

Ks. Aleksy KOWALSKI\*

## ZAGADNIENIE PERSONALIZMU W *PROTREPTYKU* KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO

Myśliciele starożytni wypracowali trzy rodzaje paradygmatu opisującego problematykę makro i mikrokosmosu: metafizykę arystotelesowską (ontologię), naukę o bycie jako bycie; metafizykę henologiczną, analizującą rzeczywistość w kategoriach „jedności” i „wielości” propagowaną przez eleatów, Platona, Akademię i Plotyna, oraz metafizykę osoby, która jest syntezą dwóch paradygmatów: arystotelesowskiego i henologicznego. Giovanni Reale, znawca filozofii antycznej, analizując twórczość poetycką, filozoficzną i teologiczną Karola Wojtyły (św. Jana Pawła II) zauważa, że starożytni myśliciele chrześcijańscy przyswoili sobie te dwa paradygmaty: „Ojcowie Kościoła starali się wypracować wersję pośrednią, zachowując jednak wyższość Jednego nad Bytem; scholastycy nadali niemal absolutny prymat metafizyce bytu. Jednakże w obszarze myśli chrześcijańskiej narodził się trzeci paradygmat – metafizyka osoby”<sup>1</sup>. Badacze problematyki antropologicznej analizując naukę o człowieku podkreślali różne aspekty istoty ludzkiej na płaszczyźnie filozoficznej i teologicznej. Antropologią filozoficzną interesowali się między innymi: R. Ingarden<sup>2</sup>, E.L. Mascall<sup>3</sup>, M. Gogacz<sup>4</sup>, M.A. Krapiec<sup>5</sup>, J. Geveart<sup>6</sup>, B. Mondin<sup>7</sup>, H.A. Wolfson<sup>8</sup>, J. Tischner<sup>9</sup>, K. Wojtyła/Jan Paweł II<sup>10</sup>, J. Galarowicz<sup>11</sup>,

---

\* Ks. dr Aleksy Kowalski – wykładowca patrologii w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Częstochowskiej; e-mail: aleksy.kowalski@gmail.com.

<sup>1</sup> G. Reale, *Karol Wojtyła Pielgrzym Absolutu*, tłum. M. Gajda, Warszawa 2008, 61.

<sup>2</sup> Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 2009.

<sup>3</sup> Por. E.L. Mascall, *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*, tłum. H. Bednarek – S. Zalewski, Warszawa 1986, 9-94.

<sup>4</sup> Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974.

<sup>5</sup> Por. M.A. Krapiec, *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986.

<sup>6</sup> Por. J. Geveart, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Torino 1992.

<sup>7</sup> Por. B. Mondin, *L'uomo: chi è?*, Milano 1993.

<sup>8</sup> Por. H.A. Wolfson, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, t. 1: *Spirito, Trinita, Incarnazione*, trad. L.C. Ginelli, Brescia 1978.

<sup>9</sup> Por. J. Tischner, *Spór o człowieka*, Kraków 2011.

<sup>10</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000; Reale, *Karol Wojtyła*, s. 44-62.

<sup>11</sup> Por. J. Galarowicz, *Być ziarnem pszenicznym. Mała książeczka o człowieku*, Kęty 2006.

S. Kowalczyk<sup>12</sup>, C. Stead<sup>13</sup>, G. Barth<sup>14</sup> i M. Szymonik<sup>15</sup>. Zagadnienia antropologii teologicznej podejmują naukowcy, dla których punktem wyjścia jest przede wszystkim Biblia i Tradycja. Do tej grupy miłośników teologii należą między innymi: J.H. Newman<sup>16</sup>, W. Granat<sup>17</sup>, C.S. Bartnik<sup>18</sup>, S. Bułgakow<sup>19</sup>, M. Bierdiajew<sup>20</sup>, P. Tillich<sup>21</sup>, J. Daniélou<sup>22</sup>, K. Rahner<sup>23</sup>, H. Urs von Balthasar<sup>24</sup>, V. Grossi<sup>25</sup>, I. Sanna<sup>26</sup>, G. Colzani<sup>27</sup>, J.L. Ruiz del la Peña<sup>28</sup>, B. Mondin<sup>29</sup>, P. Nellas<sup>30</sup>, C.A. Hall<sup>31</sup>, J. Ratzinger/Benedykt XVI<sup>32</sup>, J. Pałucki<sup>33</sup>, K. Guzowski<sup>34</sup>, A. Baron<sup>35</sup> oraz inni.

**1. Problematyka człowieka w filozofii starożytnej.** W myśli helleńskiej pojęcie „osoby” (τὸ πρόσωπον)<sup>36</sup> nie otrzymuje statusu wartości absolutnej w relacji do innych bytów. Arystoteles podkreśla znaczenie ludzkiego

- 
- <sup>12</sup> Por. S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010.
- <sup>13</sup> Por. C. Stead, *Philosophy in Christian Antiquity*, New York 1994.
- <sup>14</sup> Por. G. Barth, *Hermeneutyka osoby*, Lublin 2013.
- <sup>15</sup> Por. M. Szymonik, *Filozoficzne podstawy kategorii godności człowieka w ujęciu personalizmu szkoły lubelskiej*, Lublin 2015.
- <sup>16</sup> Por. J.H. Newman, *The Arians of the Fourth Century*, Notre Dame 2001.
- <sup>17</sup> Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
- <sup>18</sup> Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000.
- <sup>19</sup> Por. S. Bułgakow, *Światło wieczności*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2010.
- <sup>20</sup> Por. M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2006.
- <sup>21</sup> Por. P. Tillich, *Pytanie o nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994.
- <sup>22</sup> Por. J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, tłum. C. Prandi, Bologna 1975, 453-497.
- <sup>23</sup> Por. K. Rahner, *Śluchacz Słowa*, tłum. R. Samek, Kęty 2008.
- <sup>24</sup> Por. H. Urs von Balthasar, *Teodramatyka. Osoby dramatu. Człowiek w Bogu*, t. 2/1, tłum. W. Szymona, Kraków 2006.
- <sup>25</sup> Por. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Città di Castello 1983, 5-78.
- <sup>26</sup> Por. I. Sanna, *Immagine di Dio e libertà umana. Per un'antropologia a misura d'uomo*, Roma 1990.
- <sup>27</sup> Por. G. Colzani, *Antropologia cristiana. Il dono e la responsabilità*, Casale Monferrato 1991.
- <sup>28</sup> Por. J.L. Ruiz de la Peña, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, trad. R. Del Guerra, Città di Castello 1992.
- <sup>29</sup> Por. B. Mondin, *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica*, Bologna 1992.
- <sup>30</sup> Por. P. Nellas, *Voi siete Dei. Antropologia dei Padri della chiesa*, tłum. A. Fyrgos, Roma 1993.
- <sup>31</sup> Por. C.A. Hall, *Learning Theology with the Church Fathers*, Downers Grove 1989.
- <sup>32</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 1994; Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2008.
- <sup>33</sup> Por. J. Pałucki, *Pojęcie „osoby” w Kościele pierwszych wieków*, „Personalizm” 6 (2004) 79-92.
- <sup>34</sup> Por. K. Guzowski, *Co to jest personalizm?*, w: *Współczesny fenomen osoby*, red. K. Guzowski – G. Barth, Lublin 2011, 13-26.
- <sup>35</sup> Por. A. Baron, *Świętość a ideały człowieka*, Kraków 2013.
- <sup>36</sup> Por. Lampe, Oxford 1989<sup>o</sup>, 1186-1189.

rozumu (ὁ νοῦς)<sup>37</sup>, który według Stagiryty stanowi najdoskonalszy element w człowieku. Życie zgodne z rozumem to przejaw boskiej egzystencji, ponieważ Bóg jest Rozumem Najwyższym. Człowiek w hierarchii kosmosu zajmuje niższą pozycję niż inne byty. Arystoteles tak pisze w *Etyce nikomachejskiej*:

„Argument zaś, że człowiek stoi spośród wszystkich stworzeń żyjących najwyżej, jest bez znaczenia. Istnieją, bowiem twory, których natura jest dużo bardziej boska niż natura człowieka, jak np. najbardziej widoczne spomiędzy nich, te [ciała niebieskie], z których składa się wszechświat”<sup>38</sup>.

