

# Tomasz Klibengajtis

---

## Logos wychowawcą Żydów ku prawdzie w koncepcji Klemensa z Aleksandrii : przyczynek do badań nad filosemityzmem Ojców Kościoła

---

Collectanea Theologica 73/2, 13-37

---

2003

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TOMASZ KLIBENGAJTIS, WARSZAWA

**LOGOS WYCHOWAWCĄ ŻYDÓW KU PRAWDZIE  
W KONCEPCJI KLEMENSA Z ALEKSANDRII. PRZYCZYNEK  
DO BADAŃ NAD FILOSEMITYZMEM OJCÓW KOŚCIOŁA**

„Zbawienie bierze początek od Żydów”  
J 4,22

Odniesienie chrześcijaństwa do Żydów było i jest jednym z głównych elementów określających jego samoświadomość. Niezależnie od tego, w jaki sposób chrześcijanie traktowali swoich – używając sławnego określenia Jana Pawła II – „starszych braci”, czy to jako dyskutantów, oponentów, polemistów, prześladowców, przeciwników czy wreszcie jako wrogów, Żydzi stanowili i stanowią dla chrześcijan, a chrześcijanie dla Żydów stały kontrapunkt lub nieodłączną antytezę. Chrześcijanie z chwilą przyjęcia i przejęcia ksiąg i tradycji Starego Testamentu, i to w szerszym zakresie niż uczyniła to Synagoga po synodzie w Jabne<sup>1</sup>, nie mogli odżegnać się od swojej żydowskiej genezy mimo różnorodnych pokus, od marcjonizmu począwszy, a na antysemityzmie skończywszy. Wyznawcy Chrystusa pojmując chrześcijaństwo jako religię misyjną, jako tę dającą pełnię i pewność odkupienia, zawsze zastanawiali się i winni się zastanawiać nad powodami, dla których ich oferta była i jest odrzucana. Stałymi oponentami, już od początków Kościoła, byli Żydzi i niemała część patrystycznego dorobku poświęcona była antyjudajstycznej polemice.

<sup>1</sup> K.H. Rengstorf, *Der Glanz von Jabne: Rabban Jochanan ben Zakkai und die Rettung des Judentums nach der Zerstörung Jerusalems*, Leiden 1968; P. Schäfer, *Die sogenannte Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen im 1./2. Jh. n. Ch.*, *Judaica* 31/1975, s. 54-64; 116-124; G. Stemberger, *Die sogenannte „Synode von Jabne” und das frühe Christentum*, *Kairos* 19/1977, s. 14-21.

## Antysemityzm czy antyjudaizm – kwestie terminologii

Pamiętając o zasadzie *bene docet, qui bene distinguit* warto sprecyzować znaczenie terminów „antysemityzm” i „antyjudaizm”. Pojęcie antysemityzmu powstało, jak wiadomo, dopiero w XIX w., a rozumiano przez nie co najmniej niechęć do pewnej narodowości lub do tego, co się za nią uważało<sup>2</sup>. Najbardziej kompetentna w tej dziedzinie *Encyclopaedia Judaica* podaje, że stosowanie tego terminu do czasów wcześniejszych jest nieprecyzyjne i wprowadzające w błąd. Tego rodzaju zastrzeżenia nie podaje, niestety, nowa edycja wspomnianej encyklopedii<sup>3</sup>, a jeszcze późniejsza *Theologische Realenzyklopädie* stawia terminy „antysemityzm” i „antyjudaizm” obok siebie, zaleca ich synonimiczne stosowanie, argumentując, iż „pojęcie antysemityzmu jest już nie do wykorzenia”<sup>4</sup>. Wydaje mi się, że wykorzenie można wszystko i nie ma potrzeby posługiwania się mylną, nieprecyzyjną, i co za tym idzie, szkodliwą terminologią. W niniejszej pracy stosowany będzie termin „antyjudaizm” rozumiany jako krytyka religii, nie narodowości żydowskiej, podejmowana przez autorów chrześcijańskich, którzy częściej kierowali się bardzo daleko posuniętą żarliwością misyjną niż złą wolą. Stosując wspomniane rozróżnienie można twierdzić, iż choć niekiedy Ojcowie Kościoła i pisarze chrześcijańscy bywali antyjudaistyczni, to nie byli oni antysemitami. Antyjudaizm chrześcijan, jak i antychryścjanizm Żydów występują w okresie patrystycznym w kontekście no-

<sup>2</sup> *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, t. 2, Berlin 1928, kol. 956: „Das Fremdwort Antisemitismus ist anscheinend zuerst 1879 von Wilhelm Marr aufgebracht worden, um die Judenfeindschaft mit der Zugehörigkeit der Juden zur semitischen Rasse und Völkerfamilie zu begründen und ihr das Gepräge einer auf letzte Ursachen zurückgehenden wissenschaftlichen Lehre zu geben. Der Ausdruck ist indessen unzutreffend, da das semitische Wesen keine Einheit ist und in Wahrheit nur die Juden damit gemeint sind. Da ferner das Moment der Rasse erst in neuerer Zeit hervortritt, kann von einem früheren A. nur insoweit gesprochen werden, als man darunter überhaupt feindselige Gesinnungen oder Handlungen gegen Juden und Judentum, aus welchen Gründen auch immer sie entspringen mögen (religiösen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen), versteht, welcheriger Sprachgebrauch in neuerer Zeit allerdings in Aufnahme gekommen ist”.

<sup>3</sup> *Encyclopaedia Judaica*, t. 3, Jerusalem 1971, kol. 87.

<sup>4</sup> N.R.M. de Lange, *Theologische Realenzyklopädie*, t. 3, Berlin-New York 1978, kol. 114: „Der Begriff Antisemitismus ist eine neuzeitliche Prägung, um einem viel älteren Phänomen eine seriösen Anstrich zu geben. (...) Neueren Datums sind die Termini: Antijudaismus, Judenhaß, Judenfeindschaft u. ä. Da auch sie teilweise irreführend sind, und da sich vor allem der Begriff Antisemitismus nicht mehr ausbürgen läßt, sind alle angeführten Begriffe weiterhin nebeneinander zu verwenden”.

wej, rozwijającej się religii, i to takiej, która pozyskiwała swoich zwolenników także spośród Żydów. Ci ostatni, w najwcześniejszym okresie Kościoła, powołując się na tradycję Pięcioksięgu i Proroków oraz jej rabinistyczną wykładnię odrzucali chrześcijan, jako odstępców od tej właśnie tradycji. Chrześcijańscy pisarze występowali przeciw tego rodzaju argumentacji *ex traditione*, uzasadniając swe racje tą samą tradycją. Zarzucali swoim żydowskim adwersarzom, że ci tak naprawdę swojej własnej tradycji nie znają, a jeśli już znają, to nie rozumieją<sup>5</sup>.

### Ojcowie a Żydzi – miniprzegląd literatury

Przeobfita literatura omawiająca stosunek chrześcijan do Żydów i *vice versa* w okresie patrystycznym świadczy o żywym i nie-słabnącym zainteresowaniu badaczy<sup>6</sup>. Wydaje się jednak, że w większości opracowań podkreślany bywa bardziej antyjudajizm Ojców, a ich filosemityzm czy filojudaizm przemilczany. Przykładem tego rodzaju nastawienia jest choćby rozdz. IV *Alte Kirche* hasła *Antisemitismus* w przytaczanej już *Theologische Realenzyklopädie*, autorstwa Nicholasa R.M. de Lange<sup>7</sup>. Dobór argumentów i cytatów wydaje się zdecydowanie tendencyjny. Autor w celu poparcia swoich tez wielokrotnie powołuje się na monografię Parkesa<sup>8</sup>, wyciągając z niej wnioski, iż twierdzenie o współudziale Ży-

<sup>5</sup> Argumentacja tego rodzaju występuje na przestrzeni całego *Dialogu z Żydem Tryfonem* Justyna.

<sup>6</sup> Obszerna bibliografia znajduje się na stronie internetowej: <http://www.etf.cuni.cz/~prudky/zbl-lit.html>. Na bliższą uwagę zasługują, moim zdaniem, następujące pozycje: P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, Cambridge 1969; S. Sandmel, *The First Christian Century in Judaism and Christianity*, New York 1969; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, t. 1-2, Jerusalem 1974-1980; D.P. Efroymsen, *The Patristic Connection*, w: A.T. Davies (wyd.), *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, New York-Ramsey-Toronto 1979, s. 98-117; P. Sanders, *Jewish and Christian self-definition*, t. 1, *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Philadelphia 1980; E.P. Sanders, A.I. Baumgartner (wyd.), *Jewish and Christian Self-Definition*, t. 2, *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, Philadelphia 1981, s. 115-156; P. Richardson, D.M. Granskou, *Anti-Judaism in early Christianity*, Waterloo, Ont. 1986; H. Schreckenberg, *Die christliche Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, Frankfurt 1990<sup>2</sup>; C.A. Evans, *Anti-semitism and early Christianity. Issues of polemic and faith*, Minneapolis 1993; H. Buchinger, *Ex 12,11.27.48 LXX bei Origenes: Textkritik und Antijudaismus*, *Studia Patristica* 34/2001, s. 285-293.

<sup>7</sup> N.R.M. de Lange, *Theologische Realenzyklopädie*, t. 3, kol. 128-137.

<sup>8</sup> J.W. Parkes, *The Conflict of Church and the Synagogue*, London 1934.

dów w prześladowaniach chrześcijan jest nieuzasadnione<sup>9</sup>. Taka konkluzja jest jednak niedopuszczalna, a sam Parkes jej nie wyciąga, pisząc dość oględnie, ale jednak, o żydowskiej wrogości<sup>10</sup> wobec chrześcijan. Wielką zaletą tej monografii jest jej obszerna baza źródłowa<sup>11</sup>, na podstawie której różne podania o współudziale Żydów w mających miejsce głównie w I w.<sup>12</sup> prześladowaniach chrześcijan są przytaczane i omawiane bardzo rzetelnie. Wobec tak dokładnie cytowanych źródeł dziwi konkluzja Parkesa, twierdzącego, iż tacy pisarze jak Justyn<sup>13</sup>, Tertulian<sup>14</sup> i Orygenes<sup>15</sup> pisząc o żydow-

<sup>9</sup> N.R.M. de Lange, *Theologische Realenzyklopädie*, t. 3, kol. 129: „Die gelegentlich Behauptung neuerer Autoren, daß einige Juden sich aktiv an der Christenverfolgung beteiligt hätten, ist von Parkes (*Conflict* 121-150) nach eingehender Prüfung als unbegründet zurückgewiesen worden”.

<sup>10</sup> J.W. Parkes, *The Conflict of Church and the Synagogue. A study in the origins of antisemitism*, New York 1974<sup>8</sup>, s. 149: „The period which immediately followed the Apostolic age and the fall of Jerusalem was marked on the Jewish side by the official determination to oust the Christian from the shelter of the Synagogue. On the Christian side it was a period in which a doctrine of the position of the Jews in the scheme of salvation was being evolved which was so offensive to Jewish feelings that violent hostility inevitably marked its proclamation. The offence was the greater for the bitter and unsympathetic attitude adopted towards the national tragedies in Palestine, and because of the determination of the Christians to rob the Jews of the one hope left to them, the promises made to them in the Old Testament. In this period we find in the documents considerable evidence of the bloodshed which such a situation provoked”.

