

Aleksy Kowalski

Człowiek ikoną Boskiego Logosu w Protreptyku Klemensa Aleksandryjskiego

Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia nr 8,
61-74

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Aleksy KOWALSKI

Człowiek ikoną Boskiego Logosu w *Protreptyku* Klemensa Aleksandryjskiego

Nadszedł więc czas, abyśmy stwierdzili, że tylko chrześcijanin jest bogobojny, bogaty, rozumny, szlachetny i dlatego przez upodobnienie jest obrazem Boga; abyśmy powiedzieli i uwierzyli, że stał się on „sprawiedliwy i pobożny przy zachowaniu rozsądku” przez Chrystusa, a następnie upodobnił się do samego Boga.

Klemens Aleksandryjski, *Protreptyk* 12, 122, 4

Euzebiusz z Cezarei, starożytny badacz historii Kościoła, w swojej *Historii kościelnej* przedstawia postać Filona z Aleksandrii, żydowskiego filozofa, który cieszył się autorytetem wśród starożytnych pisarzy chrześcijańskich¹.

Filon Aleksandryjski z podziwem spoglądał na helleńską filozofię, której był znawcą, a zarazem stosował ją do interpretacji Biblii Hebrajskiej oraz tradycji żydowskiej. Poglądy filozoficzne Aleksandryjczyka zdominował platonizm, na przykład w nauce o Logosie, kosmologii oraz antropologii. A zatem słuszne wydaje się stwierdzenie św. Hieronima: „Aut Plato Philonem sequitur, aut Platonem Philo: tanta est similitudo sensum et eloquii”².

¹ Por. Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica* 4, 2–3: „Naoczas słynął daleko i szeroko Filon mąż bardzo wielkiej powagi nie tylko wśród naszych, ale także wśród tych, którzy wyszli z obcej nawet szkoły filozoficznej. Pochodził wprawdzie ze starej rodziny żydowskiej, ale nie ustępował żadnemu dostojnikowi aleksandryjskiemu. Wiadomo wszystkim, do jakiego stopnia oddawał się niezmordowanej pracy nad bożą i ojczyzną nauką, a już mówić nie potrzeba, jakiego wykształcenia nabył w filozofii i naukach wyzwolonych; toć podobno przewyższał wszystkich współczesnych głęboką znajomością filozofii platońskiej i pitagorejskiej”. Hieronimus, *De viris illustribus* XI.

² Hieronimus, *De viris illustribus* XI. Por. F. Copleston, *A History of Philosophy. Greece and Rome*, vol. 1, New York 1993, s. 458–461.

Koncepcja Logosu w ujęciu Filona Aleksandryjskiego

Filon komentując akt stwórczy Boga, opisany w *Księdze Rodzaju*, dostrzega paralelizm między *κόσμος* i *ἄνθρωπος*. Makrokosmos oraz mikrokosmos stanowią dwie części stworzenia, będące we wzajemnej relacji zależności, ale oddzielone, jednocześnie mające podobną strukturę³.

W procesie tworzenia nie tylko *κόσμος νοητός* wyprzedza zaistnienie *κόσμος αἰσθητός*, lecz także pojawienie się człowieka uczynionego *na obraz*, w porządku czasowym oraz ontologicznym, poprzedza tego, który jest ukształtowany z ziemi. Aleksandryjczyk wyjaśniając *passus* z *Księgi Rodzaju* 1, 26–27, stwierdza:

Dlatego tylko przy stworzeniu człowieka jest wzmianka, że Bóg powiedział: „Uczyńmy”, która wskazuje na to, że Bóg wziął do pomocy innych współtwórców, tak aby nienagannie chęci i czyny słusznie postępującego człowieka mogły być przypisane Bogu, Władcy wszechświata [...] Bardzo też trafnie określił człowieka jako gatunek i rozróżnił jego rodzaje, kiedy powiedział, że stworzył go jako mężczyznę i kobietę, chociaż poszczególne jednostki nie otrzymały jeszcze wtedy postaci ludzkiej [...] Bóg dał człowiekowi rozum, jako najlepszy z darów i przez to uczynił go swoim krewnym⁴.

Opis stworzenia *człowieka niebiańskiego*, zaprezentowany przez Filona z Aleksandrii, zawiera interpretację tekstu biblijnego, w której zawarte są pytania egzegetyczne, filologiczne oraz teologiczne. Na przykład, w jaki sposób należy poprawnie zinterpretować słowo *uczynimy*? Świderkówna, w swoich *Rozmowach o Biblii*, proponuje najbardziej prawdopodobną formę *pluralis deliberationis*, wyrażającą proces zastanawiania się oraz dokonania wyboru⁵. Friedman natomiast prezentując różne interpretacje słowa *uczynimy*, sugeruje następującą koncepcję: „More plausible, though by no means certain, is the suggestion that it is an Israelite, monotheistic reflection of the pagan language of the divine council. In pagan myth, the chief god, when formally speaking for the council of the gods, speaks in the plural. Such language might be appropriate for the opening chapters of the Torah, thus asserting that the God of Israel has taken over this role”⁶.

Innym ciekawym zagadnieniem, zaproponowanym przez Aleksandryjczyka, jest kwestia podziału rodzaju ludzkiego na płeć męską i żeńską, *Ludzie niebiań-*

³ Por. J. Daniéou, *Filone d’Alessandria*, Roma 1991, s. 199.