Metafizyka kosmocentryczna Stagiryty podkreśla hierarchiczność ontologiczną, w której natura ciał niebieskich tworzących strukturę wszechświata charakteryzuje się większą boskością niż natura ludzka. Element boski człowieka nie jest tak wyraźny jak w innych komponentach, z których jest zbudowane uniwersum.

Metafizyka henologiczna Plotyna prezentuje proces emanacji trzech hipostaz. „Jedno” będące pierwszą hipostazą emanuje drugą – „Umysł-Mysł”, ta zaś generuje trzecią hipostazę – „Duszę świata”. Autor *Ennead* nawiązując do platońskiej nauki o duszy ustanowił dwa rodzaje ἡ Μεγάλη Ψυχή (*Anima mundi*) – wyższą i niższą. Pierwsza (wyższa) znajduje się bliżej „Umysłu”, nie mając bezpośredniego kontaktu ze światem materialnym; druga – niższa, będąc duszą świata cielesnego, jest nazwana „naturą” (φύσις)<sup>39</sup>. Idee przebywają w „Umyśle”, a ich odbicia – λόγοι σπερματικοί – zamieszkują w „Duszy świata”. Plotyn nawiązując do doktryny stoickiej o logosie umieścił w wyższej i niższej „Duszy” odpowiednio: πρῶτοι λόγοι oraz λόγοι.

Człowiek w antropologii plotyńskiej istnieje najpierw w postaci duchowej, w świecie idei, aby później na ziemi otrzymać ludzkie ciało. Zrównania człowieka z duszą po raz pierwszy dokonał już Sokrates. Platon rozwinął rozumienie ontologiczne tego stwierdzenia, Plotyn zaś konsekwentnie zastosował ów paradygmat do nauki o człowieku. Twórca neoplatonizmu stwierdza, że w istocie ludzkiej egzystują jak gdyby „trzej ludzie”, a nie tylko człowiek wewnętrzny i człowiek zewnętrzny. Reale konstatuje, iż ten potrójny podział „jest wyraźny także przy zastosowaniu terminu «dusza», w tym sensie, że «trzech ludzi» można uważać za trzy dusze, albo raczej za «trzy władze» duszy. «Pierwszym człowiekiem» jest po prostu dusza rozpatrywana w jej styczości z Umysłem (styczości tej strukturalnie dusza nigdy nie traci); «drugim człowiekiem» jest dusza, jako myśl dyskursywna, która zajmuje miejsce pośrednie między tym, co inteligibilne a tym, co zmysłowe; «trzecim człowiekiem» zaś jest dusza, która ożywia ciało ziemskie”<sup>40</sup>. Metafizyka henologiczna Ploty-

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 923-927.

<sup>38</sup> Aristoteles, *Ethica nicomachea* VI 1141b, ed. O. Apelt, Leipzig 1912, tłum. D. Gromska: Aristoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 1982, 61.

<sup>39</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*. t. 1: *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, 421.

<sup>40</sup> G. Reale, *Myśl starożytna*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2010<sup>2</sup>, 566.

na demonstrować hierarchiczną ontologię emanacji, w której człowiek-dusza egzystuje jako rzeczywistość powołana do istnienia *in via emanationis*, na której „Jeden”, „Umysł” i „Dusza świata” przewyższają istotę ludzką swoją boskością i doskonałością. A zatem człowiek, w kosmocentrycznej doktrynie perypatetyków oraz w panteistycznej nauce neoplatoników, posiada tylko wartość relatywną. Stanowi on punkt odniesienia i nie znajduje się w centrum ówczesnego wszechświata.

**2. Personalistyczna eikonantropologia Klemensa z Aleksandrii.** Tytus Flawiusz Klemens z Aleksandrii, jeden z wybitnych przedstawicieli chrześcijańskiej szkoły aleksandryjskiej, żyjący na przełomie II i III wieku, podejmuje w swoich traktatach wiele zagadnień filozoficzno-teologicznych. Apologeta z Aleksandrii, jak podaje Euzebiusz z Cezarei w swojej *Historii Kościelnej*, napisał wiele dzieł<sup>41</sup>, a wśród nich Προτρεπτικὸς πρὸς Ἑλλήνας. To dzieło jest znane jako: *Upomnienie do Greków* (Euzebiusz z Cezarei), *Adversus Gentes* (św. Hieronim), *Cohortatio ad Gentes* (Tadeusz Sinko) czy też *Zachęta Greków* (Jan Sołowianiuk). Benedykt XVI wyjaśniając znaczenie słowa *protreptyk* stwierdza:

„zgodnie ze znaczeniem tego słowa, stanowi «wezwanie» skierowane do tych, którzy są na początku i poszukują drogi wiary. A jeszcze trafniej – «Protreptyk» odpowiada Osobie: Synowi Bożemu, Jezusowi Chrystusowi, który «wzywa» ludzi by zdecydowanie weszli na drogę prowadzącą do Prawdy»<sup>42</sup>.

Termin grecki προτρεπτικός (w sposób zachęcający, przekonywujący)<sup>43</sup> jest nie tylko tytułem dzieła, lecz także gatunkiem literackim<sup>44</sup>, nakłaniającym czytelnika do uprawiania filozofii. W starożytności tą formą posługiwali się pisarze i filozofowie. Arystoteles w swojej *Zachęcie do studiowania filozofii*, mając wielki szacunek do ludzkiego rozumu, określa go mianem θεός. A ludzi żyjących w harmonii z νοῦς porównuje do mieszkańców wysp, na których króluje szczęście<sup>45</sup>. Podobnie, sześć wieków później, cesarz Marek Aureliusz prawdopodobnie znający poglądy twórcy szkoły perypatetyckiej, stwierdził, że rozum jest bogiem w człowieku<sup>46</sup>. Ciceron pisze swojego *Hortensjusza*,

<sup>41</sup> Por. Eusebius Caesariensis, HE VI 13, 1-9; Hieronimus, *De viris illustribus* 38.

<sup>42</sup> Benedictus XVI, *Catechesis patristica*, OsRom 147 (2007) nr 88, s. 4, tłum. pol.: Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, s. 25-26.

<sup>43</sup> Por. Lampe, s. 1190; *Dizionario illustrato greco-italiano*, ed. H.G. Liddell – R. Scott – G. Cataudella, Firenze 1993, 1114.

<sup>44</sup> Por. *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1988, 402: „Protreptyk – w piśmiennictwie starożytnym gatunek dydaktycznej literatury: mowa lub dialog zawierające zachęty do doskonalenia się moralnego i rozwijania zdolności intelektualnych, zwłaszcza zaś wskazówki dotyczące studiowania filozofii”.

<sup>45</sup> Por. K. Leśniak, *Arystoteles*, Warszawa 1989, 38-39.

