



Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* VII 16, 94, 5: „ή ψυχική εὐτονία” i jej znaczenie dla „ὁ τῆς ἀληθείας ἐραστής” – kilka uwag filologicznych

Clement of Alexandria, *Stromata* VII 16, 94, 5: “ή ψυχική εὐτονία”
and Its Significance for “ὁ τῆς ἀληθείας ἐραστής” –
A Few Philological Remarks

Grzegorz Sus¹

Abstract: The article analyzes an enigmatic sentence from Book Seven of the *Stromata* by Clement of Alexandria: “I think that the lover of truth needs a *psychikē eutonia*”. The Author examines two key questions: who is the “lover of truth”, and what does the term *psychikē eutonia* mean? The article is divided into seven sections and employs both philological analysis and historical-comparative interpretation. Clement redefines the notions of both truth and the lover of truth (in contrast with the Platonic doctrine). Truth is no longer a metaphysical idea but Christ himself; and the lover of truth is no longer the philosopher, but the Christian gnostic striving for union with God through knowledge, discipline, and prayer. *Eutonia* refers to a state connected with inner tension (*tonos*), which enables mastery over passions and supports the path toward true gnosis. The primary sources include Clement’s *Stromata*, Platonic dialogues, and fragments of Stoic and Middle Platonic writings. The aim of the author is to propose possible interpretative paths for the problematic sentence.

Keywords: Clement of Alexandria; *Stromata*; lover of truth; gnostic; *eutonia*; *gnosis*; *tonos*

¹ Mgr Grzegorz Sus, Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Jagielloński, Kraków, Polska; e-mail: grzegorz.kazina.sus@gmail.com; ORCID: 0000-0002-0860-8809.

„Δεῖ δ', οἶμαι, τῷ τῆς ἀληθείας ἐραστῇ ψυχικῆς εὐτονίας” – „Myślę, że kochającemu² prawdę potrzebna jest *psychikē eutonia*”³. Słowa te, zapisane przez Klemensa Aleksandryjskiego w siódmej księdze *Kobierców*, stały się dla autora niniejszego artykułu inspiracją do poszukiwania odpowiedzi na dwa zasadnicze pytania: 1) kim jest człowiek, którego wczesnochrześcijański myśliciel określa jako „ὁ τῆς ἀληθείας ἐραστής” – „kochający prawdę”, oraz (2) czym jest w jego życiu wspomniana „ἡ ψυχικὴ εὐτονία”. Celem niniejszego artykułu jest analiza powyższego passusu w kontekście myśli Aleksandryjczyka oraz nurtów filozoficznych i religijnych, które miały wpływ na jego twórczość. Przede wszystkim należy w tym miejscu wymienić: a) tradycję chrześcijańską (pisma św. Jana, św. Pawła, św. Ireneusza⁴, tradycja niepisana⁵); b) hellenistyczny judaizm aleksandryjski⁶ (np. dzieła Filona Aleksandryjskiego⁷ i jego hermeneutyka⁸, *Wyrocznie Sybillińskie*, *Testament Mojżesza*)⁹; c) myśl platońską (w formie dialogów Platona)¹⁰; d) medioplatonizm¹¹, który uznaje się za główny nurt filozoficzny, mający wpływ na myśl Klemensa; e) traktaty

² Władysław Witwicki oddaje słowo ἐραστής polskim „miłośnik”. Choć nie można zarzucić mu błędu, to jednak wydaje się, że to słowo pojawia się współcześnie raczej w kontekstach religijno-etycznych (miłośnik życia) czy artystycznych (miłośnik sztuki). Podobny problem pojawia się przy określeniach „wielbiciel” czy „adorator”. Słowo ἐραστής można również tłumaczyć jako „kochanek” (jest współcześnie częściej używane i bardziej zrozumiałe niż „miłośnik”), pojawia się jednak pytanie, czy nie jest ono zbyt kojarzone ze zdradą i sprzeniewierzeniem się przysiędze małżeńskiej (co nie do końca odpowiadałoby realiom starożytnej Grecji). Podobne problemy rodzą określenia „zalonek” czy „uwodziciel”. Słowa pokroju „absztyfikant”, „amant” czy „epuzer” są również przestarzałe i nie zawsze zrozumiałe dla współczesnego czytelnika. Wydaje się więc, że najbardziej neutralnym wyborem jest tłumaczenie „ὁ τῆς ἀληθείας ἐραστής” jako „kochający prawdę”, ku czemu skłania się autor niniejszego artykułu. Co więcej, dla zachowania gry słownej tłumaczy on słowo ἔρως jako „kochanie”, a ἐρόμενος – jako „ukochany”.

³ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 16, 94, 5. Wszystkie tłumaczenia tekstów źródłowych, jeżeli nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora artykułu.

⁴ Szczególnie ważne w kontekście wcielenia Chrystusa i deifikacji człowieka.

⁵ E. Osborn, *Clement of Alexandria*, Cambridge 2008, s. 20.

⁶ O nietypowym stosunku Klemensa do Żydów i możliwej konwersji z judaizmu na chrześcijaństwo, zob. P. Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria: A Project of Christian Perfection*, London 2008, s. 4.

⁷ D.T. Runia, *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Assen 1993, s. 132-156; Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 27.

⁸ Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 5.

⁹ Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 40.

¹⁰ Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 28.

¹¹ Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 54, 58.

gnostyckie (z których zarówno czerpał, jak i mocno z nimi polemizował); f) stoicyzm (najprawdopodobniej za pośrednictwem medioplatonizmu Filona¹² lub Pantena¹³, choć jak wskazuje Ashwin-Siejkowski, większy wpływ mogli mieć autorzy zaliczani do Młodej Stoi¹⁴; g) inne (w tym m.in. filozofia Heraklita¹⁵, arystotelizm¹⁶ czy misteria eleuzyjskie¹⁷).

Artykuł podzielony jest na siedem części. W pierwszej z nich zawarta jest analiza wyrażenia „ὁ τῆς ἀληθείας ἐραστής” w dialogach Platona. W części drugiej poruszone jest zagadnienie platońskiego etycznego wątku „upodobnienia się do boga” (ὁμοίωσις θεῷ), które odegrało ważną rolę w procesie tworzenia się Klemensowej koncepcji doskonałego chrześcijanina. W części trzeciej, czwartej i piątej ukazana jest charakterystyka gnostyka – „kochającego prawdę” (z wyszczególnieniem życia teoretycznego i praktycznego). W części szóstej zanalizowano etymologię słowa εὐτομία oraz jego znaczenia u autorów zarówno współczesnych Klemensowi, jak i go poprzedzających. W ostatniej części autor skupia się na tytułowym passusie w kontekście a) rozważań z poprzednich części, b) tłumaczenia słowa εὐτομία zaproponowanego przez australijskiego teologa Erica Osborna oraz c) komentarza profesor Janiny Niemirskiej-Pliszczyńskiej.

1. Kochający prawdę – filozof

Platon w dialogu *Państwo* jako pierwszy użył określenia „kochający prawdę i [to] będące”¹⁸. Odnosił się przy pomocy tych słów do filozofów, którzy mieli ustanawiać prawa w idealnym systemie politycznym. Powiązanie ἀλήθεια i τὸ ὄν w powyższym passusie jest fundamentalne dla myśli platońskiej. Ze względu na to, że było ono wielokrotnie ko-

¹² S. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, London 1971, s. 75.

¹³ Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 5; Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 54-58.

¹⁴ Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 10.

¹⁵ Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 33; A. Choufrine, *Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background*, New York 2002, s. 10.

¹⁶ Choufrine, *Gnosis*, s. 159.

¹⁷ Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 39; Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 20.