⁴ Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 75–77. Por. M. Osmański, *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii*, Lublin 2001, s. 109. M. Przyszychowska, *Koncepcja podwójnego stworzenia jako próba wyjaśnienia genezy świata zmysłowego. Filon z Aleksandrii, Orygenes, Grzegorz z Nyssy*, „Vox Patrum” 44–45 (2003), s. 206. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Città di Castello 1983, s. 26–27. C. De Vogel, *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, Milano 1993, s. 37–47.

⁵ Por. A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 2001, s. 52.

⁶ R.E. Friedman, *Commentary on the Torah*, San Francisco 2003, s. 12.

scy posiadają już w sobie ideę płciowości, która czeka na swoje urzeczywistnienie w czasie i przestrzeni.

Człowiek, otrzymując od Boga *νοῦς*, staje się *krewnym* Stwórcy, który zaprasza istotę rozumną do współuczestniczenia w boskim życiu oraz odpowiedzialności za stworzony świat⁷.

Filon z Aleksandrii komentując drugi opis stworzenia człowieka, zawarty w drugim rozdziale *Księgi Rodzaju* 2, 7, stwierdza:

Następnie powiedział: „Utworzył Bóg człowieka wzięwszy proch ziemi i tchnął w oblicze jego dech życia”. Wskazuje przez to wyraźnie, jak wielka zachodzi różnica między tym człowiekiem, który teraz został stworzony, a tamtym, który został stworzony wcześniej na podobieństwo Boga. Stworzony teraz człowiek był dostrzegalny zmysłami, miał określone właściwości, składał się z duszy i ciała, był mężczyzną albo kobietą, a z natury śmiertelny. Tamten natomiast, stworzony na obraz Boga, jest ideą (ἰδέα), rodzajem albo pieczęcią (σφραγίς). Jest istotą umysłową, nieśmiertelną, nie jest mężczyzną ani kobietą, jest nieśmiertelny z natury⁸.

Koncepcja podwójnego stworzenia bytu ludzkiego w dwóch etapach ukazuje różnice zachodzące między *człowiekiem niebiańskim*, stworzonym *ad imaginem Dei*, a *człowiekiem ziemskim*, posiadającym duszę oraz ciało, uczynione *de humo* przez Logos⁹. Filozof żydowski także w *Alegoriach praw* opisuje dwa rodzaje ludzi, którzy zostali powołani do istnienia:

Jeden człowiek niebieski, a drugi ziemski. Niebieski człowiek został stworzony na podobieństwo Boga i dlatego nie uczestniczył w skazitelnej i w ogóle ziemskiej substancji. Człowiek ziemski powstał z rozproszonej materii, nazwanej przez Pismo mułem ziemi. O pierwszym człowieku nie mówi Pismo, że został utworzony, ale odwzorowany na podobieństwo Boga, a człowiek ziemski został uformowany, lecz nie jest tworem artysty¹⁰.

W nauczaniu Filona o podwójnym stworzeniu człowieka można dostrzec dwa źródła: Biblię Hebrajską oraz filozofię platońsko-stoicką. Idea Logosu, jako archetypu człowieka niebieskiego, stanowi ważny element antropologii tegoż myśliciela, na którego autorytet i pisma powołują się starożytni pisarze chrześcijańscy.

⁷ A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, s. 53.

⁸ Philo Alexandrinus, *De opificio mundi* 134. Por. A.M. Mazzanti, *L'Aggettivo μεθόριος e la doppia creazione dell'uomo in Filone di Alessandria*, [in:] *La „Doppia creazione” dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, ed. U. Bianchi, Roma 1978, s. 28. M. Przyszychowska, *Koncepcja podwójnego stworzenia...*, s. 206.

⁹ Por. B. Mondin, *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica*, Bologna 1992, s. 40.

¹⁰ Philo Alexandrinus, *Legum allegolarum* I, 31. Por. J. Daniélou, *Filone d'Alessandria*, s. 200.

Nauka o Boskim Logosie według starożytnych apologetów chrześcijańskich

Justyn, podobnie jak inni apologety, zajmuje się problematyką człowieka. W *Apologii pierwszej* skierowanej do cesarza Antonina Piusa, cesarskich synów oraz Senatu i całego ludu rzymskiego stwierdza, że na początku Bóg stworzył świat, dla bytu ludzkiego, posługując się bezkształtną materią¹¹. Należy zauważyć, że autor dwóch *Apologii* nie przytacza dosłownie biblijnych opisów stworzenia człowieka, mimo to posiada własny pogląd na temat genezy istoty rozumnej.

[Bóg] na początku stworzył rodzaj ludzki, darząc go rozumem oraz możliwością wyboru prawdy i czynienia dobrze, tak że nie ma uniewinnienia przed Bogiem dla nikogo, bo ludzie otrzymali rozum i zdolności umysłowe¹².

Człowiek zatem został stworzony jako istota rozumna, obdarzona wolną wolą i odpowiedzialna za swoje czyny. Według Apologety Rzymskiego byt ludzki nie jest tylko czystą rozumnością, jak pojmowali filozofowie pogańscy. W *Apologii drugiej* wyjaśnia tę kwestię w następujących słowach:

Rzecz zatem jasna, że nasza nauka przewyższa wszelką naukę ludzką, bo cały Logos stał się Chrystusem, który się dla nas objawił, stał się ciałem, logosem i duszą. Wszystko bowiem, co filozofowie i prawodawcy dobrego wypowiedzieli i odkryli, zawdzięczają temu, co po części w Logosie znaleźli i ujrzeli¹³.