<sup>11</sup> *Tamże*, s. 123-124. Autor jako źródła starożytne podaje: *Acta Sanctorum, Acta Maryrum Orientalium et Occidentalium, Analecta Bollandiana, The Martyrs of Palestine, Greek Acts of the Persian Martyrs under Shapur II, Le Synaxaire Arabe Jacobite, Le Synaxaire Armenien de Ter Israel, Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Le Synaxaire Ethiopien*.

<sup>12</sup> *Tamże*, s. 132: „Acta attributed to the first century number at most a few hundred among the thousands of individual records. In them we find a very high proportion of stories ascribing definite hostility to the Jews, culminating sometimes in the death of the saint”.

<sup>13</sup> Justyn, *Dialogus cum Tryphone* 16,4: ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστὸν. οὐ γὰρ ἐξουσίαν ἔχετε αὐτόχειρες γενέσθαι ἡμῶν διὰ τοὺς νῦν επικρατοῦντας ὁσάκις δε ἂν ἐδυνήθητε, καὶ τοῦτο ἐπράξατε. *Apologia* I, 31,5-6: ἀλλ’ ἐχθροὺς ἡμᾶς καὶ πολεμίους ἡγοῦνται, ὁμοίως ὑμῖν ἀναιροῦντες καὶ κολάζοντες ἡμᾶς ὁπότεν δύνωνται, ὡς καὶ πεισθῆναι δύνασθε. καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν γεγενημένῳ Ἰουδαϊκῷ πολέμῳ Βαρχωχέβας ὁ τῆς Ἰουδαίου ἀποστάσεως ἀρχηγέτης, Χριστιανούς μόνους εἰς τιμωρίας δεινὰς, εἰ μὴ ἀρνοῦντο Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ βλασφημοῦεν, ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι.

<sup>14</sup> Tertulian, *Scorpiae adversus Gnosticos*, PL 2, kol. 143A: „... et synagogas Judaeorum, fontes persecutionum”.

<sup>15</sup> Orygenes, *Explanatio in Psalmum XXXVI*, PG 12, kol. 1321C: „Unde etiam nunc Judaei non moventur adversum gentiles, adversum eos qui idola colunt, et Deum blasphemant, et illos non oderunt, nec indignantur adversum eos; adversum Christianos vero insatiabili odio feruntur, qui utique relictis idolis ad Deum conversi sunt. Cum ergo videris Judaeos odio habentes Christianum et insidiantes ei, intellige quia completur prophetia illa quae dicit: *Et ego concitabo eos in non gentem*”.

skiej wrogości opierali się na teologicznej egzegezie, a nie na historycznej pamięci<sup>16</sup>. Wydaje się jednak, że pamięć prześladowań ze strony Żydów u wyżej wymienionych pisarzy była jak najbardziej żywa, a ponieważ każde wydarzenie z chrześcijańskiego, i nie tylko, życia komentowali w kontekście Pisma Świętego, dlatego też wspomniane prześladowania były tak samo rozpatrywane. Przedstawiony powyżej pogląd Parkesa może prowadzić do mylnych i niebezpiecznych wniosków. Przykładem tego rodzaju recepcji jest wspomniany uprzednio, bazujący na pracy Parkesa, podrzdział autorstwa de Lange'a. Ten ostatni przedstawia, jak wykazano, wnioski Parkesa w sposób bardzo nierzetelny, a we własnej konkluzji stwierdza, iż cała wczesnochrześcijańska literatura przejawia niejako ideologiczną wrogość do Żydów, która przekracza wszystko, co mają do zaoferowania pod tym względem starsze lub współczesne pisma pogańskie<sup>17</sup>. Inne argumenty de Lange'a wydają się również mocno przejawaskrawione, np. podaje on, iż literatura II w., egzemplifikowana *Listem Barnaby*, *Dialogiem Justyna* i *Listem do Diogeneta*, ukazuje notorycznie fałsz żydowskiego pojęcia Prawa i dodatkowo ośmiesza je<sup>18</sup>. Tego rodzaju wątpliwa metodologia i rzetelność naukowa de Lange'a, widoczna jest w całym podrzdziale jego autorstwa i prowadzi go do wzmiankowanej konkluzji. Zastanawiające jest, iż opracowanie tak wątpliwe merytorycznie znalazło się w tak znanej i prestiżowej encyklopedii.

Tendencja ukazywania Ojców jako „żydożerców od początku” nie znajduje, co ciekawe, odbicia w opracowaniu hasła *Antysemityzm* w obydwu edycjach *Encyclopedia Judaica*. Chociaż jej pierwsze, berlińskie wydanie przytacza dosyć ogólnikowo rzekome antyjudaisyczne zarzuty Ojców bez ich źródłowego udokumentowa-

<sup>16</sup> J.W. Parkes, *The Conflict*, s. 148: „The statement of Jewish hostility in general terms is based on theological exegesis and not on historical memory”.

<sup>17</sup> N.R.M. de Lange, *Theologische Realenzyklopädie*, s. 131: „Zusammenfassend ist zu sagen, daß die frühchristliche Literatur von einer konsequenten Judenfeindlichkeit durchzogen ist, die alles übertrifft, was ältere oder gleichzeitige heidnische Schriften bieten, und die als eine offizielle Ideologie gelten kann”.

<sup>18</sup> *Tamże*, t. 3, kol. 129: „Aus der Aussage, daß Jesus der Israel verheißene Messias war, folgt mit zwingender Notwendigkeit, daß nicht die Juden, sondern die Christen das „wahre Israel sind”. Dieser Gedanke führte wiederum zur Verwerfung des jüdischen Gesetzesbegriffs, der in der christlichen Literatur des 2 Jhds. (besonders Barnabasbrief, Dialog Justins und Brief an Diogenet) durchgängig als falsch oder gar lächerlich dargestellt wird”.



nia<sup>19</sup>, to edycja jerozolimska odznacza się podziwu godnym obiektywizmem w prezentacji patrystycznego antyjudajizmu. Ukazywana jest jego geneza, której, zdaniem autora hasła, szukać należy tak w „rabinistycznej kontrpropagandzie” jak i w chrystocentrycznej żarliwości niektórych Ojców Kościoła<sup>20</sup>. Autor odnotowuje również propedeutyczną rolę Izraela w koncepcji Augustyna oraz postulat ochrony Żydów, wysuwany przez niektórych przedstawicieli Kościoła<sup>21</sup>. W końcowych wnioskach hasła podaje, iż cały ideologiczny arsenał chrześcijańskiego antysemityzmu powstał już w starożytności chrześcijańskiej, kiedy to „zjadliwa żydofobia ograniczała się głównie do środowiska duchowieństwa”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> *Encyclopaedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart*, kol. 973-974: „Die jüdenfeindliche Polemik des Christentums ist in der christlichen Literatur und im Ritus und Katechese der alten Kirche nachzuweisen. In der Literatur finden sich viele Angriffe in den Werken der Kirchenväter (...) Gegen die Juden wurden u. a. folgende Beschuldigungen erhoben: Sie seien gottlos, ohne Ehrebetung gegen den Kaiser, haßten die übrigen Menschen, sondern sich ab, seien von Gott verlassen, ein unnützes Volk, zur Sklaverei geschaffen, auführerisch, grausam, Schänder des Heiligen, hartnäckig, frech und feige, sinnlich, fruchtbar, lasterhaft, schmutzig, aussätzig, gefährlich und verächtlich. Der Vorwurf des Ritualmordes wird nur vage angedeutet”.

<sup>20</sup> *Encyclopedia Judaica*, t. 3, Jerusalem 1971, kol. 99: „... In sum, the evolution of Christian anti-Semitism reflects the spread of the new faith among pagan circles and a progressive withdrawal from the ancient faith. The young church (...), which declared itself to be the true Israel (...) found it essential to discredit to „Israel according to the flesh”, to prove that God had cast away His people and transferred His love to the Christians. From the outset, therefore, Christian anti-Semitism was an original manifestation: it differed from the traditional tensions between Israel and the nations and did not merely reflect them. Obligated to contest Israel’s historic heritage and title, and confronted in addition by a vigorous rabbinical counter-propaganda, the church unremittingly concentrated its attention on the Jews and Judaism. (...) Certain polemics already afford an insight into the psychology of the early bishops, whose judeophobia was on the same scale as their religious fervor. To Gregory of Nyssa and John Chrysostom, love of Jesus and hatred for his presumed executioners were indistinguishable...”

<sup>21</sup> *Tamże*: „The persistence of Judaism, seemingly a contraction of the Christian conception of the church as *Versus Israel*, «the true Israel», led the great theologians, notably Augustin, to elaborate the doctrine that represents the Jews as the nation which was a «witness» to the truth of Christianity. Their existence was further justified by the service they rendered to the Christian truth in attesting through their humiliation the triumph of the church over the synagogue. «Unintelligent, they possess intelligent books»; they are thus condemned to perpetual servitude. A further variation, reversing a biblical image, depicts the Jews as Esau and the Christians as Jacob. They are also Cain, guilty of fratricide, and marked with a sign. However, the hostility of this allegorization also implies a nascent tendency on the of the church to protect the Jews, since «if someone killed Cain, Cain would be revenged sevenfold»”.

<sup>22</sup> *Tamże*: „Thus the ideological arsenal of Christian anti-Semitism was completely established in antiquity. However, from the social standpoint the deterioration of the Jewish position was only beginning, and it seems clear the in the early period virulent judeophobia was mainly limited to the clergy”.

Przyjęcie bądź odparcie wyżej wymienionych poglądów, wysuwanych, jak wykazano, nie tylko przez środowiska żydowskie, a przedstawionych przeze mnie w sposób wysoce fragmentaryczny i wybiórczy, wiąże się z koniecznością przyjrzenia się twórczości Ojców pod kątem ewentualnego filojudaizmu bądź filosemityzmu, skoro trud wynajdywania ich antyjudaizmu lub antysemityzmu jest tak skwapliwie podejmowany<sup>23</sup>. Badania te pomogłyby ustalić, która z opcji w literaturze starochrześcijańskiej przeważa oraz na ile poglądy w niej zawarte rzeczywiście wpłynęły na rozwój późniejszego antyjudaizmu i antysemityzmu.

### **Prawda objawiona Żydom według Klemensa**

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie stosunku Klemensa Aleksandryjskiego do Żydów, zwanych także Judejczykami, Hebrajczykami bądź Izraelitami, w kontekście jego koncepcji objawiania się prawdy. To właśnie pod jej kątem przebadano wszystkie dzieła Klemensa, opierając kwerendę na fragmentach zawierających greckie terminy określające prawdę<sup>24</sup>. W trakcie badań wyodrębniona została także problematyka objawienia prawdy Żydom, stanowiąca boczny nurt właściwych alethologicznych rozważań Aleksandryjczyka. Ponieważ zasadniczym przedmiotem badań było, jak wspomniano, zagadnienie prawdy, nie zaś problematyka (anty- lub filo-) judaizmu, dobór prezentowanego materiału jest takim, a nie innym przedmiotem określony.

