

Tomasz Klibengajtis

"Nasiona prawdy" pogan : poezja jako locus theologicus według Klemensa z Aleksandrii

Collectanea Theologica 73/3, 61-76

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TOMASZ KLIBENGAJTIS, WARSZAWA

**„NASIONA PRAWDY” POGAN.
POEZJA JAKO *LOCUS THEOLOGICUS*
WEDŁUG KLEMENSA Z ALEKSANDRII**

Traktowanie literatury pięknej, a szczególnie poezji, jej swoistego zwieńczenia, jako *locus theologicus* ma od dawna swoich zwolenników, tak w Polsce¹, jak i na świecie². Należałoby wszakże odróżnić prace dotyczące teistycznych, biblijnych czy *stricte* teologicznych inspiracji w twórczości rozlicznych poetów, od tych inspiracji, które teologowie (termin jakże wymagający sprecyzowania!) czerpali z dzieł nieteologizujących poetów. Prac prezentujących pierwszy z wymienionych nurtów jej bardzo wiele, gdyż tak naprawdę wszelką twórczość ludzką powstałą po Wcieleniu Słowa, a traktującą o jakimkolwiek aspekcie *conditio humana*, można odnieść do Objawienia, a co za tym idzie do teologii. Opracowań do-

¹ Jednym z głównych przedstawicieli tego nurtu w Polsce jest ks. J. Szymik. Zob. J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury: literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994; tenże, *Relacja „teologia – literatura piękna” we współczesnej refleksji metodologicznej*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 25-26/1992-93, s. 171-177; tenże, *Teologia i literatura – miejsca wspólne: o odnawianiu przymierza, czyli pochwała trudu budowania mostów*, Śl. Stud. Hist. -Teol. 30/1997, s. 197-202; tenże, *Teologia jako sztuka: „zwischen Musik und Literatur”* RTK 2/2000, s. 21-33.

² Zob. D. Wiederkehr, *Tot und Leben: große Worte klein geschrieben: Dichtung als weltliche Glaubenssprache*, FSt 71(1989)1, s. 78-87; G. Fröhlich, *Begegnungen zwischen Theologie und Dichtung: zu zwei kleineren Arbeiten Romano Guardinis*, *Auf dem Weg zu einer theologischen Ästhetik* 1998, s. 29-38; T. Dienberg, *Von Berührungen zwischen Dichtung und Gebet*, *Studies in spirituality* 9/1999, s. 267-286; D. Steinfurt, *Poesie als andere Art Theologie: Begegnung mit zwei Gedichten*, *Geist und Leben* 72/1999/1, s. 63-67; J. M. Baudé, *Se convertit en poésie: approche de la poésie de Jean-Pierre Lemaire*, *Mélanges de science religieuse* 56(1999)1, s. 73-82; H. Schröer, *Prophetie als Poesie: Poesie als Prophetie*, *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 52(2000)1, s. 72-80; W. Wiesmüller, *Gebet und Poesie: zur „produktiven Kollision” zwischen Religion und Literatur am Beispiel der Gebetslyrik*, *Pastoraltheologische Informationen* 21(2001)1, s. 59-73; G. Koch, *Was sich Künste und Kirche zu sagen haben: die Künste als locus theologicus – die Kirche als locus inspirationis artium*, *Glaube und Gemeinschaft* 2000, s. 550-565.