Chrystus jest przedstawiony jako istota rozumna posiadająca pełnię człowieczeństwa, do której należą ciało, dusza i logos. Termin grecki *λόγος* posiada wiele znaczeń¹⁴. W kulturze żydowskiej języka greckiego oznacza *Słowo Boga*, a zatem działającą Najwyższą Istotę, która manifestuje swoją obecność w stworzeniu, odkupieniu oraz samoobjawieniu. Filozofie stoicy natomiast nauczają, że Logos jest pośrednikiem między Bogiem a światem materialnym i jako *Anima mundi* jednoczy, porządkuje *kosmos* i nim rządzi¹⁵. Justyn, w *Apologii drugiej*, utożsamiając Logos z Chrystusem, zapowiadany przez proroków i nauczającym o Bogu¹⁶, pisze:

¹¹ Por. Justinus Philosophus, *Apologia prima pro Christianis* I, 10, 2. G. Girgenti, *Gustino Martire. Il primo cristiano platonico*, Milano 1995, s. 126. V. Lombino, *Dio creatore e l'uomo nei Padri apologetic*, [in:] *Dizionario di Spiritualità Biblico – Patristica. Creazione – Uomo – Donna*, vol. 11, Città di Castello 1995, s. 36.

¹² Justinus Philosophus, *Apologia prima pro Christianis* I, 28, 3.

¹³ Tenże, *Apologia secunda pro Christianis* II, 10, 1.

¹⁴ Por. *A Patristic Greek Lexicon*, ed. G.W.H. Lampe, New York 1989, s. 807–811.

¹⁵ Por. C.D. Stead, *Philosophy in Christian Antiquity*, New York 1996, s. 150–151. J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, San Francisco 1978, s. 17–19.

¹⁶ Por. Justinus Philosophus, *Apologia secunda pro Christianis* II, 7, 3–4.

Albowiem po Bogu czcimy i miłujemy Logos (λόγον), pochodzący od Boga niezrodzonego i niewysłowionego, jako że dla nas stał się człowiekiem¹⁷.

Girgenti odnotowuje, że Logos jest pośrednikiem między Bogiem a światem. Ten fakt można przedstawić, używając następującego schematu:

Bóg – Istniejący i niezrodzony

Logos – Bóg zrodzony

Kosmos – stający się i zrodzony

Nauczanie Justyna jest nowością dla wyznawców filozofii platońskiej oraz stoickiej. Oto Logos przyjmuje ciało w materialnym świecie, stając się jednocześnie osobą ludzką. Wydaje się, że Filozof Męczennik pełni rolę mediatora między poglądami Platona i stoików a nauczaniem chrześcijańskim¹⁸.

Filozof Rzymski, w swojej antropologii, prezentuje koncepcję człowieka jako istoty cielesno-duchowej, w której mieszka Logos¹⁹. V. Grossi zauważa, że Logos w wymiarze chrystologicznym istnieje jako *λόγος σπερματικός*, natomiast w wymiarze antropologicznym jawi się jako *σπέρμα τοῦ λόγου*. Stoicyzm zaś identyfikuje Logos boski z logosem człowieka, znajdującym się w istocie rozumnej. Według Justyna człowiek jest spokrewniony z Absolutem poprzez *λόγος σπερματικός*. Nauczyciel Tacjana czyni rozróżnienie między boskim Logosem (*λόγος σπερματικός*), a elementem nadprzyrodzonym, istniejącym w bycie ludzkim (*σπέρμα τοῦ λόγου*)²⁰. Ludzie, stworzeni na obraz Chrystusa, uczestniczą w życiu Logosu, ponieważ w każdym człowieku istnieje Jego ziarno²¹. Rzymski Apologeta nie precyzuje, co oznacza *lógos spermatikós*, istniejący w człowieku. Można zatem przytoczyć opinię rzymskiego cesarza, filozofa stoickiego, Marka Aureliusza, który w traktacie *Rozmyślania (eis heautón)* wypowiada się na temat rozumnej istoty ludzkiej:

Wielkie jest pokrewieństwo człowieka z całym rodzajem ludzkim. Nie jest to bowiem wspólność krwi lub nasienia, ale umysłu. Zapomniałeś zaś o tym, że umysł każdego człowieka – to bóg i że stamtąd wypłynął. I o tym, że [...] ciało, a nawet dusza, z tamtego pochodzą świata²².

Justyn stwierdza, że człowiek otrzymał od Boga tak rozum, jak i wolną wolę, która pomaga istocie rozumnej wybrać to, co jest miłe Najwyższemu. Zdolności intelektualno-wolitywne są darem – zachętą Stwórcy dla rozumnego stworzenia.

¹⁷ Justinus Philosophus, *Apologia secunda pro Christianis* II, 13, 4.

¹⁸ Por. G. Girgenti, *Giustino Martire. Il primo cristiano platonico*, s. 105.

¹⁹ Por. Justinus Philosophus, *Apologia secunda pro Christianis* II, 13, 3.

²⁰ Por. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Città di Castello 1983, s. 38.

