

Ks. Brunon ZGRAJA
(Opole, UO)

OJCIEC – BOSKI SPRAWCA ARETH (CNOTY) Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego

Korzeni oraz istotnego źródła ἀρετή¹ nie należy upatrywać w samym człowieku, ale w Bogu, którego Klemens nazywa za św. Janem (1J 4, 8) miłością – *agape*². Określenie to, choć dotyka samej istoty Boga, stanowi z pewnością ważny, ale nie jedyny element nauki Aleksandryjczyka. Wydaje się więc zasadne przedstawienie najistotniejszych punktów Klemensowej doktryny o Bogu, tym bardziej, że niektóre jej fragmenty mają wyraźne odniesienie do ἀρετή.

U podstaw teologii Klemensa w sensie ścisłym, czyli tego wszystkiego co mówi on o Bogu³, leży nie tylko założenie, że Bóg istnieje, ale także, że jest On absolutnie transcendentny⁴, niewypowiedziany i niepojęty. Potwierdzeniem tego są następujące wypowiedzi Aleksandryjczyka:

¹ W koncepcji Klemensa wszystkie cnoty tworzą jedną organiczną całość, nierozdzielalną wspólnotę z *agape* na czele, por. *Stromata* II 45, 1, GCS 52, 136; 80 2, GCS 52, 154; F. Drączkowski, *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983, 36-37. Potwierdzeniem tego zdaje się być wypowiedź Klemensa o jednej i tej samej cnotcie (ἀρετή), która przysługuje tej samej naturze, por. *Stromata* IV 59, 3. Poza tym na uwagę zasługuje określenie całego szeregu cnot jednym wspólnym terminem ἀρετή. Klemens bowiem celowo nie posługuje się formą liczby mnogiej, lecz będąc przekonany o istnieniu jedności wszystkich cnot, używa liczby pojedynczej, mówiąc o „cnotcie duszy (τῆ τῆς ψυχῆς ἀρετῆ)”, zob. *Quis dives salvetur* 18, 1, GCS 17, 171, tłum. J. Czuj: Klemens Aleksandryjski, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, Kraków – Ząbki 1995, 71. Ἀρετή zaś będąc jednością, w zależności od określonej sytuacji w której znajduje się człowiek, staje się szczegółową sprawnością moralną, por. *Stromata* IV 130, 1-2, GCS 52, 184.

² Por. *Paedagogus* III 82, 1, SCh 158, 158: „Ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἕστιν”.

³ Na ten temat piszą m.in.: J. Patrick, *Clement of Alexandria*, Edinburg – London 1914, 65-140; R.E. Witt, *The Hellenism of Clement of Alexandria*, CQ 25 (1931) 196-198, 202-203; T. Finan, *Hellenism and Judeo-Christian History in Clement of Alexandria*, ITQ 28 (1961) 100-105; E.F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957, 25-37; M.L. Amerio, *Il nesso ἀββᾶ ὁ πατὴρ in Clemente Alessandrino*, „Augustinianum” 16 (1976) 291-316; V. Grossi, *Il titolo cristologico „Padre” nell’antichità cristiana*, „Augustinianum” 16 (1976) 237-269; E.A. Clark, *Clement’s use of Aristotle: The Aristotelian contribution to Clement of Alexandria’s refutation of gnosticism*, New York 1977, 67-85; J. Zandee, „The Teachings of Silvanus” and *Clement Alexandrinus. A New Document of Alexandrian Theology*, Leiden 1977, 134-135; M. Galloni, *Cultura, evangelizzazione e fede nel „Protreptico” Clemente Alessandrino*, Roma 1985, 91-106.

⁴ Bóg jest tak dalece transcendentny, że nie zdołalibyśmy nabyć żadnej wiedzy o Nim, gdyby

„Bóg bowiem nie pozostaje w ciemności ani w jakimkolwiek miejscu, lecz jest ponad przestrzeń i czasem i poza wszelką szczegółowością bytów stworzonych”⁵

oraz:

„Bóg całego wszechświata, który jest wyniesiony ponad wszelką mowę, ponad wszelką myśl, ponad wszelkie pojęcie, nie może być przedstawiony przez żadne pismo, będąc niewyraźnally w swej mocy”⁶.

Bóg w doktrynie Aleksandryjczyka jest przede wszystkim Stwórcą; dawcą światła dla wszystkich ciał niebieskich, ojcem wszystkich rzeczy, myślą i życiem całego świata oraz sprawcą wszelkiego ruchu, a także opiekunem całego stworzenia⁷. Przysługuje Mu moc, która, jak stwierdza Klemens, nigdy nie doznaje zmęczenia⁸, „przenika cały wszechświat i obwieszcza światło, do którego nikt nie ma dostępu”⁹. Wypada jednak zaznaczyć, że zarówno określenie Stwórcy, jak i inne: Jedność, Myśl, Byt, Ojciec, Pan, nie określają Boga w sposób wyczerpujący, lecz „wskazują nam w pewnej mierze drogę do wyobrażenia sobie mocy Wszchemocnego”¹⁰. Co więcej, nie są one w pełni właściwe i adekwatne, gdyż określają pewne własności, podczas gdy On sam jest niezłożony¹¹.

Według Klemensa, Bóg jest również Ojcem pełnym miłości, który nie przestaje człowieka upominać, ostrzegać, wychowywać, ratować, a przede wszystkim miłować¹².

Nasz Autor uważa ponadto, że Bóg jest jedynym i najwyższym Dobrem¹³, które bliżej określa posługując się słowami Kleantesa:

„Pytasz mnie, czym jest dobro, posłuchaj więc: «Dobro jest tym, co jest uporządkowane, słuszne, święte i pobożne, panujące nad sobą, korzystne, piękne i potrzebne, wymagające, szczerze i zawsze zgadzające się, przewyciężające strach i ból, pożyteczne, wolne od cierpień, pomocne, przyjemne, bezpieczne, przyjaz-

nie Jego łaska, por. *Stromata* V 82, 4, GCS 52, 381: „Λειτουργία δὲ θεῶν χάριτι καὶ μόνῳ τῷ πατρὶ αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν”; zob. też *Stromata* V 78-82, GCS 52, 377-381. Zdaniem H. Chadwicka (*Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000, 58), zasada, że Bóg może być znany jedynie Bogu, występuje już u Ireneusza (a także u Filona).

⁵ *Stromata* II 6, 1, GCS 52, 115, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, I, Warszawa 1994, 131; por. też Philo, *De posteritate Caini* 14; *De mutatione nominum* 7.

⁶ *Stromata* V 65, 2, GCS 52, 369, Niemirska-Pliszczyńska II 53; por. Philo, *Quod Deus sit immutabilis* 55; *De somniis* I 184; zob. także *Stromata* V 78, 3, GCS 52, 377-378; 81, 3, GCS 52, 380.

