[19], już to przyrównując mężczyznę do dobrego rolnika, który nie rozsiewa nasienia byle gdzie, lecz zasiewa je na ożywionej roli *(ἔμψυχον σπείρων ἄρουραν)*[20]. Użyty tu przymiotnik *ἔμψυχος* oznacza nie tylko *ożywiony*, ale też i *posiadający duszę*. Zapewne chodzi tu naszemu autorowi o to, że w ową rolę – macicę – została już wcześniej wprowadzona dusza.

Bogate uzupełnienie i rozwinięcie tego tematu znajdujemy w pierwszej księdze *Pedagoga*, gdzie nasz autor proces powstawania człowieka opisuje z wielką dokładnością i z zadziwiającym znawstwem ówczesnych teorii medycznych:

> Embrion powstaje w ten sposób, że nasienie miesza się z tym, co pozostaje jako czyste po miesięcznym oczyszczeniu. Ponieważ siła *(δύναμις)* zawarta w nasieniu, która sprawia, że krew krzepnie, tak jak i podpuszczka ścina mleko, sprawia też, iż powstaje tworzywo do kształtowania [organizmu]. Właściwe zmieszanie prowadzi do bujnego wzrostu, podczas gdy przeciwieństwo sprowadza niebezpieczeństwo bezpłodności...[21]

---

[18] *Strom.* III 83,1-2.

[19] Por. *Paed*. II 92,1.

[20] Por. *Paed*. II 83,2; Grecki termin *ἄρουρα* oznacza obok *roli uprawnej* w znaczeniu przenośnym także *macicę*, co już samo w sobie pokazuje typowy dla starożytnych pogląd na rolę kobiety w płodzeniu potomstwa.

[21] Por. *Paed.* II 16,4.

> Niektórzy przyjmują, że nasienie istoty żywej jest ze swej natury pianą krwi (*ἀφρόν τοῦ αἵματος*)[22]. Według tej opinii krew byłaby podgrzewana przez właściwe płci męskiej ciepło, a w trakcie miłosnych uścisków pobudzona i zamieniona w pianę i w tym stanie wprowadzona do naczyń nasiennych [nasieniowodów]. Stąd też według Diogenesa z Apollonii wzięła się nazwa *ἀφροδίσια* [stosunek płciowy][23]. Z tego wszystkiego jasno wynika, że krew jest tworzywem dla ciała ludzkiego. I rzeczywiście zarodek w ciele matki jest najpierw czymś mlekopodobnym, grudką skrzepłej cieczy, z czasem jednak grudka ta staje się krwią i ciałem. Przez naturalnego, ciepłego ducha (*ὑπὸ τοῦ φυσικοῦ καὶ θερμοῦ πνεύματος*), poprzez który embrion jest kształtowany, staje się on w macicy stały i rodzi się jako istota żyjąca[24].

Otóż jak na to wskazuje jednoznacznie powyższy fragment, także kobieta dostarcza materiału do budowy nowego organizmu i to nie tylko w formie pożywienia. *To, co pozostaje czyste po miesięcznym oczyszczeniu (τὸ ἐπὶ μῆνα καθάρσεως ὑπολελειμμένον καθαρόν)*, jak je nazywa Klemens, staje się wraz z nasieniem materiałem do tworzenia płodu. Obydwa te elementy mieszają się i tylko ich odpowiednie proporcje dają możliwość *bujnego wzrostu*, w przeciwnym wypadku mamy do czynienia z bezpłodnością. W starożytności istniały dwie teorie co do udziału mężczyzny i kobiety w powstawaniu płodu: ambispermatyczna teoria Hippokratesa, według której tak mężczyzna jako i kobieta produkują nasienie i to zespolenie obydwu nasion buduje płód oraz arrenospermatyczna teoria Arystotelesa, dla którego jednym źródłem nasienia jest mężczyzna. Te dwie teorie na różny sposób starały się wytłumaczyć dziedziczność i podobieństwo potomstwa do rodziców, a zwłaszcza do matki. Hippokratejski ambispermatyzm miał charakter preformacjonistyczny i przyczynę podobieństwa widział w nasieniu zebranym z organizmu zarówno ojca jak i matki, które zawierało już w miniaturze gotowe części całego człowieka. Natomiast arystotelesowski

---

[22] Por. niżej, ss. 101n.

[23] Por. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, 57 (A.24); Widoczna jest tu wyraźna gra słów: *ἀφρόν – piana* i *ἀφροδίσια – stosunek płciowy*.

[24] *Paed*. I 48,1-49,1.

arrenospermatyzm miał charakter epigenetyczny: to forma i zasada kinetyczna zawarte w nasieniu męskim tworzyły stopniowo poszczególne części człowieka, a kobieta dostarczała jedynie ciała i materii. Galen starał się połączyć obydwie te teorie, wziął od Arystotelesa epigenetyzm, ale poszedł wyraźnie w kierunku ambispermatyzmu Hippokratesa[25]. Klemens idzie jego śladami – dowartościowuje element żeński, jednakże nie na tyle, aby go zrównać z męskim. Trzeba bowiem pamiętać, że dla naszego autora to ostatecznie element męski pełni rolę aktywną, gdyż to on właśnie zawiera w sobie siłę *(δύναμις)* ścinającą krew i przygotowującą materiał do powstawania embrionu. Teoria jakoby ze krwi powstawało wszystko i ona była budulcem całego organizmu jest typowa dla medycyny czasów Klemensa. Sam zresztą mówi o tym wprost, kiedy opisuje proces powstawania mleka[26].

3.2. Rządzący i podległy element duszy w powstawaniu człowieka

Nieco dalej Klemens mówi o pewnej bardzo istotnej instancji, która kształtuje zarodek, a którą nazywa *naturalnym, ciepłym duchem – φυσικόν καὶ θερμόν πνεῦμα.* M. Spanneut posuwa się aż do stwierdzenia, iż ów *φυσικόν καὶ θερμόν πνεῦμα,* "staje się, jeśli tak można powiedzieć, jego duszą"[27]. Jest to intuicja słuszna, gdyż gdzie indziej nasz autor sam nazwie tę instancję *σωματική ψυχή* czyli duszą cielesną[28]. Także i w przypadku tych dwu instancji Klemens zależny jest w całej pełni od ówczesnych poglądów

[25] Por. J. Bummel, *Zeugung und pränatale Entwicklung des Menschen nach Schriften mittelalterlicher muslimischer Religionsgelehrter über die "Medizin des Propheten"*, Hamburg 1999, 64-75 (Rozprawa doktorska dostępna w internecie: http://www.sub.uni-hamburg.de/opus/volltexte/1999/244/pdf/Dissertation_Julia_Bummel.pdf-odczyt - 2.06.2006); Arystoteles, *De generatione animalium*, 729 a: *τὸ μὲν ἄρρεν παρέχεται τό τε εἶδος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως τὸ δὲ θῆλυ τὸ σῶμα καὶ τὴν ὕλην.* (Przekład polski: P. Siwek, *Arystoteles – dzieła wszystkie,* Warszawa 1993, IV, 130.

[26] Por. *Paed.* I 39,2: *Krew okazuje się być tym, co w człowieku powstaje jako pierwsze; niektórzy zaś odważyli się nawet nazwać ją pierwiastkiem (tworzywem) duszy. Kiedy matka urodzi dziecko, ta sama krew na skutek naturalnego procesu fermentacyjnego, którego przyczyną z kolei jest współczująca miłość macierzyńska (φιλοστοργίᾳ συμπαθεῖ), traci swą czerwoną barwę i staje się biała, aby dziecka nie przestraszyć.*

[27] M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, 201: *πνεῦμα φυσικόν καὶ θερμόν, qui forme l'embryon, qui travaille à sa φύσις et devient, si l'on peut dire, son âme...*

[28] *Strom.* VII 79,7.

medycznych, które przesiąknięte były na wskroś teoriami stoickimi[29]. Wskazuje na to aż nadto wyraźnie terminologia, której używa. Zarówno *φυσικόν καὶ θερμόν πνεῦμα* jak i *δύναμις* są terminami zapożyczonymi z filozofii stoickiej. Jak się mają do siebie owa *δύναμις* i *πνεῦμα*? Otóż, *πνεῦμα* u stoików jest instancją nadrzędną, przenikającą wszystko, różnorakie *δύναμεις* natomiast są jego władzami. Także i duch zawarty w nasieniu ma swoją *δύναμις*, która to zdaniem Klemensa, zapożyczonym ze współczesnej mu medycyny, ścina krew. Nie ścina jej jednak w sposób przypadkowy i nieuporządkowany, lecz proces ten ma charakter uporządkowany i celowy. Klemens stwierdza w cytowanym już fragmencie z *Wypowiedzi profetycznych*, że dusza

> po zapłodnieniu przyswaja sobie *(ἐξοικειοῦσθαι)* w pewien sposób ducha *(πνεῦμα)* zawartego w nasieniu i tak współpracuje w kształtowaniu...[30]

Ów akt przyswojenia, zjednania, czy zawłaszczenia sobie ducha zawartego w nasieniu poprzez duszę jest z filozoficznego punktu widzenia bardzo istotny, ponieważ w tym miejscu łączą się w człowieku element cielesny oraz element duszy i współdziałają dalej w jego kształtowaniu. Tu bierze swój początek w człowieku ów proces *οἰκείωσις*, o którym wspominaliśmy wcześniej, a więc proces zdążania ku temu, co swojskie i człowiekowi właściwe *(οἰκεῖον)*, a więc ku Logosowi[31]. Klemens pisze gdzie indziej:

> Człowiek w swym powstawaniu kształtuje się na obraz zrośniętego *(συμφυοῦς)* z nim ducha. I nie tworzony jest ani jako bezkształtny, ani jako bezpostaciowy w warsztacie natury. Tam w sposób misteryjny dopełnia się powstawanie człowieka z połączenia formantu *(τέχνη)* i substratu *(οὐσία)*[32].

---

[29] Por.Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue I*, 198: *Par cette insistance sur le rôle d'un "souffle" matériel chaud (cf. EP 50,1) Clément exprime bien la doctrine des médecins de l'école pneumatique, eux-même nourris de stoïcisme*: G. Verbecke, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, Louvain, 1945, p. 431; 191s; Z kolei G. Nardi zauważa w swoim komentarzu: *Nella concezione della presenza e dell'efficacia dello spirito (πνεῦμα) nello sperma in vista della plasmazione dell'embrione egli assunse idee mediche aristoteliche e soprattutto stoiche*: cfr. Galeno, *De usu part*. XIV, 9, 183; (por., Clemente Alessandrino, *Estratti profetici*, 131-132); M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, 362.

[30] *EP* 50,1.

[31] Por. wyżej, ss. 60n.

[32] *Strom*. IV 150,2 (przekład własny)

Wyrażenia: *τέχνη* i *οὐσία* są bardzo trudne w zrozumieniu i tłumaczeniu. O. Stählin oddaje je w tłumaczeniu niemieckim poprzez *Kunst* i *Wesen*[33], czyli *sztuka* i *istota*. Idzie on tu za łacińskim tłumaczeniem J. Pottera, u którego znajdujemy *ars* i *essentia*[34]. Polska tłumaczka z kolei oddaje je jako: *formant* i *istnienie*[35]. W świetle naszych wcześniejszych rozważań wydaje się, iż należy przyjąć, że *τέχνη – formant* oznacza tu stronę aktywną w procesie powstawania człowieka i utożsamia się z duszą, natomiast *οὐσία – substrat*[36], to element bierny, kształtowany przez duszę. To właśnie *τέχνη – formant* odpowiedzialny jest za to, że człowiek nie jest ani bezkształtny, ani bezpostaciowy i to on kształtuje człowieka *na obraz (κατ' ἰδέαν) zrośniętego z nim ducha*. Klemens okazuje się tu epigenetykiem na wzór Arystotelesa i Galena, owo bowiem kształtowanie organizmu przebiega od mniejszej złożoności do większej. Jest to swoista sztuka – *τέχνη*, oznaczająca aktywność twórczą. Wspomniane w cytowanym tekście *zrośnięcie*, wcześniej nazwane *przyswojeniem*, czy *zawłaszczeniem*, Klemens wyjaśnia w szóstej księdze *Kobierców* w miejscu, gdzie zajmuje się budową człowieka. Powodowany liczbą dziesięciu przykazań dopatruje się dziesięciu części w strukturze ontycznej człowieka, pośród których ósme miejsce zajmuje duch tchnięty przy kształtowaniu człowieka, a dziewiąte – rządzący element duszy *(τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς)*[37]. To te dwa elementy kształtują człowieka w procesie jego powstawania w *warsztacie natury*. Wyrażenie *warsztat natury – τῆς φύσεως ἐργαστήριον* jest dla Klemensa terminem technicznym zapożyczonym od Filona Aleksandryjskiego[38]. Używa on go dwukrotnie chcąc w każdym z tych przypadków odróżnić powstawanie człowieka w porządku rodzenia od powstania w porządku stworzenia[39]. Klemens podkreśla z naciskiem, że dusza, a szczególnie jej cześć rządząca – *τὸ ἡγεμονικόν*, przy pomocy której myślimy, nie jest stworzona przez

[33]Clemens von Alexandreia, *Ausgewählte Schriften*, IV, 101.

[34] Por. *PG* 8, 1359 B.

[35] Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, I, 381.

[36] Przy całej swej wieloznaczności słowo *οὐσία* oznacza także: *własność, majątek, substrat*, a więc rzeczywistości bierne (por. Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, III, 344.

[37] Por. *Strom*. VI 134,2.

[38] Por. Filon Aleksandryjski, *De somniis*, II 215; *De vita Moisis*, II 85; *De aeternitate mundi* 66; *De specialibus legibus* III 33; 109; *Legatio ad Gaium* 56.

[39] Por. *Strom.* III 83,2; VI 150,2.

płodzenie fizyczne *(οὐ κατὰ τὴν τοῦ σπέρματος καταβολὴν γεννώμενον)* i tak kontynuuje:

> Twierdzimy, że zdolność do myślenia *(τὸ λογιστικόν)* i rządząca część duszy *(ἡγεμονικόν)* nie tylko są przyczyną powstania *(τῆς συστάσεως)* dla organizmu żyjącego, ale także za ich sprawą część nierozumna została włączona do duszy *(τὸ ἄλογον μέρος ἐψυχῶσθαί)* i stała się jej częścią[40].

Fragment ten streszcza w paru słowach ontogenzę człowieka według Klemensa. Wszystko zaczyna się od tego, co najbardziej "logiczne" w człowieku, od *τὸ λογιστικόν – zdolności myślenia*, które jest w nim najbliższe Logosowi i co zarazem stanowi najistotniejszą władzę rządzącej części duszy *(ἡγεμονικόν)*. Ta część człowieka pochodzi, jak wiemy, bezpośrednio od Boga. Ona też staje się przyczyną powstania *(τῆς συστάσεως)*. Słowo *σύστασις* od *συνίστημι* oznacza nie tyle samo *powstawanie*, ile raczej *składanie razem*, ale też i *utrzymywanie w stanie połączenia, gęstość, spójność*. Dla Klemensa dusza spełnia jedno i drugie zadanie. Jest przyczyną ontogenezy, ale też utrzymuje w spójności i harmonii cały organizm. Co więcej, za jej sprawą włączona zostaje do duszy część nierozumna *(τὸ ἄλογον μέρος)*, zwana też gdzie indziej nierozumnym duchem *(ἄλογον πνεῦμα)*[41]. Bezokolicznik strony biernej *ἐμψυχῶσθαι* oznacza tu nie tyle, że część nierozumna zostaje tylko włączona do duszy niejako zewnętrznie i mechanicznie, ile raczej, że zostaje zmieniony także wewnętrzny charakter czegoś, co wcześniej nie było duszą i miało inny charakter. Wydaje nam się, że słowa *ἐμψυχῶσθαι* i znane nam z wcześniejszego cytatu *ἐξοικειοῦσθαι* mają tu to samo znaczenie. *Dusza przyswaja sobie ducha zawartego w nasieniu* – to znaczy – czyni częścią siebie coś, co nią nie było i, co ważne, dzieje się to za każdym razem, kiedy powstaje człowiek. Dusza bowiem będąc czystym, niematerialnym elementem, w tym procesie nawiązuje łączność z materią poprzez włączenie, przyswojenie sobie ducha cielesnego. Duch ten, jak dowiadujemy się z cytowanego powyżej fragmentu z szóstej księgi *Kobierców* został tchnięty przy kształtowaniu pierwszego człowieka i od tamtego momentu jest związany z człowiekiem w sensie cielesnym. Jest więc płodzony fizycznie, zawarty w nasieniu i przyswajany przez duszę. Klemens nazwie go nawet – jak widzieliśmy –

[40] *Strom.* VI 135,2.

[41] *Strom.* VII 79,7.

duszą cielesną *(σωματική ψυχή)*[42], rozumie go zaś na wzór stoicki jako bardzo subtelną formę materii, która kieruje ciałem. Poprzez tę swą koncepcję Klemens łączy dwie sprzeczne ze sobą koncepcje pochodzenia duszy: filońską, według której Bóg jest stwórcą każdej duszy i stoicką, wyrażoną w traducjaniznie, według której duszę dziedziczy się od rodziców. Dla Klemensa, jak widzimy, wyższa część duszy *τὸ ἡγεμονικόν* pochodzi od Boga poprzez każdorazowy akt stwórczy, natomiast niższa jej część duch cielesny *(πνεῦμα σαρκικόν)* jest dziedziczony na zasadzie traducjanizmu. Ten duch cielesny odpowiada za odżywianie się i wzrastanie, za poruszanie się i postrzeganie zmysłowe, jak też za doznawanie pierwszych wrażeń przez ciało. Za pośrednictwem ducha cielesnego *(πνεῦμα σωματικόν)* człowiek cieszy się, gniewa, zaspokaja głód i wrasta.

[42] *Strom.* VII 79,7.

Rozdział 4

BUDOWA I FIZJOLOGIA CIAŁA LUDZKIEGO

4.1. Uwagi wstępne

Ciało ze swoją budową i fizjologią nie stanowi nigdy bezpośredniego przedmiotu zainteresowań naszego autora. Zwykle Klemens używając nazw poszczególnych narządów ma na myśli nie tyle je same, ile raczej to, co one symbolizują. I tak serce jest dla niego symbolem duszy[1] i woli, ręce – czynu, usta – słowa[2], oczy zaś poznania[3], z kolei pierś to siedlisko duszy i serca[4]. Tym niemniej znajdujemy w jego dziełach wiele wzmianek a nawet całych opisów, w których nazwy te użyte są w swoim pierwotnym znaczeniu. Jednakże i tu służą mu owe opisy zazwyczaj jako argumenty w dowodzeniu, bądź też zwalczaniu twierdzeń o charakterze filozoficzno-teologicznym. Zdaniem A. Breitenbacha Klemens opierał się w swym alegorycznym rozumieniu części ciała na powstałym najprawdopodobniej w II w. w Aleksandrii piśmie *Fizjolog*. Jest to chrześcijański zbiór ówczesnych teorii na temat zwierząt i części ciała połączony z ich alegorycznym wyjaśnieniem, miejscami o wyraźnych akcentach gnostyckich[5]. *Fizjolog* nie

---

[1] Por. *Strom*. V 12,2.

[2] Por. *Strom*. II 98,1.

[3] Por. *Strom*. III 44,3.

[4] Por. *Strom*. V 37,2.

[5] Elementy gnostyckie widać zwłaszcza w dwu fragmentach *Fizjologa*. Pierwszy dotyczy interpretacji alegorycznej lwa, który według autora zaciera ogonem ślady, by zmylić myśliwych i jest przez to symbolem Chrystusa, który to schodząc na ziemię, ukrywał swą boskość: *Pomiędzy aniołami stał się aniołem, między archaniołami archaniołem, pomiędzy tronami tronem, pomiędzy mocami mocą, aż zszedł i wstąpił w łono świętej dziewicy, Maryi, aby zbawić błądzący ród ludzki"*. (I,1) Gdzie indziej zaś czytamy: *Aniołowie ani moce nie zdołali pokonać Go [Chrystusa], lecz zamieszkał w łonie czystej dziewicy, Maryi (I,22).* Podobny motyw występuje u Bazylidesa, a także w tekstach apokryficznych, np. w *Liście Apostołów* i we *Wniebowstąpieniu Izajasza.* Zapewne te idee wpłynęły na fakt, że *Decretum Gelasianum* wymienia *Fizjologa* pośród pism, *qui non recipiuntur*. Por. *Fizjolog*, tłumaczenie i wstęp: K. Jażdżewska, Warszawa 2003, 16-17; *Decretum Gelasianum: De Libris Recipiendis et Non Recipiendis*, PL 59, 157-164.

jest dziełem naukowym, zdobył sobie jednak w starożytności wielką popularność, a potem stał się wzorem dla średniowiecznych bestiariuszy[6]. A. Breitenbach przypuszcza, że Klemens był pierwszym uczonym chrześcijańskim, który posłużył się tym dziełem. Jego zdaniem miał on wykorzystywać to pismo bezkrytycznie w *Szkicach* [7]. W dziełach późniejszych Klemens miał się bardziej się dystansować od jego gnostyckich tendencji. Breitenbach pisze dalej:

> Na części swoich czytelników, zwłaszcza tej wykształconej, próbował on [Klemens] zrobić wrażenie, iż podbudowywał swoją etykę wiedzą fachową... W ten sposób wykazywał, że chrześcijańskie zasady postępowania nie opierają się na jakichś zabonnych wyobrażeniach, ale mają swe solidne uzasadnienie naukowe. Ciekawą jest jednak rzeczą, że nie wspomina o swoich źródłach, którymi są Musoniusz i w części Epiktet. Nie wspomina też naturalnie o *Fizjologu*, który w międzyczasie stał się dziełem problematycznym. Za to przy niektórych regułach powołuje się na autorytet znanych lekarzy, a w innych na ludzką anatomię[8].

Z imienia wymienia następujących lekarzy: Menekratesa, Antifanesa delijskiego, Artoriosa i Polibosa[9]. Opierając się właśnie na zdaniu tego ostatniego i Arystotelesa stwierdza na przykład, że

> płód [ludzki] wykształca się w pełni w szóstym miesiącu, to znaczy w ciągu stu osiemdziesięciu i pół dnia...[10]

---

[6] Por. *Fizjolog*, 9-14.

[7] Według A. Breitenbacha to tu miało mieć swą przyczynę oskarżenie Klemensa o brak ortodoksji, której Focjusz dopatrywał się właśnie w *Szkicach*. Lektura *Fizjologa* nie wskazuje jednak, iż to właśnie w nim należałoby upatrywać głównych źródeł idei, które u Klemensa krytykuje Focjusz. Nie ma w nim bowiem ani jednoznacznej teorii pochodzenia Ewy od Adama, ani też wyraźnego doketyzmu.

[8] A. Breitenbach, *Wer christlich lebt, lebt gesund. Medizinische und physiologische Argumentation im Paidagogos des Klemens von Alexandrien*, w: "Jahrbuch für Antike und Christentum", 45 (2002), 46.

[9] *Protr*. 54,3; *Paed*. II 2,3; 23,1; *Strom*. VI 139,1; por. Ae. Decker, *Kenntnis und Pflege des Körpers bei Clemens von Alexandrien*, Innsbruck 1936, 9-10.

[10] *Strom*. VI 139,1; Arystoteles, frg. 282 (wyd. Rose) za: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*,

Ciało posiadające już wtedy wszystkie swe części rozwija się nadal – człowiek rodzi się i wzrasta zyskując na harmonii i sile, a potem zaczyna słabnąć, aż wreszcie osiąga stan i wiek, kiedy *nie jest mu przedwczesny śmierci los*[11].

4.2. Wzrost ukształtowanego człowieka

Proces ten Klemens opisuje cytując podobnie jak i Filon Aleksandryjski elegię Solona. Nie opis ten jednak jest bezpośrednim jego celem, gdyż stara on się tu przede wszystkim ukazać wagę liczby *siedem* w kosmosie i ludzkim życiu. Przy tej okazji otrzymujemy tu jednak schematyczne przedstawienie ludzkiego procesu rozwojowego ze szczególnym uwzględnieniem rozwoju cielesnego. A oto tekst:

> Po siedmiostrunnej formindze nowe zaśpiewam wnet hymny:
> Chłopię bezbronne dziecinne, przegrodę zębową wyrosłą
> Przedtem odrzuca precz w wieku swych siedmiu lat.
> Gdy lat następną siódemkę Bóg sam z kolei wypełni,
> Znaki ukaże swe pierwsze męskiej młodości wiek.
> W trzeciej zaś wieku siódemce podbródek ma już kosmaty,
> Członki urosły mu też, skóry zakwita blask,
> W czwartej zaś każdy mąż zdobywa siłę największą,
> Którą się szczycić zwykł, cnoty wszak jego to znak.
> W piątej wieku siódemce dojrzałość osiąga już męską,
> Myśleć o żonie mu czas, dziećmi pomnożyć ród.
> W szóstej swych lat siódemce mąż wszystko rozstrzyga rozumnie,
> Popełnić daremny czyn – to go nie cieszy już.
> W siódmej i ósmej siódemce rozumem i słowem najlepszy
> Jest on przez całych lat cztery i dziesięć swych.
> W wieku dziewiątej siódemki jeszcze mu nie brak jest siły,
> Ciału i mocy nie czas sprostać wszelako już
> Wielkim zadaniom. Gdy Bóg dziesiątków siedem już skończy
> Wtedy przedwczesny już nie jest mu śmierci los[12].

II, 196.

[11] Por. *Strom*. VI 144,3.

[12] *Strom*. VI 144,1-3; por. Filon Aleksandryjski, *De opificio mundi.* 103; Solon, *frg.* 19, *(Anth.*

Tekst ten nie pozwala nam na wyciąganie dalekosiężnych wniosków, jako że, jak powiedzieliśmy, służy zasadniczo innemu celowi niż przedstawienie faz rozwoju biologicznego człowieka. Tym nie mniej ujawnia sposób myślenia Klemensa, jak również jego brak oryginalności w tym względzie, zależny jest tu on bowiem niemal całkowicie od swego klasycznego wykształcenia.

4.3. Narządy ludzkiego ciała i ich funkcjonowanie

Podobnie jest też wtedy, kiedy Klemens wymienia narządy ludzkiego ciała. Pisząc o narządach zmysłów, zauważa, jest ich siedem, co jego zdaniem dowodzi powszechnej ważności liczby siedem, której potwierdzenie, jego zdaniem, znajduje się także na twarzy człowieka:

> Siedem też jest na twarzy naszej narządów zmysłowych: dwoje oczu, dwa kanały słuchu, dwoje nozdrzy, a jako siódmy otwór ustny[13].

Gdzie indziej Klemens wspomina o innych narządach dając kolejne dowody, iż dobrze orientuje się w ówczesnej medycynie. I tak twierdzi, iż mózg z natury jest zimny i dlatego nie zaleca noszenia wieńców, które jego zdaniem jeszcze bardziej go oziębiają, podczas gdy idąc za radą Plutarcha[14] należy go ogrzewać, aby system nerwowy mógł dobrze funkcjonować[15].

Sporo uwagi poświęca kobiecym narządom rodnym, a to z tej racji, że opisując ich funkcjonowanie pragnie także od strony fizjologii uzasadnić proponowaną przez siebie etykę małżeńską. Otóż idąc za Pismem św. Klemens zabrania współżycia małżeńskiego w okresie miesiączki[16] oraz w czasie ciąży. W pierwszym przypadku uważa, iż byłoby to mieszanie cennego nasienia, które powinno przynieść życie, z nieczystą materią będącą skutkiem miesięcznego oczyszczenia dróg rodnych kobiety, co w efekcie stałoby się niegodziwym pozbawieniem go żyznych *bruzd macicy (τῶν τῆς*

Lyr., I[3],38-39) za: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, II, 200.

[13] *Strom.* VI 144,2; por. Filon Aleksandryjski, *De opificio mundi.* 119; *Legum allegoriae* I 12.

[14] Por. Plutarch, *Moral*. p. 647 E - 648 A; za: Clemens von Alexandreia, *Ausgewählte Schriften*, II, 80.

[15] Por. *Paed.* II 70,3-4.

[16] Por. Kpł 18,19.

μήτρας αὐλάκων)[17]. W drugim przypadku nie mogąc się wprost powołać na Biblię, zaznacza najpierw, że Mojżesz nigdy nie wspomina, aby któryś z dawnych Hebrajczyków współżył ze swoją żoną, gdy ta była w ciąży[18], i podpierając się opinią stoika Musoniusza, zauważa, iż takie współżycie jest sprzeczne z prawem, niesprawiedliwe i nierozumne *(παράνομός καὶ ἄδικος καὶ ἄλογος)*[19]. Klemens nie poprzestaje tu na argumentacji prawnej i filozoficznej, lecz sięga po argumenty z fizjologii i pisze, co następuje:

> Macica znajduje się poniżej pęcherza a powyżej tzw. jelita grubego. Jej szyjka zaś rozciąga się pomiędzy ramionami pęcherza. Ujście szyjki, przez które przyjmuje ona nasienie, zamyka się, jeśli [macica] jest wypełniona. Macica zaś staje się pusta, gdy, wydawszy swój owoc, oczyści się poprzez poród. Wtedy znów może przyjmować nasienie.

W tym momencie nasz autor czuje jakby potrzebę wytłumaczenia się, dlaczego to w tekście przeznaczonym przecież dla zbudowania chrześcijan, zajmuje się tematyką jakby z tym celem niewspółgrającą. Pisze bowiem dalej:

> Nie powinniśmy się wstydzić ze względu na dobro słuchaczy mówić wprost o narządach służących rodzeniu, skoro Bóg nie wstydził się ich stworzyć[20].

I podejmuje znów swe medyczne wywody w tej części już wyraźnie nakierowane na wnioski etyczne, które po cytowanym poniżej tekście następują:

> Ponieważ macica nosi w sobie pragnienie prokreacji, dlatego przyjmuje nasienie i w ten sposób zadaje kłam twierdzeniom, jakoby współżycie płciowe było czymś nagannym. Lecz po zapłodnieniu przez to, iż zamyka swe wejście, stawia tamę namiętności. Jej pragnienie, które do tego momentu skierowane było ku miłosnym uściskom, odwraca się teraz od nich i koncentruje się kształtowaniu dziecka w jej wnętrzu. W ten

[17] Por. *Paed*. II 92,1.

[18] Por. *Paed*. II 91,2; *Strom*. III 72,1.

[19] Por. Musonius, *Rell*. XII, p. 64, 3f; za: Clemens von Alexandreia, *Ausgewählte Schriften*, II, 99.

[20] *Paed*. II 92,3.

> sposób współpracuje ona ze Stwórcą *(συνεργοῦσι τῷ δημιουργῷ)*[21].

Klemens, jak widać, podkreśla tu wewnętrzną celowość działania macicy, które zmierza do powstania i zrodzenia nowego życia. Ze swej natury narząd ten nie służy zaspokajaniu namiętności, dlatego po zapłodnieniu zamyka swe wejście i koncentruje się na dalszym kształtowaniu dziecka. Klemens zaznacza, że współpracuje ona w ten sposób ze Stwórcą, czyli że idzie za Jego "logicznym" planem w kształtowaniu życia, a nie za nierozumnymi popędami. Dwukrotnie, jak widzieliśmy, nasz autor nazywa macicę *warsztatem natury (τῆς φύσεως ἐργαστήριον)*,[22] podkreślając ważność jej funkcji. Dalsze fazy funkcjonowania tego narządu znamy już z opisu powstawania człowieka jako jednostki[23].

Znacznie mniej uwagi poświęca męskim narządom płciowym. Wspomina o nich tylko raz i to w kontekście panowania nad popędem płciowym. Pisze tam mianowicie, iż

> powinniśmy być panami przyjemności brzucha, a tym bardziej tego, co jest pod brzuchem, a jest to wyraz wielkiego opanowania. Albowiem, jeśli rozum, jak uczą stoicy, nie pozwala mędrcowi w sposób niekontrolowany poruszać palcem, to o ileż bardziej powinni ci, którzy dążą do mądrości panować nad narządem płciowym *(συνουσιαστικόν)*. Dlatego też nosi on nazwę *αἰδοῖον,* ponieważ powinniśmy tę część ciała bardziej niż wszystkie inne używać ze wstydliwością *(μετὰ αἰδοῦς)*[24].

Tekst ten sam w sobie nie daje nam żadnych podstaw do jakichkolwiek wniosków fizjologiczno-anatomicznych. W innym miejscu znajdujemy tekst, cytowany już w tej pracy[25] jako fragment większej całości, pozwalający na dalej idące wnioski co do fizjologii męskich organów rozrodczych. Klemens zauważa, iż

> niektórzy przyjmują, że nasienie istoty żywej jest ze swej istoty pianą krwi *(ἀφρὸν τοῦ αἵματος);* podczas uścisków miłosnych

[21] *Paed*. II 93,1.

[22] Por. *Strom.* III 83,1-2; IV 150,2.

[23] Por. wyżej, ss. 89nn.

[24] *Paed*. II 90,2.

[25] Por. wyżej, s. 90.

> krew zostaje wstrząśnięta i podgrzana przez właściwe płci męskiej ciepło i przemieniona w pianę i w tej to postaci wprowadzona w przewody nasienne. Według Diogenesa z Apolonii z tej właśnie racji biorą one [stosunki płciowe] nazwę *ἀφροδίσια*[26].

Owi "niektórzy", to Arystoteles i Galen, którzy uważali, iż nasienie powstaje z krwi[27]. Klemens zaznaczając, iż jest to zdanie "niektórych", jakby dystansuje się od niego. Starożytność znała dwie teorie pochodzenia nasienia: hematogentyczną – stworzoną przez Arystotelesa i udoskonaloną przez Galena oraz encefalo-myelogenetyczną, której początki spotykamy już u presokratyków, a której właściwym twórcą jest największy autorytet starożytności w dziedzinie medycyny – Hippokrates. Według Hippokratesa nasienie powstaje w całym organizmie, ale przede wszystkim w mózgu i przez rdzeń kręgowy spływa do narządów płciowych mężczyzny[28] . Za tą ostatnią opowiada się też Platon i przytacza ją w *Timajosie* [29]. Zdaniem C. Nardiego to do tej drugiej teorii odwoływać miał się nasz autor, kiedy w *Szkicach* tłumaczył pochodzenie kobiety od pierwszego człowieka[30]. Stąd też nie powinien dziwić pewien dystans Klemensa do teorii hematogenetycznej.

Szczególnie wiele miejsca poświęca Klemens opisowi powstawania mleka w organizmie kobiety. I tak jak w poprzednich przypadkach tak i tu opis ten ma na celu nie tyle przedstawienie procesów fizjologicznych zachodzących w organizmie ludzkim, ile służy za podstawę do udowodnienia błędów dogmatycznych jego przeciwników. Gnostycy mianowicie interpretowali tekst z pierwszego Listu do Koryntian: *Mleko wam dawałem, a nie pokarm stały, bo byliście słabi; zresztą i nadal nie jesteście mocni. Ciągle przecież jeszcze jesteście cieleśni*[31] , jako skrypturystyczną podstawę do rozróżnienia pomiędzy ludźmi cielesnymi i duchowymi. Tymi ostatnimi byli naturalnie oni sami. Twierdzili oni, jak pisze Klemens, że mleko oznacza

---

[26] *Paed*. I 48,3; por. Diels H, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, 57 (A.24).

[27] Por. Arystoteles, *De generatione animalium*, 726 b; (Przekład polski: P. Siwek, *Arystoteles – dzieła wszystkie*, Warszawa 1993, IV, 125.

[28] Por. J. Bummel, *Zeugung und pränatale Entwicklung des Menschen*, 64-75.

[29] Platon, *Timaeus*, 91 a-b.

[30] Por. niżej, ss. 163n; C. Nardi, *Clemente Alessandrino* w: E. Dal Covolo, *Donna e matrimonio*, 47, 52.

[31] 1 Kor 3,2.

w tym przypadku – *pierwsze pouczenia (τὰ πρῶτα μαθήματα)*, zaś pokarm stały – *poznanie, wiedzę duchową (πνευματική ἐπίγνωσις)*, przy czym pokarm stały wiązali z postaciami eucharystycznymi, czyli Krwią i Ciałem Chrystusa[32]. Aby wykazać fałsz takiego myślenia autor nasz sięga znowu do swej wiedzy medycznej dowodząc, że w porządku fizjologicznym to właśnie z krwi powstaje mleko. Oryginalny to zaiste sposób dowodzenia twierdzeń teologicznych, zupełnie nieprzystający do naszej mentalności, rozgraniczającej ściśle porządek teologiczny i porządek nauk przyrodniczych. Ta metoda naszego autora pozwala nam jednak po raz kolejny stwierdzić, iż Klemens wykazuje się rozległą i bardzo szczegółową wiedzą medyczną. Otóż podobnie jak Galen twierdzi on, że

> Krew okazuje się tym, co najpierw powstaje w człowieku... i kiedy matka urodzi dziecko, ta sama krew na skutek naturalnego procesu fermentacyjnego, którego przyczyną z kolei jest współczująca miłość macierzyńska, traci swą czerwoną barwę i staje się biała, aby dziecka nie przestraszyć. Krew jest najbardziej płynną częścią ciała *(τῆς σαρκός* – dosł. mięsa), jest ona zatem rodzajem płynnego ciała. Mleko z kolei jest odżywczą i najsubtelniejszą częścią krwi. Tak więc, czy to ta krew, która doprowadzana jest do embrionu i dochodzi do niego z macicy poprzez pępowinę, czy też krew miesiączkowa, której naturalne ujście jest zamknięte – na rozkaz Boga żywiącego wszystko i sprawcy zrodzenia *(παντρόφου καὶ γενεσιουργοῦ)* – płynie z powrotem do nabrzmiewających piersi i przez ciepłego ducha *(ὑπὸ πνεύματος θερμοῦ)* jest zamieniana w oczekiwane pożywienie dla małego dziecka. W każdym razie jest to przemieniona krew. Piersi bowiem bardziej od innych części ciała są w ścisłej współzależności *(συμπαθεῖς)* z macicą. Kiedy więc podczas porodu pępowina, poprzez którą krew docierała do płodu, zostaje odcięta, wskutek czego krew nie może docierać doń tą drogą, kieruje się ona do piersi; a ponieważ jej dopływ nasila się, piersi nabrzmiewają, a krew zamienia się w mleko...[33]

[32] Por. *Paed*. I 39,1-2.

[33] *Paed*. I 39,2-4; por. Galen, *De plac. Hipp. et Plat.*, II, 8 t. V, 283, *De usu part. corp. hum.*, XIV, 8, t. IV p. 176; *In Hipp. lib. de alimento*, III, 15, t. XV, p. 401-402, w: K. G. Kühn, *Claudii Galeni opera omnia*, Leipzig 1821-33.

Tak więc widzimy, że sprawcą wszystkiego jest Bóg. On to żywi wszystko i jest pierwszą przyczyną zrodzenia. Cała ludzka fizjologia jest jego dziełem i to nie w znaczeniu deistycznym, czyli raz stworzonego i uruchomionego mechanizmu, który potem funkcjonuje samodzielnie, ale w znaczeniu ustawicznej Bożej działalności w sensie Jego Opatrzności *(πρόνοια)*. Tak rozumiana ludzka fizjologia jest odbiciem działania Bożego w innych dziedzinach, stąd też Klemens nie widzi problemu w konstruowaniu dowodów teologicznych na bazie ludzkiej fizjologii.

4.4. Duch cielesny zasadą funkcjonowania ciała

Funkcjonowanie tejże fizjologii nie jest jednak bezpośrednią działalnością Boga. Krew, jak czytamy, zamieniana jest w mleko bezpośrednio poprzez ciepłego ducha *(πνεῦμα θερμόν)*. Jest to niższa część duszy, którą Klemens nazywa także *φυσικόν καὶ θερμόν πνεῦμα – duchem naturalnym i ciepłym*[34], *πνεῦμα σαρκικόν – duchem cielesnym*[35], *ἄλογον πνεύμα – duchem nierozumnym*[36], *τὸ ὑποκείμενον – duchem podległym*[37], czy nawet *σωματικὴ ψυχή – duszą cielesną*[38]. W ogóle cała ludzka fizjologia jest domeną tego ducha, to on zapewnia jej sprawne funkcjonowanie. Został on tchnięty przez Boga przy stwarzaniu człowieka, a przekazywany jest poprzez nasienie. Miano *φυσικόν* wskazuje, że przynależy do ludzkiej natury, zaś *ἄλογον*, że funkcjonuje na płaszczyźnie popędów, a nie ludzkiej świadomości, stąd też jest *ὑποκείμενον*, czyli *duchem podległym*, gdyż nadzór nad jego działaniem ma sprawować wyższa część duszy czyli *τὸ ἡγεμονικὸν*. Nie znaczy to jednak, że ta zasada ludzkiej fizjologii, choć nazywana *ἄλογον*, jest *nierozumna* w sensie absolutnym. Także ona jest darem Boga i ma swoją wewnętrzną logiczność, naturalnie ograniczoną do obszaru jej funkcjonowania. Kiedy jednak przekracza słuszną miarę i staje się *πλεονάσουσα ὁρμή*, jest źródłem namiętności[39]. To właśnie ta część duszy w pierwszym rzędzie skażana jest przez namiętności

[34] *Paed.* I 49,1.

[35] *Strom.* VI 135,3.

[36] *Strom.* VII 79,7.

[37] *Strom.* VI 134,1.

[38] *Strom.* VII 79,7.

[39] Por. niżej, ss. 111n; 121-123; 177n.

(πρωτοπαθοῦν διὰ σώματος), ponieważ poprzez wrażenia cielesne do niej pierwszej mają one dostęp[40]. Gdzie indziej tę samą część duszy Klemens nazywa *μαλθακῇ ψυχῇ* – duszą miękką, na której wrogie moce duchowe pozostawiają swe piętno w postaci namiętności[41]. Wyższa część duszy – *τὸ ἡγεμονικόν* – ma funkcje czysto intelektywne. To ona sprawuje, a przynajmniej powinna sprawować, władzę nad wszystkim. Posiada ona także, jak czytamy nieco dalej,

> zdolność wolnego wyboru *(προαιρετικὴν δύναμιν)*, z którą się wiążą: szukanie *(ζήτησις)*, uczenie się *(μάθησις)*, poznanie *(γνῶσις)*[42].

Ta właśnie *zdolność wolnego wyboru* staje się decydująca w dalszym rozwoju człowieka. Posługując się nią właściwie *ἡγεμονικόν* prowadzi człowieka poprzez etapy poszukiwań i uczenia się do poznania i osiągnięcia celów, którym poświęciliśmy jeden z poprzednich rozdziałów.

4.5. Piękno i harmonia ciała

Klemens musiałby nie być Grekiem i spadkobiercą idei wyrażonych poprzez sztukę, a zwłaszcza rzeźbę helleńską, żeby nie stwierdzić, iż ciało ludzkie jako całość charakteryzuje piękno i harmonia – *κάλλος καὶ εὐρυθμία*. Jednakże, jak na chrześcijanina przystało, źródło tych dwu widzi w Bogu[43]. To On ciało ludzkie pięknym i harmonijnym uczynił, On stworzył je takim, aby było sprawnym narzędziem, przez które dusza wyrażać będzie swe niewidzialne przymioty. Zbudowane jest ono tak, aby w swym zewnętrznym wyglądzie wyrażało godność człowieka, która wprawdzie nie zasadza się na ciele, ale i ciało ma w niej swój udział. Człowiek został stworzony do kontemplacji nieba, dlatego też jego ciało nie jest przygięte do ziemi jak u zwierząt, lecz wyprostowane. Również jego organy zmysłów tak są

---

[40] Por. *Strom.* VI 135,3-136,1; J. Potter tłumaczy wyrażenie *πρωτοπαθοῦν διὰ σώματος* – *et per corpus primum patitur* (por. *PG* 9, 359 C). Klemens charakteryzując postawę prawdziwego gnostyka podczas prześladowań, pisze, że doznaje on cierpień wraz ciałem z natury poddanym namiętnościom *(συμπάσχει τῷ σώματι τῷ φύσει παθητῷ)*, ale jest ponad tymi cierpieniami, nie poddaje się im – *οὐ πρωτοπαθεῖ κατὰ τὸ πάθος* – nie daje się zawładnąć biernemu odczuwaniu (por. niżej, ss. 111n; 125; 186).

[41] Por. *Strom.* II 110,1.

[42] *Strom.* VI 135,4 (przekład własny).

[43] Por. *Paed.* I, 6,6.

umieszczone, aby umożliwić mu patrzenie w górę. Całe zaś ciało – wszystkie jego części – tak są zbudowane, że widać w nich, iż nakierowane są na piękno[44]. Prawdziwe i ostateczne piękno ciała – zdaniem Klemensa – nie polega jednak na jego zewnętrznej, czy wewnętrznej harmonii, lecz na jego nieśmiertelności. Prawda ta objawiła się w Chrystusie, który pozwolił zniekształcić swoje ciało i uczynić je brzydkim, aby w zmartwychwstaniu ukazać prawdziwe i ostateczne jego piękno[45].

[44] *Strom*. IV 163,1.

[45] Por. *Paed*. III 3,3.

CZĘŚĆ III
CZŁOWIEK JAKO ZŁOŻENIE Z CIAŁA I DUSZY

Kluczową kwestią wizji ludzkiej cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego jest kwestia złożenia człowieka z duszy i ciała. Jest to też miejsce, w którym widać w sposób wyjątkowo jasny, jak w myśleniu naszego autora łączy się kilka tradycji, z których rolę najważniejszą pełnią dwie wielkie tradycje starożytności, na pierwszy rzut oka sprzeczne ze sobą. Pierwsza z nich, z której zresztą on sam jako filozof wyrasta, to tradycja platońska[1], dla której cechą charakterystyczną jest dualizm antropologiczny. Drugą zaś jest tradycja biblijna, która w swej antropologii znacznie bliższa jest stanowisku monistycznemu. Nasz autor żyje w ustawicznym napięciu, jakby na pograniczu dwu krain, z których każda jest dla niego ojczyzną i żadnej nie chciałby opuścić. Jako chrześcijanin żywi się na co dzień Biblią, jako Grek zaś oddycha filozofią helleńską i hellenistyczną. Toteż jest dla niego rzeczą oczywistą, co zauważyliśmy już wcześniej, iż człowiek składa się z dwu zasadniczych części: części duchowej nazywanej *ψυχή – dusza* i części materialnej, dla której autor nasz – podobnie zresztą jak i prawie cała tradycja grecka – używa słów *σῶμα* i *σάρξ*[2] oddawanych w polskich przekładach jednym terminem *ciało*. Takie rozumienie budowy człowieka determinuje całą jego antropologię. Ma on też zasadniczy wpływ na jego rozumienie płciowości człowieka i ról społecznych z nią związanych. Cielesność w filozofii Klemensa daje się zrozumieć tylko w relacji: opozycji bądź harmonii z duszą. Stąd też poświęcamy temu zagadnieniu centralną część niniejszej pracy.

---

[1] Tematyka platonizmu Klemensa oraz jego recepcji Platona opracowana jest syntetycznie i wnikliwie w: A.C. Outler, *The "platonism" of Clement of Alexandria* w: *The Journal of Religion*, XX, 3, July 1940, 217-240 oraz w: D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung*, 1-23; i w: S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A study in Christian Platonism and Gnosticism*.

[2] Termin *σάρξ* ma u Klemensa różnorakie znaczenia, ale w niektórych przypadkach podobnie jak *σῶμα* oznacza *ciało* np..: *Paed*. II 20,1; III 3,3; *Strom.* III 26,3. Szczegółową analizę można znaleźć w: O. Stählin, *Clemens Alexandrinus, Register*, 698.

Rozdział 5

CIAŁO I DUSZA ORAZ ICH WZAJEMNE RELACJE

Klemens idąc za tradycją platońsko-arystotelesowską przyjmuje zasadniczo podział człowieka na duszę i ciało [3]. Podział ten w jego dziełach tak bardzo przeważa, iż w większości opracowań pomija się inne podziały jako marginalne. I rzeczywiście nie odgrywają one u naszego autora poważniejszej roli. Sam Klemens nie przywiązuje do nich zbytniej wagi dopasowując je dość dowolnie do bieżących potrzeb pedagogicznych, chcemy je tu jednak wymienić dla pełni obrazu.

5.1. Wpływ stoicyzmu na rozumienie budowy człowieka

W drugiej księdze *Kobierców* Klemens wspomina, iż człowiek składa się z dziesięciu części: ciała, duszy, pięciu zmysłów, uzdolnienia do mowy, siły płodzenia i zdolności myślenia, czyli siły duchowej, jak ją nazywa[4]. Kontekst tej wypowiedzi, którym jest rozważanie o dekalogu, wskazuje jednoznacznie, że zamiarem autora jest nie tyle przedstawienie podziału człowieka, ile udowodnienie, iż liczba dziesięć wyrażona i uświęcona w dziesięciu przykazaniach, jest liczbą określającą nie tylko właściwe postępowanie człowieka, ale też i jego strukturę ontologiczną. Nasz autor idzie tu wyraźnie za podziałem duszy ludzkiej dokonanym przez stoików, którzy uważali, iż dusza składa się z ośmiu części, mianowicie z pięciu zmysłów, ze wszczepionych nam rozumnych sił zarodkowych *(σπερματικοὶ λόγοι)*, ze zdolności mówienia i zdolności rozumowania *(τὸ λογιστικόν)*[5] i dodaje do nich dość schematycznie ciało i duszę. Widać zatem już na pierwszy rzut oka, że jest to podział, w którym elementy składowe nie stoją na tym samym poziomie i że służy on doraźnemu celowi. Do podziału człowieka na dziesięć części w nawiązaniu do Dekalogu powraca również w czwartej księdze *Kobierców*, gdzie czytamy:

---

[3] Klemens pisze o tym bardzo często m.in.. w: *Protr*. 5,3; *Paed*. II 20,1; 102,3; 115,3; III 3,3; 12,3; 49,1; *Strom*. I 171,1; II 50,4; III 41,2; 43,2; 64,2; 77,3; 100,6; IV 11,2; 17,4; 21,1; 22,1; 163,2; 164,5; V 55,2; 61,5; VI 52,1-2; 60,2-3; 163,2; 164,1; VII 40,1;64,7;71.3.

[4] *Strom.* II 50,3-4.

[5] Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VII, 1, 157; M. Spanneut, *Stoïcîsm des Pères de l'Eglise*, 134.

> Istnieje też liczba dziesięć w odniesieniu do samego człowieka: pięć zmysłów, organ głosu, organ płodzenia, jako ósma część – duch tchnięty przy kształtowaniu człowieka; jako dziewiąta – rządzący element duszy, jako dziesiąta – odrębne ponadto znamię Ducha Świętego przysługujące człowiekowi za pośrednictwem wiary[6].

W tym drugim podziale na dziesięć części nasz autor nawiązuje również do podziału stoickiego, ale tym razem rezygnuje ze schematycznego dodania ciała i duszy charakterystycznego dla podziału pierwszego i dodaje zamiast nich element duchowy tchnięty przy kształtowaniu człowieka *(τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν)* oraz znamię Ducha Świętego przysługujące przez wiarę *(τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγινόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα)*. Powód takiej zmiany jest dość jasny, gdyż Klemens przed podaniem owego nowego podziału zajmuje się konfliktem pomiędzy dwoma duchami zauważając, że dwie tablice dekalogu zostały zapisane dla dwu duchów: władczego *(τῷ ἡγεμονικῷ)* i podległego *(τῷ ὑποκειμένῳ)*, dodając niejako tytułem komentarza cytat ze św. Pawła, iż "ciało protestuje przeciw duchowi, a duch przeciw ciału"[7]. Idąc tu za terminologią Pawłową Klemens przeciwstawia ducha ciału i ciało duchowi. Jednakże, jak stwierdza L. F. Ladaria: "W przypadkach przeciwstawiania ciała duchowi jest rzeczą oczywistą, że "duch" oznacza tu duszę, albo wyższą część człowieka"[8].

Także w innym miejscu w dziełach naszego autora odzywa się wyraźny element stoicki. I tym razem chodzi o duszę i ciało, ale w innym kontekście. Otóż w *Wypisach z Theodota*, w takiej ich części, która powszechnie uważana jest za tekst Klemensa, znajdujemy opinię zupełnie jak na platonika zaskakującą. Czytamy tam: *Ἀλλὰ καὶ ἡ ψυχὴ σῶμα – co więcej, również dusza jest ciałem*[9]. Wygląda na to, że Klemens zaprzecza naszemu wcześniejszemu stwierdzeniu, że dusza jest duchowa czyli niematerialna, a ciało przeciwnie, materialne i że w gruncie rzeczy, nie ma w tym względzie różnicy pomiędzy duszą i ciałem. Jest to wyraźne echo stoickiego materia-

---

[6] *Strom.* VI 134,2-3.

[7] Por. Ga 5,17; Problematykę dwu duchów władczego i podległego oraz związane z nimi instancje duchowe podane w powyższym podziale człowieka na dziesięć części omawia wyczerpująco L. F. Ladaria w: *El espiritu en Clemente Alejandrino*, Madrid 1980, 123-127.

[8] L. F. Ladaria, *El espiritu en Clemente Alejandrino*, 129.

[9] *ET* 14,2.

lizmu, który ze znacznie większą wyrazistością pojawia się u współczesnego Klemensowi Tertuliana[10]. Bardzo szybko okazuje się jednak, że Klemens ma na myśli zupełnie inny rodzaj cielesności niż ta, o której tu mówimy. Cielesność ta nie ma bowiem nic wspólnego z materią. Co więcej, jest tejże materii przeciwstawiana. Oto co czytamy nieco dalej:

> Ciało widzialne *(τὸ φαινόμενον)* nie jest oczyszczane przez ogień, lecz obraca się w proch. <Przypowieść> o Bogaczu i Łazarzu jasno ukazuje przez przykład członków cielesnych, że dusza jest ciałem[11].

Zdaniem naszego autora kary, jakie dusza cierpi po śmierci, a śmierć przecież jest rozłączeniem duszy i ciała materialnego, wskazują, że dusza ma swoisty rodzaj cielesności, którą on – idąc za św. Pawłem – nazwie nawet ciałem duchowym *(σῶμα πνευματικόν)*[12]. Nie należy jednak cielesności tej traktować dosłownie. Ma ona tu bowiem charakter wyłącznie analogiczny, ściśle związany z antygnostyckim kontekstem Klemensowych rozważań w *Wypisach z Theodota.* Tym specyficznym rodzajem cielesności zajmiemy się bliżej w dalszych częściach niniejszej pracy[13]. Poza tymi nielicznymi przypadkami Klemens przeciwstawia ciało duszy i ma na myśli właśnie ciało materialne.

Innym ważnym z naszego punktu widzenia elementem wskazującym na wpływ stoicki jest wspomniany nieco wcześniej duch podległy *(τὸ ὑποκείμενον)*. Klemens nie odtwarza tu wprost poglądów stoików, ale czerpie z nich inspirację. Poświęciliśmy temu duchowi już sporo miejsca w rozdziale o powstawaniu człowieka, ponieważ w tym procesie odgrywa on zdaniem Klemensa bardzo istotną rolę. Nie mniej istotną rolę odgrywa on także, jak widzieliśmy, w funkcjonowaniu całego organizmu. Zawiaduje on podstawowymi funkcjami ciała: odpowiada za odżywianie się i wzrastanie, za poruszanie się i postrzeganie zmysłowe, jak też za doznawanie pierwszych wrażeń przez ciało, z tej też racji Klemens nazywa go też duchem cielesnym

---

[10] Dla Tertuliana ciałem jest nawet Bóg. Oto co pisze w *Adversus Praxean*: *Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie*. (VII, 8).

[11] *ET* 14,4.

[12] Por. *ET* 14, 2; 1 Kor 15,44;

[13] Por. niżej, ss. 205-207.

(πνεῦμα σαρκικόν względnie *πνεῦμα σωματικόν)*[14]. Ten duch, choć odpowiedzialny jest za funkcje ciała, ma jednak wielką godność. Nie jest to bynajmniej jakaś, owszem, duchowa, ale jednocześnie zwierzęca część człowieka. Został on bowiem też tchnięty przez samego Boga przy kształtowaniu człowieka *(τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν)* [15] i odróżnia go od zwierząt już na poziomie kierowania ciałem. Zresztą człowiek także w swej warstwie cielesnej jest kimś szczególnym, został bowiem w szczególny sposób ukształtowany przez Boga[16]. Z naszego punktu widzenia jest on dlatego tak ważny, ponieważ stanowi instancję łączącą ciało i duszę[17]. Owo połączenie duszy i ciała dokonuje się na samym początku rozwoju człowieka, otóż przy zapłodnieniu dusza stworzona każdorazowo przez Boga i wprowadzona w macicę przez aniołów przyswaja sobie *(ἐξοικειοῦσθαι)* naturalnego, ciepłego ducha *(φυσικόν καὶ θερμόν πνεῦμα)* zawartego w nasieniu. Czyni go w ten sposób swoją częścią. Nasz autor mówi tu o nierozumnej części duszy *(τὸ ἄλογον μέρος)*, albo o nierozumnym duchu *(ἄλογον πνεύμα)*[18]. Ponieważ ta część duszy kieruje zaspokajaniem podstawowych potrzeb ciała, autor nasz nazywa ją wręcz duszą cielesną *(σωματικὴ ψυχή)*[19]. Zaspokajanie tychże potrzeb nieuchronnie związane jest z doświadczaniem przyjemności[20], stąd też poprzez nią mogą do duszy dostawać się namiętności i pozostawiać w niej swe piętno, dlatego bywa nazywana przez naszego autora miękką duszą *(μαλθακὴ ψυχή)* [21]. Instancja ta nosi pewne cechy platońskiej duszy pożądliwej *(ἐπιθυμητικόν)* i popędliwej *(θυμοειδὲς)*, które odpowiedzialne były za namiętności i biologiczną siłę życiową w człowieku oraz arystotelesowskiej duszy wegetatywnej *(θρεπτικόν)*, i zmysłowej *(αἰσθητικόν)*, których właściwością było odżywianie się i postrzeganie zmysłowe. Podobna jest do

[14] Por. wyżej, ss. 94n; 104n.

[15] *Strom*. VI 134,2.

[16] Por. wyżej, ss. 32n.

[17] Por. Ae. Decker, *Kenntnis und Pflege des Körpers*, 16: *[Er] bildet gewissermaßen das Zwischenglied zwischen ihm [dem Körper] und der höheren Seele*.

[18] *Strom.* VII 79,7.

[19] *Strom.* VII 79,7.

[20] Por. niżej, ss. 187n.

[21] Por. *Strom.* II 110,1.

stoickiej pożądliwej i gniewliwej mocy duszy, która charakteryzuje się zwierzęcym dążeniem do odżywiania się i rozmnażania oraz do dominacji i pokonywania innych, a która według Posejdoniusza cechuje człowieka w wieku dziecięcym, dopóki w nim się Logos nie obudzi. Występuje naturalnie też i u dorosłych, ale wtedy powinna podporządkować się Logosowi. To właśnie z niej rodzą się namiętności[22]. Jest rzeczą dość charakterystyczną, że, kiedy nasz autor porusza problematykę związaną z namiętnościami, traktuje – podobnie jak stoicy – tę instancję jako część duszy, ilekroć zaś zajmuje się budową człowieka i mówi o ciele i duszy jako o zasadniczych składnikach człowieka przeciwstawiając je sobie, utożsamia wtedy duszę z elementem rozumnym *(τὸ λογιστικόν)*, zwanym też elementem władczym (*τὸ ἡγεμονικόν)*, a element podległy duszy *(τὸ ὑποκείμενον)* wiąże z ciałem.

5.2. Podział człowieka na duszę i ciało a Biblia

O ile bowiem samo wyodrębnienie w człowieku duszy i ciała, nie stoi sprzeczności z Biblią, o tyle pojmowanie tych rzeczywistości i ich wzajemny stosunek są w obu tych tradycjach odmienne. Dla Biblii człowiek jest jednością. Już Stary Testament i to w swych pierwszych księgach wyróżnia *basar* – ciało i *naefesz* – tłumaczone w LXX zazwyczaj jako *ψυχή*. Nie są to jednak części składowe człowieka, a jedynie dwa jego aspekty: człowiek widziany jest jako ciało i jako dusza. C. Tresmontant stwierdza wprost:

> W języku hebrajskim "ciało" jest synonimem "duszy". Zarówno "całe ciało", jak i "cała dusza" oznaczają za każdym razem człowieka lub człowieczeństwo... Patrząc od strony Biblii przeciwstawienie sobie ciała i duszy nie wyprowadza nas z ciała. Wszystkie teorie moralne, które wywyższają duszę kosztem ciała, są w sensie biblijnym cielesne, a są takimi tym bardziej, im bardziej wywyższają one duszę. Służą one zatem, jak mówi św. Paweł "zaspokojeniu ciała" (Kol 2,23)[23].

[22] Por. M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, 225.