²¹ Por. Justinus Philosophus, *Apologia secunda pro Christianis* II, 7, 3. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, s. 39.

²² Marek Aureliusz, *Rozmyślania* 12, 26.

Początek bowiem istnienia naszego nie od nas zależał. Ale to, co mu miłe, przygarnąć i wybrać, za pomocą władz umysłowych, jakimi nas obdarzył, oto, do czego nas nakłania i w co nam wierzyć każe²³.

Logos, przyjmując ludzką naturę, staje się *miejscem* dialogowego spotkania Boga i świata. Podobnie człowiek, a w szczególności chrześcijanin, oświecony przez Wcielony Logos pełni rolę *locus constituti dialogici* między Stwórcą a stworzeniem oraz celebrytuje funkcję *kapłana kosmosu*²⁴.

W antropologii Justyna nie ma miejsca dla Filonowej koncepcji o podwójnym stworzeniu człowieka. Filozof chrześcijański potwierdza, że cały *anthropos sarkikos* jest nie tylko obrazem Boga, lecz także Jego dziełem. Ten pogląd nie zgadza się z doktryną judaizmu, według której istota rozumna jest rezultatem działalności stwórczej aniołów. Nauka o genezie człowieka, w opinii Rzymskiego Apologety, znajduje się także w opozycji do antropologii gnostyków, którzy nauczali, że początek bytu ludzkiego na Ziemi jest konsekwencją jego upadku w *kosmosie*²⁵.

Ikoniczność człowieka w doktrynie chrystologicznej Klemensa Aleksandryjskiego

Tytus Flawiusz Klemens z Aleksandrii, jeden ze znanych i uznawanych przedstawicieli starożytnej chrześcijańskiej szkoły aleksandryjskiej, podejmuje w swoich traktatach wiele zagadnień. Uczeń Pantenusy, jak podaje Euzebiusz z Cezarei w swojej *Historii kościelnej*, napisał wiele traktatów²⁶, a wśród nich *ΠΡΟΤΡΕΠΤΙΚΟΣ ΠΡΟΣ ΕΛΛΗΝΑΣ*. To dzieło znane jest jako *Upomnienie do Greków* (Euzebiusz), *Adversus Gentes* (Hieronim), *Cohortatio ad Gentes* (Sinko) czy też *Zachęta Greków* (Sołowianiuk). Termin grecki *προτροπεπτικός* (w sposób zachęcający, przekonywający)²⁷ jest nie tylko tytułem dzieła, lecz także gatunkiem literackim²⁸, nakłaniającym czytelnika do uprawiania filozofii. W starożytności tą formą pisarską posługiwali się literaci 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

²³ Justinus Philosophus, *Apologia prima pro Christianis* I, 10, 4.

²⁴ Por. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, s. 39.

²⁵ Por. tamże, s. 40.

²⁶ Por. Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica* VI, 13, 1–9. Hieronymus, *De viris illustribus* XXXVIII.

²⁷ Por. *A Patristic Greek Lexicon*, s. 1190. *Dizionario illustrato greco-italiano*, ed. H.G. Liddel e R. Scott, Firenze 1993, s. 1114.

²⁸ Por. *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1988, s. 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”.

do mieszkańców wysp, na których króluje szczęście²⁹. Podobnie, sześć wieków później, Marek Aureliusz prawdopodobnie znający poglądy twórcy szkoły perypatetyckiej stwierdzi, że rozum jest *bogiem* w człowieku³⁰. Cynceron pisze swojego *Hortensjusza*, w którym, posługując się formą dialogu, zachęca do uprawiania filozofii³¹. Seneka Młodszy, zwany Filozofem, proponuje umiłowanie mądrości w czasie prześladowania myślicieli wyznających poglądy stoickie³². Syn Seneki Starszego – Retora w dialogu *De constantia sapientis*, zapraszając do filozofowania w duchu stoickim, tak oto zwraca się do swojego przyjaciela Anneusza Serena, urzędnika cesarskiego, którego nawrócił z epikureizmu:

Nikt nie jest w stanie ani wyrządzić szkody, ani sprawić pożytku mądrému, ponieważ istoty boskie nie wymagają pomocy ani nie mogą doznać uszczerbku, a mędrzec (*sapiens*) wyraźnie zajmuje miejsce najbliższe bogów, jako ich sąsiad i krewny (*vicinus proximusque*), i z wyjątkiem nieśmiertelności jest Bogu podobny (*similis deo*). Z duszy dąży i pnie się do góry, gdzie panuje wzorowy porządek i niezmacony pokój, gdzie wszystko wiruje ruchem jednostajnym i harmonijnym, gdzie w pogodnej beztróście i łaskawości każda istota przyczynia się do dobra całego świata, do pożytku własnego i innych, zarówno mieszkańców owych regionów, jak wszystkich ludzi³³.

Analogiczną opinię prezentuje Boecjusz z Dacji, który przekonuje, w swoim traktacie *De Summo Bono sive de vita philosophi*, powołując się na autorytet Stagiryty, o szczególnej roli umysłu ludzkiego w życiu człowieka:

Tak bardzo bowiem są oddani zmysłom, że nie dbają o to, co jest dobrem samego umysłu. Ich gromi Filozof w słowach: Biada wam, ludzie, którzy zaliczacie się do zwierząt i nie dbacie o to, co w was jest boskie. Za boskie zaś uważa w człowieku umysł, ponieważ jeżeli jest w człowieku coś boskiego, to za takie godzi się uznać umysł. Jak bowiem to, co wśród wszechrzeczy jest najlepsze, jest właśnie boskie, tak również to, co w człowieku jest najlepsze, uważamy za boskie³⁴.