⁷ Por. *Protrepticus* 72, 4, Sch 2, 137.

⁸ Por. *Stromata* VI 148, 1, GCS 52, 507.

⁹ Tamże VI 32, 4, GCS 52, 447, Niemirska-Pliszczyńska II 129.

¹⁰ Tamże V 82, 2, GCS 52, 381, Niemirska-Pliszczyńska II 66.

¹¹ Por. H. Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, 92.

¹² Por. *Protrepticus* 94, 1, Sch 2, 162. Relacje Bóg – człowiek w *Protreptyku* gruntownie opracował F. Storelli, *Itinerario a Dio nel „Protreptico” di Clemente Alessandrino*, „Nicolaus” 8 (1980) 3-71.

¹³ Por. *Stromata* V 141, 2, GCS 52, 421; zob. też VI 152, 3.

ne, szanowane, odpowiednie. Sławne, skromne, troskliwe, łagodne, potężne, trwałe, nienaganne i zawsze trwające»¹⁴.

Klemens jest jednak świadom tego, iż pomimo tak wielu określeń Boga, przytoczonych w powyższym tekście, nie da się Go w pełni opisać, gdyż jak mówi, „nie można wyrazić Go żadnymi słowami”¹⁵.

Aleksandryczyk stwierdza również, iż wszystko co pochodzi od Boga – najwyższego Dobra, jest z natury dobre, ponieważ „jedynym Jego działaniem jest czynić dobro, a wszystko co On daje jest dobrze dawane”¹⁶. Bóg jako odwieczny sprawca wszelkiego dobra¹⁷ daje człowiekowi wszystko to, co jest niezbędne i pożyteczne dla życia¹⁸. Wszelkie zaś dobro udzielone przez Moc i Siłę Bożą zostaje udzielone w tym celu, aby nieść nam pomoc¹⁹. Bóg z kolei udzielając siebie „w granicach swej naturalnej dobroci, pozostaje szczęśliwy i nieśmiertelny”²⁰.

Wydaje się oczywiste, że ἀρετή będąca dobrem²¹ powinna mieć również swe źródło w Bogu, który jak utrzymuje Klemens, dał początek wszystkiemu²². Boskie pochodzenie ἀρετή znajduje potwierdzenie u Aleksandryczyka w następującej wypowiedzi:

¹⁴ *Protrepticus* 72, 2, Sch 2, 137, tłum. J. Sołowianiuk, PSP 44, 170-171. Warto w tym miejscu wspomnieć, iż Klemens wypowiadając się na temat Boga, często posługiwał się wypowiedziami myślicieli greckich, co świadczy o stosowaniu przez niego zasady akomodacji misyjnej. Klemens był bowiem przekonany, że aby nawiązać kontakt z adresatami i skutecznie przekonać ich do nauki Chrystusa trzeba przemawiać do nich ich własnym językiem. W ten sposób Klemens dostosowuje treść swego przekazu do intelektualno-duchowych predyspozycji słuchaczy (więcej na ten temat zob. N. Widok, *Akomodacja misyjna w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, Opole 1992; L. Rzodkiewicz, *Charakterystyka metody ewangelizacyjnej Klemensa Aleksandryjskiego* (zm. przed 215 r.), w: *Osoba – Kościół – społeczeństwo. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Józefa Majki*, red. I. Dec, Wrocław 1992, 355-364). Z lektury dzieł Klemensa można zauważyć, że najczęściej odwołuje się on do wypowiedzi filozofów. Na ten temat piszą m.in.: F.L. Clark, *Citations of Plato in Clement of Alexandria*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 33 (1902) 12-20; P. Valentin, *Héraclite et Clément d’Alexandrie*, RSR 46 (1958) 38-59; J. Wytzes, *The Twofold Way. Platonic Influences in the Work of Clement of Alexandria*, VigCh 11 (1957) 226-245 [cz. 1]; 14 (1960) 129-153 [cz. 2]; D.J.M. Bradley, *The Transformation of the Stoic Ethic in Clement of Alexandria*, „Augustinianum” 14 (1974) 41-67; E.A. Clark, *Clement’s use of Aristotle: The Aristotelian contribution to Clement of Alexandria’s refutation of gnosticism*, New York 1977; D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandria*, Berlin 1983; A. Dessi, *Elementi epicurei in Clemente Alessandrino. Alcune considerazioni*, „Athenaeum” 60 (1982) 402-435.

¹⁵ *Protrepticus* 68, 1, Sch 2, 133, PSP 44, 168: „Πῆ δὴ οὖν ἐξυγχευτέον τὸν θεόν”; por. Plato, *Epistulae* VII 341c; E.F. Osborn, dz. cyt., s. 29.

¹⁶ *Stromata* VI 159, 7, GCS 52, 513, Niemirska-Pliszczyńska II 209.

¹⁷ Por. tamże VII 22, 2, GCS 17, 18; zob. też Plato, *Respublica* 379B.

¹⁸ Por. tamże VI 67, 1, GCS 52, 465.

¹⁹ Por. tamże VI 160, 3, GCS 52, 515.

²⁰ Tamże VI 104, 3, GCS 52, 484, Niemirska-Pliszczyńska II 174.

²¹ Por. tamże IV 55, 2, GCS 52, 273.

²² Por. tamże VI 58, 1, GCS 52, 461.

„Początkiem wielkiej *arete* [cnoty] jest władczyni Prawda, głosili publicznie Hellenowie”²³.

Kluczowym słowem w powyższej wypowiedzi jest termin „prawda”. Kontekst wcześniejszy wypowiedzi Klemensa²⁴ pozwala sądzić, iż pod pojęciem tym²⁵ należy widzieć Boga, którego człowiek ma poznawać²⁶. Poznawanie Boga, które jest zdobywaniem wiedzy o Nim, jest zarazem odkrywaniem w jakimś stopniu prawdy o Bogu samym, o Jego istocie. Jest to, inaczej mówiąc, docho-dzenie do Prawdy, którą jest On sam, ale także jest to zaznajamianie się z pełną prawdą o rzeczywistości, w tym także o ἀρετή, której On jako pełnia Prawdy jest jedynym posiadaczem. Poznawanie Prawdy, wielorakie i wieloczęściowe²⁷, jest – jak twierdzi Klemens – „spływaniem do nigdy nie wysychającej rzeki z różnych stron różnych strug”²⁸. I choć zdaniem Klemensa różne są metody prowadzące do jej badania, to znaleźć Prawdę można tylko za pośrednictwem

²³ Tamże VI 83, 3, GCS 52, 473, Niemirska-Pliszczyńska II 160: „Εἰκότως ἄρα προαναπεφώνηται καὶ τοῖς Ἕλλησιν· ἀρχὰ μεγάλας ἀρετᾶς, ὡνασσα ἀλήθεια”; por. Pindarus, *Fragm.* 205. Tłumaczenie występującego w liczbie mnogiej terminu ἀρετᾶς przez formę w liczbie pojedynczej, zdaje się uwzględniać zasadę koegzystencji wszystkich cnót tworzących jedną, wielką ἀρετή.