tyczących drugiego nurtu jest zdecydowanie mniej, gdyż z wpływem wieków od narodzenia Chrystusa coraz trudniej o literaturę czy poezję zupełnie chrześcijaństwem nie inspirowaną. Wszakże też bunt, a nawet bluźnierstwo, jest pewnego rodzaju odniesieniem do tego, co się zwalcza. Z drugiej strony, z wpływem czasu liczonego w stuleciach coraz trudniej o teologów, którzy czytali by literaturę piękną w ogóle, nie wspominając o uleganiu przez nich jej fascynacji. Truizmem byłoby skonstatowanie malejącej liczby cytatów literackich w dziełach teologów, od starożytności począwszy, a na czasach dzisiejszych skończywszy. Przy czym dodać należy, że jakkolwiek w pewnych wiekach trudno znaleźć literaturę *stricte* świecką, tak w czasach obecnych trudno o określenie tego, kim teolog jest oraz co uznać należy za twórczość teologiczną. Za dowód niechaj posłuży dowolny wykaz prac, od magisterskich począwszy, a na habilitacyjnych skończywszy, dowolnego wydziału teologicznego w Polsce czy w Europie. Możemy natknąć się na tematykę, o której świeckości dotychczas nie wątpiliśmy (nie chcąc narazić się na zarzut złośliwości nie przytoczę źródeł i tytułów), a która ustąpić musi przed wszechogarniającym panteizmem. Porzucając ten kontrowersyjny i mało irenistyczny wątek oraz pragnąc uniknąć nieomal niewykonalnego zadania określenia tego, czym jest literatura i poezja jest (i to, nie daj Boże, ta prawdziwa!) przechodzimy do naszych dywagacji, a mianowicie do autora, który w powszechnym mniemaniu teologiem był, i to niezgorszym, do Klemensa z Aleksandrii.

Poetycka specyfika dzieł Klemensa

Jeśli za ideał i dążenie ludzi myślących uznamy połączeniu prawdy, dobra i piękna, to synteza ta, jeśli w ogóle możliwa do zrealizowania tu na ziemi, miała miejsce w epoce patrystycznej. Prawi, uczeni i pobożni ludzie tworzyli piękną literaturę, a co ciekawe, czynili to raczej mimochodem nie mając na celu tworzenia literatury pięknej. I chociaż twórcy zarzekali się – szczerze i niekokieteryjnie – iż forma pełni funkcję służebną wobec treści, to jednak właśnie dzięki tej formie są czytani do dziś. Czasami forma jest po prostu tożsama z treścią, a treść z formą. Można rzec, iż Klemens wiódł prym wśród tych, którzy pragnąc pisać po prostu i prosto, czynili to w sposób nadzwyczaj zawoalowany i kunsztowny. W jego

działach nie brak miejsc nawołujących do stylistycznej ascezy³, fragmentów, w których sam siebie określa jako kogoś, kto nie dbając o retorykę dąży do klarowności wypowiedzi⁴, oraz wreszcie takich, w których mimo to posługuje się dopiero co potępionymi środkami retorycznymi okresu Drugiej Sofistyki⁵. Jeśli zapytać o to, jakie elementy składają się na poetyczność pism Aleksandryjczyka, przez co rozumieć należy te fragmenty pisane prozą, zawierające pewne znamiona poezji, to wymienić trzeba jego symbolizm i alegorezę⁶,

³ Wszystkie polskie cytaty ze *Stromatów* Klemensa podają za: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, t. 1 i 2. Clem. Al., str. II 3,2: „Ten mianowicie, kto, jak sądzę, troszczy się o rzetelną prawdę, składa zdania bez zbyt troskliwego namysłu, lecz usiłuje nazwać to, co chce, tylko wedle swych możliwości. A styliści zbytnio dbający o piękno wypowiedzi i zbytnio je wypracowujący, płoszą sens właściwy samej myśli”. Str. II 3,1: „Często już przyznawaliśmy się do braku troski i dbałości o piękno języka helleńskiego. Ono bowiem potrafi odwieść pospólstwo od czystej prawdy. Rozważanie zaś istotnie filozoficzne pomoże słuchaczom myśleć, a nie mówić”. Str. I 48,5: „Kto zdecydował się na życie w Prawdzie, ten winien stosować nie tylko prosty sposób życia, lecz niewyszukany także sposób wyrażania się”.