Jak w literaturze greckiej *προτρεπτικός*, tak i w piśmiennictwie łacińskim *cohortatio* ma długą tradycję. Pisarze chrześcijańscy również posługiwali się tym rodzajem literackim. *Mowa na Areopagu* św. Pawła Apostoła, zamieszczona w *Dziejach Apostolskich* 17, 22–31, jest *προτρεπτικός λόγος* zachęcającą Ateńczyków do przyjęcia wiary w Zmartwychwstałego Chrystusa³⁵.

²⁹ Por. K. Leśniak, *Arystoteles*, Warszawa 1989, s. 38–39.

³⁰ Por. Marek Aureliusz, *Rozmyślenia* 12, 26.

³¹ Por. K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1987, s. 403.

³² Por. tamże, s. 509.

³³ Lucius Annaeus Seneca, *De constantia sapientis* 8, 2.

³⁴ Boëthius, *De Summo Bono sive de vita philosophi* 298.

³⁵ Por. C. Moreschini, E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. Da Paolo all'età costantiniana*, vol. 1, Brescia 1995, s. 97. W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge 1961, s. 11–12. G. Lebreton, G. Zeiller, *Storia della Chiesa. La Chiesa primitiva*, vol. 1, Torino 1979, s. 227–229. *Apologie*, red. E. Stanula, PSP, t. 44, Warszawa 1988, s. 102: „Mowę św. Pawła na Areopagu Ateńskim można by zaliczyć do «lógos protreptikós», bowiem zachowuje schemat tego gatunku. Najpierw Apostoł stwierdza niewystarczalność

Wśród traktatów zachowanej trylogii Klemensa Aleksandryjskiego znajduje się *Zachęta do Greków*, której wzorem, jak pisze Jaeger, jest arystotelesowski *Protreptikos eis philosophian*³⁶. Aleksandryjczyk, mając jako wzór wcześniejszych apologetów chrześcijańskich (Justyn, Atenagoras), krytykuje religię pogańską wraz z jej zabobonami, okrucieństwem oraz erotyzmem, praktykowanymi w obrzędowości misteriiów. Czerpiąc argumenty z filozofii i Biblii, zachęca do przyjęcia nauki Logosu – Chrystusa³⁷. *Zachęta do Greków* Klemensa, w odróżnieniu do jego *Pedagoga*, będącego także *προτρεπτικός λόγος*, adresowanego do chrześcijan, jest *cohoratio* skierowaną do czytelnika pogańskiego³⁸. Nauczyciel Orygenesisa, 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 posagom³⁹. Klemens, następnie, przedstawia boskiego Artystę, opisując Jego twórczość:

Zrodzone z Dawida a istniejące już przed nim Boskie Słowo (*ὁ τοῦ θεοῦ λόγος*), wzgardziło lirą i cytrą, instrumentami martwymi (*τὰ ἄψχα ὄργανα*). Pod tchnieniem Ducha Świętego ułożył w harmonijny porządek zarówno makrokosmos (*κόσμον*), jak i mikrokosmos (*σμικρόν κόσμον*), człowieka (*ἄνθρωπον*), jego duszę (*ψυχήν*) i ciało (*σῶμα*), grając i śpiewając Bogu przy wtórze wielogłosowego instrumentu (*τοῦ πολυφώνου ὀργάνου*) w ludzkiej postaci. „Ty jesteś cytrą, fletem i świątynią moją: cytrą (*κιθάρα*), ze względu na harmonię (*ἁρμονία ν*), fletem (*αὐλός*), ze względu na

myśli pogańskiej do poznania najwyższej prawdy, którą jest Bóg, następnie ukazuje piękno nauki Chrystusa i zachęca do jej przyjęcia”.

³⁶ Por. W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, s. 58–59: „Clement is a writer of different caliber. In his «Protrepticus» he takes over a literary form that Greek philosophers since the times of Socrates and Aristotle had often used to invite and exhort people to adopt their way of life. Philosophy was commended in the protreptic «logos» as the road to happiness and as the knowledge of the aim of man’s life that was necessary to acquire the true good. This form of speech had often changed in accordance with the type of philosophy it represented, and it was not as stereotyped as scholars have sometimes imagined. I have shown this in the «Protrepticus» of Aristotle, and Clement’s praise of Christianity is indeed very different from such pagan models. It is to a large extent polemical against Greek religion and philosophy, but the imitation of the philosophical type of the literary genus is nevertheless obvious”. T. Sinko, *Zarys literatury greckiej*, t. 2, Warszawa 1959, s. 401–402. M. Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Milano 1988, s. 104–105. Tejze, *Cristianesimo antico e cultura greca*. Città di Castello 1990, s. 50–51.

³⁷ Por. H. Chadwick, *The Early Church*, New York 1993, s. 94. S. Hall, *Doctrine and Practice in the Early Church*, Grand Rapids 1999, s. 96. C. Moreschini, E. Norelli, *Storia della Chiesa. La Chiesa primitiva*, vol. 1, s. 362: „In effetti, il «Protrettico» di Clemente presenta molti punti in comune con gli apologeti, e in modo tutto particolare con Atenagora, che è stato proposto talora di riconoscere nel suo primo maestro, quello della Grecia”.