²⁴ Por. *Stromata* VI 81, 6, GCS 52, 472, Niemirska-Pliszczyńska II 159: „szukajcie więc Go [Boga] i wzrastajcie w ciele, szukajcie Jego oblicza bez przerwy, na wszelkie sposoby! Bo «wieloczęściowo i wielorako» mówi Pan, nie od razu więc da się Go poznać”.

²⁵ Zagadnienie prawdy u Aleksandryjczyka omawia T. Klibengajtis, *Pojęcie prawdy w dziełach Klemensa Aleksandryjskiego*, Warszawa 2002, mps BUW.

²⁶ Por. *Stromata* VI 65, 6, GCS 52, 464.

²⁷ Por. tamże VI 81, 6, GCS 52, 472: „«Ζητήσατε οὖν αὐτὸν καὶ κραταιώθητε, ζητήσατε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ διὰ παντός» παντοίως. Πολυμερῶς γάρ καὶ πολυτρόπως λαλήσας οὐχ ἄπλως γυροῖζεται». Myśl Aleksandryjczyka wielokrotnie przedstawia swoiste dostosowywanie się Boga do różnych poziomów i etapów tak ludzkości, jak i pojedynczego człowieka, zob. *Paedagogus* I 97, 1. Tę akomodację Aleksandryjczyk pojmuje jako proces wychowawczy, w którym świat jawi się jako κοινὸν παιδαγωγικὸν a historia jako παιδαγωγία θεοῦ, por. W. Bierbaum, *Geschichte als Paidagogia Theou. Ein Beitrag zur Interpretation des Klemens von Alexandrien*, MThZ 5 (1954) 250. W koncepcji prawdy Klemensa wyodrębnić można zatem różne etapy, w których ta objawiała się ludzkości, najpierw Hebrajczykom, potem poganom nie-Hellenom, następnie Hellenom i w końcu chrześcijanom. Co więcej, Klemens stoi na stanowisku, że człowiek oddający się nawet takim „nieteologicznym” dyscyplinom, jak geometria czy muzyka, o ile zbliża się do prawdy im właściwej, o tyle – *nolens volens* – zbliża się do Chrystusa, Prawdy uosobionej, zob. *Stromata* I 97, 4, GCS 52, 64. Zdaniem T. Klibengajtisa (*Christus „wiedzą”, „gnozą” i „pokarmem”. Tytuły logochrystopoligiczne a prawda według Klemensa z Aleksandrii*, AnCra 35:2003, 160), jest to ciekawa koncepcja ukrytego chrystocentryzmu wszystkich nauk i dyscyplin naukowych, sugerująca, że człowiek we wszystkich swoich dociekaniach intelektualnych nigdy nie pozostaje, ontycznie, poza Bogiem, teologicznie zaś zdąża do Chrystusa.

²⁸ *Stromata* I 29, 1, GCS 52, 18, Niemirska-Pliszczyńska I 20; por. Hesiodus, *Opera et dies* 737. Z wypowiedzi Klemensa wynika, że do jednej i jedynej prawdy prowadzi wiele dróg, które można odnieść nie tylko do poszukiwań poszczególnych jednostek, ale i całych cywilizacji czy ludów, zob. W. Bierbaum, dz. cyt., s. 246-272; K. Schmöle, *Die pneumatische Gnosis und Ansätze zu einer christlichen Geschichtsmetaphysik im Werk des Klemens von Alexandrien*, Aschendorff 1980, 78-92.

Syna²⁹. Jedyne bowiem Prawda, otrzymana za pośrednictwem Chrystusa, który w koncepcji Aleksandryczyka jest wiedzą (ἐπιστήμη) o Ojcu³⁰, przewyższa wszystkie inne zarówno wielkością poznania duchowego, jak i ważnością materiału dowodowego³¹ i „jest ona niezbędna do życia jak chleb”³². Przekazana nam dzięki Chrystusowi „wiedza” o Prawdzie jest rezultatem samoobjawienia się Boga-Prawdy za pośrednictwem Boskiego Logosu, który oznajmił nam wszystko, co usłyszał od Ojca (J 15, 15) i czego Ojciec Go nauczył (J 8, 28). Co więcej, konsubstancjalność Logosu z Bogiem Ojcem³³, jak też nazwanie siebie Prawdą (J 14, 6), pozwala sądzić, że Logos nie tylko objawia nam autentyczną Prawdę, ale i sam jest Boską Prawdą³⁴. Stwierdzenie zatem, że początkiem ἀρετή jest Prawda, sprowadzić można do zdania, iż początkiem ἀρετή jest Logos-Chrystus. W kontekście powyższych rozważań ważne wydaje się być określenie wartości semantycznej terminu ἀλήθεια. Otóż termin ten, tłumaczyć należy nie tylko jako „prawdę” czy „prawdziwość”, ale także jako „spełnienie” oraz „rzeczywistość”³⁵. Mówiąc więc o Prawdzie jako początku ἀρετή, wskazujemy tym samym na Logos-Chrystusa-Prawdę, w osobie którego dokonano się urzeczywistnienie nieosiągalnego Boga-Prawdy³⁶. Znaczy to, że w osobie Chrystusa, Bóg-Prawda, który jest Agape, objawił siebie jako Boską Ἀρετή³⁷, a tym samym uczynił Go niedoścignionym dla człowieka – jej prawdziwym i jedynym wzorem³⁸. Taka interpretacja Prawdy, która jest początkiem

²⁹ Por. *Stromata* I 97, 2, GCS 52, 63, Niemirska-Pliszczyńska I 71.

³⁰ Por. tamże IV 156, 1, GCS 52, 317: „Ὁ δὲ υἱὸς σοφία τέ ἐστι καὶ ἐπιστήμη”, zob. też J 14, 7.

³¹ Por. tamże I 98, 4, GCS 52, 63.

³² Tamże I, 100, 2, GCS 52, 64, Niemirska-Pliszczyńska I 73: „Καὶ ἡ μὲν ὡς ἄρτος ἀνάγκαια πρὸς τὸ ζῆν. ἡ κατὰ τὴν πίστιν ἀλήθεια”.

³³ Por. tamże VII 7, 4-5, GCS 17, 7. Istotową równość Osób Boskich, szczególnie w aspekcie relacji Bóg Ojciec – Logos Syn, ukazał P.B. Pade w swojej pracy *Λόγος Θεός. Untersuchungen zur Logos-Christologie des Titus Flavius Clemens von Alexandrien*, Rom 1939 (rozdz. III, paragraf 9: *Wesensgleichheit des Logos mit Gott*).