[23] C. Tresmontant, *Biblisches Denken und hellenische Überlieferung*, Düsseldorf, 1956, 123-124. C. Tresmontant odwołuje się tu do św. Augustyna, cytując go w przypisie: *Nam qui velut summum bonum laudat animae naturam, et tanquam malum naturam carnis accusat,*

Ψυχή uwyraźnia aspekt życia i świadomości. Dlatego w Nowym Testamencie *ψυχή* oznacza także *życie*. Greckie słowo *σῶμα* zaś oznacza i w Nowym Testamencie całą osobę. Biblia więc w całości daleka jest od dualizmu. Tradycja helleńska na tę sprawę ma pogląd zgoła odmienny[24]. Dla Platona, pod którego mocnym wpływem pozostaje całe aleksandryjskie środowisko filozoficzne za czasów Klemensa, to dusza jest właściwym człowiekiem, a ciało jest dla niej uciążliwym dodatkiem, który Platon nie wahał się nazywać więzieniem[25], a nawet grobem[26]. Jeszcze dalej posunie się Filon Aleksandryjski, który ciało nazywa *masą skóry*, którą jak trupa dusza musi wlec za sobą dodając, iż jest ono *złe z natury (πονηρὸν δὲ φύσει)*[27]. Nie dziwi więc, że Klemens ilekroć zajmuje się problemem duszy i ciała, praktycznie zawsze pisze o ich wzajemnej relacji. A jest to relacja w ujęciu naszego autora bardzo specyficzna. Napięcie powstałe pomiędzy obydwoma wspomnianymi tradycjami zmusza Klemensa do twórczego szukania takiej syntezy obydwu stanowisk, która zawierałaby w sobie zarówno prawdę odsłoniętą w filozofii greckiej, jak też i prawdę objawioną w pismach Starego i Nowego Testamentu. Klemens nie jest pierwszym, który podejmuje się tego skądinąd koniecznego trudu. Ma przed sobą wielu poprzedników. Jednakże żadnemu z nich nie udało się stworzyć takiej syntezy, która spełniałaby wyżej postawione warunki. Wszyscy oni z uwagi na ich błędy nazywani gnostykami heterodoksyjnymi oderwali się od tradycji biblijnej dając się uwieść pełnym fantazji spekulacjom filozoficznym, które, wychodząc często od cytatów biblijnych, kończą w nieograniczonych przestworzach abstrakcji. Nasz autor znając dobrze ich teorie i świadomie się od nich dystansując, szuka rozwiązań nowych i ortodoksyjnych zarazem. Na ile mu się to udaje, pokażą niniejsze analizy.

---

profecto et animam carnaliter appetit, et carnem carnaliter fugit: quoniam id vanitate sentit humana, non veritate divina (*De civitate Dei*, XIV, 5).

[24] Bardzo dobre przedstawienie tej problematyki znajduje się także w: J. Laloup, *Bible et classicisme*, Tournai-Paris 1958, 48-77.

[25] Por. *Strom.* III 13,2; Platon, *Phaedo*, 62 b.

[26] *Niektórzy powiadają, że ciało (σῶμα) jest grobem (σῆμα) duszy, jako że jest ona w nim pogrzebana...* (*Strom.* III 16,3; por. Platon, *Cratylus*, 400 b-c). Platon wykorzystuje tu grę słów *σῶμα* – ciało *σῆμα* – grób, uważając, że jedno zostało z drugiego wyprowadzone.

[27] Por. Filon, *De sacrificiis Abelis et Caini*, 84; por. *Legum allegoriae* III 69.

5.3. Modele relacji ciało-dusza

Klemens, jak to jest właściwe większości myślicieli starożytnych z Platonem na czele, używa języka obrazowego. Tak jest też kiedy przedstawia relację ciało-dusza. Obrazy te czerpie on z obydwu tradycji, w których jest zakorzeniony, tak z greckiej, jak i z biblijnej. Najpierw przedstawimy i poddamy analizie obrazy zaczerpnięte z tradycji greckiej, mimo że autor nasz uważa, iż obrazy te, jak zresztą i cała mądrość grecka mają charakter wtórny, że pełne są zapożyczeń z mądrości Hebrajczyków, więcej nawet, że zostały im skradzione i na dobrą sprawę nie są niczym innym jak plagiatem[28]. Nie wchodząc jednak w tę problematykę, chcemy zaznaczyć, że w tej pracy przyjmować będziemy pogląd dzisiejszy, mówiący o zasadniczej odrębności obydwu tych tradycji przynajmniej do czasów hellenistycznych. Potem zaś przechodzić będziemy do obrazów coraz bardziej zainspirowanych Biblią.

Klemens bardzo świadomie odwołuje się do tradycji filozofii greckiej podejmując modele relacji ciało-dusza, jakie ona stworzyła. Nie jest wobec nich bezkrytyczny, ale widać też bardzo jasno, jak bliskie są one jego myśleniu.

5.3.1. Człowiek jako centaur

Pierwszym modelem, którym chcemy się tu zająć, jest model człowieka jako centaura. Wybieramy go jako pierwszy, ponieważ Klemens sięga w tym przypadku do najstarszych warstw kultury greckiej, do warstw przedfilozoficznych, czyli do mitologii. Centaury – w mitologii greckiej owoc miłosnego związku Iksjona i Nefele (Chmury), której Zeus nadał postać Hery – były potworami: górną część ciała miały ludzką, od pasa zaś końską. Żyć miały w górach i lasach Tessalii – stąd nazwa: *stworzenia tessalskie*. O człowieku jako centaurze Klemens pisze w kontekście różnorakich działań, jakie z natury właściwe są różnym stworzeniom. Każde z nich jest w swoich dążeniach jednoznaczne, ale – ciągnie nasz autor:

---

[28] W *Strom* I 87,2, Klemens stwierdza: *ταύτῃ δ᾽ἂν εἶεν «κλέπται καὶ λῃσταὶ» (J 10,8.) οἱ Ἕλληνι φιλόσοφοι*, ...; rozdział 14 piątej księgi *Kobierców* jest w całości poświęcony plagiatowi Greków. Temat ten obecny jest bardzo wyraźnie w rozdziałach 2-4 szóstej księgi i w *Zachęcie Greków* (por. *Protr*. 70,1). Więcej na ten temat w: S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study of the christian Platonism and Gnosticism*, 31-34.

> Zdaje mi się, że człowiek podobny jest do centaura, stworzenia tessalskiego, złożonego z części rozumnej i nierozumnej *(ἐκ λογικοῦ καὶ ἀλόγου)*, duszy i ciała *(ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος)*. To ostatnie uprawia ziemię i ciąży ku ziemi, dusza natomiast jest ukierunkowana do Boga, oczywiście tylko taka, która jest wychowywana przez prawdziwą filozofię. Taka dusza podąża do swoich krewnych *(πρὸς τοὺς συγγενεῖς)* tam w górze...[29]

Tak więc zauważa on w człowieku rozbieżność, która, jak się okazuje, wynika z jego budowy. Człowiek to dwa elementy o przeciwstawnych dążeniach. Jak centaur w części jest człowiekiem, w części zaś koniem, tak i człowiek w części jest rozumny *(λογικός)*, w części zaś nierozumny *(ἄλογος)*. Dusza i ciało są tu elementami o rozbieżnych tendencjach. To ostatnie dąży do ziemi, dusza natomiast do Boga, *do swoich krewnych tam w górze*. Klemens stosuje tu klasyczną zasadę gnozeologiczną, używaną przez niego także w odniesieniu do innych niż poznawcza dziedzin ludzkiego działania, iż *podobne pociąga podobne (ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ)*[30]. Tak więc dusza i ciało wydają się tu być dwoma elementami o zasadniczo różnej naturze, trwającymi razem w ciągłym napięciu. Napięcie to istnieje zwłaszcza wtedy, kiedy dusza *wychowywana jest przez prawdziwą filozofię*. Naturalnie dla Klemensa ów zwrot *prawdziwa filozofia* oznacza tu chrześcijaństwo. Można by zatem odnieść wrażenie, że dusza sama z siebie, choć ma *krewnych w górze*, nie dąży do nich, lecz musi w niej to dążenie być niejako ponownie rozbudzone. Słowa *ponownie* używamy w tym miejscu celowo, ponieważ zasada podobieństwa nie ulega tu zawieszeniu. Jednakże do sprawy tej powrócimy w dalszej części naszych rozważań[31].

5.3.2. Ciało grobem duszy

Z kolei przechodzimy do modeli relacji ciało-dusza zaczerpniętych z filozofii helleńskiej. W trzeciej księdze *Kobierców*[32] Klemens poddaje

---

[29] *Strom*. IV 9,4-5.

[30] Por. Empedokles, Fr. 109; Platon, *Lysis* 214 b; *Gorgias* 510 b; *Respublica* VI, 508 b; *Timeus* 45 c; Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VIII 4, 115 b; *Paed.* I 28,2; *Strom.* III 103,3; V 13,2; 18,5; *EP* 23,3.

[31] Por. niżej, ss. 187; 193n.

[32] *Strom*. III 12,1-24,3.

zmasowanej krytyce poglądy Marcjona na świat, materię i ciało. Dla Marcjona źródłem wszelkiego zła była odwieczna materia. Z tej to materii gniewliwy i sprawiedliwy drugi bóg-demiurg Starego Testamentu (w odróżnieniu od kochającego i dobrego Boga Nowego Testamentu) stworzył świat materialny. Wszystko zatem, co materialne nosiło w sobie pierwiastek zła. Także ludzkie ciało było złe, podległe mocy demiurga i przeznaczone na zniszczenie. Jedyną częścią człowieka, która mogła się zbawić, była dusza[33]. Krytykując Marcjona Klemens cytuje szereg autorów od Homera i Heraklita, poprzez Eurypidesa i Platona, aż po Epikteta dowodząc, że Marcjon nic naprawdę oryginalnego nie stworzył, lecz zaczerpnął inspirację dla swych poglądów od tychże autorów *i to w sposób wybitnie prostacki i niewdzięczny*[34]. Pośród tych właśnie cytatów pojawiają się owe najstarsze modele relacji ciało-dusza, jakie znamy z filozofii greckiej. Oddajmy zatem głos naszemu autorowi. Pisze on:

> Platon w *Kratylosie* wkłada w usta Orfeusza naukę o karze, jaką ponosi dusza przez wcielenie, a mówi tak: "Niektórzy powiadają, że ciało *(σῶμα)* jest grobem *(σῆμα)* duszy, jako że jest ona w nim pogrzebana obecnie. A przecież przez nie dusza daje znaki *(σημαίνει)*, jakie ma do dania, dlatego jest ono nazywane słusznie znakiem *(σῆμα)*". Ale nazwę tę zdają się stosować przede wszystkim orficy, gdyż dusza cierpi z powodu tych win, za które została ukarana. Godzi się też wspomnieć o powiedzeniu Filolaosa. Ten pitagorejczyk tak mówi: "Zaświadczają także dawni teologowie i wróżbici, że z powodu jakichś win dusza została sprzęgnięta z ciałem i jakby w grobie pogrzebana *(ἐν σήματι τέθαπται)*". Ale również i Pindar mówiąc o misteriach eleuzyskich tak dodaje: "Szczęśliwy ten, kto je ujrzał, zanim zstąpił w grób..."[35]

Klemens przedstawiając w tym miejscu poglądy klasyków literatury i filozofii greckiej nie poddaje ich bezpośredniej krytyce. Celem tych cytatów, jak zaznaczyliśmy, jest krytyka Marcjona, a one same są tu tylko argumentem. Cały jednak kontekst wskazuje niedwuznacznie na pewien dystans naszego autora

---

[33] Por. J. Quasten, *Patrologia*, Milano 1980, I, 236-239.

[34] *Strom*. III 21,2.

[35] *Strom*. III 16,3-17,2; por. Platon, *Cratylus*, 400 b-c; Filolaos, frg. 14 w: H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 414: *ἐν σάματι τέθαπται*; Pindar, frg. 137 a w: H. Maehler i B. Snell, *Pindari Carmina cum fragmentis*, Leipzig: Teubner 1971.

do tychże poglądów. Inny cytat z dzieł Platona pokazuje, że Klemens szuka w jego pismach pozytywniejszego nastawienia do ciała. Uważa, iż Platon:

> nie dał Marcjonowi żadnego punktu wyjścia do mniemania, jakoby materia była czymś złym, skoro tak oto zbożnie wyraził się o świecie: "Bo od swego organizatora *(συνθέντος)* świat dostał wszystko dobre. A co się tylko w świecie dzieje przykrego i niesprawiedliwego, wszystko pochodzi z poprzedniego stanu, stamtąd świat ma to sam i wdraża to istotom żywym[36].

A więc ten największy autorytet pośród Greków patrzy na ciało inaczej. Wydaje się ono w tym fragmencie być dla Platona czymś dobrym wraz ze wszystkim, co świat dostał od swego organizatora. Zło natomiast pochodzi skądinąd – ze stanu poprzedniego. Owszem, i jego głos słychać w chórze biadających nad losem człowieka wrzuconego w materię, ale jest to głos jakby wyłamujący się i dostrzegający inną stronę rzeczywistości, tę stronę, która dopiero poza filozofią grecką – w tzw. filozofii barbarzyńskiej czyli hebrajskiej – ujawni się w całej swej pełni.

Klemens raz jeszcze powraca w swoich pismach do obrazu ciała jako grobu duszy, tym razem jednak w nieco innym, choć nadal apologetycznym kontekście. W polemice z antytaktami[37], którzy na poparcie swoich tez cytowali fragment Listu do Rzymian: *Jestem, świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro*[38], interpretując go tak, jakoby św. Paweł w tych słowach zaatakował Stwórcę świata. Klemens radzi im przeczytać sobie to, co potem w tymże Liście następuje. Analizując zaś sam ten fragment dowodzi, iż przyczyną zła i zepsucia nie jest ciało samo w sobie, lecz *grzech, który we mnie mieszka*[39] i pisze dalej cytując Apostoła:

---

[36] *Strom* III 19,4-5; por. Platon, *Politicus* 273 b-c (przekład polski w: *Sofista*, *Polityk*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1956, 136).

[37] *Strom* III 76,1-78,5; Antytakci to herezja gnostycko-antynomistyczna z II wieku, która upatrywała w prawie mojżeszowym działanie złego demiurga, zbawienie zaś przez dobrego Boga-Ojca widziała w "przeciwdziałaniu" *(ἀντίταξις)*, polegającym na świadomym i celowym przekraczaniu prawa (por. W. Kasper (hrsg.) *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1993, I, 776).

[38] Rz 7,18.

[39] Rz 17,17.18.

> "Ciało jest martwe z powodu grzechu *(δι' ἁμαρτίαν)*" [40], w ten sposób daje do poznania, że ciało, jeśli nie jest świątynią *(νεώς)*, jest grobem *(τάφος)* duszy. Mianowicie jeśli jest ono Bogu poświęcone, to Duch tego – ciągnie Apostoł – który Jezusa wskrzesił z martwych, mieszka w nas, On także uczyni żywymi wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha[41].

Widzimy tu bardzo jasno, jak Klemens łączy obydwie tradycje, jak w jego myśli jedna przechodzi płynnie w drugą i jak się one uzupełniają, choć początkowo mogło się wydawać, iż są sobie przeciwstawne. Ciało pozostające pod władzą grzechu jest rzeczywiście grobem dla duszy, tak jak to widzi nie znająca Chrystusa filozofia grecka. Nie mija się więc ona z prawdą, jest jej bardzo bliska, ale też nie widzi prawdy w całości. Używając platońskiej metafory, rzec by można, że widzi jakby jej cień, i to o złowrogich kształtach. Dopiero objawienie w Chrystusie pokazuje pełną prawdę o ciele. Ten, który pokonał grzech czyniący ciało martwym, ukazuje ciało w zupełnie nowym, nieoczekiwanym świetle jako świątynię Ducha. Grób staje się świątynią, miejsce śmierci, miejscem zmartwychwstania, a to, co wcześniej było nieszczęściem i ciężarem zamienia się w drogę nadziei.

5.3.3. Ciało więzieniem i kajdanami duszy

Innym, choć pod wieloma względami podobnym do poprzedniego modelem relacji ciało-dusza jest model więzienia. Platon rozwija tę ideę zwłaszcza w dialogu *Fedon*, kiedy to w usta Sokratesa wkłada następującą naukę:

> Nauka tajemna mówi w tej sprawie, że my, ludzie, jesteśmy niejako w więzieniu *(ὡς ἔν τινι φρουρᾷ)*[42].

I znowu:

> A których życie wyda się osobliwie zbożne, ci będą wyzwoleni z tych czeluści i wyjdą stamtąd jak z więzienia *(ὥσπερ δεσμωτηρίων)* w górę i pójdą mieszkać w czystych stronach[43].

---

[40] Rz 8,10.

[41] *Strom.* III 77,3 (przekład własny); por. Rz 8,11.

[42] Platon, *Phedo*, 62 b; Fragment ten omawia R. Legutko w jego tłumaczeniu dialogu *Fedon* opatrzonym obszernym komentarzem. Por. Platon, *Fedon*, Kraków 1995, 45-53.

[43] Platon, *Phedo*, 114 b-c.

Klemens mówi o tym modelu również we wspomnianym trzecim rozdziale trzeciej księgi *Kobierców*[44] cytując wprost te dwa fragmenty z *Fedona*. Ale zaraz dodaje, starając się pokazać inną stronę Platona:

> Ale choć jest tego zdania, jednak uważa ten świat za dobrze urządzony i ciągnie: "Nie wolno z niego siebie samego wyzwalać, ani uciekać"[45].

Klemens w sposób wyraźny naciąga tekst platoński, interpretując go tak, jakoby Platon w tych słowach zamierzał wygłosić pochwałę świata. Podczas kiedy Platon czyni tu Sokratesa wyrazicielem bardzo negatywnego stosunku wobec ciała posuniętego aż do pytania: Dlaczego to nie popełnić samobójstwa i w ten sposób uwolnić się z tak przykrego więzienia, jakim jest ciało, skoro, jak gdzie indziej powiada:

> Jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z takim wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni tego, czego pragniemy[46].

I znowu:

> Zdaje się, że ci, którzy się z filozofią zetknęli, jak należy, niczym innym się nie zajmują, jak tym tylko, żeby umrzeć, a nie żyć... i stąd dusza filozofa najwięcej gardzi ciałem i ucieka od niego; chce być sama z sobą[47].

I dodaje:

> A czy to nie zgadza się całkowicie z tym, co mówi boski Apostoł: "O ja, człek nieszczęsny, któż mnie wyzwoli z ciała tej śmierci". Tu Apostoł nazywa zgodną postawę ludzi pogrążonych w złu po prostu "ciałem śmierci", w sposób przenośny[48].

Klemens nagina tu więc wyraźnie myśl Platona do swoich celów, którym oprócz zwalczania Marcjona, jest pozytywniejsza wizja ciała. Twierdzi nawet, o dziwo, że Platon zgadza się tu całkowicie ze św. Pawłem i że *ciało śmierci* to tak naprawdę nie ciało, ale *postawa ludzi pogrążonych w złu*. Mimo to, jak w przypadku żadnego z innych platońskich modeli relacji ciało-dusza,

---

[44] *Strom* III 19,1-2.

[45] *Strom*. III 19,3; por. Platon, *Phedo*, 62 b.

[46] Platon, *Phedo*, 66 b.

[47] Platon, *Phedo*, 64 a.

[48] *Strom*. III, 19,2; Platon, *Phedo*, 65 c-d, por. Rz 7,24.

temu modelowi wydaje się być najwierniejszy. Aż cztery razy w tekstach naszego autora pojawiają się charakterystyczne dla tego modelu platońskie sformułowania. Dwa razy Klemens używa słowa *δεσμός* i dwa razy imiesłowu *ἐνδεδεμένος*. Pierwsze oznacza *pęta* albo *kajdany*, drugie zaś pochodzi od czasownika *ἐνδέω – pętać, zakuwać w kajdany* i oznacza *kogoś spętanego*, albo *zakutego w kajdany*. Słowo *δεσμός*, czy *δεσμοί* występuje w czwartej i siódmej księdze *Kobierców*[49] zaś słowo *ἐνδεδεμένος* w księgach piątej i siódmej[50]. We wszystkich tych czterech fragmentach mówi Klemens o drodze do doskonałości w przypadku prawdziwego chrześcijanina, którego określa mianem prawdziwego gnostyka, i we wszystkich czterech ciało okazuje się utrudnieniem na tej drodze.

W pierwszym ze wspomnianych fragmentów jest mowa o ciele w kontekście śmierci i męczeństwa chrześcijan. Najsamprzód autor nasz krytykuje *ludzi zaprzedanych grzechowi i przez grzechy miłośników rozkoszy cielesnych (φιληδόνους καὶ φιλοσωμάτους)* i uznaje ich za *zwierzęta raczej niż ludzi, upodobnionych więcej do bydła* nazywając ich niewolnikami. Następnie chwali postawę filozofa – rozumiejąc pod słowem *filozof* chrześcijanina, prawdziwą bowiem i najwyższą filozofią jest dla niego chrześcijaństwo – *za ćwiczone w ciągu całego życia oddzielanie duszy od ciała*. To ustawiczne ćwiczenie bowiem wedle Klemensa

> wytwarza w nim dyspozycję umysłową do pogodnego zniesienia śmierci fizycznej, która jest naturalnym wyzwoleniem duszy z kajdan ciała *(διάλυσις τῶν πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς δεσμῶν)*...[51] Dlatego gnostyk skwapliwie *(ῥᾳδίως)* poddaje się odwołaniu z tego świata i na żądanie składa swe marne ciało

[49] *Strom.* IV 12,5 i VII 40,1-3.

[50] *Strom.* V 7,4 i VII 62,4; Naturalnie terminy używane tu przez Platona w odniesieniu do ciała występują także w Biblii, i to tak w LXX, jak i w NT. Jednakże nie oznaczają one tam nigdy ciała jako takiego. *Kajdany, pęta, więzy (δεσμοί, κίνδυνα, σειραῖς, σχοινία, ὠδῖνες)* są w Biblii używane w przeważającej mierze w znaczeniu dosłownym. Tam zaś, gdzie użyte są w znaczeniu przenośnym, opatrzone są orzecznikami zupełnie innymi niż platońskie, czy Klemensowe. Zawsze chodzi tam albo o więzy śmierci *(τοῦ θανάτου)* (Ps 18,6; 116,3; Dz 2, 24), albo o więzy grzeszników czy bezprawia *(τῶν ἁμαρτωλῶν, τῆς ἀνομίας)* (Ps 116,3; 119,61; 129,4; Prz 5,22), względnie też o pęta szeolu *(τοῦ ἅδου)* (Ps 18,3; 116,3), czy o kajdany nędzy *(τῆς πενίας)* (Hi 36,8.) W tym ostatnim przypadku kajdany nędzy oznaczają cierpienie fizyczne, które pozwala poznać prawdę o sobie i się nawrócić. Za każdym razem zaś Bóg jest wyzwolicielem z więzów i wyzwala zarówno ciała, jak i dusze.

[51] *Strom*. IV 12,5.

> *(τὸ σωμάτιον)*, dorzuca natomiast afekty *(τὰ πάθη)* już wcześniej się ich wyzbywając jako cielesności *(τοῦ σαρκίου)*, a tego, który godzi na jego życie, nie potępia, lecz usiłuje wychować...[52]

Trzeba przyznać, iż przy całym podobieństwie do Platona w spojrzeniu na ciało Klemens różni się w od niego w jednym punkcie. To nie ciało jest tu złem podstawowym, jak u Platona. Złem podstawowym jest dla Klemensa grzech. To właśnie owo wspomniane w cytowanym fragmencie zaprzedanie się grzechowi sprawia, że człowiek staje się *miłośnikiem rozkoszy cielesnych (φιληδόνος καὶ φιλοσωμάτος)*. Ciało więc jest tu niejako okazją do niewoli, nie zaś niewolą samą. Choć z drugiej strony śmierć fizyczna jest nazwana *naturalnym wyzwoleniem duszy z kajdan ciała*, co wskazuje na fakt, że i Klemens dostrzega w ciele element negatywny, pętający duszę. Czy owe pęta polegają tylko na tym, że ciało jest pokusą, czy też na czymś innym, nie jest tu w pełni jasne. Kwestii tej poświęcimy gdzie indziej więcej miejsca[53]. Tak czy inaczej Klemens utrzymuje w pełnej zgodzie z Platonem, że filozof ćwiczy ową *διάλυσις*, rozdzielenie duszy od ciała, przez całe swe życie, a śmierć sama zastaje go, podobnie jak Sokratesa w *Fedonie*, w *dyspozycji umysłowej do pogodnego jej zniesienia*. Dlatego to gnostyk chrześcijański nie boi się męczeństwa, przeciwnie przyjmuje je ochoczo. Śmierć fizyczna jest przecież tylko zakończeniem i zwieńczeniem czegoś, co on już wcześniej praktykował, *wyzbywając się afektów, jako cielesności*. *Cielesność* określana jest tu słowem *σαρκίον*, które chce wyrazić coś innego niż samo *ciało fizyczne*, nazywane przez Klemensa zwykle słowem *σῶμα*, a w tym konkretnym przypadku *σωμάτιον*. Zarówno *σωμάτιον* jak i *σαρκίον* są z punktu widzenia gramatyki zdrobnieniami odpowiednio słów *σῶμα i σάρξ*. Jest jednak między nimi istotna różnica, jeśli bowiem *σωμάτιον* jest w zasadzie synonimem słowa *σῶμα* i oznacza zwykle *biedne, słabe ciało* to *σαρκίον* oznaczające samo z siebie *kawałek mięsa* oddaje to, co w ciele negatywne, dla wielu zaś autorów chrześcijańskich jest wręcz pogardliwą nazwą ciała[54]. Dla Klemensa tą negatywną stroną ciała jest fakt, iż staje się ono bramą dla *afektów*, czyli do owego nieuporządkowanego i fałszywego

---

[52] *Strom*. IV 13,1.

[53] Por. niżej, ss. 186-188.

[54] Por. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*,: *σαρκίον* - 1223, *σωμάτιον* - 1367.

umiłowania rozkoszy i ciała, nazywanych wcześniej *φιληδονία καὶ φιλοσωματία* [55]. W pewnym sensie zabójca jest dla niego dobroczyńcą, gdyż godząc w ciało, godzi jednocześnie w *σαρκίον*, toteż gnostyk nie tylko go nie potępia, ale przeciwnie stara się go doprowadzić do prawdy. Do złudzenia przypominają te Klemensowe słowa atmosferę z ostatnich kart *Fedona*, gdzie to Sokrates z wielką czułością, a nawet wdzięcznością rozmawia ze strażnikiem więziennym, który podaje mu truciznę do wypicia. Ów człowiek zaś odchodząc zanosi się łzami, podczas gdy Sokrates nazywa go *najpoczciwszym w świecie*[56].

W konsekwencji podobnie jak Platon w *Fedonie*, także i Klemens dojść musi do pytania o dobrowolne odebranie sobie życia, aby skrócić w ten sposób ów uciążliwy pobyt w ciele. I znów motywem pozostawania w ciele jest jak w *Fedonie* fakt, iż samobójstwo jest niedozwolone. W tej jednak sytuacji prawdziwy filozof czyni, co może, a więc *uśmierca swoje namiętności i już nie współżyje z ciałem*[57].

W drugim fragmencie[58] mowa jest o modlitwie. Modląc się – jak mówi nasz autor – czynimy *duszę uskrzydloną (τὴν ψυχὴν ἐπτερωμένην)* poprzez tęsknotę do wartości lepszych i próbujemy wraz z nią oderwać ciało od ziemi. Dzieje się to także symbolicznie przez to, że podczas ostatnich słów modlitwy – jak zaświadcza Klemens – współcześni mu chrześcijanie podnoszą się na palcach stóp, symbolizując w ten sposób współdziałanie z dobroczynną inspiracją Ducha. Czyniąc tak – mówi dalej

> jednocześnie z wypowiadanymi słowami, przebijamy się na siłę *(βιαζόμεθα)* do miejsc świętych, w pogardzie mając *(καταμεγαλοφρονοῦντες)* więzy cielesne *(τοῦ δεσμοῦ σαρκικοῦ)*[59].

Także w tym fragmencie nawiązania do Platona są aż nadto widoczne. Oprócz ciała jako więzów pojawia się tu bowiem jeszcze inny obraz zaczerpnięty tym razem z dialogu *Fajdros*, mianowicie *dusza uskrzydlona*, która – jak czytamy u Platona:

---

[55] Por. niżej, ss. 187n.

[56] Por. Platon, *Phedo*, 116 d: *ἀστεῖος.... καὶ ἀνδρῶν λῷστος.*

[57] Por. *Strom.* VI 75,3

[58] *Strom* VII 40,1-2.

[59] *Strom* VII 40,2. Platon, *Phedo*, 114 b-c; *Cratylus* 400 c.

> jeśli traci skrzydła, spada w dół i kiedy spotka coś stałego, zatrzymuje się, aby tam zamieszkać. W ten sposób przyjmuje ciało ziemskie...[60]

Dusza wedle Platona pragnie tego, co boskie, czyli piękne, mądre i dobre i te właśnie rzeczy karmią jej skrzydła, sprawiając iż te ostatnie odrastają. Identyczną ideę spotykamy u Klemensa, dla którego duszę uskrzydla tęsknota za tym, co lepsze *(πόθος τῶν κρειττόνων)*. Modlitwa jest wyrazem tej właśnie tęsknoty, a zarazem próbą poderwania się do lotu, oderwania ciała od ziemi. Zaskakujące jest tu, iż Klemens mówi o oderwaniu ciała od ziemi, skoro dla Platona to tylko dusza ma poszybować w górę na ucztę bogów. To kolejny wtręt chrześcijański, który kłóci się z wizją platońską. Tak czy inaczej owo odrywanie nie odbywa się spokojnie, lecz ma charakter gwałtu. Klemens używa tu słowa *βιαζόμαι*[61], które oznacza: *wymuszanie, używanie przemocy, stosowanie gwałtu, a nawet zadawanie sobie śmierci*. Owo *przebijanie się na siłę do miejsc świętych*, jak czytamy w przekładzie polskim, odbywa się poprzez pogardę dla *więzów cielesnych*. Co oznaczają tu *więzy cielesne*? Czy samo ciało? Zauważyć należy, iż nasz autor nie używa w tym przypadku przymiotnika *σωματικός*, co odnosiłoby się do ciała *(σῶμα)*, o którym w zdaniu poprzedzającym mówi, iż ma być oderwane od ziemi, lecz stosuje przymiotnik *σαρκικός*, który etymologiczne związany jest ze słowem *σαρκίον*, i jak zostało to wcześniej wykazane, oznacza nie tyle to, co fizycznie cielesne, ile cielesność w znaczeniu bramy dla namiętności. *Δεσμός σαρκικός*, który trzeba mieć w pogardzie, zatem to nie samo ciało, lecz niewłaściwe do niego przywiązanie, wspomniane wyżej *φιληδονία* i *φιλοσωματία*.

Kolejne dwa fragmenty mówią o więzach ciała używając innych form niż rzeczowniki. W centrum staje tu słowo *ἐνδεδεμένος*, które jest imiesłowem czasu *perfectum* w stronie biernej od czasownika *ἐνδέω*. Sama forma gramatyczna jest o tyle ważna, iż czas *perfectum* podkreśla trwające w teraźniejszości skutki czynności, która się dokonała. Naszemu autorowi więc zależy na podkreśleniu skutków faktu, iż zostaliśmy *przykuci do ciała*, albo raczej *spętani nim*. Skutki te zaś za każdym razem są ograniczeniem.

---

[60] Platon, *Phaedrus*, 246 b-e.

[61] Trzeba przyznać, że słowo *βιαζόμαι* występuje także w Nowym Testamencie i to w prawie identycznym kontekście, mianowicie kiedy mowa jest o tym, iż *Królestwo niebieskie cierpi gwałt (βιάζεται) i gwałtownicy (βιασταί) je zdobywają.* (Mt 11,12) Nie można wykluczyć, że użycie go przez Klemensa jest nawiązaniem także do słów Jezusa.

W pierwszym fragmencie ograniczenie to dotyczy władzy poznawania. Klemens stwierdza za św. Pawłem, iż *przez łaskę przede wszystkim doznajemy zbawienia* [62], ale nie byłby sobą, gdyby nie dodał zmieniając nieco myśl Pawła, że nie może się to obyć *bez dobrych uczynków*. Dlatego

> musimy się gorliwie starać o nie. Winniśmy zachować zdrowy rozum *(τὴν γνώμην ὑγιῆ)*, który by nigdy nie dał się odwrócić od zabiegania o piękno moralne... A to wszystko dlatego, że będąc związani mocno z ciałem, ukierunkowanym ku ziemi *(ἐνδεδεμένοι τῷ γεώδει σώματι)*, rzeczywistość świata postrzegalnego sprawdzamy tylko za pośrednictwem ciała, natomiast spraw ducha dotykamy przy pomocy zdolności rozumowania[63].

Klemens daje tu wyraz pewnej obawie, której źródłem, jak się okazuje, jest *związanie się z ciałem ukierunkowanym ku ziemi*. Nie jest to obawa li tylko naszego autora. Cały dramatyzm owego *związania duszy z ciałem ukierunkowanym ku ziemi* wyrażony w takich samych słowach znajdujemy w *Fedonie*. Na mocy zasady, iż podobne poznaje podobne, stosowanej zresztą i przez Klemensa w powyższym tekście, Sokrates stwierdza, że dusza

> ilekroć rozpatruje coś sama w sobie leci w dziedzinę tego, co czyste i wiecznotrwałe, i nieśmiertelne, i zawsze jednakie; przestaje się wtedy błąkać... Ten stan jej nazywają rozumem. Ilekroć natomiast posługuje się ciałem – czyli poznaje coś przez wrażenia zmysłowe – wtedy ją ciało wlecze za sobą w dziedzinę tego, co nigdy nie jest jednakie, i ona się błąka i niepokoi i zawrotu dostaje[64].

Poznanie poprzez ciało prowadzi duszę do zguby, stąd też i u Klemensa wymóg, aby zachowywać zdrowy rozum *(τὴν γνώμην ὑγιῆ)*, nie w sensie zdrowego rozsądku, lecz rozumu wolnego, nieobciążonego przywiązaniem do ciała, oderwanego, na ile to możliwe, od wrażeń zmysłowych, żeby nie dał się odwrócić od zabiegania o piękno moralne. Wprawdzie, jak sam stwierdza, nigdy, dopóki jesteśmy związani z ciałem, nie będzie możliwe pełne poznanie

---

[62] Por. Ef 2,5.

[63] *Strom*. V 7,3-4.

[64] Por. Platon, *Phedo*, 79 b-c.

Boga[65], ale trzeba się strzec, by nie ulec ułudzie poznania zmysłowego, które oddala od poznania prawdziwego.

Innym ograniczeniem człowieka wynikającym ze związania z ciałem jest cierpienie. O tym właśnie ograniczeniu mowa jest w drugim miejscu, gdzie występuje słowo *ἐνδεδεμένος*. Klemens zajmuje się tu znów prawdziwym gnostykiem, czyli chrześcijaninem, tym razem jednak w jego relacjami z bliźnimi. Mówi o tym w następujących słowach:

> [Gnostyk] czci Stwórcę, kocha każdego współtowarzysza życia, litując się nad nim i modląc się za niego ze względu na jego brak wiedzy. A ponieważ związany jest z ciałem *(τῷ σώματι ἐνδεδεμένος)*, z natury podlegającym namiętnościom, więc z nim ich razem doznaje. Ale afekt [cierpienie] nie jest tym, co gnostyk w pierwszym rzędzie odczuwa [czym się kieruje]. Ilekroć zaś wpadnie w jakieś niezawinione trudności, każdorazowo wydobywa się z kłopotów ku rejonom mu bliskim i nie daje się ponieść przez to, co mu obce...[66]

Cierpiętliwość – jak widać z tego tekstu – jest z natury właściwością ciała i to ono sprawia, że dusza cierpi. Wydaje się, że dla Klemensa dusza sama w sobie wolna jest od cierpienia. Natomiast poprzez *związanie z ciałem* nabywa ona tej zdolności głównie poprzez nieuporządkowane przywiązanie do ciała. Wprawdzie i gnostyk, który ma właściwy stosunek do ciała, współcierpi wraz z nim *(συμπάσχει)*, ale jest on niejako ponad cierpieniem, *(οὐ πρωτοπαθεῖ κατὰ τὸ πάθος)*, cierpienie nim nie rządzi, nie dyktuje mu warunków. Ilekroć znajdzie się w sytuacji cierpienia, zawsze zresztą niezawinionej, gnostyk bowiem postępuje zawsze sprawiedliwie, *zawsze wydostaje się ku rejonom mu bliskim (ἐπὶ τὰ οἰκεῖα)*, to znaczy takim, które są właściwym jego domem, jego prawdziwą ojczyzną. Natomiast *nie daje się ponieść przez to, co mu obce (τοῖς ἀλλοτρίοις)*. To znów jakby echo znanego nam już dobrze, bo cytowanego wyżej, tekstu platońskiego z *Fedona*. *Τὰ οἰκεῖα* to

---

[65] *Strom*. I 94,4-6; V 7,6-7; por. 1 Kor 13,12.

[66] *Strom*. VII 62,3-5 (przekład własny) Tekst orginalny brzmi następująco: *καὶ δὴ καὶ συμπάσχει τῷ σώματι, τῷ φύσει παθητῷ ἐνδεδεμένος. Ἀλλὰ οὐ πρωτοπαθεῖ κατὰ τὸ πάθος*. Co tłumacz łaciński tak oddaje: *In corpus quoque suum per consensionem afficitur: cui quidem natura patibili est alligatus. Non tamen primario movetur ex perturbatione* (*PG* 9, 486 D). Zaś O. Stählin tak tłumaczy: *Und da er an den Körper gefesselt ist, der von Natur dem Leiden ausgesetzt ist, leidet er in der Tat mit ihm, aber das Leid ist nicht das, was er in erster Linie empfindet* (Clemens von Alexandreia, *Ausgewählte Schriften*, V, 66).

rodzinne strony duszy, jej pierwotna ojczyzna, to co boskie, duchowe, co niezmienne i niecierpiętliwe, podczas kiedy to, co jej obce to materia, a więc ciało, z którym jest związana, ale niejako zewnętrznie. Coraz wyraźniej zdaje się nam tu wyłaniać Klemensowy obraz człowieka jako duszy skrępowanej ciałem, obraz na wskroś platoński, choć nieustannie poszukujący podniesienia ciała, ocalenia go, nadania mu wartości, co z kolei jest rysem biblijnym. Kolejny model relacji ciało-dusza pokazuje to ostatnie z jeszcze większą wyrazistością.

5.3.4. Ciało znakiem i narzędziem duszy

Pozostając ciągle jeszcze przy Platonie, chcemy się skupić teraz na drugim modelu relacji ciało-dusza ujawnionym w powyższym cytacie z *Kratylosa*[67]. Wiąże on się z dostrzeżeniem przez Platona drugiego znaczenia słowa *σῆμα*, które oznacza owszem *grób*, ale też i *znak*. Platon wyprowadza stąd oryginalny wniosek, że przez ciało dusza *daje znaki (σημαίνει)*, czyli że komunikuje się ze światem. W ten to sposób ciało nie jest już u Platona wyłącznie przeszkodą i ciężarem, lecz również czymś pożytecznym. Klemens podejmuje i rozbudowuje tę ideę. Nie czyni tego natychmiast, ponieważ, jak wspomnieliśmy, w tym miejscu przyświeca mu inny cel, lecz powraca do tej myśli w szóstej księdze *Kobierców*. Pisze tam, iż

> dusze są niewidzialne; nie tylko dusze istot rozumnych, ale także nierozumnych zwierząt. Ich ciała nie są nigdy częścią ich dusz, lecz tylko narzędziami *(ὄργανα)* dusz, służącymi im do zamieszkania, do poruszania się i mającymi inne jeszcze przeznaczenie[68].

Klemens, jak widać wyraźnie, podkreśla rozdział między ciałem a duszą, ich zasadniczą różność, ale też wychodzi poza ramy skrajnego dualizmu, rozwijając ideę, którą spotkaliśmy, zaznaczoną jakby mimochodem przez Platona. Dla naszego autora ciało jest już nie tylko *znakiem – σῆμα*, ono jest czymś więcej, jest narzędziem *(ὄργανον)* duszy, które służy jej nie tylko do komunikacji ze światem materialnym, lecz także do *zamieszkania, do poruszania się*, jak również i do innych celów.

---

[67] Platon, *Cratylus*, 400 b-c.

[68] *Strom.* VI 163,2.

5.3.4.1. Stara łódź

Jednym z tych celów jest dla Klemensa pomoc, jaką ciało wyświadcza duszy w zwracaniu się do Boga. Brzmi to wprawdzie dość paradoksalnie, ale nasz autor i taką rolę ciała dostrzega. W *Wypowiedziach profetycznych* czytamy:

> Ci, którzy mieszkają w zepsutym (schorzałym) ciele *(σαθρῷ σώματι)* jakby płyną w starej łodzi *(ἐν πλοίῳ παλαιῷ)*, porzuciwszy wszelką niedbałość, zawsze modlą się usilnie zwróceni do Boga[69].

Obraz życia ludzkiego jako płynięcia po wodach jest dla Klemensa wykształconego na motywach homeryckich bardzo bliski. Odwołuje się do niego kilkakrotnie[70]. Już sama podróż po wodach jest pewnym zagrożeniem, a tym bardziej podróż starą łodzią. Ciało, zwłaszcza ciało schorowane, jest dla niego właśnie taką starą łodzią. Lecz ten rodzaj zagrożenia ze strony ciała jest zdaniem naszego autora dla duszy zbawienny, bo kieruje ją do Boga. Nieco dalej dodaje, że

> Starsi *(πρεσβύτεροι)* bardzo byli niespokojni. Ilekroć nie doświadczali jakiegoś cierpienia w ciele. Bali się bowiem, że, jeśli w tym świecie nie odpokutują kary za grzechy – a kto żyje w ciele *(ἐν σάρκι)* choćby nieświadomie popełnia wielką ich ilość – to będą musieli cierpieć kary w innym świecie, stąd też modlili się, by byli leczeni w tym życiu[71].

Tak więc ciało z jednej strony jest zagrożeniem dla duszy stając się okazją do wielu choćby nieświadomych grzechów, ale z drugiej strony zagrożenia ciała wynikające z jego kruchości, chorób i starzenia się są dla duszy pomocą, aby łódź życia kierować ku właściwemu portowi poprzez pokutę w tymże ciele.

5.3.4.2. *Δορά* – zdarta skóra

Innym określeniem ciała bliskim w swym znaczeniu terminowi *ὄργανον* jest słowo *δορά*, oznacza ono bowiem *zdartą skórę* a pochodzi od słowa *δέρω*, które znaczy *odzierać ze skóry*. Pojawia się ono w tekście

---

[69] *EP* 10.

[70] *Protr*. 118,1.4; *Paed*. I 54,2; II 22,3; III 1,2; 37,1; 101,1; *Hymn* 25; *QDS* 8,5.

[71] *EP* 11,1.

traktującym o prawdziwym poznaniu Boga. Tekst ten nasz autor rozpoczyna słowami:

> Ofiarą miłą Bogu jest oderwanie się od ciała i jego namiętności *(σώματος καὶ τῶν τούτου παθῶν χωρισμός)*, a przy tym takie, którego by się nie żałowało. Oto prawdziwa istotnie zbożność[72].

Następnie wskazuje na Sokratesa i Pitagorasa, którzy podobnie myśleli, a ten ostatni stosował nawet celowe praktyki ascetyczne, aby do tego doprowadzić. Klemens uważa jednak, iż nie jest to oryginalna myśl helleńska, lecz zapożyczona została ona od Mojżesza. I tu nasz autor cytuje Księgę Kapłańską, gdzie mowa jest o sposobie składnia ofiar całopalnych Bogu w następujących słowach:

> Obedrzeć ze skóry *(δείραντας)* zwierzę przeznaczone na całopalną ofiarę...[73]

I interpretuje je tak oto:

> Podobnie dusza gnostyka musi być odarta *(γυμνήν* czyli *obnażona)* ze skóry materialnej *(τῆς ὑλικῆς δορᾶς)*... uzyskać wolność od głupstw cielesnych *(σωματικῆς φλυαρίας)* i wszelkiego rodzaju afektów, które powstają pod wpływem pustych i fałszywych wyobrażeń, porzucić pożądania cielesne *(σαρκικὰς ἐπιθυμίας)*, a dopiero wtedy dozna uświęcenia przez światło[74].

Powraca tu idea znana nam już z jednego z poprzednich cytatów, gdzie ciało wraz z jego namiętnościami nazwane tu *ὑλικὴ δορά* potraktowane jest jako utrudnienie i niebezpieczeństwo, więcej nawet jako przeszkoda w prawdziwym poznaniu, a zatem i w zbawieniu. Klemens jednak daleki jest od totalnego potępienia samego ciała, a widać to w innym miejscu, gdzie krytykuje gnostyka Juliusza Kasjana, który w owych "ubraniach ze skóry", w które po grzechu pierworodnym Bóg przywdział pierwszych ludzi, widzi ciało[75]. Gnostyckiej interpretacji tego opisu biblijnego, która obecność duszy w ciele postrzega jako karę za grzech, nasz autor absolutnie nie dopuszcza. Z drugiej strony jednak trzeba się od związanego z namiętnościami ciała

---

[72] *Strom.* V 67,1.

[73] *Strom.* V 67,4; por. Kpł 1,6.

[74] *Strom.* V 67,4.

[75] Por. *Strom*. III 95,2; por. Rdz 3,21.

uwolnić, aby osiągnąć doskonałość i oświecenie. Ideałem wydaje się tu być *nagość duszy*. Rzeczą interesującą jest, iż Klemens wywodzi tę myśl z Biblii. Otóż, jest sprawą oczywistą, iż Klemensowa interpretacja cytowanego z Księgi Kapłańskiej fragmentu jest z naszego punktu widzenia niedopuszczalną ekstrapolacją z kontekstu liturgiczno-kultycznego w kontekst ogólno-filozoficzny. Instrukcja co do składania ofiar, z jaką tu mamy do czynienia, w żadnym wypadku nie ma charakteru gnozeologiczno-antropologicznego. Klemens jednak postępuje tu w zgodzie z aleksandryjską metodą interpretacji alegorycznej i trudno mu zarzucić nierzetelność, choć z drugiej strony w naszym rozumieniu przypisuje on autorowi biblijnemu treści, których ten w swoim tekście nie zawarł[76]. Biblia staje się tu znów źródłem argumentów dla poparcia wizji platońskiej, zresztą nie tyle ona sama wprost, lecz bardziej dzięki interpretacji Filona. W tekście tym bowiem spotykamy się wyraźnie z nawiązaniem do tego aleksandryjskiego filozofa. Filon wprost nazywa tu ciało *masą skóry*, którą jak trupa dusza musi wlec za sobą. Nasz autor nigdy nie posuwa się tak daleko, aby ciało nazywać trupem i złym z natury *(πονηρὸν δὲ φύσει)*, jak pisze Filon[77]. Wydaje się, że wspomniana tu *nagość duszy* polega na pozbyciu się ciała w znaczeniu tego, co śmiertelne. Pozbycie się ciała w sensie tego, co śmiertelne wyraźnie sugeruje nam fragment, który jest bezpośrednią kontynuacją poprzedniego cytatu. Nawiązując znów do Filona Klemens pisze:

> Tymczasem wielu ludzi postępuje odwrotnie. Oto wciskają się w to, co w nich śmiertelne *(τὸ θνητὸν ἐνδυόμενοι)*, jak ślimaki, i wokół swej niepowściągliwości zwijają się jak jeże,

[76] Bodaj najlepsze studium alegorycznej interpretacji tekstów biblijnych przez Klemensa znajdziemy w dziele C. Mondesérta, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris 1944. Autor krytykuje tam negatywne podejście wcześniejszych badaczy do Klemensowej interpretacji tekstów biblijnych zarzucających mu zupełne zaprzepaszczenie sensu historycznego, dowodząc, że to właśnie metoda alegorycznej interpretacji Biblii ratowała w świecie myśli greckiej jej historyczność. C. Mondesért wskazuje tu na zarzut Celsusa, dla którego niemożność alegorycznej interpretacji Biblii świadczy o jej niższości w stosunku do Homera (por. s. 144). W literaturze dostępnej w języku polskim znajdziemy cenne uwagi na temat alegorycznej metody Klemensa w: M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, Kraków 2002, 64-71. Autor nawiązując do wspomnianego dzieła C. Mondesérta omawia między innymi różne typy alegorii Klemensowej. Pośród nich także interpretację kosmologiczną i psychologiczną tych fragmentów Starego Testamentu, które odnoszą się do kultu świątynnego. Analizowany tekst z Księgi Kapłańskiej i jego interpretacji w wydaniu Klemensa jest typowym tego przykładem.

[77] Por. Filon Aleksandryjski, *De sacrificiis Abelis et Caini*, 84; *Legum allegoriae*, III 69.

> o Bogu zaś błogosławionym i nieprzemijalnym tyle wiedzą, co o sobie[78].

Jest rzeczą oczywistą, że *τὸ θνητόν*, czyli *to, co śmiertelne* to ciało, lecz autor nasz nie używając bezpośrednio słowa *ciało* podkreśla w ten sposób tę jego charakterystykę, która sprawia, iż płonnymi są nadzieje ludzi myślących według ciała. Wciskać się w to..., szukać bezpieczeństwa w tym, co z natury przeznaczone na śmierć, oznacza niezawodnie brak poznania prawdy i bycie w fałszu co do siebie i co do Boga, który, jak zauważa Klemens, jedyny jest nieprzemijalny. Problem wydaje się tu więc leżeć nie tyle w samym ciele, ile w fałszywej jego ocenie. *Dać się obłupić z materialnej skóry* oznaczałoby raczej pozbycie się iluzji co do ciała, a nie jego negatywną ocenę. Dopóki człowiek będzie się łudził, co do swego ciała i w tym, co śmiertelne szukał schronienia, żył będzie w fałszu i nie pozna Boga – tak można by podsumować myśl główną.

5.3.4.3. Szczerozłoty diadem

Inny tekst mówiący o *nagości duszy* znajdziemy w *Wypisach Theodota*. I również w tym przypadku Klemens wychodzi od Starego Testamentu i od liturgii świątynnej Izraela interpretując ją alegorycznie. Oto co czytamy w tym tekście:

> <Najwyższy> Kapłan, wchodząc do wnętrza za drugą zasłonę, składał diadem ze złota *(πέταλον)* przed "ołtarzem kadzenia", zaś on sam wchodził w milczeniu, mając w sercu zapisane Imię. Dalej, okazując złożenie ciała *(δεικνὺς τὴν ἀπόθεσιν τοῦ σώματος)*, niczym złotego diademu, stawał się czysty i lekki, co wynikało z oczyszczenia duszy, na której jest zapisany blask pobożności, dzięki której <Najwyższy Kapłan> stawał się znany Aniołom i Archaniołom. Zatem, składał on to ciało *(ἀποτίθεται δὲ τοῦτο τὸ σῶμα)*, a złoty diadem tracił swój ciężar "we wnętrzu za drugą zasłoną"; to znaczy w świecie umysłowym *(ἐν τῷ νοητῷ κόσμῳ)*, będącym drugą zasłoną i całością wszechświata; "przed ołtarzem kadzenia" – czyli wobec zarządzających Aniołów, służących wznoszącym się modlitwom. Oto naga dusza *(γυμνὴ δὲ ἡ ψυχή)*, która jest

[78] *Strom.* V 68,1 (przekład własny); por. Filon, *De sacrificiis Abelis et Caini*, 95.

> w mocy "świadomego" i stała się jakby ciałem tejże mocy *(οἷον σῶμα)*, przenika teraz świat duchowy *(τὰ πνευματικά)* i staje się rozumna *(λογική)* i prawdziwie kapłańska *(ἀρχιερατική)*, teraz może się stać bezpośrednio animowana *(ἐμψυχουμένη)* przez Logos, podobnie jak Archaniołowie stali się Arcykapłanami aniołów, a Pierwotne istoty *(Πρωτόκτιστοι)* – Archaniołów[79].

Jak widać już na pierwszy rzut oka, tekst ten jest niezwykle skomplikowany i trudny w interpretacji. To swoisty szczyt Klemensowej alegorii kosmologiczno-psychologicznej o charakterze eschatologicznym. Właśnie ten tekst podaje M. Simonetti w swej obszernej monografii *Między dosłownością a alegorią* jako przykład złożoności Klemensowej alegorii typu eschatologicznego[80]. Nie będziemy tu wchodzić w całą tę złożoność i jej wyjaśniać, czynią to zresztą obszernie tłumacze i komentatorzy *Wypisów z Theodota* F. Sagnard[81] i P. Siejkowski[82] wskazując przy tym na zależność Klemensa od Filona Aleksandryjskiego[83]. Istotny jest tu dla nas obraz ciała jako szczerozłotego diademu, który arcykapłan – symbol duszy – nosi na swej głowie i na którym wyryty jest napis *Poświęcony dla JHWH* [84]. Składa on go przed wejściem do Świętego Świętych i tak oczyszczony wchodzi do przybytku, mając zapisane Imię już nie w ciele, ale w sercu jako blask pobożności. Ten blask pozwala ją rozpoznać aniołom. Naga dusza, która złożyła ciało, staje się lekka. Wnika w świat duchowy stając się jakby ciałem mocy "świadomego" czyli Logosu i jest bezpośrednio animowana *(ἐμψυχουμένη)* przez Logos. Porównanie ciała do szczerozłotego diademu z napisem *Poświęcony dla JHWH* jest wielką jego nobilitacją. I choć musi być ono złożone przed wejściem w świat umysłowy, nosiło na sobie święte Imię. Tak więc nie tylko dusza, ale i ciało poprzez nią jest poświęcone Bogu i Nim naznaczone.

---

[79] *ET* 27,1-3 (przekład własny); por. Wj 26,31; 28,36; 37,25; Kpł 8,9; 16,3.

[80] Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, Kraków 2000, 69.

[81] Por. Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, trad. et com. F. Sagnard, (SCh 23), Paris 1948, 113-117; 220-223.

[82] Por. Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, 44-46.

[83] Por. Filon Aleksandryjski, *Legum allegoriae*, II 56-57; *De migratione Abrahami*, 103, *De vita Mosis*, II 95-135.

[84] Por. Wj 28,36; LXX oddaje ten napis jako *Ἁγίασμα Κυρίου*, czyli *Świętość Pana.*

5.3.4.4. Okrycie *(σκέπη)*, szata *(ἐσθής)*, tkanina *(ὕφος)* duszy

Myśl tę rozwija bardziej w innym miejscu twierdząc, że ciało jest niepokalaną szatą duszy. Jest to określenie nadspodziewanie pozytywne, po uwzględnieniu jednakże kontekstu wypowiedzi naszego autora, widać, że nie jest to niepokalaność bezwarunkowa. Otóż wyrażenie to spotyka w drugiej księdze *Pedagoga*, gdzie nasz autor zajmuje się kwestią strojów. Klemens wyznaje tu zasadę, że okrycie *(σκέπη)* musi pokazywać, iż to, co ono okrywa, ma większą wartość niż samo okrycie, że dusza ma większą wartość niż ciało, a ciało większą wartość niż szata *(ἐσθής)*[85]. Stąd też wyprowadza swoje wnioski co do godnych ubiorów. Ubiór wyraża godność ciała, ciało zaś godność duszy i w tym kontekście należy rozumieć zadziwiające zdanie:

> Ci, którzy służą na dworze niebieskim wokół Króla wszechrzeczy, uświęcają niepokalaną szatę duszy, ciało, i w ten sposób przyoblekają się w nieprzemijalność[86].

Nie należy tu zatem przypisywać niepokalaności ciału samemu w sobie, lecz widzieć jej źródło o owej służbie, jaką niektórzy, czyli chrześcijanie, pełnią wobec króla wszechrzeczy. Owi służący nazwani są tu *θεραπεύοντες*, chodzi tu zatem o rodzaj służby i czci, którą Klemens dość jasno określa w *Kobiercach*. Pisze on tam:

> Służącymi i czcicielami *(θεράποντες καὶ θεραπευταί)* bóstwa są ci, którzy spełniają najbardziej dobrowolną i królewską służbę, która dokonuje się przez zbożne usposobienie i poznanie *(γνῶσις)*[87].

Termin *θεράποντες* nawiązuje do jednego ze stopni inicjacji chrześcijańskiej, o czym była mowa wcześniej[88], natomiast termin *θεραπευταὶ* to wyrażenie, którego szczególnie często używał Filon Aleksandryjski na określenie żydowskich anachoretów żyjących w jego czasach w pobliżu Aleksandrii i poświęcających się wyłącznie praktykom

---

[85] Por. *Paed.* II 115,3.

[86] *Paed.* II 109,3: *οἱ δὲ τὴν οὐράνιον θεραπεύοντες αὐλὴν περὶ τὸν πάντων βασιλέα τὴν ἀκήρατον τῆς ψυχῆς ἐσθῆτα, τὴν σάρκα, ἁγιάζονται, καὶ ταύτῃ ἐπενδύονται ἀφθαρσίαν.*

[87] *Strom.* VII 42,8 (przekład własny).

[88] Por. wyżej, s. 74.

ascetycznym i kontemplacji[89]. Klemens termin ten odnosi do prawdziwego gnostyka chrześcijańskiego. Ciało jako odzienie duszy staje się niepokalaną szatą poprzez duszę, więcej, poprzez jej służbę Bogu. Wraz z duszą uświęca się przyoblekając się w nieprzemijalność. Tak więc ciało służy duszy, dusza zaś Bogu, będąc świątynią – swoistym okryciem – Jego obrazu[90]. Oto właściwy porządek.

W innym miejscu Klemens podkreśla, że na skutek błędów duszy los i stan ciała, które tu nazywa cielesną tkaniną *(ὕφος σαρκικόν)* może być zgoła przeciwny. Czytamy tam:

> Dziury grzesznika widoczne są w rozdarciach cielesnej tkaniny, spowodowanych przez upodobanie w przyjemnościach *(φιληδονία)* i poprzez te rozdarcia widać hańbę duszy – grzech. Właśnie z powodu grzechu z trudem zbawi się tkanina, która jest targana na wszystkie strony, gnije na skutek licznych pożądliwości i tak odrywana jest od zbawienia[91].

Tak więc zbawienie ciała zależne jest od duszy i jej postępowania. W ciele zatem wyraża się zarówno godność duszy, jak i jej hańba, którą jest grzech.

5.3.4.5. Poznawcze narzędzie duszy

W innym tekście dającym się podciągnąć pod model relacji ciało-dusza jako znak i narzędzie autor nasz po raz kolejny stara się pokreślić pozytywną rolę ciała. Ciało okazuje się tu czymś wprawdzie gorszym od duszy, ale przecież mimo to pożytecznym, służącym duszy za narzędzie, więcej nawet, czymś pozytywnym, bo wyrażającym swoim kształtem i postawą samą istotę duszy. Klemens pisząc o mocy stwórczej Boga zwraca się z całą mocą przeciwko gnostykom i krytykuje ich podejście do ciała w następujących słowach:

> W sposób zupełnie nierozsądny postępują ci, którzy obelżywie traktują siłę stwórczą Boga i za nic mają ciało, nie dostrzegając

[89] Por. Filon Aleksandryjski, *De vita contemplativa,* 14,5nn.; A. F. Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie,* Halle 1834, 439-497; Y. Amir, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien,* Neukirchen-Vluyn 1983, 29-30.

[90] Por. *Paed.* II 115,3.

[91] *Paed.* II 27,3.

> nawet postawy człowieka zwróconej ku górze[92], a więc przeznaczonej do patrzenia w niebo, nie dostrzegając budowy organów postrzegania czujnie zwróconych ku poznawaniu, a wreszcie funkcjonalnego ustawienia członków i części ciała na piękno moralne, a nie na rozkosz. Dlatego zdolne jest to pomieszczenie przyjąć duszę, cieszącą się najwyższą czcią u Boga, i uznawane jest za godne Ducha Świętego...[93]

Tekst ten można by nazwać Klemensową apoteozą ciała. Widać tu znów, jak Klemens odrywa się od platońskiego myślenia wygłaszając twierdzenia, które temu myśleniu zdają się być przeciwne. Już samo słownictwo, którego używa, wskazuje również tu na bliskość Biblii i myśli hebrajskiej. Klemens w powyższym fragmencie nieomalże cytuje Filona Aleksandryjskiego[94]. Nawiązując do Filona podkreśla w tym fragmencie te cechy ciała, w których uwidaczniają się podstawowe tendencje duszy. Dusza pragnie kontemplacji nieba, a ciało wyraża to w swojej postawie zwróconej ku górze, a więc przeznaczonej do patrzenia w niebo. Dusza pragnie poznania, a ciało przychodzi jej w sukurs z organami postrzegania czujnie zwróconymi właśnie ku poznawaniu. Dusza tęskni za dobrem i pięknem moralnym, a ciało tak jest zbudowane, że z jego funkcjonalnej struktury widać – zdaniem Klemensa, iż i ono na piękno moralne jest nastawione, a nie na rozkosz. Tak więc rozkosz po raz kolejny okazuje się czymś okazjonalnym dla ciała, czymś ku czemu ciało jest uwodzone, wbrew jego wewnętrznemu, rzec by można, strukturalnemu nastawieniu. Pierwotnie zaś, jak z powyższego tekstu wynika, jest ciało w harmonii z duszą. *Stąd też* – ciągnie Klemens – *zdolne (ἐπιδεικτικόν) jest to pomieszczenie (οἰκητήριον) przyjąć duszę, cieszącą się najwyższą czcią u Boga...* Użyty tu imiesłów *ἐπιδεικτικόν* oznacza nie tyle jakąś wirtualną zdolność ciała do bycia mieszkaniem duszy, ile fakt, iż ciało daje tego widoczne i przekonujące dowody, to zdolność zamanifestowana, nie pozostawiająca wątpliwości. Nacisk, z jakim Klemens mówi tu o tej zdolności ciała, ma naturalnie swoje źródło w polemicznym charakterze powyższej wypowiedzi i ukazuje, z jaką mocą autor nasz broni pozytywnej roli ciała.

---

[92] Por. *Protr*. 63,4.

[93] *Strom* IV 163,1-2.

[94] Por. Filon Aleksandryjski, *De plantatione,* 17.