⁴ Clem. Al., str. I 11,1: „To zaś dzieło moje nie jest utworem skomponowanym według zasad sztuki retorycznej, przeznaczonym na pokaz. Gromadzę w nim, jak w skarbcu, zapiski na starość jako lek przeciw zapomnieniu”. Str. I 48,1: „Moim zaś jedynym pragnieniem – sądzę, że słusznym – jest żyć według Słowa i zrozumieć treść Objawienia; o piękną wymowę nie zabiegać nigdy, ograniczając się tylko do zrozumiałego podania myśli”.

⁵ Clem. Al., str. I 12,1 „I wiem dobrze, iż czytelnicy moi cieszą się, doznawszy przyjemności, jak sądzę, nie tylko z formy opisu, ile z samego faktu z samego faktu wierności mego przekazu pisemnego”; por. H. Steneker, ΠΕΙΘΟΥΣ ΔΗΜΙΟΘΡΓΙΑ. *Observations sur la fonction du style dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie*, Nijmegen, s. 4-64; J. Scham, *Der Optativgebrauch bei Klemens von Alexandrien in seiner sprach- und stilgeschichtlichen Bedeutung. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus in der altchristlichen Literatur*, Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 11,4, Paderborn 1913; E. Tengblad, *Syntaktisch-stilistische Beiträge zur Kritik und Exegese des Clemens von Alexandrien*, Lund 1932, s. 21: „An der Schönheit der Sprache, an der darstellenden Kraft der Rede hatte er eine echt griechische Freude”.

⁶ E. Freppel, *Clément d'Alexandrie*, Paris 1873, 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”; C. Mondésert, *Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie*, RSR 26/1936, s. 158-180, s. 158: „... une conception du monde particulière, celle qui attribue où reconnaît aux choses visibles un sens spirituel”; W. de Boer, *De allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus*, Dissertationes inaugurales Batavae ad res antiquas pertinentes, t. I, Leiden 1940; Ch. Blönnigen, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Europäische Hochschulschriften 15,59, Frankfurt am Main 1992; J. Daniélou, *Typologie et Allégorie chez Clément d'Alexandrie*, StPatr 4 (1961) 2, s. 50-57; D. Dawson, *Allegorical readers and cultural revision in ancient Alexandria*, Berkeley CA 1992; W. Gruber, *Die pneumatische Exegese bei den Alexandrinern: ein Beitrag zur Noematik der Heiligen Schrift*, (Schriften und Vorträge im Rahmen der Grazer Theologischen Fakultät, Reihe D: 3/4, Graz 1957; M. Hermaniuk, *La parabole chez Clément d'Alexandrie*, ETHL 21/1945,

misteryjność przekazu⁷ oraz dążność do możliwie skondensowanej i lapidarnej wypowiedzi, a wszystko to przy zachowaniu piękna wyrazu za pośrednictwem różnego rodzaju środków retorycznych. Odsyłając zainteresowanych do prac dotyczących filologicznej materii i osnowy dzieł Klemensa⁸, przyznać musimy, iż autorowi stosującemu tyle poetyki we własnym przekazie literackim poezja jako taka musi być bliska.

Co prawda sam termin ἡ ποιητικὴ rozumiany jako sztuka poetycka⁹ pojawia się we wszystkich dziełach dość rzadko, bo u Aleksandryjczyka tylko osiem razy¹⁰. Jednak Klemens przytaczając *expli-*

s. 5-6; H. J. Horn, *Zur Motivation des allegorischen Schriftexegese bei Clemens Alexandrinus*, *Hermes* 97/1969, s. 248-496; U. Treu, *Etymologie und Allegorie bei Klemens von Alexandrien*, *StPatr* 4/1961, s. 191-211; J. M. Tsemoulas, *Die Bildersprache des Klemens von Alexandrien*, Kairo 1934.

⁷ S. Hausammann, *Die Arkandisziplin als Zugang zum Christlichen Mysterium bei Klemens von Alexandrien*, w: D. Bell (red.), *Menschen suchen – Zugänge finden*, Festschrift für Christine Reents, Wuppertal 1999, s. 89-101; F. Drączkowski, *Kerygmat pisemny w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego*, *RTK* 26 (1979) 6, s. 29-51, zvl. s. 38-40; 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.