¹⁸ Zob. Plato, *Respublica* 501d. Autor konsekwentnie unika w niniejszym artykule tłumaczenia τὸ ὄν jako „byt”, chcąc podkreślić imiesłów użyty w języku greckim.

mentowane, wystarczy poczynić w tym miejscu wyłącznie kilka uwag. Podstawowym problemem jest to, czym jest prawda i jaka jest jej relacja do „[tego] będącego”. Jak zauważa amerykański badacz Blake E. Hestir, Platon nie jest konsekwentny w używaniu słowa ἀλήθεια. Ateński filozof niekiedy rozumie prawdę jako a) „właściwość pewnych stwierdzeń”, innym razem jako b) „treść wiedzy i rozumienia”, ale również jako c) „coś, co spełnia rolę obiektu, który posiada oczywisty ciężar ontologiczny”¹⁹. W odniesieniu do ostatniego punktu Hestir (w innym artykule) wprost stwierdza:

[...] wygląda na to, że skoro formy są tym, co jest i w żaden sposób nie są tym, co nie jest, i ponieważ Sokrates wydaje się być zobowiązany do poglądu, że formy są prawdą, wynika z tego, że miłośnicy widzenia prawdy są w istocie miłośnikami widzenia tego, co jest, to znaczy miłośnikami widzenia „[tego] będącego”. A zatem prawda jest tutaj przedmiotem badania, przedmiotem naszej wiedzy i musi być „[tym] będącym”²⁰.

Zatem według Hestira, „prawda jest przedmiotem, ku któremu filozofowie kierują swoją uwagę”²¹, a „kochający prawdę” (filozof) jest określeniem równoznacznym z „kochający [to] będące”²². Możliwe są inne interpretacje, w których ἀλήθεια mogłaby być rozumiana np. wyłączenie – co jest mniej prawdopodobne – jako właściwość stwierdzeń, lub, bardziej, jako treść wiedzy.

Przyjmując jednak za Hestirem głęboką zależność (a może i tożsamość) oraz nierozzerwalność określeń ἀλήθεια i τὸ ὄν, można stwierdzić, że obiektem miłości filozofa (utożsamianego z „kochającym prawdę i to będące”), w *Uczcie* jest „jakieś przedziwne pod względem natury piękno” (τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν)²³. W *Fajdrosie* mowa jest o „bezbarwnej, bezkształtnej, niewypowiedzianej, istocie istotnie istniejącej” (ἀχρώματος, ἀσχημάτιστος, ἀναφής, οὐσία ὄντως οὖσα) oraz o ideach (przedmiotach prawdziwej wiedzy) wokół tej istoty²⁴. Podobnie rzecz się ma z metaforą jaskini z *Państwa* (świat form ze słońcem,

¹⁹ B.E. Hestir, *Plato and the Split Personality of Ontological „Alētheia”*, „Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science” 37/2 (2004) s. 109.

²⁰ B.E. Hestir, *A Conception of Truth in „Republic V”*, „History of Philosophy Quarterly” 17/4 (2000) s. 327.

²¹ Hestir, *Plato and the Split*, s. 113.

²² Hestir, *A Conception of Truth*, s. 327.

²³ Plato, *Symposium* 210e.

²⁴ Plato, *Phaedrus* 247c.

reprezentującym najwyższą ideę Dobra)²⁵. Tyle o prawdzie i „[tym] będącym” u Platona.

Po krótkiej analizie słów ἀλήθεια i τὸ ὄν oraz relacji między nimi należy zatrzymać się nad określeniem ἐραστής. W czasach Platona najczęściej kojarzyło się z dorosłym i doświadczonym obywatelem Aten, który wchodził w swoistego rodzaju układ homoseksualny²⁶ z młodym, dorastającym chłopcem (w języku greckim ἐρόμενος). Pierwszy z nich zwykle odgrywał rolę aktywną, natomiast drugi – pasywną. Taka forma pederastii stanowiła ważny element życia społecznego polis, ponieważ ukochany dojrzewał, stawał się lepszy, mądrzejszy i dzielniejszy, by móc w przyszłości osiągnąć status pełnoprawnego i odpowiedzialnego obywatela²⁷. Pojawia się jednak pytanie, czy w kontekście wspomnianych wyżej słów Platona analogia układu homoseksualnego jest adekwatna. Odpowiedź brzmi: „nie”. W ukochaniu prawdy nie ma miejsca na typowy dla pederastii ateńskiej proces wzrastania ukochanego – ἀλήθεια nie staje się w żaden sposób lepsza za przyczyną kochającego, bo jako „to będące” (bądź ściśle z nim związana) nie ma w sobie żadnej zmiany. Wydaje się, że właściwszym tropem interpretacyjnym jest skupienie się na związku słowa ἐραστής z rzeczownikiem ἐρως (kochanie). Charles David Chanel Reeve we wstępie do książki *Plato on Love* podkreśla, że z jednej strony ἐρως to „taki rodzaj miłości, który sprawia, że jedna osoba namiętnie pragnie drugiej jako partnera seksualnego”, z drugiej wskazuje na to, że jest to swoistego rodzaju „skupienie”²⁸. Czy obie te cechy, a więc pożądanie i skupienie (na pewnym obiekcie), mogą opisywać relację kochającego względem prawdy?

Odpowiedź na powyższe pytanie wydaje się twierdząca w kontekście mitu o Erosie z *Uczty*²⁹. Bóstwo zrodzone z Biedy i Dostatku nosiło w sobie podwójną naturę. Eros, ze względu na matkę, nie odznaczał się pięknym wyglądem, był niezgrabny i żył jak bezdomny. Ze względu na

²⁵ Plato, *Respublica* 514a-520a. O metaforze słońca i jej recepcji w tekstach Klemensa, zob. D. Mrugalski, *Metamorfozy platońskiej „metafory słońca”* (*Respublica* 509b) w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I-III w.): gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes, *VoxP* 68 (2018) s. 21-58.

²⁶ Słowo „związek” lub „relacja” wydaje się być nieodpowiednie przy opisie pederastii Greków.

²⁷ To tradycyjne, oparte głównie na *Uczcie* Platona, rozumienie układu ἐραστής – ἐρόμενος jest niekiedy kontestowane. O przesłankach podważających to spojrzenie, zob. W. Lengauer, *Eros Greków*, Kraków 2023.

²⁸ C.D.C. Reeve, *Plato on Love*, Indianapolis 2006, s. 13.

²⁹ Plato, *Symposium* 203b-204c.

ojca, wciąż podążał za tym, co piękne³⁰. Jako filozof pragnął mądrości, ale nie mógł jej posiadać. Gdy już prawie jej dosięgał, ona znów mu uciekała. Filozof zatem mierzy się z poczuciem nigdy niezaspokojonego pragnienia, a żeby mógł zasłużyć na miano „kochającego prawdę”, musi zmierzać do jednej idei³¹ i być w to zaangażowany. Wtedy dopiero przysługują mu „nazwy – kochanie, kochać i kochający (ἐρωτά τε καὶ ἐρᾷν καὶ ἐρασταί) – w sposób pełny³²”. Kochanie zatem związane jest ze zwróceniem się (τρέπω) w kierunku obiektu pożądania i wyłącznym skupieniem się na nim. Ponadto oprócz aspektu teoretycznego oraz tego związanego z pożądaniem i skupieniem ważna jest praktyczna strona życia filozofa³³.

2. Ὁμοίωσις θεῷ

Platon, opisując w *Państwie* życie filozofa (czyli „kochającego prawdę i to będące”), słowami Sokratesa stwierdza:

Adejmancie, [ten], który prawdziwie ma rozumowanie [nakierowane] na „[to] będące”, nie ma czasu spoglądać w dół na zajęcia ludzi, walczyć z nimi z powodu zazdrości i nie jest napełniony złością; patrzy i spogląda na rzeczy uporządkowane, zawsze takie same, które ani nie czynią niesprawiedliwości, ani jej nie doznają, lecz wszystkie [pozostają] w ładzie i są zgodne z rozumem; on to naśladuje i do tego się jak najbardziej upodabnia³⁴.

Filozof „nie walczy z ludźmi z powodu zazdrości i nie jest napełniony złością”. Nie patrzy w dół na zajęcia innych. Próbuje jedynie naśladować (μιμεῖσθαι) i upodobnić się (ἁφομοιοῦσθαι, w czym widoczny jest czasownik ὁμοίωω) do „tego będącego”. Podobnie w *Timajosie* poprzez poznawanie obrotów i harmonii wszechświata (τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς) filozof „naprawia zepsute przy narodzinach własne obroty w głowie” (τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα), przez co upodabnia się (ἐξομοιωῖσθαι) do

³⁰ Plato, *Symposium* 203b-204c.