<sup>46</sup> Por. Marcus Aurelius, *De seipso et ad seipsum* 12, 26.

w którym posługując się formą dialogu, zachęca do uprawiania filozofii<sup>47</sup>. Seneka Młodszy, zwany Filozofem, proponuje umiłowanie mądrości w czasie prześladowania myślicieli wyznających poglądy stoickie<sup>48</sup>. W dialogu *De constantia sapientis* zaprasza do filozofowania w duchu stoickim i propagując ideał stoickiego mędrca wskazuje na szczególne zalety człowieka, który miłując mądrość jest sąsiadem i krewnym bogów<sup>49</sup>. Bliskość bóstwa oraz jego interpersonalne relacje z osobą ludzką kreują w niej podobieństwo do Boga, do którego zmierza. Analogiczną opinię prezentuje Boecjusz z Dacji, filozof, który przekonuje, w swoim traktacie *De summo bono sive De vita philosophi*, powołując się na autorytet Stagiryty, o szczególnej boskiej roli umysłu ludzkiego w życiu człowieka<sup>50</sup>.

Tak w literaturze greckiej *προτρεπτικός*, jak i w piśmiennictwie łacińskim *cohortatio*, ma długą tradycję. Pisarze chrześcijańscy również posługują się tym rodzajem literackim. *Mowa na Areopagu* św. Pawła Apostoła, zamieszczona w Dziejach Apostolskich (17, 22-31) jest *προτρεπτικός λόγος* zachęcająca Ateńczyków do przyjęcia wiary w Zmartwychwstałego Chrystusa<sup>51</sup>.

Wśród traktatów zachowanej trylogii Klemensa Aleksandryjskiego znajduje się *Zachęta do Greków*, której paradygmatem, jak pisze Werner Jaeger, jest arystotelesowski *Προτρεπτικός εις φιλοσοφίαν*<sup>52</sup>. Myśliciel z Aleksandrii, mając jako wzór wcześniejszych apologetów chrześcijańskich (Justyn, Ate-nagoras) krytykuje religię pogańską wraz z jej zabobonami, okrucieństwem

<sup>47</sup> Por. K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1987, 403.

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 509.

<sup>49</sup> Por. Lucius Annaeus Seneca, *De constantia sapientis* 8, 2.

<sup>50</sup> Por. Boethius, *De summo bono sive De vita philosophi* 298.

<sup>51</sup> Por. C. Moreschini – E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, t. 1: *Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia 1995, 97; W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002, 30-31; G. Lebreton – G. Zeiller, *Storia della Chiesa*, t. 1: *La Chiesa primitiva*, Torino 1979, 227-229; J. Sołowianiuk, *Wstęp*, w: *Apologie*, PSP 44, Warszawa 1988, 102: „Mowę św. Pawła na Areopagu Ateńskim można by zaliczyć do «lógos protreptikós», bowiem zachowuje schemat tego gatunku. Najpierw Apostoł stwierdza niewystarczalność myśli pogańskiej do poznania najwyższej prawdy, którą jest Bóg, następnie ukazuje piękno nauki Chrystusa i zachęca do jej przyjęcia”.

<sup>52</sup> Por. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo*, s. 75: „Klemens jest pisarzem innego rodzaju. W swoim Protreptyku posługuje się formą literacką, którą greccy filozofowie stosowali od czasów Sokratesa i Arystotelesa w celu zachęcenia i nakłonienia ludzi do przyjęcia ich sposobu życia. W protreptycznym logos filozofię zalecano jako drogę szczęścia i sposób na poznanie celu ludzkiego życia, co z kolei było konieczne dla osiągnięcia prawdziwego dobra. Ta forma wypowiedzi często zmieniała się zależnie od typu filozofii, jaką przedstawiała, ale nie była tak stereotypowa, jak to sobie czasami uczeni wyobrażali [...] a pochwała chrześcijaństwa autorstwa Klemensa odbiega zupełnie od takich pogańskich modeli. Jest w znacznej mierze polemiczna, skierowana przeciwko reckiej religii i filozofii, ale mimo to w oczywisty sposób naśladuje filozoficzny typ gatunku literackiego”. Zob. T. Sinko, *Zarys literatury greckiej*, t. 2, Warszawa 1959, 401-402; M. Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Milano 1988, 104-105; tenże, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Città di Castello 1990, 50-51.



oraz erotyzmem, praktykowanymi w obrzędowości misterii, aby następnie, czerpiąc argumenty z filozofii i Biblii zachęcać do przyjęcia nauki Logosu – Chrystusa<sup>53</sup>. *Zachęta do Greków* Klemensa, w odróżnieniu od jego *Pedagoga*, adresowanego do chrześcijan, jest *cohortatio* skierowaną do czytelnika pogańskiego<sup>54</sup>. *Protreptyk* Aleksandryczyka składa się ze wstępu – *exordium* (rozdział 1), zakończenia – *peroratio* (rozdział 12) oraz części centralnej *refutatio et argumentatio* (rozdziały 2-11); wstęp oraz zakończenie zawierają odpowiednio elementy protologii i eschatologii. Sophie van der Meeren wyróżnia w strukturze literackiej protreptyka filozoficznego dwa wzajemnie oddziaływujące na siebie elementy: *refutatio – pars destruens* oraz *argumentatio – pars construens*<sup>55</sup>.

*Protreptyk* Klemensa z Aleksandrii zawiera w sobie następujące zagadnienia: rozdział pierwszy wprowadza chrześcijaństwo jako prawdziwą religię, która zastąpi greckie zabobony. Ta wymiana jest przedstawiona za pomocą metafory muzycznej. Nowa Pieśń Logosu zastąpi starą. Ton uroczysty wraz z figurami retorycznymi przygotowuje pozytywny nastrój adresata do racjonalnych argumentów, które będą użyte w przyszłości. Rozdział drugi rozpoczyna *refutatio* helleńskich bogów, religii, prorocत्व i misterii wyśmiewanych i potępianych przez Klemensa. Rozdział trzeci identyfikuje greckich bogów z demonami, podlegającymi namiętnościom. W rozdziale czwartym krytyka pogaństwa osiąga swój szczyt z długotrwałym atakiem skierowanym na kult posągów i obrazów bóstw pogańskich. Rozdział piąty opisuje poglądy greckich filozofów i potępia ubóstwianie przez nich elementów kosmosu. Ta problematyka jest kontynuowana w następnych partiach tekstu. Rozdział szósty rozpoczyna *argumentatio*, w którym religia chrześcijańska jest intuicyjnie poprzedzona prawdami, propagowanymi przez greckich filozofów, a szczególnie w nauczaniu Platona. W rozdziale siódmym są zawarte fragmenty poezji greckiej, które przepowiadają chrześcijańskiego Boga. Rozdział ósmy, po filozofach i poetach greckich, prezentuje biblijnych proroków głoszących głębsze poznanie prawdy o Bogu. Rozdział dziewiąty ukazuje wypracowaną teologię Logosu i opisuje posługując się różnymi obrazami miłość Boga do ludzi. Szczególnie rozwinięte jest pojęcie Boga jako prawdziwego Ojca

<sup>53</sup> Por. H. Chadwick, *The Early Church*, Baskerville 1993<sup>3</sup>, s. 94; S.G. Hall, *Doctrine and Practice in the Early Church*, Grand Rapids 1991, 96; Moreschini – Norelli, *Storia della letteratura*, s. 362: „In effetti, il «Protrettico» di Clemente presenta molti punti in comune con gli apologisti, e in modo tutto particolare con Atenagora, che è stato proposto talora di riconoscere nel suo primo maestro, quello della Grecia”.