³⁸ Por. M. Simonetti, *Letteratura cristiana antica. Dalle origini al terzo secolo*, vol. 1, Casale Monferrato 1996, s. 454: „Alcune sue opera – il «Protrettico», il «Pedagogo» – sono destinate a un public più vasto e risentono della tradizione protrettica della filosofia greca”.

³⁹ Por. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 1, 3. 1.

tchnienie (*πνεῦμα*), a świątynią (*ναός*) przez słowo (*λόγον*), aby cytra mogła drgać, flet napełniał się powietrzem, a świątynia obejmowała Pana (*κύριον*)⁴⁰.

Całe stworzenie, w opinii Aleksandryjczyka, jest dziełem boskiego Logosu, który powołał do istnienia makrokosmos oraz człowieka, nazywając go *σ μικρός κόσμος*. Ten mikrokosmos posiadający duszę i ciało staje się cytrą (*κιθάρα*), harmonijnie brzmiącym instrumentem⁴¹. 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 zestrojenia strun z cytrą⁴². Ciekawy opis cytry i harfy można znaleźć także w *Homiliach o Księdze Psalmów* Orygenesa, 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 polifontgiem. Tak więc wygląda harfa⁴³.

Kontynuując rozważania o genezie człowieka, autor *Protreptyku* podkreśla, że Stwórcą istoty ludzkiej jest 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 (*αὐτός*), jest instrumentem Boga (*ὄργανόν ἐστι τοῦ θεοῦ*), harmonijnym i świętym, nadziemską mądrością i boskim Logosem (*οὐράνιος λόγος*)⁴⁴.

Istota rozumna, powołana do istnienia przez Logos, nie tylko jest mikrokosmosem, podobnym przez akt stwórczy do makrokosmosu, lecz także uczyniona według obrazu Boskiego Słowa (*κατ'εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ*) staje się pięknym instrumentem (*καλὸν ὄργανον*). W tym pięknym instrumencie – człowieku zawiera się paradygmat Bożego Instrumentu (*τὸ ὄργανον τοῦ θεοῦ*) – Logosu⁴⁵.

To samo więc Słowo (*λόγος*), którym jest Chrystus (*Χριστός*), od dawna stało się przyczyną (*αἴτιος*) naszego istnienia (*ἡμᾶς*) (ponieważ było u Boga) i naszego dobra (*εὖ*) (ponieważ pojawiło się wśród ludzi). To samo Słowo, będące jednym i drugim

⁴⁰ Tamże, 1, 5. 3. Por. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Tournai 1961, s. 227.

⁴¹ Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II, 44, 4. K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, 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 (*φόρμιγγς*)”. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 66.

⁴² Por. Ignatius Antiochenus, *Ad Ephesios* 4, 1: „Wasi bowiem kapłani, słusznie szanowani i godni Boga, tak są zestrojeni z biskupem jak struny z cytrą”.

⁴³ Origenes – Hieronymus, *Tractatus in psalmos* 59, 3.

⁴⁴ Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 1, 5. 4 (tłum. własne). Por. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, s. 227.

⁴⁵ Por. Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 1, 6. 2.

(ὁ μόνος ἄμφω), a więc Bogiem (θεός) i Człowiekiem (ἄνθρωπος), ukazało się ludziom jako przyczyna wszystkich dóbr (αἴτιος ἀγαθῶν)⁴⁶.

Klemens, podobnie jak Justyn, identyfikuje Logos z Chrystusem, będącym przyczyną (αἴτιος) ludzkiego zaistnienia w porządku ontologicznym, oraz na płaszczyźnie egzystencjalnej, mającej swój wyraz w ekonomii Boga. Aleksandryczyk wyraźnie stwierdza, inaczej niż pisze Filon, że Logos jest jednocześnie Istotą boską i ludzką. Uczeń Pantenusy, posługując się zwrotem: ὁ μόνος ἄμφω, wyraża prawdę o dwóch naturach (boskiej i ludzkiej) w Chrystusie. Aleksandryczyk nie używa terminu φύσις (*natura*), jednak definiuje podstawową *regula fidei* chrześcijaństwa, zatwierdzoną uroczyście, po stu pięćdziesięciu latach, przez Ojców Soboru Chalcedońskiego⁴⁷.

Aleksandryczyk – 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). Przybrał dawne, święte imię, zasługujące na najwyższą cześć, imię Chrystusa, którego nazwałem nową pieśnią (καὶ τὸν ᾄσμα μου)⁴⁸.

Klemens z Aleksandrii, podobnie jak Filon, prezentuje doktrynę o podwójnym stworzeniu człowieka⁴⁹. Nauczyciel Orygenesy nie wymienia w tekście ludzkiego rodzaju i gatunku – mężczyzny i niewiasty, ale stosuje zaimek osobowy w liczbie mnogiej ἡμεῖς (my). Można powiedzieć, że w greckim słowie ἡμεῖς zawiera w sobie tak zwanych ludzi niebiańskich zrodzonych (γεγεννημένοι), a nie stworzonych 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 chrześcijańskiej⁵⁰. Aleksandryczyk nawiązuje do poglądów Heraklita z Efezu, który naucza, że świat, podobnie i człowiek, rodzi się w myślowej strukturze poza-

⁴⁶ Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 1, 7. 1.