³¹ Plato, *Symposium* 205d: „κατὰ ἓν τι εἶδος”.

³² Plato, *Symposium* 205d.

³³ W niniejszym artykule autor świadomie pomija różne wątki etyki Platona, np. związane z metaforą rydwanu w *Fajdosie* i władzą rozumu nad innymi częściami duszy. Skupia się wyłącznie na wątku upodobnienia do Boga.

³⁴ Plato, *Republica* 500b-c.

przedmiotu swojego myślenia (τῷ κατανοοῦμένῳ)³⁵. Tutaj, podobnie jak w passusie z *Państwa*, Platon dotyka kwestii etycznej. Wskazuje, że człowiek, upodobniwszy się już do tego, co próbował objąć rozumem, ma możliwość wypełnienia najlepszego życia (τέλος ἔχειν τοῦ [...] ἀρίστου βίου), jakie bogowie ofiarowali ludziom³⁶. Nieco inaczej Platon pisze w dziesiątej księdze *Państwa*, gdzie ponownie pojawia się czasownik ὁμοίω, choć tym razem tym, do czego człowiek się upodabnia, jest bóg (θεός). Większy nacisk jest tutaj położony na sprawiedliwość i praktykowanie cnoty (ἐπιτηδεύων ἀρετῆν): „Nigdy przez bogów nie jest opuszczony ten, który chce wysilać się by stać się sprawiedliwym a praktykując dzielność/cnotę do boga podobnym, na tyle na ile to tylko możliwe”³⁷.

Wszystkie powyższe fragmenty mają ogromne znaczenie dla omawianego aspektu praktycznego życia filozofa i jego upodobnienia się do boga lub „tego będącego”. Po raz pierwszy jednak określenie ὁμοίωσις θεῷ (upodobnienie do boga), rozumiane jako ucieczka od zła związanego z naturą śmiertelną, po to, by stać się sprawiedliwym (δίκαιος) oraz godziwym (ὀσιος), pojawiło się w *Teajtecie* (jako *locus classicus* dla omawianej koncepcji):

Ale nie jest możliwe, by zło przepadło, Teodorze, z konieczności bowiem zawsze jest jakieś przeciwieństwo dobra. W tym, co boskie, go nie umieścisz, ono koniecznie krąży koło natury śmiertelnej i tego [właśnie] miejsca. Dlatego należy próbować stąd tam uciec jak najprędzej. Ucieczka – to upodobnienie się do boga, na ile to możliwe. Upodobnić się do niego to stać się sprawiedliwym i pobożnym z zachowaniem rozsądku³⁸.

Jak wskazuje w swojej pracy doktorskiej Paolo Torri, Platon nigdy systematycznie nie rozwinął koncepcji ὁμοίωσις θεῷ i nie określił jej jako celu ludzkiego życia. Dokonało się to dopiero za sprawą Eudorosa z Aleksandrii, który powiązał platońskie upodobnienie do Boga z arystotelesowym terminem *telos* i jego stoicką interpretacją:

Sokrates, Platon to [utrzymują razem] z Pitagorasem, że celem człowieka jest upodobnienie się do Boga. Platon wyraził to jaśniej, dodając „na tyle, na ile jest to możliwe”, możliwe to jest jedynie dzięki *phronesis*, to znaczy poprzez życie zgodne z cnotą³⁹.

³⁵ Plato, *Timaeus* 90d.

³⁶ Plato, *Timaeus* 90d.

³⁷ Plato, *Respublica* 613a-b.

³⁸ Plato, *Theaetetus* 176a-b.

³⁹ Stobaeus, *Anthologium* II 7, 3f.

Od czasów Eudorosa motyw ὁμοίωσις θεῷ, połączony z arystotelesowskim konceptem *telos*⁴⁰, stał się „głównym celem filozoficznego życia”⁴¹ i odegrał ważną rolę nie tylko w etyce medioplatońskiej, ale również w myśli chrześcijańskiej⁴².

3. Kochający prawdę – gnostyk

Wpływ koncepcji ὁμοίωσις θεῷ na teksty Klemensa Aleksandryjskiego widoczny jest przede wszystkim w opisach doskonałego chrześcijanina – gnostyka, którego filozof określa mianem „kochającego Prawdę”⁴³. To on, zdaniem Aleksandryjczyka, jako jedyny „może prawdziwie osiągnąć ideał z *Teajteta*”⁴⁴, a jego głównym działaniem jest m.in. upodabnianie się w miarę możliwości do Pana (ἐξομοιούμενον εἰς δύνανται τῷ κυρίῳ)⁴⁵. Już w samym tym twierdzeniu zauważalne jest znaczące *novum*, jakie wprowadza Klemens. Gnostyk upodabnia się już nie do platońskiego boga, ale do Chrystusa, którego nazywa Panem⁴⁶. Jest to proces⁴⁷, do którego każdy⁴⁸ człowiek został powołany w momencie stworzenia. Klemens w wysublimowany sposób ukazuje to, analizując *passus* z Księgi Rodzaju (Rdz 1,26): „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz i podobieństwo” (Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν). Filozof w przeciwieństwie do Filona Aleksandryjskiego nie uznaje określeń κατ’ εἰκόνα i καθ’ ὁμοίωσιν za wzmacniające się nawzajem synonimy, ale pierwsze z nich rozumie jako posiadanie przez człowieka rozumu/umysłu od momentu stworzenia, drugie natomiast łączy z ὁμοίωσις θεῷ⁴⁹ i interpretuje je jako potencjał człowieka do progresu

⁴⁰ Zaadaptowanym następnie m.in. przez stoików.

⁴¹ Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 14.

⁴² P. Torri, *Homoiōsis Theōi: A Study of the Telos in Middle Platonism*, Leuven 2017, w: <https://hdl.handle.net/2434/497472> (dysertacja).

⁴³ Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 3, 9, 2.

⁴⁴ Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 83.

⁴⁵ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 3, 13, 2.

⁴⁶ Κύριος to częste określenie Chrystusa w Ewangelii (np. Mt 12,8; Łk 1,43; J 20,28).

⁴⁷ Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 37.

⁴⁸ O inkluzywności oraz relacji między ezoteryzmem a skrytością (ang. *concealment*) w projekcie chrześcijańskiego gnostyka u Klemensa, zob. Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 162; Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 146, 158, 159; Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 72.

⁴⁹ Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 58.

w celu upodobnienia się do Boga⁵⁰. Lilla komentuje: „Innymi słowy o ile εἰκών jest naturalną własnością każdej osoby, o tyle ὁμοίωσις jest osiągnięta dzięki (*by means*) własnym wysiłkom”⁵¹. Klemens podkreśla przy tym wolny wybór człowieka, który może odpowiedzieć na zbawcze działanie Boga⁵². Jest to pogląd całkowicie sprzeczny z bardzo popularnymi poglądami gnostyków, uważających, że przeznaczenie jest głównym czynnikiem ludzkiego zbawienia i tylko nieliczne predystynowane do tego dusze będą (tudzież są) ocalone⁵³.