### **Klemens a „objawienie naturalne”**

Zanim przejdziemy do właściwych „judaistycznych” rozważań Klemensa, warto pamiętać, że przyjmuje on możliwość tzw. Objawienia naturalnego, czyli poznawalność istnienia Boga za pomocą, jak ujmuje to współczesna dogmatyka, „naturalnego światła rozu-

<sup>23</sup> Literatura por. N.R.M. de Lange, *Theologische Realenzyklopädie*, t. 3, kol. 113-114; 118-119.

<sup>24</sup> Mowa o rzeczowniku ἀληθεια („prawda”) wraz z jego derywatami; o przymiotnikach ἀληθής i ἀληθινός („prawdziwy”), przysłówku ἀληθώς („prawdziwie”) oraz czasowniku ἀληθεύω („mówię prawdę”); por. Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik polsko-grecki*, t. I, 85.



mu”<sup>25</sup>: „Wprawdzie poprzez wszystkie wieki wszyscy ludzie prawidłowo myślący doznawali naturalnego objawienia [ἐμφασίς φυσική] jedyne Boga, Wszechmocnego. Większość też ludzi, oczywiście takich, którzy nie utracili całkowicie wstydu moralnego w stosunku do prawdy, uzyskiwała świadomość bezustannie trwającego dobroczynnego działania za sprawą Bożej Opatrzności”<sup>26</sup>.

Jak wynika z powyższego tekstu, warunkiem tego rodzaju poznania jest prawidłowe myślenie i spełnianie minimalnych wymogów moralnych. Przedmiotem samego poznania jest istnienie jedyne Boga, którego kierowanie światem rozumiana jest jako Opatrzność. Zdaniem E. Mollanda, termin ἐμφασίς oznacza boską część w człowieku, za pomocą której Bóg staje się poznawalny<sup>27</sup>. Chociaż jest to poznanie z chrześcijańskiego punktu widzenia minimalne, gdyż nie obejmuje ani przymiotów Boga, ani jego zbawczego działania<sup>28</sup>, to jednak dostępne jest wszystkim (πᾶσι) i zawsze (πάντοτε).

Dla Aleksandryjczyka prawda jest rzeczywistością niejako wszechobecną, a przez to osiągalną dla każdego: „...choć istnieje

<sup>25</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 50; Wspomnianą koncepcję Klemensa prezentuje rzetelnie i syntetycznie: W. Bierbaum, *Geschichte als Paidagogia Theou. Ein Beitrag zur Interpretation des Klemens von Alexandrien*, Münchener Theologische Zeitschrift 5/1954, s. 256-266: „Da der Mensch in kreatürlicher Beziehung zu Gott steht und seinem innersten Wesen nach auf die Gotteserkenntnis angelegt ist, ist es «nicht anzunehmen, daß er ganz ohne eine Vorstellung von Gott sein könnte, hat er doch, wie geschrieben steht, bei der Schöpfung den von Gott eingehauchten Geist empfangen». Allen Menschen ist auf Grund ihrer Gottebenbildlichkeit eine ἐμφασίς θεοῦ φυσική möglich.” Możliwość naturalnego poznania Boga u Klemensa (podaję za Bierbaumem): Str. V 87,4; VII 8,2; V 87,2; Prtr. 68,2; Str. V 133,9; Prtr. 63,4; Str. VI 111,1; Str. VI 64,6; V 135,3; VI 59,2; Prtr. 24,2; Str. I 95,3; II 44,4; por. Paed. II 87,3; 95,3; Str. I 5,2; IV 37,7; Prtr. 59,2; Str. VI 113,2; Paed. I 101 sq; II 100,4; Str. IV 9,6; VI 110,3; II 43,5; 100,1; V 4,1; VI 45,6; 47,3; 48,4; V 141,1. Do podobnych wniosków dochodzi Spannert, *Le Stoïcisme De Clément de Rome a Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, s. 279-280.

<sup>26</sup> Str. V 87,2 θεοῦ μὲν γὰρ ἐμφασίς ἐνὸς ἦν τοῦ παντοκράτορος παρὰ πᾶσι τοῖς εὐφρονοῦσι πάντοτε φυσική, καὶ τῆς αἰδίου κατὰ τὴν θείαν πρόνοιαν εὐεργεσίας ἀντελαμβάνοντο οἱ πλείστοι, οἱ μὴ τέλειον ἀπρηυθριακότες πρὸς τὴν ἀλήθειαν. Stromaty, czyli Kobierce podaję w przekładzie polskim J. Pliś z czyńskiej, *Kobierce*, Warszawa 1994, t. I-II.

<sup>27</sup> E. Molland, *Clement of Alexandria in the origin of Greek Philosophy*, Symbolae Osloenses 15-16/1936, s. 69-85.

<sup>28</sup> Podobnie wypowiada się J. Lebreton, *La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie*, Recherches des Sciences Religieuses 18/1928, s. 463: „Cette connaissance naturelle est insuffisante à notre vie religieuse; il nous faut la révélation pour connaître. Cette révélation est, ici-bas du moins, obscure; elle nous donne accès près de Dieu, mais en nous introduisant dans la ténèbre qui le couvre.”

jedna tylko Prawda, różne bywają metody prowadzące do jej badania<sup>29</sup>. Jedna jest bowiem tylko droga prawdy, ale do niej jak do nigdy nie wysychającej rzeki spływają z różnych stron różne strugi<sup>30</sup>. Z wypowiedzi tych wynika, że do jednej i jedynej prawdy prowadzi wiele dróg. A drogi te odnieść można nie tylko do poszukiwań poszczególnych jednostek, ale także całych cywilizacji czy ludów<sup>31</sup>. Myśl Klemensa wielokrotnie przedstawia swoiste dostosowywanie się Boga do różnych poziomów i etapów tak ludzkości, jak i pojedynczego człowieka<sup>32</sup>. Tę akomodację *sui generis* Aleksandryjczyk pojmuje jako proces wychowawczy i można zgodzić się z twierdzeniem Bierbauma, że autorowi *Stromat* świat jawi się jako κοινὸν παιδευτήριον, a historia jako παιδαγωγία θεοῦ<sup>33</sup>. W koncepcji prawdy Klemensa wyodrębnić można różne etapy, w których ta ob-

<sup>29</sup> Str. I 97,2.

<sup>30</sup> Str I 29,1 μία μὲν οὖν ἡ τῆς ἀληθείας ὁδός, ἀλλ' εἰς αὐτὴν καθάπερ εἰς ἀέναον ποταμὸν ἐκρέουσι τὰ βέλθηρα ἄλλα ἄλλοθεν, por. Hezjod, *Opera et dies*, 737.

<sup>31</sup> Tak ujęta koncepcja historiozawcza Klemensa znalazła swoich komentatorów: W. Bierbaum, *Geschichte*, s. 246-272; R. Hoffmann, *Geschichte und Praxis ihre prinzipielle Begründung durch Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zum spätantiken Platonismus*, München 1979; R.M. Merino, *Historicidad del conocimiento de Dios en Clemente de Alejandria*, Anuario de historia de la iglesia, 8/1999, s. 53-69; C. Termini, *Il profilo letterario delle sezioni storografiche nel primo libro degli Stromati di Clemente Alessandrino*, Studi e materiali di storia delle religioni 60 (1994) 2, s. 257-286; K.N., Tsirpanlis, Η ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΚΛΗΜΕΝΤΑ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΑ, *Platon* 24.1972, s. 252-274; K. Schmöle, *Die pneumatische Gnosis und Ansätze zu einer christlichen Geschichtsmetaphysik im Werk des Klemens von Alexandrien*, *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting*, Aschendorf 1980, s. 78-92.

<sup>32</sup> Paed. I 97,1 εἰς καὶ ὁ αὐτὸς ὢν λόγος πρὸς τὸ κατεπέιγον ἀρμοττόμενος.

<sup>33</sup> W. Bierbaum, *Geschichte*, s. 250; por. QDS 33,6. Na temat różnorodko rozumianej pedagogiki w pismach Klemensa pisali także: F. Drączkowski, *Idee pedagogiczne Klemensa Aleksandryjskiego*, *Vox Patrum* 4-5/1983, s. 64-80; tenże, *Klemens Aleksandryjski – pedagog oświeconych*, *Ateneum Kapłańskie* 423 (1979) 1, s. 27-36; tenże, *Qua paideia Clementis Alexandrinus imbutus appareat in animadvertenda falsa gnosi*, *Studia Antiquitatis Christianae* 2/1980, s. 37-83; tenże, *Struktury semantyczne wyrazu paideia w dziele Klemensa Aleksandryjskiego pt. Stromateis*, w: J. Pliszczynska (red.), *Z zagadnień kultury greckiej*, Lublin 1978, s. 127-151; I. Escribano-Alberca, *Los apologetas y Clemente de Alejandria: repulsa y aceptación de la „paideia”*, *Revista española de teología* 6 (2000) 1, s. 65-83; J.L. Kovacs, *Divine pedagogy and the gnostic teacher according to Clement of Alexandria*, *Journal of early Christian Studies* 9 (2001) 1, s. 3-25; G. Faggini, *La pedagogia della patristica*, Milano 1971 (Kl. AL. s. 225-292); V. Messina, *Teologia della speranza nella „Paideia” di Clemente Alessandrino*, *Salesianum* 40 (1978) 3, s. 591-600; W. Wagner, *The Paideia Motif in the Theology of Clement of Alexandria*, *Drew* 1968; J. Wytzes, *Paideia und Pronoia in the Works of Clement of Alexandria*, *Vigiliae Christianae* 9/1955, s. 156: „The work of God and Christ in all their occupations with mankind is educating”.

jawiała się ludzkości, najpierw Hebrajczykom, potem poganom nie-Hellenom, następnie Hellenom i w końcu chrześcijanom. Tego rodzaju swoisty podział ludzkości na cztery grupy jest nawiązaniem do wcześniejszej tradycji występującej m.in. u Arystydesa<sup>34</sup> i w pewnym sensie u Justyna<sup>35</sup>.

### Klemens a judaizm – przegląd literatury

Sam Klemens wypowiadając się na temat narodu wybranego używa takich terminów jak: „Judejczycy” (οἱ Ἰουδαῖοι)<sup>36</sup>, „Stary Lud” (ὁ λαός παλαιός)<sup>37</sup>, „Hebrajczycy” (οἱ Ἑβραῖοι)<sup>38</sup>, „barbarzyńcy” (οἱ βάρβαροι)<sup>39</sup>, a jego najczęstszym określeniem kultury hebrajskiej jest pojęcie prawa (νόμος)<sup>40</sup>. Literaturę, traktującą o relacji Klemensa do judaizmu, podzielić można na publikacje omawiające jego stosunek do Filona Aleksandryjskiego<sup>41</sup>, na te

<sup>34</sup> Arystydes z Aten, *Apologia I* 26-29 w: A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965: „Ponieważ dotąd mówiliśmy o Bogu, jak dalece nasz rozum był o nim mówić w stanie, chcemy więc teraz przejść do rodzaju ludzkiego, abyśmy poznali, jacy ludzie mają udział w prawdzie, w tej mianowicie, o jakiej mówiliśmy, a jacy od niej zbaczają. To jest Ci, o władco, wiadome, że na tym świecie są cztery rodzaje ludzi: barbarzyńcy i Grecy, Żydzi i chrześcijanie”.