⁸ L. Alfonsi, *L'elemento artistico nel „Protreptico” di Clemente Alessandrino*, *SC* 73/1945, s. 209-216; S. F. Ardanz, *El problema hermenéutico en la interpretacion de la obra de Clement Alejandrino*, *Scriptorium* 36 (1989) 1-4, s. 278-339; J. K. Brackett, *An analysis of the literary structure and forms in the Protrepticus and Paidagogus of Clement of Alexandria*, *Ann Arbor* 1986; G. Brambillasca, *Citations de l'Ecriture sainte et des auteurs classiques dans le Protreptikos pros Hellenas de Clement d'Alexandrie*, *StPatr* 11/1967, s. 8-12; F. H. Brigham, *The concept of new song in Clement of Alexandria's Exhortation to the Greek*, *Classical Folia* 16/1962, s. 9-13; Q. Cataudella, *Citazioni bacchilidee in Clemente d'Alexandria*, *Futuri Forma. Stud. in onore di M. Pellegrino*, Turin 1975, s. 119-125; W. Christ, *Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus*, *Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften* 21 (1900) 3, s. 455-528; R. M. Grant, *Early Christianity and Greek comic poetry*, *Classical Philology* 60/1965, s. 157-163; A. van den Hoek, *Techniques of Quotation in Clement of Alexandria: a View of Ancient Literary Working Methods*, *VC* 50 (1996) 3, s. 223-243; H. Moßbacher, *Präpositionen und Präpositionsadverbien unter besonderer Berücksichtigung der Infinitivkonstruktionen bei Klemens von Alexandrien*, Erlangen 1933; T. H. Olbricht, *Greek rhetoric and the allegorical rhetoric of Philo and Clement of Alexandria*, *Rhetorical criticism and the Bible* 2002, s. 24-47; Ch. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Plato, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin-New York 1987, s. 116-161; S. R. Rogers, *Christian adaptation of Euripidean themes in Clement of Alexandria „Protrepticus” and „Stromata”*, *Ann Arbor* 1991; E. Termini, *Il profilo letterario delle sezioni storiografiche nel primo libro degli Stromati di Clemente Alessandrino*, *SMRS* 60 (1994) 2, s. 219-242.

⁹ Z. Abramowiczówna (red.), *Słownik grecko-polski*, (dalej: Abram.), t. III, Warszawa 1962, s. 569.

¹⁰ W nominatiwie singularis: prtr. 73,1; paed. II 28,2; 50,4; str. V 17,6; 24,2; 27,6; 90,4; 122,4.

cite i implicite rzeszę autorów, wśród nich i poetów, tak liczną, iż sprecyzowanie jej budzi kontrowersje wśród badaczy¹¹, nie musi za każdym razem posługiwać się terminem „poezja” pisząc poezję lub z niej korzystając. Nie liczba przytaczanych poetów świadczy o znaczeniu poezji w dziele Aleksandryjczyka, lecz przypisywane ich słowom znaczenie. Warto jednak najpierw spytać o to, czego Klemens u poetów szuka i co znajduje.

„Nasiona prawdy” a koncepcja λόγοι σπερματικοί

W piśmiennictwie Klemensa znajdujemy recepcję pierwotnie stoickiej nauki o λόγοι σπερματικοί¹², która za pośrednictwem Filona Aleksandryjskiego¹³, Justyna¹⁴ i Atenagoras¹⁵ wywarła wpływ na naszego autora. Odsyłając do istniejących opracowań da-