5.3.4.6. Narzędzie świadectwa

Ciało może służyć duszy tylko wtedy, kiedy samo jest w dobrym stanie, gdyż "dobra kondycja fizyczna *(ἡ τοῦ σώματος εὐαρμοστία)* współdziała z umysłem ku rozwojowi piękna duchowego". Tę tezę podpiera Klemens powołując się na Platona:

> W trzeciej księdze *Państwa* powiedział Platon, że trzeba troszczyć się o ciało ze względu na harmonię duszy[95].

Platon we wspomnianym fragmencie ma na myśli nie człowieka w ogóle, lecz tylko stan strażników i wypracowanie koniecznych dla tego stanu cnót. Uważa mianowicie, że kandydaci do stanu strażników i sami strażnicy powinni zaprawiać się nie tylko w gimnastyce, ale i służbie Muzom. Sama bowiem gimnastyka rodzi według Platona dzikość i szorstkość, zaś służba Muzom bez gimnastyki miękkość. Kto zaś praktykuje jedno i drugie, te osiąga harmonię i jego dusza, jak na strażnika przystało, jest i rozwagi pełna i odważna[96]. Klemens nadużywa tu tekstu platońskiego rozszerzając go na wszystkich ludzi i wyprowadzając zeń wniosek, z którym Platon sam by się zapewne nie zgodził:

> Tylko bowiem za jego [ciała] pośrednictwem można żyć i to dobrze żyć głosząc manifest prawdy *(τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας)*. Z kolei tylko na drodze życia, i to życia w zdrowiu *(διὰ τοῦ ζῆν καὶ τῆς ὑγείας)*, uzyskujemy stopniowo poznanie... Dobre życie urzeczywistniać się może w ogóle w życiu, dlatego więc, kto poprzez ciało ćwiczył dobre życie, ten z kolei zostanie doprowadzony do stanu życia wiecznego[97].

Odnajdujemy tu po raz kolejny charakterystyczną dla Klemensa tendencję odrywania się od typowo platońskiej, a więc zasadniczo negatywnej wizji ciała. Co więcej, wydaje się nawet, że dusza potrzebuje ciała, oraz że bez pośrednictwa ciała nie można żyć i to żyć dobrze, co dla Klemensa oznacza *głosić manifest prawdy*. Użyty tu zwrot *κήρυγμα τῆς ἀληθείας* wyraźnie wskazuje, iż owym człowiekiem żyjącym dobrze jest chrześcijanin. Do uzyskania poznania *(γνῶσις)*, czyli pełni chrześcijaństwa, dochodzi się poprzez ciało. Ciało więc staje się narzędziem i poznania, i świadectwa.

---

[95] *Strom.* IV 18,1.

[96] Platon, *Respublica*, 410c-e - 411a; (Przekład W. Witwickiego, *Państwo*, Warszawa 1958, I, 177-178).

[97] *Strom.* IV 18,1-3: *ὁ διὰ σώματος μελετήσας εὐζωΐαν* (przekład własny).

Aby dobrze żyć, czyli żyć po chrześcijańsku, trzeba najpierw w ogóle żyć – domyślnie – w ciele. Wydaje się więc, że tylko ciało daje możliwość dobrego życia. W konsekwencji to właśnie ciało staje się niejako pomostem do życia wiecznego, pełni więc rolę kluczową. Jest rzeczą interesującą, że tym razem takim pomostem jest ciało zdrowe. Nieco wcześniej bowiem, gdzie zajmowaliśmy się modelem relacji ciało-dusza jako starej łodzi[98], to właśnie ciało z dolegliwościami i chorobami było pomocą w trwaniu przy Bogu. Tę pozorną sprzeczność wyjaśnia jednak sam nasz autor nieco dalej, gdzie zauważa:

> Zadziwiający są istotnie ci spośród stoików, którzy powiadają, że dusza nie ulega żadnemu wpływowi ze strony ciała, ani w kierunku zła przez chorobę, ani w kierunku cnoty przez zdrowie. Twierdzą natomiast, że obydwa te stany są zupełnie obojętne moralnie[99].

Jako wzór takiej postawy autor nasz wskazuje Hioba, który

> zawstydził kusiciela, sławił Stworzyciela, jednakowo odnosząc się do pierwszego stanu [dobrobytu] jak i do drugiego [choroby], pouczając jak gnostyk potrafi się pięknie zachować we wszelkich okolicznościach życia[100].

Tak więc stan ciała nie wpływa na możliwości duszy. Co więcej, dusza może się uszlachetniać i zdobywać większe poznanie (uczynić człowieka bardziej gnostykiem), kiedy ciało cierpi, a ona w tej sytuacji ćwiczy się w cnocie wytrwałości.

> A jeśli nie zdobędzie się na wielkoduszność, to nie uzyskawszy jeszcze biegłości w wytrwaniu traci równowagę *(ἐγκρατεία)*. Nie wykazać zaś wytrwania *(ὑπομονή)*, znaczy to samo co uciec.

---

[98] Por. wyżej, s. 127.

[99] *Strom.* IV 19,1; por. Chryzyp, *Frg. mor.* 150, SVF III, 36; D. Nicolai Le Nourry, autor kometarza do dzieł Klemensa w *Patrologia graeca* Migne'a (*PG* 8, 1231 przyp. 39) odsyła do Diogenesa Laertiosa i jego dzieła *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, który tak charakteryzuje doktrynę stoików w tym względzie: *O rzeczach obojętnych (τὰ ἀδιάφορα) stoicy mówią..., gdy nie służą one ani szczęściu, ani nieszczęściu: np. bogactwo, sława, zdrowie, siła i tym podobne, można bowiem być szczęśliwym nie mając tych rzeczy, chociaż właściwe lub niewłaściwe ich użycie staje się postawą szczęścia lub nieszczęścia* (Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VII 1, 104; przekład polski: I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa, 1988, 417).

[100] *Strom. IV* 19, 2-3.

W gruncie rzeczy więc to stosunek duszy do ciała i jego stanów, a nie same stany ciała (zdrowie lub choroba), decyduje, jak u stoików, o szczęściu lub nieszczęściu.

5.3.5. Ciało jako mieszkanie duszy

Od koncepcji ciała jako znaku duszy Klemens prowadzi nas do modelu ciała jako mieszkania względnie domostwa, w którym dusza przebywa. Wprawdzie pojawia się ten model, jak zauważyliśmy, w kontekście innego modelu: ciała jako narzędzia duszy. Wydaje się jednak rzeczą słuszną, aby go potraktować odrębnie, i to tak ze względu na ilość miejsca, jakie Klemens mu poświęca, jak i z racji charakteru samego modelu, trudno bowiem mieszkanie czy domostwo uważać za narzędzie mieszkańca. Oczywiście, chodzi tu bardziej o naszą wyobraźnię niż o samą relację duszy do ciała, gdyż okazuje się, iż obydwa te modele nie tylko nie są sobie przeciwstawne, lecz uzupełniają się wzajemnie. Skoro jednak sam nasz autor tworzy modele nie po co innego, jak właśnie po to, żeby odwołać się do naszej wyobraźni, przestrzegajmy więc i my jej praw.

Klemens, aby wyrazić ideę ciała jako mieszkania, używa obok znanego nam już *οἰκητήριον* także słowa *σκῆνος*. Występuje ono w jego dziełach pięciokrotnie, dwukrotnie jako cytat z innych filozofów, i trzy razy w jego własnym użyciu. W przypadku słowa *σκῆνος* mamy do czynienia z terminem, który dosłownie oznacza *namiot*, *pomieszczenie* i jest synonimem starszego i znacznie częściej używanego słowa *σκηνή*. Jednakże jego zastosowanie w dosłownym znaczeniu jest bardzo rzadkie. Regułą natomiast jest użycie w znaczeniu przenośnym, właśnie jako nazwa dla żywego, bądź martwego ciała, zresztą nie tylko ciała ludzkiego, ale i zwierzęcego. W takim znaczeniu używa go już Demokryt. Tak więc *σκῆνος* oznacza w praktyce bardziej *ciało* niż *namiot*. Naturalnie za takim przesunięciem znaczeniowym kryje się określona filozofia ciała, której wyznawcami byli greccy klasycy i która przeszła, przynajmniej w części, do tradycji biblijnej. LXX używa słowa *σκῆνος* tylko raz i to w najbliższej myśleniu helleńskiemu Księdze Mądrości korzystając zeń właśnie w znaczeniu ciała[101]. Jak więc widać Klemens sięga tu po bardzo starą tradycję filozoficzną, owszem, w pewnym stopniu zapośredniczoną także poprzez Biblię.

[101] Mdr 9,15: *...śmiertelne ciało przygniata duszę i ziemski namiot (σκῆνος) obciąża rozum (νοῦς) pełen myśli*.

Owo sięganie po najstarszą tradycję filozoficzną dokumentują dwa odniesienia się do wielkich szkół filozofii greckiej. Odniesienia te nie są w pierwszym rzędzie rozważaniem o budowie człowieka, lecz za każdym razem dowodzeniem, iż filozofia grecka czerpała z filozofii barbarzyńskiej, czyli z Biblii, i to w kwestiach dla siebie kluczowych. W obydwu tych przypadkach chodzi o stworzenie człowieka. Klemens zaś stara się dowieść, iż filozofowie greccy znając opis stworzenia z Księgi Rodzaju przekształcili go na swoją modłę i podali jako własne odkrycie. Jego zdaniem już pitagorejczycy postępowali w ten sposób, bo skądinąd mógł pitagorejczyk Euryzos posiadać ideę stworzenia właściwie identyczną z biblijną. Otóż

> w swym traktacie "O losie" powiada on, że Stwórca powołał człowieka do życia posługując się sobą samym jako modelem, a następnie dorzuca: "Lecz pod względem cielesnym człowiek *(τὸ σκᾶνος)* jest podobny do reszty stworzenia, jako że ciało jego powstało z martwej materii, ale wykonane zostało przez najwspanialszego artystę, który je wymodelował używając siebie samego, jako prawzór[102].

Użyte słowo *σκᾶνος* jest pierwotną formą terminu *σκῆνος* i oznacza dokładnie to samo. W polskim tłumaczeniu jest ono oddane poprzez omówienie *człowiek pod względem cielesnym*. Widzimy tu jak bardzo technicznym terminem jest *σκῆνος*. Euryzos używa go w swym tekście przekonany o jego powszechnej zrozumiałości, podczas gdy tłumacz polski uciekać musi się do omówienia, gdyż tekst przełożony dosłownie okazałby się niejasny. To omówienie z jednej strony usuwa niejasność, z drugiej jednak z naszego punktu widzenia ukrywa rzecz ważną. W cytowanym tu fragmencie bowiem w brzmieniu oryginalnym ani razu nie pada słowo *ciało*, lub *cielesny*. Słowem centralnym jest natomiast *τὸ σκᾶνος* i zastępujący je dalej zaimek względny *οἷα*. To mieszkanie zdaniem Euryzosa powstaje z *martwej materii*, modelowane na wzór najwspanialszego artysty, który sam je wykonuje. Klemens nie sięga tu głębiej. Zadowala się stwierdzeniem uderzającego podobieństwa do opisu biblijnego, co podbudowuje jego wcześniejszą tezę. W tym kontekście relacja ciało-dusza jest dla niego nieistotna.

Drugie odniesienie się do filozofii starożytnej, gdzie pojawia się słowo *σκῆνος* występuje również w piątej księdze *Kobierców* [103]. Klemens i w tym miejscu dalej konsekwentnie dowodzi swej tezy, iż filozofowie greccy to

---

[102] *Strom*. V 29,1b-2; por. Euryzos, frg. 1, FPG II, s. 112.

[103] *Strom.* V 94,1-6.

złodzieje i rozbójnicy, którzy podkradali mądrość Hebrajczykom. I tym razem nie zajmuje się relacją duszy do ciała i stąd nie będziemy poddawać tego fragmentu dokładniejszej analizie. W centrum uwagi Klemensa staje teraz Platon i jego koncepcja istnienia prawzorów istot żywych w świecie pojęciowym[104]. Odwołując się do Filona[105] dowodzi, iż Platon nie skąd inąd, lecz właśnie od Mojżesza przejął tę koncepcję i tak kontynuuje swą myśl:

> Słusznie więc zapewnia Mojżesz, że z ziemi zostało ulepione ciało (które Platon nazywa ziemskim pomieszczeniem *[γήινόν σκῆνος]*[106]) oraz że dusza ludzka została tchnięta przez Boga z góry w ludzkie oblicze.

Nasz autor sprawia wrażenie, jakby dystansował się od nazwy *γήινόν σκῆνος* podkreślając, że taką nazwę stosuje Platon, prędko się jednak przekonamy, iż on sam tej nazwy używa.

Trzy przypadki samodzielnego użycia tego słowa przez naszego autora związane są leksykalnie, owszem, z tradycją grecką, lecz w swej treści odwołują się bardziej do Biblii. Klemens skupia się tu jednak nie tyle na Księdze Mądrości, ile na nowotestamentalnym tekście z Drugiego Listu do Koryntian, cytując go nieomal w całości[107]. W piątym rozdziale tegoż listu dwukrotnie i to prawie w sąsiadujących wersetach pojawia się słowo *σκῆνος*[108]. Także tu występuje ono w tradycyjnym znaczeniu *ciała* jako *ziemskiego (ἐπίγειος) namiotu*. Przebywając w tym namiocie – mówi apostoł Paweł – nie jesteśmy u siebie[109]. Tęsknimy za innym przybytkiem. Ten obszerny Pawłowy cytat służy Klemensowi za potwierdzenie jego teorii. W obydwu tekstach Klemensa, gdzie występuje słowo *σκῆνος*, podobnie jak u Pawła pojawia się ono w kontekście traktującym o przemijalności. Za pierwszym razem mowa jest o gnostyku, jako wędrowcu. Pisze on:

> Dusza mędrca i gnostyka, jako tylko gość ciała *(οἷον ἐπιξενουμένη τῷ σώματι)* odnosi się do niego z wzniosłą

---

[104] Por. Por. Platon, *Timaeus* 30 c-d.

[105] Por. Filon Aleksandryjski, *De opificio mundi* 36; 38; 55.

[106] Por. Platon, *Axiochos* 365 e; 366 a; Przekład polski L. Regnera: Pseudo-Platon, *Zimorodek i inne dialogi*, Warszawa 1985, 67. *(Aksjochos* to apokryficzny dialog platoński, znajdujący się w dawnych wydaniach po dialogu *Eutydemos*, na co wskazują podane wyżej odnośniki).

[107] *Strom*. IV 166,2-3; 2 Kor 5,1-3.7-8.

[108] Por. 2 Kor 5,1.4.

[109] Por. 2 Kor 5,6b: *ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου*.

> powagą, ale bez żadnego zaangażowania uczuciowego, jako że niebawem opuści to pomieszczenie *(σκῆνος)*, gdy wezwie ją czas podróży[110].

Wędrowiec nie wiąże się uczuciowo ze swoim namiotem, zwłaszcza że, jak nasz autor nieco wcześniej zaznacza, namiot ten *skłonny jest do błądzenia*. Zachowuje doń pełen godności dystans. Nie ma tu już mowy o pogardzie dla ciała, a jedynie o ostrożności. Dusza jest tylko gościem ciała, który wie, że niedługo w tym pomieszczeniu zabawi. Nieco dalej pisze Klemens kontynuując tę myśl:

> Używa on więc i ciała, podobnie jak ten, który odbywając długą podróż korzysta pod drodze z oberż i przydrożnych gospód, troszcząc się i utrzymując w porządku to miejsce, gdzie się zatrzymuje. Ale opuszcza mieszkanie i majętność, podobnie jak również ich użytkowanie, bez najmniejszego zaangażowania uczuciowego. Natomiast z ochotą idzie za tym, kto go z życia wyprowadza, w ogóle nie odwracając się przy żadnej sposobności. Wyrazi wdzięczność za udzielenie gościny, wysławia jednak rozstanie, jedno tylko miejsce witając z radością, mianowicie to w niebie[111].

Na podstawie tych słów można by Klemensowe podejście do ciała nazwać kulturalnym utylitaryzmem o charakterze stoickim. Bez zbędnych przywiązań dusza gnostyka używa ciała dla swoich celów, troszcząc się nawet o nie, naturalnie nie ze względu na ciało, ale na siebie samą, jako jego gościa. Tę wizję relacji ciała do duszy ma wedle Klemensa potwierdzać w całej rozciągłości wspomniany już wyżej tekst Pawłowy z Drugiego Listu do Koryntian. I owszem, można się z tym zgodzić, lecz nie bez pewnych wyraźnych zastrzeżeń. Cytat z Pawłowego listu, który znajdujemy u Klemensa, jest nieco okrojony. Klemens cytuje ten jego fragment, który bardziej odpowiada jego poglądom, natomiast pomija tę część, która do jego koncepcji nie bardzo pasuje. Dla Klemensa, jak czytaliśmy, dusza z łatwością, więcej nawet z ochotą *(προθύμως)* opuszcza ciało, nie tęskniąc za nim, bo nie odwracając się nawet do tyłu[112]. Gnostyk nie potępia ciała, jest mu nawet

---

[110] *Strom*. IV 165,2.

[111] *Strom*. IV 166,1.

[112] Jest to naturalnie nawiązanie do tekstu z Ewangelii Łukaszowej, kiedy to Jezus stwierdza, iż do Królestwa niebieskiego nie nadaje się człowiek, który przykłada rękę do pługa i wstecz się ogląda. (por. Łk 17,31).

wdzięczny za gościnę, błogosławi jednak wyjście[113], gdyż jedyną jego radością jest miejsce w niebie. Owa wdzięczność za gościnę w ciele staje się w przypadku drugiego użycia słowa *σκῆνος* jednym z podstawowych warunków pełnego uświęcenia, stanowiącego ofiarę przebłagalną *(ἱλασμός)*, która z kolei prowadzi do ostatecznego oczyszczenia *(τέλειος καθαρισμός)*. Wszystko to zaś dokonuje się przez przyjęcie Dobrej Nowiny. Klemens pisze:

> Ofiarą przebłagalną [...] jest uświęcenie uzyskane przez posłuszeństwo oraz wyrzeczenie się tego świata aż do dziękczynnego zwrotu siedziby cielesnej *(εὐχάριστον τοῦ σκήνους ἀπόδοσιν)* po wykorzystaniu jej przez duszę[114].

Tak więc jest ta wdzięczność dziękczynieniem za ciało jako dar Boga. Sugestia ta ukryta jest w słowie *ἀπόδοσις – zwrot, oddanie*, które logicznie zakłada, iż wcześniej zostało ono dane. Byłby to więc kolejny pozytywny element Klemensowego patrzenia na ciało. Wdzięczność ta też, jak widzimy w poprzednim fragmencie, jest dziękczynieniem za wyjście – rozstanie, które daje możliwość wejścia do prawdziwego mieszkania w niebie. W listach św. Pawła jednak owo wyjście względnie zwrot nie jest tak błogosławione i wdzięczne. Pisze on:

> Dlatego właśnie udręczeni wzdychamy, pozostając w tym przybytku *(ἐν τῷ σκήνει)*, bo nie chcielibyśmy go utracić, lecz przywdziać nań nowe odzienie, aby to, co śmiertelne, wchłonięte zostało przez życie *(ζωή)*[115].

Jeśli Klemensowy gnostyk ochoczo opuszcza *namiot* i *błogosławi wyjście*, to u Pawła rzecz ma się zgoła przeciwnie. Dla Pawła jest to sytuacja bardzo dramatyczna: *wzdychamy udręczeni, bo nie chcielibyśmy go utracić, lecz przywdziać na niego nowe odzienie (οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι)*. Widać tu dość istotną różnicę w podejściu do ciała. Dla Pawła chrześcijanin nie pragnie wyjścia z ciała i pozostania tylko duszą. Wręcz przeciwnie, nie chce owego przybytku utracić, a perspektywa jego utraty napełnia go udręką. To, czego pragnie, to przywdziania nowego odzienia *(ἐπενδύσασθαι)*. Rzecz w tym, by to co śmiertelne, stało się nieśmiertelne. U Klemensa zaś, jak czytaliśmy, gnostyk odnosi się do tegoż pomieszczenia z wzniosłą powagą, ale bez żadnego zaangażowania uczucio-

---

[113] *Strom*. IV 166,1: *εὐχαριστήσας ἐπὶ τῇ παροικίᾳ, εὐλογῶν δὲ ἐπὶ τῇ ἐξόδῳ.*

[114] *Strom*. IV 159,1.

[115] 2 Kor 5,4.

wego i z ochotą idzie za tym, kto go z życia *(βίος)* wyprowadza. Klemens, owszem, zbliża się tu bardzo do myślenia biblijnego, lecz jak widać wyraźnie pozostaje nadal więźniem przynajmniej pewnych aspektów greckiej myśli o ciele. Uwidacznia się to także w trzecim fragmencie jego dzieł, w którym występuje słowo *σκῆνος*. Z fragmentem tym spotkaliśmy się już wcześniej, niejako przelotnie, kiedy mowa była o dobrowolnym odejściu z tego świata, czyli o samobójstwie, jako środku uwolnienia się duszy od ciała. Klemens zadaje tam retoryczne pytanie:

> A czyż nie jest tak, że gnostyk wędruje już do Pana za pośrednictwem miłości do Niego, chociaż namiot *(σκῆνος)* jego jest jeszcze widoczny na ziemi? Sam siebie z życia *(βίος)* nie usuwa (wszak nie jest mu to dozwolone), ale duszę swą już wyrwał z namiętności (bo to mu jest dozwolone), żyje dalej, ale uśmiercił poprzednio swe namiętności i już nie współżyje z ciałem *(οὐκέτι συγχρῆται τῷ σώματι)*, jedynie zaleca mu korzystać z niezbędnych zaspokojeń, by nie dać mu powodu do rozłączenia z duszą[116].

Jak widać z tego fragmentu, nasz autor powraca do rozważania negatywnych aspektów ciała. Problem centralny jednak według niego nie na tym polega, iż człowiek jest w ciele, i nie na uśmierceniu ciała polega też jego rozwiązanie, lecz na tym, że gnostyk nie współżyje z ciałem. Kluczową rolę pełni tu słowo *συγχράομαι*, które oznacza *wspólnie odnosić korzyść*. Problemem zatem i błędem jest stawianie ciała na równi z duszą – owa *σύγχρησις* czyli *wspólne odnoszenie korzyści przez ciało i duszę*, które – jak zobaczymy – jest podstawą namiętności. Klemensowy gnostyk zatem w tym znaczeniu szanuje ciało, że pozwala mu korzystać z tego, co dla niego konieczne *(χρῆσθαι τοῖς ἀναγκαίοις)*.

5.3.6. Ciało jako kształt *(σχῆμα)* duszy

Na koniec naszych rozważań nad modelami relacji ciało-dusza sięgamy po jedyny model, znajdujący się poza *Kobiercami*. Miejscem, w którym ów model się pojawia, jest niewielkie dziełko Klemensa: *Który człowiek bogaty może być zbawiony*. Jest to dziełko o innym niż poprzednie charakterze. Trzeba zaliczyć je raczej do gatunku homilii, niż do pism teologiczno-filozoficzych. Stąd też inny charakter ma prezentowany tu model.

---

[116] *Strom*. VI 75,3.

W dziełku tym dwa razy Klemens używa słowa *σχῆμα*, aby wyrazić relację ciało-dusza. Ponieważ fragment ten jest z naszego punktu widzenia bardzo interesujący, dlatego przytaczam go w całości:

> Kształt *(σχῆμα)* (ciało) to jedynie zewnętrzny, w który zostaliśmy przyobleczeni *(περιβεβλημένον)*, kiedyśmy na świat przychodzili, bo do tej wspólnej wszystkim szkoły tylko tak odziani wejść możemy. Ale wewnątrz, w głębi duszy ukryty mieszka Ojciec i Jego Syn – Ten, który za nas umarł i z nami z martwych powstał. Ten kształt *(σχῆμα)* widzialny wprowadza w błąd *(ἐξαπατᾷ)* śmierć i diabła; nie mogą bowiem zobaczyć wewnętrznego bogactwa i piękności. Rzucają się więc ze wściekłością na to nędzne ciało *(σαρκίον)*, które lekceważą sobie dla jego słabości, bo nie widzą bogactw wewnętrznych i nie rozumieją, jak wielki "skarb zawiera owo gliniane naczynie" [117].

Słowo *σχῆμα* oznacza nie tylko *kształt*, czy *formę*, ale też *ubiór* czy *zachowanie*. Tłumacz łaciński oddaje je słowem *habitus*, zaś O. Stählin w tekście niemieckim słowem *Hülle*. Znaczy ono więc więcej niż tylko *kształt*, zwłaszcza, że sam Klemens jako synonimu tego słowa w naszym cytacie używa cytowanego za św. Pawłem *σκεῦος – naczynie*. Chodzi tu bardziej o zewnętrzną formę lub nawet ubiór, w który dusza została *przyobleczona*, zwłaszcza że użyty tu czasownik *περιβάλλω* oznacza właśnie *ubieram w szaty*. Zdaniem naszego autora ubiór ten jest konieczny, aby wejść w ten świat, który nazwany jest tu *κοινόν παιδευτήριον – wspólną szkołą*. Ten ubiór, a raczej – jak to pokazują następne wersety – *przebranie*, *wprowadza w błąd śmierć i diabła*. Zaskakujące to nieco stwierdzenie. Dopiero co bowiem dowodziliśmy, że ciało wyraża duszę, że widoczne są w jego materialnych kształtach i postawach duchowe przymioty duszy. Ciało stawało się poniekąd materialnym zwierciadłem duszy, podczas kiedy w tym fragmencie wyraźnie jest jej zasłoną. Miast ukazywać owo wewnętrzne bogactwo, o którym tu mowa, a co Klemens poprzednio podkreślał, *wprowadza w błąd* nie tylko śmierć i diabła, ale i samego człowieka. Wskazuje na to jasno kontekst tej wypowiedzi, w której Klemens zachęca chrześcijan do dobroczynności w stosunku do braci niezależnie od ich wyglądu, pozycji społecznej, czy zwyczajów, mówiąc nieco dalej: *Ty jednak nie daj się zwieść, skoro zakosztowałeś prawdy*. Ciało i dusza wydają się tu być dwoma różnymi rzeczami, które bytują obok siebie z zewnętrznej

[117] *QDS* 33,6-34,1; por. 2 Kor 4,7.

konieczności. Człowiek to dusza przyobleczona w zewnętrzny ubiór, to *skarb* włożony w *gliniane naczynie*. Ciało zakrywa duszę, zwodzi wrogie siły, Objawienie Boże natomiast odkrywa prawdziwą rzeczywistość człowieka, odsłania zasłonę. Chrześcijanin to według Klemensa *ὁ γεγευμένος τῆς ἀληθείας* – ten, który zasmakował prawdy – czyli zakosztował tego, co odsłonięte, *ἀλήθεια* bowiem znaczy etymologicznie: *to, co odsłonięte*[118]. Cielesność w znaczeniu *σαρκίον* ma w tym tekście specyficznie pozytywny walor. Sama z siebie jest słaba i jest bramą dla namiętności, a więc zagrożeniem, ale ten, kto zasmakował prawdy, jest w innej sytuacji. Dla niego to, co niekorzystne, obraca się w korzyść. Klemens nie przywołuje tu wprost św. Pawła, ale wyraża podobną myśl co Apostoł pogan: *Moc bowiem w słabości się doskonali*...[119] Ta słaba cielesność, stanowiąca z jednej strony obciążenie, z drugiej strony jest mocna mocą skarbu, który skrywa, a który, jak pisze Klemens

> jest utwierdzony mocą Boga Ojca, krwią Syna Bożego i rosą Ducha Świętego[120].

Dlatego też wprowadza ona w błąd złowrogie siły, jednakże nie tych, którzy *zakosztowali prawdy*. W gruncie rzeczy jakby osłania skarb, pozwalając, aby to na ciele właśnie wyładował swą agresję nieprzyjaciel, przestaje być natomiast przeszkodą dla chrześcijanina. Ta przemiana dokonuje się jednak mocą Boga i dzięki tej mocy *σαρκίον* nie jest już wrogiem duszy, ale jakby jej maską i zarazem przynętą. Jednocześnie zaś jest jakby kartą wejściową na świat – ten wspólny wszystkim zakład wychowawczy. Jest rzeczą oczywistą, że Klemens używając słowa *παιδευτήριον* ma na myśli bardzo określone wychowanie i wychowawcę, którym jest Logos[121].

5.4. Pierwszeństwo duszy nad ciałem

Przedstawione powyżej modele relacji duszy do ciała nie wyczerpują w pełni myśli naszego autora na ten temat. Są one jednak bardzo dobrą metodą unaocznienia jego myślenia w tej kwestii. Obrazowe przedstawianie

---

[118] *Λήθω = λανθάνω* (łac. *lateo) – być ukrytym, nieznanym, zapomnianym, tajemniczym*. *Ἀ-ληθής – odkryty, znany, przypomniany*, w tym sensie *prawdziwy*.

[119] 2 Kor 12,9.

[120] *QDS* 34,1.

[121] Por. *Paed*. I 10,1nn; 53,2-3.

swoich teorii, charakterystyczne – jak wspomnieliśmy – dla wielu filozoficznych szkół starożytności, szczególnie zaś dla szkoły platońskiej, jest bowiem nie tylko doskonałym środkiem mnemotechnicznym, ale też akceptuje tę prawdę, że rzeczywistość nie daje się do końca wyrazić poprzez dyskurs filozoficzny. Z drugiej strony Klemens zdaje sobie również sprawę z niewystarczalności samych obrazów. Toteż uzupełnia je, jak już widzieliśmy, dyskursem filozoficznym, który ma być dopełnieniem ich niedostatków. Jednakże i te uzupełnienia nie wyczerpują do reszty jego teorii o relacji duszy do ciała, stąd też znajdujemy w jego dziełach rozproszone fragmenty, w których ontologiczna struktura człowieka i wzajemna relacja części składowych opisana jest wyłącznie przy użyciu pojęć oderwanych. Im właśnie chcemy teraz poświęcić naszą uwagę. Ich analiza posłuży nam zarazem za podsumowanie tego, co do tej pory na ten temat powiedzieliśmy. Będzie ono podkreśleniem pierwszeństwa duszy nad ciałem we wszystkich aspektach, pierwszeństwa jednak, które ciała nie dyskredytuje, lecz je pociąga za sobą w górę.

Dusza zachowuje pierwszeństwo w stosunku do ciała pod każdym względem. Co więcej znajdziemy u Klemensa takie fragmenty, które zdają się wskazywać na to, że to ona jest właściwym człowiekiem[122]. To pierwszeństwo duszy uwidacznia się i w tym, że w wielu przypadkach słowo "dusza" zajmuje miejsce zaimka osobowego oznaczającego człowieka[123].

Fundamentem pierwszeństwa duszy nad ciałem jest jej pochodzenie w momencie stworzenia człowieka. Pochodzi ona bowiem bezpośrednio od Boga jako *ἐμφύσημα θεοῦ – boskie tchnienie*, lub – jak Klemens pisze gdzie indziej – *ἀπόρροια θεϊκή – boski wypływ*, podczas gdy człowiek w swej warstwie cielesnej został ukształtowany z prochu ziemi, który, jak to wykazaliśmy wcześniej, jest dla Klemensa symbolem dla czterech żywiołów[124].

Dusza jest też pierwsza pod względem chronologicznym. Jak tego dowiedliśmy zajmując się jednostkowym powstawaniem człowieka: zanim rozpocznie się formowanie ciała, dusza każdorazowo stworzona przez Boga wprowadzana jest do macicy kobiety skłaniając ją do współżycia, a następnie

[122] Por. *Strom*. I, 12,1; 34,1; III 64,1.

[123] Por. L. F. Ladaria, *El espiritu en Clemente Alejandrino*, 116.

[124] Por. wyżej, ss. 37nn.

dając początek procesowi powstawania ciała. Istnieje więc wcześniej niż ciało, choć nie jest to preegzystencja w sensie platońskim.

Duszy przysługuje także pierwszeństwo pod względem ontologicznym. Ciało bowiem nie może istnieć bez duszy. Dusza natomiast nie tylko może istnieć bez ciała, ale co więcej, dopiero po opuszczeniu ciała może być naprawdę sobą, bez obciążeń związanych z pobytem w ciele. Dusza bowiem jest gościem ciała i odnosi się do niego – jak pisze nasz autor – ze wzniosłą powagą, bo też niebawem opuści to mieszkanie[125].

Jest pierwsza pod względem genetycznym. Można by powiedzieć, używając języka Arystotelesa, że jest przyczyną sprawczą ciała, gdyż to właśnie dusza buduje ciało. Ona przyjmuje nasienie, łączy się z duchem cielesnym i powoduje poczęcie i powstawanie[126]. *Za jej pośrednictwem (δι'ἥν)* – jak wprost pisze Klemens – *istnieje ciało*[127].

Jest pierwsza także pod względem teleologicznym czyli, mówiąc inaczej, jest dla ciała przyczyną celową. Owo cytowane wcześniej *δι'ἥν* można bowiem tłumaczyć też – jak to zresztą czyni O. Stählin[128] – jako *ze względu na nią*. Mówi o tym Klemens w innym miejscu bardzo wyraźnie:

> O te wartości [zdrowie i zamożność] należy się troszczyć nie ze względu na nie same, lecz ze względu na ciało. A troska o ciało wynika z troski o duszę, która jest punktem odniesienia dla wszystkiego[129].

Tak więc to dusza jest celem zabiegów o ciało, a nawet samego jego istnienia. Ciało istnieje po to, aby służyć duszy. Służy jej, jak to wynika z naszych wcześniejszych rozważań jako narzędzie *(ὄργανον)* wyrażania się (poprzez ciało duszą daje znaki), jako mieszkanie *(οἰκητήριον, σκῆνος)* czy jako kształt zewnętrzny *(σχῆμα)*.

Dusza zachowuje pierwszeństwo względem ciała również pod względem estetycznym. Piękno duszy, którym jest cnota, zdobi ciało a nie na odwrót. Nasz autor nazywa cnotę wręcz *kwiatem ozdabiającym ciało*[130].

---

[125] *Strom*. IV 165,2.

[126] Por. *EP* 50,3.

[127] *Strom*. III 100,6.

[128] *...um deretwillen auch der Körper da ist*; (Clemens von Alexandreia, *Ausgewählte Schriften*, III, 318).

[129] *Strom*. IV 22,1.

[130] *Paed*. II 121, 3: *ἐπανθεῖ τῇ σαρκι.*

Prawdziwe piękno człowieka zatem nie polega na pięknie ciała, lecz duszy. W drugiej księdze *Pedagoga* czytamy:

> Właśnie w duszy objawia się piękno i brzydota. Piękno rośliny czy jakiejś innej istoty żywej bowiem objawia się w tej cesze, która w sposób szczególny przynależy do danej grupy istot. Takimi cechami u człowieka są zaś sprawiedliwość, rozsądek, męstwo i pobożność. Pięknym jest zatem człowiek sprawiedliwy i roztropny...[131]

Do tematu piękna ludzkiego ciała i duszy powraca Klemens na początku trzeciej księgi *Pedagoga*. Stwierdza tam, że jedynie piękny jest Bóg i ten człowiek, w którym mieszka Boski Logos[132]. Po raz kolejny krytykuje zbytkowne stroje i ozdoby dla ciała. Ciało *(σάρξ)* jest niewolnicą. Kto zaś rozsądny stroi niewolnicę? Chyba że jest *stręczycielem (προαγωγός)*[133]. To Bóg sam ozdabia ciało, jego zaś ozdobą jest nieśmiertelność. Oto co czytamy nieco dalej:

> Sam współczujący Bóg uwolnił ciało *(τὴν σάρκα)* od zepsucia, wybawił je ze śmiercionośnej i gorzkiej niewoli oraz przyodział je w nieprzemijalność *(ἀφθαρσίαν)*, przyoblekając ciało ozdobą wieczności, nieśmiertelnością *(ἀθανασίαν)*[134].

Jako wzór piękna ludzkiego stawia Jezusa, który

> wziął na siebie nie piękno ciała *(οὐ τὸ κάλλος τῆς σαρκὸς)*, będące ułudą dla oczu, lecz prawdziwe piękno tak duszy jak i ciała *(τοῦ σώματος)*, które dla duszy polega na czynieniu dobra *(τὸ εὐεργετικόν)*, zaś dla ciała na nieśmiertelności[135].

A ponieważ poprzez duszę dochodzi się do nieśmiertelności, więc to ostateczne piękno ciała jest możliwe jedynie dzięki duszy.

Dusza jest pierwsza także pod względem funkcjonalno-kinetycznym. Widać to było jednoznacznie, gdy zajmowaliśmy się ciałem jako narzędziem

---

[131] *Paed*. II 121,2-3.

[132] Por. *Paed.* III 1,5.

[133] Por. *Paed*. III 2,2.

[134] *Paed*. III 2,3.

[135] *Paed.* III, 3,3; Według Th. Rüthera owo czynienie dobra *(τὸ εὐεργετικόν)*, które jest pięknem duszy, należy utożsamiać z miłością *(ἀγάπη)*, gdyż nieco wcześniej Klemens zauważa, iż to miłość *(ἀγάπη)* jest pięknem człowieka i prawdziwą ozdobą duszy (*Paed.* III, 3,1); por. Th. Rüther, *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien*, Freiburg 1949, 72.

duszy[136]. Klemens aż czterokrotnie w swoich dziełach mówi o duszy jako aktywnej części człowieka, która z konieczności jest w ciągłym ruchu. Inaczej bowiem nie byłaby nieśmiertelna. Nawiązuje tu do klasycznej teorii Platona przedstawionej w *Fajdrosie* Platon pisze tam:

> Wszelka dusza jest nieśmiertelna. Bo co się wiecznie rusza, nie umiera *(τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον)*. Tylko to, co inne rzeczy porusza, a samo skądinąd ruch bierze, mając koniec ruchu, ma też i koniec życia. Jedynie tylko to, co samo siebie porusza, jako iż samo siebie nie opuści, nigdy się poruszać nie przestanie, ale jest dla wszystkich innych rzeczy, którym ruch nadaje, ruchu tego źródłem i początkiem... Skoro się tedy pokazuje, że nieśmiertelne jest to, co samo siebie porusza, wolno powiedzieć zupełnie śmiało, że właśnie taka jest istota i pojęcie duszy[137].

Bezruch zatem oznacza dla Platona śmierć. W drugiej księdze *Pedagoga* nasz autor zauważa, że to ciało potrzebuje snu a nie dusza. Podczas kiedy ciało śpi, aktywność duszy wyraża się właśnie w marzeniach sennych. Jest to jej czynność duchowa dla samej siebie. Dlatego prawdziwe marzenia senne nie są niczym innym jak myślami trzeźwej duszy. Dusza jest wtedy jakby uwolniona od współodczuwania z ciałem, działa sama dla siebie. Najwyższą czynnością jest myślenie o Bogu i pobudzanie ciała do trwania w stanie czuwania. Wtedy to dusza podobna jest aniołom. Przez stałe czuwanie i myślenie o Bogu osiąga ona – jak pisze Klemens – życie wieczne[138]. O duszy jako przyczynie ruchu w człowieku wspomina dwukrotnie jeszcze w szóstej księdze *Kobierców*[139] i w *Wypowiedziach profetycznych*, gdzie podkreśla, że dusza nie jest jak ciało, żeby miała być poruszana, ale sama w sobie ma źródło ruchu[140].

Dusza zachowuje pierwszeństwo pod względem poznawczym. Klemens uważa, iż to, co cielesne, poznaje się za pomocą zmysłów, to zaś co duchowe bezpośrednio za pomocą ducha. Wyraża się tu, owszem, stara zasada

---

[136] Por. wyżej, ss. 126nn.

[137] Platon, *Phaedrus*, 245 c. e (Przekład polski: W. Witwicki, *Fajdros*, Warszawa 1958, 69-70).

[138] Por. *Paed.* II 82,1-3.

[139] Por. *Strom.* VI 96,2; 135,3.

[140] Por. *EP* 22,1-3.

poznawcza "podobne poznaje się podobnym", jak to wspomnieliśmy gdzie indziej[141], ale nie tylko, Klemens bowiem dodaje:

> Jeśli bowiem ktoś spodziewa się wszystko pojąć tylko przy pomocy zmysłów, to zboczy daleko od prawdy...[142]

Tak więc w procesie poznawczym ciało pełni istotną rolę, ale samo w sobie do prawdy nie prowadzi. Same zaś zmysły są tylko pośrednikami i nie są organami rozumienia:

> Nasz organ słuchu, aczkolwiek wprawiony jest w ruch poprzez otwory w ciele, jednak nie przez dyspozycję fizyczną uzyskuje zrozumienie treści przekazywanej, lecz dzięki jakiemuś postrzeganiu psychicznemu *(διά ψυχικῆς αἰσθήσεως)* i dzięki inteligencji, która potrafi rozróżnić coś znaczące dźwięki[143].

Co więcej, Bóg i aniołowie mogą przecież postrzegać i nie potrzebują do tego zmysłów wzroku i słuchu[144]. Tak więc istnieje także inny, lepszy niż zmysłowy sposób postrzegania rzeczy cielesnych, w którym i dusza ma udział.

Także dusza może poznawać niezależnie od ciała. W szóstej księdze *Kobierców* pisze wprost:

> Dusze (w otchłani) uwolnione od ciała *(σῶμα)* mogą rozpoznawać jaśniej, choćby ich wzrok był jeszcze przyciemniony przez namiętność, wszelako ciało *(σαρκίον)* już im nie przeszkadza w poznaniu[145].

Co więcej, Klemens dodaje gdzie indziej:

> Po wyzbyciu się ciała *(τῆς σαρκός)*, wtedy dopiero zobaczymy Boga "twarzą w twarz", wtedy już w sposób zupełnie określony i namacalny *(ὁριστικῶς καὶ καταληπτικῶς)*, gdy nasze serce stanie się czyste[146].

Tekst polski sugeruje nawet, jakoby samo ciało przeszkadzało w poznaniu, co oznaczałoby, że nasz autor zaprzeczałby swoim wcześniejszym twierdzeniom – ciało z narzędzia poznania stawałoby się przeszkodą. Tak jednak nie jest.

---

[141] Por. wyżej, ss. 61; 65; 115.

[142] *Strom.* V 7,5.

[143] *Strom*. VII 36,5

[144] Por. *Strom*. VII 37,1-2.

[145] *Strom*. VI 46,2-3.

[146] *Strom*. I 94,5-6; por. 1Kor 13,12; Mt 5,8.

Tekst polski bowiem oddaje poprzez słowo *ciało* dwa różne terminy *σῶμα* i *σαρκίον* występujące w tekście oryginalnym. Jak wykazaliśmy wcześniej mają one różne znaczenia i nie można ich zamiennie stosować. *Σαρκίον* bowiem nie tyle oznacza samo ciało fizyczne oddawane tu poprzez słowo *σῶμα*, lecz cielesność w sensie negatywnym, czyli jako bramę dla namiętności wyrażających się m. in. w przywiązaniu do ciała i jego potrzeb. Tak więc to nie tyle ciało samo w sobie przeszkadza w poznaniu, ile niewłaściwy do niego stosunek. Ciało zatem stając się przeszkodą w poznaniu, staje się nią przez błąd umysłu. W otchłani, gdzie dusze są pozbawione ciał, znika też automatycznie i *σαρκίον*, który zakłócał poznanie. Tak więc nie chodzi tu o wyzbycie się ciała w sensie absolutnym, ale o wyzbycie się przywiązań do ciała, czyli namiętności, które zaciemniają poznanie[147]. Serce czyste bowiem to dusza uwolniona od namiętności.

Dusza jest pierwsza również pod względem aksjologicznym, tzn. posiada większą wartość – jest lepsza – niż ciało. Nasz autor daje temu wyraz trzykrotnie. Pisząc o godności ciała ludzkiego zaznacza, iż godność ta pochodzi z faktu, że jest ono

> zdolne przyjąć duszę cieszącą się najwyższą czcią u Boga *(τιμιωτάτης τῷ θεῷ)*[148].

Gdzie indziej znów zajmując się wartością prawa, stwierdza, że należy wyżej je cenić niż dobroczyńców ciała, ponieważ jest ono dobroczyńcą duszy, jako że chroni ją przed złem moralnym, a

> dusza jest czymś wartościowszym od ciała *(ψυχὴ σώματος ἐντιμότερον)*[149]

Najwyraźniej mówi jednak o tym w czwartej księdze *Kobierców*, gdzie czytamy:

> Dusza jest lepszą *(κρεῖττον)* częścią człowieka, gorszą *(ἧττον)* ciało...

Dodaje jednak zaraz:

> Lecz ani dusza nie jest czymś dobrym z natury, ani ciało czymś złym z natury, a dalej – co nie jest dobre, to nie jest zarazem złe. Są jeszcze stany pośrednie, a wśród tych stanów pośrednich są ponadto wartości godne wyboru, inne zaś wyboru niegodne

[147] Por. wyżej, ss. 118-126.

[148] *Strom.* IV 163,2.

[149] *Strom.* I 171,1.

> *(προηγμένα καὶ ἀποπροηγμένα)*. Należy więc z konieczności przyjąć, że człowiek jako *(σύνθεσις)*, powstały na granicach świata postrzegalnego, składa się wprawdzie z części odmiennych, ale bynajmniej nie przeciwstawnych, to jest z duszy i ciała. Zawsze zatem dobre czyny, jako coś lepszego, są przypisywane temu składnikowi lepszemu, to jest duchowemu, czynami zaś mającymi na celu szukanie przyjemności i grzesznymi obciąża się ów składnik gorszy, skłonny do błądzenia[150].

Wydaje się, że to właśnie jest "salomonowym" wyjściem Klemensa z dylematu stosunku ciała i duszy. Owe stany pośrednie przyjmowane przez stoików lokują się gdzieś pomiędzy dobrem i złem. Pozwala mu to nie przeciwstawiać duszy ciału, co jest w zgodzie z podejściem biblijnym i jednocześnie nie nazywać ciała dobrym, co przeciwstawiałoby się myśleniu greckiemu. Jednocześnie też otwiera się tu przestrzeń myślenia etycznego, które wyznaczają tu dwa terminy zaczerpnięte z etyki stoickiej: *προηγμένα* i *ἀποπροηγμένα*. Dla pełniejszego zrozumienia tej problematyki cenne są zwłaszcza uwagi Diogenesa Laertiosa na ten temat. Charakteryzując etykę stoicką pisze on o wspomnianych pojęciach co następuje:

> Stoicy twierdzą, że spośród rzeczy istniejących jedne są dobre, inne złe, a jeszcze inne ani dobre ani złe. [...] Nie stanowią one bowiem dobra, lecz są moralnie obojętne *(ἀδιάφορα)*. [...] Spośród rzeczy obojętnych jedne nazywa się godnymi wyboru *(προηγμένα)*, inne zaś godnymi odrzucenia *(ἀποπροηγμένα)*. Te, które są godne wyboru, mają wartość, te, które są godne odrzucenia, wartości nie mają. Przez wartość *(ἀξία)* stoicy rozumieją pewną pomoc do rozumnego życia...[151]

Tak więc dusza w tym ujęciu należałaby zdecydowanie do kategorii pierwszej – *προηγμένα* i byłaby wartością *(ἀξία)*, jako że nie tylko jest pomocą do rozumnego życia, ale i tego życia źródłem, podczas gdy ciało należałoby do kategorii drugiej, tzn. tych bytów, których nie należy wybierać, a jeśli już się nimi posługiwać, to ze względu na byty pierwszej kategorii. Człowiek zatem jest złożeniem *(σύνθεσις)* z dwóch części *wprawdzie odmiennych, ale*

---

[150] *Strom*. IV 164,4-165,1.

[151] Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, VII 1, 100-105 (Przekład polski: I. Krońska, K. Leśniak., W. Olszewski, 416-417).

bynajmniej nie przeciwstawnych. Potwierdza to nasz autor odwołując się do Biblii i logiczności działania Logosu Bożego:

> Bo jakże to? Czyżby Zbawca nie uleczył ciała z jego cierpień, jak z namiętności uleczył duszę? Jeśliby zaś ciało było wrogiem duszy, to miałby wałem ochronnym umacniać *(ἐπισκευάζων)* jej wroga, utrzymując go w zdrowiu?[152]

Ciało więc nie jest wrogiem duszy. Prawdziwa walka zapaśnicza toczy się nie

> "przeciw ciału i krwi", lecz przeciw uaktywniającym się za pośrednictwem ciała "mocom duchowym" gwałtownych namiętności. Jeśli z tych potężnych zmagań gnostyk wyjdzie zwycięsko i obali na ziemię kusiciela, zagrażającego mu ciągle jakimiś zapasami, wtedy osiągnie już nieśmiertelność[153].

Potwierdza to Klemens i gdzie indziej odwołując się do tekstu Pawłowego, w którym Apostoł twierdzi, że

> "Ciało żywi pragnienia wrogie duchowi, a duch wrogie ciału. Pozostają więc ze sobą w walce"[154],

i Klemens dodaje

> nie walczą jednak ze sobą tak jak walczą ze sobą zło z dobrem, ale jako elementy współzawodniczące ze sobą w sposób przynoszący korzyść[155].

Ową korzyścią jest wspomniana już w poprzednim cytacie nieśmiertelność i to nie nieśmiertelność w rozumieniu filozofii greckiej, w której udział ma tylko dusza. Jest to natomiast nieśmiertelność w rozumieniu chrześcijańskim, obejmująca także ciało, a więc będąca korzyścią i dla ciała i dla duszy.

Dusza wreszcie ma pierwszeństwo nad ciałem w porządku soteriologicznym. To nie dusza zbawi się przez ciało, ale ciało przez duszę. To właśnie stan duszy, a więc jej cnota, albo jej grzech mają odbicie w ciele, nie na odwrót. Dusza tkwiąca w grzechu rozdziera ciało, sprawia, że psuje się ono i oddala od zbawienia[156]. Dusza cnotliwa zaś czyni pięknym nawet ciało

---

[152] *Strom.* III 104,4.

[153] *Strom*. VII 20,4-5.

[154] Por. Gal 5,17.

[155] *Strom* IV 60,4-61,1 (przekład własny): *οὖν "ἀντίκειται" οὐχ ὡς κακὸν ἀγαθῷ, ἀλλ' ὡς συμφερόντως μαχόμενα.*

[156] Por. *Paed*. II 27,3.

zewnętrznie zniszczone, gdyż, jak zaznacza nasz autor, sam nasz Pan wziął na siebie nie złudne piękno ciała, ale prawdziwe piękno duszy i ciała, które w przypadku ciała polega na nieśmiertelności [157]. W dziełku *Który człowiek bogaty może być zbawiony* czytamy:

> Ani siła i wielkość ciała nie darzy życiem, ani szpetota członków nie sprowadza zguby; lecz dusza, która się nimi posługuje, sama na jedno i na drugie zarabia[158].

A. Brontesi podsumowując swe rozważania o zbawieniu ciała pisze:

> Zbawienie człowieka dotyczy najpierw duszy i niejako odbija się w ciele, które – z racji zbawienia całego człowieka, a więc i siebie samego – powinno być gotowe złożyć się na ofiarę[159].

5.5. Ciało-dusza nie wspólnotą, lecz złożeniem

Niech jako zakończenie tego rozdziału posłuży nam cytat z czwartej księgi *Kobierców*, w której czytamy:

> Chyba już dostatecznie wykazano, że śmiercią jest wspólnota duszy w ciele, która jest grzeszną, życiem zaś – oderwanie się od grzechu[160].

Także dla Klemensa, jak na to wskazują słowa wprowadzające, jest to podsumowanie jego wcześniejszych rozważań, stąd też przyglądniemy się mu bardzo dokładnie. Czytając ten tekst odnosimy wrażenie, że to dusza jest grzeszna. Jak na platonika byłoby to stwierdzenie zaskakujące. Wiemy zresztą i z niniejszego rozdziału, że przeciwnie dusza z natury dąży ku temu, co dla niej rodzinne, a więc ku temu, co boskie, duchowe, co niezmienne i niecierpiętliwe[161]. Nasz autor byłby w sprzeczności sam ze sobą, gdyby uważał duszę za *grzeszną*. Sięgnijmy więc do tekstu oryginalnego. Czytamy tam:

---

[157] Por. *Paed.* III, 3,3.

[158] *QDS* 18, 3.

[159] A. Brontesi, *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma 1972, 264.

[160] *Strom*. IV 12,1 (przekład własny).

[161] Por. wyżej, ss. 125n.

> *Κινδυνεύει τοίνυν δεδεῖχθαι θάνατος μὲν εἶναι ἡ ἐν σώματι κοινωνία τῆς ψυχῆς ἁμαρτητικῆς οὔσης, ζωὴ δὲ ὁ χωρισμὸς τῆς ἁμαρτίας.*

Wydaje się więc, że owej grzeszności nie można przypisać duszy samej w sobie, tak jakby dusza z natury miała być grzeszną[162]. Naturalnie, że do tego może nas skłaniać fakt, iż zarówno rzeczownik *ψυχή*, jak i imiesłów *οὖσης* występują tu w dopełniaczu. Kluczowym jednak jest tu sformułowanie *ἡ ἐν σώματι κοινωνία τῆς ψυχῆς*, czyli – tłumacząc dosłownie – *wspólnota duszy w ciele*. Grzeszność i śmierć, które zgodnie zresztą z tradycją biblijną Klemens ściśle ze sobą wiąże, odnoszące się do duszy nie pochodzą z jej natury, ale z owej wspólnoty *(κοινωνία)* w ciele. Potwierdza to także Klemensowa koncepcja grzechu pierworodnego, który zdaniem naszego autora polegał na przedwczesnym współżyciu seksualnym pierwszych rodziców. To także nie ciało czy związana z nim seksualność są grzeszne, ale fakt, że dusza nie panowała nad nimi, a raczej sama dała się nimi kierować i weszła z nimi w grzeszną wspólnotę, lekceważąc wolę Stwórcy[163]. Słowo *κοινωνία* ma tu zabarwienie zdecydowanie negatywne jak zresztą nie jeden raz w pismach naszego autora[164]. Jeśli użyte wcześniej słowo *σύνθεσις*

---

[162] Jest rzeczą zastanawiającą, że tak właśnie oddaje to sformułowanie polskie tłumaczenie *Kobierców: z duszą z natury skłonną do błędów* (por. *Klemens Aleksandryjski, Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, Warszawa 1994, I, 303). Inne tłumaczenia są w tym względzie znacznie bardziej umiarkowane: J. Potter tłumaczy je: *quae est dedita peccato* (por. *PG* 8, 1224*)* i O. Stählin: *die zum Sündigen geneigt ist* (por. Clemens von Alexandreia, *Ausgewählte Schriften*, IV, 17), z kolei w tłumaczeniu angielskim czytamy: *in a state of sin* (por. http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-stromata-book4.html – odczyt z dnia 31.05. 2006).

[163] Por. *Strom.* III 103,1: *...oni [pierwsi rodzice] uwiedzeni podstępem dali się nakłonić [do płodzenie potomstwa] szybciej niż należało (πρὸς παιδοποιίαν ἐκινήθησαν θᾶττον ἢ προσῆκον ἦν), jako że dopiero niedawno powstali... Wyrok Boży [wygnanie z raju] był niewątpliwie sprawiedliwy, ponieważ nie wyczekali na Jego rozkaz, ale* – dodaje Klemens polemizując z gnostykami – *same narodziny są święte*.

[164] Termin *κοινωνία*, który ma dla nas wydźwięk zdecydowanie pozytywny, może mieć również znaczenie negatywne, kiedy *wspólnota* nie służy niczemu dobremu. Sam Klemens w takim właśnie negatywnym znaczeniu używa go wielokrotnie krytykując m.in. moralność (a raczej jej brak) u heretyków. Pisze tam: *Niektórzy nadają Afrodycie publicznej miano "wspólnoty mistycznej (κοινωνίαν μυστικήν)"* i nieco dalej *Ci po trzykroć nieszczęśliwi ludzie uważają się za kapłanów misterium cielesnej wspólnoty (σαρκικὴν κοινωνίαν) i dopuszczają myśl, że ta wspólnota doprowadzi ich do królestwa Bożego. Lecz tego rodzaju wspólnota (κοινωνία) prowadzi bezpośrednio do domów publicznych...* (*Strom.* III 27,1;

oznaczające złożenie z duszy i ciała ma charakter czysto opisowy[165], to słowo *κοινωνία* oznacza nie tylko *złożenie*, ale *wspólnotę wzajemności, wspólny interes, niejako równouprawnienie*. Stawia więc ciało na równi z duszą i tu tkwi, jak już wykazaliśmy, istota grzeszności[166]. Stąd też, jeśli śmierć to wspólnota ciała i duszy, która jest grzeszna, to życie nie polega zdaniem Klemensa na odłączeniu się ciała od duszy, jak to jest w tradycji platońskiej, lecz na oderwaniu się od grzechu, czyli na likwidacji tejże wspólnoty. Klemens pisząc o ideale gnostyka chrześcijańskiego zaznacza, że

> duszę swą wyrwał on już z namiętności..., uśmiercił uprzednio swe namiętności i już nie współżyje z ciałem (*οὐκέτι συγχρῆται τῷ σώματι*), jedynie pozwala mu zaspokajać jego konieczne potrzeby[167].

Użyty tu czasownik *συγχράομαι* oznacza *mieć jednocześnie korzyść, utrzymywać dobre stosunki*, a rzeczownik *σύγχρησις – wspólne korzystanie*, a więc wspólnotę interesów. Jest to więc synonim omawianej *ἐν σώματι κοινωνία τῆς ψυχῆς. Albowiem,* pisze gdzie indziej, *to, co zniszczalne, nie dziedziczy niezniszczalności. Grzech mianowicie, będąc zepsuciem, nie może dostąpić wspólnoty z niezniszczalnością...*[168] Likwidując jednak wspólnotę *(κοινωνία)* ciała i duszy, nie likwiduje się absolutnie ich złożenia *(σύνθεσις)*. Tak więc życia wiecznego i doskonałości, czyli przebóstwienia dostępują dusza i ciało, jednakże w przemienionych

---

27,5-28,1). A gdzie indziej: *tak zwana sprawiedliwość Karpokratesa i w równej mierze współuczestników rozwiązłej wspólnoty (ἀκόλαστον κοινωνίαν)...* (*Strom*. III 54,1). Również współżycie seksualne niezgodne z naturą, potępiane przez Klemensa, nosi nazwę *ἀσυμφυὴ κοινωνία* (por. *Paed*. II 87,3).

[165] Termin *σύνθεσις* występuje u naszego autora 10 razy (*Protr*. 41.4; *Strom*. I 22.4; I 69,5; IV 164,5; 84,7; VI 85,1; VI 85.4; VI 85.4; VI 155,1; VIII 18.4) i oznacza *złożenie, dodawanie, kompozycję*. Poza pierwszym przypadkiem, kiedy to bogowie egipscy nazwani są *τῆς ἀσεβείας συνθέσεις* czyli *tworami – kompozycjami – bezbożności*, ma on charakter neutralny. Zawsze jednak oznacza czyjąś działalność, bądź to artystyczną, bądź też arytmetyczną. W naszym wypadku w odniesieniu do człowieka oznacza działanie stwórcze Boga.

[166] Wydaje się więc, że owa *wspólnota duszy w ciele* to to samo co *φιλοσωματία,* czyli przywiązanie do ciała i jego potrzeb, o którym była mowa wyżej (por. wyżej, ss. 121n).

[167] *Strom*. VI 75,3 (przekład własny).

[168] *Strom*. III 104,5: *ἡ γὰρ ἁμαρτία φθορὰ οὖσα οὐ δύναται κοινωνίαν ἔχειν μετὰ τῆς ἀφθαρσίας...*

przez łaskę relacjach, w relacjach przywróconego pierwotnego pierwszeństwa duszy wobec ciała. Klemens cytuje tu św. Pawła, który pisze:

> Będąc uwolnieni od grzechu, a oddani w niewolę Bogu, jako owoc uzyskujecie uświęcenie, a jako cel – życie wieczne. Bo zapłatą za grzech jest śmierć, a darem łaski życie wieczne w Chrystusie Jezusie, Panu naszym[169].

[169] *Strom*. III 11,2; por. Rz 6,23.

Rozdział 6

PŁCIOWOŚĆ CZŁOWIEKA

Ludzka płciowość i związane z nią zróżnicowanie na mężczyzn i kobiety od zawsze intrygowały myślicieli i artystów. T. Špidlik wielki znawca filozofii i duchowości chrześcijaństwa wschodniego pisze:

> ...starożytni filozofowie chętnie dyskutowali o sprawach płci i szukali źródeł podziału ludzkości na mężczyzn i kobiety[1].

W tej tradycji lokuje się też i nasz autor. Zajmujemy się tym tematem w ramach niniejszej pracy przede wszystkim dlatego, że problem różnic pomiędzy mężczyzną i kobietą sprowadza się u Klemensa zasadniczo do różnic wynikających z budowy ciała. Gdy chodzi o duszę, kobieta i mężczyzna są sobie równi i posiadają taką samą godność. To różnice w ukształtowaniu ich ciał sprawiają, że mają do spełnienia inne role biologiczne i społeczne.

6.1. Klemens mizogin?

Jeśliby oprzeć się na obiegowych opiniach o naszym autorze, które znaleźć można w niektórych księgach cytatów, formujących znaczną część opinii społecznej, odnieść można by wrażenie, iż Klemens Aleksandryjski był mizoginem, a przynajmniej niezbyt pochlebnie wyrażał się o płci pięknej. Za przykład niech nam posłuży choćby popularna *Encyklopedia "drugiej płci"* W. Kopalińskiego, gdzie znajdujemy taką oto pikantną opinię o kobietach, przypisywaną naszemu autorowi:

> Wstyd kobiet mieści się w ich koszuli i dopiero, gdy się uda nam ją zdjąć, on znika nie pozostawiając nawet cienia[2].