³⁴ Por. A. Brontesi, *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma 1972, 332-339.

³⁵ Termin ἀλήθεια posiada następujące znaczenia: prawda, prawdziwość, rzeczywistość, spełnienie, prawdomówność, szczerłość, symbol prawdy, por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, I, Warszawa 1958, 85 (dalej cyt.: Abramowiczówna).

³⁶ W koncepcji Klemensa, Syn Boży jest rodzajem remedium na niepoznawalność Boga Ojca, por. *Stromata* IV 156, 1, GCS 52, 317, Niemirska-Pliszczyńska I 385: „W Jezusie Chrystusie dokonała się pełnia objawienia, gdyż w Nim i przez Niego otrzymaliśmy poznanie prawdziwego Boga – Prawdę”; zob. też W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*, Lublin 1965, 103.

³⁷ Znamienne jest to, że Klemens utożsamia prawdę z ἀρετή na co wskazuje termin συνωνύμως, por. *Stromata* I 98, 2, GCS 52, 62: „Ἐκάστη δὲ εἴτε ἀρετὴ εἴτε καὶ ἀλήθεια συνωνύμως καλουμένη μόνου τοῦ καθ’ ἑαυτὴν ἀποτελέσματος ἐστιν αἰτία”. Odnosząc zatem termin prawda do Boga można powiedzieć, że Bóg to poniekąd *Arete*. Objawienie więc Boga-Prawdy w osobie Chrystusa jest w konsekwencji objawieniem się Boga-*Arete*. Potwierdza to nazwanie Chrystusa-Logosu *Arete*, Wzorem *Boskiej Arete*, zob. *Paedagogus* II 10, 4, SCh 108, 28.

³⁸ Por. *Paedagogus* II, 10, 4, SCh 108, 28: „Εἰ δὲ καὶ προστεροῖμεθα ἐπ’ ἀρετὴν τῶν συνεστιωμένων τινὰς, ταύτη πλεον ἀφεκτέον τῶν λίγων τούτων βρωμάτων, ἐναργὲς ὑπό-

ἀρετή, nie pomniejsza bynajmniej roli Boga-Prawdy jako źródła ἀρετή, a więc tego, który sam będąc najdoskonalszą Ἄρετή, może być także w jakimś stopniu źródłem siły inspirującej do jej nabywania. Poza tym mówiąc o Chrystusie, jako początku ἀρετή, należy pamiętać, iż Syn Boży we wszystkim co czyni pozostaje narzędziem Ojca w przeprowadzaniu zbawczego planu Bożego³⁹. Źródła ἀρετή w znaczeniu początku należy zatem upatrywać jedynie w Bogu-Prawdzie. Reasumując więc, należy raz jeszcze podkreślić, iż Chrystus-Prawda, wypełniając Boży plan zbawienia, w wydarzeniu Wcielenia staje się dla ludzkiej ἀρετή początkiem przez objawienie pełnej prawdy o Bogu – Boskiej Ἄρετή, a tym samym Jej jedynie prawdziwym wzorem i drogą. Bez Chrystusa-Prawdy cały proces nabywania ἀρετή byłby po prostu niemożliwy; On stanowi bowiem rdzeń i sens Prawdy, w tym także prawdy o ἀρετή.

Powyższy wniosek, podkreślił to raz jeszcze, nie neguje naczelnej tezy, iż ἀρετή ma swe źródło w Bogu. Wyraził tę prawdę po raz drugi Klemens, mówiąc za Platonem⁴⁰, iż ἀρετή jest darem bogów⁴¹. Ujmowanie ἀρετή w kategorii Bożego daru domaga się jednak pewnego uściślenia. Znajdziemy je w następującej wypowiedzi Aleksandryjczyka:

„Adam nie został od razu stworzony jako doskonały, lecz jako uzdolniony do przyswojenia sobie *arete* [cnoty]. Bo to wielką stanowi różnicę, czy się zostało stworzonym jako uzdolnionym do *arete* [cnoty], albo czy już się ją posiada”⁴².

Przy założeniu, że Adam oznacza tutaj każdego człowieka, a więc cały rodzaj ludzki, z powyższych słów wynika, iż ἀρετή nie jest czymś gotowym, co otrzymuje każdy człowiek w akcie stworzenia. Dane nam bowiem zostaje jedynie pewnego rodzaju uzdolnienie do przyswojenia sobie ἀρετή, które zdaniem J. Pałuckiego⁴³ wyraża największy dar, jakim został obdarzony człowiek. Dar ten jest jednak ze strony Boga raczej zaproszeniem, niż wezwaniem do doskonałości. Określenie Boży dar w odniesieniu do ἀρετή oznacza zatem jedynie pewną dyspozycję potrzebną do jej osiągnięcia, którą na innym miejscu,

δειγμα ἀρετης σφᾶς αὐτοὺς παριστάντας, ὡς Χριστὸν ἐσχίκαμεν αὐτοί”. W stwierdzeniu tym Klemens zdaje się nawiązywać do platońskiej nauki o ideach. Więcej na ten temat pisze R.M. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 2003, 322-323.

³⁹ Por. S. Pieszczoł, *Patrologia. Wprowadzenie w studium Ojców Kościoła*, Gniezno 1998, 53.

⁴⁰ Por. Plato, *Meno* 100b.

⁴¹ Por. *Stromata* V 83, 2, GCS 52, 381: „Λέγει δὲ καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῷ Μέωνι θεόδοτον τῆ ἀρετήν”.

⁴² *Stromata* VI 96, 2, GCS 52, 480, Niemirska-Pliszczyńska II 169; por. W. Völker, *Die Vollkommenheitslehre des Clemens Alexandrinus in ihren geschichtlichen Zusammenhängen*, ThZ 3 (1947) 24.

⁴³ Por. *Nowy człowiek w Jezusie Chrystusie. Studium patrystyczne*, w: *Homo novus*, A.J. Nowak – T. Paszkowska (red.), Lublin 2002, 47.

w odniesieniu do sprawiedliwości – części składowej ἀρετή, nazywa Klemens dobrem (ἀγαθόν) zasianym w nas ręką Stwórcy⁴⁴. Użyty w odniesieniu do ἀρετή czasownik φύω⁴⁵ (który ma m.in. takie znaczenia, jak: wytwarzać, wydawać, wypuszczać, płodzić, wypuszczać nowe kielki, pąki, pędy, rosnać, wyrastać)⁴⁶ nie tyle należy łączyć z ἀρετή, przez co obrazowałyby on proces ciągłego jej zdobywania w coraz doskonalszej formie, co raczej z dyspozycją (ἐπιτηδειότης) do niej, jako pewnego rodzaju Boskim bodźcem (φορά)⁴⁷, inicjującym właściwy kierunek myślenia i postępowania zarazem, dzięki którym wyrastają rozmaite pędy cnót tworzące jedną ἀρετή. Ucisłając zaś, ów bodziec jest nie tylko inicjatorem, ale również źródłem Bożej siły i zapału do zmagania o ἀρετή. Na takie jego rozumienie wskazuje semantyka tego terminu⁴⁸.