¹¹ Por. J. Gabrielsson, *Über die Quellen bei Clemens Alexandrinus*, Uppsala 1909. Uczony ten w ponad 400-stronicowym dziele bada i przytacza źródła Klemensa. Z nowszych na uwagę zasługuje praca Ardanaza: S. F. Ardanaz, *El problema, s. 313-322: El problema hermenéutico en el estudio de la fuentes*. Hiszpański badacz, oprócz opracowania przebogatej bibliografii na omawiany przez siebie temat, wymienia ważniejszych przedstawicieli Klemensowej *Quellenforschung*; 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; s. 183: „... His works contain innumerable quotations, allusions and references to earlier authors; according to the index of the edition of Stählin, Clement tapped three hundred different sources for more than a thousand references”, *tamże*, s. 184: „One of the most objective ways of tracking influences on a writer is simply to review the authors that he cites. This method is particularly applicable in the case of Clement since his practice of borrowing from earlier writers has always been considered one of his principal eccentricities. While he exploits a vast spectrum of non-Christian writers drawn from the almost thousand-year history of classical literature, the most sensitive indicators of the special position are his borrowings from writers of Jewish and Christian origin”.

¹² Chrysippus Phil., fragm. log. et phys. 413,33; 580,5; 717,6; 828,5; 883,13 (*Fragmenta logica et physica*, J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 2. Leipzig 1903, s. 1-348.); fragm. mor. 141,3; 141,6 (*Fragmenta moralia*, SVF, t. 3., s. 3-191.).

¹³ Philo Judaeus, op. 43,5 (*De officio mundi*, L. Cohn /red./, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, t. 1. Berlin 1896, s. 1-60 Musaios 2001 A DataBase); all. III 150,3 (*Legum allegoriarum libri i-iii*, s. 1-169 Mus.), her. 119,4 (*Quis rerum divinarum heres sit*, P. Wendland /red./, *Ph. Al. op.*, t. 3. Berlin 1898, s. 1-71 Mus.); aet. 85,4; 93,2 (*De aeternitate mundi*, L. Cohn, S. Reiter /red./, *Ph. Al. op.*, t. 6. Berlin 1915, s. 72-119 Mus.); leggai. 55,3 (*Legatio ad Gaium*, L. Cohn, S. Reiter /red./, *Ph. Al. op.*, s. 5-223 Mus.)

¹⁴ Justinus, apol. II 8,3; 13,3 (*Apologia secunda*, E. J. Goodspeed /red./, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1915, s. 78-89 Mus.).

¹⁵ Atenagoras, leg. 6,4 (*Legatio*, W. R. Schoedel /red./, *Athenagoras. Legatio and de resurrectione*, Oxford 1972, 2-86, Mus.)

nego tematu¹⁶ warto zauważyć, iż sam Aleksandryjczyk nie stosuje terminu λόγος σπερμαρτικός, lecz kilkakrotnie mówi o „nasionach prawdy” (τὰ τῆς ἀληθείας σπέρματα)¹⁷: „Można nawet wykazać, że spośród wszystkich Hellenów i barbarzyńców, którzy tylko ubiegali się o Prawdę, jedni mają niemało, inni cząstkę, jeśli w ogóle cokolwiek z nauki o Prawdzie posiadają. (...) Prawda jest w stanie skupiać swe własne ziarna, choćby nawet padły na obcą ziemię¹⁸”.

Zatem boska prawda udziela się wszystkim, nie tylko chrześcijanom, lecz także poganom skoro „jedni mają niemało, inni cząstkę”, a nawet heretykom, o czym świadczy dalszy kontekst powyższej wypowiedzi¹⁹. Prawda nie odpowiada jednak za to, w jaki sposób zostanie przyjęta. Na myśl przychodzi przypowieść o siewcy, mówiąca o równym oddziaływaniu siewcy i różnej reakcji gleby²⁰. Skoro