<sup>54</sup> Por. M. Simonetti, *Letteratura cristiana antica. Dalle origini al terzo secolo*, t. 1, Casale Monferrato 1996, 454: „Alcune sue opera – il «Protrettico», il «Pedagogo» – sono destinate a un pubblico più vasto e risentono della tradizione protrettica della filosofia greca”.

<sup>55</sup> Por. S. van der Meeren, *Le Protréptique en philosophe essai de définition d'un genre*, REG 115 (2002) 600-602; D. Dainese, *Passibilità divina. La dottrina dell'anima in Clemente alessandrino*, Roma 2002, 28-29.

ludzkości. Rozdział dziesiąty, w porównaniu z poprzednimi jest najdłuższy, *argumentatio* zaś osiąga w nim swój szczyt. Apologeta z Aleksandrii wskazuje na grecką tradycję będącą przyczyną zniewolenia i demoralizacji. Proponuje on prawdziwą religię, która stoi w opozycji do ówczesnych zabobonów. Rozdział jedenasty opisuje korzyści, jakimi Boski Logos obdarowuje ludzi. Używając różnych metafor, a zwłaszcza metafory światła zapowiada przejście do *peroratio*. Rozdział dwunasty wieńczy *peroratio* z mocną zachętą do nawrócenia na chrześcijaństwo i uczestnictwa w misteriach Boskiego Logosu<sup>56</sup>.

Klemens, na początku *Protreptyku*, krytykuje Orfeusza, Amfiona oraz Ariona za doprowadzenie ludzi do upadku, ponieważ oni, poprzez swoją działalność artystyczną sprawili, że istoty ludzkie stały się zniewolonymi bałwochwalcami, oddającymi część materialnym posagom<sup>57</sup>. Następnie Aleksandryczyk przedstawia boskiego Artystę, opisując Jego twórczość w perspektywie personalistycznej eikonantropologii:

„Zrodzone z Dawida a istniejące już przed nim Boskie Słowo (ὁ τοῦ θεοῦ λόγος), wzgardziło lirą i cytrą, instrumentami martwymi (τὰ ἄψυχὰ ὄργανα). Pod tchnieniem Ducha Świętego ułożyło w harmonijny porządek zarówno makrokosmos (κόσμον) jak i mikrokosmos (σμικρὸν κόσμον), człowieka (ἄνθρωπον), jego duszę (ψυχὴν) i ciało (σῶμα), grając i śpiewając Bogu przy wtórze wielogłosowego instrumentu (τοῦ πολυφώνου ὄργάνου) w ludzkiej postaci. «Ty jesteś cytrą, fletem i świątynia moja»: cytrą (κιθάρα), ze względu na harmonię (ἁρμονίαν), fletem (αὐλός), ze względu na tchnienie (πνεῦμα), a świątynią (ναός) przez słowo (λόγον), aby cytra mogła drgać, flet napełniał się powietrzem a świątynia obejmowała Pana (κύριον)»<sup>58</sup>.

Całe stworzenie, w opinii Apologety z Aleksandrii, jest dziełem Boskiego Logosu, który powołał do istnienia makrokosmos oraz człowieka, nazywając go σμικρὸς κόσμος. Ten mikrokosmos posiadający duszę i ciało staje się cytrą (κιθάρα), harmonijnie brzmiącym instrumentem<sup>59</sup>. Symbolikę cytry, znaną w kulturze helleńskiej, wykorzystują już Ojcowie Apostolscy. Św. Ignacy z Antiochii w *Liście do Efezjan* porównuje relacje między biskupem i kapłanami do zestrojania strun z cytrą<sup>60</sup>. Apologeta z Aten, Atenagoras, prezentuje

<sup>56</sup> Por. Moreschini – Norelli, *Storia della letteratura*, s. 362-363.

<sup>57</sup> Por. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* I 3, 1, ed. C. Mondésert, SCh 2bis, Paris 2013<sup>2</sup>, 55.

<sup>58</sup> Tamże I 5, 3, SCh 2bis, 55, tłum. J. Sołowianiuk: Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, PSP 44, 118. Por. Daniélou, *Messaggio evangelico*, s. 296; B. Mondin, *Storia della teologia*, t. 1, Bologna 1996, 195.

<sup>59</sup> Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 44, 4, ed. C. Mondésert, SCh 108, Paris 1991, 96. Zob. Kumaniecki, *Historia kultury*, s. 100: „Ulepszonym typem liry była «kithara» (κιθάρα), instrument sporządzony całkowicie z drzewa, większy od liry, zaopatrzony w większe pudło i dlatego mający silniejszy ton. Odmianą kithary była forminga (φόρμιγγξ)”; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, 66.

<sup>60</sup> Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* 4, 1, ed. K. Lake, LCL 24, Cambridge –

starotestamentalnych proroków jako instrumenty Ducha Bożego, który gra na nich jak flecista na flecie<sup>61</sup>. Ciekawy opis cytry i harfy można znaleźć także w *Homiliach o Księdze Psalmów* Orygenes, przetłumaczonych przez św. Hieronima:

„Harfa jest to rodzaj instrumentu muzycznego, podobnego do cytry. Jest podobny do cytry, ale nie jest cytrą. Różnica między harfą i cytrą polega na tym, że w cytrę uderza się od dołu, a w harfę od góry i w języku popularnym nazywa się ona polifongiem. Tak więc wygląda harfa”<sup>62</sup>.

Kontynuując rozważania o genezie osoby ludzkiej autor *Protreptyku* podkreśla, że jej Stwórcą jest Boski Logos:

„Pan stworzył człowieka (ἄνθρωπον) jako piękny instrument (καλὸν ὄργανον), napełniając go duchem (ἐμπνουν) na swoje podobieństwo (κατ’ εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ). On, we własnej osobie (αὐτὸς), jest instrumentem Boga (ὄργανόν ἐστι τοῦ θεοῦ), harmonijnym i świętym, nadziemską mądrością i boskim Logosem (οὐράνιος λόγος)”<sup>63</sup>.

Istota rozumna, powołana do istnienia przez Logos, jest nie tylko mikrokosmosem, podobnym przez akt stwórczy do makrokosmosu, lecz także czyniona według obrazu Boskiego Słowa (κατ’ εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ), staje się pięknym instrumentem (καλὸν ὄργανον). W tym pięknym instrumencie – osobie zawiera się paradygmat Bożego Instrumentu (ὄργανον τοῦ θεοῦ) – osoby Logosu<sup>64</sup>. Metafora instrumentu muzycznego wskazuje na sferę analogiczno-ikoniczną, w której powstaje interpersonalna relacja między niestworzonym i stworzonym instrumentem muzycznym, Logosem i Jego pięknym obrazem. Józef Tischner, krakowski filozof, zafascynowany metaforą instrumentu muzycznego, użył także przez św. Grzegorza z Nyssy, pisze: „Człowiek jest jak płynąca przez czas – pieśń. Kto gra ową pieśń? Sam człowiek jest tu instrumentem i artystą. Według jakich wartości człowiek wygrywa własne życie? Niełatwo na to odpowiedzieć. Często wydaje się, że jest tyle wartości i tyle

London 1985, 222, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 2010<sup>2</sup>, 114: „Wasi bowiem kapłani, słusznie szanowani i godni Boga, tak są zestrojeni z biskupem jak struny z cytrą”.