Oprócz odnośnika do *Pamiętnik*ów G. G. Casanovy nie znajdziemy przy tym cytacie żadnego innego. Autor hasła, ani redaktor cytowanego dzieła nie potrudzili się, aby sprawdzić, gdzie w dziełach Klemensa taka opinia się znajduje i jak ma się ten domniemany cytat z dzieł Klemensa do jego myśli, a ma się po prostu nijak, co więcej, stoi w niezgodzie zarówno z oględnym sposobem wyrażania się cechującym Klemensa, jak i poglądami naszego autora, jakie znajdujemy w dostępnych nam jego dziełach. Jest jednak

---

[1] T. Špidlik, *Prowadzeni przez Ducha*, Kraków 2000, 121.

[2] Por. W. Kopaliński, *Encyklopedia "drugiej płci"*, Warszawa 1995, 573; cytat za: G. G. Casanova, *Pamiętniki*, 6,10.

w trzeciej księdze *Pedagoga* pewne stwierdzenie Klemensa, które pokrętnie i z pewną dozą cynizmu interpretowane, mogłoby dać w efekcie powyższy "cytat". Trudno powiedzieć, czy cytowany G. G. Casanova, jeden z największych awanturników nowożytności, czytał kiedyś dzieła Klemensa. Nie można tego jednak absolutnie wykluczyć, bo jako aspirant do stanu duchownego, posiadający nawet niższe święcenia duchowne studiował teologię i mógł się z nimi zetknąć[3]. Jego interpretacja jednak jest iście awanturnicza i sprzeczna z duchem samego tekstu. Otóż wspomniana opinia naszego autora pojawia się w kontekście krytyki zachowań niektórych kobiet w publicznych łaźniach aleksandryjskich. Klemens potępia ostro zupełne obnażanie się tychże kobiet podczas kąpieli wspólnych z mężczyznami – najczęściej z własnymi niewolnikami płci męskiej i zauważa, że

> podczas gdy starożytni współzawodnicy w igrzyskach z obawy przed tym, by ukazać swą nagość, walczyli nosząc przepaski i w ten sposób zachowywali elementarną przyzwoitość, to kobiety te wraz ze swym odzieniem pozbywają się i wstydu, a chcąc w ten sposób ukazać się pięknymi, okazują się wbrew własnej woli brzydkimi[4].

Jak więc widać Klemensowi w żadnym wypadku nie chodzi o kpinę ze wstydliwości kobiet, jak to sugeruje "cytat" Casanovy, ale o ich prawdziwe piękno, które jego zadaniem – jak zobaczymy – wyraża się w cnocie, a w przypadku kobiet szczególnie w cnocie wstydliwości[5].

Opinia o negatywnym stosunku Klemensa do kobiet funkcjonuje również pośród znanych teologów. Paul Evdokimov w swoim dziełku *Kobieta i zbawienie świata* mówiąc o niesprawiedliwych ocenach kobiet pochodzących od "doktorów Kościoła" w starożytności chrześcijańskiej cytuje następujące zdanie naszego autora: *każdą kobietę powinna napawać obrzydzeniem sama myśl, że jest kobietą*[6]. Interpretacja tego tekstu jak i samo

---

[3] Por. *Encyklopedyja Powszechna*, Warszawa 1859-67, IV, 912-913.

[4] *Paed.* III 33,1 Użyte w oryginale słowo *αἰδώς* oznacza nie tylko *wstyd*, ale i *cześć osobistą*.

[5] Wychwalając w Kobiercach cnoty kobiet nasz autor wspomina za Dionem *o pewniej kobiecie imieniem Lizydyke, która z nadmiaru wstydliwości kąpała się w chitonie, a znowu Filotera (siostra Ptolemeusza II), ilekroć miała wejść do wanny, z wolna unosiła chiton, w miarę jak woda zasłaniała części ciała obnażone, potem znowu stopniowo się wynurzając nakładała na siebie szatę. (Strom*. IV 120,1.)

[6] P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, 187.

jego tłumaczenie nie tylko nie uwzględniają kontekstu, ale pokazują zupełny brak zrozumienia myśli naszego autora. Otóż Klemens mówi w miejscu, z którego zaczerpnięto to zdanie, o nadużyciach w piciu wina, krytykuje je i dodaje, że związany z tym "odgłos charakterystyczny dla odbijania się" *(ψόφος)* nie przystoi rozumnemu mężczyźnie, a tym mniej kobiecie, *u której już sama świadomość tego, kim jest, powinna wywoływać zawstydzenie*[7]. Użyte w tekście oryginalnym słowo *αἰσχύνη* w żadnym wypadku nie oznacza *obrzydzenia*, a jedynie *wstyd*, *zawstydzenie*, *poczucie wstydu*, a tylko w skrajnej sytuacji *hańbę*. Kontekst jednak nie wskazuje na to, aby trzeba było sięgać po to ostatnie znaczenie. Naszemu autorowi chodzi o to, że z kobiecością z natury związana jest wstydliwość, a nie o deprecjację samej kobiecości, jak to niesłusznie próbuje mu przypisywać P. Evdokimov. Tę opinię potwierdza w innym miejscu sam Klemens, kiedy to krytykując gnostyka Juliusza Kasjana pisze:

> Kasjan... nie wie, że przez męską namiętność rozumiany jest gniew *(θυμός)*, a przez żeńską pożądanie *(ἐπιθυμία)*. W konsekwencji ich działania występuje skrucha *(μετάνοια)* i wstyd *(αἰσχύνη)* [8].

Klemensowi nie chodzi absolutnie o to, żeby kobieta miała się wstydzić swej kobiecości, a tym bardziej o to, żeby jej kobiecość miała napawać ją obrzydzeniem, lecz o to, że świadome i dojrzałe przeżywanie własnej kobiecości wiąże się nierozłącznie z wstydliwością. Owa wstydliwość zaś to kobiecy wyraz panowania nad namiętnością, tak jak męskim wyrazem owego panowania jest skrucha.

---

[7] *Paed.* II 33,2; Tekst oryginalny brzmi tu następująco: *ᾗ καὶ τὸ συνειδέναι αὑτὴν ἑαυτῇ, ἥτις εἴη, μόνον αἰσχύνην φέρει.* Dostępne zaś tłumaczenia potwierdzają naszą opinię: *...cui vel ipsum cogitare quaenam sit, ei affert pudorem* (PG 8, 430); *...à qui le fait d'avoir conscience elle-même de ce qu'elle est, suffit à inspire de la pudeur* (Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue II*, trad. et com. H. I. Marrou et M. Harl, (SCh.108), Paris 1965, 71); *...to whom it brings modesty even to reflect of what nature she is* (Internetowa, anglojęzyczna publikacja dzieł Klemensa Aleksandryjskiego (http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-instructor-book2.html – 6.12.2004); *...bei dem schon das Bewußtsein von dem eigenen Wesen Schamgefühl hervorrufen muß* (Clemens von Alexandreia, *Ausgewählte Schriften*, II, 42.).

[8] *Strom*. III 93,1; Klemens idzie tu wyraźnie za Filonem, który to, co żeńskie w człowieczeństwie, wiąże w sposób jednoznaczny ze zmysłowością i przyjemnością. Wedle Filona to poprzez kobietę przyjemność toruje sobie drogę do mężczyzny i doprowadza oboje do upadku. Por. *De opificio mund*i 165; *Legum Allegoriae*, II 39.

6.2. Pochodzenie kobiety – zarzut Focjusza

Najpoważniejszy jednak zarzut, jaki spotkał Klemensa, gdy chodzi o jego poglądy na temat kobiecości, pochodzi od najważniejszego jego krytyka na przestrzeni wieków, jakim okazał się wspomniany już we wstępie patriarcha Konstantynopola Focjusz (810-891). W swej *Bibliotece* Focjusz recenzując zachowane do dziś tylko w nielicznych fragmentach dzieło Klemensa *Szkice* krytykuje bardzo ostro jego interpretację pochodzenia Ewy od Adama i pisze, że Klemens

> stwierdza, iż Ewa pochodzi od Adama nie tak, jak chce tego nauka Kościoła *(ὁ ἐκκλησιαστικὸς λόγος)*, lecz na sposób haniebny i bezbożny *(αἰσχρῶς τε καὶ ἀθέως)*[9].

Niestety fragment *Szkiców*, do którego odwołuje się Focjusz, zaginął i nie możemy podjąć z nim polemiki, opierając się na tym, do czego on sam się odnosi. Stąd też w kwestii tego, co Focjusz nazywa *haniebnym i bezbożnym* w nauce Klemensa o pochodzeniu Ewy od Adama, zdani jesteśmy tylko na przypuszczenia, choć są to, jak zobaczymy, przypuszczenia oparte na solidnych podstawach. Pójdziemy tu tropem C. Nardiego, który tym problemem również się zajmuje[10]. Pewne światło na problem pochodzenia Ewy od Adama w interpretacji Klemensa rzuca fragment z walentyńskiego gnostyka Theodota, który Klemens przytacza w swoich *Wypisach z Theodota*. Czytamy tam co następuje:

> ...w wypadku Adama element męski *(τὸ μὲν ἀρρενικόν)* pozostał w nim, podczas gdy wszelkie nasienie żeńskie *(τὸ θηλυκὸν σπέρμα)* wypłynęło z niego, tworząc Ewę...[11]

Dla walentynian Adam był na początku istotą androgyniczną. Androgynia pierwszego człowieka ma bogatą tradycję w kulturach wschodu i w mitologii

---

[9] Focjusz, *Bibl*. 109, 89a (przekład własny); por. Focjusz, *Biblioteka*, przekład polski: O. Jurewicz, Warszawa 1986, I, 184.

[10] Por. C. Nardi, *Clemente Alessandrin*o, w: Dal Covolo E., *Donna e matrimonio*, 41-48. O powyższym fragmencie *Bibliotek*i Focjusza traktuje również J. Naumowicz, lecz w naszym odczuciu nie wyjaśnia on wystarczająco mocnych słów Focjusza, zwłaszcza przysłówka *αἰσχρῶς*, który można tłumaczyć także jako *zawstydzająco*. C. Nardi jest w tym przypadku dużo bardziej rzeczowy i przekonujący. (por. J. Naumowicz, *Wczesnochrześcijańscy pisarze aleksandryjscy w "Bibliotece" Focjusza*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1995, 48-50).

[11] *ET* 21, 2.

greckiej[12]. Echem tych mitów jest i platońska *Uczta*, a w niej mit Arystofanesa o pierwotnej androgyniczności ludzi[13]. Także tradycja rabinistyczna widzi w pierwszym człowieku – Adam Kadmon (אדם קדמון) – istotę androgyniczną[14]. C. Nardi wskazuje, że Klemens dopatruje się androgynii nawet w samym Bogu[15]. W pierwszej księdze *Pedagoga* czytamy bowiem:

> Dla nas – dzieci – pokarmem jest Chrystus, ssiemy bowiem niebiański Logos. Dlatego *szukanie (ζητῆσαι)* nazywa się słowem *μαστεῦσαι* (oznaczającym *szukanie pier*si S. Ł.), ponieważ piersi Ojca pełne miłości do ludzi *(αἱ πατρικαὶ τῆς φιλανθρωπίας θηλαί)*, dostarczają mleka dzieciom szukającym Logosu[16].

Bóg, jak widzimy, otrzymuje tu atrybuty kobiece. Jeszcze mocniej widać to w dziełku *Który człowiek bogaty może być zbawiony*, gdzie Klemens pisze:

> Bóg sam jest miłością i przez miłość dał się nam poznać. To, co jest w Nim niewypowiedziane, jest Ojcem; to, co z nami współczuje, stało się matką. Kochając Ojciec stał się kobiecy *(ἀγαπήσας ὁ πατὴρ ἐθηλύνθη)*, a wielkim dowodem na to, jest Ów, którego Ojciec zrodził z siebie...[17]

Oczywistym jest, że zawarte w tych tekstach antropomorfizmy należy rozumieć alegorycznie. Tym nie mniej nie ulega wątpliwości, że Klemens dostrzega w Bogu także cechy kobiece i macierzyńskie. Należy przypuszczać, że dla Klemensa pierwszy człowiek – Adam, który nosi w sobie obraz Boga, ma także charakter androgyniczny, a więc zawiera w sobie zarówno męskość jak i kobiecość. Potwierdzenie tej opinii znajdujemy w trzeciej księdze *Pedagoga* we fragmencie, w którym Klemens krytykuje zniewieściałość mężczyzn, wyrażającą się jego zdaniem między innymi w goleniu brody i innych praktykach depilacyjnych. Pisze tam:

> Znakiem rozpoznawczym mężczyzny *(τοῦ ἀνδρός)* jest broda. Jest ona dowodem jego męskości, starszeństwa nad Ewą i symbolem mocniejszej natury. Bóg uznał za rzecz słuszną,

---

[12] Por. S. Lippki, *Androgyni*a w: Religia – Encyklopedia PWN, Warszawa 2001, I, 217.

[13] Platon, *Symposium*, 189d-193a.

[14] Por. *Jüdisches Lexikon*, Frankfrurt a. M. 1987, I, 310.

[15] Por. C. Nardi, *Clemente Alessandrin*o, w: Dal Covolo E., *Donna e matrimonio*, 61-62.

[16] *Paed*. I 46,1.

[17] *QDS* 37,3 (przekład własny).

> żeby był on owłosiony i rozsiał włosy na całym ciele mężczyzny *(τοῦ ἀνδρός)*. Wszystko zaś to, co było w nim gładkiego i miękkiego zabrał [od niego] w ten sposób, że z jego boku utworzył Ewę – kobietę *(δημιουργήσας γυναῖκα)* miękką w dotyku i zdolną do przyjęcia nasienia, jako pomoc w płodzeniu potomstwa i w prowadzeniu domu. On sam zaś – ponieważ wszystko, co było w nim miękkie wypłynęło z niego – stał się mężczyzną *(ἀνήρ)* i okazuje się mężczyzną. Jemu przypisane jest działanie *(τὸ δρᾶν)*, tak jak jej bierność *(τὸ πάσχειν)*[18].

Teoria utworzenia kobiety widoczna w tym fragmencie bardzo przypomina przedstawioną powyżej naukę walentynian. Utwierdza nas w tym przekonaniu jeszcze cytowany już w tej pracy fragment opisujący współżycie płciowe, w którym to fragmencie Klemens analizując przyczynę "napadów słabości" związanych ze współżyciem, pisze:

> Cały człowiek oddziela się od człowieka w tym, co przy akcie seksualnym zostaje przekazane. Jest bowiem napisane: "To jest kość z moich kości i ciało z mego ciała"[19].

Kość-żebro symbolizuje tu nasienie, gdyż zdaniem C. Nardiego Klemens odwołuje się w tym przypadku do bardzo starej teorii fizjologicznej obecnej już w *Timajosie* Platona. Czytamy tam:

> Przewód dla napojów tam, gdzie on przyjmuje i wyrzuca pod ciśnieniem powietrza napój, który przyszedł przez płuca pod nerki do pęcherza, połączyli [bogowie] otworem z rdzeniem *(μυελὸν)*, który idzie z głowy przez stos pacierzowy. Myśmy go poprzednio nazywali nasieniem *(σπέρμα)*. Rdzeń, ponieważ ma duszę w sobie i nabiera powietrza, budzi tam, gdzie powietrze wciągnął, żądzę życiodajnego wytrysku i wywołuje w człowieku miłość, która zmierza do płodzenia[20].

Teorię tę zwaną w literaturze fachowej encefalo-myelogenetyczną – jak to wiemy z wcześniejszych naszych rozważań [21] – przyjmował już Hippokrates

---

[18] *Paed*. III 19,1-2.

[19] *Paed*. II 94,3-4; por. wyżej, s. 88.

[20] Platon, *Timaeus*, 91 a-b; Polski przekład W. Witwickiego, Kęty 2002, 90.

[21] Por. wyżej, s. 102.

i jego szkoła, a przejęli ją medioplatończycy, szczególnie Apulejusz[22]. Znana była ona także ówczesnym chrześcijanom. Według niej, jak widzimy z cytowanego fragmentu platońskiego *Timajosa*, płyn mózgowo-rdzeniowy i szpik kostny są utożsamiane z nasieniem męskim. Użyte w oryginale greckim w *Timajosie* słowo *μυελός* można bowiem tłumaczyć, owszem, jako *rdzeń*, ale też jako *szpik*, co więcej, u Homera *ἄλφιτα, μυελὸν ἀνδρῶν* oznacza *wytwarzająca szpik* to jest *siłę mężow*[23]. Toteż, jak się wydaje, słuszne jest przypuszczenie C. Nardiego, że zgorszenie Focjusza bierze się prawdopodobnie stąd, iż uznał on na podstawie *Szkiców*, które w tym względzie były pewnie jaśniejsze niż to, czym teraz my dysponujemy, że kobieta pochodzi ze swoistego aktu masturbacyjnego pierwszego mężczyzny[24]. Focjusz żyjący ponad 600 lat po Klemensie nie zdawał sobie sprawy z teorii medycznych z czasów Klemensa warunkujących jego myślenie, a ponadto nie wziął pod uwagę najwyraźniej faktu, że według Klemensa to nie mężczyzna w solipsystycznym akcie tworzy kobietę. Jak widzieliśmy z wyżej cytowanego fragmentu *Pedagoga*, Ewa – kobieta jest dziełem Boga, który do tego celu wykorzystuje materiał żeński zawarty w pierwotnym człowieku. Co więcej, Bóg tworząc kobietę, tworzy równocześnie i mężczyznę, wydobywając ich dwoje z pierwotnej androgynii i nadając ich ciałom właściwości, które posłużą im do przekazywania życia i prowadzenia wspólnego życia rodzinnego. To, że materiałem do stworzenia kobiety nie jest sucha kość, lecz to, co kość symbolizuje ze względu na jej wewnętrzną zawartość, w oczach Klemensa nie tylko nie umniejsza kobiety, ale ją raczej nobilituje, bo przecież nasienie-szpik kostny, było w jego pojęciu nośnikiem ducha ciepłego kształtującego ciało i kierującego nim[25] oraz zawartych w nim myśli natury – *συνεσπαρμένους τῆς φύσεως τοὺς λογισμούς*, co J. Potter tłumaczy jako *insitae naturae rationes*[26]. Tak więc poglądy Klemensa dotyczące pochodzenia kobiety nie są ani gorszące, ani bezbożne, lecz są próbą

[22] Apulejusz z Madaury, *De Platone et eius dogmate*, XVI, 215 (Przekład polski: K. Pawłowski, *Apulejusz z Madaury, O Bogu Sokratesa, o Platonie i jego nauce o świecie*, Warszawa 2002, 70.

[23] Por. Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, III, 173; Homer, *Odyseja*, 2, 290; Przekład polski J. Paradowskiego, Warszawa 1989, 43.

[24] Por. C. Nardi, *Clemente Alessandrino*, w: Dal Covolo E., *Donna e matrimonio*, 47, 52.

[25] Por. wyżej, ss. 91n.

[26] Por. *Paed.* II 83,3; *PG* 8, 498 C.

wniknięcia w tajemnicę genezy ludzkiej płciowości przy wykorzystaniu najbardziej dla niego autorytatywnych źródeł.

6.3. Ta sama natura mężczyzny i kobiety

Przyznać jednak trzeba, że pogląd naszego autora na temat kobiet nie jest jednoznaczny. Z jednej strony jest on bardzo pozytywny, z drugiej zaś pojawiają się osobliwie brzmiące na tle pierwszych akcenty negatywne. Pewne opinie krytyczne na temat kobiet odnajdujemy w *Pedagogu*, lecz odnoszą się one do przesady w strojach[27], w używaniu kosmetyków[28], we wspomnianym już piciu wina i kąpielach w łaźniach publicznych, czy też w wystawnym stylu życia[29]. Podobne, a może jeszcze bardziej radykalne, opinie i to w nie mniejszej ilości znaleźć można także i na temat mężczyzn, tyle że dotyczą one innych, typowo męskich tendencji. Autor nasz krytykuje zło moralne, na które narażona jest jedna i druga płeć, nie zaś którąś z płci samą w sobie. Nie można też powiedzieć na podstawie dzieł Klemensa, że któraś z płci jest ze swej natury gorsza, albo bardziej w swych możliwościach etycznych ograniczona, raczej przeciwnie, co potwierdza nam następujący fragment podkreślający zasadniczą równość natury mężczyzny i kobiety:

> Przecież w ramach gatunku ludzkiego nie jest oczywiste, żeby kobieta posiadała inną naturę, a mężczyzna inną! Ale chyba tę samą, a jeśli tak, to również tę samą cnotę. Jeśli więc uważa się, że męską cnotą jest wstrzemięźliwość oraz sprawiedliwość i inne cnoty im towarzyszące, to jedynie przystoi mężczyźnie być cnotliwym, kobieta zaś ma być rozwiązła i niesprawiedliwa?! Doprawdy, aż wstyd to mówić! Nic podobnego! Zabiegać o wstrzemięźliwość, o sprawiedliwość i wszelką inną cnotę powinni jednakowo kobieta i mężczyzna, wolny i niewolnik, jeśli jedna i ta sama cnota przysługuje tej samej naturze[30].

Daje temu jeszcze dobitniej wyraz w *Pedagogu*, gdzie czytamy:

---

[27] Por. *Paed.* III 11,2-3.

[28] Por. *Paed.* II 66,1.

[29] Por. *Paed.* III 30,1-3.

[30] *Strom.* IV 59,1-4.

> Taka sama jest cnota dla mężczyzn i kobiet, mają przecież tego samego jedynego Boga, tego samego wychowawcę, jeden i ten sam Kościół, tę samą moralność, to samo poczucie wstydu, wspólne pożywienie, razem łączy ich małżeństwo, oddychanie, widzenie, słyszenie, poznawanie, posłuszeństwo i zdolność do miłości: wszystko mają wspólne. Dla tych więc, dla których życie jest wspólne i łaska jest wspólna, wspólne i zbawienie, i cnota, i sposób życia... Mężczyźni i kobiety mają też to samo wspólne imię: człowiek[31].

Stąd też wnosi on, iż kobiety należy kształcić w cnocie tak samo jak mężczyzn.

> Jak bowiem dla mężczyzny piękną jest rzeczą ponieść śmierć za dzielność etyczną *(ὑπέρ ἀρετῆς)*, za wolność, wreszcie za własną duszę, tak samo rzecz ma się z kobietą. Nie jest to bowiem wyłączną własnością natury mężczyzn, lecz natury dobrych ludzi[32].

I nieco dalej:

> W tej doskonałości uzyskać udział może na równi mężczyzna i kobieta[33].

Po czym cały rozdział XIX czwartej księgi *Kobierców* poświęca przytaczaniu licznych przykładów kobiet, które odznaczyły się dzielnością, rozsądkiem, mądrością... wyliczając tu zarówno bohaterki znane z Biblii (Sarę, Judytę i Esterę), jak z pism autorów helleńskich (Nauzykaę, Lizydike, Filoterę [nazywając tę ostatnią lwicą attycką], Telezyllię, Atalantę, Teano – zwolenniczkę Pitagorasa, która doszła do tego samego co i mistrz stopnia filozofii, Aspazję z Miletu, z której współpracy korzystał sam Sokrates, a w zakresie retoryki Perykles, i o wiele innych...) a odnosząc się do chrześcijańskich męczenników, pisze gdzie indziej:

> Pełen jest cały Kościół takich ludzi, którzy przez całe życie ćwiczą się w gotowości przyjęcia życiodajnej śmierci wiodącej ich do Chrystusa, i to zarówno obyczajnych mężczyzn jak kobiet. Wolno jest bowiem każdemu żyjącemu w naszej wspólnocie dążyć do mądrości, nawet bez wykształcenia, czy to

[31] *Paed.* I 10,1-11,1.

[32] *Strom.* IV 67,4.

[33] *Strom*. IV 118,1.

> będąc barbarzyńcą czy Hellenem, czy niewolnikiem, czy wolnym, czy starcem, czy dzieckiem, czy kobietą... Wszak jest między nami uzgodnione, że w ramach tego samego gatunku, ci którzy mają tę samą naturę, uzyskują tę samą cnotę[34].

6.4. Różnice pomiędzy mężczyzną i kobietą

Klemens zauważa jednak gdzie indziej, iż owa jedyność natury nie dotyczy wszystkich aspektów mężczyzny i kobiety, pisze bowiem:

> Nie utrzymujemy bynajmniej, że ta sama jest natura samicy, co samca – jeśli chodzi o jej funkcję jako samicy. Musi przecież między obydwoma rodzajami istnieć różnica, na podstawie której można zakwalifikować je płciowo odrębnie. Kobiecie przystoi – naszym zdaniem – nosić płód w łonie i rodzić, co jest jej funkcją jako samicy, a nie jako człowieka... W jakim zakresie jest kobieta tym samym co mężczyzna, mianowicie w zakresie psychicznym *(καθὸ ψυχήν)*, w tymże osiąga tę samą możliwość dzielności moralnej *(ἀρετήν)*. W jakim zaś jest czymś różnym, a mianowicie w zakresie odrębności cielesnej *(κατὰ τὴν τοῦ σώματος)*, w tym przeznaczona jest do ciąży i prowadzenia domu[35].

Nasz autor posuwa się jeszcze dalej podkreślając, że nie tylko na poziomie psychicznym i intelektualnym, lecz także na poziomie ciała i jego sprawności bywa, iż kobiety nie odstają od mężczyzn, pisze bowiem:

> Dochodzą do mnie wieści, że kobiety sarmackie biorą udział w wojnie nie gorzej od mężczyzn, a znowu kobiety z plemienia Saków pozorując ucieczkę strzelają z łuku do tyłu – na równi z mężczyznami. Wiem, że także kobiety mieszkające niedaleko Iberii pełnią prace i trudy jak mężczyźni: będąc w zaawansowanej ciąży nie przerywają bynajmniej normalnych obowiązkowych czynności...[36]

Idąc konsekwentnie dalej – uważa, iż

---

[34] *Strom.* IV 58,2-4.

[35] *Strom.* IV 59,5-60,1.

[36] *Strom.* IV 62,1-2.

> kobiety powinny mieć także prawo do uprawiania filozofii na równi z mężczyznami...[37]

Przytoczone wyżej poglądy naszego autora wydawać się mogą zaiste bardzo nowatorskie. Odnosi się bowiem wrażenie, że mamy tu do czynienia z myślicielem co najmniej dziewiętnastowiecznym, a nie reprezentantem radykalnie patriarchalnej starożytności. Klemens nie jest tu jednak do końca oryginalny, podobne opinie bowiem znajdujemy i u innych autorów starożytnych, zwłaszcza pośród stoików[38]. Choć jednak z jednej strony Klemens może zadziwiać swymi poglądami, nie znaczy to jednak, że nie ulega przemożnemu wpływowi swojej patriarchalnej epoki. W teorii, jak widzieliśmy, przyznaje kobiecie absolutną równość z mężczyzną, włącznie z równouprawnieniem w najwyższej dziedzinie ludzkiej działalności – w uprawianiu filozofii. Kiedy jednak przechodzi do spraw praktycznych, ta idylliczna nieomal wizja równości płci zaprawiona zostaje już nie tylko przysłowiową *łyżką dziegciu*, ale sporą jego porcją.

6.5. Wyższość mężczyzny nad kobietą

Zaraz po stwierdzeniu, że kobiety mają równe z mężczyznami prawo do uprawiania filozofii dowiadujemy się, iż ci drudzy, czyli mężczyźni

> wyprzedzają kobiety po każdym względem, chyba że ulegną zniewieściałości[39].

Można tylko przypuszczać, skąd bierze się taka opinia Klemensa. Zapewne stoi za nią codzienne doświadczenie wynikające z ówczesnych układów społecznych nie dających kobietom szans w dorównaniu mężczyznom, jak również powszechne przekonanie o wyższości mężczyzny, którego nie nadwątlają u Klemensa wcześniej przytoczone przez niego samego przykłady, iż nawet w sztuce wojennej kobiety niekiedy dorównują mężczyznom. Zaskakują też następujące krótko potem zdecydowanie

---

[37] *Strom.* IV 62,3.

[38] Por. Chryzyp, *Fragmenta moralia*, 254; Musoniusz, 14,12, w: O. Hense (ed.), *Musonii reliquiae*, Lipsiae 1905; M. Pohlenz jednakże krytykuje postawę stoików. Zaznacza najpierw, że uznawali oni wprawdzie teoretycznie równość kobiet i mężczyzn w odniesieniu do praktykowania cnót i uprawiania filozofii, ale nie wyciągali z tego żadnych praktycznych wniosków. Pośród słuchaczy Zenona z Kition nie było ani jednej kobiety. (Por. M. Pohlenz, *Die Stoa*, 140).

[39] *Strom.* IV 63,1.

antyfeministyczne cytaty z *Edyp*a Eurypidesa, któremu Klemens wprawdzie nie przyznaje pełnej racji, uważa jednakże, iż wyrażona tam opinia wielkiego tragika nie jest bez sensu, i jedynie odznacza się drastycznością. a oto one:

> Każda małżonka gorsza jest od męża swego,
> Jeśliby nawet najgorszy
> Poślubił najbardziej zacną[40].

I nieco dalej:

> Pani nawet rozważna niewolnicą jest,
> I to zawsze męża swego; jeśli zaś za grosz
> Rozwagi nie ma, to współmałżonka przynajmniej
> Przewyższy głupotą swą[41].

Klemens, jak wspomnieliśmy, nie jest zwolennikiem aż tak skrajnego maskulinizmu, jednakże generalnie akceptuje taki sposób patrzenia na kobietę. Co więcej, uzasadnia go przytaczając teksty z Listów Pawłowych traktujące o tej problematyce. Najprzód dowodzi, iż to

> mężczyzna jest głową kobiety, bo przecież nie powstał mężczyzna z kobiety, lecz kobieta z mężczyzny[42].

A potem wyciąga z tego następujący wniosek:

> Głową jest element władczy. "Jeśli Pan jest głową mężczyzny, głową zaś kobiety mężczyzna", to mężczyzna jest panem kobiety, stanowiąc "obraz i chwałę Boga"...[43]

Klemens podbudowuje go następnie jeszcze obszernym cytatem z listu do Efezjan, gdzie centralny jest słynny nakaz Pawłowy:

> Żony niech będą poddane własnym mężom tak jak Panu, ponieważ mężczyzna jest głową kobiety podobnie jak Chrystus jest głową Kościoła. Lecz jak Kościół poddany jest Chrystusowi, tak i żony mężom we wszystkim[44].

Klemens, jak widać, rozszerza tu Pawłowe stwierdzenie odnoszące się w tekście biblijnym do relacji małżeńskich na relacje mężczyzna – kobieta w ogólności i wyciąga zeń daleko idące konsekwencje. Dla Klemensa to już nie mąż, a mężczyzna w ogóle staje się nie tyle głową *(κεφαλή)* – jak

---

[40] *Strom*. IV 63,2; por. Eurypides, *Oedipus*, frg. 546, TGF, 533.

[41] *Strom*. IV 63,3; por. Eurypides, *Oedipus*, frg. 545, TGF, 533.

[42] *Strom.* IV 60,2; por. 1 Kor 11,3.8; Rdz 2,21-23.

[43] *Strom.* IV 63,5 por. 1 Kor 11,3; 11,7. (przekład własny)

[44] *Strom*. IV 64,1; por. Ef 5,22-24.

u św. Pawła – ile panem *(κύριος)* kobiety. Za stwierdzeniem tym zdaje się stać obraz powstania i budowy człowieka. Głowa *(κεφαλή)* to dla naszego autora władczy element duszy, czyli *τὸ ἡγεμονικόν*, *τὸ ἡγεμονικόν* zaś to w człowieku element, któremu wszystko inne musi być poddane, a więc element panujący, stąd też mężczyzna jest panem kobiety, tak jak *τὸ ἡγεμονικόν* jest panem ciała. Potwierdza nam to jeszcze odniesienie się tu do Księgi Rodzaju. To mężczyzna według Klemensa jest "obrazem i chwałą Boga" *(εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ)*, podobnie jak w człowieku obrazem Boga i jego chwałą jest właśnie element rozumny i rządzący zarazem. Gdzie indziej, jakby dla potwierdzenia, Klemens nazywa mężczyznę *koroną kobiety* – *στέφανος γυναικός*[45].

Owo przypisanie mężczyźnie w relacjach z kobietą roli *τὸ ἡγεμονικόν* uzasadnia on jeszcze w inny sposób. Otóż, jego zdaniem kobieta jest słabsza od mężczyzny nie tylko pod względem fizycznym, ale i moralnym. Łatwiej ulega przyjemnościom i trudniej jej się oprzeć złu[46]. Jest więc bardziej podatna na wpływ namiętności, czyli tego, nad czym ma panować władczy element duszy. Stąd też Klemens wyprowadza wniosek:

> Dlatego należy stosownie ograniczyć wolność kobiet i nałożyć im dyscyplinę wstydliwości, aby przez lekkomyślność *(διὰ χαυνότητα)* nie odeszły od prawdy[47].

Zewnętrznym znakiem wyższości mężczyzny, jak już widzieliśmy, jest zdaniem Klemensa broda. Pisze on nawiązując tu do stoika Musoniusza:

> Znakiem rozpoznawczym mężczyzny jest broda. Jest ona dowodem jego męskości, starszeństwa nad Ewą i symbolem mocniejszej natury. Bóg uznał za rzecz słuszną, żeby był on owłosiony i rozsiał włosy na całym ciele mężczyzny[48].

Ta wyższość mężczyzny okazuje się także w jego biologicznej i społecznej roli, jaką Bóg dał mu do spełnienia. Otóż Bóg stworzył

> kobietę miękką w dotyku i zdolną do przyjęcia nasienia, jako pomoc w płodzeniu potomstwa i w prowadzeniu domu. On sam [mężczyzna] zaś – ponieważ wszystko, co było w nim miękkie

---

[45] Por. *Paed.* II 71,1.

[46] Por. Broudéhoux J-P., *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1970, 147; *Paed.* II 33,1; 117,1; 118,2-3.

[47] *Paed.* III 58,1: *χαυνότης* oznacza dosłownie *porowatość, miałkość, brak spoistości*, a w przenośni *rozluźnienie, próżność, lekkomyślność.*

[48] *Paed*. III 19,1; por. Musoniusz, 15-17, w: O. Hense (ed.), *Musonii reliquiae*.

> wypłynęło z niego – stał się mężczyzną i okazuje się mężczyzną. Jemu przypisane jest działanie *(τὸ δρᾶν)*, tak jak jej bierność *(τὸ πάσχειν)*[49].

Oczywista wyższość aktywności nad biernością sprawia – co wiemy już z poprzednich cytatów, że mężczyzna przewyższa kobietę we wszystkich dziedzinach ludzkiej działalności.

Zajmując się ważnymi dla Greka ćwiczeniami cielesnymi Klemens zauważa, że nie należy wykluczać z nich kobiet, ale z drugiej strony nie należy też zachęcać ich do biegania, czy walk, lecz kazać im się ćwiczyć w przędzeniu wełny i tkaniu, a jeśli zajdzie tego potrzeba to i w pieczeniu chleba. Kobiecie zamężnej zaś, która jest pomocą męża, starczy dla zdrowia – jak uważa – ruch związany z czynnościami domowymi, pośród których wylicza staranie się o smakowite jedzenie dla męża, słanie łóżek, podawanie napojów i pokarmów małżonkowi[50].

Zajmując się z kolei używaniem przez kobiety kosmetyków twierdzi, iż

> nie powinniśmy się nimi [kosmetykami] brzydzić, jak to czynią sępy i karaluchy (które ponoć umierają, gdy się je natrze olejkiem różanym), ale raczej dopuścić ich używanie, o tyle jednak, o ile nie przyprawiają one męża o ból głowy[51].

Tak więc w tym przypadku nie jakaś obiektywna norma, ale mężczyzna jest dla kobiety miarą, co naturalnie jest bardzo konkretnym i praktycznym znakiem jego wyższości.

Jest wszakże jedna taka sytuacja, w której kobieta jest wyłączona spod pełnego panowania mężczyzny. Dzieje się ta wtedy, kiedy ona jest chrześcijanką, a jej mąż mimo jej starań nie chce przyjąć chrześcijaństwa. Klemens pisze o tej sytuacji w następujących słowach:

> Powinna więc rozumna żona najpierw przekonywać męża, aby wspólnie z nią podejmował wysiłki mające na celu uzyskanie eudajmonii. Jeśliby zaś to było niemożliwe, to niech sama dąży do dzielności etycznej *(ἐπ᾽ἀρετήν)*, będąc jednocześnie we wszystkim posłuszna mężowi, aby niczego nie uczyniła wbrew

[49] *Paed*. III 19,1-2; por. Arystoteles, *De generatione animalium*, 729 a; (Przekład polski: P. Siwek, *Arystoteles – dzieła wszystkie*, IV, 130).

[50] Por. *Paed*. III 49,2-5.

[51] Por. *Paed*. II 66,1.

> jego woli, z wyjątkiem tego, co uważa się za decydujące dla cnoty i zbawienia[52].

Widzimy tu więc pewną autonomię kobiety chrześcijanki. Jej posłuszeństwo mężowi kończy się tam, gdzie ten schodzi z drogi cnoty i zbawienia. Nie jest to jednak autonomia bezwarunkowa. Najpierw powinna taka kobieta wykorzystać wszystkie możliwości, aby przekonać męża do słusznej drogi ku szczęściu i zbawieniu, dopiero wtedy, gdy wysiłki te nie przynoszą pożądanego skutku, odwołuje się do swej podstawowej godności i wolności, którą dał jej sam Bóg. Zapewne ma tu Klemens na myśli słowa Piotra z Dziejów Apostolskich, kiedy to Apostoł wobec przywódców żydowskich, którym winien był posłuszeństwo, stawia retoryczne pytanie: *Rozsądźcie, czy słuszne jest w oczach Bożych bardziej słuchać was niż Boga?*[53] Tę sytuację Klemens wyjaśnia jeszcze w innym miejscu pisząc:

> ...jeśli on [mąż] nie chce dać jej słowom posłuchu, to wtedy musi ona spróbować, na ile to jest możliwe w ramach ludzkiej natury, sama pokierować swoim życiem w sposób bezgrzeszny, trwając przy Logosie, zarówno gdy wypadnie jej umrzeć, jak i żyć dłużej. W każdym razie winna uważać Boga za swą podporę i wspólnika w takim działaniu, za swego prawdziwego obrońcę i wybawcę w chwili obecnej czy na przyszłość, gdyż wybrała Go na wodza i przewodnika *(στρατηγόν τε καὶ ἡγεμόνα)* wszelkiej swej działalności. Za właściwe zadanie swego życia uzna umiarkowanie i sprawiedliwość, a za jego cel bycie ukochaną przez Boga *(θεοφιλὲς)*[54].

Tu Klemens dociera do ostatecznego źródła godności i, jeśli tak można powiedzieć, emancypacji kobiety. Jej źródłem i celem jest miłość Boga *(θεοφιλία)*. To jest jej relacja fundamentalna, przekraczająca wszystkie inne. Jeśli mąż nie pomaga jej, albo przeszkadza w drodze do Boga, to rolę męża przejmuje Bóg sam. On staje się podporą i wspólnikiem, obrońcą i wybawcą, bo jego wybrała jako wodza i przewodnika[55]. Użyte słowa, a zwłaszcza słowo *ἡγεμών,* nawiązują do roli, jaką miał pełnić mąż, będąc dla kobiety, jak widzieliśmy, jakby *τὸ ἐγεμονικόν*. Trwając przy Logosie, czyli przy

[52] *Strom*. IV 123,2. (przekład własny)

[53] Dz 4,19.

[54] *Strom*. IV 127,2. (przekład własny)

[55] Por. A. Brontesi, *La soteria in Clemente Alessandrino*, 414-415.

Chrystusie, kobieta jest wolna i niezależna tak w życiu jak i w śmierci. To przedsmak eschatologii, ku której Logos wiedzie tak kobietę jak i mężczyznę.

6.6. Perspektywa eschatologiczna

Pewnego przezwyciężenia tego konfliktu szuka Klemens w eschatologii. Sięga on tu w swej argumentacji do słów Jezusa i pisze:

> *Na tym świecie* – jak jest napisane – *żenią się i za mąż wychodzą*, a przecież w tym tylko różnią się mężczyzna i kobieta, *na drugim zaś nie*[56], gdzie zachowane są wieńce zwycięstwa... za święte życie nie dla mężczyzn i kobiet, lecz dla człowieka wyzwolonego od namiętności *(ἐπιθυμία)*, która dzieliła go na dwie płci[57].

Dowiadujemy się, że ów podział i zachwianie pierwotnej jedności i równości ma za przyczynę namiętność. To jedno z podstawowych pojęć etyki Klemensa, którym zajmujemy się na innym miejscu. Tu zaznaczmy tylko, że jest ono ściśle powiązane z grzechem. Uwolnienie się od namiętności, możliwe w pełni dopiero w zaświatach, sprawia, że przestaje istnieć problem płci – ich niejednoznacznej, konfliktogennej i w praktyce niesprawiedliwej relacji. W czwartej księdze *Kobierców* po pochwale życia gnostycznego w małżeństwie, które polega na uwalnianiu się od namiętności, czytamy co następuje:

> przecież będzie [żona] istotnie jego [męża] siostrą po wyzbyciu się ciała *(μετὰ τὴν ἀπόθεσιν τῆς σαρκός)*, które przez odrębność kształtów dwupłciowych oddala i ogranicza znajomość spraw ducha. Wszak dusze są same przez się sobie równe, bez znamienia płci; nie będzie mężczyzn, ani kobiet[58], gdy już żenić się nie będą ani wychodzić za mąż[59]. I kobieta w równym stopniu przekształci się w mężczyznę, straciwszy znamię kobiecości i stawszy się zarazem męska i kobieca[60].

---

[56] Por. Mt 22,30; Mk 12,25; Łk 20,35.

[57] *Paed*. I 10,3.

[58] Por. Ga 3,28.

[59] Por. Mt 22,30; Mk 12,25; Łk 20,35.

[60] *Strom*. VI 100,3; por. *ET* 21,3.

Piękne byłoby to zakończenie niniejszego rozdziału – jednające w zaświatach męskość i kobiecość. Lecz licho, które Klemensa prześladowało, sprawiając, iż teksty jego są w tej kwestii niespójne, sięga także ich tłumaczeń. Bo czyż nie jest niespójne ostatnie zdanie powyższego cytatu, które oznajmia najpierw, że "kobieta w równym stopniu przekształci się w mężczyznę, straciwszy znamię kobiecości" czyli że zupełnie przestanie być kobietą, a potem dodaje, "i stanie się męska i kobieca", a więc androgyniczna. Jak to więc w końcu jest? Utraci swą kobiecość, czy też przybierze do niej męskość i w ten sposób spełni starożytny mit Arystofanesa z platońskiej *Uczty*[61] o pierwotnej, szczęśliwej istocie androgynicznej, którą potem Zeus podzielił na dwie płci i skazał każdą z nich na poszukiwanie drugiej połowy? Niespójność ta jednak występuje tylko w tekście polskim, nie ma jej natomiast ani w oryginale, ani dostępnych nam tłumaczeniach łacińskim J. Pottera i niemieckim O. Stählina. Tekst oryginalny brzmi tu bowiem następująco:

> *καὶ μήτε οὕτως μετατίθεται εἰς τὸν ἄνδρα ἡ γυνὴ, ἀθήλυντος ἐπίσης καὶ ἀνδρικὴ καὶ τελεία γενομένη.*

Jak więc widać błąd w tłumaczeniu dotyczy tylko ostatnich słów, owego "i stanie się męska i kobieca", podczas gdy być powinno "i stanie się męska i doskonała"[62].

Jakie więc wnioski należy wysnuć z tego bardzo ważnego fragmentu? Gdybyśmy pozostali na płaszczyźnie dosłownego rozumienia męskości i kobiecości, wpadlibyśmy w sprzeczności nieprzezwyciężalne. Z jednej strony autor nasz mówi, iż w zaświatach nie będzie ani mężczyzn, ani kobiet, bo też nie będą się żenić, ani za mąż wychodzić, i że dusze są wolne od znamienia płci, a z drugiej zaś dowiadujemy się, że kobieta przekształci się w mężczyznę i na koniec będzie męska i doskonała. Jedynym słusznym wyjściem wydaje się przyjęcie, iż Klemens używa tu terminów *mężczyzna* i *męskość* w znaczeniu alegorycznym. Tak też jest w istocie. Otóż, jak pokazaliśmy to jasno

[61] Por. Platon, *Symposium*, 189d-193a.

[62] Potwierdza to J. Potter tłumacząc: *virilis et perfect*a (por. *PG* 9, 322 B), O. Stählin oddając to podobnie: *und männlich und vollkommen* (por. Clemens von Alexandreia, *Ausgewählte Schriften*, IV, 306) i A. Roberts i J. Donaldson: and *manly, and perfect* (por. Internetowa publikacja dzieł Klemensa Aleksandryjskiego w języku angielskim według wydania A. Robertsa i J. Donaldsona – http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-stromata-book6.html – 6.12.2004). Nawyraźniej w tłumaczeniu polskim doszło do zamiany dwóch bardzo sobie bliskich fonetycznie, lecz odległych znaczeniowo słów *θήλεια* i *τελεία*, z których pierwsze oznacza rzeczywiście *kobieca*, drugie zaś *doskonała*.

wcześniej[63], dla Klemensa *mężczyzna* i *męskość* oznaczają nie tylko zespół cech związany z płcią. W znaczeniu alegorycznym oznaczają także *duchową doskonałość* i to na wzór Chrystusa, który jest owym *ἄνερ τέλειος*. Tak więc kobieta przekształci się w owego *męża doskonałeg*o i stanie się *męska (ἀνδρική)* czyli doskonała *(τελεία)*, będzie więc mieć na równi z mężczyzną udział w pełni Chrystusa.

Gdy zaś chodzi o samą cielesność i związaną z nią płciowość, to Klemens przeciwstawia się zwolennikom Walentyna, którzy opierając się o apokryficzną *Ewangelię według Egipcjan* twierdzili, że męskość i kobiecość znikną. Ich zdaniem zwłaszcza kobiecość musi zaniknąć, gdyż to kobiety rodząc dzieci wydają je jednocześnie na pastwę przemijania. Stąd też, jak długo będzie istnieć kobiecość i w związku z tym, jak długo ludzie będą się rodzić, śmierć będzie panować nad nimi[64]. Wprawdzie Klemens sam mówi w cytowanym wyżej fragmencie, że w zaświatach *nie będzie mężczyzn, ani kobiet*, lecz i te słowa rozumie alegorycznie. Słowa *mężczyzna* i *kobieta* oznaczają dla niego dwie namiętności, odpowiednio: gniew *(θυμός)* i pożądanie *(ἐπιθυμία)*. Dlatego pisze:

> Jeśli ktoś nie pofolgował ani gniewowi, ani pożądaniu (które to afekty, nabierając siły pod wpływem złych przyzwyczajeń i niewłaściwego pożywienia, zaciemniają i jakby zasłaniają działalność umysłu), lecz, wyzbywszy się zamroczenia przez nie wywołanego, dozna skruchy, a w ślad za nią wstydu, z kolei zaś zjednoczy ducha i duszę w posłuszeństwie rozumowi (Logosowi), to wtedy, jak powiada Paweł: "nie ma w nas ani męskiego pierwiastka, ani żeńskiego"[65].

I dodaje nieco dalej:

> Zacny ów mąż wyznaje pogląd platoński, mianowicie, że dusza wprawdzie boskiego jest pochodzenia, ale, na skutek pożądliwości stawszy się żeńską *(ἐπιθυμίᾳ θηλυνθεῖσαν)*, schodzi tutaj na świat ograniczony narodzinami i śmiercią[66].

---

[63] Por. wyżej, ss. 76nn.

[64] Por. *Strom*. III, 45,3; EwEg 1; w: M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu, Ewangelie Apokryficzne*, część I, Kraków 2003, t. I, 121-122.

[65] *Strom.* III 93,2; Ga 3,28: *οὐκ ἔνι ἐν ὑμῖν οὐκ ἄρρεν, οὐ θῆλυ.*

[66] *Strom.* III 93,3; por. Platon, *Phaedo*, 81 c.

Z drugiej strony Klemens nie przesądza, jak uważają niektórzy[67], czy po zmartwychwstaniu ludzkie ciało utraci, czy zachowa w jakiejś mierze cechy płciowe, pewnym jednakże jest dla niego, że dusza pozbędzie się namiętności i dlatego wejdzie w stan jedności, nie rozdzierana już afektami, a więc ani gniewem, ani pożądaniem[68]. Rozwój i cel człowieka bowiem zdaniem naszego autora nie polega przecież na przezwyciężeniu i pozbyciu się płciowości jako takiej, co postulowali gnostycy heterodoksyjni, ale na wyzbyciu się namiętności *(πάθη)*[69].

[67] Tak uważa np. J. B. Bauer, który odnosząc się do cytowanego powyżej fragmentu *(Strom.* VI 100,3) stwierdza, że "po zmartwychwstaniu znikną wszelkie różnice płciowe" (por. J. B. Bauer, *Genitalien* w: J. B. Bauer, M. Hutter, *Lexikon der christlichen Antike,* Stuttgart 1999, 144).

[68] Por. *Strom.* III 93,3: *ψυχὴ μετατίθεται εἰς ἕνωσιν, οὐθέτερον οὖσα.*

[69] Por. Th. Rüther, *Die sittliche Forderung der Apatheia,* 92.

CZĘŚĆ IV

NIEWOLA NAMIĘTNOŚCI I WYZWOLENIE Z NICH

W części tej dotykamy najbardziej drażliwego problemu, jaki z cielesnością ma antropologia Klemensowa funkcjonująca na pograniczu platonizmu, stoicyzmu i chrześcijaństwa. W niej właśnie widać, jak te trzy nurty najbardziej się stapiają w jedność. Jak już widzieliśmy wcześniej, Klemens przy każdej okazji stara się uwolnić od platońskiego negatywizmu i zbliżyć maksymalnie do biblijnej, pozytywnej wizji ciała. Nie może przyjąć za Platonem, że Bóg za jakieś winy wtrącił duszę do ciała, jak do grobu, gdyż przecież Bóg uczynił i czyni wszystko dobrze. Tak więc i dusza, i ciało, i ich połączenie *(σύνθεσις)* są dobre. Skąd więc zło w człowieku? Tu w sukurs przychodzi naszemu autorowi stoicka teoria namiętności, która wpisuje się u niego w judeo-chrześcijański model upadku i zniewolenia człowieka. Przez własną, wolną decyzję człowiek staje się niewolnikiem namiętności *(πάθη)*. Skażają one jego duszę tak, że nie jest on w stanie wyzwolić się z nich sam, dlatego konieczna jest interwencja z zewnątrz, aby człowiek mógł się od nich uwolnić. Słowo *namiętności* względnie *afekty* pojawiało się już wielokrotnie na kartach niniejszej pracy, zawsze jednak nie do końca zdefiniowane. Teraz przyszedł czas, aby je dookreślić. Pierwszy rozdział tej części poświęcam właśnie definicji samych namiętności i sposobowi, w jaki opanowują one duszę oraz roli, którą pełni w tym procesie ciało. Drugi natomiast traktuje o wyzwoleniu z niewoli namiętności dokonanej poprzez wcielony Logos. Wcielenie Logosu to wielka Klemensowa wizja, ogarniająca całą historię. To tutaj filozofia przenika się z teologią tworząc nierozdzielną całość i łącząc elementy od najstarszej tradycji greckiej i hebrajskiej po najnowsze z medioplatonizmu, stoicyzmu i wczesnego chrześcijaństwa.

Rozdział 7

CIELESNOŚĆ A NAMIĘTNOŚCI

7.1. Definicja namiętności

Πάθος i jego synonimiczny odpowiednik *πάθημα* to jedne z najważniejszych pojęć filozofii greckiej okresu hellenistycznego[1]. Słowa te posiadają w literaturze greckiej i w tekstach filozoficznych wiele znaczeń. Pierwotnym i najbardziej podstawowym ich znaczeniem jest doświadczenie, czy przeżycie czegoś w postawie biernej i to tak, że przejście do postawy czynnej jest niemożliwe. W literaturze greckiej często słowo *πάθημα* występuje w charakterystycznej znaczeniowo grze słów z *μάθημα*, przy czym to pierwsze oznacza to, czego człowiek doświadczył w postawie biernej, podczas gdy to drugie oznacza wiedzę nabytą aktywnie, a więc to, czego się nauczył[2]. *Πάθος* czy *πάθημα* mogą być doświadczeniami lub przeżyciami zarówno pozytywnymi jak i negatywnymi. Z czasem jednak ewolucja znaczeniowa tych słów nadaje im charakter coraz bardziej negatywny, tak że zyskują one jako drugie znaczenie *nieszczęście*, stając się u niektórych autorów nawet eufemistyczną nazwą śmierci[3]. W Nowym Testamencie i literaturze wczesnochrześcijańskiej oznaczają one także *cierpienia* i *mękę* Chrystusa oraz chrześcijan[4]. Gdy zaś chodzi o filozofię, to występują one jako pojęcia techniczne już w filozofii presokratejskiej. Klemens Aleksandryjski wspomina, że pierwszym, który uznał za cel człowieka naukową kontemplację *(θεωρία)* i płynącą z niej wewnętrzną wolność *(ἐλευθερία)* był Anaksagoras z Klazomenów[5]. Naturalnie, owa wewnętrzna wolność, o której tu mowa, to właśnie wolność względem *πάθη*[6]. Nic więc dziwnego,

---

[1] Por. J. Lanz, *Affekt*, w: HWPh, I, 89-99.

[2] Por. W. Michaelis, *Πάθημα* w: ThWNT, V, 929.

[3] Por. W. Michaelis, *Πάσχω*, w: ThWNT, V, 903-905.

[4] Por. W. Michaelis, *Πάθος*, w: ThWNT, V, 927: W listach św. Pawła *πάθος* oznacza często *pożądanie seksualne*.

[5] Por. *Strom.* II 130,2.

[6] Trzeba tu zaznaczyć, że słowo *πάθη* zasadniczo jest formą gramatyczną słowa *πάθος* w liczbie mnogiej – *τὰ πάθη*, zdarza się jednak, że występuje ono czasem w liczbie pojedynczej

że Anaksagoras też jako pierwszy określił bóstwo przymiotnikiem *ἀπαθής*[7]. Kolejni filozofowie precyzują ich znaczenie, a ostatni niejako szlif nadają im stoicy, dla których *πάθη* to kluczowe pojęcie etyki[8]. Już sam założyciel szkoły stoickiej – Zenon z Kition – bardzo jasno definiuje *πάθος* jako nierozumne i sprzeczne z naturą poruszenie duszy *(ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις ψυχῆς)* lub też jako popęd przekraczający granice ustalone przez zdrowy i normalnie funkcjonujący rozum *(πλεονάσουσα ὁρμή)*. Następcy Zenona Kleantes, Chryzyp z Soli i Posejdoniusz rozwijają jego koncepcję dochodząc do niezwykłej finezji swych rozważań. Stoicy wyróżniają cztery główne tzw. *γενικὰ πάθη*: przyjemność *(ἡδονή)*, pożądanie *(ἐπιθυμία)*, smutek *(λύπη)* i lęk *(φόβος)*. Wszystkie one, jak również i inne od nich pochodzące *πάθη* są chorobami duszy, przejawami choroby Logosu. Według stoików iluzją jest twierdzenie, że można je kontrolować i trzymać w słusznych granicach, jak proponowali to za Arystotelesem perypatetycy głosząc tzw. metriopatię. Chryzyp stwierdza, że ten, kto tak myśli, zupełnie nie rozumie natury *πάθη*. Ze swej bowiem natury nie trzymają się one żadnych granic i wymykają się spod kontroli rozumu. Jedynym rozsądnym rozwiązaniem i zarazem głównym zadaniem filozofii jest – jego zdaniem – zupełne wykorzenienie *πάθη*. Ideałem nie może tu być w żadnym wypadku postulowana przez perypatetyków *μετριοπάθεια*, a jedynie pełna *ἀπάθεια*. Ta stoicka *ἀπάθεια* nie oznacza jednak wcale bezruchu, czy braku działania. Wprawdzie stoik nie bierze na siebie bólu innych nawet przez współczucie, bo i to jest *πάθος*, ale będzie, jeśli tylko pozwolą mu na to jego możliwości, innych uwalniał od bólu. Stoicyzm więc będzie się definiował jako filozofia najłagodniejsza i najbardziej ludziom przyjazna, która nie wikłając się w *πάθη* przy pełnej jasności umysłu przynosi ludziom czynną pomoc[9].

---

w formie *ἡ πάθη* jako synonim słowa *πάθος*. Klemens Aleksandryjski jednak, jak też i znakomita większość filozofów, korzysta niemal wyłącznie z tej pierwszej możliwości.

[7] Por. Arystoteles, *Physica*, 256 b; H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, 20: *Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει, τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι.*

[8] Szeroką panoramę rozwoju tych pojęć w filozofii przedstawia Th. Rüther w pierwszym rozdziale swej pracy *Die sittliche Forderung der Apatheia*, 3-28.

[9] Por. M. Pohlenz, *Die Stoa*, 141-153.

7.2. Nieprzetłumaczalność pojęcia *πάθος*

Tak bogata treść pojęcia *πάθος* względnie *πάθημα*, jak to przedstawiliśmy, już w starożytności przysparzała znacznych trudności tłumaczom literatury stoickiej. Jest rzeczą praktycznie niemożliwą oddać jednym słowem jego zawartość w innym języku niż greka. Wielki Augustyn, biskup Hippony zaświadcza o tym w swym dziele *O państwie Bożym*, gdzie czytamy:

> Quae Graeci *πάθη*, nostri autem quidam, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero de Graeco expressius passiones vocant[10] .

Św. Augustyn podaje tu tylko niektóre łacińskie odpowiedniki *greckiego πάθη*, używane najczęściej przez rzymskich stoików[11]. Jest ich jednak znacznie więcej, wystarczy zaglądnąć do słownika grecko-łacińskiego J. Bayera z 1762, który wylicza ich dziesięć[12], albo do leksykonu grecko-łacińskiego G. Budaeusa z 1562 podającego nie tylko same znaczenia, ale i krótkie cytaty ze starożytnych pisarzy i filozofów rzymskich zawierających ten termin ukazujące ich problemy z jednoznacznym jego tłumaczeniem[13]. Z podobnymi trudnościami mamy do czynienia i w języku polskim. Próżno by szukać w polskich tekstach filozoficznych traktujących o *πάθη* jednego terminu, który oddawałby treść zawartą w terminie greckim. Najczęściej spotykane polskie odpowiedniki to zapożyczony z łaciny *afekt* czy polskie *namiętność*, ale też *stan emocjonalny*, *wzruszenie*, *uczucie*, *doznanie*, *wrażenie* i *utrapienie*. Tych też polskich odpowiedników będą używać polscy tłumacze dzieł naszego autora, choć najczęściej stosować będą słowa *namiętność* i *afekt.*

---

[10] Augustyn z Hippony, *De civitate Dei*, IX, 4.

[11] Tłumaczenie *perturbatio* pochodzi od Cycerona; *affectio, affectus* od Seneki, zaś *passio* od Varrona; por. J. Lanz, *Affekt*, w: HWPh, I, 91.

[12] *Passio, perpessio, afflictio, affectio, affectus, motus animi, calamitas, infortunium, morbus corporis vel animi, caedes*. Por. J. Bayer, *Paedagogus graecus latinae juventutis sive Lexicon latino-graecum et graeco-latinum*. Moguntiae 1762, II, 295.

[13] Por. G. Budaeus, *Lexicon sive dictionarium graeco-latinum*, Atrebati 1562, 1309.

7.3. Słowo πάθος i słowa pochodne w użyciu Klemensa Aleksandryjskiego

Jak zauważa Th. Rüther: "Klemens Aleksandryjski jest pierwszym pisarzem chrześcijańskim, w którego rozważaniach wymaganie moralne osiągnięcia stanu określanego greckim słowem ἀπάθεια jako celu chrześcijanina zajmuje miejsce znaczące"[14]. Nie oznacza to, że pisarze chrześcijańscy przed Klemensem nie znali w ogóle tych idei, ani że nie używali słów πάθος, πάθημα czy ἀπαθής. Nie używali ich jednak ani tak często, ani też w ich pismach nie miały one w odniesieniu do ich wizji chrześcijanina takiego znaczenia jak to się stało w tradycji późniejszej[15]. Klemens jest tu więc swoistym prekursorem. Co więcej, można go bez cienia wątpliwości nazwać w pełnym tego słowa znaczeniu spadkobiercą niezwykle bogatej tradycji literatury i filozofii greckiej w tym względzie. Używa on słów πάθημα i πάθος bardzo często i to w całej ich gamie znaczeniowej. Tak więc oznaczają one u niego zewnętrzne oddziaływanie, które przyjmuje się w postawie biernej, dalej bolesne doświadczenia życiowe w znaczeniu cierpienia i męki – często odnoszą się one u Klemensa do Jezusa, który przyjął je na siebie ze względu na nas, aż po filozoficzne znaczenie namiętności w ogóle i namiętności jako choroby duszy w szczególności oraz namiętności jako skutku cielesności. Jak podaje w O. Stählin w swoim registrze do dzieł Klemensa słowo πάθημα występuje w jego dziełach 5 razy, natomiast πάθος aż 106 razy, w tym w znaczeniu: *zewnętrzne oddziaływanie* – 5 razy, *bolesne doświadczenia życiowe w znaczeniu cierpienia i męki* – 15 razy, *cierpienia Chrystusa* – 14 razy, *namiętności w ogóle w znaczeniu filozoficznym* – 43 razy, *namiętności jako choroby duszy* – 25 razy, *namiętności jako skutek cielesności* – 4 razy[16]. W porównaniu z jego poprzednikami również bardzo

[14] Por. Th. Rüther, *Die sittliche Forderung der Apatheia*, 50.