¹⁶ F. Weissenbruber, „Samenkörner der Wahrheit” bei Clemens Alexandrinus, Ecclesia peregrinans: Josef Lenzenheger zum 70 Geburtstag, Festschrift, Wien 1986, s. 5-16; K. N. Tsirpanlis, Η ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΚΑΗΜΕΝΤΑ ΑΛΕΧΑΝΔΡΕΑ, Platon 24/1972, s. 252-274, s. 255: „Συμφωνούν, τῶ ὄντι, ὁ τε Κλημης καὶ ὁ Ἰουστίνος ἐν τούτῳ, ὅτι ἀμφότεροι εἶναι περιπαθεῖς ἐρευνηταὶ τῆς ἀληθείας καὶ δαπινέονται ὑπὸ τῆς αὐτῆς ἀγαπῆς καὶ ἐκτιμῆσεως καὶ τοῦ αὐτοῦ θαυμασμοῦ πρὸς τὴν ὑψιπέτιδα Ἑλληνικὴν ἢ φιλοσοφίαν καὶ σκέψιν, ὅτι ἀμφότεροι ἀποδέχονται σπέρματα τοῦ Λόγου εἰς τοὺς σοφούς τῆς ἀρχαιότητος ...”. J. Bernard, *Klemens von Alexandrien. Glaube, Gnosis, Griechischer Geist*, Leipzig 1974, s. 12: „Obwohl Klemens die Lehre Justins vom Logos spermatikos zur Erklärung der philosophischen Wahrheit nicht direkt übernimmt, zeigt er doch in der Sache ähnliche Gedankengänge. Allen Menschen ist ein Ausfluß göttlichen Wesens eingeträufelt. Deshalb müssen sie auch wider ihren Willen zugeben, daß es einen einzigen Gott gibt (Prtr. 68,2)”. P. Camelot, *Clement d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque*, RSR 21/1931, s. 541-569, 562: „Mais le véritable prédécesseur de Clément, en cette matière, c'est saint Justin.” Ale na s. 563 przeczytać można: „On sait qu'il est difficile d'établir que Clément ait subi l'influence de saint Justin, ni même qu'il l'ait seulement connu”. H. Meyer, *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik nach den Quellen dargestellt*, Bonn 1914, s. 99: „... daß Clemens der Sache nach dieselbe Auffassung vertritt wie Justin, bei ihm fehle bloß der Terminus λόγος σπερμαρτικός.”

¹⁷ Clem. Al., prtr. 24,2: „I chociaż nie zrozumieli całej prawdy, to jednak podejrzewali, że błądzą, a to podejrzenie jest zarzewiem mądrości i to nie małym, lecz jako nasienie, które urosło do prawdy (εἰς ἀληθειαν... ἀναφύεται σπέρμα)”. Str. I 18,1 „Godzi się bowiem, aby nasiona Prawdy (τῆς ἀληθείας τὰ σπέρματα) w stanie niczym nie skażonym zachowane były tylko dla uprawiających rolę wiary”. Str. VI 59,2: „Jeśli pewni ludzie, uzyskawszy z jakiejś twórczości jakimkolwiek sposobem nasiona prawdy... (τὰ τῆς ἀληθείας σπέρματα)”.

¹⁸ Clem. Al., str. I 57, 2-3.

¹⁹ *Tamże*, I 57,4-6.

²⁰ Mt 13,3-9; 18-23; Mk 4,3-9; 14-20; Łk 8,5-8; 11-15.

prawda, zgodnie z Bożym zamysłem, szczątkowo dociera do pogan, to za pośrednictwem kogo i czego to czyni?

Ἀπόρροια natchnieniem literatów?

W koncepcji teologicznej Klemensa mowa jest o prawdzie przychodzącej do pogan w postaci mądrości, filozofii, kultury i religii. Każdemu z tych zagadnień poświęcono już sporo uwagi i opracowań, co niniejszym odnotowujemy, skupiając się na kwestii poezji. Na pytanie, dlaczego właśnie tam znaleźć można boskie ślady i przesłanki dla teologicznego rozumowania, odpowiadają dwa, niejako programowe, teksty Klemensa. Zanim je przedstawimy warto zauważyć, iż argumentacja na rzecz *locus theologicus* w poezji u tego autora opierać się będzie raczej na poszlakach niż na dowodach, chociaż będą to poszlaki mocne.