<sup>61</sup> Por. Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 7 i 9, ed. W.R. Schoedel, Oxford Early Christian Texts 38, Oxford 1972, 156, tłum. S. Kalinkowski, w: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985, 36 i 38: „Również wy, którzy przewyższanie innych ludzi inteligencją i pobożnością, względem prawdziwego Bóstwa możecie stwierdzić, że niedorzecznością jest odrzucać wiarę w Ducha Bożego, który usta proroków poruszał niczym instrumenty muzyczne [...] bo Duch posługiwał się nimi jak flecista, który dmie w flet”.

<sup>62</sup> Origenes – Hieronymus, *Tractatus sive homiliae in psalmos* I 59, 3, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 395, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, ŻMT 32, Kraków 2004, 340.

<sup>63</sup> Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* I 5, 4, Sch 2bis, 58, PSP 44, 120 [ze zmianami w tłumaczeniu – A.K.]. Por. Daniélou, *Messaggio evangelico*, s. 227.

<sup>64</sup> Por. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* I 6, 2, Sch 2bis, 59.



«ludzkich partytur», ilu ludzi na świecie”<sup>65</sup>. Kontynuując swoje rozważania na temat interpersonalnych relacji Logosu i Jego obrazu Aleksandryjczyk konstatuje:

„To samo więc Słowo (λόγος), którym jest Chrystus (Χριστός), od dawna stało się przyczyną (αἴτιος) naszego istnienia (ἡμῶς) (ponieważ było u Boga) i naszego dobra (εὖ) (ponieważ pojawiło się wśród ludzi). To samo Słowo, będące jednym i drugim (ὁ μόνος ἄμφω), a więc Bogiem (θεός) i Człowiekiem (ἄνθρωπος), ukazało się ludziom jako przyczyna wszystkich dóbr (αἴτιος ἀγαθῶν)”<sup>66</sup>.

Klemens z Aleksandrii, podobnie jak św. Justyn, identyfikuje Logos z Chrystusem, będącym przyczyną (αἴτιος) osoby ludzkiej zaistniałej w porządku ontologicznym oraz na płaszczyźnie egzystencjalnej, mającej swój wyraz w ekonomii Boga. Aleksandryjczyk wyraźnie stwierdza, że Logos, inaczej niż pisze Filon, jest jednocześnie Istotą boską i ludzką. Filozof chrześcijański, posługując się zwrotem ὁ μόνος ἄμφω, wyraża prawdę o dwóch naturach (boskiej i ludzkiej) w Chrystusie. Aleksandryjczyk nie używa terminu φύσις (natura), jednak definiuje podstawową *regula fidei* chrześcijaństwa, zatwierdzoną uroczyście, po przeszło dwustu pięćdziesięciu latach, przez Ojców Soboru Chalcedońskiego<sup>67</sup>.

Aleksandryjczyk w swojej personalistycznej eikonantropologii, prezentując naukę o stworzeniu człowieka zauważa, że istoty ludzkie przed pojawieniem się na świecie jako mikrokosmosy oraz piękne instrumenty Logosu, już wcześniej zaistniały w stwórczych planach Boga:

„A przecież my (ἡμεῖς) byliśmy przed stworzeniem świata (πρὸ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς), ponieważ zostaliśmy wcześniej zrodzeni w zamiarze samego Boga (ἐν αὐτῷ πρότερον γεγεννημένοι τῷ θεῷ). Jesteśmy więc rozumnymi stworzeniami (τὰ λογικὰ πλάσματα ἡμεῖς) Logosu Boga (τοῦ θεοῦ λόγου), bo «na początku był Logos». Skoro na początku był Logos. On był i jest boskim początkiem wszystkich rzeczy (ἀρχὴ θεία τῶν πάντων).

<sup>65</sup> J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: tenże, *Wobec wartości*, Poznań 1984, 57. Por. A. Kowalski, *Inspiracje patrystyczne w dziełach J. Tischnera*, w: *Józef Tischner: prawda, wolność, dialog*, red. D. Jacyk – M. Manikowski, Wrocław 2013, 29-30: „Człowiek – artysta wydobywa dźwięki, posługując się swoim psychofizycznym instrumentem. Mogą być one harmonią lub kafeonią w relacji do partytury aksjologicznej dobra lub zła. Wirtuoz ludzki, odczytując świat wartości, zawarty w ustnym lub pisemnym przekazie aksjologicznym, odtwarza lub tworzy, na miarę swoich możliwości, własną pieśń aksjologiczną wyśpiewaną dla drugiego człowieka”.

<sup>66</sup> Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* I 7, 1, SCh 2bis, 60, PSP 44, 121.

<sup>67</sup> Por. Concilium Chalcedonense, *Definitio fidei* 11, ŻMT 33 [tekst grecko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras], Kraków 2005 = DSP 1, 222-223; S.W. Need, *Truly Divine and Truly Human. The Story of Christ and the Seven Ecumenical Councils*, London 2008, 101.

Przybrał dawne, święte imię, zasługujące na najwyższą cześć, imię Chrystusa, którego nazwałem Nową Pieśnią (καὶνὸν ᾄσμα μου)<sup>68</sup>.

Klemens z Aleksandrii, podobnie jak Filon, prezentuje doktrynę o podwójnym stworzeniu człowieka<sup>69</sup>. Aleksandryjczyk nie wymienia w prezentowanym tekście ludzkiego rodzaju i gatunku – mężczyzny i niewiasty, ale stosuje zaimek osobowy w liczbie mnogiej ἡμεῖς (my). Można powiedzieć, że to greckie słowo ἡμεῖς zawiera w sobie tak zwanych ludzi niebiańskich zrodzonych (γεννημένοι), a niestworzonych przez Boga. W filozofii greckiej nie istnieje koncepcja *creatio ex nihilo*. Kreationizm, będący w opozycji do poglądów dualistycznych i emanacyjnych, pojawia się jako koncepcja filozoficzna za sprawą religii chrześcijańskiej<sup>70</sup>. Apologeta z Aleksandrii nawiązuje do poglądów Heraklita z Efezu, który naucza, że świat, podobnie i człowiek, rodzi się w myślowej strukturze pozaczasowej<sup>71</sup>. Antropogeneza noetyczna w myśli Boga wyprzedza Jego kosmogenezę, realizującą się jako akt stwórczy objawiającego się Absolutu<sup>72</sup>. A zatem ludzie pojawiają się w Boskim Logosie *in via generationis* przed stworzeniem kosmosu (πρὸ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς). Należy podkreślić, że według Klemensa z Aleksandrii, istoty ludzkie są stworzeniami rozumnymi (τὰ λογικὰ πλάσματα), posiadającymi swój początek i jednocześnie obdarzonymi rozumnością. Autor *Protreptyku*, cytując dosłownie początek prologu Ewangelii według św. Jana (J 1, 1), stwierdza, że Logos jest ἀρχὴ θεῖα całego stworzenia, które zawiera w sobie także mikrokosmos. Orygenes, w *Komentarzu do Ewangelii według św. Jana* interesująco wyjaśnia grecki termin ἀρχή w kontekście Janowego prologu:

„Nadto «początek» definiujemy jako «wzór» w zakresie formy; tak więc, jeśli Pierworodny wszelkiego stworzenia jest obrazem niewidzialnego Boga, to Jego «początkiem» jest Ojciec. Tak samo i Chrystus jest «początkiem» istot stworzonych na obraz Boży. Jeśli bowiem ludzie istnieją «według» obrazu, a obraz «wedle Ojca», zatem wzorem dla Chrystusa jest Ojciec, który stanowi początek, natomiast wzorem w odniesieniu do ludzi jest Chrystus, bo ludzie zostali stworzeni nie wedle tego, czego obrazem jest Chrystus, ale według

<sup>68</sup> Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* I 6, 4-5, SCh 2bis, 59-60, PSP 44, 121.