Klemens z jednej strony wie, że upodobnienie do Boga jest procesem, w którym ludzki wysiłek jest niezbędny, z drugiej strony ma świadomość, że człowiek sam z siebie nie jest w stanie tego dokonać⁵⁴. W *Zachęcie do Greków* pisze: „Logos Boga stał się człowiekiem, abyś ty od człowieka się nauczył, w jaki sposób człowiek mógłby stać się Bogiem”⁵⁵. Aleksandryczyk wyraźnie wskazuje na ścisły związek wcielenia Chrystusa z deifikacją⁵⁶ człowieka, co łączy się z zachowanym po łacinie passusie ze wstępu do piątej księgi *Przeciw herezjom* Ireneusza z Lyonu: „Słowo Boże, Jezus Chrystus nasz Pan przez swoje miłosierdzie stał się tym, czym my jesteśmy, aby nas udoskonić [tak byśmy] byli tym, czym on sam jest”⁵⁷. Logos przyjmuje ciało. Staje się człowiekiem, by człowiek mógł stać się Bogiem. Tym, co odróżnia Klemensa i Ireneusza, to fakt, że pierwszy uważa, że to przebóstwienie możliwe jest (w jakimś stopniu) już tu, na ziemi, a drugi interpretuje to jednak bardziej eschatologicznie⁵⁸. Nasuwa się tu jednak pytanie: czy w myśli Klemensa przebóstwienie skutkuje tym, że istota człowiek staje się istotą boską? Taka interpretacja jest odrzucana m.in. przez Osborna („Ostatnie stadia postępu nie są osiągnięte przez zmianę istoty [*substance*], ale przez przyjęcie mocy i siły Ducha”⁵⁹ czy „Ludzka doskonałość nigdy nie jest równa boskiej, pomimo tego, co mówią stoicy”⁶⁰) oraz Ashwina-Siejkowskiego („Klemens bardzo ostrożnie dobiera słownictwo i symbole, ponieważ

⁵⁰ Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 149.

⁵¹ Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 108.

⁵² Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 120.

⁵³ Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 125.

⁵⁴ Co odróżnia go od Platona. Zob. Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 92.

⁵⁵ Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* I 8, 4.

⁵⁶ O tym, jak rozumieć przebóstwienie człowieka w dalszej części niniejszego artykułu.

⁵⁷ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* V praefatio.

⁵⁸ Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 269.

⁵⁹ Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 209.

⁶⁰ Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 109.

nie chce sugerować amalgamatu ludzkiej i boskiej natury czy zniknięcia/rozpłynięcia się człowieka w boskości” oraz że ὁμοίωσις θεῷ nie oznacza „równości ludzi z Bogiem albo osiągnięcia tego samego statusu, ale raczej ostatni etap przejścia od niedoskonałości do doskonałości, od duchowego dzieciństwa do dojrzałości”⁶¹). Choufrine wskazuje na passus z siódmej księgi *Kobierców*, w którym mowa jest o tym, że dusza gnostyka „dociera z miejsc lepszych do jeszcze lepszych” (εἰς ἀμείνους ἀμεινόνων τόπων τόπους ἀφικομένης)⁶² i jest to proces nieskończony⁶³. W tym kontekście Osborn identyfikuje deifikację czy przebóstwienie jako bliskość (ang. *nearness*) do Boga⁶⁴. Choufrine w oparciu o uważną lekturę passusu z piątej księgi *Kobierców*⁶⁵ rozwija tę myśl, dodając, że „bliskość jest nieskończona w technicznym sensie, po raz pierwszy wprowadzonym przez Arystotelesa”⁶⁶. W skrócie: „Gnostyk przekracza każdą możliwą orbitę. Oddzielając go od Boga, zbliża się do Niego bliżej niż najbliższe możliwe przybliżenie (*proximity*). Z drugiej strony to przekraczanie nigdy się nie kończy”⁶⁷.

Powyższe analizy miały na celu ukazanie, w jaki sposób Klemens Aleksandryjski przekształcił koncepcję ὁμοίωσις θεῷ, rozumianą jako przebóstwienie, niekończące się zbliżanie do Boga. Jak już wspomniano, centralną rolę w tym procesie odgrywa Chrystus i Jego wcielenie. Jezus daje pogrążonym w grzechu ludziom nadzieję i staje się wzorem życia chrześcijańskiego. Wcielenie Chrystusa stanowi więc z jednej strony warunek deifikacji (θεῖωσις), a z drugiej – jej paradygmat⁶⁸. Najpełniej przejawia się to w roli, jaką Logos odgrywa w procesie poznania Boga przez gnostyka oraz w jego dążeniu do stanu *apathei*, co należy teraz omówić.

4. Βίος θεωρητικός – γνῶσις

Klemens Aleksandryjski, komentując passus z Księgi Wyjścia opisujący wejście Mojżesza na górę Synaj i jego rozmowę z Bogiem (Wj 19), podobnie jak Filon Aleksandryjski⁶⁹, interpretuje otaczającą Pana ciemność

⁶¹ Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 15.

⁶² Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 3, 13, 1.

⁶³ Choufrine, *Gnosis*, s. 119.

⁶⁴ Choufrine, *Gnosis*, s. 180.

⁶⁵ Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 12, 81, 4-6.

⁶⁶ Choufrine, *Gnosis*, s. 159.

⁶⁷ Choufrine, *Gnosis*, s. 181.

⁶⁸ Choufrine, *Gnosis*, s. 12.

⁶⁹ Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 53.

jako znak jego niedostępności i niepoznawalności⁷⁰, ponieważ całkowicie przekracza ludzkie wyobrażenia, pojęcia i język⁷¹. W pierwszych wiekach naszej ery w różnych nurtach filozofii, np. w medioplatonizmie⁷², często dominowała tzw. „droga negatywna” poznania Boga⁷³. Skoro nie możemy mówić, czym Stwórca jest ani jaki jest, powinniśmy mówić, czym nie jest i jaki nie jest. W dyskursie o Bogu dominowały przymiotniki z tzw. α -privativum⁷⁴. Choć niemożliwe jest poznanie istoty Stwórcy, Filon Aleksandryjski, a za nim Klemens Aleksandryjski, twierdził, że Boga „można poznać po jego mocy i Jego dziełach przez wiarę”⁷⁵. Tym, co odróżniało wybitnego myśliciela Narodu Wybranego od Klemensa Aleksandryjskiego, a co również było „oryginalnym wkładem [chrześcijańskiego filozofa] w historię mistycyzmu”, to wprowadzenie „pojęcia wcielonego Logosu⁷⁶, by przerzucić most nad przepaścią metafizyczną”⁷⁷ (i należy dodać – epistemologiczną) pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Chrystus łamie mistyczną ciszę⁷⁸. Zamienia zachód na wschód⁷⁹. Mówi o sobie w Ewangelii według św. Jana: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6), a w księdze czwartej *Kobierców* Klemens Aleksandryjski stwierdza, że „Syn [Boży] jest Mądrością i Wiedzą i Prawdą”⁸⁰. Jak zauważa Tomasz Klibengajtis: „Tytułami logo-chrystologicznymi”⁸¹

⁷⁰ F.F. Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, New York 2006, s. 256.

⁷¹ Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 53.

⁷² Hägg, *Clement of Alexandria*, s. 88.

⁷³ *Via negativa* od czasu Numeniusza i Wyroczni Chaldejskich dominuje jako jedyna droga poznania Boga, który jest niepoznawalny. Drogi katafatyczna, tj. *via analogiae* czy *via eminentiae*, tracą na znaczeniu. Zob. Hägg, *Clement of Alexandria*, s. 121, 222; Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 122, 175.

⁷⁴ Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 122; Hägg, *Clement of Alexandria*, s. 157; Mrugalski, *Metamorfozy platońskiej „metafory słońca”*, s. 32.

⁷⁵ Hägg, *Clement of Alexandria*, s. 246. Wiara była kluczowa również dla myśli Klemensa. Zob. Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 118-141; Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 159-196.

⁷⁶ O podobieństwach i różnicach pomiędzy Logosem Klemensa a medioplatoniskim drugim bogiem, logosem jako umysłem Boga i miejscem idei lub logosem utożsamianym z ideami, zob. Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 67, 133-136, 142, 151-152, 164; Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 186; Hägg, *Clement of Alexandria*, s. 86, 128, 241.

⁷⁷ Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 55.

⁷⁸ Hägg, *Clement of Alexandria*, s. 214.

⁷⁹ Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 276.

⁸⁰ Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 25, 156, 1.