<sup>35</sup> Justyn Męczennik, *Apologia I* 46,2-46,5, tłum. A. Lisiecki, POK IV, Kraków 1926, s. 53-54: „Pouczono nas, (...) że Chrystus to pierworodny Syn Boży i równocześnie Słowo, w którym uczestniczy cały rodzaj ludzki. Otóż ci, co wiedli życie z Słowem zgodne, są chrześcijanami, chociażby uchodzili z ateuszów, jak na przykład wśród Greków Sokrates, Heraklejos i do nich podobni, a pośród barbarzyńców Abraham, Ananjasz, Azarjasz, Misa-el, Eljasz i tylu innych (...). Przeto ci, co ogni wiedli życie, o Słowo zgoła się nie troszcząc, byli ludźmi bez wartości, wrogami Chrystusa i mordercami Słowa zwolenników, natomiast ci, których życie było i jest zgodne z Słowem, są chrześcijanami (...)” – τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμνήσαμεν λόγον ὄντα, οὐ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε. καὶ οἱ μετὰ λόγου βίωσαντες Χριστιανοὶ εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, ὡς ἐν Ἑλλήσι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραάμ καὶ Ἀνανίας καὶ Μισαήλ καὶ Ἡλίας καὶ ἄλλοι πολλοὶ (...) ὥστε καὶ οἱ προλενόμενοι ἀνευ λογου βιώσαντες, ἀχρηστοὶ καὶ ἐχθροὶ τῷ Χριστῷ ἦσαν καὶ φονεῖς τῶν μετὰ λόγου βιούντων· οἱ δὲ μετὰ λόγου βιώσαντες καὶ βιούντες Χριστιανοὶ καὶ ἀφοβοὶ καὶ ἀτραχοὶ ὑπάρχουσι.

<sup>36</sup> Exc. 75,2.

<sup>37</sup> Paed. I 58,1.

<sup>38</sup> Prtr. 70,1.

<sup>39</sup> Str. I 100,4; *tamże*, II 1,1.

<sup>40</sup> Str. I 170,1; Paed. I 96,3; *tamże*, I 60,1; *tamże*, III 54,1.

<sup>41</sup> A. van den Hoek, *Clement of Alexandria and his Use of Philon in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Leiden 1988; tenże, *Ariobulos, Acts, Theophilus, Clement, making use of Aratus Phainomena: a Peregrination*, Bijdragen 41 (1980) 3, s. 290-299; S.R.C. Lilla, *Clement of Alexandria in his relation with Jewish-Alexandrian philosophy and*

ukazujące judeo-aleksandryjskie otoczenie naszego autora<sup>42</sup> oraz na publikacje przedstawiające jego stosunek do Żydów<sup>43</sup>. Na oddzielną uwagę zasługują pozycje Aleksandryjczyka zajmujące się pojęciem prawa, które rozpatrywane jest często w kontekście nauki Marcjona<sup>44</sup>.

Pomimo tej pozornej bibliograficznej opulencji bogata problematyka stosunku Klemensa do Żydów czeka nadal na rzetelnego i pracowitego komentatora. Jedenastostronicowy artykuł J. C. Pageta pod obiecującym tytułem: *Clement of Alexandria and the Jews*<sup>45</sup> można uznać w jego „klemensologicznej” części za zdecydowanie rozczarowujący. Paget, podobnie jak inni angielscy uczeni, odznacza się podziwu godną historyczno-patrystyczną erudycją, lecz jego baza

---

*contemporary Middle Platonism*, Oxford 1962; tenże, *Middle Platonism, Neoplatonism and Jewish-Alexandrine Philosophy in the Terminology of Clement of Alexandria's Ethics*, Archivio italiano per la storia delle pietà 3/1962, s. 1-36; B. Mondin, *Filone e Clemente: saggio sulle origini della filosofia religiosa*, Torino 1969; D.T. Runia, *Why does Clement of Alexandria call Philo „the Pythagorean”?* VC 49 (1995) 1, s. 1-12; J.C.M. van Winden, *Quotations from Philo in Clement of Alexandria's Protrepticus*, Vigiliae Christianae 32,3 (1978) 208-213.

<sup>42</sup> Ch. Blönnigen, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frankfurt am Main 1992; W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom; literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, Göttingen 1915; A. van den Hoek, *How Alexandrian was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and his Alexandrian background*, Heythrop Journal 31 (1990) 2, s. 179-194; C. Mondésert, *Alexandria: hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie: mélanges offerts*, Paris 1987.

<sup>43</sup> M.J. Brown, *Faith, knowledge, and the law – or maybe the Jews will be saved: Clement of Alexandria's reading of Roman 10-11 in „Stromateis 2”*, Society of Biblical Literature: Seminar papers 134 (1998) 37, s. 921-942; T. Finan, *Hellenism and Judeo-Christian History in Clement of Alexandria*, The Irish Theological Quarterly 28/1961, s. 83-114; J.C. Paget, *Clement of Alexandria and the Jews*, Scottish Journal of Theology 51 (1998) 2, s. 86-97; P.H. Poirier, *The Second Century of Jewish-Christian Relations: A Book Discussion*, Laval-Theologique-et-Philosophique 54 (1998) 2, s. 423-427; D. Ridings, *The Attic Moses: the dependency theme in some early Christian writers*, Göteborg 1995; R. Wilde, *The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the First Three Centuries*, Patristic Studies 81/1949, s. 169-180;

<sup>44</sup> A. D' Alès, *Marcion, Le réforme chrétienne au IIe siècle*, Recherches des Sciences Religieuses 13/1922, s. 137-168; C. Andersen, *Logos und Nomos. Die Polemik Kelso's wider das Christentum*, Berlin 1955; U. Bianchi, *Marcion. Theologien biblique ou docteur gnostique*, VC 21/1967, s. 141-149; F. Drączkowski, *Wychowawcza funkcja Prawa Starego Testamentu w koncepcji Klemensa Aleksandryjskiego*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 26 (1979) 3, s. 17-29; W. Richardson, *Nomos Empsychos. Marcion, Clement of Alexandria and St. Lukas Gospel*, Studia Patristica 6/1962, s. 188-196; R. Riedinger, *Marcion et Clment d'Alexandrie*, VC 29/1975, s. 15-30; tenże, *Zur Antimarkionischen Polemik des Klemens von Alexandrien*, VC 29/1975, s. 15-32.

<sup>45</sup> J.C. Paget, *Clement of Alexandria and the Jews*, Scottish Journal of Theology 51 (1998) 2, s. 86-97.

źródłowa dotycząca Aleksandryjczyka jest nader skąpa. Do wspomnianych zarzutów można dołączyć także ten, iż pisząc o poglądach Klemensa, zamiast cytować przede wszystkim jego samego, powołuje się raczej bezkrytycznie na dużo późniejsze źródła, takie jak Euzebiusz<sup>46</sup> czy Hieronim.<sup>47</sup> Można zgodzić się z wnioskiem Pageta, iż Klemens w celu zachowania swej chrześcijańskiej tożsamości nie musiał być antyżydowski<sup>48</sup>, ale kolejna sugestia tego uczonego, stwierdzająca, że brak antyjudajizmu w pismach Klemensa bierze się z braku znaczącej populacji żydowskiej w Aleksandrii<sup>49</sup>, może bawić bądź smucić. Paget przytacza, co prawda, argumenty za tym, że na skutek antyrzymskiego powstania Żydów populacja ta w czasach Klemensa mogła być uszczuplona<sup>50</sup>. Ale jakkolwiek wyglądała rzeczywista relacja populacji żydowskiej do reszty populacji aleksandryjskiej, teza Pageta zakłada po pierwsze, że tam, gdzie są Żydzi, musi być antysemityzm bądź antyjudajizm<sup>51</sup>, co konsekwentnie może prowadzić do wniosku, że każdy chrześcijański pisarz musi być z natury antyjudaista bądź antysemitą, jeśli zaś nie jest, to dlatego, że nie miał ku temu sposobności. Wiele antyheretyckich wypowiedzi Klemensa świadczy o tym, że był on pisarzem nie pozbawionym zacięcia polemicznego tam, gdzie tego chciał, a skoro nie był antyżydowski, to chyba dlatego, że nie chciał – nie dlatego, że nie mógł.

<sup>46</sup> *Tamże*, s. 87, przyp. 6.

<sup>47</sup> *Tamże*, s. 88: „... and we are informed by Jerome that Clement was one of those earlier Christian authors who could often cite Jewish opinion when engaged in biblical interpretation (*Contra Rufinum* 1.13)”.

<sup>48</sup> *Tamże*, s. 97: „First, Clement does not feel it necessary for his own expression of Christian self-understanding to be sharply anti-Jewish.”

<sup>49</sup> *Tamże*, „The second point relates to the tentative conclusion reached above, namely that the absence of anti-Judaism, and other evidence for contact with Jews, in Clement’s writings can best be explained by reference to the fact that there was no a powerful Jewish population in the city in which he spent much of his life”.

<sup>50</sup> *Tamże*, s. 94-95: „Here we need to cite the evidence brought forward by such scholars as Tcherikover [*Corpus Payrorum Judaicarum*, vol. 1, ed. V. Tcherikover in collaboration with A. Fuks, Harvard, 1957, s. 92-93 (Vol. II was published in 1960 and Vol. III in 1964 with Sterns M. as an additional editor). For the same thesis, see J. Méléze Modrzejewski, *The Jews of Egypt. From Ramses II to Emperor Hadrian* (ET Edinburgh, 1995) 207-225] in support of the thesis that after the so-called Trajanic revolt of the Jews of Egypt, Cyprus, Cyrenaica and Mesopotamia against the Romans, which took place between 115 and 117, the Jewish population in Alexandria was considerably depleted”.

<sup>51</sup> *Tamże*, s. 97: „If this conclusion is correct, it suggests that the expression of anti-Jewish polemic by Christians may have been closely related to the presence of Jews in the areas in which they lived”.

## Logos wychowawcą ludzkości za pośrednictwem Żydów

Poglądy Klemensa na znaczenie kultury hebrajskiej można streścić następująco: Logos będący Prawdą wychowywał Hebrajczyków przez Mojżesza, Prawo i Proroków. Dlatego Prawda Logosu zawarta jest Prawie i w pismach proroków, które wychowywały i wychowują nie tylko Judejczyków, lecz za ich pośrednictwem całą ludzkość. Ponieważ mądrość hebrajska pochodzi bezpośrednio z Bożego pouczenia, dlatego jest starsza i lepsza od helleńskiej i z tego bierze się wyjątkowość Żydów oraz ich znaczenie dla całej ludzkości.

### Logos wychowuje przez Mojżesza

Klemens podkreśla wielokrotnie, że tym, który rzeczywiście działał w historii zbawienia jest Logos czyli Syn Boży przed wcieleciem, zaś główne postaci judaizmu są jakby narzędziami w jego ręku. „Dawniej wychowywał Logos przez Mojżesza, potem przez proroków, zresztą prorokiem był Mojżesz. Prawo zaś jest wychowaniem opornych dzieci”<sup>52</sup>. Klemens sporo miejsca poświęca osobie samego Mojżesza<sup>53</sup>, którego, cytując Filona, nazywa „prorokiem, prawodawcą, taktykiem, strategiem, politykiem i filozofem”<sup>54</sup>. W opisie i ocenie tego wzoru wszelkich cnót nasz autor zależy bez-

<sup>52</sup> Tłumaczenie własne. Paed. I 96,3 πάλαι μὲν οὖν διὰ Μωσέως ὁ λόγος παιδαγωγεί, ἔπειτα καὶ διὰ προφητῶν\* προφήτης δὲ καὶ ὁ Μωσῆς· ὁ γὰρ νόμος παιδαγωγία πᾶδων ἐστὶ δυσηρίων. Podobnie: Paed. I 58,1 ἐνταῦθα διδάσκαλός ἐστι παιδαγωγίας καὶ γὰρ ἦν ὡς ἀληθῶς διὰ μὲν Μωσέως παιδαγωγός ὁ κύριος τοῦ λαοῦ τοῦ παλαιοῦ, δι' αὐτοῦ δὲ τοῦ νέου καθηγεμῶν λαοῦ, πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.