<sup>69</sup> Por. Daniélou, *Messaggio evangelico*, s. 227-228; J. Rizzerio, *Creazione e antropologia di Clemente di Alessandria*, w: *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, t. 11: *Creazione – Uomo – Donna*, Città di Castello 1995, 121-122; N. Osmański, *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii*, Lublin 2001, 107-129.

<sup>70</sup> Por. W. Tatkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka – piękno – forma – twórczość – odtwórczość – przeżycie estetyczne*, Warszawa 1988, 300.

<sup>71</sup> Por. tamże, s. 222.

<sup>72</sup> Por. tamże, s. 91: „Czasownik «stwarzać» odnosi się do objawienia czegoś, a nie do stwarzania jakiejś rzeczywistości «z niczego»”.

samego obrazu. Z przykładem tym harmonizuje zdanie: «Na początku było Słowo» (J 1, 1)<sup>73</sup>.

Analiza filologiczna słowa ἀρχή przeprowadzona przez Orygenesa, może pomóc w interpretacji następującego tekstu Klemensa:

„Rzeczywiście «Obrazem Boga» (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) jest Jego Logos (ὁ λόγος αὐτοῦ) i rodzony Syn Umysłu (υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος) Boski Logos (ὁ θεῖος λόγος), Światło służące za pierwowzór światła (φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς), a obrazem Logosu (εἰκὼν τοῦ λόγου) jest prawdziwy człowiek (ὁ ἄνθρωπος ἀληθινός), umysł w człowieku (ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ), o którym jest powiedziane, że został stworzony «na obraz i podobieństwo Boże» (Rdz 1, 26) (κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν), który przez myślenie serca (κατὰ καρδίαν φρονήσει) stał się podobny do Logosu i rozumny (λογικός). Ziemiakim odbiciem widzialnego i ziemskiego człowieka są posągi uczynione na ludzkie podobieństwo (τὰ ἀγάλματα τὰ ἀνδρείκελα), właściwe odbicie jest dalekie od prawdy (πόρρω τῆς ἀληθείας)<sup>74</sup>.

Aleksandryjczyk wyjaśniając koncepcję obrazu-paradygmatu nawiązuje do doktryny Filona z Aleksandrii, który pisze o Logosie jako ikonie Boga, zaś rozum ludzki nazywa boskim darem<sup>75</sup>. Klemens, w swojej personalistycznej eikonantropologii identyfikując Chrystusa z Logosem proponuje następujący schemat:

### **Bóg (θεός)**

#### **Logos (λόγος)**

Obraz Boga (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) – Syn Umysłu (υἱὸς τοῦ νοῦ) – Pierwowzór Światła (φωτὸς ἀρχέτυπον) – Instrument Boga (ὄργανον τοῦ θεοῦ)

#### **Człowiek (ἄνθρωπος)**

Obraz Logosu (εἰκὼν τοῦ λόγου) – prawdziwy człowiek (ὁ ἄνθρωπος ἀληθινός) – umysł w człowieku (ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ) – piękny instrument (καλὸν ὄργανον) napełniony duchem

Podobny opis Logosu oraz człowieka stworzonego na Jego obraz Apologeta Aleksandryjski zamieszcza w swoim późniejszym traktacie zatytułowanym *Stromata*: „Obrazem mianowicie Boga jest Słowo Boże i królewskie, Człowiek pozbawiony afektu. Odbiciem zaś obrazu – ludzki rozum<sup>76</sup>. Osoba

<sup>73</sup> Origenes, *In Joannem comm.* I 17, 104-105, ed. C. Blanc, SCh 120, Paris 1966, 115-117, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŻMT 27, Kraków 2005, 47.

<sup>74</sup> Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* X 98, 4, SCh 2bis, 166-167, PSP 44, 187. Por. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, s. 48.

<sup>75</sup> Por. Osmański, *Logos i stworzenie*, s. 107-129.

<sup>76</sup> Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 94, ed. O. Stählin – L. Frühtel, GSC 52, Berlin 1960, 382, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, Warszawa 1994, 74-75. Por. Daniélou, *Messaggio evangelico*,

ludzka stworzona na obraz i podobieństwo Boga (κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν) staje się ikoną Logosu przez myślenie sercem. Proces ten należy do porządku noetycznego. Autor *Protreptyku* nie wyjaśnia jednak, na czym polega akt κατὰ καρδίαν φρονήσει.

Klemens wypowiada się również na temat posągów uczynionych na obraz ludzki (τὰ ἀγάλματα τὰ ἀνδρείκελα), które nie odzwierciedlają prawdziwego podobieństwa do człowieka. W starożytności posągi bogów były często utożsamiane z bóstwem. Aleksandryjczyk, podobnie jak Celsus z Aleksandrii<sup>77</sup>, powołując się na autorytet Heraklita z Efezu zauważa:

„Jeśli jednak nie chcesz słuchać prorokini [Sybilli], to przynajmniej posłuchaj, jak twój własny filozof Heraklit z Efezu zarzuca posągom (τοῖς ἀγάλμασι) bożków bezdusność: A oni modlą się do tych posągów (τοῖς ἀγάλμασι τουτέοισιν εὔχονται), jak gdyby ktoś chciał prowadzić rozmowę z domami (δόμοις λεσχηνεύοιτο)»<sup>78</sup>.

Apologeta chrześcijański nie akceptuje religijności pogańskiej ukazując jej bezdusność. Kult posągów, tak rozpowszechniony w politeizmie, wskazuje na bezbożność, przejawiającą się między innymi w akcie modlitwy skierowanej do rzeczy (posąg porównany z domem), a nie do osoby bóstwa. Aleksandryjczyk umiejętnie wykorzystuje w swojej personalistycznej eikonantropologii nie tylko filozoficzno-religijną koncepcję εἰκόν, lecz także ideę τὸ ἄγαλμα praktykowaną w obrzędowości misteriów. Klemensowa dezaprobata wobec kultu posągów oraz krytyka ich twórców stanowi punkt wyjścia do sformułowania intrygującej tezy o Bogu, będącym Duchowym Posągiem:

„Natomiast posągi (τὰ ἀγάλματα) bożków są beczynne (ἄγρὰ), nieużyteczne i bezduszne, są przywiązane, przybite, przymocowane, odlewane [z metalu], piłowane, polerowane, ociosywane i rzeźbione. W rzeczywistości wykonawcy posągów (οἱ ἀγαλματοποιοί) «znieważają nieczulą ziemię», zmieniając jej właściwą naturę (φύσεως) i poprzez sztukę (ὑπὸ τῆς τέχνης) skłaniają do oddawania jej czci (προκυνεῖν). Moim zdaniem wynalazcy bogów (θεοποιοί) nie czczą bogów (θεούς) lub demonów (δαίμονας), lecz ziemię (γῆν) i sztukę (τέχνην), gdyż tym są właśnie posągi (τὰ ἀγάλματα). Prawdę mówiąc posąg jest martwym materiałem (τὸ ἄγαλμα ὕλη νερά), ukształtowanym ręką artysty (τεχνίτου χειρὶ μεμορφωμένη). My natomiast nie mamy posągu dostrzegalnego zmysłami i uczynionego z widzialnego materiału, lecz posąg duchowy (νοήτων τὸ ἄγαλμα): duchowym i nie

s. 115; J.M. Szymusiak, *Klemens Aleksandryjski (ok. 150-211)*, w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, red. B. Przybylski, Poznań 1970, 308; Nellas, *Voi siete dèi*, s. 37-55.