[15] Πάθημα i πάθος występują na przykład w pismach Ojców Apostolskich łącznie 18 razy i oznaczają *cierpienie, wadę*, także *namiętność*, zaś ἀπαθής tylko 2 razy, a ἀπάθεια ani razu (por. H. Kraft, *Clavis Patrum Apostolicorum*, Darmstadt 1964, 47, 329-330). Nieco częściej używają ich św. Justyn, Atenagoras i Ireneusz (por. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*,171, 992-995), kluczowe zaś dla etyki ἀπαθής występuje u nich 16 razy, a ἀπάθεια tylko 1 raz i odnoszą się zazwyczaj do Boga. Dokładniejszą analizę tej problematyki przedstawia: Th. Rüther, *Die sittliche Forderung der Apatheia*, 29-49.

[16] Por. O. Stählin, *Clemens Alexandrinus, Register*, 613n; Th. Rüther, *Die sittliche Forderung der Apatheia*, 51.

często występują u niego słowa *ἀπάθεια* i *ἀπαθής*: *ἀπάθεια* – 15 razy, zaś *ἀπαθής* – 31 razy, to ostatnie 2 razy w znaczeniu: *nienaruszony*, 1 raz w znaczeniu: *niezdolny do przyjęcia* i 28 razy w znaczeniu: *pozbawiony namiętności, bezafektywny*[17].

7.4. Klemens a stoicy

Zasadniczo Klemens przyjmuje takie znaczenie omawianych terminów, jakie mają one w stoicyzmie. Definiując *πάθη* wielokrotnie cytuje wręcz stoików, szczególnie zaś Chryzypa[18], choć trzeba przyznać, że nigdzie nie posuwa się do jego skrajnie intelektualistycznej definicji *πάθη* jako sądu. Pozostaje tu bliżej założyciela szkoły stoickiej Zenona z Kition. Podobnie też jak u stoików celem i ideałem rozwoju człowieka jest dla Klemensa radykalna *ἀπάθεια*, która wyklucza nawet tak zwane pozytywne *πάθη*. Oto co pisze w szóstej księdze *Kobierców*:

> Gnoza wypracowuje samoopanowanie *(συνάσκησις)*, a samoopanowanie z kolei wytwarza biegłość *(διάθεσις)* czy dyspozycję *(κατάστασις)*. Taka z kolei postawa powoduje stan niewrażliwości na afekty *(ἀπάθεια)*, a nie stan umiarkowania w afektach *(μετριοπάθεια)*. Stan niewrażliwości na afekty jest bowiem owocem wszechstronnego wyrwania z duszy chwastów pożądania *(ἐπιθυμία)*. Ale nawet z tymi, wciąż chwalonymi dobrymi stanami emocjonalnymi, to jest dobrymi uczuciami sąsiadującymi z afektami, gnostyk nie chce mieć nic do czynienia – mam tu na myśli na przykład radość *(εὐφροσύνη)* – która graniczy z przyjemnością *(ἡδονή)*, przygnębienie *(κατηφεία)* – ta znowu kojarzy się ze smutkiem *(λύπη)*, przezorność *(εὐλαβεία)* – podporządkowuje się ją lękowi *(φόβος)*; nie chce mieć nawet do czynienia ze wzburzeniem *(θυμός)*, które jest stawiane obok gniewu *(ὀργή)*. A przecież niektórzy nie uważają tych uczuć za zło, lecz już za dobro[19].

[17] Por. O. Stählin, *Clemens Alexandrinus, Register*, 252.

[18] Do dzieł Chryzypa Klemens odnosi się w ogóle ponad 160 razy, zaś gdy chodzi o temat samych *πάθη* ok. 20 razy (por. O. Stählin, *Clemens Alexandrinus, Register*, 34-36).

[19] *Strom.* VI 74, 1-2 (przekład własny).

Tekst ten odzwierciedla klasyczną myśl stoicką przy użyciu niemalże identycznej terminologii jak u Chryzypa[20].

Stoicy jednak będąc konsekwentnymi panteistami i materialistami i nie przyjmując stworzenia człowieka poprzez osobowego Boga, inaczej widzieli pochodzenie i przyczyny *πάθη*, a – co za tym idzie – inaczej wyobrażali sobie też drogi uleczenia z nich, niż to mógł czynić chrześcijanin. Tu też zachodzą największe różnice pomiędzy Klemensem a szkołą stoicką. Jeśli dla Zenona z Kition posiadającego monistyczny i ahistoryczny obraz człowieka *πάθη* biorą się ze słabości Logosu, który daje się zdominować poprzez nierozumne popędy wykraczając w ten sposób przeciw naturze *(παρὰ φύσιν)*, to dla Klemensa – platonika i chrześcijanina, który patrzy na człowieka poprzez jego złożenie z ciała i niematerialnej duszy oraz jego historię z Bogiem zapisaną w Biblii, rzeczywistość ta będzie o wiele bardziej złożona, okaże się na przykład, że ciało *(σάρξ)* jest z natury poddane namiętnościom *(ἐμπαθῆ φύσει)*[21]. Podobnie jest też z leczeniem *πάθη*. Jeśli dla stoików jest to wysiłek samego człowieka i jego własnego logosu, to dla chrześcijanina – Klemensa – wychowawcą, nauczycielem i lekarzem będzie Boski Logos. Klemens sam podkreślał będzie te różnice. Oto co pisze w trzeciej księdze *Kobierców*:

> Ludzka powściągliwość *(ἀνθρωπίνη ἐγκράτεια)*, której, moim zdaniem, nauczają filozofowie helleńscy, domaga się walki z namiętnościami i niedopuszczenia, by się ujawniły w swych skutkach, natomiast powściągliwość w naszym rozumieniu *(ἡ καθ᾽ ἡμᾶς)* wymaga, by się w ogóle powstrzymać od pożądań; jej celem jest zatem nie to, by panować nad istniejącymi namiętnościami, lecz by się powstrzymać od samych namiętności. Takiej zaś powściągliwości nie można uzyskać inaczej, jak tylko dzięki łasce Boga *(χάριτι τοῦ θεοῦ)*[22].

Podczas gdy z samym rozróżnieniem na powściągliwość ludzką i "naszą" czyli chrześcijańską można by dyskutować, gdyż, jak wspomnieliśmy nieco wcześniej, stoicka i Klemensowa *ἀπάθεια* – którą Klemens niekiedy nazywa *ἐγκράτεια* – w innych jego ujęciach nie różnią się od siebie w warstwie

[20] Por. Chryzyp, *Fragmenta moralia*, 431, SVF III, 105 ns.

[21] Por. *Strom*. VII 7,5 (przekład własny).

[22] *Strom.* III 57,1-2.

pojęciowej wcale tak zasadniczo, bo przecież i stoicy postulowali zupełne wykorzenienie *πάθη*, to jest niewątpliwie elementem absolutnie nowym i typowo chrześcijańskim, iż można ją uzyskać jedynie dzięki łasce Boga. Drugą typowo chrześcijańską cechę powściągliwości u Klemensa bardzo trafnie definiuje J. J. Sanguinetti, kiedy pisze:

> Klemensowa *ἀπάθεια* jest prawie mistycznym stanem duszy w Bogu, odpowiadającym w części temu, co późniejsza tradycja chrześcijańska nazwie "powierzeniem się Bogu [abandono en Dios]" i wynikającym z tego pokojem wewnętrznym... To, co dla filozofów portyku było pogodą mędrca, wynikającą z kontemplacyjnej świadomości celowości wszystkich rzeczy, także tych najbardziej negatywnych, uspokajającej lęki rodzące się w obliczu przeciwności życiowych, dla Klemensa jest pokojem wewnętrznym wobec wydarzeń, rodzącym się w wiary w Chrystusa, z mocnej nadziei na niebo i z miłości, w której chrześcijanin powierza się Bogu oraz z bezpieczeństwa pochodzącego ze świadomości bycia kochanym i chronionym przez Niego. Nie jest to już zimna, racjonalna niewzruszoność, ale oczyszczenie ze stanów afektywnych w czystej i nad-przyrodzonej miłości[23].

Ta *ἀπάθεια* jest więc zakorzeniona w wybitnie osobowej relacji, sięgającej największych głębin człowieka, a łaska, dzięki której staje się możliwa, to boska moc zamieszkująca i działająca w chrześcijaninie.

7.5. Klemens a gnoza heterodoksyjna

W kwestii rozumienia *πάθη* nasz autor musi się konfrontować jeszcze z innym ich pojmowaniem, które weszło do ówczesnego chrześcijaństwa ze wschodu, a którego szczególnie wyrazistymi przedstawicielami byli gnostycy aleksandryjscy z Bazylidesem na czele. Bazylides uważał *πάθη* za *πνεύματα*, czyli duchy, które – jego zdaniem – przyczepiły się do duszy podczas jej zstępowania ze sfer niebiańskich na ziemię. Nazywał je wręcz *przyczepami duszy (προσαρτήματα)*. A oprócz tego uważał, iż zrosły się z nią jakieś nieautentyczne natury duchów odmiennych gatunków, jak na

[23] J. J. Sanguinetti, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino, El giro del paganismo al cristianismo*, Pamplona 2003, 400.

przykład wilka, małpy, lwa lub kozła[24]. Podobnie i Walentyn uznając to samo rozumienie *πάθη* jako skutków owych przyczepów duszy, widział w duszy nieoczyszczonej przez Opatrzność, a więc duszy niepneumatycznej siedlisko demonów *(δαιμόνων οἰκητήριον)*[25]. To rozumienie *πάθη* poprzez gnostyków heterodoksyjnych stanowiło część całego ich systemu myślowego, który wykluczał w istocie wolność człowieka. Klemens zdecydowanie atakuje gnostycką koncepcję *πάθη*, kiedy pisze w *Wypowiedziach profetycznych*:

> Namiętności obecne w duszy bywają nazywane "duchami *(πνεύματα)*", ale nie dlatego żeby były substancjami, bo wtedy człowiek opanowany przez namiętności byłby "legionem demonów", lecz dlatego, że owe namiętności kuszą człowieka. Mówi się więc, że w duszy zamieszkały duchy, ponieważ przyjmuje ona różne rodzaje błędu w zależności od różnych zmian w niej zachodzących[26].

Nasz autor odnosi się tu do fragmentu Ewangelii według św. Mateusza, gdzie mowa o tym, że duch nieczysty, gdy opuści człowieka, błąka się po miejscach bezwodnych, potem zbiera siedmiu innych duchów złośliwszych niż on, wraca do owego człowieka i mieszkają w nim i późniejszy stan tego człowieka staje się gorszy niż poprzedni[27]. Był to dla wielu gnostyków koronny argument za substancjalnością *πάθη*. Dla Klemensa nazwa *πνεύματα* odnosi się tu nie do ich statusu bytowego, ale do sposobu ich działania, który podobnie jak w przypadku złych duchów polega na kuszeniu. Nazwa ta jest więc jego zdaniem pewnym skrótem myślowym. Klemens, owszem, uznaje istnienie złych duchów i ich udział w rodzeniu się w człowieku namiętności. Jego zdaniem jednak ich rola polega na tym, że duchy te odwołując się do natury człowieka nęcą go przedstawiając mu fałszywe obrazy szczęścia, których człowiek wcale nie musi wybierać. Klemens napisze wprost, iż przyczyną uwikłania w namiętności jest owa przynęta *(δέλεαρ)* i nasze na nią przyzwolenie *(συγκατάθεσις)*[28]. Owo przyzwolenie zaś wyraźnie wskazuje na udział wolności człowieka w wikłaniu się w *πάθη*.

---

[24] Por. *Strom*. II 112,1.

[25] Por. *Strom*. II 114,6.

[26] *EP* 46,1-2.

[27] Por. Mt 12,45.

[28] Por. *Strom*. II 111,4.

Jeśli więc uwikłanie się w *πάθη* jest wynikiem wolnych aktów człowieka, to także uwolnienie się od nich zakładać będzie użycie – tym razem właściwe – jego wolności. Jaka jest zatem ludzka natura, skoro mogą do niej właśnie odwoływać się złe duchy, by uwikłać człowieka w namiętności?

7.7. Natura ludzka skłonna do namiętności

Klemens porównując naturę boską z naturą ludzką określa tę ostatnią jako *ἐμ παθὴς οὖσα*, a więc *skłonną do namiętności*, jak to mamy w polskim tłumaczeniu *Kobierców*[29]. Można by to wyrażenie tłumaczyć też jako *poddaną namiętnościom* lub *doznającą ich*. Nieco dalej wyjaśnia, skąd bierze się ta skłonność względnie poddanie. Otóż człowiek

> poddany jest potrzebom z racji swego ciała *(διά τὸ σῶμα)*
> i faktu narodzin *(διά τὴν γένεσιν αὐτήν)*[30].

Zacznijmy od tego drugiego wyrażenia. Już przez fakt narodzin, czy patrząc bardziej ogólnie, przez fakt swego powstania, gdyż *γένεσις* i to może oznaczać, człowiek przynosi z sobą pewną fundamentalną bierność. Z tej racji, że człowiek ma początek, że został stworzony, podlega on zewnętrznym wpływom i to tak w swej warstwie psychicznej jak i cielesnej, a mogą to być wpływy zarówno pozytywne, jak i negatywne. Człowiek nie jest panem swego istnienia, a więc żyje w potencjalnym zagrożeniu. Już ta człowiecza przygodność staje się bramą dla *πάθη*. Klemens podkreśla tę sprawę jeszcze w innym miejscu, gdzie zajmując się cnotą męstwa zaznacza, że

> człowiek, jak powiadają, jest podległy namiętnościom ze swej
> istoty *(ἐμ παθοῦς ὄντος κατὰ τὴν οὐσίαν)*[31].

Są to wprawdzie *πάθη* nie podlegające jego kontroli, ani nie mają w sobie nic z winy, ale już same w sobie stanowią granice jego możliwej doskonałości. Stąd też człowiek może upodobnić się do Boga, czy zostać przebóstwiony tylko *κατὰ τὸ δυνατόν* czyli *wedle możności*. Od tego rodzaju bierności nie może on się uwolnić z racji ontologicznych. Tak więc nawet gdyby człowiek nie posiadał ciała, a był tylko duszą, już miałby w sobie ową skłonność.

---

[29] Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, Warszawa 1994, I, 183; *Strom*.. II 81,1: *ἡ δὲ ἡμετέρα φύσις ἐμ παθὴς οὖσα.*

[30] *Strom*. II 81,1-2.

[31] *Strom*. IV 151,1 (przekład własny).

Świadczy o tym uwaga Klemensa, że i szatan, choć ma naturę duchową, dostępny jest namiętnościom[32].

Drugą racją tej skłonności do namiętności czy poddania im jest posiadanie ciała. Jeśli bowiem dusza nosi w sobie tylko ową stwórczą bierność, to ciało jako materia, którą kształtuje i rządzi dusza, ma w sobie jeszcze bierność dodatkową, wynikającą z fundamentalnej bierności i nierozumności materii. Ta bierność i nierozumność materii sprawia, że to właśnie dusza jest zasadą kinetyczną dla ciała, a ciało jej narzędziem, jak to wykazaliśmy wcześniej[33]. Ponadto ciało posiada potrzeby, które wynikają z konieczności utrzymania go przy życiu. Także te potrzeby czynią je bardziej poddanym namiętnościom. Klemens bardzo wyraźnie rozróżnia namiętności związane z utrzymaniem ciała przy życiu, które można by nazwać koniecznymi, i takie, które nie są konieczne. Do tych pierwszych zalicza głód, pragnienie, potrzeby seksualne mające na celu przekazywanie życia potomstwu i tym podobne. Gnostyk poddaje się im ze względu na ciało[34]. Mają one jednak inny charakter niż typowe *ψυχικὰ πάθη* czyli namiętności duszy i wydają się nie mieć na nią bezpośredniego wpływu. Nie jest tak jednak do końca. Rzecz w tym, że zaspokajanie tychże koniecznych potrzeb wiąże się z przyjemnością i tu czai się niczym podwodna rafa główne zagrożenie. Klemens pisząc, iż

> mnogie są, niestety, przed stopami naszymi palisady i fosy pożądania, rozpadliny i namiętności, które musi koniecznie przeskoczyć i ustrzec się od zagłady ze strony zdradzieckich zasadzek ten, kto chce dostąpić prawdziwego poznania Boga,[35]

między innymi to właśnie ma na myśli. Nasz autor zauważa gdzie indziej, że

> w ogóle uczucie rozkoszy *(τὸ τῆς ἡδονῆς πάθος)* nie jest czymś niezbędnym *(οὐκ ἀναγκαῖον)*, to raczej element towarzyszący zaspokajaniu potrzeb natury fizycznej: głodu, pragnienia, zimna, współżycia małżeńskiego. W każdym razie, jeśliby możliwe było pić, jeść, płodzić dzieci bez niej, to w takim razie nie można by wykazać żadnej innej jej użyteczności. Nie jest rozkosz *(ἡ ἡδονή)* ani działaniem, ani

[32] *Strom.* VII 7,3.

[33] Por. wyżej, ss. 147n.

[34] Por. *Strom.* VI 71,1.

[35] *Strom*. IV 12,2.

> stanem, ani żadną naszą częścią, lecz pełni funkcję służebną w życiu, podobnie jak sól do trawienia pokarmów[36].

Klemens patrzy tu na przyjemność ze stoickiego punktu widzenia. Jest ona czymś okazjonalnym i dodatkowym, nie należy do istoty owych potrzeb, którym towarzyszy. Jej rolę określa on jako służebną lub pomocniczą *(ὑπουργίας ἕνεκα)*. Jednakże, tak czy inaczej nie da się od niej uciec. Jak pisze nieco dalej:

> nie tylko we dnie, lecz i w nocy, w czasie sennych widzeń, wabiąc czarownie *(δελεαστικῶς)* zarzuca sieć zdrady i kąsa [37].

Trzeba więc ciągle mieć się na baczności, aby ją kontrolować i nie dopuścić, by to dążenie do przyjemności stało się motywem dokonywanych wyborów. Klemens pisze:

> ...jeśli rozkosz nie daje się utrzymać w cuglach i zapanuje nad całym domem, najpierw płodzi pożądanie *(ἐπιθυμία)*, będące pragnieniem i dążeniem nierozumnym *(ἄλογον)* do czegoś, co jest jej miłe[38].

Kluczowym słowem jest tu *ἄλογον*. Tak bowiem nasz autor określa niższą część duszy związaną z ciałem, nazywaną gdzie indziej także *πνεῦμα σαρκικόν*[39] lub *πνεῦμα ὑποκείμενον*[40], albo też *μαλθακή* czy *σωματική ψυχή* – duszą miękką czy cielesną, na której wrogie moce duchowe pozostawiają swe piętno w postaci namiętności[41]. Przez tę część duszy odpowiedzialną za ciało i jego potrzeby, gdzie rządzi zasada przyjemności, dostają się namiętności. Jeśli wyższa część duszy zwana elementem rozumnym *(τὸ λογιστικόν)* lub elementem władczym (*τὸ ἡγεμονικόν)* daje się zdominować, wtedy zamiast rozumu rządzi to, co nierozumne. Taki stan nasz autor idąc za Chryzypem określa terminami *φιληδονία*[42] i *φιλοσωματία*[43]. Zostaje tu zaburzony stwórczy porządek rzeczy. To, co władcze

---

[36] *Strom.* II 118,7-119.3 (przekład własny).

[37] *Strom*. II 120, 3-4.

[38] *Strom*. II 119,3.

[39] Por. *Strom*. VI 135,3 i 136,1.

[40] Por. *Strom*. VI 134,1.

[41] Por. *Strom.* II 110,1.

[42] Por. *Paed*. II 27,3; 34,2; 93,2; III 37,2; *Strom*. VII 75,3. Według definicji Chryzypa *φιληδονία* to *ἐπιθυμία ἡδονῶν ἄμετρος* (Por. Chryzyp, *Fragmenta moralia*, 397,23).

[43] Por. *Strom*. VII 67,6; Według definicji Chryzypa *φιλοσωματία* to *ἐπιθυμία σώματος*

okazuje się być podległym, zaś rządzi, to, co z natury powinno być podległe. To zaburzenie harmonii jest najgłębszą treścią grzechu[44].

7.8. Grzech pierworodny

Jak jednak pojawił się grzech na świecie? Klemens podkreśla z mocą, że grzech jest czynem polegającym na niewłaściwym użyciu wolności. Bardzo ostro przeciwstawia się tu gnostykom heterodoksyjnym stwierdzając jednoznacznie:

> Grzech polega na czynie *(ἐνεργείᾳ)*, a nie na bycie samym w sobie *(οὐκ οὐσίᾳ)*, nie jest więc dziełem Boga[45].

Jest zatem dziełem człowieka. Dlaczego jednak człowiek tego niecnego dzieła dokonał? Jak to zaznaczyliśmy wcześniej, człowiek został stworzony jako doskonały ontologicznie, co dla naszego autora oznacza, że jest on uzdolniony do cnoty, ale jednocześnie niedoskonały etycznie w tym znaczeniu, że cnoty tej jeszcze w pełni nie posiadał[46]. Pierwszy człowiek był na początku "dzieckiem Bożym" i cieszył się wolnością[47]. Nasz autor mówiąc o tym wstępnym dziecięctwie Bożym człowieka w raju używa tu słowa *παιδίον*, które nie oznacza tu dokładnie takiego dziecięctwa Bożego, jak je rozumie współczesna teologia. Chodzi raczej o to, że człowiek, który wyszedł z ręki Boga, jest niedojrzały, dziecinny i stąd jest rzeczą konieczną, aby wzrastał i stawał się dojrzały etycznie. Owa dojrzałość zaś polega na dokonywaniu wolnego wyboru. Chodzi zatem o przechodzenie od uzdolnienia do cnoty do faktycznego jej posiadania, od dziecinności do męskości. Taki był zamiar Boga w stosunku do pierwszego człowieka. W tej też wolności ducha miał on panować nad zwierzętami na ziemi. Te zwierzęta zaś zdaniem naszego autora, to nie tylko dzikie zwierzęta, ale też i mieszkające w człowieku namiętności[48].

εὐθηνίας παρὰ τὸ δέον (por. Chryzyp, *Fragmenta moralia*, 397,27).

[44] Por. *Paed.* I 101, 1: *Πᾶν τὸ παρὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθὸν τοῦτο ἁμάρτημά ἐστιν.*

[45] *Strom.* IV 93,3.

[46] Por. wyżej, ss. 45n.

[47] *Protr.* 111.1: *Ὁ πρῶτος ὅτε ἐν παραδείσῳ ἔπαιζε λελυμένος, ἔτι παιδίον ἦν τοῦ θεοῦ·*

[48] Por. *Strom.* VI 115,2-3; Th. Rüther, *Die Lehre von der Erbsünde*, 33.

Dramat Adama polega jednak na tym, że owo pierwsze użycie wolności okazuje się falstartem. Klemens pisze:

> Kiedy uległ przyjemności (przyjemność została przedstawiona w postaci węża pełzającego na brzuchu jako ziemskie zło, zwrócone ku materii) i dał się zwieść pożądaniom, z dziecka stał się mężczyzną przez nieposłuszeństwo i jako nieposłuszny Ojcu wstydził się Boga. Czegóż może dokonać przyjemność! Człowiek dzięki swej prostocie był nieskrępowany, odnalazł się spętany grzechami[49].

Jak więc widać kluczową rolę w popełnieniu grzechu pierworodnego odgrywa przyjemność *(ἡδονὴ)*[50]. Wygląda więc na to, że przyczyna tego grzechu leży w samej naturze człowieka, podatnej na namiętności i z niej wynika. Taką opinię wyraża Th. Rüther i dodaje komentując Klemensa, iż

> Adam poszedł za Ewą, zdecydował się na to, co godne jest nienawiści, ze względu na swą żonę. W ten sposób kobieta stała się dla Adama wężem (żmiją) – kusicielką[51].

Tymczasem gdzie indziej dowiadujemy się, że ów wąż oznacza także złego ducha[52], który, jak to wiemy z wcześniejszych rozważań, posługuje się

---

[49] *Protr*. 111,1 (przekład własny): *Ὁ πρῶτος ὅτε ἐν παραδείσῳ ἔπαιζε λελυμένος, ἔτι παιδίον ἦν τοῦ θεοῦ· ὅτε δὲ ὑποπίπτων ἡδονῇ (ὅφις ἀλληγορεῖται ἡδονὴ ἐπὶ γαστέρα ἕρπουσα, κακία γηΐνη, εἰς ὕλας στρεφομένη) παρήγετο ἐπιθυμίαις, ὁ παῖς ἀνδριζόμενος ἀπειθείᾳ καὶ παρακούσας τοῦ πατρὸς ᾐσχύνετο τὸν θεόν. Οἷον ἴσχυσεν ἡδονή· ὁ δι᾽ ἁπλότητα λελυμένος ἄνθρωπος ἁμαρτίαις εὑρέθη δεδεμένος.*

[50] Klemens widząc w rajskim wężu symbol przyjemności idzie za Filonem Aleksandryjskim, który temu tematowi poświęca sporo miejsca. Zdaniem Filona wąż oznacza przyjemność *(ἡδονή)*, zaś kobieta – spostrzeżenie *(αἴσθησις)*. Bóg wprowadza wrogość pomiędzy przyjemność i spostrzeżenie, bo przyjemność otępia zmysły. Wprowadza też wrogość pomiędzy nasienie węża i nasienie kobiety, które z kolei oznaczają odpowiednio: irracjonalny instynkt czyli namiętność i rozum. I tak jak przyjemność ma się do spostrzeżenia, tak też namiętność ma się do rozumu. Por. Filon Aleksandryjski, *Legum allegoriae*, III, 182-186; Rdz 3,14-15.

[51] Th. Rüther, *Die Lehre von der Erbsünde*, 39-40; por. *Strom*. II 98, 4: *... [Adam] wybrał szpetotę moralną idąc za kobietą..., Protr*. 12,2: *Bakchowie np. czczą szalonego Dionizosa orgiastycznymi uroczystościami jedząc surowe mięso. Uroczyście dzielą części zabitych ofiar, a uwieńczeni żmijami radosnym krzykiem wzywają Ewę, przez którą wszedł grzech do świata. Symbolem zaś bakchicznych orgii jest święty wąż. Wymawiane bowiem hebrajskie słowa "Hevia", z przydechem mocnym oznaczą żmiję w rodzaju żeńskim*.

[52] Por. *Protr*. 7,4-81.

przyjemnością jako przynętą, aby doprowadzić człowieka do nieposłuszeństwa. Przyjemność jest jednak punktem zaczepienia dla pokusy. Biblia, jak to Klemens zaznacza w tekście umieszczonym w nawiasie, przedstawia przyjemność w postaci węża jako ziemskie zło *(κακία γηΐνη)*. Na czym jednak polega istota owego ziemskiego zła? Otóż na tym, że jest ono skierowane ku materii *(εἰς ὕλας στρεφομένη)*. Nie ulega zatem wątpliwości, iż naturą tego zła jest koncentracja na ciele poprzez jego potrzeby związane nierozłącznie z przyjemnością. Klemens przypuszcza, że owym grzechem pierworodnym było przedwczesne współżycie seksualne pierwszych rodziców. Oto co pisze na ten temat:

> ...myśli nasze uległy znieprawieniu na skutek nieposłuszeństwa, gdyż zbytnio lubimy rozkosz: być może również dlatego, że nasz protoplasta wyprzedził właściwy czas, oto przed należną godziną zapragnął czaru małżeństwa i popadł w grzech. Albowiem "każdy kto spojrzy na niewiastę z pożądaniem, już z nią popełnią cudzołóstwo", ponieważ nie wyczekał na moment właściwy *(τὸν καιρὸν τοῦ θελήματος)* dla zaspokojenia swego pragnienia[53].

A nieco dalej dodaje:

> ...oni [pierwsi rodzice] uwiedzeni podstępem dali się nakłonić [do płodzenie potomstwa] szybciej niż należało *(πρὸς παιδοποιίαν ἐκινήθησαν θᾶττον ἢ προσῆκον ἦν)*, jako że dopiero niedawno powstali...[54]

Przez bramę przyjemności dostają się do człowieka pożądania *(ἐπιθυμίαι)*, którym on ulega. Oczywiście według naszego autora nie ulega im bezwolnie, lecz dokonując fałszywego wyboru, dlatego jak zaznacza: z dziecka staje się mężczyzną. Nie stał się jednak mężczyzną doskonałym, gdyż wybór ten wynikł z nieposłuszeństwa. Znaczące są słowa Klemensa: *nieposłuszny Ojcu wstydził się Boga*. Nasz autor chce zaznaczyć, że człowiek utracił w ten sposób status pierwotnej bliskości z Bogiem. Z dziecka Bożego stał się, jak gdzie indziej pisze Klemens, synem nieposłuszeństwa *(ἀπειθείας*

[53] *Strom.* III 94,3; por. Mt 5,28.

[54] *Strom.* III 103,1; wyżej, s. 154.

υἱός) [55]. Bóg nie jest mu już Ojcem, ale tylko Bogiem, przed którym człowiek odczuwa wstyd. Wstyd zaś jest formą lęku *(φόβος)*, kolejną z czterech *γενικὰ πάθη*. Do ich pełni brakuje nam tu tylko smutku *(λύπη)*, który jednak wydaje się naturalną konsekwencją całego tego stanu. W tym miejscu nasz autor wydaje jakby okrzyk zadziwienia: *Οἷον ἴσχυσεν ἡδονή·* – *Czegóż może dokonać przyjemność!* co można by również przetłumaczyć: *Jakąż moc ma przyjemność!* Otóż taką, że *człowiek dzięki swej prostocie początkowo nieskrępowany, odnalazł się spętanym grzechami.* Okrzyk ten i zadziwienie jest swoistym *Eureka!* wynikający z odnalezienia źródeł ludzkiego zniewolenia i zepsucia, z drugiej zaś wynikającym z tej diagnozy argumentem za radykalnym wykorzenieniem wszelkich namiętności. Skoro bowiem człowiek paktując z najprostszą z namiętności, związaną z koniecznymi potrzebami ciała pogrąża się w niewolę grzechów, to tym bardziej trzeba odrzucić wszystkie inne.

Zdaniem Klemensa człowieka, który zgrzeszył przeciw rozumowi *(παρὰ τὸν λόγον)*, słusznie nazywa się nierozumnym i słusznie też porównuje się go ze zwierzętami[56]. Jego dusza staje się kryjówką węża, który niszczy jego rozum[57]. Człowiek po grzechu jest przykuty do zniszczenia *(τῇ φθορᾷ δεδεμένον)*[58] i tego co zniszczalne. Klemens używa tu stoickiego terminu *προσπάθεια*[59], którą Chryzyp definiuje jako *ἐπιθυμία δεδουλωμένη* czyli *zniewolone pożądanie*[60]. Człowiek więc staje się niewolnikiem swoich przywiązań do tego, co doczesne i śmiertelne. Na wielu miejscach stan ludzkości po grzechu określa on wprost terminem "śmierć"[61]. Nigdzie jednak nie pisze, że śmierć cielesna jest konsekwencją grzechu pierworodnego. Odrzuca też zdecydowanie pogląd gnostyków, że to poprzez

---

[55] Por. *Strom.* I 173,6; wyżej, ss. 73n.

[56] Por. *Paed.* I 101,3.

[57] Por. *Paed*. III 5,3: *ὅφις ἐκεῖνος διαβιβρώσκων τὸ νοερὸν*...

[58] Por. Protr. 111,2.

[59] Klemens mówi o przywiązaniu do tego, co materialne – *ἡ πρὸς τὰ ὑλικὰ προσπάθεια* (por. *Strom*. IV 139,4) czy o przywiązaniach cielesnych – *προσπάθειαι σαρκικαὶ* (*Strom.* VII 79,6), albo też o przywiązaniu do bogactw (*EP* 47).

[60] Chryzyp, *Fragmenta moralia*, 397, 22

[61] Por. Th. Rüther, *Die Lehre von der Erbsünde*, 50-52.

ten grzech człowiek został wtrącony w ciało[62]. Śmiertelność ciała wydaje się być niezależna od grzechu. Wprawdzie Klemens pisze, że człowiek poprzez grzech zamienił życie nieśmiertelne na śmiertelne[63], ale dotyczy to duszy, albowiem, jak pisze gdzie indziej nasz autor: *za śmierć duszy uważa się grzech*[64], który, jak widzieliśmy, jest utratą życiodajnej relacji z Bogiem. Gdzie indziej śmiercią nazywa Klemens grzeszną wspólnotę duszy w ciele *(ἡ ἐν σώματι κοινωνία τῆς ψυχῆς)* oznaczającą, jak to wykazaliśmy wcześniej, wspólnotę wzajemności, wspólny interes, niejako równo-uprawnienie duszy i ciała[65]. W innym jeszcze miejscu pisze, że śmierć jest chorobą duszy, zaznacza jednak wyraźnie, że ma na myśli nie tę śmierć, *która oddziela duszę od ciała, lecz tę, która oddziela duszę od prawdy*[66]. Wreszcie w dziełku *Który bogaty może być zbawiony* mówiąc o człowieku w grzechu nazywa go wprost *νεκρὸς τῇ φύσει*[67].

Klemens radykalnie odrzuca gnostyckie teorie o dziedziczeniu grzechu pierwszych rodziców, kwestionujące wolność człowieka. Każdy grzech jest dla niego dziełem wolności człowieka, tym niemniej grzech pierworodny oddziałuje w sposób zasadniczy na całą ludzkość. Każdy człowiek poczyna się w świecie, który na skutek grzechu pierwszych rodziców jest zdominowany przez pożądliwość. Klemens cytuje tu psalm 51: *W grzechu zostałem spłodzony i w bezprawiu poczęła mnie matka,* dodając komentarz, iż

> Dawid wymienia proroczo jako swoją matkę – Ewę. Ale z drugiej strony Ewa stała się matką wszystkich żyjących. Został spłodzony w grzechu, ale sam nie był w grzechu, ani też sam nie był grzechem[68].

---

[62] Por. *Strom.* III 95,2.

[63] Por. *Strom.* II 98,4: *ἐφ᾽ οἷς θνητὸν ἀθανάτου βίον, ἀλλ᾽ οὐκ εἰς τέλος, ἀνθυπηλλάξατο.*

[64] *Strom*. III 64,1; por. Ef 2,5.

[65] Por. *Strom*. IV 12,1; wyżej, ss. 153nn.

[66] Por. *Strom*. II 34,2.

[67] *QDS* 23,2.

[68] *Strom.* III 100,7; por. Ps 51,7; Rdz 3,20.

To grzeszne otoczenie nie eliminuje wolności człowieka wobec tego, co w nim nierozumne *(ἄλογον)*, ale z drugiej strony nie pozostaje na nią bez wpływu. Poczyna się on, rodzi i wzrasta w środowisku zatrutym przez pożądliwość i to właśnie poprzez tę pożądliwość szatan zdobywa moc nad rodzajem ludzkim. Zatem to nie narodziny są złem, jak utrzymywali gnostycy herodoksyjni, te bowiem, jak nasz autor napisze wprost,

> są święte *(ἁγία δὲ ἡ γένεσις)*, przez nie przecież powstał świat, przez nie – istoty żywe, przez nie – dzieła wszelkiej natury, przez nie – aniołowie, przez nie – potęgi, przez nie – dusze, przez nie – przykazania, przez nie – prawo przez nie – Ewangelia, przez nie – poznanie Boga samego[69].

Skażone natomiast jest miejsce, gdzie człowiek się poczyna, rodzi i wzrasta. Opisując sytuację ludzkości po grzechu Klemens sięga po poetycki obraz bezradnego pisklęcia, które wypadło z gniazda. Bóg zaś jak matka-ptak troszczy się o nie z wielką miłością. Pisze:

> A gdy srogi wąż otworzy paszczę, by młode pożreć, wtedy matka fruwa dokoła bolejąc nad dziećmi drogimi. Bóg jest Ojcem, On szuka swego stworzenia, leczy przewinienia, odpędza węża i przenosi młode w górę, pobudzając je, by frunęło do gniazda[70].

Obraz, w którym w podobnym kontekście przeciwstawia się ptaka wężowi, występuje nie tylko u naszego autora. Używa go między innymi Tacjan odnosząc go do ludzkości, która przez grzech pierwszych rodziców utraciła ducha – "zdolność fruwania" – którego uprzednio posiadały dusze[71]. Wąż, jak to już widzieliśmy powyżej, jest symbolem namiętności i złego ducha. Przeciwstawiony wężowi ptak, jak wskazuje kontekst dzieł Klemensa, to gołębica. Otóż, Klemens uważał, że gołębica jest *ἄχολος*, czyli *pozbawiona*

---

[69] *Strom*. III 103,1: Jak widać, Klemens rozumie narodziny *(γένεσις)* bardzo szeroko, w pełnym zakresie znaczeniowym słowa *γένεσις*. Także konkretne narodziny człowieka są częścią tej wielkiej, *świętej γένεσις*, ponieważ za każdym razem Bóg na nowo stwarza duszę i przez aniołów posyła ją do łona kobiety (por. wyżej, ss. 86n).

[70] *Protr*. 91,3.

[71] Por. Tacjan, *Oratio ad Graecos*, 20; (Przekład polski: J. Naumowicz (wyd.), *Pierwsi apologeci greccy*, Kraków 2004, 334).

żółci[72]. Zdaniem R. Riedingera nasz autor idzie tu za powstałym w II wieku w Aleksandrii anonimowym dziełkiem chrześcijańskim *Fizjolog*, które na długie wieki ustanowiło swoiste standardy alegorycznej interpretacji zwierząt[73]. Wznosząca się ku niebu gołębica, to symbol cnoty i braku namiętności. Bóg sam zresztą przyrównany jest do ptaka-matki, który przenosi młode w górę. Czyni to lecząc przewinienia i odpędzając węża.

7.9. Perspektywa uwolnienia z niewoli namiętności

Raz popadłszy w niewolę grzechów, spętany namiętnościami człowiek nie potrafi się z niej sam wyzwolić. Może tego dokonać tylko boski Logos. Klemens pisze:

> Pan chciał go [człowieka] uwolnić od więzów grzechu i przybierając ciało (o boska tajemnico) pokonał węża i tyrana ujarzmił, tzn. śmierć i – co najbardziej niewiarygodne – tego człowieka, który zbłądził przez przyjemność *(τὸν ἄνθρωπον τὸν ἡδονῇ πεπλανημένον)* i uległ zepsuciu, wyciągniętymi rękami uczynił wolnym *(λελυμένον)*... Ten człowiek wypędzony z raju za swe nieposłuszeństwo otrzymuję większą nagrodę – niebo[74].

Jak więc poprzez ciało i jego potrzeby związane z przyjemnością namiętności zdobywają panowanie nad człowiekiem, tak też poprzez ciało dokonuje się uwolnienie z namiętności. Nie jest to jednak jakiekolwiek ludzkie ciało, lecz to ciało, które przybrał Boski Logos. Wcielenie Klemens nazywa *boską tajemnicą (μυστήριον θεῖον)* chcąc w ten sposób zaznaczyć, że jest to dzieło Boże przekraczające ludzkie możliwości rozumienia. Klemens jako wierzący chrześcijanin przyjmuje je jako fakt i wbudowuje w swoją koncepcję relacji duszy i ciała. Wcielony Logos jest z jednej strony absolutnym wyjątkiem, a z drugiej zaś wzorem relacji duszy i ciała, a, co za tym idzie, i wzorem bezafektywności. On pierwszy odwiązał, oddalił, odgraniczył siebie od uciech i rozkoszy doczesnej. Owo zaś odwiązanie, oddalenie i odgrani-

[72] *Paed*. I 14,3.

[73] Por. R. Riedinger, *Der Physiologos und Klemens von Alexandreia*, 293-297.

[74] *Protr*. 111,2-3.

czenie *(ἀπολῦσαι καὶ ἀποστῆσαι καὶ ἀφορίσαι)* oznacza według Klemensa słowo "krzyż *(σταυρός)*"[75]. Kto bowiem siebie nie oddziela i nie otacza palisadą *(μὴ ἀφορίζοντος καὶ ἀποσταυροῦντος ἑαυτὸν τῶν παθῶν)*, tego duszę, jak zaświadcza Platon, każda rozkosz i każdy ból (*ἑκάστη ἡδονή τε καὶ λύπη)* niby gwoździem przybija do ciała[76]. Ci zaś którzy idąc za Zbawicielem, "tracą" swą duszę, odzyskują ją "odnalezioną" i "odpocznioną" w zapowiedzianej nadziei[77].

[75] Por. *Strom* II 108,4.

[76] Por. *Strom*. II 108, 2-3; Platon, *Phedo*, 83 d.

[77] Por. *Strom* II 108,4: *ἕξεις αὐτὴν ἐν τῇ ἐλπίδι τῇ προσδοκωμένῃ "εὑρημένην" καὶ ἀναπεπαυμένην.* Mt 10,39; Mk 8,35.

Rozdział 8

LOGOS I CIAŁO

8.1. Uwagi wstępne

W filozofii i teologii ciała Klemensa Aleksandryjskiego wcielenie Logosu zajmuje miejsce centralne. Klemens, jak zresztą i każdy inny filozof chrześcijański, nie mógł tu pozostać przy platońskim, negatywnym stosunku do ciała. Jeśli bowiem Logos przyjął w wolności, a nie za karę, ludzkie ciało, co więcej, po swej śmierci w ciele zmartwychwstał, to znaczy, że fakty historyczne będące objawieniem Boga przeczą ogólnej opinii panującej pośród filozofów greckich okresu medioplatonizmu i świadczą o tym, iż ciało posiada wartość, której ta filozofia nie dostrzegała. Tak więc wcielenie i jego konsekwencje w pojmowaniu ciała prowadzą nieuchronnie do konfrontacji myślicieli chrześcijańskich z tradycyjną myślą grecką na temat ciała. Konfrontacja ta dokonuje się nie tylko pomiędzy filozofami pogańskimi i chrześcijańskimi, lecz także wewnątrz samego chrześcijaństwa, bo też i pośród filozofów chrześcijańskich negatywne spojrzenie na ciało znajduje sobie wielu zwolenników, wśród nich szczególnie wyróżniają się gnostycy heterodoksyjni, z którymi Klemens we wszystkich swoich dziełach toczy zacięty bój. Konfrontacja ta jednak sięga jeszcze dalej, w głąb umysłów samych ortodoksyjnych filozofów chrześcijańskich. Z jednej strony ukształtowani przez tradycję filozofii greckiej, z drugiej zaś przez chrześcijaństwo z jego centralną prawdą o wcieleniu, w sobie samych musieli godzić to napięcie i szukać nań filozoficznej odpowiedzi. Nasz autor jest typowym tego przykładem, co dało się już zauważyć we wcześniejszych rozdziałach niniejszej pracy[1].

Jak podkreśla R. B. Tollinton, dla Klemensa wcielenie to oczywistość i fakt historyczny przekazywany poprzez kolejne pokolenia chrześcijan. Wprowadza on tę centralną prawdę chrześcijaństwa do swej filozofii i konfrontuje ją z różnymi kierunkami myślowymi swoich czasów, z których jedne jej sprzyjały, a inne stały z nią w zdecydowanej sprzeczności[2]. Gdy

[1] Widać to zwłaszcza w części III niniejszej pracy: *Człowiek jako złożenie duszy i ciała* (95-156).

[2] Por. R. B. Tollinton, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism*, London 1914, II, 2.

chodzi o te pierwsze, to Klemens odwołując się do Platona stwierdza, iż są ludy, które czczą swych prawodawców i nauczycieli i nazywają ich bogami, co więcej są one przekonane,

> że owe dobre dusze opuściwszy "przestrzeń nadniebną" zdobyły się na zstąpienie do tego naszego Tartaru i przyjąwszy na siebie ciało *(σῶμα ἀναλαβούσας)* wzięły udział we wszystkich nieszczęściach płynących z przyjścia na świat, a przejęte troską o ród ludzki ustanawiały prawa i głosiły filozofię. Od tego zaś dobra żadne inne większe nie zstąpiło nigdy na ród ludzki ze strony bogów, ani nie zstąpi[3].

Podobne tendencje myślowe istniały także w ludowej religijności pogańskiej opartej na mitach greckich. Krytykować je będą bardzo ostro już pogańscy filozofowie greccy. Bliscy naszemu autorowi stoicy Chryzyp i Kleantes przyznają, że

> wierzenia ludowe oraz wyobrażenia i przedstawienia bogów są pełne zabobonów i niewiarygodnych bajek..., Zenon przyjmuje, że bogowie religii ludowej nie są tym, za co się ich uważa, lecz ich imiona są nazwami rzeczy i zjawisk świata natury. Ariston z Chios odrzuca zgoła wszelką postać i wyobrażenia boga[4].

Neoplatonik Porfiriusz zaś napisze wręcz:

> Ludowe pojęcia bóstwa są tego rodzaju, iż jest większą bezbożnością podzielać je z plebsem niż zaniedbywać wyobrażenia bogów[5].

Z drugiej strony Klemens konfrontuje się z wysublimowanym pojęciem bóstwa powstałym na gruncie filozofii greckiej, zwłaszcza w tradycji platońskiej, dla której bóstwo jest niezmienne, niematerialne, bezafektywne, co prowadzi do tego, że połączenie bóstwa i cielesności staje się absolutnie nie do przyjęcia. Taką atmosferą filozoficzną on sam oddychał i w niej ukształtowały się jego poglądy filozoficzne. Klemens świadom wszystkich tych napięć i trudności, co więcej, noszący je w sobie, pisze na początku piątej księgi *Kobierców*:

---

[3] *Strom*. I 67, 3-4; Trudno znaleźć tu jednoznaczne odnośniki do Platona. Pewne elementy tej wypowiedzi Klemensa znajdują się w: Platon, *Phaedrus* 247 c i *Timaeus*, 47 b.

[4] J. Zieliński, *Źródła filozofii wczesnochrześcijańskiej – stoicyzm*, w: M. Manikowski (red.), *Filozofia wczesnochrześcijańska i jej źródła* ("Filozofia" XXXVII), Wrocław 2000, 22.

[5] Cytat za: R. B. Tollinton, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism*, II, 4-5.

> Trzeba wierzyć w Syna, ale zgodnie z prawdą: że jest On właśnie Synem i że przyszedł, i jak, i dlaczego, i o [Jego] cierpieniu. Poznać więc trzeba koniecznie, kim jest Syn Boży[6].

Zdaje on sobie sprawę, że wiara w Syna Bożego zgodnie z prawdą *(ἀληθῶς)* jest dla chrześcijaństwa rzeczą o znaczeniu fundamentalnym. Dlatego jest koniecznością *(ἀνάγκη)* poznanie, kim jest Syn Boży. Na ową zaś prawdę o Synu Bożym składają się – zdaniem Klemensa – następujące elementy:
- *że jest On właśnie Synem (ὅτι τε υἱός)*
- *że przyszedł (ὅτι ἦλθεν)*
- *i jak (πῶς)*
- *i dlaczego (διὰ τί)*
- *i o [Jego] cierpieniu (περὶ τοῦ πάθους).*

Tych pięć stwierdzeń wyznacza też strukturę niniejszego rozdziału. Na pierwszy rzut oka niektóre z nich wydają się nie mieć nic wspólnego z cielesnością Logosu, ale to tylko pozór. Wszystkie one bowiem, jak zobaczymy, wiążą się ściśle z tą problematyką.

8.2. *Że On właśnie jest Synem*

Dla Klemensa jest rzeczą oczywistą, iż to Logos Boży jest Synem. To swoje przekonanie opiera na objawieniu i tradycji chrześcijańskiej. Szczególną rolę pełni tu prolog Ewangelii według św. Jana, do którego odwołuje się prawie 70 razy. Nawet największy krytyk Klemensa – Focjusz nie poddaje tego w wątpliwość. Krytykując go cytuje zdanie ze *Szkiców* brzmiące następująco:

> Syna nazywa się Logosem noszącym tę samą nazwę co i Logos Ojca *(ὁμωνύμως τῷ πατρικῷ λόγῳ)*[7].

Zdaniem J. Naumowicza rozróżnienie to wynika z wieloznaczności terminu *λόγος*, który oznacza zarówno Logos-Syn, jak i rozum (rozumność) Ojca [8].

---

[6] *Strom.* V 1,2.

[7] Focjusz, *Bibliotheca*, 109, 89a (przekład własny); por. Przekład polski: O. Jurewicz (tłum.), *Focjusz, Biblioteka*, Warszawa 1986, I, 184.

[8] J. Naumowicz, *Wczesnochrześcijańscy pisarze aleksandryjscy w "Bibliotece" Focjusza*, 35. Czytamy tam: *w pismach Klemensa – jak wykazują C. Druckworth i E. Osborn – Logos Ojcowski oznacza rozum Ojca, który pozostaje odwiecznym przymiotem Boga i jest od Niego nieodłączny. Bóg rodząc swego Syna nie traci swego Logosu (rozumności). Logos Boga nie jest w tym procesie umniejszony, ani osłabiony. Klemens podkreśla odrębność Ojca*

Jednakże nie tylko nazwa jest wspólna Synowi i Logosowi Ojca, jak się mogłoby wydawać z Focjuszowego cytatu. W czwartej księdze *Kobierców* bowiem czytamy:

> Logos jest jedynym Nauczycielem, Synem Rozumu Ojca *(υἱὸς τοῦ νοῦ πατρός)*, Wychowawcą ludzi[9].

Jest to bardzo interesujący fragment, gdyż posiadamy kilka jego greckich wersji. Zacytowana powyżej pochodzi z krytycznego wydania dzieł Klemensa przez O. Stählina[10], natomiast *Patrologia Graeca* przytacza aż trzy inne: *ὑψίστου ἀγνοῦ πατρός*, *ὑψίστου υἱὸς πατρός* i *ὑψίστου γόνος πατρός*[11]. O. Stählin w swym tłumaczeniu pozostaje naturalnie przy swej wersji oryginału i oddaje ją następująco: *der Sohn des Geistes, d. h. des Vaters, der Erzieher der Menschen*[12], tłumacząc *νοῦς* nie jako *rozum*, ale jako *duch* i identyfikując owego ducha z Ojcem. Przekład polski brzmi następująco: *Synem Rozumu, to jest Ojca, Wychowawcą ludzi*[13], oddaje on wprawdzie *νοῦς* przez *rozum*, ale na wzór Stählina rozum ten identyfikuje z Ojcem. Dziwne i nieuprawnione są te indentyfikacje, zwłaszcza, że oryginał skłania nas tu do rozumienia *νοῦς* jako rozumności Ojca, z której rodzi się Logos. J. Potter w przekładzie łacińskim idzie za pierwszą wersją z *Patrologia Graeca* i tłumaczy ją tak: *qui est solus altissimi casti patris, qui erudit hominem*[14]. Z kolei w angielskim wydaniu A. Robertsa i J. Donaldsona czytamy: *who is the only Son of the Most High Father, the Instructor of men*[15]. Z czterech tych wersji tylko jedna pomija słowo *υἱός* – *syn*, ale nawet i w jej przypadku o syna chodzi. Ostatnia wersja z kolei używa słowa *γόνος*, które oznacza *to, co zostało zrodzone, dziecko, potomek*,

---

i Syna, ale nie podważa ich równości. Por. E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, 38-44.

[9] *Strom*. IV 162,5 (przekład własny).

[10] Clemens Alexandrinus, *Stromata* Buch I-VI, ed. O. Stählin und L. Früchtel, Berlin 1960, II, 320.

[11] Por. *PG* 8, 1372 D.

[12] Por. Clemens von Alexandreia, *Ausgewählte Schriften*, IV, 110.

[13] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, I, 388.

[14] *PG* 8, 1371 B.

[15] Por. Internetowa publikacja dzieł Klemensa Aleksandryjskiego w języku angielskim według wydania A. Robertsa i J. Donaldsona – http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-stromata-book4.html – 6.12.2004.

a nawet *nasienie męskie*. W tej ostatniej – najmniej prawdopodobnej – Klemens szczególnie mocno pokazywałby bliskość Ojca i Syna podkreślając poprzez termin *γόνος* niemalże fizyczny ich związek.

W siódmej księdze *Kobierców* znajdujemy inną, ważną wypowiedź naszego autora na temat Bożego synostwa Logosu. Czytamy tam:

> Najbardziej doskonała i najświętsza, i najwznioślejsza, i najbardziej władcza, i najbardziej królewska, i najbardziej dobroczynna jest natura Syna, która stoi najbliżej *(προσεχεστάτη)* jedynego Wszechmocnego. Ona jest najwyższą Zwierzchnością, która wszystko ustawia wedle woli Ojca i wszystkim najlepiej zarządza, wszystko urzeczywistnia swą nieznużoną i ustawiczną siłą, bezustannie i z natężeniem śledząc tajemne myśli Boga, przy których pomocy działa. Ale Syn Boży nigdy nie opuszcza steru, nie ulega podziałowi, ani uszczupleniu, ani zmianie miejsca, lecz jest w każdym czasie wszędzie i w żaden sposób nie jest ograniczony, cały jest myślą, cały jest światłem, pochodzącym od Ojca, cały jest okiem, wszystko widzi, wszystko słyszy, wszystko wie, Mocą przenika moce[16].

Klemens używając całej serii przymiotników w stopniu najwyższym wyraźnie nadaje tu naturze Syna cechy boskie, co więcej, podkreśla, iż Logos *bezustannie i z natężeniem śledzi tajemne myśli, przy pomocy których działa*. Owo wpatrywanie się Logosu w tajemne myśli Boga *(ἔννοιαι)* to z jednej strony refleks platońskiego demiurga, który stwarza świat wpatrując się w idee wzorcze, ale też z drugiej relacja osobowa z Ojcem, z którego Logos czerpie moc i życie, nieustanne będąc Synem, czyli nieustannie się rodząc. Jest rzeczą charakterystyczną, że przedmiotem owej dającej życie kontemplacji są myśli (rozumność) Ojca, które stanowią naturę Logosu.

---

[16] *Strom.* VII 5, 3-6 (przekład własny): *τελειοτάτη δὲ καὶ ἁγιωτάτη καὶ κυριωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ βασιλικωτάτη καὶ εὐεργετικωτάτη ἡ υἱοῦ φύσις ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη. αὕτη ἡ μεγίστη ὑπεροχή, ἣ τὰ πάντα διατάσσεται κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς καὶ τὸ πᾶν ἄριστα οἰακίζει, ἀκαμάτῳ καὶ ἀτρύτῳ δυνάμει πάντα ἐργαζομένη, δι᾽ ὧν ἐνεργεῖ τὰς ἀποκρύφους ἐννοίας ἐπιβλέπουσα. οὐγὰρ ἐξίσταταί ποτε τῆς αὐτοῦ περιωπῆς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, οὐ μεριζόμενος, οὐκ ἀποτεμνόμενος, οὐ μεταβαίνων ἐκ τόπου εἰς τόπον, πάντῃ δὲ ὢν πάντοτε καὶ μηδαμῇ περιεχόμενος, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς πατρῷον, ὅλος ὀφθαλμός, πάντα ὁρῶν, πάντα ἀκούων, εἰδὼς πάντα, δυνάμει τὰς δυνάμεις ἐρευνῶν.*

Logos kontempluje zatem w ten sposób swoje pochodzenie i swoją istotę, która nierozłącznie wiąże Go z Ojcem. Pamiętamy, że Logos stwarzając człowieka, stwarza go według obrazu Boga, czyli według samego siebie[17], wpatrzony w relację siebie do Ojca. W cytacie tym Klemens idzie jeszcze dalej. By podkreślić, że Logos-Syn jest Bogiem stosuje terminologię zaczerpniętą z najstarszej monoteistycznej tradycji greckiej. Żadnemu czytelnikowi Klemensa zaznajomionemu z filozofią grecką nie mogło umknąć uderzające pokrewieństwo Klemensowego opisu Syna z opisem bóstwa przez pierwszego w Grecji propagatora idei monoteizmu Ksenofanesa z Kolofonu:

> *εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νόημα. οὖλος ὁρᾶι, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ᾽ἀκούει*[18].

Zresztą Klemens cytuje go jeszcze gdzie indziej wymieniając w tamtym przypadku wprost jego imię, a czyni to na poparcie swej tezy o jedyności i bezcielesności Boga[19]. W powyższym cytacie sięga też do Platona odwracając jego tezę. W dialogu *Polityk* bowiem czytamy że, kiedy

> już wszelka dusza odbyła wszystkie swoje odrodzenia, ile jej było przeznaczone, tyle nasion upadło do ziemi, wtedy sternik wszechświata ster z ręki wypuścił, a świat pozostawił fatum i wrodzonej mu namiętności *(εἱμαρμένη καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία)*[20].

Tymczasem według Klemensa Syn Boży zachowuje się dokładnie odwrotnie niż bóg z platońskiego mitu, trwa na swoim posterunku sternika wszechświata i nie opuszcza go. Klemens jednak mówi o bóstwie Syna nie tylko poprzez odwoływanie się do klasyków filozofii greckiej. W czwartej księdze *Kobierców* krytykując gnostyków, którzy przeciwstawiają Boga-Demiurga Panu, czyli Synowi-Logosowi pisze:

---

[17] Por. wyżej, s. 39.

[18] Ksenofanes, frg. 23 i 24 w: H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 135.

[19] Por. *Strom*. V 109,1.

[20] Platon, *Politicus* 272 e; por. Przekład polski: W. Witwicki, *Sofista, Polityk*, Warszawa 1956, 136.

> przecież Syn nie wchodziłby z Ojcem w spór o pierwszeństwo, i to jeszcze w przypadku, gdy każdy z nich jest Bogiem[21].

Nie ulega więc wątpliwości, że Klemens nie tylko przyjmuje Boże synostwo Logosu, ale i bóstwo Syna. Potwierdza to z całą mocą w *Wypisach z Theodota*, gdzie czytamy:

> Logos w swej tożsamości *(ἐν ταὐτότητι)* jest Bogiem w Bogu, jest tym, który – co też jest powiedziane – "istnieje w łonie Ojca", niepodzielny, bez rozdzielenia, jeden Bóg *(ἀδιάστατος, ἀμέριστος, εἷς Θεός)*[22].

Klemens bardzo szczególnie rozumie "łono Ojca". Otóż, "łono Ojca" wyraża Jego świat myśli. W Bogu Jego myśl jest Odwiecznym Logosem, przez którego został stworzony świat, przez którego też dokonuje się objawienie. "Łono Ojca" to Królestwo Logosu, z którego "wychodzi" On ku światu, dokonując jego zbawienia[23].

Najdalej zaś posuwa się w *Zachęcie Greków*, gdzie czytamy:

> On, wzgardzony z powodu swego zewnętrznego objawienia, czczony ze względu na swe dzieło, oczyszczający, zbawiający i łaskawy, boski Logos *(ὁ θεῖος λόγος)*, Bóg, który w najwyższym stopniu stał się jawny *(φανερώτατος)*, równy *(ἐξισωθείς)* Bogu i Panu wszechświata, ponieważ był Jego Synem, bo "Logos był u Boga"[24].

Klemens nie tylko potwierdza tu synostwo Boże Logosu, ale stwierdza, że jest on równy Bogu i to właśnie z racji tegoż synostwa.

Ciekawą ideę na temat Bożego synostwa Logosu, która zapewne bardzo spodobałaby się środowiskom feministycznym, znajdujemy w dziełku *Który człowiek bogaty może być zbawiony*. Klemens pisze tam:

> Bóg sam jest miłością i przez miłość dał się nam poznać. To, co jest w Nim niewypowiedziane, jest Ojcem; to, co z nami współczuje, stało się matką. Kochając Ojciec stał się kobiecy

---

[21] *Strom*. IV 91,4 (przekład własny) *οὐ γὰρ ἄν ποτε ὁ υἱὸς τῷ πατρὶ διαφιλονικοίη καὶ ταῦτα ἐν θεοῖς*.

[22] *ET* 8,1 (przekład własny); por. J 1,18.

[23] Por. Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, 31; Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, 75.

[24] *Protr*. 110,1 (przekład własny); por. J 1,1.

(ἀγαπήσας ὁ πατὴρ ἐθηλύνθη), a wielkim dowodem na to, jest Ów, którego Ojciec zrodził z siebie...[25].

Tak więc Bóg jest nie tylko Ojcem, ale i Matką Logosu. Jest rzeczą oczywistą, że to rozróżnienie na ojcostwo i macierzyństwo w Bogu należy rozumieć alegorycznie. Nasz autor nie ma najmniejszego zamiaru przypisywać Bogu cech antropomorficznych. Używając takiego słownictwa chce zapewne wyrazić pełnię Boga i Jego miłości objawiającą się już w zrodzeniu Logosu.

8.2.1. Relacja Ojca i Syna

Jaka jest jednak wzajemna relacja Ojca i Syna? Odpowiadając na to pytanie, zajmijmy się najpierw pokrótce zarzutem, jaki odnośnie tej relacji Focjusz stawia Klemensowi. Otóż, zarzuca Klemensowi, że Syna sprowadza do rzędu stworzeń[26], czyli że pomiędzy Synem i Ojcem istnieje relacja stworzoności i tego, co stworzoność zakłada, a więc zasadniczej nierówności. Zarzut ten uważamy za niesłuszny. Nie oznacza to jednak, że Focjusz wyssał go sobie z palca. Pewien brak precyzyjnych pojęć, które zresztą w czasach Klemensa nie były jeszcze wypracowane i opieranie na koncepcji Logosu Filona Aleksandryjskiego, która w tym względzie sama w sobie jest bardzo niejednoznaczna[27], mogły stwarzać takie wrażenie[28].