<sup>53</sup> We wszystkich dziełach Klemensa Mojżesz wymieniany jest 209 razy.

Dzieło	Występowanie
<i>Protreptyk</i>	19 x
<i>Pedagog</i>	48 x
<i>Stromaty</i>	113 x
<i>Eclogae</i>	3 x
<i>Quis dives salvetur</i>	4 x
<i>Excerpta</i>	3 x
Suma:	209 x

<sup>54</sup> Str. I 158,1 por. Filon, *De vita Mosis* II 3.

pośrednio od swojego aleksandryjskiego i żydowskiego quasi-pośrednika. W kontekście prawdy do autora Pięcioksięgu odnosi takie tytuły jak „hierofant prawdy”<sup>55</sup> czy „prawdziwie święty”<sup>56</sup>. Pierwszy z nich jest pochodzenia misteryjnego<sup>57</sup> i filońskiego<sup>58</sup>. Klemens za jego pomocą oddaje rolę Mojżesza jako tego, który wprowadza wiernych w inną rzeczywistość, dostępną za pośrednictwem symboli<sup>59</sup>. Mimo swego rodzaju apoteozy Mojżesza i jego roli w przekazie Prawa nasz autor widzi w nim jedynie instrument, którym Logos zechciał się posłużyć. Myśl ta oddawana jest często takimi sformułowaniami jak: „przez Mojżesza przez Logosa”<sup>60</sup>.

### Logos wychowuje przez proroków

Logos był także tym, który przemawiał przez innych żydowskich proroków<sup>61</sup>, przemawiał zaś nie tylko do Judejczyków, lecz także do Greków, a za ich pośrednictwem do całej ludzkości. Koncepcję tę wyinterpretować można m.in. z następującej wypowiedzi Klemensa: „Uciekajmy się do Pana, naszego Zbawiciela, który nieustannie zachęca do zbawienia przez znaki i cuda w Egipcie i na pustyni;

<sup>55</sup> Prtr. 25,1 οὐχ ὁρᾷς τὸν ἱεροφάντην τῆς ἀληθείας Μωσέα.

<sup>56</sup> *Tamże*, 69,2 ὁ δὲ ἱερός ὄντως Μωυσήσ.

<sup>57</sup> Abram. II 493; Liddell-Scott ἱεροφάντ-ης, Ion. ἱρ-, ου, ὁ, ([φάινω]) „hierophant, one who teaches rites of sacrifice and worship”, β. τῶν χθονίων θεῶν Hdt. 7.153; of „the initiating priest”, at Eleusis, IG12.76.24, al., Lys. 6.1, Is. 7.9, Plu. *Alc.* 33; at Rome, = „pontifex”, D. H. 2.73, 3.36; of the „pontifex maximus”, Plu. *Num.* 9; of the Jewish High Priest, Ph. 2.322; of Moses, Id. 1.117; later, „mystical expounder”, β. τῆς τετρακτύος Hierocl. in CA20p. 466M.

<sup>58</sup> Ch. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin-New York 1987, s. 134 przyp. 6; s. 97: „... mit ἱεροφάντης wird fast immer Moses als Verfasser des Pentateuchs bezeichnet (vgl. Somn. II 3, II 29, II 109; Spec. I 41, II 201, IV 177)”.

<sup>59</sup> Por. symbolizm Filona, *tamże*, s. 88-89. Sam Klemens pisze: σημαίνει δ' ἄρα τὸ σύμβολον ὡς κεκόσμηται τὰ θεῖα, czyli „symbol oznacza, że to, co boskie jest uporządkowane” (Str. V 45,3); por. E. Freppel, *Clément d'Alexandrie*, Paris 1891, s. 353: „Le symbolisme (...) est de l'essence d'une religion, parce que tout rit, toute cérémonie est nécessairement une image qui élève l'esprit vers les réalités d'un ordre supérieur”.

<sup>60</sup> Paed I 2,5 Καί μοι δοκεῖ παγκάλλως διὰ Μωσέως φάσκειν ὁ παιδαγωγός (...); *tamże*, I 60,1 ὁ δὲ νόμος χάρις ἐστὶν παλαιὰ διὰ Μωσέως ὑπὸ τοῦ λόγου δοθεῖσα (...) οὐχὶ ὑπὸ Μωσέως, ἀλλὰ ὑπὸ μὲν τοῦ λόγου διὰ Μωσέως δὲ τοῦ θεράποντος αὐτοῦ; *tamże*, I 5,14; *tamże*, I 81,2; *tamże*, I 96,3; *tamże*, II 17,1.

<sup>61</sup> Przez Izajasza: Prtr. 79,3 (por. Iz 45,19-20) ἔτι δὲ καὶ διὰ Ἡσαίου (...) φησὶν; przez Jeremiasza: Paed I 93,1 (por. J 6,16) ἔτι δὲ διὰ Ἱερεμίου φωτίζει τοῖς πλαυωμένοις τὴν ἀληθειαν. Do poszukiwania prawdy zachęcał Dawid (Prtr. 5,4; *tamże*, 10,1.), a Chrystusa – „światło prawdy” – zapowiadał Jan Chrzciciel (*tamże*, 9,1).

przez krzak i przez chmurę, która dzięki miłości Boga do ludzi towarzyszyła Żydom jako przewodniczka. Przez strach skłania zatawardziały za sprawą przemądrego Mojżesza i miłującego prawdę Izajasza, jak również przez cały chór proroków<sup>62</sup>. Widzimy więc, że działającym „znaki i cuda w Egipcie” był Logos, nie zaś Bóg Ojciec, co wskazuje zastosowany tytuł κύριος καὶ σωτήρ równoznaczny z Panem i Zbawicielem. Chmura towarzyszyła co prawda Hebrajczykom, ale z powodu Bożej miłości do ludzi (φιλανθρωπία), czyli także do nie-Żydów.

Szczególną rolę prorocत्व w historii zbawienia ukazuje następujący fragment, stanowiący wprowadzenie do VIII rozdziału *Protreptyka*, czyli apologetycznego pisma Klemensa skierowanego do Greków. „Prorocтва bowiem, które najdobitniej ukazują nam drogi do oddania czci Bogu, są podstawą prawdy. Święte Księgi i mądre prawa są najkrótszymi drogami do zbawienia<sup>63</sup>. Klemens w całym tym rozdziale posługuje się argumentacją z pism żydowskich proroków skierowanych do nieżydowskich czytelników. Autorytet przytaczanych ksiąg zdaje się dla Klemensa tak oczywisty, a jego czytelnikom tak znany, że on sam ani razu nie czuje potrzeby uzasadnienia, dlatego przytacza pisma tego, a nie innego ludu. Omawiając problematykę prorocत्व u Klemensa, skonstatować warto, iż jego zdaniem, nawet fałszywi prorocy mieli pewien udział w głoszeniu prawdy, co czynili jakby mimowolnie i z diabelskiej inspiracji. „Wśród swych kłamstw mówili też od czasu do czasu prawdę fałszywi prorocy i rzeczywiście głosili ją w stanie jakiejś ekstazy jako śludzy Odstępcy [ἀποστάστου]”<sup>64</sup>. Jego zdaniem diabeł – Odstępca, nie będąc jeszcze aniołem upadłym, poznał prawdę, ale w niej „nie wytrwał”<sup>65</sup>. Przez jednak tę część, którą

<sup>62</sup> Prtr. 8,1-2: Φύγωμεν οὖν (...) τῷ σωτήρι τῷ κυρίῳ προσδράμωμεν, ὅς καὶ νῦν καὶ αἰεὶ προὔτρεπεν εἰς σωτηρίαν, διὰ τεράτων καὶ σημείων ἐν Αἰγύπτῳ, ἐν ἐρήμῳ διὰ τε τῆς βίας καὶ τῆς ἀκολουθούσης χάριτι φιλανθρωπίας θεραπευτικῆς δίκην Ἑβραίοις νεφέλης. Τοῦτ' αὖ μὲν δὴ τῷ φόβῳ τοὺς σκληροκαρδίους προὔτρεπεν ἢ δὲ καὶ διὰ Μωσέως τοῦ πανσόφου καὶ τοῦ φιλαλήθους Ἡσαΐα καὶ παντὸς τοῦ προφητικοῦ χοροῦ...; tłum. J. Sotowianiuk, *Zachęta Greków, w: Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 44, s. 116-201.

<sup>63</sup> Prtr. 77,1.

<sup>64</sup> Str. I 85,3.

<sup>65</sup> *Tamże*, I 85,2; por. J 8,44: „Mówi Pan: «Wy jesteście z ojca waszego, diabła i chcecie pełnić życzenie waszego ojca. On był od początku zabójcą i w prawdzie nie wytrwał, bo w nim nie ma prawdy. Kiedy mówi kłamstwo, w swoim imieniu mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa»”.



zachował po swej apostazji, może tak samo zwodzić, jak i inspirować fałszywych proroków<sup>66</sup>.

### Logos wychowuje przez Prawo

Dziełem Logosu jest Prawo (νόμος). Tym pojęciem Klemens określa, zdaniem Drączkowskiego, „nie tylko cały Stary Testament, ale również posługuje się nim na oznaczenie wszelkich praw w ogóle. W pierwszym rzędzie termin νόμος używany jest na określenie prawa ludzkiego pisanego, wydanego przez kompetentną władzę, które definiowane jest przez Klemensa za Chryzypem jako «słowo prawidłowe, polecające co trzeba czynić, odradzające zaś to, czego czynić nie trzeba; nadto prawa zwyczajowego niepisanego, powstałego przez rozpowszechnienie jakiejś praktyki postępowania, a także prawa natury wypisanego w sercach ludzkich».<sup>67</sup> Jego zdaniem „Klemens Aleksandryjski niekiedy rozszerza zakres znaczeniowy słowa νόμος, nazywając tym terminem wszystkie przykazania Boże i zasady moralne podane przed Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie”<sup>68</sup>. W opinii Völkerja u Aleksandryjczyka napotykamy stoicką definicję tego terminu<sup>69</sup>, w mniemaniu Pruneta νόμος łączy się on z pojęciem κατόρθωμα<sup>70</sup>. W niniejszym opracowaniu przedstawione zostanie najwęższe rozumienie terminu „Prawo” (νόμος),

<sup>66</sup> Str. VI 66,4: „Zresztą da się dowieść, że on zna prawdę, może nie w pełni ją rozumiejąc, w każdym razie nie jest w niej całkowicie nie zorientowany”, tamże, VI 66,3: „Bo jakże inaczej mógłby oszukać kogoś, jak nie poprzez słowa prawdy podprowadzając żadnego wiedzy człowieka do zażyłości z sobą i dopiero później wplątując go w fałsz?” tamże, I 85,4; por. Hermas, *Pastor* V, 7: „Powiada też Pasterz, Anioł pokuty do Hermasa na temat fałszywego proroka: «Mówi on nieco i prawdy, bowiem diabeł napędza go własnym swym natchnieniem, aby był zdolny zdruzgotać kogoś ze sprawiedliwych»”.