Rola Boga w powstawaniu ἀρετή nie ogranicza się tylko do zaszczepienia w człowieku dyspozycji do niej. Czytamy bowiem w *Protreptyku*:

„On [Bóg] ulitował się nad wielką głupotą i zatwardziałością serc ludzi, którzy stali się jak kamienie niewrażliwi na prawdę. Pobudził zarodek religijności (θεοσεβείας σπέρμα), wrażliwy (αἰσθόμενον) na arete [cnotę] wśród tych narodów, które uwierzyły w wizerunki kamienne”⁴⁹.

Z zacytowanego tekstu wynika, że wobec niektórych, a mianowicie niewrażliwych na prawdę, czyli na Boga, a tym samym na Jego plany wobec człowieka, działalność Boskiego sprawcy ἀρετή polega na pobudzeniu⁵⁰ w nich zarodka religijności, wrażliwego na ἀρετή. Mówiąc o niewrażliwych na prawdę Klemens ma na uwadze zapewne pogan, których przez to, że uwierzyli w kamienne

⁴⁴ Por. *Stromata* I 35, 1, GCS 52, 23: „Ὅθεν οὐδὲ τὸ δίκαιον ἐκ μόνης φαίνεσθαι τῆς θέσεως ἤρτεον, ἐκ δὲ τῆς ἐντολῆς ἀναζωπυρεῖσθαι τὸ τῆς δημιουργίας ἀγαθὸν νοητέον, μαθήσει παυδευθείσης τῆς ψυχῆς ἐθέλειν αἰρεῖσθαι τὸ κάλλιστον”.

⁴⁵ Por. tamże I 34, 4, GCS 52, 22: „Τελειότητα δὲ κατ’ ἀρετὴν οὐδ’ ἦντινοῦν τῶν ἀμεινον φύντων κατηγορεῖ, ὅποτε καὶ οἱ κακῶς πεφυκότες πρὸς ἀρετὴν τῆς προσηκούσης παιδείας τυχόντες ὡς ἐπίπαν καλοκάγαθίας ἤνυσαν, καὶ αὐτὰ ἐναντία οἱ ἐπιτηδείως φύντες ἀμελεία γηγόνασι κακοί. Φύσει δ’ αὐτὸ κοινωνικούς καὶ δικαίους ὁ θεὸς ἡμᾶς ἐδημιούργησεν”.

⁴⁶ Por. *Abramowiczówna* IV 577.

⁴⁷ Por. *Stromata* VI 96, 2, GCS 52, 480: „Ἡ δὲ ἐπιτηδειότης φορὰ μὲν ἐστὶ πρὸς ἀρετὴν, ἀρετὴ δ’ οὐ”.

⁴⁸ Termin φορὰ przyjmuje następujące znaczenia: niesienie, płacenie, składanie, opłata za przewóz, urodzaj, wydajność, przenoszenie się, poruszanie się, zasięg, szybki ruch, zapal, podniecenie, kierunek, pogląd, wytyczna w myśleniu i postępowaniu, moc, siła, bieg zrzeczy, wypadków, intensywność, wpływ, przychyłość., por. *Abramowiczówna* IV 550.

⁴⁹ *Protrepticus* 4, 2, SCh 2, 56, PSP 44, 119: „Ὅς κατελείψας τὴν ἀμαθίαν τὴν πολλὴν καὶ τὴν σκληροκαρδίαν τῶν εἰς τὴν ἀλήθειαν λελιθωμένων ἤγειρεν θεοσεβείας σπέρμα ἀρετῆς αἰσθόμενον ἐκ λίθων ἐκείνων, τῶν λίθοις πεπιστευκότων ἐθνῶν”.

⁵⁰ Można w tym miejscu mówić nie tyle o „pobudzeniu”, co wręcz o „obudzeniu”, „ocknięciu się”, takie bowiem znaczenie posiada czasownik ἐγείρω będący formą podstawową dla terminu ἠγειρεν, por. *Abramowiczówna* II 9 (ἐγείρω przybiera takie znaczenia: budzić, pobudzać, podniecać, wznościć, wszczać, zaintonować, wstać, czuwać, obudzić się, ocknąć się).

wizerunki poświęcone bóstwom (λίθων)⁵¹, porównuje do kamieni, a więc do tych, których serce, niczym kamień, pozostaje niewrażliwe na Boga⁵². Można tu dostrzec nawiązanie do wypowiedzi Ezechiela o „sercu kamiennym” (Ez 36, 26), które określało postawę wewnętrzną Izraela, będącą wynikiem bałwochwalstwa na wzór narodów pogańskich. Wrażliwość z kolei, z racji etymologicznej zależności terminu αἰσθόμενον od czasownika αἰσθάνομαι należy tłumaczyć jako podatność, czy też szczególną zdolność do spostrzegania i odbierania wrażeń zmysłowych, pojmowania umysłem, poznawania, dowiadywania się oraz uświadamiania sobie⁵³. „Obudzenie” przez Boga zarodka religijności wrażliwego na ἄρετή oznaczałoby zatem zainicjowanie nie tyle procesu poznawania ἄρετή, co raczej jej wzoru w osobie Chrystusa⁵⁴, co w odniesieniu do niewrażliwych na Boga, oznaczałoby najpierw ich ukierunkowanie na Niego, czego wyraźnym początkiem byłoby ich nawrócenie, a w dalszej kolejności dostrzeżenie Chrystusa – wzoru ἄρετή, a także Jego intelektualne poznawanie nacechowane dociekliwością. Byłoby to zarazem zapoznanie istotnego elementu całego procesu nabywania ἄρετή, bo stanowiącego o kierunku nieodzownych dalszych działań, czyli krótko mówiąc, zaznajamianie się ze *spiritus movens* całego procesu zdobywania ἄρετή. Ponieważ zarodek religijności (θεοσεβείας σπέρμα), który możemy określić także jako „ziarno”⁵⁵ religijności, zaczyna poznawać wzór ἄρετή – Chrystusa, a więc boskość, a w myśl pitagorejsko-platońskiego aksjomatu, podobne może być poznawane tylko przez podobne (co Plotyn sparafrazował – „boskie jest poznawalne tylko przez bo-

⁵¹ Termin ten oznacza wizerunki kamienne poświęcone bóstwom (O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, II, Warszawa 2001, 14), czego nie uwzględniła polskie tłumaczenie J. Sotowianika (por. PSP 44, 119).