Na relację Ojca i Syna pierwsze światło rzucają już cytowane powyżej fragmenty. One też wstępnie zaświadczają, że zarzut Focjusza jest co najmniej wątpliwy, dowiadujemy się bowiem z nich, że natura Syna jest najbliższa *(προσεχεστάτη)* Ojcu, że nie wchodzi On w spór o pierwszeństwo z Ojcem, bo sam jest Bogiem, co więcej, że jest równy *(ἐξισωθείς)* Bogu. Imiesłów *ἐξισωθείς* pełni tu rolę zbliżoną do późniejszego, nicejskiego *ὁμοούσιος*. Wprawdzie i ten przymiotnik tak charakterystyczny dla chrystologii ponicejskiej występuje w dziełach Klemensa i to 6 razy, nigdy jednak nie odnosi się on do relacji Boga Ojca i Syna-Logosu. Dwukrotnie używa go Klemens w *Kobiercach* krytykując gnostyków heterodoksyjnych i ich

[25] *QDS* 37,3 (przekład własny).

[26] Por. Focjusz, *Bibl.* 109, 89a; Przekład polski: O. Jurewicz, I, 183: *τὸν υἱὸν εἰς κτίσμα κατάγει.*

[27] Por. M. Osmański, *Logos i stworzenie*, 48-67.

[28] Problemem tym zajmiemy się jednak nieco dalej traktując o innych zarzutach Focjusza dotyczących pochodzenia Syna i Jego wcielenia. Zob. niżej, ss. 208nn.

twierdzenia, jakoby ludzie byli współistotni Bogu[29], albo Chrystus był współistotny "wyróżnionemu rodzajowi ludzi", pod którą to nazwą znów kryją się gnostycy[30]. Cztery zaś dalsze przypadki użycia tego terminu znajdują się w *Wypisach z Theodota* i są cytatami z gnostyka Theodota, ale i tu nie dotyczą relacji Ojca i Syna. W ostatnim przypadku mowa jest nawet o współistotności elementu cielesnego i diabła[31].

Terminy, których Klemens używa na określenie relacji Ojca i Syna, inspirowane są terminologią biblijną, a czasami są wręcz z niej zaczerpnięte. Wspomniany już termin *ἐξισωθείς* ma swe korzenie w Biblii, a ściślej rzecz biorąc w teologii Pawłowej. Kontekst, w którym się pojawia, a którym jest świadectwo o poniżeniu i wywyższeniu Logosu nawiązuje do hymnu z Listu do Filipian o ogołoceniu (kenozie) Chrystusa i Jego wywyższeniu, a sam termin *ἐξισωθείς* jest wyraźnym echem Pawłowych słów: *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*[32]. Z wyrażeń użytych przez naszego autora dla określenia relacji Ojca i Syna stworzyć by można swoistą litanię, tak są liczne. Wymienimy tu tylko najważniejsze z nich, mając na względzie przede wszystkim ich związek z głównym tematem naszych rozważań. Oto one: pierworodny *(πρωτοτόκος, πρωτόγονος)*[33]; bezczasowy początek, nie mający początku *(ἄχρονος ἄναρχος ἀρχή)*, pierwociny wszelkich bytów *(ἀπαρχή τῶν ὄντων)*, przez Niego można poznać ostateczną Przyczynę, Ojca wszystkiego *(τὸ ἐπέκεινα αἴτιον, τὸν πατέρα τῶν ὅλων)*[34]; doradca *(σύμβουλος)* Boga, względnie Ojca[35], Mądrość *(σοφία)* i moc Boga

[29] Por. *Strom*. II 74,2.

[30] Por. *Strom*. IV 91,2.

[31] *ET* 42,3; 50,1; 50,2; 53,1; H. Pietras w arytykule *Cristología alejandrina en el siglo III: Clemente y Orígenes*, wyjaśniając kwestię użycia przymiotnika *ὁμοούσιος* w chrystologii aleksandryjskiej pisze: *Los estoicos usaban con frecuencia el concepto de ousía en sentido material; decir que el Hijo era homooúsios con el Padre podría en ese momento significar que ambos son de la misma materia. Ademas, tal concepto, aun prescindiendo de la connotación materialista, se prestaba a la explicación modalista, según la cual entre el Padre y el Hijo no habría diferencia alguna, siendo ambos idénticos bajo todos los puntos de vista.* (H. Pietras, *Cristología alejandrina en el siglo III*, 269-270).

[32] Por. Flp 2, 6-11.

[33] *Protr*. 82,7; *Paed.* III 20,5; *Strom*. IV 46,1; VI 58,1; *ET* 8,2; Rz 8,29; Kol 1,15.18; Hbr 1,16.

[34] *Strom*. VII 2,2-3; por. J 1,1-18.

[35] *Strom*. VI 58, 1; por.VII 7,4; Iz 40,13; Rz 11,34; 1Kor 2,16.

(δύναμις θεοῦ)[36]; pieczęć chwały Ojca *(χαρακτὴρ τῆς δόξης τοῦ πατρός)*[37]; ten, który jako pierwszy i przed wiekami został odwzorowany z Boga niewidzialnego *(ἀπεικόνισται ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου πρώτη καὶ πρὸ αἰώνων)*[38]; pośrednik *(μεσίτης)* w wypełnianiu woli Ojca i wszelkiego dobra pochodzącego od Boga[39]; jako nosiciel ciała *(σαρκοφόρος)* stał się obliczem Boga *(πρόσωπον τοῦ θεοῦ)* względnie Ojca *(τοῦ πατρός)*[40] i objawicielem tożsamości Ojca *(ὁ τοῦ πατρῴου μηνυτὴς ἰδιώματος)*[41]. W piątej księdze *Kobierców* Klemens pisze:

> Nie ma Ojca bez Syna, ponieważ Ojciec jest ojcem Syna, Syn zaś jest prawdziwym nauczycielem o Ojcu i aby ktoś uwierzył Synowi, musi poznać Ojca, do którego odnosi się Syn. Z drugiej strony, żebyśmy mogli wstępnie poznać, Ojca musimy uwierzyć Synowi, bo to Syn Boży nas uczy. Od wiary bowiem przechodzi się do poznania. Przez Syna objawia się Ojciec. Poznanie zaś Ojca i Syna [...] jest bezpośrednim uchwyceniem i ujęciem prawdy przez prawdę[42].

8.2.2. Synostwo Boże Logosu a cielesność

W tym miejscu można by sobie zadać słuszne pytanie, jaki związek z wcieleniem Logosu ma jego synostwo Boże, relacja Ojca i Syna oraz fakt, że Syn objawia Ojca, że jest Jego obliczem, obrazem, objawicielem jego tożsamości itd. Otóż u Klemensa jest to związek bardzo ścisły. Dla naszego

---

[36] *Strom*. VII 7,4; por. Prz 8,30; 1Kor 1,24.

[37] *Strom.* VII 58, 4; por. 16,6; Hbr 1,3.

[38] *Strom*. V 38,7; por. 1Kor 1,15.

[39] *Paed*. III 2,1; por. *Strom*. VI 161,6; 1Tm 2,5.

[40] *Paed*. I 57,2; *Strom*. V 34,1; VII 58,4; *ET* 10,6; 11,1; 12,1; por. Ps 23,6; Mt 18,10.

[41] *Strom*. V 34,2.

[42] *Strom*. V 1,3-5 (przekład własny): *οὐ μὴν οὐδὲ ὁ πατὴρ ἄνευ υἱοῦ· ἅμα γὰρ τῷ πατὴρ υἱοῦ πατήρ, υἱὸς δὲ περὶ πατρὸς ἀληθὴς διδάσκαλος. καὶ ἵνα τις πιστεύσῃ τῷ υἱῷ,γνῶναι δεῖ τὸν πατέρα πρὸς ὃν καὶ ὁ υἱός. αὖθίς τε ἵνα τὸν πατέρα ἐπιγνῶμεν [προγνῶμεν {PG* 9, 9 A*}], πιστεῦσαι δεῖ τῷ υἱῷ, ὅτι ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς διδάσκει· ἐκ πίστεως γὰρ εἰς γνῶσιν, διὰ υἱοῦ πατήρ· γνῶσις δὲ υἱοῦ καὶ πατρὸς ἡ [...] ἐπιβολὴ καὶ διάληψίς ἐστιν ἀληθείας διὰ τῆς ἀληθείας*; por. J 1,18.

autora bowiem Bóg-Ojciec jest *ἀσχημάτιστος* [43] i *ἀνωνόμαστος* [44] czyli tłumacząc dosłownie *najbardziej bez kształtu* i *najbardziej nienazwalny*. Stopień najwyższy, jakiego nasz autor tu używa, oznacza, że cechy te występują w stopniu absolutnym. W piątej księdze *Kobierców* czytamy:

> On, który jest jednością, jest niepodzielny i dlatego nieskończony, nie tylko w znaczeniu niewyczerpalności w czasie i przestrzeni, ale przede wszystkim w znaczeniu pełnej ciągłości istnienia, bez kategorii wymiaru i jakiegokolwiek ograniczenia, a więc zarazem absolutnie bezpostaciowy i absolutnie nienazwalny *(ἀσχημάτιστον καὶ ἀνωνόμαστον)*[45].

Bóg Ojciec jest zatem absolutnie bez właściwości, a przez to absolutnie niewyrażalny i niepoznawalny, nie tylko nie ma żadnej postaci i kształtu, ale też nie można Mu przypisać jakiejkolwiek nazwy. Ojcem możemy Go nazwać tylko dlatego, że objawił to Syn-Logos objawiając sam siebie jako syna właśnie. Inaczej zastosowanie tego predykatu do Boga byłoby absolutnie niemożliwe. To Syn objawia ojcostwo Ojca, dlatego że jest synem. Syn w odróżnieniu od Ojca jest poznawalny i nazwalny, a jest tak dlatego, że nie jest On *ἀσχημάτιστος*. Klemens pisze, że

> "Oblicze Ojca" to Jego Syn, przez którego poznawany jest Ojciec. Ten zaś, kto widzi, jak i ten, kto jest widziany, nie może być bez formy *(ἀσχημάτιστον)* i bez ciała *(ἀσώματον)*; a widzą oni nie okiem zmysłowym, lecz okiem umysłowym, które dał im Ojciec *(ὀφθαλμῷ οὐκ αἰσθητῷ, ἀλλ᾽οἵῳ παρέσχεν ὁ Πατήρ, νοερῷ)* [46].

Owi tajemniczy widzący, to pierwsze stworzenia *(πρωτόκτιστοι)*, które "stale wpatrują się w oblicze Ojca" [47]. Z tego wynika, że Syn-Logos jeszcze zanim stał się człowiekiem miał już swoje *σχῆμα*, swój kształt, czy postać,

---

[43] Por. *Strom*. I 163,6; V 36,3; 81,6; *ET* 10,1; 10,6; 11,2.

[44] *Paed*. I 57,2; *Strom*. V 81,6;

[45] *Strom*. V 81,6 (przekład własny).

[46] *ET* 10,6 (przekład własny).

[47] Por. *ET* 10,1-6; Mt 10; *Πρωτόκτιστοι* to wyższa część aniołów, których jedyną aktywnością jest czysta kontemplacja. Niżsi aniołowie spełniają funkcje ziemskie. Więcej na temat hierarchii niebiańskich u Klemensa w: C. Nardi (tłum.), *Clemente Alessandrino, Estratti profetici*, 137-138.

co więcej, swoiste ciało, które Klemens nazwie *περιγραφή*[48], a więc, jak tłumaczy je J. Potter – *circumscriptio*[49] – *opisanie, określenie*, czy też *ograniczenie – delimitación, délimitation*, co preferują A. Orbe[50] i F. Sagnard[51], albo *odgraniczenie się od <Ojca>*, co woli polski tłumacz[52]. Już zatem zrodzenie Syna, które miało miejsce *ἐν ἀρχῇ* jest wyjściem Boga w kierunku stworzenia. Klemens interpretuje to zrodzenie jako pierwszy etap wcielenia.

8.3. *Że On właśnie przyszedł*

Zwrot *ὅτι ἦλθεν* użyty przez Klemensa jest echem janowego *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν*[53]. Nasz autor sam zresztą odwołuje się raz do tego wersetu Ewangelii według św. Jana sugerując niedwuznacznie, że pod terminem *τὰ ἴδια* rozumie *rzeczy tego świata* względnie *rzeczy stworzone*[54]. Nadaje mu zatem znaczenie kosmiczne, a nie mesjanistyczno-etniczne, jak sugerują niektórzy bibliści[55]. Syn-Logos zatem przychodzi do tego, co należy do Niego, gdyż jest Jego stworzeniem. Owo przyjście jest więc wejściem w stworzoność.

Jak już wspomnieliśmy we wstępie do tego rozdziału, samo przyjście, a więc wcielenie Syna-Logosu w oparciu o dostępne pisma nam Klemensa nie budzi najmniejszych wątpliwości, co więcej, Klemens podaje chronologię życia Jezusa, zakreślając niejako czasowe ramy Jego objawienia się w ludzkim ciele. W pierwszej księdze *Kobierców* czytamy:

> Nasz Pan urodził się w 28 roku panowania Augusta, gdy po raz pierwszy zarządzono spis ludności, a że to jest prawdą, wnika ze słów Ewangelii według św. Łukasza: "W piętnastym roku panowania cesarza Tyberiusza Pan dał polecenie Janowi, synowi

[48] Por. *ET* 19,1.

[49] Por. *PG* 9, 666 D.

[50] Za: H. Pietras, *Cristologia alejandrina en el siglo III*, 235.

[51] Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, 93.

[52] Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, 38.

[53] J 1,11.

[54] Por. *Strom*. VII 83,2.

[55] Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1987, III, 222; *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006, 1475.

> Zachariasza...” i znowu u tegoż samego Ewangelisty jest powiedziane: “Jezus przystępując do Chrztu miał niespełna lat trzydzieści”. A że tylko przez rok jeden miał głosić swą naukę, to również tak jest napisane: “posłał mnie głosić rok łaski od Pana”. To powiedział i prorok, i Ewangelia. Zatem piętnaście lat panowania Tyberiusza i piętnaście lat panowania Augusta wypełniają lat trzydzieści do chwili Jego męki[56].

Tak więc fakt przyjścia Syna-Logosu w ludzkim ciele jest dla Klemensa bezsporny. Klemens nie tylko go przyjmuje, ale zna i akceptuje, jak zobaczymy[57], tradycję chrześcijańską z nim związaną. Jak widać też z powyższego cytatu, Pan nie tylko przyszedł, ale przeszedł przez wszystkie fazy ludzkiego życia aż po swą mękę i śmierć na krzyżu, aby w ten sposób “odegrać dramat zbawienia ludzkości” [58]. Wprawdzie Klemens częściej odnosi się do słów niż czynów Pana z okresu Jego ziemskiego życia, tym niemniej wspomina Jego chrzest i kuszenie na pustyni, fakt, że Jezus pił wino, że obmył nogi swoim uczniom, że nakarmił tłumy i że włożono Mu na głowę koronę cierniową[59]. Nie przeszkadza to jednak największemu krytykowi naszego autora – Focjuszowi – sformułować i tu swoich zastrzeżeń, do których wypada nam się tu ustosunkować.

8.3.1. Zarzuty Focjusza odnoszące się do wcielenia

> Opierając się o *Szkice* Focjusz twierdzi, iż Klemens nauczał jakoby Słowo nie stało się ciałem, lecz stworzyło pozór tego *(μὴ σαρκωθῆναι, ἀλλὰ δόξαι)*[60].

To niezwykle poważny zarzut, zresztą podnoszony nie tylko przez Focjusza. Wydaje się jednak, że taką opinię spowodowało bardzo specyficzne rozumienie bezafektywności wcielonego Logosu u Klemensa. Jest to bodaj

---

[56] *Strom*. I 145,1-4; Łk 3,1; 23; 4,19; Iz 61,2.

[57] Por. niżej, ss. 220nn.

[58] Protr. 110, 2 (przekład własny): *τὸ σωτήριον δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνετο.*

[59] *Paed*. I 24,4; II 32,2; 38,1; 74, 1-3; *Strom*. IV 91,2. Por. R. B. Tollinton, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism*, II, 7.

[60] Por. Focjusz, *Bibl.* 109, 89a; Przekład polski: O. Jurewicz, I, 184.

najbardziej krytyczny punkt jego nauki. Problemem tym jednak zajmiemy się w dalszej część niniejszego rozdziału[61].

Inny zarzut Focjusza dotyczący przyjścia-wcielenia to przypisywana Klemensowi wypowiedź

> o dwóch Logosach Ojca, z których ten gorszy *(τὸν ἥττονα)*, a nie ten drugi objawił się ludziom.

oraz że

> nie On [Logos Ojca] stał się ciałem, lecz jakaś moc boska *(δύναμίς τις τοῦ Θεοῦ)*, jakby wypływ Jego Logosu *(ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ)*, stawszy się rozumem *(νοῦς γενόμενος)* przeniknęła do serc ludzkich[62].

Podobnie jak poprzednie także i te zarzuty dotyczą *Szkiców* i, co przyznaje sam Focjusz[63], nie znajdują potwierdzenia w innych pismach Klemensa. Tym niemniej wydaje się rzeczą pożyteczną przyjrzeć im się bliżej w świetle pozostałej spuścizny pisarskiej Klemensa i kontekstu filozoficznego, w którym Klemensowi przyszło żyć i tworzyć. Zabieg taki sprawia bowiem z jednej strony, iż krytykowane przez Focjusza stwierdzenia Klemensa przestają straszyć swą nieortodoksyjnością, a z drugiej, że pogłębia się nasze rozumienie problematyki wcielenia u naszego autora.

8.3.2. Odpowiedź na zarzuty Focjusza

Zarzut, że Klemens uważa, iż są dwa Słowa Ojca, jedno lepsze, drugie gorsze, mógł zrodzić się u tropiącego nieortodoksję Focjusza na skutek pewnego niezrozumienia kontekstu filozoficznego, w którym nasz autor funkcjonował. Wielokrotnie już podkreślaliśmy, że wielki wpływ na Klemensa wywarła filozofia Filona Aleksandryjskiego. Ten wpływ dotyczy także Klemensowej koncepcji Logosu[64]. Filon idąc za stoikami rozróżniał dwa rodzaje Logosu: Logos wewnętrzny i Logos zewnętrzny. Ów Logos wewnętrzny to w przypadku człowieka – *λόγος ἐνδιάθετος*, czyli słowo pomyślane, a więc myśl, Logos zewnętrzny – *λόγος προφορικός* – zaś to

[61] Zob. niżej, ss. 235nn.

[62] Focjusz, *Bibl*. 109, 89a (przekład własny); Przekład polski: O. Jurewicz, I, 184.

[63] Por. Focjusz, *Bibl*. 110-111; Przekład polski: O. Jurewicz, I, 184-185.

[64] R. M. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu*, 324.

słowo wypowiedziane[65]. W odniesieniu do wszechświata ten pierwszy mieszka w niecielesnych ideach wzorczych świata noetycznego, a w dziele *De opificio mundi* jest utożsamiany z umysłem Bożym, natomiast drugi zamieszkuje w rzeczach należących do świata widzialnego, uchwytnych zmysłami[66]. Tak więc ów drugi jest swoistym rodzajem Logosu objawiającego się i w szerokim tego słowa rozumieniu "wcielonego". Nie są to jednak dwa różne substancjalnie Logosy. Podobnie jak w przypadku logosu w człowieku pierwszy jest źródłem, drugi strumieniem, ma więc tę samą substancję, choć inną formę wyrazu[67]. Podobnie jest u Klemensa. Pierwszy Logos to wewnętrzny Logos Ojca, bytujący w Jego łonie, który jest światem myśli Boga. To ów Logos Ojcowski, który według J. Naumowicza oznacza rozum, czy rozumność Ojca, która pozostaje odwiecznym przymiotem Boga i jest od Niego nieodłączna[68]. Ten wewnętrzny Logos Ojca uzewnętrznia się stopniowo: najpierw poprzez wspominaną *περιγραφή*[69], czyli *odrębność, odgraniczenie*, swoiste *σχῆμα*, a więc kształt, czy postać, który Klemens nazwie nawet ciałem, potem w stworzeniu stając się nie tylko wzorem ale i narzędziem[70] stworzenia – stwarzającą Boską siłą, dalej w objawieniu jako niewidzialny głos Pański *(ἡ κυριακὴ φωνή)*[71], w najwyższym zaś stopniu wtedy, kiedy przyjmuje ludzkie ciało[72].

---

[65] R. M. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu*, 160; por. D. Mrugalski, *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2006, 155-157.

[66] Por. M. Hinze (Hrsg.), *Fiedrichs Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, Berlin 1894, I, 321-322; M.Osmański, *Logos i stworzenie*, 36 - 48; Filon Aleksandryjski, *De opificio mundi, 23-24; De Abrahamo*, 83; *De vita Mosis*, 2,127; 129; *De specialibus legibus*, 4,69.

[67] Por. Filon Aleksandryjski, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 83; *De migratione Abraham*i 71: *λόγος δὲ ὁ μὲν πηγῇ ἔοικεν, ὁ δὲ ἀπορροῇ, πηγῇ μὲν ὁ ἐν διανοίᾳ, προφορὰ δὲ ἡ διὰ στόματος καὶ γλώττης ἀπορροῇ.*

[68] Por. J. Naumowicz, *Wczesnochrześcijańscy pisarze aleksandryjscy w "Bibliotece" Focjusza*, 35.

[69] Por. *ET* 19,1.

[70] Por. *Protr*. 6,2.

[71] Por. *Strom*. VI 34,2-3

[72] Jest rzeczą charakterystyczną, iż tego zewnętrznego Logosu Boga Klemens nie nazywa nigdy *λόγος προφορικός*. co więcej, w jednym miejscu stwierdza nawet bardzo zdecydowanie, iż "*λόγος προφορικός* nie jest Logosem Ojca wszechrzeczy *(ὁ γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων λόγος οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ προφορικός*), lecz jest mądrością i dobrocią Boga jak najbardziej

Boski Logos wewnętrzny i zewnętrzny w żadnym wypadku nie jest, jak sugeruje Focjusz, dwoma różnymi substancjalnie Logosami. Różnica – jeśli tak można się wyrazić – polega tu wyłącznie na stopniu uzewnętrznienia. Zresztą już samo słowo "uzewnętrznianie", jest tu pewnym nadużyciem, sugeruje bowiem jakoby Logos był na zewnątrz Ojca, a nie w Nim. Logos uzewnętrzniający się, a raczej objawiający się światu, pozostaje nadal w Ojcu. Nic też nie wskazuje, żeby Klemens miał pojmować Logos objawiający się jako "gorszy". Focjusz imputuje tu Klemensowi swe przekonanie oparte zapewne na neoplatońskim schemacie emanacji. Plotyńskie "prawo emanacji" – jak pisze A. Krokiewicz – "opiewa, że to, co jest uskutecznione, musi być »inne«, a mianowicie słabsze (*resp*. gorsze) od tego, co je uskutecznia, czyli zakłada stopniowe pomniejszanie się intensywności bytu i dobra, innymi słowy, tzw. prywację – *στέρησις*" aż po osiągnięcie stanu zupełnego braku dobra w materii[73]. Tymczasem według naszego autora tak jak Logos wypływa z Ojca niczym strumień ze źródła, tak też i Logos zewnętrzny wypływa z Logosu wewnętrznego zachowując podobnie jak woda w źródle i woda w strumieniu tę samą substancję. Ten proces powstawania Logosu zaprzecza też innemu zarzutowi Focjusza, jakoby Klemens redukował Logos do rzędu stworzeń. R. M. Leszczyński uważa nawet, że terminy *zrodzony* i *stworzony* w odniesieniu do Logosu

> mogły w jego [Klemensa] aparacie pojęciowym funkcjonować równocześnie, stanowiąc jedynie symbole procesu wyłaniania się Logosu. W rozumieniu Klemensa jego poglądy na temat powstawania Logosu nie były więc zagrożone niekoherencją[74].

widoczną *(φανερωτάτη)*, mocą wszechwładną, i istotnie boską, oraz wolą Wszechmogącego" (*Strom*. V 6,3). Tak ostre rozróżnienie wynika po prostu stąd, że zarówno Filon jak i Klemens rozumieją pod pojęciem *λόγος προφορικός* wyłącznie uzewnętrznione słowo ludzkie, a więc ludzką li tylko mądrość (por. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate V*, trad. et com. A. Le Boulluec, II, 43). Logos Boży zaś jest Bożą mądrością, dobrocią i mocą. Nie ma najmniejszych wątpliwości, że chodzi tu już o zewnętrzny Logos Boga, a świadczy o tym przymiotnik *φανερωτάτη*. Jest to zabieg czysto terminologiczny. Filon – a za nim i Klemens – przenoszą na sferę bóstwa stoickie rozróżnienie na *λόγος ἐνδιάθετος* i *λόγος προφορικός* dotyczące człowieka, unikają jednak używania tych terminów w odniesieniu do Boga, zastępując je terminologią biblijną.

[73] Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995, 428; por. Plotyn, *Enneady*, i 8,1; 11n., II 4,13n., V 9,10.

[74] R. M. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu*, 325.

Pozostaje nam jeszcze do wyjaśnienia tajemnicza wypowiedź Klemensa, przytaczana przez Focjusza, że Logos

> stał się rozumem *(νοῦς γενόμενος)* i przeniknął do serc ludzkich[75].

Otóż Klemens kilkakrotnie łączy Logos i *νοῦς* w człowieku. W *Zachęcie Greków* dowiadujemy się, że obrazem Logosu jest

> umysł w człowieku *(ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ)*, o którym jest powiedziane, że został stworzony "na obraz i podobieństwo Boże", który poprzez myślenie według serca stał się podobny do Boskiego Logosu i przez to rozumny *(λογικός)*[76].

Logos Boży ściśle powiązany jest tu z *νοῦς* w człowieku i z jego działalnością, czyli myśleniem, które, jeśli jest myśleniem zgodnym z jego naturą, a więc według swego wzoru czyli Logosu, całego człowieka czyni podobnym do Logosu czyli *λογικός*. Zatem poprzez swe odwzorowanie w *νοῦς* Logos zamieszkuje w człowieku. Z kolei w pierwszej księdze *Kobierców* pisze, że

> Jeden jest nauczyciel zarówno mówiącego, jak i słuchającego, który jest źródłem tak myśli jak i słowa *(ὁ ἐπιπηγάζων καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸν λόγον)*[77].

Słowa te padają w kontekście nauki o głoszeniu Ewangelii i roli, jaką pełni w nim nauczyciel, czyli Boski Logos. Z Niego to jak ze źródła pochodzi zarówno *νοῦς*, który w cytacie tym oznacza *λόγος ἐνδιάθετος* w człowieku, jak i *λόγος* oznaczający tu *λόγος προφορικός*. Bardzo interesującym jest tu Klemensowe *ἐπιπηγάζω*, jest ono bowiem neologizmem, który stworzył nasz autor najwidoczniej dlatego, że wśród znanych mu terminów nie znajdował trafnego dla wyrażenia swojej myśli. Wszystko wskazuje na to, że znów chce poprzez ten termin wyrazić relację pochodzenia *νοῦς* nie tyle w człowieku w ogóle, co w chrześcijanie. Znaczyłoby to, że Boski Logos staje się na zasadzie źródła i strumienia *νοῦς* w chrześcijaninie, czyli jego *λόγος ἐνδιάθετος*, a więc jego światem myśli. Co więcej, na tej samej zasadzie staje się On jego *λόγος προφορικός*, czyli słowem głoszonym. Zaiste, piękny obraz ewangelizacji. Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, jak Klemens rozumie tę obecność Logosu jako *νοῦς* w sercu człowieka.

---

[75] Focjusz, *Bibl*. 109, 89a (przekład własny); Przekład polski: O. Jurewicz, I, 184.

[76] *Protr*. 98,4 (przekład własny).

[77] *Strom*. I 12,3 (przekład własny).

Pewne światło na ten problem w piątej księdze *Kobierców* rzuca sam Klemens. Nawiązując do św. Pawła stwierdza on tam, że darowany nam przez Boga Duch Święty jest *νοῦς Χριστοῦ*, co powszechnie jest tłumaczone jako duch Chrystusa[78]. Nie oddaje to całej wieloznaczności terminu *νοῦς*. Nie należy tej obecności rozumieć w sensie substancjalnym, czyli jako jakiś rodzaj nowego wcielenia. Temu zapewne ma zapobiec użyte przez Klemensa słowo *δύναμίς – moc*, kiedy mówi, że Logos jako jakaś moc boska *(δύναμίς τις τοῦ Θεοῦ)* stał się rozumem. Jest to zatem moc uzdalniająca chrześcijanina do określonych działań. Zresztą tego samego zwrotu używa Klemens gdzie indziej, definiując wiarę właśnie jako *δύναμίς τις τοῦ Θεοῦ*[79]. Nie ulega zatem wątpliwości, że owa moc Boga to nie substancjalna obecność Logosu, lecz łaska udzielona człowiekowi.

Jak więc widać, zarzuty Focjusza polegają zasadniczo na nieporozumieniach wynikających częściowo z nieuwzględnienia przez tego wybitnego patriarchę Konstantynopola kontekstu historyczno-filozoficznego, w którym przyszło działać Klemensowi, a częściowo ze zrozumiałych w czasach Focjusza oczekiwań precyzji pojęciowej w kwestiach dogmatycznych, która u Klemensa nie dostaje do tego, co stało się oczywiste po wielkich soborach IV i V wieku. Pozostaje nam jeszcze do wyjaśnienia zarzut najpoważniejszy dotyczący rzekomego doketyzmu Klemensa. Jak jednak wspomnieliśmy, problem ten związany jest z ściśle z ideałem bezafektywności u wcielonego Logosu, którym zajmiemy się w końcowej części niniejszego rozdziału. Teraz chcemy skupić się na sposobie, a raczej sposobach przyjścia, czy raczej wcielenia Logosu.

8.4. *Jak przyszedł*

Klemens pojmuje wcielenie Logosu nie jako jednorazowy fakt historyczny, ale jako pewien proces, w którym daje się wyróżnić kilka etapów. R. B. Tollinton napisze wprost, że u Klemensa wcielenie jest znacznie bardziej zasadą Bożego działania *(a principle of divine action)* niż konkretnym, pojedynczym zdarzeniem [80]. Oczywiście ów proces wcielenia ma swój wyraz także w konkretnych faktach historycznych, które stanowią dalsze

[78] *Strom*. V 25,5; por. 1Kor 2,16: *ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν.*

[79] Por. *Strom*. II 49,1: *καὶ ἡ πίστις δύναμίς τις τοῦ θεοῦ, ἰσχὺς οὖσα τῆς ἀληθείας.*

[80] Por. R. B. Tollinton, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism*, II, 10.

jego etapy. Pewien wpływ na takie myślenie naszego autora mają systemy medioplatońskie i gnostyckie, w których etapowość rozwoju wszechświata w postaci poszczególnych instancji pomiędzy bóstwem a światem była jedną z cech najbardziej charakterystycznych. Innym źródłem jest niewątpliwie Filon Aleksandryjski wyróżniający specyficzne funkcje Logosu na różnych etapach rozwoju wszechświata i człowieka, które to funkcje są różnymi formami uzewnętrznia się Logosu. R. B. Tollinton uważa, że ową etapowość wcielenia Klemens zapożyczył z Prologu do Ewangelii św. Jana i z Listu do Hebrajczyków. Pisze on:

> To, co wydarzyło się w pełnym przyjściu (at the Parousia), działo się już wcześniej, jednakże w niższym stopniu i na różne sposoby. Zamiar Boga w stosunku do ludzkości urzeczywistniał się stopniowo, aż osiągnął swój dalszy etap w przyjściu Syna[81].

8.3.1 Synostwo Logosu jako rodzaj wcielenia

Jak widzieliśmy wcześniej, już samo synostwo Boże Logosu jest rodzajem Jego przyjścia, a więc wcielenia. Klemens nie waha się napisać:

> "A Logos stał się ciałem", nie tylko poprzez swoje przyjście *(οὐ κατὰ τὴν παρουσίαν)*, gdy stał się człowiekiem, lecz jeszcze na początku *(ἐν ἀρχῇ)*, kiedy Logos w swej tożsamości *(ἐν ταὐτότητι)* stał się Synem, na sposób odgraniczenia *(κατὰ περιγραφήν)*, a nie na sposób substancji *(οὐ κατ᾽ οὐσίαν)* [82].

Owo pierwsze przyjście dokonało się zatem *ἐν ἀρχῇ*, czyli zanim zaistniał czas i historia, i wtedy też dokonało się swoiste pierwsze wcielenie. Oczywiście Klemens rozumie tu ciało na sposób bardzo odległej analogii: *σχῆμα* jako ciało. Z podobną ideą spotkaliśmy się już w niniejszej pracy, lecz dotyczyła ona tam relacji ciała materialnego i duszy. Ciało w znaczeniu ciała materialnego było *σχῆμα – kształtem* duszy[83]. Tu jednak to nie ciało jest *σχῆμα*, lecz przeciwnie to *σχῆμα* jest ciałem i to niekoniecznie ciałem materialnym, ale *περιγραφή*, czyli tym, co charakterystyczne dla Syna,

---

[81] R. B. Tollinton, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism*, II, 9; por. *Strom.* II 73,3.

[82] *ET* 19,1 (przekład własny).

[83] Por. wyżej, ss. 142nn.

a więc tym, co go odróżnia od Ojca. nie jest to jednak *οὐσία* czyli substancja, bo Syn ma tę samą substancję co Ojciec, ale Jego bycie Synem. Już jako Syn, jeszcze przed staniem się człowiekiem, jest obrazem i obliczem Ojca. Jest to wprawdzie obraz i oblicze niewidzialne, ale mające swoją postać – swoistą cielesność, choć cielesność ta nie ma nic wspólnego z materią. Jak pisze F. Sagnard "ciało" oznacza tu *essence limitée, nature* [84], czyli *istotę ograniczoną, naturę*. Ta właśnie cielesność – natura, która różni Go od Ojca, stoi jednocześnie najbliżej *(προσεχεστάτη)* jedynego Wszechmocnego"[85]. Klemens wyraża się o niej następująco:

> Pewnym jest, że Apostoł poznał ciała niebiańskie, piękne i umysłowe istoty. A przecież jakże zostałyby im nadane różne imiona, jeśliby istoty te nie były określone przez ich kształty i ciała *(εἰ μὴ σχήμασιν ἦν περιγεγραμμένα, μορφῇ καὶ σώματι)*. "Są ciała niebieskie i ziemskie, lecz inne jest piękno ciał niebieskich, inne ziemskich, inne Aniołów, inne – Archaniołów". Podobnie w porównaniu do ciał naszego świata (na przykład gwiazd) są one bezcielesne i bez formy, lecz w porównaniu z Synem są ciałami ograniczonymi i zmysłowymi. Podobnie Syn w porównaniu z Ojcem[86].

Mamy tu więc do czynienia ze swoistą stopniowalnością i względnością cielesności. Syn jest cielesny w stosunku do Ojca, lecz niecielesny w stosunku do bytów niższych, jak aniołowie i archaniołowie, te z kolei są niecielesne w stosunku do ciał naszego świata. W tym sensie także dusza jest cielesna [87], choć w porównaniu z ciałem materialym jest ona niecielesna.

---

[84] Por. Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, 19-20; 83: *Si nous remplaçons ce terme «corps» qui nous choque (peu habitué que nous sommes aux transpositions continuelles de l'allégorie), ou même celui d'ousia (mal défini), par celui de «nature» (pour nous plus évocateur), nous pouvons dire alors: les âmes, les Anges, le Fils lui-même ont une nature de plus en plus pure, celle de Fils étant «Lumière inaccessible» (nature de la Divinité); le Fils reçoit cette nature de son Père, et il ne se distingue pas de Lui sur le plan de cette nature, mais sur celui du «contour», de l'«expression», de la «manière d'être», qui l'établit comme Fils distinct du Père (c'est-a-dire, comme on dira plus tard, sur le plan de la personne).*

[85] *Strom.* VII 5, 3.

[86] *ET* 11, 2-3 (przekład własny); por. 1Kor 15,40.

[87] *ET* 14,2.

8.4.2. Stwarzanie jako rodzaj wcielenia

W tę stopniowalność i względność cielesności wpisują się następne etapy wcielenia, które są kolejnymi stopniami uzewnętrzniania się Logosu. Dla Filona Aleksandryjskiego, na którym Klemens w dużej mierze się opiera, fundamentalnym etapem uzewnętrznienia się Logosu jest stworzenie, w którym Logos jest wzorem i narzędziem. Tak też jest i u naszego autora. Klemens nazywa Logos

> Prapoczątkiem przedwiecznym, który ukształtował wszystko, co po Nim zostało powołane do istnienia[88].

Nie łączy jednak stwórczej aktywności Logosu z wcieleniem w tym sensie, żeby samo wyrażenie się Logosu w stworzeniu nazwać formą wcielenia. Tym niemniej stworzenie i wcielenie przenikają się przedziwnie w myśli Klemensa. Oto fragment dobitnie świadczący o tym:

> Bóg cały wszechświat harmonijnie uporządkował *(ἐκόσμησεν)* i różne elementy połączył w zgodne współbrzmienie, aby w ten sposób cały świat stał się jedną harmonią. Pozwolił morzu trwać w postaci płynnej, ale zabronił mu zalać ląd, natomiast poruszającą się dotychczas ziemię utwierdził w jednym miejscu i morze uczynił jej granicą. Żar ognia złagodził powietrzem, jak gdyby harmonię dorycką zmieszał z lidyjską, zimny powiew powietrza osłabił poprzez połączenie z ogniem, zestawiając w ten sposób harmonijnie przeciwstawne cechy wszechświata. I tak pieśń – stanowiąca fundament i harmonię wszechświata, rozbrzmiewająca od środka ku krańcom świata, od krańców do centrum – zharmonizowała wszechświat nie według muzyki trackiej, podobnej do muzyki Jubala, lecz według ojcowskiej woli Boga, którą usiłował wypełnić Dawid. Zrodzony z Dawida, a istniejący już przed nim Boski Logos, wzgardził lirą i cytrą, instrumentami martwymi. Pod tchnieniem Ducha Świętego ułożył w harmonijny porządek zarówno makrokosmos jak i mikrokosmos *(σμικρὸν κόσμον)*, człowieka, jego duszę i ciało, grając i śpiewając Bogu przy wtórze wielogłosowego instrumentu w ludzkiej postaci[89].

---

[88] Strom. V 38,7 (przekład własny).

[89] *Protr*. 5,1-3 (przekład własny).

Fragment ten jest świetną syntezą różnych nurtów myśli greckiej na temat wszechświata z biblijnym konkretem historycznym, wyrażonym w cielesności Logosu. Rozpoczyna od najstarszej idei wszechświata jako porządku – kosmosu, przeciwieństwa chaosu, sięga potem po pitagorejską ideę świata jako harmonii muzycznej, która według Klemensa znajduje swe odbicie we wzajemnym uzupełnianiu się czterech żywiołów, aby wspomnieć na koniec ideę człowieka jako mikrokosmosu. Organizatorem zaś tego wszystkiego jest Boski Logos, zrodzony z Dawida, ale istniejący przed nim. Całe stworzenie osiąga swój historyczny szczyt i harmonię we wcielonym Logosie, który jest nową pieśnią[90]. W centrum zainteresowań Klemensa jednak nie stoi makrokosmos, lecz mikrokosmos. Kosmologia i kosmogonia stanowi dla niego tylko tło, na pierwszym planie zaś jest antropologia. Logos widoczny jest w świecie stworzonym poprzez porządek i harmonię, ową symfonię wszechświata, ale najbardziej widoczny jest w mikrokosmosie, którym jest człowiek. Dlatego też Klemens definiuje ludzi jako *rozumne stworzenia Boskiego Logosu (τοῦ Θεοῦ λόγου τὰ λογικὰ πλάσματα)*[91], ponieważ w człowieku jako stworzeniu najwyraźniej ujawnia się Logos, co więcej, człowiek też otwarty jest na relację z Bogiem i Jego Logosem. Człowiek okazuje się wart miłości Boga, bo ze względu na niego zstąpił od Ojca na ziemię jednorodzony Logos[92]. Stąd też i ta nowa pieśń, którą jest Logos, skierowana jest do człowieka. Porównuje on Logos z słynnymi greckimi śpiewakami starożytności: Amfionem z Teb, Arionem z Metymny, Eunomosem z Lokrów i z Orfeuszem, który muzyką i śpiewem obłaskawił dzikie zwierzęta[93]. Klemens pisze:

> Mój Eunomos..., mój śpiewak jest zupełnie inny... On właśnie oswoił ludzi, te najsroższe zwierzęta: Lekkomyślnych czyli ptaki, oszustów czyli węże, popędliwych czyli lwy, rozpustników czyli wieprze, rabusiów czyli wilki, ludzi bezrozumnych czyli kamienie i drewno[94].

Ów zaś śpiew Logosu to właśnie objawienie dokonujące się poprzez następne etapy wcielenia.

---

[90] *Protr*.6,1: *τὸ ὄργανον, ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ὁ κύριος, καὶ τὸ ἆσμα τὸ καινὸν.*

[91] Por. *Protr*. 6,4; wyżej, ss. 23; 39n.

[92] Por. *Paed*. I 8,1; wyżej, ss. 32n.

[93] Por. *Protr*. 1,1-2.

[94] *Protr*. 2,4; 3,2; 4,1.

8.4.3. Działalność Logosu przez proroków jako rodzaj wcielenia

Za kolejny etap wcielenia Klemens uznaje działanie Logosu przez proroków. W Wypisach z Theodota czytamy:

> <Logos> ponownie stał się ciałem, działając przez proroków[95].

Także w tym przypadku Klemens idzie za Filonem Aleksandryjskim, dla którego jedną z najważniejszych form Logosu jest

> Logos prorocki, którego zadaniem jest tłumaczenie na słowa zrozumiałe przez ludzi niezbadanych myśli Boga. Nie przypadkiem w opinii Filona ów Logos prorocki uosabia przede wszystkim Mojżesz[96].

Filon posunie się aż tak daleko, że użyje zwrotu: *ὁ προφήτης λόγος, ὄνομα Μωυσῆς* czyli *Logos prorocki o imieniu Mojżesz*[97]. Naturalnie Filon używa tu języka alegorycznego i nawet na myśl mu nie przyszło, aby Logos w jakimś sensie wcielił się w Mojżesza czy w innych proroków. Inaczej jest jednak z Klemensem. Nasz autor używa wprost sformułowania, iż Logos ponownie stał się ciałem, działając przez proroków. Szczególnie ważnym jest tu słowo *πάλιν – ponownie* podkreślające etapowość wcielenia. Kształt czy ciało, które przyjmuje tu Logos, jest znacznie konkretniejsze niż w zrodzeniu Syna przez Ojca, czy w stworzeniu. Ten kształt nosi nazwę *głos Pański, głos Boga, głos Pana* lub Jego głos *(ἡ κυριακὴ φωνή, φωνὴ τοῦ κυρίου, φωνὴ θεοῦ, φωνὴ αὐτοῦ)*[98]. W *Zachęcie Greków* Klemens ostrzega:

> Niechaj nikt nie lekceważy Logosu... Pismo św. w jakimś miejscu mówi: "Jeśli głos Jego *(φωνῆς αὐτοῦ)* [Boga] usłyszycie, nie zatwardzajcie serc waszych jak w buncie..."[99]

Identyfikuje tu wyraźnie Logos z głosem Boga. Pisząc zaś o powołaniu Mojżesza zauważa:

> Mojżesz "wierny sługa Boga w całym domu Jego" do Boga odpowiadającego mu z cierniowego krzaku rzekł: "Kimże jestem ja, że mnie wysyłasz, jestem słaby w głosie *(ἰσχνόφωνος)* i powolny w języku *(βραδύγλωσσος)*", aby za

---

[95] *ET* 19,2 (przekład własny): *Καὶ πάλιν "σὰρξ ἐγένετο" διὰ προφητῶν ἐνεργήσας.*

[96] G. Reale - R. Radice, *Filone di Alessandria, La filosofia mosaica*, Milano 1987, CIII.

[97] Filon Aleksandryjski, *De congressu eruditionis gratia,* 170,1.

[98] *Protr*. 84,3; 5; *Strom*. IV 106,4; V 72,5; VI 34,3; VII 95,6; 95,8.

[99] *Protr*. 84,3; por. Ps 95,7-8; Hbr 3,7.

> pośrednictwem ludzkiego języka służyć głosowi Pana *(φωνὴν κυρίου διακονῆσαι)*[100].

Mojżesz więc według Klemensa nie jest, jak u Filona, imieniem Logosu, ale wiernym sługą Boga *(ὁ πιστὸς θεράπων)* i sługą *(διάκονος)* Jego głosu, a służy mu swoim ludzkim niedoskonałym językiem. Ten głos Pana czyli Jego Logos na tym specyficznym etapie wcielenia dociera przez Mojżesza nie tylko do Izraela. Jego odbiorcami stają się także filozofowie greccy. Klemens pisze:

> Kiedy Pitagoras, Sokrates i Platon zapewniali, że słyszą głos Boga *(φωνῆς θεοῦ)* oraz widzieli, że budowa całego wszechświata została przez Boga starannie przygotowana i nieprzerwanie utrzymywana w pełnym trwaniu, o tym wszystkim dowiedzieli się ze słów Mojżesza...[101]

Klemens nie tylko ponawia tu oskarżenie najznamienitszych filozofów greckich o plagiat, ale też wskazuje, jaką drogą Logos w postaci ludzkich pojęć docierał do filozofii greckiej. Pośrednikiem jest tu Mojżesz, pierwszy z proroków. Jednakże już Mojżesz zaznacza pewną niedoskonałość tego objawienia się Logosu w słowach:

> Głos słów *(φωνὴν ῥημάτων)* wprawdzie słyszeliście, lecz nie ujrzeliście widzialnego obrazu *(ὁμοίωμα)*[102].

Dopełnienie tego objawienia się Logosu dokona się naturalnie w osobie Jezusa z Nazaretu. Zanim to się jednak stanie, na scenie historii pojawi się jeszcze potężny głos prorocki największego proroka Starego Testamentu – Jana Chrzciciela. Klemens wspomina o Nim wielokrotnie rozbudowując znacznie Janowe określenie samego siebie *jam głos wołającego na pustyni*[103]. Nazywa go: *zachęcającym głosem Logosu (φωνὴ τοῦ λόγου προτρεπτική)*[104], *głosem pocieszenia (φωνὴ παρακλητική) przygotowującym do zbawienia, głosem zapraszającym (φωνὴ προτρέπουσα) do niebiańskiego dziedzictwa*[105] i *heroldem Logosu (ὁ κῆρυξ τοῦ λόγου)*[106]. Dla Klemensa ten prorocki głos Logosu w Janie

---

[100] *Strom*. IV 106,4 (przekład własny); por. Lb 12,7; Hbr. 3,5; Wj 3,11; 4,10.

[101] *Strom*. V 99,3 (przekład własny).

[102] *Strom*. VI 34,3 (przekład własny); por. Pwt 4,12.

[103] J 1, 23: *Ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ.*

[104] *Protr*. 9,1.

[105] *Protr*. 9,2.

[106] *Protr*. 10,1.

rozbrzmiewa najwyraźniej ze wszystkich przez to, że to on właśnie wskazuje na Logos wcielony w Jezusie z Nazaretu. Nasz autor pisze o tym w następujących słowach:

> W tym właśnie kryje się sens milczenia Zachariasza, które wyczekiwało pojawienia się owocu poprzedzającego Chrystusa, aby światło prawdy – Logos – rozwiązało tajemnicze milczenie niejasnych wypowiedzi prorockich stawszy się Ewangelią[107].

Ostatecznie rola Logosu wcielonego w głos proroków sprowadza się do tego, aby doprowadzić do Logosu wcielonego w konkretnym człowieku – Jezusie Chrystusie. To On staje się Ewangelią.

Jest pewną ciekawostką, że pośród ostatnich proroków, którzy zapowiadają przyjście wcielonego Logosu, Klemens wymienia także Maryję,

> która wydała na świat Chrystusa[108].

Tak więc Maryja staje się jakby pomostem pomiędzy wcieleniem Logosu w głosy proroków, a wcieleniem poprzez przyjęcie ludzkiego ciała.

8.4.4. Logos w ludzkim ciele

Dopiero przyjście na świat Logosu w ludzkim ciele jest pełnią jego uzewnętrznienia, które należy rozumieć jako pełnia objawienia. Klemens nie poświęca zbyt wiele uwagi samym faktom historycznym związanym z tym przyjściem, ale ich też nie unika. Zawsze też, ilekroć po nie sięga, odwołuje się do Pisma świętego, bądź do tych apokryfów, które uważał za wiarygodne. Gdy chodzi o czas i okoliczności narodzenia Jezusa, sięga, jak widzieliśmy, do Ewangelii św. Łukasza[109]. Gdy mówi o ziemskich przodkach Jezusa, odwołuje się do Jego rodowodu zapisanego na początku Ewangelii według św. Mateusza, przy czym interesują go tu nie tyle imiona samych przodków Jezusa, ale powtarzająca się liczba czternastu pokoleń od Abrahama do Dawida, potem od Dawida do przesiedlenia babilońskiego, a następnie od przesiedlenia babilońskiego do Chrystusa. Klemens podkreśla, że owe trzy "czternastki" w rodowodzie Jezusa, które nazywa "mistycznymi okresami",

---

[107] *Protr*. 10,1 (przekład własny).

[108] *Strom*. I 136,1; o darze prorokowania *(gratia prophetiae, usus prophetiae)* w odniesieniu do Maryi mówił będzie, być może sugerując się Klemensem, także św. Tomasz z Akwinu *(Summa theologica*, III q. 27 a. 5); por. G. L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1995, 495.

[109] Por. wyżej, ss. 207n.

zawierają w sobie "sześć pełnych siódemek pokoleń"[110]. W alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej "czternastka" ma charakter ambiwalentny i symbolizuje czas Boga i czas szatana, wyraża ona ścieranie się dwóch mocy: Boga i szatana, z kolei "trójka" jest liczbą Boga i człowieka oraz oznacza też pełnię czasu, "szóstka" zaś jest symbolem świata ziemskiego, a "siódemka" symbolem świętości Boga oraz czasu wypełnienia się świata stworzonego[111]. Widać tu więc jak numerologia aleksandryjska znakomicie interpretuje Mateuszowy rodowód Jezusa Chrystusa, pokazując zbawcze interwencje Boga na tle klęsk Izraela spowodowanych grzechami narodu wybranego i konkretnych jego przedstawicieli zawartych w każdej "czternastce". Ostateczną interwencją zbawczą okazuje się wcielenie, będące ukoronowaniem trzeciej "czternastki" i zarazem szóstej "siódemki". Jest to już pełny *καιρός*.

W kontekście przyjścia na świat Logosu w ludzkim ciele nasz autor ośmiokrotnie wspomina w swych dziełach Maryję. Zajmiemy się tu dokładniej tylko sześcioma z tych miejsc, gdyż pozostałe dwa znajdują się w *Wypisach z Theodota* i to w takich częściach tego dzieła, które powszechnie uważane są za teksty nie będące Klemensowego autorstwa[112]. Pośród tych sześciu przypadków raz mówi Maryi, jak widzieliśmy, jako o jednej z ostatnich proroków, dodając, że to Ona wydała na świat Chrystusa[113], drugi raz wspomina ją w związku z genealogią Jezusa i nadaje jej tytuł: *μήτερ τοῦ κυρίου*, a więc *Matka Pana*[114]. Przypuszczać należy, że Klemens nie jest tu oryginalny i powtarza tylko tytuł, który Kościół nadawał wtedy Maryi. W pozostałych czterech przypadkach podkreśla Jej dziewicze macierzyństwo. Już w pierwszej księdze *Pedagoga* nazwie Jezusa *ὁ τῆς παρθένου καρπὸς* – *owoc dziewicy*[115], w trzeciej księdze *Kobierców*, krytykując filozofów pogańskich i gnostyków uważających narodziny w ciele za nieszczęście i wejście w zło, stwierdzi, iż narodzenie Jezusa z Dziewicy dowodzi, iż ludzkie narodziny są dobre, gdyż w przeciwnym razie oznaczałoby to, że i Pan sam

[110] Por. *Strom*. I 147,5-6; Mt 1,17.

[111] Por. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej*, 129, 133-134, 147.

[112] *ET* 23,3; 60,1.

[113] Por. *Strom*. I 136,1

[114] *Strom*. I 147,5.

[115] *Paed*. I 41,3.

i Dziewica, z której się narodził, uwikłali się w zło[116]. Z kolei w księdze szóstej podda krytyce wszystkich tych, którzy nie uznają, że Syn Boga, Stwórcy świata, rzeczywiście przywdział na siebie ciało, i był noszony w łonie Dziewicy, i jak przyszło na świat Jego widzialne ciało, że cierpiał a następnie zmartwychwstał, i uważają to jedynie za przypowieść *(παραβολή)*[117]. Naturalnie będzie miał tu na myśli doketów, którzy przeczyli realnemu, historycznemu wcieleniu. Najwyraźniej jednak zajmie się tematem dziewiczego macierzyństwa Maryi w siódmej księdze *Kobierców* podkreślając nie tylko dziewicze poczęcie Jezusa, ale i tradycję, iż Maryja pozostała dziewicą także *in partu* i *post partum.* Czytamy tam:

> Podobno szerokim masom, i to do dnia dzisiejszego, wydaje się, że Maryja była położnicą *(λεχώ)* dlatego, że urodziła dziecko, choć położnicą nie była, ponieważ już po urodzeniu dzieciątka, gdy była oglądana przez położną, jak powiadają niektórzy, znaleziono ją dziewicą[118].

I nieco dalej na potwierdzenie dziewictwa Maryi *in partu* powołuje się na tekst apokryficzny, którego identyfikacja jest dość trudna:

> Ona urodziła i nie urodziła zarazem[119],

i dodaje:

> ponieważ poczęła z samej siebie, nie z kontaktu z mężczyzną[120].

Jest rzeczą uderzającą, iż dziewiczy poród Klemens wiąże tu – i to na zasadzie wewnętrznego związku – z dziewiczym poczęciem. Związek ten ma dla niego głęboki sens. Dziewictwo Maryi *ante partum, in partu et post partum* jest

---

[116] Por. *Strom.* III 102, 1.

[117] Por. *Strom.* VI 127,1.

[118] *Strom.* VII 93,7.

[119] Także Tertulian zna to zdanie i przypisuje je Ezechielowi. W swym komentarzu J. Potter zaznacza: *Haec sententia, quam Tertulianus etiam loco jam dicto allegavit, in S. Scripturis frustra quaeretur. Eam Rigalitus ex apocrypho quodam libro petitam fuisse existimavit. Pamelio et nonnullis aliis, qui Tertulianum explicarunt, visum est librum Jobi respici, in quo haec exstant: "Vacca peperit, et non est privata fetu suo". Verum Ezechielem satis aperte indicat Tertulianus haec scribens: "Legimus quidem apud Ezechielem de vacca illa, quae peperit et non peperit"* (por. Tertulian, *De carne Christi, 23). Sed in Ezechiele prophetae libro haec verba nusquam apparent. Quo factum, ut nonnulli Ezechielum, tragicum inter Judeos poetam, citari putent. Sed e sequentibus Tertuliani verbis satis apparet, eum non poetae cuipiam, sed auctori divinitius afflato haec tribuere: unde ea nonnulli ex Ezechiele propheta post Tertuliani aetatem excidisse conjiciunt. (PG* 9, 531 D).

[120] Por. *Strom.* VII 94,2.

ważnym elementem Klemensowej koncepcji cielesności Logosu. Nie zgadzamy się tu z R. B. Tollintonem, który uważa, iż

> Narodzenie z Dziewicy jest faktem towarzyszącym i znaczącym elementem tradycji chrześcijańskiej, który on [Klemens] chętnie (cordially) akceptuje, w żadnej mierze jednak nie stanowi ono podstawy czy warunku jego wiary we wcielenie Słowa. Można by go usunąć z teologii Klemensa bez szkody dla jej ogólnej struktury[121].

Jest raczej przeciwnie. To nie tyle z pobożności Klemensa i jego wierności tradycji wynika akceptacja dziewiczego poczęcia i dziewiczego porodu Jezusa, ale z przekonań, które stanowią fundamenty jego filozofii i teologii. Dla naszego autora Logos jest zawsze *ἀπαθής*. Takim też jest w swym poczęciu i narodzeniu. Stąd też Klemens opowiada się za taką formą przyjścia Logosu na świat w ludzkim ciele, by tego stanu bezafektywności nie tylko nie naruszyć, ale go jeszcze podkreślić. Jak wiemy z wcześniejszych rozważań[122], Klemens przypuszcza, iż grzech pierwszych ludzi dokonał się poprzez przedwczesne współżycie, co było skutkiem ulegnięcia *πάθη*. Seksualność, sama w sobie dobra, jest tą dziedziną, w której uleganie *πάθη* jest szczególnie łatwe. Dlatego dziewicze poczęcie jest dla niego wyraźnym potwierdzeniem tego, iż Logos przyjmując ciało ludzkie od samego początku staje na antypodach już samej możliwości ulegania namiętnościom, a w dalszej konsekwencji i grzechowi. W żadnym wypadku nie można odnieść do Niego słów psalmu 51: *w grzechu poczęła mnie matka*[123] nie jest tu bowiem spełniony nawet warunek możliwości grzechu, gdyż Maryja poczyna Logos wcielony sama z siebie, a nie z kontaktu z mężczyzną *(ἐξ αὐτῆς, οὐκ ἐκ συνδυασμοῦ)*. co więcej, w innym miejscu nasz autor uzupełnia ten pogląd o rzecz niezwykle istotną. Otóż z Janowego: *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* wyprowadza on bardzo oryginalny wniosek pisząc:

> Następnie Logos sam siebie poczyna, skoro "Logos stał się ciałem"...[124]

Oznacza to, że Logos nie jest przedmiotem, ale autorem swego poczęcia. Tak więc w swym poczęciu Logos nie wchodzi w jakąkolwiek formę bierności.

---

[121] R. B. Tollinton, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism*, II, 12.

[122] Por. wyżej, ss. 190n.

[123] Ps. 51,7; por. *Strom.* III 100,7.

[124] *Strom.* V 16, 5: *καὶ ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γένηται.* por. J 1,14.

Choć Klemens nigdzie tego nie mówi, to należy przypuszczać, że dziewicze poczęcie, bez udziału mężczyzny i męskiego nasienia, sprawia, iż we wcielonym Logosie nie ma *πνεῦμα σαρκικόν*, czyli ducha cielesnego, zawartego w nasieniu i przezeń przekazywanego[125]. W ten sposób nie ma tej części duszy, która najbardziej podatna jest na namiętności i przez którą namiętności mogą opanować całą duszę[126]. Także przekonanie o dziewiczym porodzie idzie po linii maksymalnego oddalenia się, a nawet wykluczenia możliwości popadnięcia w *πάθη*, które, jak wiemy, wiążą się ściśle z biernością i potrzebami ciała. Maryja, jak czytaliśmy, *urodziła i nie urodziła zarazem*. Wydaje się, że najwłaściwsza interpretacja tego tekstu idąca po lini myślenia naszego autora jest następująca: Logos urodził się, ale nie został urodzony. Także w swym narodzeniu nie podlegał najmniejszemu nawet *πάθος*, którym byłaby bierność w narodzeniu. Dowodem na to jest dla Klemensa nie tylko apokryficzny tekst Pisma św., w którego autentyczność Klemens nie wątpi, ale i empiryczne potwierdzenie ze strony położnej, że Jego Matka nie była położnicą, czyli że także po porodzie pozostała dziewicą. Tak więc *ἀπάθεια* i bezgrzeszność Logosu udzieliła się także Jego Matce, przynajmniej w tym, co tegoż macierzyństwa dotyczyło[127]. Lecz Klemens idzie jeszcze dalej. We wspomnianym nieco wcześniej tekście z *Pedagoga*, gdzie nasz autor nazywa Logos wcielony *owocem dziewicy* zauważa:

> Kobiety po porodzie wydzielają mleko, jako że stały się matkami. Jednakże nasz Pan Chrystus – owoc dziewicy – nie nazywał błogosławionymi *(οὐκ ἐμακάρισεν)* piersi kobiecych, ani nie nadał im miana żywicielek, lecz gdy czuły i kochający ludzi Ojciec zesłał Go na ziemię, sam stał się duchowym pokarmem dla uwalniających się od namiętności *(τοῖς σώφροσιν)* [128].

Klemens podkreśla tu swoisty dystans wcielonego Logosu do matczynego pokarmu. Wygląda na to, że piersi Jego Matki nie były dla Niego jako dziecka żywicielkami. Taki wniosek wyprowadzony z ewangelicznego tekstu:

---

[125] Por. *EP* 50,1.

[126] Por. wyżej, ss. 104n.

[127] Por. Th. Rüther, *Die Lehre von der Erbsünde*, 47.

[128] *Paed*. I 41,3.

> Gdy Jezus przemawiał do tłumu, jakaś kobieta głośno zawołała do Niego: «Błogosławione łono, które Cię nosiło, i piersi, które ssałeś.» Lecz On rzekł: «Owszem, ale również błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je[129].»

wydaje się dziwaczny. Lecz nie jest on taki, jeśli weźmiemy pod uwagę odpowiedź Jezusa w tekście oryginalnym:

> *Μενοῦν μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες.*

Decydującą jest tu partykuła *μενοῦν*, która może oznaczać zależnie od kontekstu zarówno: *owszem, ale...*, lecz też: *nie, raczej...*[130] Uwidacznia się to i w przekładach tego wersetu, które zawierają całą paletę znaczeń tej partykuły w zależności od teologicznych interesów danego wyznania. Sięgają one od najbardziej pozytywnego, jak w wyżej przytoczonym z Lekcjonarza Mszalnego aż po najbardziej negatywny z Przekładu Nowego Świata (Biblia Świadków Jehowy), gdzie czytamy:

> On zaś rzekł: "Nie, ale raczej: szczęśliwi ci, którzy słuchają słowa Bożego i je zachowują!"[131]

czy z przekładu World English Bible:

> But he said, "On the contrary, blessed are those who hear the word of God, and keep it."[132]

Jak widać nasz autor opowiada się raczej za tą negatywną wersją. Ma on też w tym swój interes, a jest nim pełna *ἀπάθεια* Logosu, który także jako dziecko nie mógł być uzależniony od pokarmu Matki.