<sup>67</sup> F. Drączkowski, *Wychowawcza funkcja Starego Testamentu w koncepcji Klemensa Aleksandryjskiego*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 26 (1979) 3, s. 17-18. Zdaniem Drączkowskiego, Prawo spełnia następujące funkcje: Prawo wychowuje ku sprawiedliwości (εἰς δικαιοσύνην) (s. 21-22); Prawo wychowuje do humanitaryzmu (εἰς φιλανθρωπίαν) (s. 22-24); Prawo uczy szacunku do życia (s. 24-25); Prawo wychowuje do powściągliwości (εἰς ἐγκράτειαν) (s. 25-27); Prawo przygotowuje do przyjęcia przykazania miłości nieprzyjaciół (s. 27-29); por. T. Klíbenajtis, *Powściągliwość (ἐγκράτεια) w „Stromatach” Klemensa z Aleksandrii*, Studia Theologica Varsaviensia 37 (1999) 1, s. 74-76: *Powściągliwość wobec Prawa*.

<sup>68</sup> F. Drączkowski, *Wychowawcza funkcja Starego Testamentu*, s. 18.

<sup>69</sup> W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952, s. 262: „Wir wundern uns nicht, wenn wir bei unserem Autor auf eine stoische Definition des νόμος stossen”.

<sup>70</sup> O. Prunet, *La morale de Clément d’Alexandrie et le Nouveau Testament*, Paris 1966, s. 86: „... allusion aux Stoiciens dans sa définition de l’acte droit [κατόρθωμα]”.

czyli te prawa, które stanowiły o tożsamości judaizmu. Klemens stwierdza: „Jednego to wszak Pana działanie, to jest Mocy i Mądrości Boga, i Prawo, i Ewangelia, a strach, wywoływany przez Prawo, występuje jako czynnik miłosierdzia, prowadząc do zbawienia”<sup>71</sup>.

Z powyższego tekstu wynika, co już sugerowano, że właściwym prawodawcą, wychowującym najpierw Hebrajczyków, a potem innych, jest także Logos, który jest „Mocą i Mądrością Boga”. Prawo pierwotnie żydowskie zobowiązuje także Greków, czytelników Klemensa, co potwierdza uniwersalny zasięg tego pierwszego. Dowodzeniu tej tezy Aleksandryczyk poświęcił końcowe rozdziały pierwszego *Stromatu*<sup>72</sup>, a jego wywody doskonale scala następująca wypowiedź: „Słusznie zatem powiedziano, że Prawo zostało dane za pośrednictwem Mojżesza, aby stało się czynnikiem normującym pojęcie tego, co sprawiedliwe, i tego, co niesprawiedliwe. Moglibyśmy dokładnie nazwać je Bożym prawem, danym przez Boga za pośrednictwem Mojżesza. Prowadzi więc nas ono do Boga”<sup>73</sup>. Ostatnie zdanie należałoby raczej tłumaczyć: „wyznacza zatem drogę do boskości”, a mówiąc językiem współczesnej katechezy, Prawo jest „autostradą do nieba”. Tekst grecki nie precyzuje co prawda tych, których ono obowiązuje, ale kontekst bliższy i dalszy tego rozdziału mówi o Hellenach. W tych określeniach Prawa, które padają w kontekście prawdy Klemens ukazuje jego funkcję służebną i przygotowawczą: „A jeśliby nawet Prawo miało być wizerunkiem i cieniem Prawdy, to w każdym razie jest przynajmniej cieniem Prawdy”<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> Str. I 174,3; por. 1 Kor 1,24: ἐνός γὰρ κυρίου ἐνέργεια, ὅς ἐστι «δύναμις καὶ σοφία τοῦ θεοῦ.» ὁ τε νόμος τὸ τε εὐαγγέλιον, καὶ ὁ ἐγέννεσε φόβον ὁ νόμος, ἐλεήμων οὗτος εἰς σωτηρίαν. Warto w tym miejscu wspomnieć, że zdaniem naszego autora, Logos jest twórcą nie tylko tych naczelnych praw, które scalamy pod pojęciem Dekalogu, lecz również bardzo szczegółowych, np. higieniczno-medycznych praw starotestamentalnych, które interpretowane są przez Klemensa całkiem w duchu filońskim, czyli alegorycznie. Paed. III 54,1; por. Kpi 13,12 παρ' ὃ καὶ ὁ [λόγος] ἐν τῷ νόμῳ περὶ τῆς λέπρας διὰ Μωυσέως θεθεῖα νόμος τὸ ποικίλον καὶ πολύστικτον ὡς οὐχ ὅστων ἀπωθεῖται ταῖς ποικίλαις τοῦ ὄφeos φολίσιν εοικὸς.

<sup>72</sup> Rozdz. XXVI-XXIX, czyli Str. I 167,1-182,3.

<sup>73</sup> *Tamże*, I 167,1 Ὁθεν ὁ νόμος εἰκότως εἰρηται διὰ Μωυσέως δεδῶσθαι, κανὼν τυγάνων δικαίων τε καὶ ἀδικῶν. καὶ τοῦτον κυρίως θεσμὸν ἂν εἰποῖμεν τὸν ὑπὸ θεοῦ διὰ Μωυσέως παραδεδομένον. ἔχει γοῦν τὴν ἀγαγῆν εἰς τὸ θεῖον.

<sup>74</sup> *Tamże*, VI 58,3 καὶ ὁ νόμος εἰκὼν καὶ σκιά τῆς ἀληθείας ψυχῆς, σκιά γὰρ ὁ νόμος τῆς ἀληθείας, por. Hbr 10,1: σκιάν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν.

W hierarchii epistemologicznej Klemens nazywa Prawo mniemaniem (δόξα), rozumiejąc ten termin po stoicku<sup>75</sup>: „Prawo nie jest tym, co podlega działaniu Prawa, równie jak wzrok nie jest tym, co jest widziane, ani też nie jest prawo wszelkim mniemaniem, (gdź prawo na pewno złym mniemaniem nie jest), lecz Prawo jest mniemaniem dobrym, a mniemanie dobre jest jednocześnie prawdziwe, a prawdziwe to znaczy takie, które potrafi odkryć byt rzeczywiście istniejący i przynależy do niego. Mojżesz mówi: «Ten, Który Jest, posłał mnie». Zgodnie z tym, to znaczy z dobrym mniemaniem, niektórzy nazywali Prawo «prawidłowym słowem», które poleca, co trzeba czynić, odradza zaś to, czego czynić nie trzeba.”<sup>76</sup> Powyższy tekst ukazuje, jak Klemens, definiując pojęcie Prawa, w typowy dla siebie sposób łączy epistemologię („Prawo jest mniemaniem dobrym, a mniemanie dobre jest jednocześnie prawdziwe”) z ontologią („które potrafi odkryć byt rzeczywiście istniejący i przynależy do Niego”), teologią („Ten, Który Jest, posłał mnie”) i filozofią stoików („niektórzy nazywali prawo «prawidłowym słowem», które poleca, co trzeba czynić, odradza zaś to, czego czynić nie trzeba”). Prawo jest zatem niepełną informacją (δόξα) o bycie, który jest w pełni poznawalny u Tego i przez Tego, który ten byt stworzył.

Dlatego też nazywane jest przez Klemensa „cieniem i wizerunkiem” prawdy – pełnej informacji o rzeczywistości i prowadzi do jej poznania. „Z kolei ludzie posłuszni Prawu, ponieważ posiadli

<sup>75</sup> G. Nuchelmans, *The theories of the proposition. Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*, Amsterdam-London 1973, s. 78: „A doxa, on the other hand, is a kind of assent that his only weak and associated with the unconvincing and false”; Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* VII, 151 τρία γὰρ εἰναι φασιν ἐκεῖνοι (SVF I 67. 69 Arn.) τὰ συζυγοῦντα ἀλλήλοις, ἐπιστήμην καὶ δόξαν καὶ τὴν ἐν μεθορίῳ τούτων τεταγμένην κατάληψιν, ὣν ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλὺ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν, δόξαν δὲ τὴν ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ συγκατάθεσιν, κατάληψιν δὲ τὴν μεταξὺ τούτων, ἥτις ἐστὶ καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις; Cicero *Academica priora* I 41,12-42,2: „Quod autem erat sensu comprehensum id ipsum sensum appellabat, et si ita erat comprehensum ut convelli ratione non posset scientiam, sin aliter inscientiam nominabat; ex qua existebat etiam opinio, quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis”.

<sup>76</sup> Str. I 166,4-5 por. Plato, *Timaeus* 27 A, Wj 3,14, Chryzyp, *Frg. mor.* 332, SVF III s. 81 νόμος δὲ ἐστὶν οὐ τὰ νομιζόμενα (οὐδὲ γὰρ τὰ ὀρώμενα ὄρασις) οὐδὲ δόξα πᾶσα (οὐ γὰρ καὶ ἡ πονηρά), ἀλλὰ νόμος ἐστὶ χρηστὴ δόξα, χρηστὴ δὲ ἡ ἀληθής, ἀληθής δὲ ἡ τὸ ὄν εὐρίσκουσα καὶ τούτου τυγχάνουσα «ὄν δὲ ἐξαπέφασαταλέαν με». φησὶν ὁ Μωυσεῖς. ἦ τινας ἀκολούθως δηλονότι τῇ χρηστῇ δόξῃ λόγον ὄρθον τὸν νόμον ἐφασαν, προστακτικὸν μὲν ὡν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὡν οὐ ποιητέον.

o nim pełną wiedzę, nie mogą nie wierzyć ani nie znać Prawdy, natomiast ci, którzy są niewierzący i okazali niechęć do uczestniczenia w dziełach Prawa, są, trzeba to przyznać, pozbawieni znajomości Prawdy w stopniu większym niż ktokolwiek inny<sup>77</sup>. A więc właściwie do czego się sprowadza niewiara Hellenów? Do tego po prostu, że nie chcą dać wiary obiektywnej prawdzie, głoszącej, że Prawo zostało dane od Boga za pośrednictwem Mojżesza, jakkolwiek sami na podstawie własnych tradycji czczą Mojżesza<sup>77b</sup>.