⁵² Niewrażliwość na Boga w przypadku pogan należałoby rozumieć jako odwrócenie się od Jego nakazów wyrażonych w Prawie Boskim, a wpisanych w naturę człowieka, por. *Stromata* I 95, 3, GCS 52, 61.

⁵³ Por. Abramowiczówna I 56.

⁵⁴ Analizując wypowiedzi Klemensa ważne jest, by pamiętać, że nasz autor działał w świecie, w którym rozpowszechnione były wierzenia pogańskie. Swoje dzieło *Protreptyk* kieruje on do Hellenów, których religia była oparta na mitach i legendach, por. W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994; W. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław – Warszawa 1991. Ponieważ zaś tematyka *Protreptyka* w pierwszej jego części koncentruje się wokół opisu kultów greckich i ich ostrej krytyki, zaś w drugiej pokazuje istotę chrześcijaństwa, ze szczególnym uwzględnieniem Chrystusa, który jest boskim Logosem, należy sądzić, iż całe dzieło jest zachętą do nawrócenia, czyli do przyjęcia wiary chrześcijańskiej. Osadzona więc w takim kontekście wypowiedź Klemensa każe w stwierdzeniu „wrażliwy na arete” widzieć jej wzór jedynie w osobie Logosu-Chrystusa. Każda bowiem cnota nabyta przez człowieka, choćby najdoskonalsza, będzie zawsze tylko jej niepełnym odbiciem, a w związku z tym nie może stanowić wzorca tego, do czego należy dążyć.

⁵⁵ Por. Abramowiczówna IV 85 (termin σπέρμα można tłumaczyć jako nasienie, ziarno, zarodek załazek, zarzewie, początek, nasienie, ród, pochodzenie, potomstwo, pokolenie, potomek, latorośl).

skie”)⁵⁶, możemy sądzić, że θεοσεβείας σπέρμα stanowi element boski w człowieku⁵⁷, wrażliwy na ἀρετή (ἀρετῆς αἰσθόμενον) Skoro zaś θεοσεβείας σπέρμα jako cząstka Boskości ma poznawać Boską Ἀρετή, to w myśl powyższej zasady, sama musi stanowić w człowieku Jej początek. Można zatem powiedzieć, że Bogu tak dalece zależy na osiągnięciu przez człowieka ἀρετή, iż mówiąc językiem obrazowym, zasiewa On w każdym człowieku jej ziarno, z którego może się ona rozwinąć, jak również usiłuje u ludzi, którzy „strwonili swe życie na głupocie i bezmyślności”⁵⁸ zapoczątkować zarysowany powyżej proces jego wzrostu, z dominującym elementem intelektualnego poznawania, którego początek stanowi nawrócenie.

Tego rodzaju Boże działanie trzeba jednak uznać za jedynie pewnego rodzaju impuls do rozpoczęcia nabywania ἀρετή, który w żaden sposób nie wpływa na akt osobistej decyzji człowieka w tym względzie. Nasz Autor twierdzi bowiem:

„uzyskanie ἀρετή (cnoty) nie zależy od niczego innego, jak wyłącznie od nas samych. Wszystko inne można wstrzymać przez przeciwdziałanie, ale tego, co w naszej wyłączenie jest mocy, w żaden sposób wstrzymać nie można, gdyby się nawet ktoś najbardziej wysiłał. Jest to bowiem darem od Boga, nie podlegającym żadnej innej mocy”⁵⁹.

Można więc powiedzieć, że Bóg szanując wolność ludzkiej woli jedynie zachęca (προτρέπειν) nas do ἀρετή⁶⁰. Wypada zwrócić uwagę, że użyty tu czasownik

⁵⁶ Plotinus, *Enneades* IV 6, 3; por. J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, Paris 1963, 416.

⁵⁷ Potwierdzeniem tego jest następująca wypowiedź Klemensa: „wszyscy ludzie bez wyjątku, a zwłaszcza ci, którzy zajmują się sztuką pisarską, mają zaszczeponą jakąś cząstkę istoty boskiej (ἀπόρροια θεϊκή), por. *Protrepticus* 68, 2, SCh 2, 133: „Πᾶσιν γὰρ ἀπαξασπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατριβουσιν ἐνέστακται τις ἀπόρροια θεϊκή”. Cząstki tej (ἀπόρροια) nie należy zdaniem T. Klibengajtisa („*Nasiona prawdy*” *pogan. Poezja jako locus theologicus według Klemensa z Aleksandrii*, CT 73:2003, nr 3, 70) jak wynikałoby to z badań J. Bernarda (*Klemens von Alexandrien. Glaube, Gnosis, Griechischer Geist*, Leipzig 1974, 12) i W. Völkeera (*Der wahre Gnostiker nach Clemens Alaxandrinus*, Berlin 1952, 284) utożsamiać z Duchem Świętym. Na temat Ducha Świętego w nauczaniu Klemensa piszą: D. Frangoulis, *Der Begriff des Geistes „Πνεῦμα” bei Clemens Alexandrinus*, Jena 1936; L.F. Ladaria, *El Espíritu in Clemente Alejandrino: estudio teologico antropologico*, Madrid 1980. Warto jeszcze dodać, iż zdaniem E. Mollanda (*Clement of Alexandria in the origin of Greek Philosophy*, SO 15-16:1936, 69-85) oraz J. Lebretona (*La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie*, RSR 18:1928, 463), istnieje w człowieku boska cząstka ἐμφασις, za pomocą której możliwa jest poznawalność istnienia Boga. Z chrześcijańskiego punktu widzenia, jest to poznanie minimalne, gdyż nie obejmuje ono ani przymiotów Boga, ani Jego zbawczego działania. Jest ono jednak dostępne wszystkim i zawsze, a dokonuje się za pomocą naturalnego światła rozumu. Koncepcję tę prezentuje W. Bierbaum (dz. cyt., s. 256-266).

⁵⁸ *Protrepticus* 4, 2, SCh 2, 56, PSP 44, 119.

⁵⁹ *Stromata* IV 124, 1, GCS 52, 303, Niemirska-Pliszczyńska I 366.

⁶⁰ Por. *Protrepticus* 9, 1, SCh 2, 63: „Ἐἴτ' οὐκ ἄτοπον, ὃ φίλοι, τὸν μὲν θεὸν αἰεὶ προτρέπειν ἡμᾶς ἐπ' ἀρετήν”.

προτρέπειν oprócz zachęty oznacza także działanie bardziej stanowcze, a mianowicie: przynaglanie, nakłanianie, wzmaganie, zwracanie ku czemuś⁶¹. Niezależnie jednak od intensywności Bożego działania człowiek zawsze może cofnąć się od przyjęcia Jego pomocy⁶².