⁸¹ O przykładowej analizie onomastyki chrystologicznej Klemensa, zob. F. Drączkowski, *Szkic chrystologii Klemensa Aleksandryjskiego w świetle onomastyki pierwszej księgi „Pedagoga”*, VoxP 6 (1984) s. 101-125.

zdecydowanie niebiblijnymi i, jak się zdaje, niewystępującymi przed Klemensem, są «wiedza» (ἐπιστήμη) i «gnoza» (γνώσις)⁸². Ponadto autor podkreśla, że przed Aleksandryczykiem „wiedza” była czymś, czego Bóg (Chrystus) udzielał, u Klemensa Aleksandryjskiego natomiast Jezus „jest” wiedzą. Pojawia się pytanie: skąd ta nowość w tekstach Aleksandryczyka? Klibengajtis proponuje trzy aspekty, które mają wpływać na to, że Klemens Aleksandryjski określa Chrystusa jako wiedzę:

- Syn Boży, jako ten, który daje się poznać, w przeciwieństwie do Boga [Ojca], który „jest niemożliwy do pokazania i niemożliwy do uchwycenia przez naukę”⁸³;
- Chrystus jako centrum wszystkich nauk i dyscyplin naukowych (...)⁸⁴;
- wątek mistyczny – Chrystus oświeca człowieka „w celu ujżenia prawdy z Nim tożsamej”⁸⁵.

Oświecenie (φωτισμός), o którym mowa w ostatnim punkcie, jest rozumiane jako przejście od niewiedzy do gnozy, która nie jest, jak w niektórych sektach gnostycznych, bezpośrednim efektem światła boskiego Objawienia, ale jest ono związane z osobistym wyborem i wysiłkiem⁸⁶. Klemens Aleksandryjski pisze: „Ludzie bowiem nie posiadają poznania od urodzenia”⁸⁷. Gnoza jest zatem nabywana (ἐπίκτητος) w wyniku procesu⁸⁸. Klemens Aleksandryjski wymienia niektóre jego etapy:

- nauka (μάθησις) połączona z uwagą (προσοχή);
- nieustanna μελέτη, prowadząca do trwałej dyspozycji (ἔξις);

⁸² T. Klibengajtis, *Chrystus „wiedzą”, „gnozą” i „pokarmem”. Tytuły logochrytologiczne a prawda według Klemensa z Aleksandrii*, „Analecta Cracoviensia” 35 (2003) s. 158.

⁸³ Klibengajtis, *Chrystus „wiedzą”, „gnozą” i „pokarmem”*, s. 160.

⁸⁴ Klibengajtis, *Chrystus „wiedzą”, „gnozą” i „pokarmem”*, s. 160. O roli edukacji, dialektyki i filozofii w gnozie, zob. Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 63, 198-199, 203-204; Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 57, 169; Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 174.

⁸⁵ Klibengajtis, *Chrystus „wiedzą”, „gnozą” i „pokarmem”*, s. 160.

⁸⁶ Choufrine, *Gnosis*, s. 20, 32, 38, 41, 85; Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 41-42.

⁸⁷ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 9, 78, 4.

⁸⁸ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 9, 78, 4. W *Wypowiedziach profetycznych* Klemens Aleksandryjski pisze: „Jeśli chodzi o wiedzę [gnozę], niektóre jej elementy już posiadamy, inne, dzięki temu, co posiadamy, mamy mocną nadzieję osiągnąć. Bo ani nie osiągnęliśmy wszystkiego, ani nie brakuje nam wszystkiego”. Zob. Clemens Alexandrinus, *Eclogae Propheticae* XII, tł. W. Pawłowski, Klemens Aleksandryjski, *Wypowiedzi profetyczne*, VoxP 93 (2025) s. 175.

- udoskonalenie (od czasownika τελειόω) w mistycznej trwałej dyspozycji, które prowadzi do niewzruszonego trwania dzięki miłości (ἀγάπη)⁸⁹.

Po osiągnięciu stanu z ostatniego punktu, gnostyk: „(...) posiada najbardziej dokładną prawdę od założenia świata do jego końca/celu, której uczy go sama Prawda”⁹⁰. Stan ten jest zarówno zwieńczeniem pewnej drogi/pewnego procesu, jak i darem – kontemplacją *sui generis*⁹¹ Boga twarzą w twarz⁹² w ósmym niebie⁹³, ożywiająca wizją chwały Bożej⁹⁴, odpoczynkiem⁹⁵. Owo poznanie (γνῶσις) ma dla gnostyka tak wielką wartość, że gdyby musiał wybierać między nim a zbawieniem wiecznym (σωτηρία ἢ αἰώνιος), bez wahania opowiedziałby się za tym pierwszym, zakładając, że byłyby one od siebie oddzielone (κεχωρισμένα)⁹⁶.

5. Βίος πρακτικός – ἀπάθεια

Powyższe rozważania o teoretycznym aspekcie życia gnostyka nie są wystarczające, ponieważ:

Kiedy [gnostyk] poświęca czas na kontemplację (θεωρία), będąc w sposób czysty złączony z tym, co boskie, i na sposób gnostyczny, uczestnicząc w świętej jakości, zbliża się w trwałej dyspozycji do tożsamości bez doznań, tak że już nie ma wiedzy i nie posiada gnozy, ale jest wiedzą i gnozą⁹⁷.

Gnostyk, poprzez poznanie Boga w Chrystusie, naśladuje Zbawiciela, który stał się dla niego paradygmatem życia doskonałego chrześcijanina. To upodobnienie związane jest z uwolnieniem od namiętności. W czwartej księdze *Kobierców* Klemens Aleksandryjski pisze:

(...) zbliżenie [się] co do natury do spraw umysłowych staje się dla gnostyka, pojmującego dobro na sposób gnostyczny, odwrotem od przedmiotów

⁸⁹ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 9, 78, 4-5.

⁹⁰ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 9, 78, 5.

⁹¹ Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 54. O powiązaniach kontemplacji gnostyka z tradycją platońską, zob. Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 165.

⁹² Wj 33,11; Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 262.

⁹³ Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 52.

⁹⁴ Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 179.

⁹⁵ Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 190.

⁹⁶ Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 22, 136, 5.

⁹⁷ Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 6, 40, 1.

zmysłowych przez wybór [rzeczy] pięknych. Podziwia on stworzenie i wychwala Stwórcę i upodobnienie do tego, co boskie (τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἑξομοίωσιν). „Ależ sam się uwolnię” od pożądania – mówi – przez zbliżenie się do Ciebie, Panie⁹⁸.

Klemens Aleksandryjski podkreśla, że należy oddzielić „gnostyka od wszelkiej namiętności duszy” (ἀπὸ παντὸς ψυχικοῦ πάθους)⁹⁹ i ma to się dokonać przez zbliżenie się i upodobnienie do Boga. W tym stwierdzeniu widoczne są wpływy filozofii stoickiej¹⁰⁰ (bezpośrednie lub pośrednie, np. za przyczyną Filona Aleksandryjskiego, Pantena lub medioplatoników)¹⁰¹ oraz medioplatońskich koncepcji etycznych, w tym ὁμοίωσις θεῷ¹⁰². Kluczowe jest tutaj osiągnięcie stanu określanego jako ἀπάθεια¹⁰³, tzn. wykorzenia wszelkiego pożądania (ἀπάθειαν γὰρ καρποῦται παντελὴς τῆς ἐπιθυμίας ἐκκοπή)¹⁰⁴. Klemens Aleksandryjski jest bardzo radykalny w swoich poglądach. Podkreśla, że chodzi o całkowitą *apatheia*, a nie o „miarkowanie namiętności” (μετριοπάθεια)¹⁰⁵, choć w innym miejscu sugeruje, że wspomniany stan bez namiętności należy rozumieć nie absolutnie, ale biorąc pod uwagę granice ludzkich możliwości¹⁰⁶, w czym odbijałoby się platońskie κατὰ τὸ δύνατον¹⁰⁷.

Dla analizy terminu εὐτονία bardzo ważny jest ponadto fakt, że Klemens Aleksandryjski przejął od stoików rozumienie namiętności/doznań (τὰ πάθη) jako chorób duszy (choć przeniósł problem z form błędnego osądu do irracjonalnych impulsów, przynależnych do niższych części duszy)¹⁰⁸. Według Galena, Chryzyp wskazywał na paralele: choroba – namiętności, sztuka lekarska – filozofia¹⁰⁹. Klemens Aleksandryjski często

⁹⁸ Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 23, 148, 1-2.