W powyższym fragmencie wyróżnić można dwa aspekty. Pierwszy to swoiście pojmowany intelektualizm etyczny Klemensa, korzeniami sięgający do *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa, gdzie Stagiryta wielokrotnie podkreśla, iż do bycia dobrym potrzebna jest pewna wiedza i *vice versa* – do osiągnięcia pewnej wiedzy wymagana jest dobroć<sup>79</sup>. Zależność między poznaniem a moralnością podkreśla również następująca wypowiedź Aleksandryjczyka: „Jeśli z kolei (założywszy hipotetycznie) ludzie usunęliby Prawo, to siłą rzeczy każdy człowiek opanowany namiętnością, gwoli rozkoszy, poniecha piękna moralnego, zlekceważy to, co boskie, a jednocześnie żyć będzie w bezbożności, wyrządzając innym krzywdy, ponieważ pozbywszy się lęku zbuntował się przeciw prawdzie<sup>80</sup>. Prawo, pierwotnie żydowskie, z jednej strony, wprowadzając pewien ład moralny, uszlachetnia te władze, którymi każdy człowiek (ἕκαστος) może poznać prawdę. Z drugiej zaś zawiera pewną wiedzę, noszącą znamię „prawdy obiektywnej”, która ukazuje ku czemu należy tak wyćwiczone władze wyciągać i użytkować. W tej koncepcji Aleksandryjczyka Prawo jawi się jako *norma normans* wszelkiego ustawodawstwa<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> Str. I 170,1 ἔπειτα οἱ μὲν πειθόμενοι τῷ νόμῳ τῷ (τε) γυνῶσιν ἔχειν τινὰ αὐτοῦ οὐτ' ἀπιστεῖν οὐτ' ἀγνοεῖν δύνανται τὴν ἀλήθειαν, οἱ δὲ ἀπιστοῦντες ἤκιστα τε ἐν τοῖς ἔργοις εἶναι βεβουλημένοι, εἴπερ τινὲς ἄλλοι καὶ οὗτοι ἀγνοεῖν ὁμολογοῦνται τὴν ἀλήθειαν.

<sup>78</sup> *Tamże*, I 170,2 τίς τῶν ἢ ἀπιστία τῶν Ἑλλήνων; μή πη βούλεσθαι πείθεσθαι τῇ ἀληθείᾳ φασκούση θεοθεν διὰ Μωυσέως δεδοσθαι τὸν νόμον, ὅποτε γε καὶ αὐτοὶ ἐκ τῶν παρὰ σοφίσι τιμῶσι Μωυσῆ.

<sup>79</sup> Arystoteles, *Etica Nicomachea* 1144a36 ὥστε φανερόν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ οὐτα ἀηθόη; 1144b31.

<sup>80</sup> Str. II 32,2 εἰ γοῦν καθ' ὑπόθεσιν ἐξέλοιεν τὸν νόμον, ἀνάγκη δῆπου ἕκαστον ὅς ἀγεται ὑπὸ ἐπιθυμίας, ἡδονῇ χαριζόμενον ἀμελεῖν μὲν τοῦ καλῶς ἔχοντος, ὑπερφρονεῖν δὲ τοῦ θείου, ἀσεβεῖν δὲ ἅμα καὶ ἀδικεῖν ἀδεῶς ἀποσκιρτήσαντα τῆς ἀληθείας.

<sup>81</sup> *Tamże*, I 167,1 ...νόμος (...) κανὼν τυγχάνων δικαίων τε καὶ ἀδικῶν.

Prawo jest jednak na drodze ludzkości czymś przejściowym i niedoskonałym. Ta pierwotnie Pawłowa koncepcja Prawa jako „wychowawcy ku Chrystusowi”<sup>82</sup> oddawana i przetwarzana jest przez Klemensa wielokrotnie. „A Jezus nie tylko nie karci młodzieńca, iż nie wypełnił wszystkiego w Prawie, ale nawet miłuje go i radośnie przyjmuje ciesząc się z jego posłuszeństwa dla praw, których się nauczył. Nazywa go jednak niedoskonałym, niedojrzałym do życia wiecznego, jako że to czemu służył, było niedoskonałe i chociaż jest wykonawcą Prawa, zbyt mało czyni dla życia prawdziwego<sup>83</sup>. (...) pełnią zaś Prawa jest Chrystus ku sprawiedliwości każdego wierzącego”<sup>84</sup>. Można rzec, że Ewangelia tak przewyższa Prawo, jak Chrystus przewyższa Mojżesza. W typowy dla siebie sposób Klemens trawestuje wypowiedź św. Pawła. Ten ostatni mówi o „kresie” (τέλος) Prawa<sup>85</sup>, którym jest Chrystus, Klemens zaś o „pełni” (πλήρωμα). Można chyba mówić o dowartościowaniu roli Prawa u Aleksandryjczyka, co wcale nie jest zaprzeczeniem chrystocentryzmu jego teologii, kiedy stwierdza, że gdyby Prawo było wystarczalne, to Chrystus byłby wręcz zbędny: „Jeśli Prawo Mojżesza mogło dać życie wieczne, to przecież na próżno zjawia się sam Zbawiciel i cierpi za nas od narodzenia aż do krzyża przeżywając los człowieka”<sup>86</sup>. Dopiero Jego przyjście daje zrozumienie „cienia Prawdy,” czyli Prawa: „Natomiast ci, którzy dali się przekonąć przybyciem Pana i jasną argumentacją Pisma, uzyskali pełne zrozumienie Prawa”<sup>87</sup>.

Bliższy kontekst tego ostatniego fragmentu wskazuje na to, iż powyższa wypowiedź zdaje się dotyczyć chrześcijan żydowskiego

<sup>82</sup> Paed. I 97,1; por. Ga 3,24: „τοὺν νόμον δοθῆναι” γάρ φησιν ὁ Παῦλος „παιδαγωγὸν εἰς Χριστόν”, por. Paed. I 59,1; Str. I 28,3; *tamže*, II 30,3; 35,2; 91,1; 125,3; *tamže*, VII 86,3.

<sup>83</sup> QDS 9,1; por. Mk 10,17-31 ‘Ο γούν Ἰησοῦς οὐκ ἐλέγχει μὲν αὐτὸν ὡς πάντα τὰ ἐκ νόμου μὴ πεπληρωκότα, ἀλλὰ καὶ ἀγαπᾷ καὶ ὑπερασπίζεται τῆς ἐν οἷς ἔμαθεν εὐπειθείας, ἀτελῆ δὲ εἶναι φησιν ὡς πρὸς τὴν αἰώνιον ζωὴν ὡς οὐ τέλεια πεπληρωκότα καὶ νόμου μὲν ἐργάτην, ἀργὸν δὲ ζωῆς ἀληθινῆς. Quis dives salvetur podaje w tłum. J. Czujka, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?* Kraków 1995.

<sup>84</sup> QDS 9,2 por. Rz 10,4 πλήρωμα δὲ «νόμου Χριστός εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι».

<sup>85</sup> Rz 10,4 τέλος νόμου Χριστός εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1991<sup>4</sup>, s. 1285: „A przecież kresem Prawa jest Chrystus, dla usprawiedliwienia każdego, kto wierzy”.

<sup>86</sup> QDS 8,2.

<sup>87</sup> Str. VI 59,3.

pochodzenia, którzy w przeciwieństwie do pogan posiadli niepełne zrozumienie Prawa<sup>88</sup>.

### Logos wychowuje przez filozofię daną Żydom

Klemens jest zwolennikiem i orędownikiem tezy, wysuniętej po raz pierwszy przez Arystobulosa<sup>89</sup>, o intelektualnym zapożyczeniu się Hellenów u Hebrajczyków. Sam Aleksandryjczyk mówi nawet o kradzieży (κλήψις) popełnionej przez Greków na szkodę Żydów: „Z łatwością mogą być nazwani «złodziejami i rozbójnikami» [κλέπται καὶ ληστῆται] filozofowie helleńscy i ci, którzy przed przyjściem na świat Pana od hebrajskich proroków przejęli pewne elementy prawdy i nawet ich dobrze nie rozumiejąc przywłaszczyli

<sup>88</sup> Tamże, VI 59,2 „Jeśli pewni ludzie, uzyskawszy z jakiejś twórczości jakimkolwiek sposobem nasiona prawdy, nie wyhodowali ich, lecz przekazali ziemi nieurodzajnej i wyschniętej, bez śladu wilgoci oraz dopuścili się zagłuszenia ich przez dziko rosnące chwasty, podobnie jak faryzeusze, co odpadli od Pana, wprowadzając ludzkie nauki, to temu nie Nauczyciel jest winien, lecz winni są ci, którzy zdecydowali się Go nie słuchać”; por. Mk 4,37; Mk 13,4-7; Łk 8,5-7; Mk 15,9; Mk 7,7 (Iz 29,13).

<sup>89</sup> Klemens przedstawia i przytacza różne tezy Arystobulosa. Str. I 150,1: „Arystobulos (...) pisze «Jest więc niewątpliwie jasne, że «Platon» wiele od nas zapożyczył (przecież odznaczał się ogromną erudycją), podobnie jak Pitagoras, który mnóstwo zasad przejął od nas i wprowadził do wykładu własnej nauki»”; V 97,7; VI 33,1; 137,4-138,4; 141,7-142,1-4; por. A. van den Hoek, *Aristobulos, Acts, Theophilus, Clement, making use of Aratus Phainomena: a Peregrination*, Bijdragen 41 (1980) 3, s. 290-299. Na temat samego Arystobulosa pisali między innymi: A. Collins, Yarbrow: *Aristobulus*, w: J.H. Charlesworth, (wyd.): *The Old Testament Pseudepigrapha. t. 2 Expansions of the „Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judaeo-Hellenistic Works*, Garden City-New York 1985, s. 831-842; A.-M. Denis, *Introduction aux pseudépi-graphes grecs d'ancien Testament*, Leiden 1970, s. 270-283; tenże., *Concordance Grecque des Pseudépi-graphes d'ancien Testament. Concordance, Corpus des textes, Indices*, Louvain-la-Neuve 1987, s. 922-923; N. Walter: *Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrios, Aristeas*, w: W.G. Kümmel; H. Lichtenberger (wyd.): *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. t. 3, Unterweisung in lehrhafter Form, Gütersloh 1975*, s. 257-300; tenże., *Der Thorausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 86, Berlin 1964; tenże., *Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrios, Aristeas: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (JSHRZ)* 3 (1975) 2, s. 257-296; tenże., *Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker*, JSHRZ 1 (1976) 2; tenże., *Fragmente jüdisch-hellenistischer Epik: Philon, Theodotos*; JSHRZ 4 (1983) 3, s. 135-171; tenże., *Pseudepigraphische jüdisch-hellenistische Dichtung: Pseudo-Phokylides, Pseudo-Orpheus, Gefälschte Verse auf Namen griechischer Dichter*; JSHRZ 4 (1983) 3, s. 173-276; tenże., *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments*, w: W. Kraus, F. Wilk (wyd.), *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 98, Tübingen 1997.

je sobie jako własne nauki, bądź to podrabiając, bądź w sposób nadgorliwy i nieumiejętny sofistycznie wykoślawiając, bądź wreszcie istotnie wymyśliwszy coś nowego. Wszak «ducha postrzegania» otrzymali»<sup>90</sup>.