Działanie Boskiego sprawcy ἀρετή w człowieku opisuje jeszcze inny termin, a mianowicie χάρισμα, tłumaczony przede wszystkim jako szczególny dar łaski Bożej, czy charyzmat⁶³. Dzięki niemu Prorocy, sprawiedliwi, męczennicy, choć mają udział we wszystkich ogólnych cnotach, to zdobywają w stopniu doskonałym tylko tę ἀρετή, do której zostali uprzednio przez Boga, jak mówi Klemens, zaszeregowani (ἐτάχθησαν)⁶⁴. Termin χάρισμα oznaczałby zatem w kontekście czasownika τάσσω⁶⁵ szczególną Bożą pomoc w osiągnięciu tego, co Bóg dla nas przewidział. Aleksandryczyk poucza, utożsamiając najwyższy stopień konkretnej ἀρετή z doskonałością, że zgodnie z Bożym przeznaczeniem ktoś może uzyskać, dzięki darowi szczególnej pomocy Bożej, doskonałość jako pobożny, jeszcze inny jako wytrwały, wstrzemięźliwy, czy pracowity, ktoś inny zaś jako męczennik, albo jako gnostyk⁶⁶. Wynika więc wyraźnie z tych słów, że χάρισμα nie odnosi się do całej ἀρετή, lecz tylko do jej części wybranej przez Boga. Uwzględniając zaś biblijne znaczenie tego terminu⁶⁷, należałoby dopowiedzieć, iż poprzez ową wybraną przez Boga część ἀρετή, mającą rozwinąć się w stopniu doskonałym dzięki Jego szczególnej pomocy, człowiek został tym samym niejako przeznaczony do jej praktykowania na rzecz wspólnoty. Różnorodność zaś i wielość charyzmatów odpowiada różnorodności i wielości posług i urzędów w Kościele⁶⁸. Natomiast realizacja mającej

⁶¹ Por. Abramowiczówna III 744.

⁶² Por. *Protrepticus* 9, 1, SCh 2, 63. W tekście greckim występuje termin ωφέλεια, który należałoby oddać przez pomoc, bądź wsparcie (zob. Abramowiczówna IV 690), a nie dar (δῶρον), jak czyni to J. Sołowianiuk (zob. PSP 44, 123).

⁶³ Termin χάρισμα oznacza: łaskę, dobrodzieństwo, szczególny dar łaski Bożej, charyzmat, por. Abramowiczówna IV 600.

⁶⁴ Por. *Stromata* IV 133, 1, GCS 52, 307: „Ὡ και τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται. Ἡ ὧν οὕτως ἐχόντων οἱ μὲν προφήται ἐν προφητείᾳ τέλειοι, οἱ δίκαιοι δὲ ἐν δικαιοσύνῃ και οἱ μάρτυρες ἐν ὁμολογίᾳ, ἄλλοι δὲ ἐν κηρύγματι, οὐκ ἀμέτοχοι μὲν τῶν κοινῶν ἀρετῶν, κατορθοῦντες δὲ ἐν οἷς ἐτάχθησαν”.

⁶⁵ Chodzi o formę ind. aor. pass. ἐτάχθησαν pochodzącą od czasownika τάσσω, który oznacza między innymi: ustawić w szyku bojowym, uformować, uporządkować, umieścić na stanowisku, na pozycji, zamianować, wyznaczyć, wyznaczyć kogoś do czegoś, nakazać komuś, przydzielić, przeznaczyć kogoś do jakiejś służby, wyznaczyć, określić, być ustanowionym, uporządkowanym, być postawionym, wyznaczonym, być wybranym, mianowanym, być poleconym, nakazanym, otrzymać polecenie, być zobowiązanym do czegoś, por. Abramowiczówna IV 283-284.

⁶⁶ Por. *Stromata* IV 130, 1, GCS 52, 305: „Ἐνταῦθα τὸ τέλειον εὐρίσκω πολλαχῶς ἐκλαμβανόμενον κατὰ τὸν ἐν ἐκάστῃ κατορθοῦντα ἀρετῆ. Τελειοῦτα γοῦν τις και ὡς εὐλαβῆς και ὡς ὑπομονητικὸς και ὡς ἐγκρατῆς και ὡς ἐργάτης και ὡς μάρτυς και ὡς γνωστικὸς”.

⁶⁷ Por. X. Léon-Dufour, *Charyzmat*, w: *Słownik Nowego Testamentu*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1986, 180; L. Stachowiak, *Charyzmat*, EK III 92.

⁶⁸ Por. K. Romaniuk, *Charyzmat*, EK III 93.

swe źródło w Bogu decyzji o udzieleniu człowiekowi szczególnego daru dokonuje się przez Chrystusa za pośrednictwem Ducha Świętego, co tym samym podkreśla zależność nabywania ἀρετή od działania wszystkich osób Trójcy Świętej, czyli Klemens ukierunkowuje ją na Trójcę Świętą.

Ponieważ, jak już stwierdziliśmy, ἀρετή jest dobrem, a jak mówi Klemens, dobra chce Bóg zawsze⁶⁹, dlatego też często realizuje On swój plan przez pośredników, pobudzając ludzi odpowiednich, aby w sposób pożyteczny realizowali (ὠφέλιμον) to, co zmierza do ἀρετή⁷⁰. Wśród tych „wyróżnionych” C. Nardi wylicza proroków, apostołów i nauczycieli, natchnionych pisarzy, a przede wszystkim Chrystusa, który jako Logos działał od początku w poszczególnych etapach historii zbawienia. Zwracając uwagę na pośredników, C. Nardi dodaje, że ich działanie nie świadczy bynajmniej o słabości Boga, który niektóre rzeczy może czynić, a inne nie, ani tym bardziej o postępowaniu wbrew Jego woli⁷¹. Przez tego rodzaju pośredników, działających z inspiracji samego Boga, świadczona jest bowiem Jego pomoc w zdobywaniu ἀρετή, która urzeczywistnia się poprzez takie ich działania, jak wychowanie (παιδεία), rządzi (ἀρχή), i kierownictwo (διοίκησις)⁷². Do takich wniosków upoważnia nas niejako czasownik ὠφελέω, tłumaczony opisowo jako „realizować w sposób pożyteczny”⁷³, a nie przez „pomagać”, czy „wspierać”⁷⁴, który kontekstualnie należy wiązać z wyżej wskazanymi sposobami realizowania dobra przez Boga. Sposoby te, jeśli mają być wyrazem udzielanej pomocy, to z racji indywidualnych zapotrzebowań tych, którzy zmierzają do ἀρετή, mogą dla jednych oznaczać cały proces wychowania, mający na uwadze formację moralną, jak i proces kształcenia intelektualnego (παιδεία)⁷⁵, dla innych zaś – przekazanie elemen-

⁶⁹ Por. *Stromata* VI 158, 3, GCS 52, 513.