⁴⁷ Por. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, Kraków 2005, s. 222–223. S.W. Need, *Truly Divine and Truly Human. The Story of Christ and the Seven Ecumenical Councils*, London 2008, s. 101.

⁴⁸ Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 1, 6. 4–5 (tłum. własne).

⁴⁹ Por. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, s. 227–228. J. Rizzerio, *Creazione e antropologia di Clemente di Alessandria*, [in:] *Dizionario di Spiritualità Biblico – Patristica. Creazione – Uomo – Donna*, vol. 11, Città di Castello 1995, s. 121–122. N. Osmański, *Logos...*, s. 107–129.

⁵⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka – piękno – forma – twórczość – odtwórczość – przeżycie estetyczne*, Warszawa 1988, s. 300. G. Auzou, *Na początku Bóg stworzył świat. Historia a wiara*, Warszawa 1990, s. 236.

czasowej⁵¹. Antropogeneza noetyczna Boga wyprzedza Jego kosmogenezę, realizującą się jako akt stwórczy objawiającego się Absolutu⁵². 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 *ἀρχή θεία* 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 Pierwotny 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 samego obrazu. Z przykładem tym harmonizuje zdanie: *Na początku było Słowo*⁵³.

Analiza filologiczna słowa *ἀρχή*, przeprowadzona przez Orygenesę, może dopomóc 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 ἀνθρώπος ἀληθινός*), umysł w człowieku (*ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ*), o którym jest powiedziane, że został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże” (*κατ’εἰκόνα τοῦ θεοῦ καὶ καθ’ὁμοίωσιν*), który przez myślenie serca (*κατὰ καρδίαν φρονήσει*) stał się podobny do Logosu i rozumny (*λογικός*). Ziemskim odbiciem widzialnego i ziemskiego człowieka są posągi uczynione na ludzkie podobieństwo (*τὰ ἀγάλματα τὰ ἀνδρείκελα*), właściwe odbicie jest dalekie od prawdy (*πόρρω τῆς ἀληθείας*)⁵⁴.

Aleksandryczyk wyjaśniając koncepcję obrazu – „wzoru”, nawiązuje do doktryny Filona z Aleksandrii, który pisze o Logosie, będącym ikoną Boga, zaś rozum ludzki jest nazwany boskim darem⁵⁵. Klemens, identyfikując Chrystusa z Logosem, proponuje następujący schemat:

⁵¹ Por. tamże, s. 222.

⁵² Por. tamże, s. 91: „Czasownik «stwarzać» odnosi się do objawienia czegoś, a nie do stwarzania jakiejś rzeczywistości «z niczego»”.

⁵³ Origenes, *In Ioannem commentari* I, 17 (104–105).

⁵⁴ Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 10, 98. 4. (tłum. własne). Por. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, s. 48.

⁵⁵ Por. M. Osmański, *Logos...*, s. 107–129.

Bóg (θεός)**Logos (λόγος)**

Obraz Boga (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) – Syn Umysłu (νὺς 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) napelniony duchem

Podobny opis Logosu oraz człowieka stworzonego na Jego obraz Apologeta Aleksandryjski zamieszcza w swoim późniejszym traktacie *Stromata*:

Obrazem mianowicie Boga jest Słowo Boże i królewskie, Człowiek pozbawiony afektu. Odbiciem zaś obrazu – ludzki rozum⁵⁶.

Istota rozumna 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, 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. Aleksandryczyk, 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 bezdusznosc: „A oni modlą się do tych posągów (τοῖς ἀγάλμασι τουτέοισιν εὔχονται), jak gdyby ktoś chciał prowadzić rozmowę z domami (δόμοις λεσχηνεύοιτο)”⁵⁷.

Klemens nie akceptuje religijności pogańskiej, ukazując jej bezdusznosc. 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. Aleksandryczyk umiejętnie wykorzystuje, w swojej nauce antropologicznej, nie tylko filozoficzno-religijną koncepcję εἰκὼν, lecz także ideę τὸ ἄγαλμα praktykowaną w obrzędowości misterii. Klemensowa dezaprobata czci posągów oraz krytyka dla ich twórców stanowi punkt wyjścia do sformułowania intrygującej tezy o Bogu, będącym Duchowym Posągiem:

Natomiast posągi (τὰ ἀγάλματα) bożków są beczynne (ἀγρά), nieużyteczne i bezduszne, są przywiązane, przybite, przymocowane, odlewane (z metalu), piłowane, polerowane,

⁵⁶ Clemens Alexandrinus, *Stromata* V, 94, 5. Por. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, s. 115. M.J. Szymusiak, *Klemens Aleksandryjski (ok. 150–211)*, [w:] *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, Poznań 1970, s. 308. P. Nellas, *Voi siete dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Roma 1993, s. 37–55.