<sup>77</sup> Por. Celsus, *Contra Christianos* 1, 5a, ed. S. Rizzo, Milano 1994, 62-64. Zob. M. Ożóg, *Kościół starożytny wobec świątyń oraz posągów bóstw*, Kraków 2009, 52-53.

<sup>78</sup> Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* IV 50, 4, Sch 2bis, 112, PSP 44, 153-154.

postrzegalnym zmysłami [posągiem] jest Bóg (θεός), jeden rzeczywiście istniejący Bóg<sup>79</sup>.

Klemens z Aleksandrii opisując posągi (τὰ ἀγάλματα) powołuje się na *Iliadę* Homera, który stwierdza, że ziemia nie posiada uczuć, dlatego też jest nieczuła<sup>80</sup>. Apologeta chrześcijański zarzuca wykonawcom posągów (ἀγαλατοποιοί), że są wynalazcami bogów (θεοποιοί). Zmieniając naturę ziemi przypisują jej charakter sakralny, przejawiający się w kulcie pogańskich bożków. W opinii autora *Protreptyku* posągi są przede wszystkim martwym materiałem, dziełem sztuki, uczynionym ręką ludzkiego artysty. Bóg jest największym Artystą, którego dzieła są o wiele bardziej doskonałe, niż najpiękniejsze arcydzieła ludzkich rąk. Klemens z Aleksandrii, podobnie jak Atenagoras z Aten, wskazuje na istotną różnicę między wiecznym Bogiem, dostrzegalnym tylko dla umysłu, a stworzoną materią postrzegalną zmysłami<sup>81</sup>.

Koncepcja Boga jako Duchowego Posągu (νοητον τὸ ἄγαλμα) jest interesującą próbą przedstawienia monoteizmu chrześcijańskiego, skierowaną do społeczności politeistycznej. Aleksandryczyk wykorzystuje kult posągów, a zarazem *per analogiam* tłumaczy naukę chrześcijan, którzy wierzą w jedynego i niewidzialnego Boga. Orygenes w traktacie *De principiis* posługuje się metaforą posągu wyjaśniając tajemnicę Trójcy Świętej, a szczególnie zachodzącą relację między Bogiem Ojcem i Synem Bożym:

„Założmy więc, że istnieje jakiś posąg, który ogromem swoim obejmuje cały świat i z powodu tej jego wielkości nikt go nie może obejrzeć; przypuśćmy dalej, że istnieje i drugi posąg podobny do tamtego pod każdym względem – w wyglądzie zewnętrznym, rysach twarzy, kształcie i materiale, z którego został wykonany – z jednym wyjątkiem wielkości: ludzie więc, którzy nie mogą dostrzec i obejrzeć wielkiego posągu, ujrawszy mały posąg mogliby sądzić, że widzieli i tamten – a to z powodu ich ścisłego wzajemnego podobieństwa w wyglądzie zewnętrznym, rysach twarzy, kształcie<sup>782</sup>.”

Osoba ludzka, według personalistycznej eikonantropologii Klemensa, jest również widzialną, poruszającą się statua, w której przebywa Obraz Duchowego Posągu (Boga):

„My – właśnie my – jesteśmy tymi, którzy w żyjącym i poruszającym się posągu (ἐν τῷ ζῶντι καὶ κινουμένῳ ἀγάλματι), człowieku (ἀνθρώπῳ), nosimy wizerunek Boga (τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ περιφέροντες), który w nas

<sup>79</sup> Tamże IV 51, 5-6, SCh 2bis, 113-114, PSP 44, 154-155.

<sup>80</sup> Por. Homerus, *Ilias* 24, 54.

<sup>81</sup> Por. Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 4.

<sup>82</sup> Origenes, *De principiis* I 2, 8, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252, Paris 1978, 126-128, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŻMT 1, Kraków 1996, 73. Por. M. Manikowski, *Filozofia w obronie dogmatu. Argumenty antytyteistyczne Grzegorza z Nyssy na tle Tradycji*, Wrocław 2002, 102-105.



mieszka (σύνοικον), jest naszym doradcą, towarzyszem, współbojownikiem, który dzieli nasze uczucia”<sup>83</sup>.

W koncepcji człowieka jako żywego i poruszającego się posągu Apologeta z Aleksandrii nawiązuje do Księgi Rodzaju (Rdz 2, 7). Istota rozumna będąc stworzonym przez Boga posągiem, zawiera w sobie obraz Logosu, który przebywa w mikrokosmosie. Osoba ludzka jest także pięknym instrumentem (καλὸν ὄργανον) – cytrą, napełnionym duchem i uczynioną ikoną Logosu. Personalistyczna eikonantropologia naszego autora wskazuje na sferę analogiczno-ikoniczną, która opisuje człowieka jako widzialny posąg-obraz zamieszkały przez niewidzialną osobę Logosu. Ten Boski Logos będąc towarzyszem, doradcą i współbojownikiem człowieka tworzy interpersonalne relacje bosko-ludzkie.

Klemens z Aleksandrii prezentując personalistyczną eikonantropologię ukazuje jej bezpośrednie odniesienia do teologii, chrystologii i antropologii. Protologia i eschatologia Aleksandryjczyka wyjaśniając ekonomię Bożą, w relacji do osoby ludzkiej, wskazują na szczególną i uprzywilejowaną rolę żywej ikony Logosu – posągu zamieszkałego przez Syna Bożego w historii zbawienia:

Bóg – Duchowy Posąg

Logos – Obraz Boga – Obraz Duchowego Posągu

Człowiek – żywa ikona Logosu – posąg zamieszkały przez Boski Logos

\*\*\*

Personalistyczne ujęcie człowieka zawarte w *Protreptyku*, prezentuje nie tylko zależność Aleksandryjczyka od wcześniejszych antropologii Filona z Aleksandrii, Atenagorasa z Aten, personalistycznej logos-antropologii św. Justyna, czy też personalistycznej somatoantropologii św. Ireneusza, lecz także podkreśla oryginalność jego personalistycznej eikonantropologii. Personalizm Apologety z Aleksandrii demonstruje protologię i eschatologię, które uczą, w jaki sposób stworzona osoba ludzka może stać się Bogiem:

„Logos Boga (ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ) stał się człowiekiem (ἄνθρωπος γενόμενος), abyś ty także nauczył się od człowieka, w jaki sposób będąc człowiekiem możesz stać się Bogiem (γένηται θεός)”<sup>84</sup>.

Personalistyczna eikonantropologia Klemensa z Aleksandrii, zawarta także w jego *Pedagogu* oraz *Stromatach*<sup>85</sup>, będzie kontynuowana w traktatach

<sup>83</sup> Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* IV 59, 2, SCh 2bis, 123, PSP 44, 161.

<sup>84</sup> Tamże I 8, 4, SCh 2bis, 63, PSP 44, 123: „Słowo stało się człowiekiem, abyś ty także nauczył się od człowieka, w jaki sposób będąc człowiekiem możesz stać się Bogiem”.

<sup>85</sup> Por. A. Kowalski, *Personalizm w „Stromatach” Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Personalizm a súčasnosť*, I, red. P. Dancák – D. Hruška – M. Rembierz – R. Šoltés, Prešov 2010, 188-192.

Orygenes, Ojców Kapadockich oraz innych greckich i łacińskich pisarzy wczesnochrześcijańskich. Autorzy *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, opracowanego po Vaticanum II, potwierdzają tezy personalizmu patrystycznego, według których istota ludzka jest osobą – *imago Dei*:

„Człowiek, ponieważ został stworzony na obraz Boży, posiada godność osoby: nie jest tylko czymś, ale kimś. Jest zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami; przez łaskę jest powołany do przymierza ze swoim Stwórcą, do dania Mu odpowiedzi wiary i miłości, jakiej nikt inny nie może za niego dać”<sup>86</sup>.