⁹⁹ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 9, 74, 1.

¹⁰⁰ Wiele wskazuje na to, że walentyniańska interpretacja stoickiej teorii doznań jest bliższa Klemensowi Aleksandryjskiego niż sama myśl stoików. Zob. Choufrine, *Gnosis*, s. 19, 49.

¹⁰¹ Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 84, 105, 109.

¹⁰² Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 87, 95.

¹⁰³ Bardzo dokładna analiza terminu ἀπάθεια oraz jego funkcjonowanie w *Kobiercach* w: Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 238-242.

¹⁰⁴ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 9, 74, 1-2.

¹⁰⁵ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 9, 74, 1-2. Zob. Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 99, 101-105.

¹⁰⁶ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 3, 13, 3.

¹⁰⁷ Plato, *Theaetetus* 176a-b.

¹⁰⁸ Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 96.

¹⁰⁹ Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 98; Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 95.

korzystał z tego porównania, szczególnie w *Pedagogu*¹¹⁰. Chrystus jako wychowawca leczy τὰ πάθη człowieka, prowadząc go do wspomnianego wyżej stanu *apathei*¹¹¹.

Mędrce, który osiągnął taką wolność względem namiętności, był Mojżesz¹¹². Klemens Aleksandryjski za wzory uznawał również Apostołów, którzy dzięki nauce Chrystusa nie tylko opanowali gniew (ὀργή), strach (φόβος) i pożądanie (ἐπιθυμία), ale również nie przyjęli poruszeń wewnętrznych, które uważane są za dobre, tzn. odwagi (θάρσος), zapału (ζήλον), radości (χαρά), pogody ducha (εὐθυμίαν). Według Aleksandryjczyka „[pozostawali] w niewzruszonym stanie umysłu” (ἐμπέδω τινὶ τῆς διανοίας καταστάσει), nie ulegali zmianie, ale trwali w nawyku ćwiczenia po zmartwychwstaniu Chrystusa¹¹³. Ponadto Klemens Aleksandryjski wymienia cnoty¹¹⁴, jakimi cechuje się gnostyk, który na podobieństwo Boga jest opanowany (ἐγκρατευόμενος), cierpliwy (ὕπομένων), żyjący sprawiedliwie (δικαίως βιούς), panujący nad namiętnościami (βασιλεύων τῶν παθῶν), dzielący się tym, co ma (μεταδίδους ὧν ἔχει), czyniący dobrze myślą i działaniem (εὐεργετῶν καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ)¹¹⁵. Ponadto w innym miejscu dodaje: rozsądny (σώφρων), niewzruszony (ἀπαθής), nierozmiękczone przyjemnościami i cierpieniami (ταῖς ἡδοναῖς τε καὶ λύπαις ἄτεγκτος), jak diament [który nie roztopia się] w ogniu¹¹⁶. Aleksandryjczyk twierdzi również, że każdy, kto „na sposób gnostyczny posiada jedną cnotę, ma wszystkie ze względu na [ich] następstwo [po sobie]”¹¹⁷.

Gnostyk nie tylko panuje nad wewnętrznymi poruszeniami, ale również trwa niezmiennie w obliczu wydarzeń i zjawisk zewnętrznych, również tych najbardziej dramatycznych, jak choroba czy śmierć¹¹⁸. Trwa w nich niezachwiany, ponieważ przez całe życie, na wzór Sokratesa

¹¹⁰ Wykaz passusów, w których Klemens Aleksandryjski odwołuje się do leczenia namiętności, zob. Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 90.

¹¹¹ W niektórych passusach mowa jest również o byciu równym aniołom (ισάγγελος). Zob. Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 164.

¹¹² O Mojżeszu mającym władzę nad swoimi namiętnościami, zob. Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 124; Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria*, s. 42-44.

¹¹³ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 9, 71, 3.

¹¹⁴ Obszerne rozważania o etyce, naturze, rodzajach i zależnościach (między sobą) cnót, zob. Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 60-117.

¹¹⁵ Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 19, 97, 1-2.

¹¹⁶ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 11, 67, 8.

¹¹⁷ Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 18, 80, 3. O ἀντακολουθία cnót, zob. Lilla, *Clement of Alexandria*, s. 83; Osborn, *Clement of Alexandria*, s. 236, 254.

¹¹⁸ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 11, 61, 5.

z dialogu *Fedon* Platona, ćwiczy się w rozdzielaniu duszy i ciała¹¹⁹. Jak Hiob potrafi błogosławić w czasie próby¹²⁰. Nieustannie modli się, przez miłość jednocząc się z Bogiem¹²¹, a to zjednoczenie dokonuje się na wszystkich płaszczyznach jego życia:

A gdy ponad nie się wzniesie, to znaczy ponad gniew i pożądanie, [oraz] czynem umiłuje założenie wszystkiego przez Boga i Stwórcę, będzie żył gnostycznie, osiągnąwszy nastawienie w opanowaniu poprzez upodobnienie się do Zbawiciela, zjednoczywszy poznanie, wiarę i miłość, będąc jeden, stąd (...) człowiek doskonały, godny już [jest] być nazwanym bratem Pana, a razem z tym i przyjacielem, i synem”¹²².

Nie tylko synem, bratem, przyjacielem. Nie tylko niesionym przez Boga (θεοφορούμενος) i niosącym Boga (θεοφορῶν)¹²³, ale i samym Bogiem¹²⁴.

6. Eutonia

Po omówieniu tego, kim jest „kochający prawdę” w rozumieniu Klemensa Aleksandryjskiego, należy skupić się nad objaśnieniem frazy ψυχική εὐτονία i wyjaśnić, dlaczego jest ona koniecznie potrzebna gnostykowi.

Słowo εὐτονία można podzielić na dwie części: (a) przedrostek εὐ-, który po dodaniu do rzeczownika, czasownika czy przymiotnika można wiązać ze znaczeniem ‘dobry’, np. w εὐ-δοξέω (‘cieszyć się dobrą sławą’) czy εὐ-αγγελία (‘dobra nowina’) oraz (b) część związaną z rzeczownikiem τόνος, który posiada wiele znaczeń, w większości powiązanych z różnego rodzaju napięciem, naciąganiem, naprężeniem. Εὐτονία, jako złożenie, również jest wieloznaczna. Pojawia się głównie przy opisie cech materialnych obiektów i może być rozumiana jako (a) twardość lub elastyczność metali¹²⁵, (b) wytrzymałość szaty kapłańskiej

¹¹⁹ Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 3, 12, 5.

¹²⁰ Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 20, 103, 4.

¹²¹ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 12, 102, 1.

¹²² Clemens Alexandrinus, *Stromata* III 10, 69, 3-4.

¹²³ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 13, 82, 2.

¹²⁴ Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 23, 149, 8.

¹²⁵ Plutarchus, *De defectu oraculorum* 436c; Philo Mechanicus, *Belopoeica* 43-47 (69, 48-72, 5).

(Kpł 16,4), (c) twardość rogówki¹²⁶, (d) sprężystość powietrza¹²⁷, (e) kleistość asfaltu zbieranego z powierzchni jeziora¹²⁸, (f) siły: oddziaływania słońca¹²⁹, wilgoci¹³⁰ czy eteru¹³¹, (g) napięcie występujące w machinach obłężniczych¹³².

Εὐτομία określa jednak nie tylko cechy bytów nieożywionych, ale może odnosić się też do pewnego stanu vitalności, siły wewnętrznej, krzepkości lub napięcia mięśni w organizmach żywych. Posejdonios uzależnia ów stan od warunków naturalnych, w jakich dany człowiek się urodził (ludy wschodu uczestniczą w naturze solarnej, więc są silniejsi i męscy, ludy zachodu natomiast uczestniczą w naturze księżyca, zatem są słabsi i zniewieściali)¹³³. Na naturę człowieka wpływa również wiek oraz styl życia, jaki prowadzi (im bardziej surowy i wymagający, tym większa εὐτομία). Szczególnie ważne w tym kontekście były ćwiczenia w gimnazjonach i palestrach (szkołach zapasów). Już od najmłodszych lat starożytni Grecy dbali nie tylko o umysłowy rozwój swoich dzieci, ale i o ich aspekt fizyczny¹³⁴.