Tak więc Logos przyszedł na świat w sposób zupełnie wyjątkowy i w wyjątkowy sposób rozpoczął na nim swe bytowanie, ta zaś wyjątkowość Jego przyjścia i bytowania wynika i z Jego wyjątkowej natury, jak i z wyjątkowości misji, jaką miał do spełnienia. Klemens stwierdza wprost, że nasz Pan nie był zwyczajnym człowiekiem *(ἄνθρωπος κοινός)*[133].

---

[129] Łk 11,27-28 (Cytat zaczerpnięty z: *Lekcjonarz mszalny*, Poznań 2004, t. VI, 132).

[130] Por. F. Rienecker, *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament*, Giessen/Basel 1987, 159.

[131] http://www.biblia.net.pl/biblia.php – 9.11.2005.

[132] http://ebible.org/web/webnt.pdf – 9.11.2005.

[133] Por. *Strom*. III 49,3.

Wyjątkowość Jego natury, to właśnie pełna *ἀπάθεια*, zaś wyjątkowość misji, to dzieło zbawienia człowieka. Klemens określa wcielenie słowami *boską tajemnicą (μυστήριον θεῖον)*[134], chcąc w ten sposób zaznaczyć, że jest to dzieło Boże przekraczające ludzkie możliwości rozumienia.

8.4.5. Kościół i Chleb eucharystyczny jako Ciało Chrystusa

Poruszając problematykę cielesności Logosu nie możemy pominąć milczeniem swoistego wcielenia Logosu w Kościele i w Eucharystii. Chcemy go tu tylko wspomnieć dla pewnego porządku, skoro i nasz autor nim się zajmuje. Zresztą i on sam nie traktuje o nim szeroko, choć pozostawił nam w swych dziełach cenne świadectwa, do których odwoływała się późniejsza teologia i czyni to nadal[135]. Sam Klemens naprowadza nas na tę tematykę, gdyż wspominając w *Wyciągach prorockich* o różnych formach wcielenia wymienia na końcu także Kościół. Oto co tam czytamy:

> Tak jak Zbawiciel mówił i leczył poprzez ciało *(διὰ τοῦ σώματος)*, i jak wcześniej czynił to poprzez proroków, tak teraz czyni to przez apostołów i nauczycieli: Kościół bowiem jest w służbie działalności Pana *(ὑπηρετεῖ τῇ τοῦ κυρίου ἐνεργείᾳ)*[136].

Można zatem powiedzieć, że Kościół jest kontynuacją wcielenia Logosu w świecie. W *Kobiercach* krytykując rozpustne postępki niektórych chrześcijan odwołuje się do św. Pawła Apostoła i pisze:

> Czy nie mówi Apostoł, że ci są jakby mięsem *(οἷον σάρκας)* świętego ciała *(τοῦ ἁγίου σώματος)*? Ciałem zaś został nazwany alegorycznie Kościół Pana, chór duchowy i święty. Spośród niego zaś ci, którzy tylko z nazwy doń przynależą, ale nie żyją zgodnie z nauką, są mięsem *(σάρκες)*. A to ciało duchowe *(σῶμα πνευματικόν)* – Kościół święty, nie powinien wchodzić w żaden związek, ani

[134] Por. *Protr*. 111,2.

[135] Por. J. A. Jungmann, *Liturgie der christlichen Frühzeit*, Freiburg 1967, 58; H. Vorgrimler, *Sakramententheologie*, Düsseldorf 1992, 176; H. de Lubac, *Corpus mysticum, l'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo*, Milano 1996, 24, 28; J. Bilczewski, *Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych, epigraficznych*, Lwów-Kraków 2004, 114-115, 240;

[136] *EP* 23,1-2.

> z rozpustą, ani też w najmniejszym stopniu i żadnym sposobem z odstępstwem od Ewangelii ku życiu pogańskiemu[137].

Kościół jest zatem Ciałem Pana w sensie alegorycznym. Nie znaczy to jednak, że nie jest to ciało prawdziwe, chociaż nie jest ono fizyczne. Jest to, jak czytamy, ciało duchowe, które pełni tę samą rolę, co ongiś fizyczne ciało Pana, a więc głosi Ewangelię i leczy. Może jednak wchodzić też w rozpustę. Rozpustę rozumie tu Klemens w sensie biblijnym jako pogaństwo, czyli bałwochwalstwo. Ci członkowie Kościoła, którzy wchodzą w rozpustę, stają się w tym ciele *(σῶμα)*, mięsem (dosł. mięsami - *σάρκες)*. Naszemu autorowi chodzi tu zapewne o to, że wprowadzają oni w ten sposób w ciało, którym jest Kościół, posiew namiętności i grzechu, gdyż to ciało – *σάρξ* staje się bramą dla namiętności i grzechu. Kościół zaś jako Ciało Pana powinien być święty, czyli *ἀπαθής*, gdzie rządzi w pełni Głowa, którą jest Logos.

Ten też Logos staje się pokarmem Kościoła i to nie tylko w sensie alegorycznym, lecz w znaczeniu sakramentalnym. Klemens wiele razy nawiązując do Eucharystii i wielokrotnie odwołuje się do mowy eucharystycznej w szóstym rozdziale Ewangelii św. Jana[138], dwukrotnie zaś cytuje wprost wers 51:

> "Chlebem, który ja dam, jest moje ciało *(ἡ σάρξ μου)*"[139].

Gdzie indziej znowu wyjaśnia naturę pokarmu, którym Kościół-Matka karmi swoje nowonarodzone dzieci. Zauważa, iż z jednej strony Kościół jest troskliwą matką, ale z drugiej jest dziewicą, nie ma zatem pokarmu. Jakim więc mlekiem karmi swoje dzieci? Otóż tym mlekiem jest sam Logos. Klemens pisząc o tym sięga po obrazy poetyckie. Oto co czytamy w pierwszej księdze *Pedagoga:*

> Mlekiem tym było dzieciątko piękne i w domu zrodzone - Ciało Chrystusa, Logos, którym żywił młodą trzódkę, którą to Pan zrodził w bólach cielesnych i którą owinął w pieluszki swej krwi drogocennej[140].

---

[137] *Strom*. VII 87,3-88,1.

[138] Por. A. Méhat, *Clément d'Alexandrie,* w: Ch. Kannengiesser (red), *L'Eucharistie des premiers chrétiens* (Le point théologique 17), Paris 1976, 101-127

[139] *Paed*. I 46,2; 47,1.

[140] *Paed*. I 42,2: *Διὸ οὐκ ἔσχε γάλα, ὅτι γάλα ἦν τὸ παιδίον τοῦτο καλὸν καὶ οἰκεῖον, τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, τὴν νεολαίαν ὑποτροφοῦσα τῷ λόγῳ, ἣν αὐτὸς ἐκύησεν ὁ*

To bodaj jedyne w całej literaturze patrystycznej określenie Chleba eucharystycznego – Ciała Chrystusa mianem *pięknego i w domu zrodzonego dzieciątka (τὸ παιδίον καλὸν καὶ οἰκεῖον)*. Klemens ma tu zapewne na myśli z jednej strony niesłychaną bliskość i prostotę tej formy Ciała Chrystusa, z drugiej zaś w przymiotniku *οἰκεῖον*, który w przypadku dziecka oznacza *zrodzone w domu*[141] łączy przedziwnie fakt narodzin Logosu w ludzkim ciele z przemianą chleba w Ciało Chrystusa, uwydatniając w ten sposób ciągłość wcielenia Logosu w Kościele. W większości przypadków jednak, gdy interpretuje on wspominaną mowę eucharystyczną z Ewangelii według św. Jana lub innego fragmenty Pisma św. odnoszące się do Eucharystii, posługuje się metodą alegoryczną. Ciało i krew zyskują wtedy różne znaczenia[142], co jednak w żadnym wypadku nie przeczy ich rozumieniu liturgicznemu, ani go nie wyklucza.

Tak więc zarówno Kościół jak też jego wewnętrzny pokarm – Eucharystia – są historycznym przedłużeniem cielesnej działalności wcielonego Logosu, co więcej, są w sensie sakramentalnym Jego ciałem. Klemens nie posuwa się wprawdzie do dużo późniejszego stwierdzenia św. Augustyna: *Bądźcie tym, co przyjmujecie, i przyjmujcie to, czym jesteście, Ciało Chrystusa*[143], choć nie ulega wątpliwości, że zarówno Kościół jak i Chleb eucharystyczny, jest dla niego ciałem Chrystusa i że ten fakt zobowiązuje chrześcijan do określonego sposobu życia.

8.5. *Dlaczego i po co przyszedł*

Klemensowe *διὰ τί* oznacza zarówno *dlaczego*, czyli przyczynę przyjścia Logosu w ludzkim ciele, jak też i *po co*, a więc cel tego przyjścia. Otóż przyczyna przyjścia wydaje się jasna. W *Pedagogu* czytamy:

> Otóż wart miłości [Bożej] okazuje się człowiek, dlatego też człowiek kochany jest przez Boga *(φιλεῖται ἄρα πρὸς τοῦ θεοῦ)*. bo jakże miałby być człowiek nie kochany, skoro ze

κύριος ὠδῖνι σαρκικῇ, ἣν αὐτὸς ἐσπαργάνωσεν ὁ κύριος αἵματι τιμίῳ.

[141] Por. Z. Abramowiczówna (red), *Słownik grecko-polski*, III, 246.

[142] Por. A. Méhat, *Clément d'Alexandrie*, w: Ch. Kannengiesser (red), *L'Eucharistie des premiers chrétiens* (Le point théologique 17), Paris 1976, 101-127.

[143] Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 272, 1; *PL* 38, 1247.

względu na niego zstąpił od Ojca na ziemię jednorodzony Logos...[144]

A gdzie indziej dodaje:

A więc Bóg kocha człowieka, kocha człowieka i Logos. Kto zaś kogoś kocha, ten chce mu pomagać[145].

Idea "filantropii" Boga i Logosu, jest dla Klemensa jedną z najważniejszych. Dość powiedzieć, że Klemens z rzadko spotykaną wcześniej częstotliwością używa słów *φιλανθρωπία* i *φιλάνθρωπος*[146]. W zdecydowanej większości przypadków odnoszą się one do Boga lub do Logosu. Nawiązuje on tu do bardzo starej tradycji greckiej sięgającej aż greckich tragików, w której bogów określano mianem *φιλάνθρωποι.* Jej kontynuatorami byli Platon [147], stoicy, Plutarch i wielu innych. Te określenia Boga znajdziemy także u Filona Aleksandryjskiego[148]. Występują one także w późnych księgach Starego Testamentu[149], a w Nowym Testamencie zwłaszcza Liście do Tytusa [150], który Klemens zacytuje wprost i to właśnie w kontekście przyjścia Logosu w ludzkim ciele[151]. To ta *φιλανθρωπία* Boga, którą sławią pospołu Pismo święte i świat helleński, jest odpowiedzią na Klemensowe *διὰ τί* w znaczeniu przyczynowym.

Jaki jest jednak cel przyjścia Logosu? Logos wcielony jest dla człowieka przede wszystkim Zbawicielem. Taki jest zasadniczy cel wcielenia. Jak bardzo problematyka zbawienia jest dla Klemensa ważna, widać już choćby po częstotliwości użycia słów z nią związanych. Otóż samego rzeczownika *σωτήρ* używa on aż 190 razy, zaś grupy słów *σῴζω, σωτηρία, σωτήριος, σωτηρίως* ponad 460 razy. Nie ma w tym fakcie nic szczególnego, bo słowa te należą do najważniejszych w przesłaniu chrześcijańskim i zarówno Nowy Testament jak i inni pisarze chrześcijańscy

---

[144] *Paed*. I 8,1-2.

[145] *Paed*. I 63,1: *Φιλάνθρωπος ἄρα ὁ θεός, φιλάνθρωπος ἄρα ὁ λόγος. Ὁ δὲ φιλῶν τι ὠφελεῖν αὐτὸ βούλεται...*

[146] Słowo *φιλανθρωπία* występuje w jego dziełach 37 razy, zaś *φιλάνθρωπος* 40 razy.

[147] Platon, *Leges* IV, 713d.

[148] Por. U. Luck, *Φιλανθρωπία, φιλάνθρωπος* w: ThWNT, IX, 107-111.

[149] Por. Mdr 1,6; 7,23.

[150] Por. Tt 3,4: *ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ.*

[151] Protr. 4,4.

używają ich bardzo często[152]. Szczególne jest natomiast Klemensowe rozumienie zbawienia w kontekście wcielenia.

Klemens dwukrotnie stwierdza, że istnieje Boży plan zbawienia *(ἡ περὶ τὸν σωτῆρα οἰκονομία)*, który wiąże on ściśle z Boską Opatrznością[153]. Ten Boży plan zbawienia uważa on za *wiodącą ideę całego wychowania – ἡγεμονικὸν τῆς ἁπάσης παιδείας*. Dla Klemensa bowiem Logos jako Zbawiciel jest przede wszystkim wychowawcą i to nie tylko ludzkości, ale całego kosmosu *(ὁ παιδαγωγὸς ὁ τοῦ κόσμου)*[154]. To dzięki Niemu cały kosmos, zarówno makrokosmos czyli wszechświat, jak i mikrokosmos czyli człowiek jest harmonią i porządkiem. To On jest największym muzycznym mistrzem harmonii wszechrzeczy *(ἁρμονία τῶν πάντων)*[155]. Logos wprowadzał tę harmonię i porządek najpierw stwarzając, ale czyni to także zbawiając. Jak to bowiem już widzieliśmy, zbawienie jest dla Klemensa kontynuacją stworzenia. Logos zawsze, także przed wcieleniem, był Zbawicielem. Przyjęcie ludzkiego ciało oznacza jednak pełnię Jego zbawczej działalności. Ludzka postać Logosu i Jego cielesność jest dla człowieka konieczna, aby mógł się nauczyć patrzenia na bezpostaciowość i bezcielesność samego Boga[156]. Poprzez ciało Logosu człowieka poznaje prawdziwe, niecielesne przymioty Boga. Dlatego też Klemens nazywa ciało Logosu

> *ἡ θυρίς, δι᾽ ἧς ὁ κύριος ἐδείκνυτο* – okno, przez które Pan się ukazał[157].

Dopiero wcielony Logos umożliwia więc poznanie Boga na miarę ludzkich możliwości, jest pełnią objawienia. Jego *παιδεία* wobec człowieka osiąga tu swój szczyt. Jednakże zbawienie polega nie tylko na poznaniu w sensie zdobycia informacji. Jak widzieliśmy to już wcześniej, ma ono także charakter relacji międzyosobowej. Dzięki temu, że Logos poprzez wcielenie staje się w pełni człowiekiem, może On też być w pełni pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem. W trzeciej księdze *Pedagoga* czytamy:

---

[152] Por. W. Foerster/G. Fohrer, *Σῴζω, σωτηρία, σωτήρ, σωτήριος*, w: ThWNT, VII, 966-1024; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 1361; 1368-1370.

[153] Por. *Strom*. I 52,2-3; V 6,2.

[154] *Paed*. III 100,2.

[155] Por. *Protr*. 5,2-3.

[156] Por. *Strom*. III 103,3-4.

[157] *Paed*. I 23,1.

> To oczywista tajemnica! Bóg jest w człowieku i człowiek jest Bogiem, wolę Ojca wypełnia pośrednik *(μεσίτης)*, ponieważ Logos jest pośrednikiem, wspólnym obydwóm. On jest Synem Boga i Zbawicielem ludzi. On też jest sługą Boga i naszym wychowawcą[158].

Poprzez takiego pośrednika nie tylko nawiązuje się mistyczna wspólnota Boga z człowiekiem w samym wcielonym Logosie, nie tylko na sposób cielesny człowiek poznaje Boga, ale doświadcza pomocy w tym, co człowieka od Boga najbardziej oddziela, a tą rzeczywistością jest grzech. Logos jako pośrednik pomiędzy Bogiem i człowiekiem spełnia tu rolę kluczową. Klemens przedstawia ją w następujących słowach:

> Pan we wszystkim przynosi nam korzyść, we wszystkim nam pomaga tak jako człowiek jak też jako Bóg: jako Bóg odpuszcza nam grzechy, jako człowiek wychowuje nas, abyśmy nie grzeszyli[159].

To, co dokonało się w grzechu pierwszych ludzi, wcielony Logos odwraca. To On jest sprawcą przełomu w historii ludzkości. Bez Niego człowiek nie doszedłby do doskonałości[160], nie tylko bowiem wychowuje, ale i poprzez swe wychowanie leczy, a leczy przede wszystkim duszę skażoną namiętnościami[161].

Wcielony Logos jest prawdziwym Zbawicielem w odróżnieniu od bogów pogańskich, którym nadawano tylko zaszczytne miano zbawicieli *(σωτῆρες)*[162]. Swojego dzieła zbawczego dokonał On bowiem nie tylko przez pouczenie, ale i przez cierpienie[163]. Klemens odwołuje się tu do proroctwa Izajasza i pisze:

> Tym, którzy uwierzyli, [Pismo] powiada: "Zostaliśmy uleczeni przez ślady Jego biczowania"[164]

---

[158] *Paed*. III 2,1.

[159] *Paed*. I 7,1.

[160] Por. *Protr*. 85,2.

[161] Por. wyżej, ss. 70n.

[162] Por. *Strom*. VII 16,5-6; *Protr*. 26, 1-7; 42,8.

[163] Por. Th. Rüther, *Die sittliche Forderung der Apatheia*, 95-96.

[164] *Strom*. 64,5; por. Iz 53,5.

A gdzie indziej dodaje:

> Jest On tak dobry, że nawet umarł za nas[165].

Klemens powtarza też za św. Piotrem, że

> zostaliśmy wykupieni nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem, ale drogocenną krwią Chrystusa, jako baranka niepokalanego i bez zmazy[166].

Tak więc ostatecznie odkupienie dokonuje się przez cierpienie i śmierć cielesną wcielonego Logosu. Fakt cierpienia i śmierci wcielonego Logosu wskazuje, że Logos przyjmując ciało wszedł w bezpośredni kontakt z *πάθη*. Jak pisze J. Ratzinger odnosząc się do starożytnych koncepcji bezafektywności we wcielonym Logosie:

> Nie ma *passio* bez *passiones* – cierpienie zakłada zdolność do cierpienia i siłę odczuć[167].

Klemens rozumie tę zasadę i choć sam wprost jej nie formułuje, tworzy pewną koncepcję cielesności Logosu, która, jego zdaniem, zachowuje pełną Jego bezafektywność i jednocześnie zdolność do cierpienia.

8.6. *Περὶ τοῦ πάθους*

Tak oto dochodzimy do ostatniego punktu naszych rozważań o cielesności Logosu. Jest nią tematyka, który Klemens określa formułowaniem *περὶ τοῦ πάθους*. Najczęściej zwrot ten tłumaczony jest: [trzeba wierzyć], *że poniósł mękę; że cierpiał; w jego mękę; doceniać Jego mękę*[168]. Tylko J. Potter w *Patrologia Graeca* pozostaje przy dosłownym: *et de passione*[169]. Wchodząc w tę problematykę, wchodzimy na bardzo grząski teren. Już samo użyte tu słowo *πάθος* jest bardzo niejednoznaczne. Poświęciliśmy mu dużo uwagi w poprzednim rozdziale i wiemy, że oznacza

---

[165] *Paed*. I 85,2.

[166] *Paed*. III 85,1; 1P 1,18-19.

[167] J. Ratzinger, *Misterium paschalne jako najgłębsza treść i podstawa kultu Serca Jezusowego* w: C. Drążek, L. Grzebień (red), *Bóg bliski*, Kraków 1983, 245.

[168] Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, II, 5; *daß er gelitten hat* – Clemens von Alexandreia, *Ausgewählte Schriften*, IV,117; *à sa Passion* –, Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate V*, I, 25; *respecting His passion* – Internetowa publikacja dzieł Klemensa Aleksandryjskiego w języku angielskim według wydania A. Robertsa i J. Donaldsona (http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-stromata-book5.html – 9.03.2006).

[169] Por. *PG* 9, 10 A.

ono daleko więcej niż samo cierpienie i śmierć[170]. Jakikolwiek rodzaj bierności to też *πάθος*. Bóg w całej filozoficznej tradycji greckiej jest *ἀπαθής*, taki też jest Jego Syn i obraz – Logos. Jedyny ślad *πάθη*, którego moglibyśmy się dopatrywać w Klemensowej koncepcji Logosu, to jest fakt Jego zrodzenia z Ojca, bycie Synem, owa *περιγραφή*. Klemens jednak nigdzie nie interpretuje jej w ten sposób, co więcej, sądząc po tym, co napisał o relacji Ojca i Syna-Logosu, a co przedstawiliśmy powyżej, nie zgodziłby się zapewne z taką interpretacją. Chociaż bowiem owa *περιγραφή* z jednej strony odróżnia Syna od Ojca, to przecież z drugiej łączy Go z Nim nierozdzielnie, więcej, jest gwarancją tej samej ich natury, a więc także bezafektywności Syna. Syn więc jest również *ἀπαθής* w pełnym tego słowa znaczeniu. Jest On w pełni *ἀπαθής* nie tylko na początku, kiedy był w łonie Ojca, ale także na wszystkich etapach misji Logosu, a więc w stwarzaniu, w objawianiu Ojca poprzez proroków i przez filozofów, jest wreszcie *ἀπαθής* i wtedy, gdy przyjmuje ludzkie ciało. O ile *ἀπάθεια* Logosu na poprzednich etapach nie budzi większych zastrzeżeń, o tyle fakt wcielenia rodzi już pewne pytania. Jak wiemy z wcześniejszych rozważań, natura ludzka właśnie poprzez swą cielesność jest *ἐμπαθὴς οὖσα*[171], a więc *skłonna do namiętności*, co można też tłumaczyć jako *poddana namiętnościom* lub *doznająca ich*. Jeśli zatem Syn-Logos przyjął tę naturę wraz z nierozłącznie z nią związaną cielesnością, to jak mógł pozostać nadal *ἀπαθής*? To jeden z głównych dylematów naszego autora, którego rozwiązanie ściągnie na niego największe zarzuty i spowoduje najpoważniejsze konsekwencje. Prześledźmy jednak najpierw, jak Klemens podkreśla i rozumie bezafektywność Logosu od pierwszych momentów jego wcielenia.

Widzieliśmy już, jak nasz autor podkreśla dziewicze poczęcie wcielonego Logosu. Logos zrodzony tylko z Ojca przyjmuje ludzkie ciało z dziewicy, bez udziału mężczyzny. Oznacza to po pierwsze, że Logos nie jest poczynany, ale się poczyna, a więc nie wchodzi w swym poczęciu w bierność, pierwszą formę *πάθη*. Przyjmując ciało ludzkie, panuje nad nim. Po drugie: jego poczęcie nie jest związane z *ἡδονή*, nieodłącznie towarzyszącą zaspokajaniu potrzeb cielesnych, w tym seksualnych. To druga forma *πάθη*. Ten początek Jego życia w ciele jest też podkreśleniem wolności od grzechu pierwszych rodziców, który, jak się przypuszcza, był według Klemensa skutkiem przedwczesnego ulegnięcia przyjemności seksualnej. Trzeci skutek

[170] Por. wyżej, ss. 177nn.

[171] Por. wyżej, ss. 186nn.

dziewiczego poczęcia to fakt, że wcielony Logos nie posiada *πνεῦμα σαρκικόν*, który przekazywany jest w nasieniu męskim. A to właśnie *πνεῦμα σαρκικόν* włączony do duszy, otwiera ją na wpływ namiętności. Jak zobaczymy, rolę też ducha cielesnego pełni we wcielonym Logosie specjalna siła.

Klemens podkreśla nie tylko dziewicze poczęcie wcielonego Logosu, ale i Jego dziewicze narodzenie. Powołuje się tu, jak widzieliśmy, na świadectwa tekstów apokryficznych i na przytaczane tam świadectwo położnej, że Maryja także po narodzeniu Jezusa pozostała dziewicą. Świadectwo to i znamienne słowa "porodziła i nie porodziła", dowodzą, iż wcielony Logos przyszedł na świat w sposób szczególny. Rzecz w tym, iż także w momencie swego narodzenia nie podlegał On bierności. Klemens nie ma najmniejszych wątpliwości co do macierzyństwa Maryi. Jest to jednak macierzyństwo ze wszech miar szczególne, na miarę Tego, który tegoż macierzyństwa jest owocem.

Wyjątkowość tegoż macierzyństwa idzie jeszcze dalej i dotyczy przyjmowania matczynego pokarmu poprzez Logos wcielony. Tym razem nasz autor, jak widzieliśmy, nie odwołuje się do apokryfów, lecz do samych słów Pana, który według Klemensa bardzo swoiście reaguje na błogosławieństwa "łona, które Go nosiło, i piersi, które ssał". W interpretacji naszego autora odpowiedź Jezusa:

> *Μενοῦν μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες*[172],

oznacza dystans do całej fizjologicznej strony Jego narodzenia i dzieciństwa. Klemens wręcz twierdzi, że:

> nasz Pan Chrystus – owoc dziewicy – nie nazywał błogosławionymi *(οὐκ ἐμακάρισεν)* piersi kobiecych, ani nie nadał im miana żywicielek...[173]

Sugeruje on tu zatem niedwuznacznie, że owe piersi nie były dla wcielonego Logosu żywicielkami. Ten wniosek ze współczesnej perspektywy filozoficzno-teologicznej wydaje się zupełnie niedorzeczny. Natomiast z perspektywy Klemensa, w której naczelnym postulatem jest pełna *ἀπάθεια* wcielonego Logosu, jest on jak najbardziej logiczny. Logos bowiem, żeby być w pełni *ἀπαθής*, musi też nie mieć potrzeb cielesnych. W tym względzie nasz

[172] Łk 11,28.

[173] *Paed*. I 41,3.

autor jest niesłychanie konsekwentny. Oto co czytamy w szóstej księdze *Kobierców*:

> Byłoby śmiesznym [utrzymywać], że ciało Zbawiciela jako ciało potrzebowało koniecznych zabiegów [usług] do utrzymania się przy życiu. nie jadł On bowiem ze względu na swoje ciało, które podtrzymywała święta moc, ale tylko dlatego, żeby Jego otoczenie nie myślało o nim błędnie, jak to się potem niektórym zdarzyło, że Jego objawienie się [w ciele] było tylko pozorem. On tymczasem był absolutnie i bez wyjątku *ἀπαθής* i to tak, że nie miało doń dostępu żadne poruszenie afektywne, ani przyjemność, ani smutek[174].

To rzeczywiście niezwykły tekst ukazujący z całą mocą konsekwencję w myśleniu Klemensa, konsekwencję, która niebezpiecznie zbliża go do doketyzmu, który on sam zresztą krytykuje. J. Naumowicz napisze wprost:

> Powyższy fragment uważa się za najbliższy doketyzmowi, jaki występuje w literaturze starożytnego Kościoła od Justyna do Orygenesa[175].

8.6.1. Zarzut doketyzmu

Jak można się spodziewać, Klemens naraził się w związku z tym na zaciekłe krytyki, aż po zarzut doketyzmu włącznie. Jego przeciwnicy odwoływali się nie tylko do tego fragmentu, gdyż w dziełach naszego autora nie jest to jedyny tego typu tekst. W trzeciej księdze *Kobierców* znajdziemy inny, nie mniej kontrowersyjny. Oto on:

> Walentyn mówi w swym liście do Agathopusa: "Jezus przez to, że wszystko przetrwał, był powściągliwy *(ἐγκρατής)*. Jezus wypracowywał sobie *(εἰργάζετο)* boskość, jadł i pił w sobie właściwy sposób, pokarmów nie wydalał. Tak wielka była siła Jego powściągliwości *(ἐγκρατείας δύναμις)*, że pokarm w Nim

[174] Strom VI 71,2 (przekład własny): *ἐπὶ μὲν τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα ἀπαιτεῖν ὡς σῶμα τὰς ἀναγκαίας ὑπηρεσίας εἰς διαμονήν, γέλως ἂν εἴη· ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα, δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ, ἀλλ᾽ ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι, ὥσπερ ἀμέλει ὕστερον δοκήσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον· αὐτὸς δὲ ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν, εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται κίνημα παθητικὸν οὔτε ἡδονὴ οὔτε λύπη.*

[175] J. Naumowicz, *Wczesnochrześcijańscy pisarze aleksandryjscy w "Bibliotece" Focjusza*, 39.

> nie ulegał zepsuciu, gdyż On sam nie miał w sobie nic, co by mogło ulec zepsuciu"[176].

Jest to wprawdzie cytat z Walentyna, lecz jego kontekst wskazuje, że Klemens używa go nie tylko po to, aby Walentyna skrytykować. Służy mu on jako swoisty argument za powściągliwością chrześcijan. Owszem, Klemens krytykuje motywy wstrzemięźliwości u walentynian, pośród których najważniejszym jest nienawiść do ciała, samą jednak wstrzemięźliwość akceptuje i dodaje, że chrześcijanie cenią ją ze względu na miłość do Pana *(δι᾽ἀγάπην)* i ze względu na piękno moralne, uświęcając w ten sposób ciało jako świątynię Ducha[177]. Tak więc Klemens wydaje się akceptować walentyniańską wizję powściągliwości Jezusa. co więcej, owa walentyniańska *ἐγκρατείας δύναμις* w Jezusie sprawiająca, iż ciało Jego wolne było od jakiejkolwiek zależności od afektów, także w tym znaczeniu, że ono samo i nic w nim nie ulegało zepsuciu, zdaje się odpowiadać Klemensowej *ἁγὶα δύναμις* z poprzedniego cytatu.

Zaskakujący jest w tej kwestii również inny fragment Klemensa, tym razem z zaginionych *Szkiców*:

> *I ręce nasze*, mówi, *dotykały Słowa życia*; oznacza przez to nie tylko Jego ciało, lecz także moce tegoż Syna; jak promień słońca przenika aż do najgłębszych miejsc, tak ten promień przebywając w ciele stał się możliwy do dotknięcia dla uczniów. Mówią podania, że Jan dotykając samo zewnętrzne ciało, zagłębił w nim swoją rękę i masa ciała nie stawiała mu żadnej przeszkody, lecz otwarła wolne miejsce dla ręki ucznia. Dlatego mówi się: *i ręce nasze dotykały Słowa życia*; możliwy bowiem do dotknięcia stał się ten, który przybył w ciele[178].

Te twierdzenia Klemensa skłoniły jego największego krytyka – Focjusza – do skierowania przeciw niemu zarzutu doketyzmu, iż według naszego autora:

> Słowo nie stało się ciałem, lecz stworzyło pozór tego *(μὴ σαρκωθῆναι, ἀλλὰ δόξαι)*[179].

---

[176] *Strom*. III 59,3 (przekład własny).

[177] Por. *Strom*. III 59,4; 1 Kor 3,16n.

[178] *Adumbr. in 1 Ep. Ioh. 1,1*; (Tłumaczenie za: J. Naumowicz, *Wczesnochrześcijańscy pisarze aleksandryjscy w "Bibliotece" Focjusza*, 37).

[179] Por. Focjusz, *Bibl*. 109, 89a; Przekład polski: O. Jurewicz, I, 184.

Jednakże Klemens, jak widzieliśmy w pierwszym cytacie, ostro odcina się od doketyzmu. Ciało wcielonego Logosu nie było dla niego w żadnym wypadku ciałem pozornym, tym niemniej było ciałem wyjątkowym, jak też wyjątkowe było Jego pochodzenie i misja. Ciało to przecież miało objawiać Logos Boży wraz z Jego boskimi przymiotami, pośród których pierwsze miejsce zajmuje bezafektywność. Tę szczególną misję ciała Logosu widać właśnie w cytacie ze *Szkiców*. Ciało Jezusa służy do tego, aby ręce uczniów dotykały Słowa Życia. Klemens stwierdza, że we wcielonym Logosie boskie moce Syna stały się dotykalne i tak, jak wcześniej cytował Walentyna, zgadzając się z nim tylko w jednym aspekcie, tak w tym fragmencie odwołuje się do doketystycznego apokryfu *Dzieje Jana*, postępując podobnie. nie chodzi mu bowiem o dotykalność jedynie fizyczną, ale przede wszystkim o dotykalność rozumianą alegorycznie[180]. Wskazuje na to wyraźnie pierwsza część wypowiedzi, pochodząca od Klemensa. Tym niemniej pozostaje problem cytowania literatury heterodoksyjnej i pozostawiania jej bez komentarza. Daje to różne możliwości interpretacyjne i nieżyczliwy czytelnik może wysnuć wnioski, których autor absolutnie by sobie nie życzył i na które nie zasługuje, gdy weźmie się pod uwagę całokształt jego poglądów w tym względzie.

Inny fragment, przytaczany jako dowód doketyzmu Klemensa zwłaszcza przez dziewiętnastowiecznych i dwudziestowiecznych badaczy[181], pochodzi z *Zachęty Greków*. Jest to fragment już częściowo nam znany, jednak przez krytyków Klemensa swoiście interpretowany. Oto on:

> Boski Logos, Bóg, który w najwyższym stopniu stał się jawny, równy Bogu i Panu wszechświata, ponieważ był Jego Synem, bo "Logos był u Boga", który znalazł wiarę zarówno wtedy, kiedy był ogłaszany za pierwszym razem, jak też nie pozostał nierozpoznany, kiedy przywdział maskę człowieka *(τὸ ἀνθρώπου προσωπεῖον)* i przyoblókł się w ludzkie ciało *(σαρκὶ ἀναπλασάμενος)*, aby odegrać dramat zbawienia *(τὸ σωτήριον δρᾶμα)* ludzkości,

[180] Por. J. Naumowicz, *Wczesnochrześcijańscy pisarze aleksandryjscy w "Bibliotece" Focjusza*, 38.

[181] Należą do nich: A. Higenfeld, Th. Zahn, Ch. Bigg, E. de Faye i A. von Harnack (por. Th. Rüther, *Die Leiblichkeit Christi nach Clemens von Alexandrien*, w: "Theologische Quartalschrift", 107 [1926] 232-233).

> prawdziwy aktor *(ἀγωνιστής)* i współaktor *(συναγωνιστής)* swego stworzenia[182].

Dokonaliśmy tu tłumaczenia tego fragmentu w duchu krytyków Klemensa, podając oryginalne terminy greckie tam, gdzie dokonano interpretacji na niekorzyść naszego autora. Zbawienie dokonane w Jezusie Chrystusie przedstawiane jest tu na kształt widowiska w teatrze greckim, w którym zachowuje się tylko pozory rzeczywistości. Logos byłby tu prawdziwym aktorem, czyli niczym więcej niż aktorem, jego ludzka postać tylko maską, a ciało przebraniem, uczestnicy zaś współaktorami. Jest rzeczą oczywistą, iż od strony leksykalnej takie tłumaczenie jest możliwe i językowo poprawne. Potwierdza się tu jednak stara maksyma *traductor – traditor*. Słownictwo użyte przez Klemensa ma też bowiem inne znaczenie, nie tylko to związane z teatrem greckim. We współczesnych, dostępnych i uznanych tłumaczeniach prawie nikt nie stosuje tak skrajnej interpretacji[183]. Zwłaszcza kluczowe tu słowa - *ἀγωνιστής* i *συναγωνιστής* oznaczają w pierwszym rzędzie odpowiednio *bojownik* i *współbojownik*[184]. Nasz autor w żadnym wypadku nie pojmował zbawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie na kształt widowiska teatralnego, w którym wszystko jest grą. Nie można w sposób właściwy zrozumieć *Zachęty Greków*, nie mając ciągle przed oczyma

---

[182] *Protr*. 110,1-2 (przekład własny); por. J 1,1.

[183] J. Potter: *...cum hominis personam indutus, et e carne formatus, salutarem egit humanitatis actum...; is enim legitime decertavit, et suam creaturam in certamine socius adjuvit. (PG* 8, 227 B) A. Roberts i J. Donaldson: *...assuming the character of man, and fashioning Himself in flesh, He enacted the drama of human salvation: for He was a true champion and a fellow-champion with the creature.* Internetowa publikacja dzieł Klemensa Aleksandryjskiego w języku angielskim według wydania A. Robertsa i J. Donaldsona (http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-exhortation.html – 25.02.2006). O. Stählin: *...er [hatte] die Maske eines Menschen angenommen und sich in Fleisch gekleidet, um das Drama der Erlösung aufzuführen. Denn er war ein echter Kämpfer und ein Mitkämpfer seines Geschöpfes* (por. Clemens von Alexandreia *Ausgewählte Schriften*, I,185). Pewnym wyjątkiem jest C. Mondesért we francuskim wydaniu *Sources Chrétiennes*: *il prit le masque de l'homme et se revêtit de chair pour jouer le drame du salut de l'humanité, c'en était l'authentique acteur, s'associant à l'effort du jeu de sa créature* (Clément d'Alexandrie, *Le Portreptique*, 178). Polskie tłumaczenie J. Sołowianiuka spłaszcza oryginał zacierając prawie zupełnie problem ewentualnego doketyzmu: *przyjął postać człowieka i przyoblókł się w ciało, ażeby dokonać odkupienia ludzkości; włączył się w dzieło zbawienia swojego stworzenia* (Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, tłum. J. Sołowianiuk w: *Apologie*, PSP XLIV, Warszawa 1988, 193).

[184] Por. Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, I, 23 i IV, 179.

konwencji, jaką w tym dziele Klemens przyjął, że mianowicie przedstawia on i wyjaśnia swoim ziomkom tajemnice Logosu, używając obrazów, które są im znane[185]. Teatr jest tu tylko obrazem, za którym kryje się prawdziwa rzeczywistość zbawienia. Tego zdania jest też Th. Rüther, który krytykując interpretatorów dopatrujących się w tym fragmencie doketyzmu powołuje się na analizy J. Patricka[186], choć jednocześnie tenże J. Patrick zaznacza, iż

> W swej doktrynie o ludzkiej naturze Chrystusa, bardziej niż w jakiejkolwiek innej dziedzinie, Klemens doznał ran od broni, którą zdobył na swych przeciwnikach[187].

To bardzo trafna opinia. Klemens walczy z doketyzmem, ale oddycha tą samą atmosferą intelektualną i używa tego samego instrumentarium pojęciowego, co jego przeciwnicy. Trzeba zatem traktować pewne ślady doketyzmu, które u niego dostrzegamy, nie jako istotną część jego myśli, ale raczej jako rany, które odniósł w boju.

8.6.2. Fizyczna cielesność wcielonego Logosu

Spróbujmy teraz odpowiedzieć sobie na pytanie: jaka była – zdaniem naszego autora – fizyczna cielesność wcielonego Logosu? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że Klemens zapędził siebie i nas w swoistą aporię. Z jednej strony chce być wierny postulatowi absolutnej bezafektywności Logosu na wszystkich etapach Jego wcielenia, z drugiej zaś ani na krok nie myśli odstąpić od wierności pismom Nowego Testamentu i tradycji Kościoła, według których Syn Boży przyjął rzeczywiste ludzkie ciało i stał się do nas podobny we wszystkim z wyjątkiem grzechu. Zresztą tę regułę wiary Kościoła opartą o List do Hebrajczyków Klemens sam wielokrotnie w różnych formach powtarza, dwukrotnie nawiązując wprost do słownictwa wspomnianego fragmentu z Listu do Hebrajczyków[188]. Ani przez chwilę nie myśli jej kontestować, a tylko filozoficznie wyjaśnić. Jak już wiemy, dla Klemensa Jezus nie jest zwyczajnym człowiekiem *(ἄνθρωπος κοινός)*[189]. Jest

---

[185] Por. *Protr*. 119,1.

[186] Por. Th. Rüther, *Die Leiblichkeit Christi*, 235; J. Patrick, *Clement of Alexandria*, Edinburgh-London 1914, 112.

[187] J. Patrick, *Clement of Alexandria*, Edinburgh-London 1914, 114.

[188] Por. *Paed*. I 24,4; 62,2.

[189] Por. *Strom*. III 49,3.

wyjątkowy. Wyjątkowość Jego człowieczeństwa na tym właśnie polega, że jest On, jak stwierdza List do Hebrajczyków: *χωρὶς ἁμαρτίας* – czyli *bez grzechu*. Bezgrzeszność u Klemensa zaś ściśle związana jest z bezafektywnością, więcej, są to prawie synonimy. Nasz autor wymieniając cechy wcielonego Logosu zwykle jednym tchem z bezgrzesznością wymienia też i bezafektywność. Bardzo reprezentatywny jest tu fragment z *Pedagoga*, gdzie czytamy:

> Nasz Wychowawca, moje dzieci, równy jest Bogu, swemu Ojcu, którego jest Synem. Jest On bezgrzeszny, bez zarzutu, bezafektywny gdy chodzi o duszę *(ἀναμάρτητος, ἀνεπίληπτος καὶ ἀπαθὴς τὴν ψυχήν)*, nieskalany Bóg w postaci człowieka... Jest On całkowicie wolny od jakichkolwiek ludzkich afektów *(ἀπόλυτος εἰς τὸ παντελὲς ἀνθρωπίνων παθῶν)*, dlatego też tylko On jest sędzią, gdyż jedynie On jest bezgrzeszny *(ἀναμάρτητος)*[190].

Owa biblijna bezgrzeszność przekłada się zatem w rozumieniu Klemensa na bezafektywność. Tak więc nie ma on najmniejszych wątpliwości co do wierności objawieniu. Bezafektywność Jezusa nie jest dla niego zapożyczeniem z filozofii stoickiej, ale daną objawioną. Jezus historyczny – Logos wcielony jest w pełni człowiekiem, z normalnym ludzkim ciałem, i jednocześnie jest całkowicie wolny od jakichkolwiek ludzkich afektów. Klemens mówiąc o cielesności Jezusa wielokrotnie używa terminu *σάρξ*[191], który, jak to zaznacza Th. Rüther [192], trzeba rozumieć w znaczeniu, w jakim tego słowa używa św. Jan w Prologu swej Ewangelii[193], a więc jako całość cielesności Jezusa, z jej fizycznością włącznie. co więcej dwa razy w stosunku do Jezusa używa terminu *σαρκίον* [194], który, jak wiemy, oznacza nie tyle samo ciało, co jego podatność na afekty [195]. Dwukrotnie podkreśla też, że Jego

---

[190] *Paed*. I 4,1-2.

[191] *Protr*. 111,2; *Paed*. I 23,1; 38,3; 62,2; II 118, 5; *Strom*. V 16,5; 105,4; VI 127,2; 132,4; VII 6,5; 8,1; 8,6; 61,2; *ET* 4,2.

[192] Por. Th. Rüther, *Die Leiblichkeit Christi*, 242-243.

[193] Por. J 1,14.

[194] *Strom*. VI 127,1; 140,3.

[195] Por. wyżej, ss. 121n.

ciało – *σάρξ* podległe było namiętnościom względnie słabości[196]. Nie ulega zatem wątpliwości, że dla naszego autora ciało Jezusa podobnie jak każde ludzkie ciało było *ἐμπαθής* – czyli podatne na afekty, było więc potencjalną bramą dla afektów. Dlaczego więc Jezus mimo to pozostawał w pełni *ἀπαθής*? Niektórzy badacze, jak podaje Th. Rüther[197], próbowali tak interpretować wypowiedzi Klemensa o cielesności Jezusa i Jego pełnej bezafektywności, że wykluczali w Nim istnienie ludzkiej duszy. Ich zdaniem ludzka dusza musi posiadać *θυμικόν* i *ἐπιθυμητικόν*, przez co nie może być w pełni *ἀπαθής*. Według nich ludzką duszę w Jezusie zastępował w pełni bezafektywny Logos. Jednakże bez ludzkiej duszy Jezus byłby tylko atrapą człowieka. Byłby to Logos w cielesnym przebraniu, a nie prawdziwy człowiek. Jak widzieliśmy w poprzednim cytacie Klemens sam mówi o wcielonym Logosie, że jest On *ἀπαθὴς τὴν ψυχήν* – czyli bezafektywny, gdy chodzi o duszę[198]. Dusza jest zatem *ἀπαθής*, podczas gdy ciało *ἐμπαθής*. Tak więc granica pomiędzy bezafektywnością we wcielonym Logosie przebiega pomiędzy duszą i ciałem. Graniczną instancją pomiędzy duszą i ciałem, poprzez którą do duszy dostają się afekty, jest duch cielesny *(πνεῦμα σαρκικόν)*, którego Klemens nazywa też nierozumną częścią duszy *(τὸ ἄλογον μέρος)*, albo też *duchem nierozumnym (ἄλογον πνεύμα)*, bądź też elementem podległym *(τὸ ὑποκείμενον)*. Duch ten przekazywany jest w nasieniu męskim, ale ponieważ Logos począł się bez udziału mężczyzny, co więcej, począł sam siebie swoją mocą, nie został Mu on przekazany. Do łona Dziewicy wprowadzona została ludzka dusza Jezusa, ale miejsce ducha cielesnego zajęła święta moc *(ἁγία δύναμις)*, którą Klemens – cytując Walentyna – nazywa gdzie indziej *ἐγκρατείας δύναμις*. Tak więc wbrew opiniom niektórych badaczy, wcielony Logos posiada ludzką duszę, jednakże inaczej zbudowaną. Składa się ona z ludzkiego elementu władczego – *τὸ ἡγεμονικόν*, ale element podległy duszy – *τὸ ὑποκείμενον*, który zawiaduje ciałem, zastępuje *ἁγία δύναμις*. To ona od poczęcia formuje ciało Logosu i rządzi nim, panuje nad jego potrzebami, dlatego też nie musi On – według Klemensa – tych potrzeb zaspokajać, i to już jako dziecko. Jest ona

---

[196] *Strom*. VII 6,5: *δι΄ἡμᾶς τὴν παθητὴν ἀναλαβὼν σάρκα*; 8,1: *διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν φιλανθρωπίαν σαρκὸς ἀνθρωπίνης εὐπάθειαν οὐχ ὑπεριδών*.

[197] Por. Th. Rüther, *Die Leiblichkeit Christi*, 246-247.

[198] *Paed*. I 4,1.

bowiem suwerenna wobec tychże potrzeb, gdyż jest boską mocą Logosu[199]. Nic też dziwnego, że moc ta jest też mocą wstrzemięźliwości, jako że inaczej musiałaby iść na kompromis z jakąś formą *πάθη*. Poza tym jest rzeczą samo przez się zrozumiałą, że w duszy wcielonego Logosu nie może być jakiejkolwiek części nierozumnej *(ἄλογον μέρος)*, byłaby to bowiem wewnętrzna sprzeczność i to tam, gdzie sprzeczności z natury być nie może. Logos wziął na siebie wszystko, co z człowieka mógł wziąć. Nie mógł przecież wziąć tego, co sprzeczne z Jego naturą. Owszem, wziął na siebie wraz z ludzką cielesnością także grzechy człowieka, jednakże w sensie ich skutków, a nie w sensie ich przyczyn.

Jest jasne, że tak zbudowana dusza wcielonego Logosu zapewnia Jego pełną bezafektywność, ale też odróżnia Go od zwykłego człowieka. Klemens jednak – jak już widzieliśmy – nigdy nie twierdził, że wcielony Logos był zwyczajnym człowiekiem[200]. Wręcz przeciwnie. Tym właśnie między innymi uzasadniał w Nim brak potrzeb cielesnych[201]. Dusza wcielonego Logosu jest nie tylko z natury *ἀπαθής*, ale też nie może ulec namiętnościom, podczas gdy dusza zwykłego człowieka z natury związana z *ἄλογον μέρος*, tymże namiętnościom może ulegać. Samo im uleganie jest wprawdzie wynikiem wolnej decyzji, ale ta wolność, po grzechu pierwszych rodziców, jest, jak widzieliśmy, bardzo ograniczona i to właśnie z racji poddania się namiętnościom. Można by twierdzić, iż, skoro Logos wcielony nie może ulec namiętnościom, to Jego wolność jest tym samym ograniczona. Jednakże byłaby to argumentacja przewrotna, gdyż samo uleganie namiętnościom jest ze swej istoty ograniczeniem wolności, a na dodatek przy takiej argumentacji trzeba byłoby utrzymywać, że i wolność Boga jest ograniczona, gdyż i On nie może ulegać namiętnościom. Tymczasem doskonała wolność to właśnie wolność od namiętności.

---

[199] Por. *Strom*.V 94,5: *εἰκὼν μὲν γὰρ θεοῦ λόγος θεῖος καὶ βασιλικός, ἄνθρωπος ἀπαθής*.

[200] Por. wyżej, s. 225.

[201] Ciekawe jest uzasadnienie, dlaczego Pan nasz się nie ożenił. Klemens pisze: *Po pierwsze, miał On swoją oblubienicę – Kościół; następnie nie był zwyczajnym człowiekiem (οὐδὲ ἄνθρωπος ἦν κοινός), aby potrzebował jakiejś pomocnicy cielesnej. Nie miał też żadnej konieczności płodzenia dzieci, jako trwający wiecznie, oraz urodził się jako jedyny Syn Boży. (Strom*. III 49,3).

8.6.3. Cierpienie wcielonego Logosu

Czy jednak przy takiej strukturze duszy wcielony Logos cierpiał? Wprawdzie Klemens twierdzi, jak widzieliśmy wyżej, że tym różni się zbawienie w Jezusie Chrystusie od dokonywanego przez pogańskich *σωτῆρες*, że wcielony Logos nie tylko nas pouczył, ale i za nas cierpiał, co więcej, poniósł za nas śmierć. Lecz pozostaje pytanie, czy przy takiej budowie ciała i duszy było to cierpienie realne, czy tylko pozorne. Niektórzy krytycy Klemensa skłaniali się ku takim interpretacjom [202]. Opierali się oni na takich miejscach w dziełach Klemensa, gdzie można odnieść wrażenie, że cierpienia Jezusa interpretuje on alegorycznie jako działalność li tylko wychowawczą. Np. Janowe stwierdzenie, iż *krew Jego Syna oczyszcza nas*, Klemens interpretuje w ten sposób, że *krew* oznacza *naukę Pana, która jest potężna...*, a do Izajaszowego: *Pan wydał go naszym grzechom* dodaje, *jako tego, który grzechy koryguje i prostuje* [203].

Jest też rzeczą uderzającą, jak rzadko Klemens używa słowa "krzyż". Takie podejście naraziło go na zarzut, iż tak bardzo uwydatnia on rolę Chrystusa jako wychowawcy, że krzyż traci dla niego jakiekolwiek znaczenie i że Klemens nie głosi już Chrystusa ukrzyżowanego, który dla św. Pawła był centrum kerygmatu. Rzeczywiście, w jego dziełach znajdziemy słowo "krzyż" tylko w siedmiu miejscach [204], przy czym trzy z nich przypadają na *Wypisy z Theodota* i to na te fragmenty, które w opinii badaczy nie pochodzą od Klemensa, lecz są cytatami z dzieł Theodota. Jak na jedno ze słów najczęściej używanych w literaturze patrystycznej[205] jest to zaskakująco niewiele. To tylko o jeden raz więcej niż w dziełach Żyda – Filona Aleksandryjskiego[206], a mniej niż w dziełach poganina – Plutarcha [207]. Na dodatek tylko w jednym przypadku Klemens pisze o krzyżu w znaczeniu dosłownym [208], w pozostałych

---

[202] Por. Th. Rüther, *Die sittliche Forderung der Apatheia*, 99-100.

[203] Por. Th. Rüther, *Die sittliche Forderung der Apatheia*, 99; 1J 1,7; *Adumbr*. *(PG* 9, 735 C), Paed. I 67,3; Iz 53,6 (LXX): *κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν.*

[204] *Paed*. III 85,3; *Strom*. II 104,3; 108,4; VI 128,1; *ET* 22,4; 42,1; 42,3. Klemens używa też słowa *ξύλον – drzewo* jako synonim *krzyża* (np. *Paed*. I 23,1), ale i ten motyw nie jest nader częsty.

[205] G. W. H. Lampe, *a Patristic Greek Lexicon*, 1252-1255.

[206] Por. *De agricultura* 11; *De specialibus legibus* 4,229; *In Flaccum* 72; 84.

[207] Por. *Titus Flaminius* 9,4; *Pompeius* 35,1; 62,4; *Dion* 48,2; *Artaxerxes* 17,7; *An vitiositas ad infelicitatem sufficiat* 499 D; *De sera numinis vindicta* 554 A.

[208] Strom. VI 128,1: *εὕρομεν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ καὶ τὸν θάνατον καὶ τὸν*

trzech zaś nadaje mu znaczenie zbliżone do tego, jakie nadawali mu walentynianie, a więc *granicy, oddzielenia (ὅρος)*, choć granica ta dotyczy zupełnie innych rzeczywistości niż u zwolenników Walentyna[209].

Th. Rüther, który te opinie referuje, nie zgadza się z nimi i podkreśla, że cierpienie i śmierć Jezusa na krzyżu są dla Klemensa niezwykle istotne, i to nie tylko z racji pedagogicznych[210]. Podobnego zdania jest również J. J. Sanguinetti[211]. Alegoryczna interpretacja cierpienia wcielonego Logosu nie wyklucza dosłownego jego rozumienia. Obydwie płaszczyzny interpretacji mogą bowiem funkcjonować jednocześnie. Historia nie stoi w sprzeczności z alegorią, co więcej, jedna nadaje drugiej jeszcze większą głębię. Zdaniem M. Simonettiego nasz autor wykorzystuje teksty biblijne raz literalnie, raz alegorycznie zależnie od różnych wymogów i różnych kontekstów, co więcej, zdarza się nawet, że kumuluje on w odniesieniu do tego samego fragmentu biblijnego większą liczbę interpretacji alegorycznych różnego typu[212]. Dla Klemensa jest rzeczą oczywistą, że realne ciało Jezusa realnie również cierpi i umiera, przyjmując na siebie do końca cały los człowieczy, z podatnością ciała na namiętności włącznie. Jednakże dusza wcielonego Logosu pozostaje nietknięta przez namiętności i cierpienie. Tak więc z jednej strony Logos bierze na siebie wszystko, co ludzkie, z drugiej zaś dzięki swej boskiej mocy pozostaje tym nietknięty. W ten sposób otwiera człowiekowi drogę powrotu. Klemens pisze:

σταυρὸν καὶ τὰς λοιπὰς κολάσεις πάσας ὅσας ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ τὴν ἔγερσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν.

[209] Dla walentynian jest krzyż podwójną granicą: jego belka pozioma odgranicza Pleromę od reszty świata, zaś belka pionowa rozdziela nasienie pneumatyczne, czyli pneumatyków od reszty ludzi (por. Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, Kraków 2001, 54). Tymczasem dla naszego autora krzyż to granica, którą jesteśmy odgraniczeni jakby palisadą *(περισταυροῦμεθα)* od grzechów, albo od nieczystości, bądź wreszcie od namiętności. Por. *Paed.* III 85,3: *Ὅρον ἔχωμεν τὸν σταυρὸν τοῦ κυρίου, ᾧ περισταυροῦμεθα καὶ περιθριγκούμεθα τῶν προτέρων ἁμαρτιῶν. Strom.* II 104,3: *καθαρὸς μὲν τὴν σάρκα, καθαρὸς δὲ τὴν καρδίαν... οὗτος τὸν σταυρὸν τοῦ σωτῆρος περιφέρων ἕπεται κυρίῳ... Strom.* II 108,4: *ἐὰν γὰρ ἀπολῦσαι καὶ ἀποστῆσαι καὶ ἀφορίσαι (τοῦτο γὰρ ὁ σταυρὸς σημαίνει) τὴν ψυχὴν ἐθελήσῃς τῆς ἐν τούτῳ τῷ ζῆν τέρψεώς τε καὶ ἡδονῆς, ἕξεις αὐτὴν ἐν τῇ ἐλπίδι τῇ προσδοκωμένῃ "εὑρημένην" καὶ ἀναπεπαυμένην.*

[210] Por. Th. Rüther, *Die sittliche Forderung der Apatheia*, 99-100.

[211] Por. J. J. Sanguinetti, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino*, 253-257.

[212] Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, 69-70.

> pod każdym względem i we wszystkim łączymy się z Chrystusem: przez Jego krew, przez którą jesteśmy odkupieni, [łączymy się] z Nim w jedną rodzinę *(εἰς συγγένειαν διὰ τὸ αἷμα αὐτοῦ)*, ku jednemu z Nim współodczuwaniu poprzez pokarm z Logosu *(εἰς συμπάθειαν διὰ τὴν ἀνατροφὴν τὴν ἐκ τοῦ λόγου)* oraz ku nieśmiertelności poprzez Jego prowadzenie *(εἰς ἀφθαρσίαν διὰ τὴν ἀγωγὴν τὴν αὐτοῦ)*[213]...

Nasz autor wiąże tu trzy aspekty:

– odkupienie historyczne poprzez krew Jezusa. Ta krew, czyli realne cierpienie Jezusa przełamuje mur wrogości między człowiekiem i Bogiem, otwiera człowieka na miłość Boga, przez tę krew, poprzez którą w sensie najbardziej radykalnym Jezus staje się współbojownikiem człowieka[214], człowiek wchodzi w jedną z Nim rodzinę, czyli uzyskuje dostęp do boskości. Tu otwiera się nowa perspektywa, perspektywa inicjacji w kierunku usynowienia.

– drugim aspektem jest odkupienie sakramentalne, prowadzące do uzyskania natury Logosu. Ważna jest tu gra słów *συμπάθεια – ἀπάθεια*. Współodczuwanie z Logosem oznacza bowiem wchodzenie w Nim w bezafektywność. Klemens uważa, że przynajmniej po Zmartwychwstaniu Pana także Apostołowie byli bezafektywni[215].

– trzecim zaś całość pedagogii Logosu, której ostatecznym celem jest nieśmiertelność nie tylko duszy, ale i ciała, która jest prawdziwym jego pięknem.

Tak więc Logos wcielony we wszystkim jest nam pomocny: objawia niewidzialnego Ojca, jedna z Nim poprzez odkupienie w swojej krwi i odradza ku usynowieniu, karmiąc sobą samym[216] i czyniąc podobnymi do siebie oraz prowadzi ku nieśmiertelności.

---

[213] *Paed*. I 49,4.

[214] Por. *Protr*. 110,3a.

[215] Por. Strom. VI 71,3: *οἱ δὲ ἀπόστολοι ὀργῆς καὶ φόβου καὶ ἐπιθυμίας διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας γνωστικώτερον κρατήσαντες καὶ τὰ δοκοῦντα ἀγαθὰ τῶν παθητικῶν κινημάτων, οἷον θάρσος, ζῆλον, χαράν, εὐθυμίαν, οὐδὲ αὐτὰ ἀνεδέξαντο, ἐμπέδῳ τινὶ τῆς διανοίας καταστάσει μηδὲ καθ᾽ ὁτιοῦν μεταβαλλόμενοι, ἀλλ᾽ ἐν ἕξει ἀσκήσεως ἀεὶ μένοντες ἀναλλοίωτοι μετά γε τὴν τοῦ κυρίου ἀνάστασιν.*

[216] Por. *Paed*. I 41,3.

PODSUMOWANIE I WNIOSKI KOŃCOWE

W niniejszej pracy postawiłem sobie za cel śledzenie intelektualnego trudu Klemensa Aleksandryjskiego w zakresie jego wizji człowieka. Antropologia to druga obok teologii dziedzina, w której nowa religia – chrześcijaństwo – wprowadzała w tamtych czasach najbardziej rewolucyjne zmiany. Opisanie ich i filozoficzne uzasadnienie stało się jednym z głównych zadań rodzącej się wtedy w bólach filozofii chrześcijańskiej. Owe zaś bóle to, jak widzieliśmy, to nie tylko konfrontacja nowej religii z ówczesną filozofią i kulturą, ale i kontrowersje wewnątrz samego chrześcijaństwa, wywołane przede wszystkim poprzez gnozę heterodoksyjną, która okazała się swoistą zdradą Ewangelii na rzecz hellenizmu. Moje zainteresowania skupiłem zasadniczo na tej części antropologii Klemensa, która do tej pory opracowana była najsłabiej, a która była najczulszym punktem w zdominowanej wówczas przez platonizm filozofii aleksandryjskiej, mianowicie na cielesności. Platoński i gnostycki dualizm duszy i ciała był dla filozofów chrześcijańskich pierwszych wieków, w tym także dla Klemensa, jednym z najpoważniejszych wyzwań, a było to wyzwanie podwójne, gdyż najpierw musieli go oni pokonać w samych sobie, a potem podjąć trud zwalczania go u swych przeciwników. Klemens okazuje się doskonałym przykładem zmagań na obu tych płaszczyznach. Nie przypadkiem bowiem deklaruje kilkakrotnie swą postawę wierności wobec reguły wiary Kościoła, a czyni to zapewne nie tylko po to, by odeprzeć zarzuty o niewierność, ale też i dlatego, że dla niego samego jako filozofa wierność ta wiązała się ze zmaganiem. Można je też zatem traktować jako zasadę stawianą samemu sobie.

W pierwszych dwu rozdziałach starałem się zarysować całość antropologii Klemensa poprzez jego spojrzenia na początek *(ἀρχή)* i cel *(τέλος)* człowieka. To całościowe spojrzenie na człowieka, przy ciągłym zwracaniu uwagi na ludzką cielesność, służyć miało właściwemu umiejscowieniu tejże cielesności w całej panoramie antropologicznej naszego autora.