⁷⁰ Por. *Stromata* VI 158, 1-4, GCS 52, 513: „Ὁ γοῦν ποιμὴν καὶ τῶν καθ' ἕκαστον κήδετα προβάτων, καὶ μάλιστα τούτοις σύνεσι προσεχεστέρα ἢ ἐπισκοπή, ὅσοι διαπρεπεῖς τὰς φύσεις τε καὶ δυνατοὶ τὰ πλήθη συνωφελεῖν ὑπάρχουσιν. Οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ ἡγεμονικοὶ καὶ παιδευτικοί, δι' ὧν ἡ ἐνέργεια τῆς προνοίας ἀριδῆλως δείκνυται. ὀπηνίκα ἂν ἡ διὰ παιδείας ἢ δι' ἀρχῆς τινος καὶ διοικήσεως εὖ ποιεῖν ἐθέλη τοὺς ἀνθρώπους ὁ θεός. Ἐθέλει δὲ πάντοτε· διὸ συγκινεῖ τοὺς ἐπιτηδείους εἰς τὴν ὠφέλιμον ἐξεργασίαν τῶν πρὸς ἀρετὴν”.

⁷¹ Por. C. Nardi, *Il Battesimo in Clemente Alessandrino. Interpretazione di Eclogae propheticae* 1-26, Roma 1984, 141.

⁷² Por. *Stromata* VI 158, 2-3, GCS 52, 513; „Οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ ἡγεμονικοὶ καὶ παιδευτικοί, δι' ὧν ἡ ἐνέργεια τῆς προνοίας ἀριδῆλως δείκνυται. ὀπηνίκα ἂν ἡ διὰ παιδείας ἢ δι' ἀρχῆς τινος καὶ διοικήσεως εὖ ποιεῖν ἐθέλη τοὺς ἀνθρώπους ὁ θεός”.

⁷³ Por. tamże VI 158, 1-4, GCS 52, 513.

⁷⁴ Por. Abramowiczówna IV 691.

⁷⁵ Termin παιδεία posiada szeroki wachlarz znaczeniowy, gdyż oznacza: wychowywanie dzieci, ćwiczenie i uczenie, wychowanie, systemy wychowania, hodowlę, egipską umiejętność pleceni liny z papiirusu, karę, naukę, młodość, wiek młody, dzieciństwo, młodzież (Abramowiczówna III 362). W dziełach Klemensa termin ten otrzymuje nowe treści (por. J. Wytzes, *Paideia and Pronoia in the Works of Clement Alexandrinus*, VigCh 9:1955, 146-158) tak, że możemy mówić aż o 32 jego denotacjach. Klemens określa nim bowiem procesy wychowawcze trwające w okre-

tarnych zasad postępowania (ἀρχή)⁷⁶. Pomoc ta może także wiązać się z kierowaniem διοίκησις⁷⁷ całym procesem nabywania ἀρετή.

Przedstawione powyżej Boże zaangażowanie na rzecz ukształtowania w człowieku ἀρετή, nie wyczerpuje całości zagadnienia. Należy przez to rozumieć, że oprócz bezpośredniej pomocy, z jaką przychodzi Bóg człowiekowi, istnieje jeszcze inny obszar Bożego oddziaływania. Jest nim ogólnie mówiąc Prawo (νόμος), które objawione przez prawodawcę – Boga za pośrednictwem działalności Boskiego Logosu, w sposób istotny wpływa na proces nabywania ἀρετή. Omówienie jednak tego zagadnienia wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

FATHER – THE DIVINE AUTHOR OF VIRTUE (ARETH). STANDPOINT OF CLEMENT OF ALEXANDRIA

(Summary)

The present article handles one of elements of Clement's doctrine about God, that is the activity of God the Father in the context of acquiring virtue by the human person. The analysis of the letters of the Clement allowed to formulate the following conclusions in this theme:

lonym czasie: wychowanie Boże, uczenie się, ćwiczenie, szlachetne wychowanie, uprawę moralną, wychowanie religijne, uprawę wewnętrzną, samowychowanie, nauczanie, oczyszczenie. W drugiej grupie znaczeniowej występują określenia dotyczące efektów wychowania i kształcenia: wiedza umiejąca badać krytycznie, dyscyplina ducha, wiedza encyklopedyczna, kult Boga, postawa czci, wykształcenie dialektyczne, wiedza, por. F. Drączkowski, *Struktury semantyczne wyrazu παιδεία w dziele Klemensa Aleksandryjskiego ΣΤΡΩΜΑΤΕΙΣ*, w: *Z zagadnień literatury greckiej*, red. J. Pliszczyńska, Lublin 1978, 132. U Klemensa termin παιδεία może oznaczać zarówno „wychowanie”, jak i „karanie”, na co zwrócił uwagę A. Brontesi (dz. cyt., s. 500). Aleksandryjczyk nie jest precyzyjny w stosowaniu poszczególnych pojęć (E. de Faye, *Clément d'Alexandrie: Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II siècle*, Paris 1906, 203), a w związku z tym termin παιδεία można odczytać, biorąc pod uwagę odpowiedni kontekst, jako proces wychowania, obejmujący formację moralną, jak i cały proces kształcenia intelektualnego, por. J. Pałucki, *Recepcja ideałów helleńskich w nauce Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 41 (1994) z. 4, 10. Na temat παιδεία u Klemensa zob. także: W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, Firenze 1966; V. Messina, *La teologia della speranza nella paideia di Clemente Alessandrino*, „Salesianum” 40 (1978) 591-600; R. Piętka, *Zakres semantyczny wyrazu „propaideia” w „Stromateis” Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1973, mps BKUL.

⁷⁶ Termin ἀρχή, który oznacza m.in. zaczęcie, początek, pierwszą zasadę postępowania (por. Abramowiczówna I 340) może oznaczać z racji kontekstu elementarne zasady postępowania.

⁷⁷ Διοίκησις oznacza gospodarowanie, zarząd, administrację, okręg sądowy, por. Abramowiczówna I 581.

1. God – the Truth, being the most perfect Virtue, by the fact of Incarnation revealed himself, and thus Christ became for the human person a matchless model of virtue as well as the way to acquire it,
2. God presents the person with gift ability to achieve a virtue which, being the source of God's power and human fervour in struggling for it, initiates, at the same time, a proper direction of the person's thinking and way of living,
3. God sows in every person a seed of virtue from which it is able to develop, whereas regarding pagans, God tries to initiate the process of the seed's growth which consists in conversion, interest in the Divine model of virtue which is the person of Christ, and then a consistent and inquiring learning to know Him,
4. God, through Christ, through the intervention of the Holy Spirit, presents chosen people with a special gift χάρισμα that enables to achieve, in a perfect degree, some part of a virtue chosen by God, which is to be realized for the benefit of community,
5. God also stimulates chosen people, so that they might help those who strive for virtue, through an educational process in its broad sense, or through imparting elementary principles of a way of life, or through directing their whole process of acquiring the virtue.