We wczesnej tradycji stoickiej siła człowieka, krzepkość jego ciała i wigor były zależne od odpowiedniego napięcia wewnętrznego, które określano greckim słowem τόνος, choć sami stoicy nie byli pewni, czym owo napięcie tak naprawdę jest¹³⁵. Wydaje się, że można o nim jedynie stwierdzić, że:

- jest związane (być może na sposób analogiczny) z napięciem występującym w całym wszechświecie:
 - τόνος wszechświata uznają wyłącznie ci, którzy twierdzą, że substancja jest zjednoczona¹³⁶;
 - dzięki niemu natura jest mocna, potężna, niezwyciężona, niezależna, udzielająca siły i energii poszczególnym częściom¹³⁷;

¹²⁶ Rufus Medicus, *De partibus corporis humani* 10, 3.

¹²⁷ Heron Alexandrinus, *Pneumatica* 76-77; 242-247.

¹²⁸ Flavius Iosephus, *De bello Iudaico* 4, 479-480.

¹²⁹ Plutarchus, *De facie in orbe lunae* 936, F, 2-937, A, 1.

¹³⁰ Dioscorides Pedanius, *Materia Medica* 1, 8, 1.

¹³¹ Anaxagoras, *Testimonia* 59, A, 71.

¹³² Philo Mechanicus, *Belopoeica* 58 (76, 29), 60 (77, 26), 61 (78, 32).

¹³³ Posidonius, *Fragmenta* 77, 34-43.

¹³⁴ Philo Iudaeus, *De specialibus legibus* 2, 230-231. Zob. W. Smith, *Gymnasium*, w: *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, red. J. Murray, London 1875, s. 579-584.

¹³⁵ Chrysippus, *Fragmenta logica et physica* 457.

¹³⁶ Chrysippus, *Fragmenta logica et physica* 457.

¹³⁷ Cleanthes, *Testimonia et fragmenta* 514.

- dzięki niemu we wszechświecie możliwe jest oddziaływanie¹³⁸;
- dla obiektu *τόνος* jest (jak np. w przypadku kamienia) więzią trudną do rozwiązania (a więc wydaje się, że nie niezniszczalną), która odpowiada za jego jedność¹³⁹;
- dla ptaka, który unosi się w powietrzu, *τόνος* jest tym, co równoważy siłę jego opadania¹⁴⁰;
- podobnie jak wszechświat ma swój *τόνος*, tak i ciało ludzkie:
 - *τόνος* jako siła w ścięgnach¹⁴¹;
 - *τόνος* w układzie nerwowym¹⁴²;
- *τόνος* odnosi się również do zdolności niezmiennego przyjmowania wyobrażeń (*ἐξίς φαντασιῶν δεκτικὴ ἀμετάπτωτος*)¹⁴³.

Τόνος u Chryzypa łączy się ze słowem *εὐτονία*, odnosząc się do kontekstu (b): „Chryzyp mówi, że *εὐτονία*, siła i cnota władzy innej niż rozumowa, a którą sam określa jako napięcie (*τόνος*), odsuwa się w nas od [rzeczy] właściwie pomyślanych, ponieważ poddaje się i nie trwa nieustannie, ani nie służy rozkazom umysłu (...)”¹⁴⁴. Prawdopodobnie określenie „moc inna niż rozumowa” (*δύναμις ἑτέρα παρὰ τὴν λογικὴν*) wskazuje na to, że *εὐτονία* związana jest raczej ze sferą zmysłową człowieka i określa się ją jako siłę, z którą ściśle związany jest cielesny *τόνος*. Gdy on słabnie, znika również *εὐτονία*. Ludzie, u których *τόνος* jest słaby, „doświadczają silnych doznań [wewnętrznych] z powodu braku wychowania”), a „u tych, u których jest silny, doznania są niewielkie” (*ἔστι τὰ τε παθήματα μικρά*)¹⁴⁵. Tyle o słowie *εὐτονία*. W następnej części należy zbadać jego znaczenie w kontekście *Kobierców*.

7. Eutonia u Klemensa Aleksandryjskiego

Ze względu na to, że słowo *εὐτονία* pojawia się u Klemensa Aleksandryjskiego wyłącznie raz, jak zostało to już wspomniane, trudno jest

¹³⁸ Chrysippus, *Fragmenta logica et physica* 546.

¹³⁹ Zeno, *Testimonia et fragmenta* 106.

¹⁴⁰ Chrysippus, *Fragmenta logica et physica* 450.

¹⁴¹ Chrysippus, *Fragmenta moralia* 278.

¹⁴² Chrysippus, *Fragmenta moralia* 473.

¹⁴³ Chrysippus, *Fragmenta moralia* 112.

¹⁴⁴ Chrysippus, *Fragmenta moralia* 473: *ἡ εὐτονία ῥώμη τε καὶ ἀρετὴ δυνάμεως ἑτέρας παρὰ τὴν λογικὴν, <ἣν αὐτὸς ὁ Χρύσιππος ὀνομάζει τόνον, ἀφίστασθαί τέ φησιν ἔστιν ὅτε τῶν ὀρθῶς ἐγνωσμένων ἡμῖν, ἐνδόντος τοῦ τόνου τῆς ψυχῆς καὶ μὴ παραμείναντος ἕως παντὸς μὴδ' ἐξυπηρετήσαντος τοῖς τοῦ λόγου προστάγμασιν>.*

¹⁴⁵ Chrysippus, *Fragmenta logica et physica* 876.

dokładnie określić jego znaczenie. Interpretatorzy pomijają w komentarzach passus z siódmej księgi *Kobierców*, w którym Aleksandryjczyk pisze: „Myślę, że kochającemu prawdę potrzebna jest *psychikē eutonia*” (Δεῖ δ', οἶμαι, τῷ τῆς ἀληθείας ἐραστῇ ψυχικῆς εὐτονίας)¹⁴⁶. Spośród autorów podanych w bibliografii jedynie Osborn tłumaczy słowo εὐτονία jako „energy”, co zdaje się być błędną decyzją translatorską, profesor Janina Niemirska-Pliszczyńska zaś w przypisie do omawianego passusu komentuje:

Cecha εὐτονία polega na takim zharmonizowaniu duszy, żeby wytworzyła ona siłę. Podstawowym ruchem wewnętrznym człowieka jest τόνος (*tonos*), czyli napięcie, ruch dośrodkowy. Otóż właściwe każdemu organizmowi napięcie wewnętrzne stwarza wewnętrzną harmonię. Jest to jednocześnie termin muzyczny¹⁴⁷.

Choć zharmonizowanie duszy zdaje się lepszym tłumaczeniem niż „energy”, zaproponowane przez Osborna, należałoby jednak zmodyfikować definicję, w której τόνος jest „podstawowym ruchem człowieka” lub „ruchem dośrodkowym”. Takie znaczenie nie pojawia się w żadnym tekście antycznym współczesnym dziełom Klemensa Aleksandryjskiego ani je poprzedzającym. Należy zostawić słowo „napięcie”. Choć Chryzyp określa zamiennie słowo εὐτονία jako siła/krzepkość (ῥώμη) i dzielność/cnota/doskonałość (ἀρετή), nie jest do końca jasne, czy w jego rozumieniu (a także Klemensa Aleksandryjskiego) jest to własność/cecha (duszy), jak sugeruje prof. Niemirska-Pliszczyńska, czy raczej stan równowagi w duszy, związany z tym, iż τόνος wewnętrzny jest silny. Autor niniejszego artykułu skłania się ku drugiej możliwości. Nie jest również oczywiste, czy εὐτονία wytwarza jakąkolwiek siłę. Z tekstów starożytnych wynika jedynie, że jest związana z natężeniem odczuwania doznań (τὰ πάθη) i gdy zostaje osiągnięta przez człowieka, umożliwia dążenie do prawdziwego poznania¹⁴⁸. Co więcej Klemens Aleksandryjski używa słowa εὐτονία zaraz po passusie, w którym tłumaczy, że niektórzy ludzie nie przyjmują prawdziwej nauki, jaką zostawił Chrystus Prawda, i nie tworzą prawdziwych podstaw wiary. Dają się natomiast zwieść przyjemnościom

¹⁴⁶ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 16, 94, 5.