### QUESTION OF PERSONALISM IN *PROTREPTICUS* OF CLEMENT OF ALEXANDRIA

(Summary)

The article presents the outline of the pagan and Christian ancient anthropology that is interested in its relations to the cosmology. The antique philosophers describe a man as the microcosmos which belongs to the macrocosmos. According to Aristotle's metaphysics and the henological metaphysics, the human being occupies the lower place in the hierarchy of the universe. The Christian thinkers, based on the Bible and the Tradition, show the human being as God's creature made according to the image and similitude of his Creator. The Church Fathers know the Jewish and gnostic anthropologies and they make a polemic on their doctrinal issues. Investigating the patristic anthropology is possible to apply the prosopography exegesis that underlines the interpersonal dialogue. That method indicates three levels of mutual relationships: the analogical and iconic one, the dyadic and dialogical level and the triadic one. The Church Fathers creating the metaphysics of person change their research from the cosmology to the theology and the anthropology. Justin investigates the personalist logos-anthropology. Irenaeus of Lyon and Tertullian of Carthage show the personalist soma-anthropology. Clement of Alexandria elaborates the very interesting concept of the personalist eikon-anthropology that describes the human person as the divine Logos' image, the living statue, in which dwells the divine Logos and the beautiful instrument fulfilled by God with the spirit. Origen of Alexandria, the Cappadocian Fathers and other Christian thinkers who examine that issue, will use Clément's personalist eikon-anthropology in their future investigations. That concept helps to define the solemn Christological doctrine of Council of Chalcedon.

**Key words:** anthropology, cosmology, theology, metaphysics, prosopography exegesis, person, logos, image, Church Fathers, Bible, Tradition.

---

<sup>86</sup> KKK 357.

**Słowa kluczowe:** antropologia, kosmologia, teologia, metafizyka, egzegeza prosopograficzna, osoba, logos, obraz, Ojcowie Kościoła, Biblia, Tradycja.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła

- ARISTOTELES, *Ethica nicomachea*, ed. O. Apelt, Leipzig 1912, tłum. D. Gromska: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1982.
- ATHENAGORAS, *Legatio pro Christianis*, ed. W.R. Schoedel, Oxford Early Christian Texts 38, Oxford 1972, tłum. S. Kalinkowski, w: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985, 27-80.
- BENEDICTUS XVI, *Catechesis patristica*, OsRom 147 (2007) nr 88, s. 4, tłum. pol.: Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2008.
- CELSUS, *Contra Christianos*, ed. S. Rizzo, Milano 1994.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus*, ed. C. Mondésert, SCh 108, Paris 1991.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus*, ed. C. Mondésert, SCh 2bis, Paris 2013, tłum. J. Sołowianiuk: Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, PSP 44, Warszawa 1988, 116-201.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, ed. O. Stählin – L. Frühtel, GCS 52, Berlin 1960, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.
- CONCILIUM CHALCEDONENSE, *Definitio fidei*, w: *ŻMT 33* [tekst grecko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras], Kraków 2005 = DSP 1, 215-225.
- ORIGENES – HIERONYMUS, *Tractatus sive homiliae in psalmos*, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes – Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, *ŻMT 32*, Kraków 2004.
- ORIGENES, *De principiis*, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, I-II, SCh 252-253, Paris 1978; III-IV, SCh 268-269, Paris 1980; tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, *ŻMT 1*, Kraków 1996.

### Opracowania

- A Patristic Greek Lexicon*, ed. G.W.H. Lampe, Oxford 1989<sup>9</sup>.
- CHADWICK H., *The Early Church*, Baskerville 1993<sup>3</sup>.
- COPLESTON F., *Historia filozofii*, t. 1: *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998.
- DAINESE D., *Passibilità divina. La dottrina dell'anima in Clemente alessandrino*, Roma 2002.
- DANIÉLOU J., *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, tłum. C. Prandi, Bologna 1975.
- Dizionario illustrato greco-italiano*, ed. H.G. Liddell – R. Scott – G. Cataudella, Firenze 1993.
- GROSSI V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Città di Castello 1983.
- HALL S.G., *Doctrine and Practice in the Early Church*, Grand Rapids 1991.
- JAEGER W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002.
- KOWALSKI A., *Inspiracje patrystyczne w dziełach J. Tischnera*, w: *Józef Tischner: prawda, wolność, dialog*, red. D. Jacyk – M. Manikowski, Wrocław 2013, 15-41.

- KOWALSKI A., *Personalizm w „Stromatach” Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Personalizmus a súčasnosť*, I, ed. P. Dancák – D. Hruška – M. Rembierz – R. Šoltés, Prešov 2010, 183-194.
- KUMANIECKI K., *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1987.
- LEBRETON G. – ZEILLER G., *Storia della Chiesa*, t. 1: *La Chiesa primitiva*, Torino 1979.
- LEŚNIAK K., *Arystoteles*, Warszawa 1989.
- LURKER M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- MANIKOWSKI M., *Filozofia w obronie dogmatu. Argumenty antytryteistyczne Grzegorza z Nyssy na tle Tradycji*, Wrocław 2002.
- MAZZANTI A.M., *L'aggettivo μεθόριος e la doppia creazione dell'uomo in Filone di Alessandria*, w: *La «doppia creazione» dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, ed. U. Bianchi, Roma 1978, 25-42.
- MEEREN van der S., *Le Protréptique en philosophe essaie de definition d'un genre*, REG 115 (2002) 591-621.
- MONDIN B., *Storia della Teologia*, t. 1, Bologna 1996.
- MORESCHINI C. – NORELLI E., *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, t. 1: *Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia 1995.
- NEED S.W., *Truly Divine and Truly Human. The Story of Christ and the Seven Ecumenical Councils*, London 2008.
- OSMAŃSKI M., *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii*, Lublin 2001.
- OZÓG M., *Kościół starożytny wobec świętyń oraz posągów bóstw*, Kraków 2009.
- REALE G., *Karol Wojtyła Pielgrzym absolutu*, tłum. M. Gajda, Warszawa 2008.
- REALE G., *Myśl starożytna*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2010<sup>2</sup>.
- RIZZERIO J., *Creazione e antropologia di Clemente di Alessandria*, w: *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, t. 11: *Creazione – Uomo – Donna*, Città di Castello 1995, 105-129.
- SIMONETTI M., *Cristianesimo antico e cultura greca*. Città di Castello 1990.
- SIMONETTI M., *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Milano 1988.
- SIMONETTI M., *Letteratura cristiana antica*, t. 1: *Dalle origini al terzo secolo*, Casale Monferrato 1996.
- SINKO T., *Zarys literatury greckiej*, t. 2, Warszawa 1959.
- SOŁOWIANIUK J., *Wstęp*, w: *Apologie*, PSP 44, Warszawa 1988, 99-106.
- SZYMUSIAK J.M., *Klemens Aleksandryjski (ok. 150-211)*, w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, red. B. Przybylski, Poznań 1970, 307-309.
- TATARKIEWICZ W., *Dzieje szczęścia pojęć. Sztuka – piękno – forma – twórczość – odtwórczość – przeżycie estetyczne*, Warszawa 1988.
- TISCHNER J., *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, red. D. von Hildebrand – J.A. Kłoczowski – J. Paściak – J. Tischner, Poznań 1984, 51-148.