⁵⁷ Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 4, 50. 4. Por. A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, s. 42.

ociosywane i rzeźbione. W rzeczywistości wykonawcy posągów (*οἱ ἀγάλματοποιοί*) „znieważają nieczulą ziemię”, zmieniając jej właściwą naturę (*φύσεως*) i poprzez sztukę (*ὑπὸ τῆς τέχνης*) skłaniają do oddawania jej czci (*προσκυνεῖν*). Moim zdaniem wynalazcy bogów (*θεοποιοί*) nie czczą bogów (*θεοὺς*) lub demonów (*δαίμονας*), lecz ziemię (*γῆν*) i sztukę (*τέχνην*), gdyż tym są właśnie posągi (*τὰ ἀγάλματα*). Prawdę mówiąc, posąg jest martwym materiałem (*τό ἄγαλμα ἕλη νεκρά*), ukształtowanym ręką artysty (*τηχνίτου χειρὶ μεμορφωμένη*). My natomiast nie mamy posągu dostrzegalnego zmysłami i uczynionego z widzialnego materiału, lecz posąg duchowy (*νοητὸν τό ἄγαλμα*): duchowym i nie postrzegalnym zmysłami (posągiem) jest Bóg (*θεός*), jeden rzeczywiście istniejący Bóg⁵⁸.

Filozof Aleksandryjski opisując posągi (*τὰ ἀγάλματα*), powołuje się na *Iliadę* Homera, który stwierdza, że ziemia nie posiada uczuć, dlatego też jest nieczulą⁵⁹. Apologeta chrześcijański zarzuca wykonawcom posągów (*ἀγάλματοποιοί*) zmianę natury ziemi, której przypisują oni charakter sakralny, przejawiający się w kulcie pogańskich bożków. W opinii autora *Proptreptyku*, posągi są przede wszystkim martwym materiałem, dziełem sztuki, uczynionym ręką ludzkiego artysty. Klemens z Aleksandrii, podobnie jak Atenagoras z Aten, wskazuje na istotną różnicę między wiecznym Bogiem, dostrzegalnym tylko dla umysłu, a stworzoną materią postrzegalną zmysłami⁶⁰.

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

Żałujemy 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, kształcie⁶¹.

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

⁵⁸ Tamże, 4, 51. 5 – 6. (tłum. własne).

⁵⁹ Por. Homerus, *Ilias* XXIV, 54: „Na ziemię nieczulą się sroży”.

⁶⁰ Por. Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 4: „My natomiast oddzielamy Boga od materii oraz dowodzimy, że czym innym jest materia, a czym innym Bóg, i że wielka między nimi zachodzi różnica: Bóg bowiem jest niestworzony i wieczny oraz dostrzegalny jedynie dla umysłu i rozumy, materia zaś jest stworzona i niszczalna; czyż więc słusznie nadaje nam się przydomek ateistów?”

⁶¹ Origenes, *De Principiis* I, 2, 7. Por. M. Manikowski, *Filozofia w obronie dogmatu. Argumenty antytryteistyczne Grzegorza z Nyssy na tle Tradycji*, Wrocław 2002, s. 102–105.

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 mieszka (*σύνοικον*), jest naszym doradcą, towarzyszem, współbojownikiem, który dzieli nasze uczucia⁶².

W koncepcji człowieka jako żywego i poruszającego się posągu Apologeta nawiązuje do *Księgi Rodzaju* 2, 7. Istota rozumna będąc stworzonym posągiem przez Boga, zawiera w sobie obraz Logosu, który przebywa w mikrokosmosie. Człowiek jest także pięknym instrumentem (*καλὸν ὄργανον*) – cytrą, napełnionym duchem i uczynionym ikoną Logosu.

Klemens z Aleksandrii prezentując ikonantropologię, ukazuje jej bezpośrednie odniesienie do teologii i logoslogii (chrystologii).

Bóg – Duchowy Posąg

Logos – Obraz Boga – Obraz Duchowego Posągu

Człowiek – żywa ikona Logosu – posąg zamieszkały przez Boski Logos

Nauka o człowieku, zawarta w *Protreptyku*, ukazuje zależność od koncepcji antropologicznej Filona z Aleksandrii oraz oryginalność Apologety chrześcijańskiego. Aleksandryjczyk kontynuuje nauczanie swoich poprzedników (Justyn, Atenagoras), a zarazem jest oryginalny w swoich koncepcjach, które podejmują jego następcy (Orygenes, Grzegorz z Nyssy) oraz inni.

Summary

Man as the icon of the Divine Logos according to *Protrepticus* of Clement Alexandrian

The article presents the biblical concepts of the human being, made in God's image and likeness and created of the clay of the ground. Theory of double creation of man, proposed by Philo of Alexandria (an heavenly man and a earthly man) found continuation in teaching of Clement of Alexandria. Differing from Justin Martyr that he did not interest in that topic, *Protrepticus*'s author interestingly describes the human being as *micros kósmos* that has a soul and a body and his relationships to macrocosms. Man is the beautiful instrument, fulfilled by spirit in the image of Logos – Instrument. Clement emphasizing God's plans regarding existence of the human being, develops Philo's theory of the double creation of man. Logos is the Maker not only of the human person, but also of the whole world. Origen's Mater referring to anthropogenesis of *the Book of Genesis* also shows idea of the human being as the alive statue made according to image of the Divine Statue. Clement of Alexandria's anthropology is continued and developed by the ancient Christian thinkers that they provide knowledge of the human being as Logos' icon, having the iconic nature. Iconanthropology – doctrine of anthropology of icon presents the ancient teaching of the Christian thinkers that underline the dignity of man as Logos' image.

⁶² Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* 4, 59, 2.