¹⁴⁷ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 295.

¹⁴⁸ Związana z częścią zmysłową/emocjonalną, na co wskazuje również słowo ψυχική (od ψυχικός, które u Klemensa Aleksandryjskiego zazwyczaj pojawia się w kontekście doznań/namiętności).

i naginają święte teksty do własnego pożądanego. Wydaje się więc, że dobrą ilustrację całego problemu możemy odnaleźć w świecie medycznym i w stoickiej interpretacji namiętności jako chorób. To właśnie εὐτονία zapobiega występowaniu silnych doznań (τὰ παθή), które mogłyby odwieść gnostyka – kochającego Prawdę – od prawdziwego poznania (gnozy) i prowadzi go do zjednoczenia z Bogiem.

8. Podsumowanie

Z powyższych rozważań można wywnioskować, że określenie „kochający prawdę” pojawia się po raz pierwszy w dialogach Platona. Odnosi się ono do filozofa, który pragnie mądrości i pożąda oglądania tego, co jest prawdziwie „będące” – świata idei z najwyższą „istotą istotnie istniejącą”. Choć Klemens Aleksandryjski również używa określenia „ὁ τῆς ἀληθείας ἐραστής”, to jednak odnosi się już nie do platońskiego filozofa, ale do doskonałego chrześcijanina – gnostyka, który poprzez poznanie, ascezę i modlitwę pragnie zjednoczyć się z Bogiem i osiągnąć stan *apathei*, poprzez upodobnienie do Boga, które możliwe jest dla człowieka dzięki wcieleniu Chrystusa. *Apatheia* nie jest wyłącznie darem od Stwórcy. Gnostyk musi zmagać się w walce ze swoimi namiętnościami, by móc przyjąć prawdziwą gnozę. Do tej walki, według Klemensa Aleksandryjskiego, potrzebna jest przynależna duszy εὐτονία. Ze względu na to, że Aleksandryjczyk używa tego słowa wyłącznie raz, pojawiają się liczne trudności w interpretacji tego terminu. Przydatne w tym kontekście mogą się wydawać rozważania Chryzypa, który również używa słowa εὐτονία jako określenia na siłę wewnętrzną, przynależną władzy innej niż rozumowa, związaną z napięciem duszy (τόνος). To rozumienie, połączone z rozważaniami Klemensa Aleksandryjskiego z księgi siódmej *Kobierców*, daje pewną podstawę do interpretacji. Wydaje się, że można postawić tezę, że εὐτονία, będąc pewnym stanem harmonii wewnętrznej (stanem, w którym τόνος jest silny), zapobiega występowaniu silnych doznań (τὰ παθή), które mogłyby odwieść gnostyka (kochającego Prawdę) od prawdziwego poznania (gnozy) i prowadzą go do zjednoczenia z Bogiem.

Bibliography

Sources

- Anaxagoras, *Testimonia*, w: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 2, ed. H. Diels – W. Kranz, Berlin 1966.
- Chrysippus, *Fragmenta logica et physica*, w: *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 2, ed. J. von Arnim, Leipzig 1968.
- Chrysippus, *Fragmenta moralia*, w: *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 3, ed. J. von Arnim, Leipzig 1968.
- Cleanthes, *Testimonia et fragmenta*, w: *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 1, ed. J. von Arnim, Leipzig 1968.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, ed. L. Früchtel, t. 1-6, GCS 15, Leipzig 1906; t. 7-8, GCS 17, Leipzig 1909, s. 3-102, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.
- Dioscorides Pedanius, *De materia medica*, w: *Pedanii Dioscuridis Anazarbei de materia medica libri quinque*, t. 1-3, ed. M. Wellmann, Berlin 1958.
- Heron Alexandrinus, *Pneumatica*, w: *Heronis Alexandrini opera quae supersunt omnia*, t. 1, ed. W. Schmidt, Leipzig 1899.
- Iosephus Flavius, *De bello Iudaico*, w: *Flavii Iosephi opera*, t. 6, ed. B. Niese, Berlin 1895.
- Philo Iudaeus, *De somniis*, w: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, t. 3, ed. P. Wendland, Berlin 1962.
- Philo Iudaeus, *De specialibus legibus*, w: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, t. 5, ed. L. Cohn, Berlin 1962.
- Philo Mechanicus, *Belopoeica*, w: *Philons Belopoiika*, ed. H. Diels – E. Schramm, Berlin 1919.
- Plato, *Respublica*, w: *Platonis opera*, t. 4, ed. J. Burnet, Oxford 1968.
- Plato, *Symposium*, w: *Platonis opera*, t. 2, ed. J. Burnet, Oxford 1967.
- Plutarchus, *De defectu oraculorum*, w: *Plutarchi moralia*, t. 3, ed. W. Sieveking, Leipzig 1972.
- Plutarchus, *De facie in orbe lunae*, w: *Plutarchi moralia*, t. 5/3, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1960.
- Plutarchus, *De tuenda sanitate praecepta*, w: *Plutarch's moralia*, t. 2, ed. F.C. Babbitt, Cambridge 1962.
- Posidonius, *Fragmenta*, w: *Posidonios. Die Fragmente*, t. 1, ed. W. Theiler, Berlin 1982.
- Rufus Medicus, *De partibus corporis humani*, w: *Oeuvres de Rufus d'Éphèse*, ed. C. Daremberg – C.É. Ruelle, Paris 1963.
- Stobaeus, *Anthologium*, w: *Ioannis Stobaei anthologium*, ed. C. Wachsmuth – O. Hense, Berlin 1958.
- Zeno, *Testimonia et fragmenta*, w: *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 1, ed. J. von Arnim, Leipzig 1968, s. 1-72.

Studies

- Ashwin-Siejkowski P., *Clement of Alexandria: A Project of Christian Perfection*, London 2008.
- Choufrine A., *Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background*, New York 2002.
- Drączkowski F., *Szkic chrystologii Klemensa Aleksandryjskiego w świetle onomastyki pierwszej księgi „Pedagoga”*, „Vox Patrum” 6 (1984) s. 101-125.
- Hägg F.F., *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, New York 2006.
- Hestir B.E., *A Conception of Truth in „Republic V”*, „History of Philosophy Quarterly” 17/4 (2000) s. 311-332.
- Hestir B.E., *Plato and the Split Personality of Ontological „Alētheia”*, „Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science” 37/2 (2004) s. 109-150.
- Klibengajtis T., *Chrystus „wiedzą”, „gnozą” i „pokarmem”. Tytuły logo-chrystologiczne a prawda według Klemensa z Aleksandrii*, „Analecta Cracoviensia” 35 (2003) s. 151-167.
- Lengauer W., *Erosk Greków*, Kraków 2023.
- Lilla S., *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, London 1971.
- Mrugalski D., *Metamorfozy platońskiej „metafory słońca” (Respublica 509b) w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I-III w.): gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes*, „Vox Patrum” 68 (2018) s. 21-58.
- Osborn E., *Clement of Alexandria*, Cambridge 2008.
- Pawłowski W., *Klemens Aleksandryjski, Wypowiedzi profetyczne*, „Vox Patrum” 93 (2025) s. 167-188.
- Reeve C.D., *Plato on Love*, Indianapolis 2006.
- Runia D.T., *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Assen 1993.
- Smith W., *Gymnasium*, w: *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, red. J. Murray, London 1875, s. 579-584.
- Torri P., *Homoiōsis Theōi: A Study of the Telos in Middle Platonism*, Leuven 2017, w: <https://hdl.handle.net/2434/497472> (dysertacja).