W cytowanym fragmencie Klemens dokonuje ciekawej egzegezy słów Chrystusa z Ewangelii św. Jana: „Wszyscy, którzy przyszli przede mną są złodziejami i rozbójnikami”<sup>91</sup>. Aleksandryczyk odnosi je właśnie do filozofii helleńskiej, nie zaś do izraelskich pseudo-mesjaszy, jak czyni to większość egzegetów. Zarzut wtórności hellenizmu w różnym kontekście pada dość często: „Z drugiej zaś strony dopuszcza się bezprawia ten, kto przywłaszcza sobie dobra barbarzyńców, i chełpi się nimi jak własnymi, powiększając swą własną chwałę i fałszując prawdę. Taki nazwany został przez Pismo «złodziejem»”<sup>92</sup>. „A więc wiarygodność ustawodawstwa helleńskiego podnoszą Hellenowie, jak tylko mogą, do wyżyn boskiej inspiracji wedle wzoru natchnionej wypowiedzi Mojżesza. Ale nie okazują wdzięczności, nie potwierdzając prawdy obiektywnej oraz nie wymieniając pierwowzoru ich własnego przekazu.”<sup>93</sup>

Udowadnianiem wyższości i starszeństwa kultury hebrajskiej nad helleńską Klemens zajmuje się niejako programowo w pierwszym *Kobiercu*<sup>94</sup>, jak i w różnych rozproszonych miejscach tego dzieła, co jest na pewno zastanawiające u nieżydowskiego autora, który, jak mało kto, zna i reprezentuje myśl i kulturę helleńską. Aleksandryczyk używając określenia „filozofia barbarzyńska” ma na myśli myśl hebrajską, która będąc bezpośrednio dana przez Boga jest bliższa prawdzie niż filozofia helleńska. „Filozofia więc barbarzyńska, której śladami i my postępujemy, jest w swej istocie doskonała i prawdziwa”<sup>95</sup>. Mówiąc „my” w powyższym fragmencie Aleksandryczyk ma zapewne na myśli pogano-chrześcijan, istnieją wszakże też takie miejsca, gdzie można odnieść wrażenie, iż au-

<sup>90</sup> Str. I 87,2 por. J 10,8 πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ κλέπτει εἰσὶν καὶ λησταί; por. I Kor 2,13.

<sup>91</sup> J 8,10.

<sup>92</sup> Str. I 100,4 por. J 10,8.

<sup>93</sup> Str. I 170,4.

<sup>94</sup> *Tamże*, I 59,1 – 182,2; por. Prtr. 70,1 (Platon, *Leges* 715 E, 716 A); Paed. II 18,1 (Platon, *Epist* VII p. 326 BC). Podobnie argumentuje Tacjan Syryjczyk, *Oratio ad Graecos*, rozdz. XXXI, XXXVI-XLI.

<sup>95</sup> Str. II 5,1.

tor nasz wręcz utożsamia się z historią Żydów. „Pismo nazwało Hellenów «złodziejami» filozofii barbarzyńskiej. Z kolei nie od rzeczy byłoby rozważać, w jaki sposób ta teza może być udowodniona choćby najbardziej szkicowo. Nie tylko bowiem gotowi jesteśmy wykazać, że wpisują oni na swój rachunek niezwykle zdarzenia z naszej historii – faktycznie od nas je przejąwszy – ale oprócz tego udowodnimy, że zapożyczenia i wypaczenia wprowadzali oni, nie my (gdyż nasze Pisma, jak to wykazaliśmy, są starsze), i to w stosunku do naczelných zasad dotyczących wiary i mądrości, i poznania i wiedzy, i nadziei, i miłości, i skruchy, i powściągliwości, i bojaźni Bożej (po prostu całego roju cnót dotyczących Prawdy)”<sup>96</sup>.

Klemens mówiąc „zdarzenia z naszej historii” (τῶν παρ’ ἡμῖν ἱστορουμένων), „od nas” czy „nasze Pisma” (τῶν παρ’ ἡμῖν γραφῶν) ma na myśli oczywiście chrześcijan, którzy opierali się na żydowskim, czyli starotestamentalnym dorobku. „Nasza historia” to dla Aleksandryjczyka historia zbawienia, która przez długi czas była *sensu stricto* historią jednego ludu. Wypada zgodzić się z Colpe, który utrzymuje, iż w tym okresie patrystycznym należałoby postrzegać pewną samodzielność judeochrześcijaństwa (Judéo-Christianisme), widząc w nim nie tylko antytezę do pogano-chrześcijaństwa<sup>97</sup>. Klemens widzi w chrześcijaństwie kontynuację tego, co naj-

<sup>96</sup> Tamże II 1,1; por. J 10,8; Platon, *Meno* 72 A. Ἐξῆς δ’ ἂν εἴη διαλαβεῖν, ἐπεὶ «κλέπτας» τῆς βαρβρῶν φιλοσοφίας “Ἑλληνας εἶναι προσεῖπεν ἡ γραφή, ὅπως τοῦτο δι’ ὀλίγων δευχθήσεται. οὐ γὰρ μόνον τὰ παράδοξα τῶν παρ’ ἡμῖν ἱστορουμένων ἀπομιμουμένους ἀναγράφειν αὐτοὺς παραστήσομεν, πρὸς δὲ τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων σκευωρουμένους καὶ παραχαρσσονας, προγενεστέρων οὐσῶν τῶν παρ’ ἡμῖν γραφῶν, ὡς ἀπεδείξαμεν, διελεῖγχομεν ἐν τε τοῖς περὶ πίστεως περὶ τε σοφίας γνώσεώς τε καὶ ἐπιστήμης ἐλπίδος τε καὶ ἀγάπης περὶ τε μετανοίας καὶ ἐγκρατείας καὶ δὴ καὶ φόβου θεοῦ (σμήνος ἀτεχνῶς τῶν ἀληθείας ἀρετῶν).

<sup>97</sup> C. Colpe, *Von der Logoslehre des Philon und der des Clemens von Alexandrien*, w: A.M. Ritter (wyd.), *Kerygma und Logos*, Göttingen 1979, s. 110: „... Zum anderen sind die christlichen Inhalte durch eine bloße Orientierung am Phänomen des Judenchristentums, das seinerseits der bloßen antithetische Bestimmung vom Heidenchristentum her entwunden worden ist und als «Judéo-Christianisme» selbstständigere Konturen gewonnen hat, spezifischer geworden, als sie es unter den herkömmlichen dogmengeschichtlichen Kategorien sein konnten”. Do tego nurtu badań zaliczyć można następujące prace: J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris 1958; tenże, *Message évangélique et culture hellénistique aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Paris 1961; A. Baker, *The Theology of Jewish Christianity*, London-Chicago 1964.



szlachetniejsze w judaizmie, będąc bardzo bliski poglądom św. Pawła<sup>98</sup>. „Według drugiego sposobu rozcina się drzewo i wszczepia się w nie szlachetny pęd. To występuje w przypadku ludzi zajmujących się filozofią. Oto ich poglądy ulegają rozcięciu i między nie wciskane jest poznanie prawdy. Podobnie rzecz się ma i z Judejczykami. Oto ich stare Pismo otwarto, a nowy i szlachetny pęd został wszczepiony”<sup>99</sup>.

Co ciekawe, powyższy fragment sugeruje, że zarówno filozofowie, jak i Żydzi muszą poszerzyć swoje poglądy, zaś zwrot „między nie wciskane jest poznanie prawdy” sugeruje, iż nie dzieje się to całkiem dobrowolnie ani bezboleśnie. Dawności Pisma (γραφή παλαιά) przeciwstawiana jest nowość „szlachetnego pędu”, przez co Aleksandryczyk rozumie Hellenów-pogan. To oni czerpiąc z żydowskiego pnia życiodajne soki rozkwitają i owocują. Ale w myśli Klemensa nowość przypisywana jest także prawdzie, kiedy mówi: „Błąd jest stary, a prawda jawi się jako coś nowego”<sup>100</sup>. Zatem nowość prawdy stanowi także dla nie-Żydów stałe epistemologiczne i moralne wyzwanie i także między ich poznanie „wciskane” bywa „poznanie prawdy”. Można by rzec, im bliżej prawdy, tym bliżej siebie. Rozwój chrześcijaństwa poszedł w kierunku pogan i filozofii greckiej, powodując rosnący dystans do Synagogi, do czego przyczynili się również sami Żydzi. W czasach Klemensa lub też z jego perspektywy rozłam nie był jeszcze ostatecznie dokonany, a dialog chrześcijańsko-helleński opierał się na uprzednim dialogu chrześcijańsko-żydowskim.

<sup>98</sup> Do bardzo podobnych twierdzeń dochodzi K.N. Tsirpanlis, Η ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΚΛΗΜΕΝΤΑ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΑ, s. 258: Κατά ταύτα, πάσα αποκάλυψις πηγάζει ἐκ τοῦ Λόγου, τόσον τὸ ὑπερλαμπρὸν τῶν Γραφῶν καὶ τῆς Παραδοσέως φῶς, ὅσον καὶ τὰ θεία σπέρματα τῆς φιλοσοφίας. Εἰς καὶ Αὐτὸς Θεὸς ἐπεδαψίλευσεν εἰς τοὺς ἀνθρώπους τὴν τε Παλαιὰν καὶ τὴν Καινὴν, συνιστώσας μίαν ἐνιαίαν Διαθήκην, ἐν ἐναίῳ σχέδιον σωτηρίας, κατὰ τοιοῦτον τρόπον, καθ' ὃν ἐν τῷ Θεῷ συμβιβάζονται δικαιοσύνη καὶ ἀγάπη καὶ καθὼς μία ὑπῆρξεν ἡ διδασκαλία ἀπάντων τῶν Ἀποστόλων, οὕτω καὶ μία εἶναι ἡ Παράδοσις, ἥτις ὑπέβαλεν ἀμφοτέρας τὰς διαθήκας ὑπὸ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀρχήν.

<sup>99</sup> Str. VI 119,2 θάτερον δὲ ὅταν τὸ ξύλον σχίσαντες εἰς αὐτὸ ἐμβάλωσι τὸ εὐγενὲς φυτόν, ὃ συμβαίνει ἐπὶ τῶν φιλοσοφῶντων· διατηθῆντων γὰρ αὐτοῖς τῶν δογμάτων ἡ ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας ἐγγίνεται· ὡς δὲ καὶ Ἰουδαίους διοιχθείσης τῆς παλαιᾶς γραφῆς τὸ νέον καὶ εὐγενὲς ἐγκεντρίζεται τῆς ἐλαίας φυτόν por. Empedokles frg. 5,3; Diels-Kranz I, s. 311; Rz 11,17.

<sup>100</sup> Prtr 6,3 παλαιὰ δὲ ἡ πλάνη, καινὸν δὲ ἡ ἀλήθεια φαίνεται.

\* \* \*

Na podstawie tego, co powiedziano wyżej, uważam filosemityzm Klemensa za dowiedziony, a niektóre zarzuty o antysemityzm kierowane pod adresem Ojców za oddalone. Na pytanie o to, czy postawa Klemensa jest typowa, czy wyjątkowa dla pisarzy chrześcijańskich jego okresu, oraz o jej reprezentatywność na tle całej myśli patrystycznej, odpowiedzieć można jedynie po rzetelnym przebadaniu twórczości innych Ojców pod rzeczonym kątem. Trud ten winien być podjęty także przez polskich patrologów, a raz wykonany i opublikowany przyczyniłby się być może do zrewidowania stwierdzeń niektórych naukowców. Każdego badacza, a może nawet miłośnika, literatury starochrześcijańskiej boleć musi pojawiająca się w licznych publikacjach naukowych i popularnonaukowych teza o „antysemityzmie Ojców Kościoła”, podawana na ogół bez jej źródłowego udokumentowania. Przyjmując nawet awansem jej prawdziwość, przedstawić można także tych, którzy byli nie anty-, a filosemitami. Chrześcijański badacz nie powinien nigdy porzucać myśli o wyzwalającej funkcji prawdy, tak w jego własnym życiu jak i w życiu jego czytelników.

*Tomasz KLIBENGAJTIS*