Klemens lokuje się w głównym nurcie filozofii okresu hellenistycznego, dla których w przeciwieństwie do okresu klasycznego w centrum stoi człowiek jako jednostka, a nie jako część społeczności miasto-państwo. To właśnie o człowieka jako jednostkę zagubioną w hellenistycznym kosmopolityzmie troszczy się filozofia tak medioplatońska, jak i stoicka i epikurejska, starając się – każda na swój sposób – ukazać sens i cel jego życia. Tę samą troskę niesie w sobie młode chrześcijaństwo, które, wprawdzie

inaczej widzi zagubienie człowieka w świecie, ale w swym przesłaniu nie ogranicza się do jednego narodu, jak to było w Starym Testamencie, lecz kieruje się do wszystkich narodów, a w nich do każdego człowieka[1]. Ten uniwersalizm antropologiczny połączony z troską o jednostkę charakterystyczny zarówno dla filozofii hellenistycznych jak i dla chrześcijaństwa jest szczęśliwym punktem stycznym, który pozwala naszemu autorowi rozwijać nową antropologię filozoficzną. Klemens, jak zresztą wszyscy filozofowie jego epoki, jest eklektykiem. Widać to szczególnie wyraźnie w jego antropologii. Jego ogólna wizja człowieka jest ustawicznym przeplataniem się i przenikaniem wątków biblijnych i filozoficznych przejętych głównie z medioplatonizmu, stoicyzmu i żydowskiej filozofii aleksandryjskiej. Ów eklektyzm nie jest jednak celem sam w sobie. To nie kolekcja najpiękniejszych poglądów znanych w filozofii, czy prezentacja własnej erudycji, ale tworzenie całościowej wizji człowieka przy wykorzystaniu wszelkich dostępnych źródeł. Jest to poszukiwanie całej prawdy o człowieku, w którym przewodnikiem jest Boski Logos. Ten zaś działa tak w Biblii, jak i w filozofii, choć w tej pierwszej Klemens odnajduje go w czystej postaci, podczas gdy filozofia grecka bywa że błądzi i to niekiedy znacznie. Tym niemniej jest bardzo cenna jako droga do prawdy oraz jako instrumentarium metodologiczno-pojęciowe, którym Klemens posługuje się z niezwykłą sprawnością. Nicią przewodnią dla naszego autora jest wyszukiwanie ziaren Logosu rozsianych pomiędzy cierniami i składanie z nich całej kompozycji, ukazującej piękno człowieka i jego godność także w jego warstwie cielesnej, z taką podejrzliwością traktowanej zwłaszcza przez dominującą wtedy filozofię platońską.

Piękno zaś i godność człowieka biorą się stąd, że jest on dziełem Boga, chcianym i zaplanowanym jeszcze przed założeniem świata, a uczynionym według Jego obrazu czyli Logosu. Bóg stworzył człowieka w dwu etapach: najpierw jako ideę wzorczą istniejącą w Jego planie istnieniem intencjonalnym, potem zaś obdarzając go istnieniem autonomicznym, w postaci cielesnej. Od samego początku człowiek różni się od wszystkich innych stworzeń. Wszystkie inne stworzenia bowiem stworzył Bóg przez rozkaz, człowieka zaś ukształtował własnymi rękoma *(ἐχειρούργησεν)* i wszczepił mu coś swojego. Bóg powołał człowieka do życia i ukochał dla niego samego, bo ten godzien jest miłości, a czyni go takim właśnie to, co w nim Boskie. Tak zarysowany opis stworzenia u Klemensa wydaje się być wyłącznie odtworzeniem innymi słowami opisu biblijnego. Tak jednak nie

[1] Por. Mt 28, 19; Mk 16,15-16; Łk 24,47.

jest, gdyż Klemens, gdzie tylko może, odwołuje się do mitologii, literatury i filozofii greckiej i znajduje zwłaszcza w tej ostatniej tyle podobieństw i potwierdzeń, iż przyznaje rację tezie o kradzieży Greków (furtum Graecorum), że mianowicie filozofowie greccy z Platonem na czele zapożyczyli swą wiedzę o człowieku z filozofii barbarzyńskiej, czyli z Biblii, nie przyznając się do tego. Cały opis stworzenia to ustawiczny dialog chrześcijańskiego filozofia Klemensa z jego ojczystą kulturą i filozofią, w poszukiwaniu pełnej wiedzy, która jest w jedności tych dwu pierwiastków, ponieważ i jedno i drugie prowadzi Boski Logos.

Podobnie jest w drugiej części ogólnej, antropologicznej wizji Klemensa, dotyczącej celu człowieka. Tym razem jednak autor nasz rozpoczyna od przedstawienia różnych poglądów filozofów na cel człowieka, tworząc swoisty traktat o celu człowieka. Nie utożsamia się jednak z nimi i zapowiada przedstawienie własnych argumentów przeciwko nim. Próżno by jednak szukać w jego dziełach równie zwartego traktatu o celu człowieka przedstawiającego myśl Klemensa. Są one natomiast rozproszone w różnych jego dziełach i na różnych miejscach. Klemens definiując cel człowieka daje bardzo wiele różnych odpowiedzi. Cały drugi rozdział jest systematyzacją tego obszernego materiału. Jako klucz systematyzacyjny przyjąłem przechodzenie od celów najbardziej ogólnych do najbardziej konkretnych i szczegółowych. Można sprowadzić je do dziewięciu: pełna doskonałość, życie wieczne, poznanie Boga, kontemplacja oparta na prawdziwej wiedzy, *οἰκείωσις*, upodobnienie się do Boga, usynowienie, osiągnięcie doskonałej męskości, przebóstwienie. Ostatecznie człowiek zostaje przebóstwiony stając się bezafektywny i nieśmiertelny. Dusza uwalnia się od namiętności, a ciało zyskuje wraz z nią nieprzemijalność. Wtedy człowiek osiąga swą najwyższą doskonałość i prawdziwe piękno, które polegają na bezafektywności duszy i nieśmiertelności ciała. Już w warstwie terminologicznej widać, że także i tu nasz autor łączy Biblię i filozofię grecką. Połączenie to sięga jednak dużo głębiej. W niektórych momentach jest to wprost misterna praca tkacza kobierców, łączącego w jedną całość nici różnego pochodzenia i czyniącego je harmonijną całością. Spotykają się tu zarówno platonik ze swą kontemplacją i upodobnieniem się do Boga według możności, jak i stoik z *οἰκείωσις* i bezafektywnością, i chrześcijanin z życiem wiecznym, usynowieniem, doskonałą męskością (czyli człowieczeństwem) i nieśmiertelnością ciała. Wszystko to zaś znajduje swą syntezę w idei przebóstwienia, którą Klemens jako pierwszy wprowadza, a która przetrwa

jako główne pojęcie zwłaszcza we wschodniej filozofii chrześcijańskiej aż do naszych czasów.

Poprzez rozdział trzeci wchodzimy wprost w problematykę ludzkiej cielesności, analizując ludzką ontogenezę w znaczeniu biologicznym, a więc powstawanie i rozwój osobniczy człowieka tak, jak to widzi Klemens. Także w tym przypadku nasz autor zaczyna od idei biblijnej wyrażonej w poleceniu Stwórcy: "Rośnijcie i mnóżcie się..."[2] Bóg dając człowiekowi moc rozrodczą czyni go swoim współpracownikiem *(συνέργος τοῦ Θεοῦ)* w dziele stworzenia. Nie jest to współpraca symboliczna lub wyłącznie bierna na zasadzie dostarczenia miejsca do działania. Człowiek jest współpracownikiem aktywnym. Bóg każdorazowo stwarza duszę, a ściśle rzecz biorąc jej element rządzący *(τὸ ἡγεμονικόν)*, człowiek zaś wraz z nasieniem dostarcza ducha cielesnego *(πνεῦμα σαρκικόν)*. Rządzący element duszy przyswaja sobie element podległy, którym jest właśnie ów duch cielesny. Tworzą one jedność na zasadzie stoickiej *οἰκείωσις*. Ten pierwszy zarządza funkcjami intelektywnymi, ten drugi odpowiada za ciało. Klemens dokonuje tu zręcznej syntezy platońskiego kreacjonizmu ze stoickim traducjanizmem, która okazuje się zarazem syntezą działania Bożego i ludzkiego. Człowiek jest więc syntezą tego, co Boskie i tego, co ludzkie, co duchowe i cielesne, nie tylko w sensie złożenia, ale i przekazywania życia, rozwoju i działania. Człowiek jest harmonią w tej mierze, w jakiej każdy z tych dwu elementów spełnia swoje funkcje. Dysharmonia pojawia się wtedy, gdy to, co podległe, zaczyna rządzić.

Kolejny rozdział jest opisem tego harmonijnie funkcjonującego organizmu, a więc jest przedstawieniem budowy i fizjologii według naszego autora. Klemens zna najświeższe teorie ówczesnych szkół medycznych, przede wszystkim szkoły aleksandryjskiej. Wykorzystuje je jednak z rzadka, głównie po to, aby użyć ich jako argument w sprawach natury antropologicznej, czy teologicznej. Tam jednak, gdzie to czyni, wykazuje się dokładną i szczegółową wiedzą o budowie i funkcjonowaniu organizmu ludzkiego. W harmonijnym jego funkcjonowaniu widzi wyraz Bożej harmonii i działania. Stąd też nie ma problemu w wyprowadzaniu zeń wniosków co do Boskiego działania w innych dziedzinach.

Piąty rozdział poświęcony relacjom ciała i duszy jest szczegółową analizą wielkiego trudu Klemensa w harmonizacji tych dwu części, z których składa się człowiek. Nasz autor staje tu w samym centrum napięć związanych z różnymi koncepcjami dotyczącymi tego układu: od mitologii począwszy,

[2] Por. Rdz 1,20.

poprzez różne szkoły filozofii greckiej aż po Biblię. Uwidacznia się to w całym szeregu modeli relacji ciało-dusza, które Klemens po części czerpie z tych różnych tradycji, a po części sam tworzy. Widać tu wyraźnie, jak pozostaje on nieodrodnym synem tradycji platońskiej, której nie starczał sam dyskurs, ale potrzebowała obrazu i symbolu, by wyrazić to, czego nie da się ująć w ściśle zdefiniowane pojęcia. Jednocześnie Klemensowa interpretacja tychże modeli pokazuje za każdym razem, jak od negatywistycznego rozumienia ciała, kieruje się on ku jego pozytywnej wizji, jaką przynosi chrześcijaństwo. Szczególnie jasno widać to w interpretacji sztandarowego dla Platona modelu relacji ciało-dusza jako grobu. Dla Klemensa ciało przez zwycięstwo Chrystusa nad grzechem przemienia się z grobu *(τάφος)* w świątynię *(νεώς)*. Nie ulega wątpliwości, że nasz autor ciągnie za sobą cień helleńskiego negatywizmu w stosunku do cielesności, ale gdzie tylko znajduje okazję czy to w tekstach samych filozofów, czy też na zasadzie przeciwstawień z Biblią, stara się ów cień przezwyciężyć pokazując, gdzie leży prawda o ciele i o jego harmonii z duszą. To nie cielesności ma się wyrzekać dusza, ale przywiązania do ciała w postaci namiętności. Nienawiść do ciała jest dla niego równa z bezbożnością. Jednakże owa harmonia duszy i ciała w człowieku polega na pierwszeństwie i panowaniu duszy nad ciałem pod każdym względem. Człowiek to nie wspólnota duszy i ciała, a jedynie ich złożenie. Wspólnota *(κοινωνία)* bowiem oznacza równouprawnienie, co w przypadku duszy i ciała jest zaburzeniem porządku, brzydotą i początkiem grzechu. Złożenie *(σύνθεσις)* zaś ma charakter opisowy i oznacza – jeśli wziąć pod uwagę Klemensowe użycie tego słowa – twór artysty, którym w tym przypadku jest Boski Logos, nadający mu swe prawa, które należy przestrzegać.

Kolejny rozdział poświęcam ludzkiej płciowości. Fakt istnienia dwu płci to temat często poruszany w filozofii starożytnej. Także nasz autor nie przechodzi obok niego obojętnie. Co więcej, niektóre jego wypowiedzi niewłaściwie interpretowane dały asumpt do podejrzeń Klemensa o mizoginizm, a nawet "bezbożną" teorię pochodzenia kobiety. Zajmuję się tą problematyką w tym miejscu dlatego, że dla naszego autora zróżnicowanie płciowe dotyczy tylko ciała, a nie duszy. Dusze mężczyzn i kobiet są takie same. Stąd też w sferze tego, co duchowe i intelektualne przysługuje obydwu płciom ta sama godność i mają one te same prawa. Różnice pomiędzy płciami lokują się na poziomie ciała, ale pociągają za sobą skutki w różnych sferach ludzkiego życia: przede wszystkim w sferze biologiczno-rozrodczej, ale też rodzinnej, społecznej i religijnej. Ciało kobiety jest słabsze, bardziej poddane

bierności, a przez to mniej doskonałe i podatniejsze na namiętności. Mężczyzna jest silniejszy, aktywniejszy, pełniejszy w swej cielesności. Do natury mężczyzny przypisane jest działanie, do natury kobiety bierność. Stąd też to mężczyzna pełni rolę dominującą we wszystkich dziedzinach. Klemens posunie się aż tak daleko, że dopatrzy się pewnej analogii pomiędzy relacją mężczyzny i kobiety a relacją rządzącego elementu duszy i ciała. Co więcej, uzna za wskazane, aby z racji na kobiecą słabość *stosownie ograniczyć wolność kobiet i nałożyć im dyscyplinę wstydliwości, aby przez lekkomyślność nie odeszły od prawdy* [3]. Tak więc równouprawnienie na poziomie duszy z powodu słabości ciała owocuje jego brakiem w praktyce. Wszystko to jednak z powodu troski o cel ostateczny człowieka, w którym kobieta uczestniczy na równi z mężczyzną. I to właśnie dążenie do tego celu jako jedyne uzasadnia wyłamanie się kobiety spod posłuszeństwa mężczyźnie. Jeśli mąż nie pomaga jej, albo przeszkadza w drodze do Boga, to rolę męża przejmuje Bóg sam. On staje się podporą i wspólnikiem, obrońcą i wybawcą, bo jego wybrała jako wodza i przewodnika [4]. Gdy zaś osiągnie cel wspólny wszystkim stanie się ona *męska i doskonała (ἀνδρικὴ καὶ τελεία)*. Przy czym męskość należy rozumieć tu alegorycznie, jako pełnię człowieczeństwa w Chrystusie.

Jak widzieliśmy w ostatnim i w poprzednich rozdziałach, ciało wiąże się namiętnościami *(πάθη)*. Wyjaśnieniu i analizie tego związku poświęcony jest rozdział siódmy. Jako że jest to jedno z centralnych pojęć filozofii okresu hellenistycznego, w tym także filozofii wczesnochrześcijańskiej, wyjaśniam dość obszernie jego pochodzenie, przemiany znaczeniowe oraz jego filozoficzne rozumienie. Greckie słowo *πάθος* posiada tak szerokie spektrum znaczeniowe, że nie jest się w stanie oddać go jednym słowem w jakimkolwiek innym języku. Oznacza ono *afekt* czy polskie *namiętność*, ale też *stan emocjonalny*, *wzruszenie*, *uczucie*, *doznanie*, *wrażenie i utrapienie*. Z naszego punktu widzenia ma to dlatego taką wagę, gdyż to właśnie Klemens Aleksandryjski wprowadził je do filozofii chrześcijańskiej jako pojęcie techniczne, wykorzystując je w całej jego wieloznaczności, a uwolnienie się od namiętności – *ἀπάθεια* czyniąc jednym z najważniejszych celów chrześcijanina i człowieka w ogóle. Klemens określa naturę ludzką jako *ἐμπαθὴς οὖσα*, a więc *skłonną do namiętności, poddaną namiętnościom* lub *doznającą ich*. Wylicza on trzy poziomy, na których owa skłonność, czy

[3] *Paed.* III 58,1.

[4] Por. A. Brontesi, *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma 1972, 414-415.

doznawanie dochodzi do głosu. Pierwszym jest już sam fakt stworzoności człowieka. Człowiek nie jest panem swego istnienia i już ta człowiecza przygodność, rodzaj pierwotnej bierności, staje się bramą dla *πάθη*. Na tym poziomie cielesność nie odgrywa jeszcze żadnej roli. Jej znaczenia pojawia się na poziomie drugim, na którym owa skłonność do namiętności czy poddania wynika z posiadania ciała. Jeśli bowiem dusza nosi w sobie tylko ową stwórczą bierność, to ciało jako materia, którą kształtuje i rządzi dusza, ma w sobie jeszcze bierność dodatkową, wynikającą z fundamentalnej bierności i nierozumności materii. Ponadto, i tu wchodzimy na poziom trzeci, ciało ma pewne potrzeby, których zaspokajanie wynika z konieczności utrzymania go przy życiu nie tylko w sensie indywidualnym ale i gatunkowym takie jak głód, pragnienie, potrzeby seksualne mające na celu przekazywanie życia potomstwu i tym podobne. Rzeczą podstawowej wagi jest, iż z zaspokajaniem tych potrzeb związana jest przyjemność *(ἡ ἡδονή)*, która jest jedną z podstawowych namiętności. Jest ona czymś okazjonalnym i dodatkowym, nie należy do istoty owych potrzeb, ale im nieodłącznie towarzyszy i to właśnie tu pojawia się główne zagrożenie moralne. Istnieje bowiem ryzyko, że człowiek zamiast rozumem, będzie w zaspokajaniu tych potrzeb ciała kierował się przyjemnością i popadnie w niewolę *πάθη*. Nie jest to tylko teoretyczne niebezpieczeństwo, stało się ono bowiem faktem już na początku istnienia ludzkości, poprzez grzech pierwszych rodziców. Pierwsi ludzie skuszeni poprzez przyjemność popadli w niewolę namiętności. Dla naszego autora nie był to jakiś automatyzm wynikający z owej skłonności do namiętności, ale wolna decyzja człowieka skuszonego przez szatana. Na tym też polega istota grzechu pierworodnego – to fałszywy wybór kierowania się tym, co nierozumne. Klemens podejrzewa, że ów fałszywy wybór polegał na przedwczesnym w stosunku do tego, co Bóg postanowił, współżyciu seksualnym pierwszych rodziców. W ten sposób cały rodzaj ludzki znalazł się w niewoli *πάθη*. Wprawdzie każdy człowiek jest wolny, lecz jego wolność jest uwarunkowana sytuacją świata, który na skutek grzechu pierwszych rodziców jest zdominowany przez pożądliwość. Przez to skażone pożądliwością miejsce, w którym człowiek się rodzi, wzrasta i podejmuje decyzje, ulega w praktyce i wchodzi w zniewolenie namiętnościami. Jego sytuacja jest beznadziejna, gdyż sam nie może sobie pomóc. Tu też Klemens najbardziej różni się od stoików, dla których uwalnianie się od namiętności i osiągnięcie stanu bezafektywności było dziełem człowieka. Zdaniem Klemensa może dokonać się ono jedynie dzięki łasce Boga, a dzieje się to w stosunku do całej ludzkości poprzez wcielenie Logosu. Tak więc, jak ciało

stało się bramą dla namiętności i zniewolenia, tak też i ciało wcielonego Logosu staje się bramą wyzwolenia i zwycięstwa. Klemens przejmuje hellenistyczną naukę o namiętnościach i twórczo ją rozwija. Z wielką finezją pokazuje rolę ciała, które nie jest złe samo w sobie, niesie jednak z sobą pewne zagrożenie. Tak więc i w tym przypadku widać, jak jego filozofia staje się miejscem dialogu pomiędzy kulturą grecką i chrześcijaństwem.

Ostatni rozdział niniejszej pracy poświęcony jest wcieleniu Logosu. Wcielenie Logosu to wielka Klemensowa wizja stanowiąca centrum jego filozofii i teologii. Można by wręcz powiedzieć, iż Klemens jest urzeczony wcieleniem. Stanowi ono dla niego klucz do wszystkich etapów rozwoju świata i człowieka. W pewnym sensie wszystko dzieje się dzięki wcieleniu i poprzez nie, wszystko jest jego wyrazem. To swoista apoteoza cielesności w różnych jej wymiarach. Pierwszym etapem wcielenia jest dla Klemensa samo zrodzenie Syna-Logosu z Ojca. Bóg-Ojciec jest absolutnie bez kształtu i bez imienia, natomiast Logos, zrodzony z Ojca, ma już swoje określenie, swój kształt i imię, co nasz autor nazwie *περιγραφή*. To tylko na podstawie owej *περιγραφή* Syna możemy coś powiedzieć o Ojcu. Ta *περιγραφή* jest pierwszą formą cielesności Syna-Logosu, jest to zarazem pierwsze uzewnętrznienie się Boga. Ten Syn-Logos pozostaje w łonie Ojca, jest Jego Logosem wewnętrznym. Kolejny etap wcielenia to dalsze uzewnętrznienie się Syna-Logosu, które dokonuje się w stworzeniu. Logos widoczny jest w stworzeniu poprzez jego harmonię i porządek. W szczególny sposób zaś widoczny jest w człowieku, który jest Jego obrazem. Następny etap uzewnętrznienia i zarazem wcielenia to działanie Logosu przez proroków. Kształt czy ciało, które przyjmuje tu Logos, jest znacznie konkretniejsze niż w zrodzeniu Syna przez Ojca, czy w stworzeniu. Jest on tu głosem Boga. Ten głos na tym specyficznym etapie wcielenia dociera nie tylko do Izraela. Jego odbiorcami stają się także filozofowie greccy. Szczytowym punktem uzewnętrznienia się Boga i wcielenia jest przyjęcie przez Logos ludzkiego ciała. Rzeczywistość ta trwa na sposób sakramentalny w Kościele, a w jego ramach szczególnie i w Eucharystii. Motywem tego Boskiego działania jest *φιλανθρωπία*, a więc miłość Boga do człowieka, a celem zbawienie. Logos bierze na siebie ludzką cielesność wraz z cierpieniem i śmiercią. Tu rodzi się problem pełnej bezafektywności Logosu. Z jednej strony Logos pozostaje w pełni bezafektywny *(ἀπαθής)*, z drugiej zaś przyjmuje ludzkie ciało ze wszystkimi jego cechami, a więc także z jego podatnością na afekty. Do obydwu tych zasad Klemens przywiązuje wielką wagę. Stąd też na wszystkich etapach przyjęcia ludzkiego ciała przez Logos będzie uwydatniał to, co

dowodzi Jego bezafektywności. Logos sam siebie poczyna, bez udziału mężczyzny, sam się rodzi, zaspokaja – owszem – potrzeby ciała, ale nie dlatego, żeby musiał to czynić, lecz po to, by inni nie mieli wątpliwości, iż posiada prawdziwe ludzkie ciało. Gdy chodzi o duszę, jest w pełni bezafektywny – *ἀπαθὴς τὴν ψυχήν*. Jego dusza z racji dziewiczego poczęcia nie posiada też ducha cielesnego *(πνεῦμα σαρκικόν)*, bo tego w nasieniu dostarcza mężczyzna. Rolę tegoż ducha w zawiadywaniu ciałem spełnia specjalna święta moc. Z drugiej strony ciało wcielonego Logosu doświadcza w pełni całego ludzkiego losu, z jednym wyjątkiem: nie staje się narzędziem grzechu, gdyż strzeże go i rządzi nim w pełni bezafektywna dusza. Bierze jednak w wolności na siebie skutki grzechu w postaci cierpienia i śmierci. W Logosie wcielonym otwiera się nowa era dla ludzkiego ciała. Wyrwane z łańcucha przekazywanego przez nasienie ducha cielesnego, jest ukształtowane od nowa, tak jak ongiś ciało pierwszego człowieka. W tym sensie Logos wcielony to rzeczywiście nowy Adam, który od nowa rozpoczyna historię ludzkiej cielesności. Przez to staje się wzorem i zbawicielem także ludzkiej cielesności. Klemens wypracował bardzo oryginalne i optymalne zarazem rozwiązanie w ramach systemu filozoficznego, w którym myślał i funkcjonował. Dziwaczne z naszego punktu widzenia postulaty dotyczące niekonieczności zaspokajania potrzeb cielesnych wcielonego Logosu, które ściągnęły na niego zarzuty doketyzmu, są koniecznością systemową. A może i czymś więcej niż koniecznością systemową? Może on sam widział w nich nie tylko logiczny postulat, lecz rzeczywistość faktycznie zrealizowaną w Logosie wcielonym i otwartą dla jego uczniów. Zapewne cieszyłby się i uznawał za dowody na prawdziwość swojej teorii przypadki osób znanych nam z historii, które przez całe dziesięciolecia żyły odżywiając się jedynie pokarmem eucharystycznym[5].

Podobnie jak w poprzednich rozdziałach, tak i w tym widać jak Klemens wchodzi w dialog pomiędzy ówczesną filozofia i chrześcijaństwem. Tym razem filozofem, z którego czerpie najwięcej okazuje się Filon Aleksandryjski, ale nawiązuje też do stoików i ich rozumienia Logosu, czy nawet do Ksenofanesa. Bardzo duża bliskość do Filona i jego rozumienia Logosu sprawia, że ten ostatni rozdział wydaje się szczególnie przeniknięty teologią. Okazało się to nie do uniknięcia. Byłoby niewiernością wobec Klemensa i wielu innych filozofów hellenistycznych z kręgu nie tylko filozofii

[5] Św. Brat Niklaus von Flüe (1417-1487) 20 lat bez jedzenia i picia; Teresa Neumann (1898-1962) 35 lat bez jedzenia i picia; Marta Robin (1902-1981) 52 lata bez jedzenia i picia.

chrześcijańskiej, ale i żydowskiej, tworzyć swoisty "filozoficzny" destylat jego myśli, tak jak my dziś rozumiemy filozofię, czyli jako "ograniczającą się do tych danych, które dostępne są świadomości bez udziału czynnika nadprzyrodzonego"[6]. Dla Klemensa i jemu współczesnych filozofia była totalnym dążeniem do mądrości i jej owoców. Dlatego też w dążeniu tym czerpali ze wszystkich dostępnych im źródeł, nie wykluczając niczego. Zapewne uznałby on ograniczenia, które sobie nakładamy, za zdradę prawdziwej filozofii. Przecież jako chrześcijanin nie mógł nie czerpać z tych źródeł, które dla niego były najpożywniejsze. A przyznać trzeba, że, choć ten szlak przetarł już przed nim Filon Aleksandryjski, to jego sytuacja po 200 latach od czasów Filona, nie była korzystna. Był swoistym dziwolągiem tak dla swoich, jak i dla pogan. Dokonał odważnej syntezy dwóch zdawało się sprzecznych światów myślowych. Wiele jej elementów przetrwało do naszych czasów, inne zostały odrzucone, ale pozostała przetarta droga, którą poszli inni myśliciele, tworzący gmach nowej filozofii.

Co praca ta wnosi do współczesnej filozofii?

Przede wszystkim, co deklarowałem już we wstępie, jest ona wypełnieniem pewnej luki w badaniach nad antropologią Klemensa Aleksandryjskiego, w których po macoszemu traktowano, albo wręcz pomijano sprawy cielesności. Na naszego autora patrzono zasadniczo jako na platonika, dla którego ciało nie miało specjalnego znaczenia, a jeśli już miało to raczej negatywne. Ufam, iż pokazałem, że jest inaczej. Klemens nie tylko zajmuje się ciałem, ale je docenia i widzi jasno jego wartość i godność, których jednak nie można oderwać od chrześcijańskiego poglądu na człowieka, według którego zbawiany jest cały człowiek: zarówno dusza jak i ciało, bo też ludzką duszę i ludzkie ciało wziął na siebie Boski Logos. Widać tu wyraźnie, jak ten przedstawiciel wczesnego chrześcijaństwa, oskarżanego dziś o wrogość ciału, walczył o pozytywne nań patrzenie.

Drugą ważną sprawą jest przypomnienie pewnego sposobu uprawiania filozofii, który nie nakłada sobie arbitralnych ograniczeń do danych tylko rozumowych. Dla Klemensa i jemu współczesnych filozofia była umiłowaniem prawdy, a nie metody dochodzenia do niej. Stąd też przy świadomości stosowanych metod, nie byli ich niewolnikami. Z arystokratyczną swobodą poruszali się pomiędzy nimi, nie budując sztucznych granic pomiędzy tym, co pochodzi z powtarzalnego doświadczenia i tym, co

[6] P. Lenartowicz, J. Koszteyn, *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*, Kraków 2002, 20.

jest skutkiem jednorazowych doświadczeń w relacjach międzyosobowych, a szczególnie relacji z Bogiem, którą zwiemy objawieniem.

Trzecim ważnym elementem jest niesłychana dialogiczność. Nasz autor, jak widzieliśmy, wchodził ustawicznie w odważny dialog ze wszystkimi elementami kultury swoich czasów. Na ile się dało, ze wszystkich czerpał. Zdaniem niektórych w pewnych kwestiach za daleko się zapędził, ale i to miało swoje znaczenie, gdyż dając okazję do krytyki swoich poglądów, pobudzał ich też do szukania prawdy.

Pewnym brakiem niniejszej pracy może się wydawać brak opracowania etyki cielesności, której nasz autor poświęca wiele miejsca zwłaszcza w *Pedagogu*. Jest to brak w tym sensie względny, iż tematyka ta jest dość dobrze opracowana w pozycjach obcojęzycznych, na co wskazaliśmy analizując *status quaestionis* we wstępie do niniejszej pracy. Także w języku polskim pojawiło się w ostatnich latach kilka przyczynków jej poświęconych, autorstwa D. Zagórskiego i B. J. Zgraji[7]. Jest ona też problematyką na tyle szeroką, że, gdyby chcieć ją potraktować tak, jak na to zasługuje, musiałaby w tej pracy zająć nieproporcjonalnie wiele miejsca. Ze względu na polskiego czytelnika wydaje się, że będzie rzeczą dobrą poświęcić temu tematowi osobne opracowanie.

[7] Por. wyżej, ss. 12-16.

Summary

«The body is dead because of sin,»... if it is not the temple, it is still the tomb of the soul.
Clement of Alexandria
Strom. III 77,3.

This dissertation entitled "Tomb or Temple?" covers the problematics of corporeity in the philosophy of Clement of Alexandria (ca 150 – ca 215). He was the first Christian philosopher who created his own philosophical system. It is an eclectic system based on the three main pillars: Medioplatonism, Stoicism and the Bible. Clement's aim was to present the Christian message in the categories of the Greek philosophy, so as to make it comprehensible for all those educated in the Greek culture and philosophy. In this way he wanted to show that the Christian philosophy is not less satisfactory than the pagan philosophical systems, on the contrary, it is even superior. Clement of Alexandria, like other philosophers of whatever orientations, contemporary with him, draws no distinction between philosophy and theology. Moreover, he perceives and presents the Christianity as the perfect philosophy. Creating his system, he makes use of all the available sources. One of the most challenging points of the Clement's system is the question of corporeity. This was the issue, in which Medioplatonism – the dominating philosophy of that period – and the Christianity differed radically.

The aim of this dissertation is to trace Clement's intellectual efforts, especially those considering his vision of corporeity and to explore the philosophical basis of his innovative solutions. The scope of the dissertation embraces the analysis of all the works of Clement of Alexandria as well as the available literature on that subject from the 20th and 21st centuries. The thesis consists of following chapters: *The Creation of Man, The Aim of Man, The Origin and Development of Man as an Individual, The Structure and Physiology of human Body, Body and Soul and their mutual Relations, Sexuality of Man, Corporeity and Passions, Logos and Body*.

According to Clement man is created in two stages: at first as a being existing intentionally in the Divine Logos, then as a real being consisted of body and soul. From the very beginning man differs significantly from other creatures. The other works of creation God made by the word of command alone, but man He framed by Himself, by his own hand and breathed into him what was peculiar to Himself. Man is created after the image of God, which

is the Divine Logos. Man's chief aim is the knowledge of God, the assimilation to Him, the adoption of sons and the final deification.
Clement's excellent knowledge of the human body and its physiology is surprising. He drew profusely from the most recent medical achievements of his days. He claims that the body is governed by the soul. He distinguishes its inferior part, calling it the carnal or corporeal spirit. It is in charge of all processes that occur in the body and intermediates between the soul and the body. Clement uses variety of models and images to present the body and soul relationship with the view to emphasize the value of the body. The body is not bad or sinful by itself. However, it is wrong and sinful to equal the body and the soul in their rights. Therefore, the man is a synthesis *(σύνθεσις)*, and not a community *(κοινωνία)* of the body and the soul. The body should be always subordinated to the soul.
Men's and women's souls are the same, hence in the spiritual and intellectual dimension both sexes are vested with identical dignity and enjoy equal rights. The differences between sexes are located in the body and affect various aspects of human life, mostly biological and reproductive one, not to mention the family, community and religious reality. In practice it is the woman that is subordinated to man due to the fact, as Clement holds, that the female body is weaker than the male one, more subjugated to passivity, less perfect and more susceptible to passions.

The body can become a gate to the passions due to its passivity and its needs whose fulfilment is indissolubly connected to the pleasure and the pleasure constitutes the prime of the basic passions. That had happened in the case of the original sin and from then on man became a slave of the passions, unable to free themselves with their own strength. It is through Logos, the Son of God who became incarnate, that liberation comes. The Incarnation is Clement's great vision, embracing all stages of the self-revelation of God: the generation of the Son, the world's and man's creation, the prophets' voice about Him, and the assuming the human body by the Divine Logos. Man's redemption is carried out through the suffering of Incarnated Logos and by His death, which affect only His body, the Soul being entirely passionless. This victory opens a new era for the human body. Man is now able to resemble Logos through His assistance and by passionlessness *(ἀπάθεια)* to reach deification. The one who reaches this stage is called by Clement a "god going about in the flesh" *(ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός)*.

This thesis fills the gap in the study on the anthropology of Clement of Alexandria, in which the issue of corporeity was either treated superficially or completely ignored. Clement was generally perceived as a Platonist, for whom the body has no specified value and if it had, it was a negative value. However, as it was showed in the dissertation, Clement not only deals with the problem of corporeity, but in addition appreciates the value and dignity of the body. Of course, his stance towards corporeity cannot be separated from the Christian anthropology, according to which the entire man, both body and soul, is saved and destinated to be risen. One essential element of Clement's approach is his extraordinary openness and dialogicity. He continually gets involved in daring dialogues with all the elements of culture of his time and, as far as possible, makes use of them. For this reason, the present dissertation may fill the aforementioned gap in the history of philosophy and patrology handbooks, and indicates the ways, in which Christian philosophers may engage in dialogue with the pluralistic culture of our day.

WYKAZ UŻYTYCH SKRÓTÓW

Skróty tytułów dzieł Klemensa Aleksandryjskiego:

Adumbr. – Szkice (Adumbrationes – *Ὑποτυπώσεις*)
EP – Wypowiedzi profetyczne (Eclogae propheticae – *Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί*)
ET – Wypisy z Theodota (Excerpta ex Theodoto – *Ἐκ τῶν Θεοδοτοῦ καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί*)
Hymn – Hymn do Chrystusa Króla i Zbawiciela (Hymnus Christi Servatoris – *Ὕμνος τοῦ Σωτῆρος Χριστοῦ*)
Paed. – Pedagog (Paedagogus – *Παιδαγωγός*)
Protr. – Zachęta Greków (Protrepticus – *Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*)
QDS – Który bogaty może być zbawiony (Quis dives salvetur – *Τίς ὁ σῳζόμενος πλούσιος*)
Strom. – Kobierce (Stromata – *Στρωματεῖς*)

Rzymskie cyfry następujące po skrótach tytułów dzieł Klemensa oznaczają numer księgi danego dzieła.

Inne skróty:

FPG – Fragmenta philosophorum Graecorum, ed. F. W. A. Mullach, Parisis 1860-1881.
HWPh – Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrgs. J. Ritter und K. Gründer, Basel 1971-2005.
PG – Patrologiae cursus completus, Series graeca, I – CLXI, ed. J-P. Migne, Paris 1886-1912.
PL – Patrologiae cursus completus, Series latina, I – CCXXI, ed. J-P. Migne, Paris 1878-1890.
PSP – Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 1-64, red. E. Stanula, S. Kalinkowski, W. Myszor, K. Obrycki, Warszawa 1969-2005.
SCh – Sources Chrétiennes, 1-502, Fond. H. de Lubac et J. Danielou, Paris 1942-2006.

SVF – Stoicorum veterum fragmenta, vol. I-IV, coll. J. ab H. von Arnim, Lipsiae 1921-24.

TGF – Tragicorum graecorum fragmenta, I-III, rec. A. Nauck. Ed. 2. Lipsiae 1889.

ThWNT – Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 1-10, hrgs. G. Kittel, Stuttgart 1933-1979.

ŹMT – Źródła Myśli Teologicznej, 1-38, red. A. Bandura, A. Baron, T. Górski, H. Pietras, E. Staniek, Kraków 1996-2006.

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe

CLEMENTIS ALEXANDRINI Opera quae extant Omnia juxta edit. Oxon. (z przekł. łac. wyd. J. Potter, Oxford 1715), w: *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, wyd. J. P. Migne, VIII i IX, Paris 1891.

CLEMENS ALEXANDRINUS, I Band: *Protrepticus und Paedagogus*, ed. O. Stählin und U. Treu, Berlin, 1972.

CLEMENS ALEXANDRINUS, II Band: *Stromata* Buch I-VI, ed. O. Stählin und L. Früchtel, Berlin, 1960.

CLEMENS ALEXANDRINUS, III Band: *Stromata* Buch VII und VIII, *Excerpta ex Theodoto-Eclogae propheticae - Quis dives salvetur - Fragmente*, ed. O. Stählin, Leipzig, 1909.

CLEMENS ALEXANDRINUS, IV Band: Register, ed. O. Stählin, Leipzig, 1936.

Tłumaczenia na język polski

KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Zachęta Greków*, tłum. J Sołowianiuk, w: *Apologie*, PSP XLIV, Warszawa 1988, 99- 201.

KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Pedagog - Księga I*, tłum. T. Puton, Lublin 1977 (praca magisterska w maszynopisie - Archiwum KUL).

KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska–Pliszczyńska, I-II, Warszawa 1994.

KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Który człowiek bogaty może być zbawiony*, tłum. J. Czuj, Kraków-Ząbki 1995.

KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Wypisy z Theodota*, tłum. P. Siejkowski, ŹMT 22, Kraków 2001.

KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Hymn do Chrystusa Króla i Zbawiciela*, tłum. M. Bednarz, w: Bober A. (red.), *Antologia Patrystyczna*, Kraków 1965, 487-489.

Tłumaczenie na język angielski

CLEMENT OF ALEXANDRIA, *Online Text for Clement of Alexandria*, A. Roberts, and J. Donaldson, Editors, http://www.earlychristian writings.com/clement.html

Tłumaczenia na język francuski

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Portreptique*, trad. et com. C. Mondésert et A. Plassart, SCh 2, Paris 1949.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue I*, trad. et com. H. I. Marrou et M. Harl, SCh 70, Paris 1960.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue II*, trad. et com. C. Mondésert et H. I. Marrou, SCh 108, Paris 1965.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue III*, trad. et com. C. Mondésert, C. Matray et H. I. Marrou, SCh 158, Paris 1970.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate I*, trad. et com. C. Mondésert et M. Caster, SCh 30, Paris 1951.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate II*, trad. et com. C. Mondésert et P. Camelot, SCh 38, Paris 1954.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate IV*, trad. et com. C. Mondésert et A. van den Hoek , SCh 463, Paris 2001.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate V*, trad. et com. A. Le Boulluec, SCh 278, 279, Paris 1981.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate VI*, trad. et com. P. Descourtieux, SCh 446, Paris 1999.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate VII*, trad. et com. A. Le Boulluec, SCh 428, Paris 1997.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, trad. et com. F. Sagnard, SCh 23, Paris 1948.

Tłumaczenie na język niemiecki

CLEMENS VON ALEXANDREIA, *Ausgewählte Schriften*, aus dem Griechischen übersetzt von Dr. O. Stählin, I-V, BKV, München 1936-38.

Tłumaczenie na język włoski

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Estratti profetici*, trad. e com. C. Nardi, Firenze 1985.

LITERATURA PODSTAWOWA

BOUSSET W., *Jüdischer-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus,* Göttingen 1915.

BREHM J., *Die Geschlechtergemeinschaft bei Klemens von Alexandrien*, München 1964.

BREITENBACH A., *Wer christlich lebt, lebt gesund. Medizinische und physiologische Argumentation im Paidagogos des Klemens von Alexandrien* w: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 45 (2002) 24-49.

BRONTESI A., *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma 1972.

BROUDÉHOUX J-P., *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1970.

CAMELOT Th., *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1945.

CAPITAINE W., *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Padeborn 1903.

DECKER Ae., *Kenntnis und Pflege des Körpers bei Clemens von Alexandrien,*Innsbruck 1936.

DE FAYE E., *Clément d'Alexandrie, Études sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au II. siècle*, Paris 1906.

DRĄCZKOWSKI F., *Kościół jako szkoła Logosu w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego,* w: "Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 28 (1981) z. 4, 137-143.

— *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983.

— *Idee pedagogiczne Klemensa Aleksandryjskiego* w: "Vox Patrum" 4-5 1983, 64-80.

— *Formy i cele modlitwy doskonałego chrześcijanina (gnostyka) według Klemensa Aleksandryjskiego* w: Słomka W. (red.), *Homo Meditans I - Medytacja*, Lublin 1984, 127-132.

— *Motywacja czynnej miłości bliźniego u Klemensa z Aleksandrii*, w: Słomka W. (red.), *Homo Meditans I - Medytacja*, Lublin 1984, 133-147.

— *Świętość małżeństwa i rodziny według Klemensa Aleksandryjskiego*, w: "Vox Patrum" 8-9, (1985) 95-125.

— *"Miłować Boga całym umysłem" w interpretacji Klemensa Aleksandryjskiego*, w: "Vox Patrum" 14-15, 1988, 603-620.

— *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1990.

— *Filantropia (φιλανθρωπία) - humanitaryzm chrześcijański według Klemensa Aleksandryjskiego* w: "Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 43, (1996) z. 4, 75-86.

GRZYWACZEWSKI J., *Obraz gnostyka według "Stromatów" Klemensa Al.* w: "Vox Patrum" 11, 1986, 543-554.

— *O kontemplacji w ujęciu św. Klemensa Aleksandryjskiego*, Niepokalanów 1993.

— *O miłości: program formacji chrześcijańskiej św. Klemensa Aleksandryjskiego*, Niepokalanów 1996.

HERING J., *Étude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1923.

KOWALSKI A., *Obraz człowieka w Stromatach Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1991 (maszynopis - Archiwum KUL).

KOWALEWSKA M, *Klemens Aleksandryjski*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2004, V, 637-641.

KRETSCHEMER G., *Jesus Christus in der Theologie des Klemens von Alexandrien*, Heidelberg 1950.

KUTTER H., *Clemens Alexandrinus und das Neue Testament*, Gießen 1897.

LADARIA L. F., *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, Madrid 1980.

LILLA S. R. C., *Clement of Alexandria: A Study of the cristian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971.

ŁUCARZ S., *Inicjacja u ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, w: Górka B. (red.), *Kondycja chrześcijaństwa dzisiaj a inicjacja chrześcijaństwa starożytności* (Christianitas antiqua commentationes vol. 1), Gdańsk 2005, 105-116.

MAYER A., *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, Roma 1942.

MÉHAT A., *Clément d'Alexandrie*, w: Ch. Kannengiesser (red), *L'Eucharistie des premiers chrétiens* (Le point théologique 17), Paris 1976, 101-127.

NARDI C, *Clemente Alessandrino* w: Dal Covolo E., *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, Roma 1992, 41-62.

NAUMOWICZ J., *Wczesnochrześcijańscy pisarze aleksandryjscy w "Bibliotece" Focjusza*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1995.

OSBORN E., *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957.

PADE P. B., *Logos-Theos, Untersuchungen zur Logoschristologie des Titus Flavius Clemens von Alexandrien*, Roma 1939.

PAŁUCKI J., *Chrystus - Boski Lekarz, Wychowawca i Nauczyciel w nauce Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1988 (maszynopis - Archiwum KUL).

— *Chrystus Boski Lekarz w pismach Klemensa Aleksandryjskiego* w: *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane.* Drączkowski F., Pałucki J. (red.), Lublin 1993, 15-34.

— *Chrystus Nauczycielem Ludu Bożego*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej, Zagadnienia wybrane*, Drączkowski F. , Pałucki J. (red.), Lublin 1994, 83-101.

PATRICK J., *Clement of Alexandria*, Edinburgh-London 1914.

PIETRAS H, *Cristologia alejandrina en el siglo III: Clemente y Orígenes*, w: Medellín, 58-59, (1989) 229-270.

POHLENZ M., *Klemens von Alexandreia und sein hellenisches Christentum*, w: Pohlenz M., *Kleine Schriften*, H. Dörrie (hrsg.), Hildesheim 1965, 481-558.

PRUNET O., *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament*, Paris 1966.

QUATEMBER F., *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus*, Wien 1946.

RIEDINGER R., *Der Physiologos und Klemens von Alexandreia*, w: "Byzantiniche Zeitschrift", 66, (1973) 273-307.

RIEDWEG Ch., *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin - New York 1987.

RÜTHER Th., *Die Leiblichkeit Christi nach Clemens von Alexandrien*, w: "Theologische Quartalschrift", 107, (1926) 231-254.

— *Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien*, Freiburg 1922.

— *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahr hunderten und bei Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheits begriffes*, Freiburg 1949.

RZODKIEWICZ L., *Jezus w kulturze antycznej, Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, Legnica 1999.

SANGUINETTI J. J., *La Paideia Cristiana de Clemente de Alejandría*, Roma 1968.

— *La antropología educativa de Clemente alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, Pamplona 2003.

SCHNEIDER U., *Theologie als christliche Philosophie. Zur Bedeutung der biblischen Botschaft im Denken des Clemens von Alexandria*, Berlin – New York 1999.

SCHMÖLE K., *Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien*, Münster 1974.

SCHWANZ P., *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*, Halle 1970.

SPANNEUT M., *Stoïcîsm des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957.

SZCZUR P., *Oblicza miłości: "Miłość daje się poznać w sposób wieloraki": cnoty pokrewne i towarzyszące agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Kielce-Lublin 2002.

SZYMUSIAK J. M., *Klasycyzm Klemensa Aleksandryjskiego*, w: "Studia Theologica Varsaviensia", 9, (1971) nr. 1, 289-302.

TOLLINTON R. B., *Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism*, London 1914.

VÖLKER W., *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952.

WIDOK N., *Akomodacja misyjna w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, Opole 1992.

WYRWA D., *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin-New York 1983.

ZAGÓRSKI D., *Ideał μεσότης w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 2002 (maszynopis - Archiwum KUL).

— *"Miarą wszystkich rzeczy jest Bóg", Platońska zasada w interpretacji Klemensa Aleksandryjskiego*, w: "Roczniki Teologiczne" T. L (2003) z. 4, 245-255.

— *Recepcja arystotelesowskiego ideału μεσότης w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego*, w: "Roczniki Teologiczne" T. LI (2004) z. 4, 5-42.

— *Realizacja ideału μεσότης w życiu małżeńskim i rodzinnym według Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 52 (2005), z. 4, s. 5-24.

— *Troska o ciało w "Pedagogu" Klemensa Aleksandryjskiego*, w: "Paedagogia Christiana, 2 (16) (2005), 29-37.

— *Μέση κατάστασις w korzystaniu z pokarmów i napojów według Klemensa Aleksandryjskiego*, w: Aktualne wyzwania dla nauk społecznych, red. J. Zimny, Rużomberok-Kijów-Sandomierz 2006, s. 201-218.

— *Jak posiadać, by nie przekroczyć miary? Realizacja ideału μεσότης w posługiwaniu się dobrami materialnymi według Klemensa Aleksandryjskiego*, w: Historia świadectwem czasów, red. W. Bielak, S. Tylus, Lublin 2006, s. 599-612.

ZGRAJA B. J., *Ἀρετή w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 2006 (maszynopis - Archiwum KUL).

LITERATURA POMOCNICZA

ABRAMOWICZÓWNA Z. (red.), *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1962.

AMIR Y., *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, Neukirchen-Vluyn 1983

APULEJUSZ Z MADAURY, *O Bogu Sokratesa, o Platonie i jego nauce o świecie*, Warszawa 2002.

ARNIM VON J., *Stoicorum veterum fragmenta*, Lipsiae 1921-24.

BARON A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, Kraków 2005.

BAUER J. B., HUTTER M., *Lexikon der christlichen Antike*, Stuttgart 1999.

BAYER J., *Paedagogus graecus latinae juventutis sive Lexicon latino-graecum et graeco-latinum*. Moguntiae 1762.

BENSELER G. E., *Griechisch-Deutsches Schulwörtebuch*, Leipzig 1891.

BIELER L., *Θεῖος ἀνήρ. Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, Darmstadt 1976.

BILCZEWSKI J. , *Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych, epigraficznych*, Lwów-Kraków 2004.

BUDAEUS G., *Lexicon sive dictionarium graeco-latinum*, Atrebati 1562.

BUMMEL J. , *Zeugung und pränatale Entwicklung des Menschen nach Schriften mittelalterlicher muslimischer Religionsgelehrter über die "Medizin des Propheten"*, Hamburg 1999, (Rozprawa doktorska dostępna w internecie: http://www.sub.uni-hamburg.de/opus/volltexte/1999/244/pdf/Dissertation_Julia_Bummel.pdf)

BUNGE G., *Ewagriusz z Pontu - Mistrz życia duchowego*, Kraków 1998.

— *Gliniane naczynia, Praktyka osobistej modlitwy według tradycji świętych Ojców*, Kraków 2002.

BURKERT W., *Starożytne kulty misteryjne*, Bydgoszcz 2001.
CHADWICK H., *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, Poznań 2000.
CZUJ J. (tłum.), *Apologeci Greccy II wieku*, Poznań 1935.
DÄHNE A. F., *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie*, Halle 1834.
DAL COVOLO E., *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, Roma 1992.
DE LUBAC H., *Corpus mysticum, l'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo*, Milano 1996.
DI BERNARDINO A. (red), *Dizionario Patristico ed di Antichità Cristiane*, Casale Monferrato 1983.
DI BERNARDINO A. i B. STUDER (red.), *Historia teologii, I: Epoka patrystyczna*, Kraków 2003.
DIELS H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, (hrsg. W. Kranz), Zürich 1974.
DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988.
EUZEBIUSZ z CEZAREI, *Historia Kościelna*, Poznań 1924.
ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Le Gnostique ou a celui qui est devenu digne de la science*, Sch 356, Paris 1989.
EVDOKIMOV P., *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991.
FOCJUSZ, *Biblioteka*, Warszawa 1986.
FOERSTER W./FOHRER G., *Σῴζω, σωτηρία, σωτήρ, σωτήριος*, w: ThWNT, VII, 966-1024.
GNILKA Ch., *Χρῆσις - Chrêsis, Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, Basel 1993.
GÓRKA B. (red.), *Kondycja chrześcijaństwa dzisiaj a inicjacja chrześcijaństwa starożytności*, (Christianitas antiqua, commentationes vol. 1), Gdańsk 2005.
GRANT R. M., *Le Dieu des premiers chrétiens*, Paris 1971.
HAMMAN A., *Portrety Ojców Kościoła*, Warszawa 1978.
HADOT P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 1992.
HARNACK A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg-Leipzig 1894-1897.
HENSE O., (ed.), *Musonii reliquiae*, Lipsiae 1905.
HEZJOD, *Prace i dnie*, Wrocław 1952.
HINZE M. (hrsg.), *Fiedrichs Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, Berlin 1894.

HOMER, *Odyseja*, Warszawa 1989.
JAŻDŻEWSKA K. (tłum), *Fizjolog*, Warszawa 2003.
JUNGMANN J. A., *Liturgie der christlichen Frühzeit*, Freiburg 1967.
KARPP H., *Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts*, Gütersloh 1950.
KASPER W. (hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1993.
KITTEL G. (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933-1979.
KOPALIŃSKI W., *Encyklopedia "drugiej płci"*, Warszawa 1995.
KROKIEWICZ A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995.
KÜHN K. G., *Claudii Galeni opera omnia*, Leipzig 1821-33.
LALOUP J., *Bible et classicisme*, Tournai-Paris 1958.
LAMPE G.W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1976.
LANZ J., *Affekt*, w: HWPh, I, 89-99.
LESZCZYŃSKI R. M., *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2003.
LUCK U., *Φιλανθρωπία, φιλάνθρωπος* w: ThWNT, IX, 107-111.
MAEHLER H., SNELL B., *Pindari Carmina cum fragmentis*, Leipzig: Teubner 1971.
MANIKOWSKI M. , *Platoński Rzemieślnik a chrześcijański Stwórca*, w: M. Żarowski (red.), *Studia z filozofii* (Filozofia XXXII), Wrocław 1998, 7-19.
MICHAELIS W. , *Πάθημα* w: ThWNT, V, 929.
— *Πάθος*, w: ThWNT, V, 927.
— *Πάσχω*, w: ThWNT, V, 903-905.
MRUGALSKI D., *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2006.
MÜLLER G. L., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1995, 495.
MULLACH F. W. A., (red.), *Fragmenta philosophorum Graecorum*, Parisis 1860-1881.
NAUCK A. (red.), *Tragicorum graecorum fragmenta*, Lipsiae 1889.
NAUMOWICZ J., *Wczesnochrześcijańscy pisarze aleksandryjscy w "Bibliotece" Focjusza*, Wrocław-Warszawa-Kraków, 1995.
— (wyd.), *Pierwsi apologeci greccy*, Kraków 2004.
ORBE A, *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969.

ORYGENES, *O zasadach*, (tłum. S. Kalinkowski), Kraków 1996.

OSMAŃSKI M., *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu "De opificio mundi" Filona z Aleksandrii*, Lublin 2001.

PHILO OF ALEXANDRIA, *The Works of Philo Complete and Unabridged*, Peabody 1993.

PIETRAS H., *Logos a początek stworzenia według Filona z Aleksandrii*, w: "Bobolanum", 2 (1991) 86-98.

— *Rola Ducha Świętego w rozwoju ku pełni człowieczeństwa według św. Ireneusza i Orygenesa*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego*, red. F. Drączkowski, J.Pałucki, M. Szram, Lublin 1997, 115-135.

PLATONE, *Tutte le opere*, Firenze 1989.

POHLENZ M., *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1970.

PRAECHTER K., (hrgs)., *Die Philosophie des Altertums*, w: *Ueberweg's Geschichte der Philosophie*, Berlin 1926.

PSEUDO-PLATON, *Zimorodek i inne dialogi*, Warszawa 1985.

QUASTEN J., *Patrologia*, Milano 1980.

RATZINGER J., *Misterium paschalne jako najgłębsza treść i podstawa kultu Serca Jezusowego*, w: C. Drążek, L. Grzebień (red.), *Bóg bliski*, Kraków 1983.

REALE G. e RADICE R., *Filone di Alessandria, La filosofia mosaica*, Milano 1987.

RIENECKER F., *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament*, Giessen-Basel 1987.

RITTER J. und GRÜNDER K. (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971-2005.

ROPS D., *Kościół pierwszych wieków*, Warszawa 1969.

SENEKA, *Listy moralne do Lucyliusza*, Warszawa 1998.

SIMONETTI M., *Między dosłownością a alegorią*, Kraków 2000.

ŠPIDLIK T., *Prowadzeni przez Ducha*, Kraków 2000.

STAROWIEYSKI M. (red.), *Apokryfy Nowego Testamentu*, Kraków 2001-2003.

STAWISZYŃSKI W., *Bibliografia patrystyczna 1901 - 2004*, Kraków 2005.

SZUMOWSKI W., *Historia medycyny*, Warszawa 1994.

TOMASZ z AKWINU, *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia*, Romae 1882-1948.

TRESMONTANT C., *Biblisches Denken und die hellenische Überlieferung*, Düsseldorf 1956.

VERBECKE G., *L'évolution de la doctrine du pneuma*, Louvain 1945.

VORGRIMLER H. , *Sakramententheologie*, Düsseldorf 1992.

ZIELIŃSKI J., *Źródła filozofii wczesnochrześcijańskiej – stoicyzm*, w: Manikowski M. (red.), *Filozofia wczesnochrześcijańska i jej źródła* (Filozofia XXXVII), Wrocław 2000, 13-32.

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie 5
1. Historyczne i ideowe tło niniejszej pracy 5
2. Cel pracy 11
3. *Status questionis* 12
4. Metoda i struktura pracy 16

CZĘŚĆ I

OGÓLNY ZARYS ANTROPOLOGII KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO

Rozdział 1. Stworzenie człowieka 21
1.1. Bóg stwórcą człowieka 21
1.2. Kiedy Bóg stworzył człowieka 23
1.3. Dlaczego Bóg stworzył człowieka 29
1.4. Jak człowiek został stworzony 36
1.5. Z jakiego surowca człowiek został ukształtowany 37
1.6. Jak Logos kształtuje człowieka 39

Rozdział 2. Cel człowieka 47
2.1. Pełna doskonałość 49
2.2. Życie wieczne 49
2.3. Poznanie Boga 50
2.4. Kontemplacja oparta na prawdziwej wiedzy 55
2.5. *Οἰκείωσις* 60
2.6. Upodobnienie się do Boga 61
2.6.1. Upodobienie się do Boga – idea zapożyczona od Platona 63
2.6.2. Upodobnienie się do Boga jako cel pośredni 67
2.6.3. Logos przewodnikiem i pomocą w upodobnieniu się do Boga 69
2.7. Usynowienie 72
2.8. Osiągnięcie doskonałej męskości – dziedzictwo 76
2.9. Przebóstwienie 78

CZĘŚĆ II

LUDZKA CIELESNOŚĆ W JEJ BUDOWIE I FUNKCJONOWANIU

Rozdział 3. Powstawanie człowieka jako jednostki 84
3.1. Człowiek współpracownikiem Boga 84
3.2. Rządzący i podległy element duszy w powstawianiu człowieka 91

Rozdział 4. Budowa i fizjologia ciała ludzkiego 96
4.1. Uwagi wstępne 96
4.2. Wzrost ukształtowanego człowieka 98
4.3. Narządy ludzkiego ciała i ich funcjonowanie 99
4.4. Duch cielesny zasadą funkcjonowania ciała 104
4.5. Piękno i harmonia ciała 105

CZĘŚĆ III

CZŁOWIEK JAKO ZŁOŻENIE Z CIAŁA I DUSZY

Rozdział 5. Ciało i dusza oraz ich wzajemne relacje 108
5.1. Wpływ stoicyzmu na rozumienie budowy człowieka 108
5.2. Podział człowieka na duszę i ciało a Biblia 112
5.3. Modele relacji ciało-dusza 114
5.3.1. Człowiek jako centaur 114
5.3.2. Ciało grobem duszy 115
5.3.3. Ciało więzieniem i kajdanami duszy 118
5.3.4. Ciało znakiem i narzędziem duszy 126
5.3.4.1. Stara łódź 127
5.3.4.2. *Δορά* – zdarta skóra 127
5.3.4.3. Szczerozłoty diadem 130
5.3.4.4. Okrycie *(σκέπη)*, szata *(ἐσθής)*, tkanina *(ὕφος)* duszy 132
5.3.4.5. Poznawcze narzędzie duszy 133
5.3.4.6. Narzędzie świadectwa 135
5.3.5. Ciało jako mieszkanie duszy 137

5.3.6. Ciało jak kształt *(σχῆμα)* duszy 142
5.4. Pierwszeństwo duszy nad ciałem 144
5.5. Ciało-dusza nie wspólnotą, lecz złożeniem 153

Rozdział 6. Płciowość człowieka 157
6.1. Klemens mizogin? 157
6.2. Pochodzenie kobiety – zarzut Focjusza 160
6.3. Ta sama natura mężczyzny i kobiety 164
6.4. Różnice pomiędzy mężczyzną i kobietą 166
6.5. Wyższość mężczyzny nad kobietą 167
6.6. Perspektywa eschatologiczna 172

CZĘŚĆ IV

NIEWOLA NAMIĘTNOŚCI I WYZWOLENIE Z NICH

Rozdział 7. Cielesność a namiętności 177
7.1. Definicja namiętności 177
7.2. Nieprzetłumaczalność pojęcia *πάθος* 179
7.3. Słowo *πάθος* i słowa pochodne w użyciu Klemensa Aleksandryjskiego 180
7.4. Klemens a stoicy 181
7.5. Klemens a gnoza heterodoksyjna 183
7.7. Natura ludzka skłonna do namiętności 185
7.8. Grzech pierworodny 188
7.9. Perspektywa uwolnienia z niewoli namiętności 194

Rozdział 8. Logos i ciało 196
8.1. Uwagi wstępne 196
8.2. *Że On właśnie jest Synem* 198
8.2.1. Relacja Ojca i Syna 203
8.2.2. Synostwo Boże Logosu a cielesność 205
8.3. *Że On właśnie przyszedł* 207
8.3.1. Zarzuty Focjusza odnoszące się do wcielenia 208
8.3.2. Odpowiedź na zarzuty Focjusza 209
8.4. *Jak przyszedł* 213
8.4.1. Synostwo Logosu jako rodzaj wcielenia 214
8.4.2. Stwarzanie jako rodzaj wcielenia 216

8.4.3. Działalność Logosu poprzez proroków jako rodzaj wcielenia 218
8.4.4. Logos w ludzkim ciele 220
8.4.5. Kościół i Chleb eucharystyczny jako Ciało Chrystusa 226
8.5. *Dlaczego i po co przyszedł* 228
8.6. *Περὶ τοῦ πάθους* 232
8.6.1. Zarzut doketyzmu 235
8.6.2. Fizyczna cielesność wcielonego Logosu 239
8.6.3. Cierpienie wcielonego Logosu 243

9. Podsumowanie i wnioski końcowe 246
10. Summary 257
11. Wykaz użytych skrótów 260
12. Bibliografia 262