W pierwszym z zapowiedzianych tekstów Aleksandryczyk stwierdza, iż ludzie piszący znajdują się szczególnie blisko tego, co boskie. Z następującego fragmentu wyinterpretować można jakiś rodzaj boskiego natchnienia literatów, w tym także poetów: „Wszyscy ludzie bez wyjątku, a zwłaszcza ci, którzy zajmują się sztuką pisarską [τοις περὶ λόγους], mają zaszczerpioną jakąś cząstkę istoty boskiej [τις ἀπόρροια θεϊκή]²¹”.

Bernhard komentując powyższy *passus* stwierdza, iż przyjęcie *implicite* przez Aleksandryczyka nauki o λόγοι σπερματικοί uzdalnia go do z korzystania z greckich autorów „we własnej sprawie”, przez cytowanie źródeł, jak ujął to Casey, „uniwersalnego teizmu”²². Klemens posługując się powyżej terminem ἀπόρροια²³ sugeruje nieomal metafizyczną łączność poety z bóstwem. Czy można jednak pójść o krok dalej, interpretując określenie ἀπόρροια jako

²¹ Clem. Al., prtr. 68,3. Tekst polski przytaczam za *Zachęta Greków*, PSP 44, Warszawa 1988, tłum. J. Sołowianiuk, s. 116-201. Polski tłumacz podaje ten fragment jako prtr. 68,2. W celu uniknięcia rozbieżności numeracji opieram się na numeracji tekstu greckiego.

²² J. Bernhard, *Klemens von Alexandrien*, s. 13: „Aus dieser Sicht ist Klemens berechtigt, heidnische Autoren als Christ ernstzunehmen und in eigener Sache zu zitieren, wobei er zum größten Teil Zeugnisse eines «universellen Theismus» verwendet”. R. P. Casey, *Clement of Alexandria and the beginnings of Christian Platonism*, HTR 18/1925, s. 39-101, s. 49: „For the most part they (sc. the quotations) are eloquent statements of universal theism”.

²³ Termin ten występuje u Klemensa tylko pięć razy: prtr. 68,3; str. V 88,2; ecl. proph., 40,1; exc. 2,1; 2,2.

Ducha Świętego, a co za tym idzie, mówić o specjalnym natchnieniu udzielanym przez tegoż Ducha poetom? Aby rozstrzygnąć tę kwestię, należy przyrzeć się Klemensowym źródłom. Wspomniany termin grecki pojawia się na kartach Pisma Świętego tylko raz, mianowicie w Księdze Mądrości (Mdr 7,25) Septuaginy²⁴. Wśród autorów chrześcijańskich, poprzedzających chronologicznie Klemensa i stanowiących dlań potencjalne źródło, ἀπόρροια występuje jedynie u Atenagorasa, określając tam Ducha Świętego²⁵. Nie ulega wątpliwości, iż Klemens dobrze znał Księgę Mądrości, z której, jak potwierdzają to indeksy Stählina niejednokrotnie korzystał. Opierając się na nich, stwierdzić trzeba, iż nasz autor ani razu *explicite* nie przytacza Atenagorasa, co niekoniecznie musi znaczyć, że ów aleksandryjski mistrz zawołowanych i ukrytych cytatów go nie znał. Zagadnienie czy ἀπόρροια oznacza u Klemensa Ducha Świętego, czy też nie, była już przedmiotem zainteresowań badaczy. Jako kontrargument przytaczany jest następujący fragment *Stromat*²⁶: „Stąd, jak powiadają pitagorejczycy, z udziału Bożego wszedł rozum w człowieka, jak również przyznają Platon i Arystoteles. Lecz my utrzymujemy, że dopiero każdy, kto uwierzył, został natchniony przez Ducha Świętego. Tymczasem zwolennicy Platona są zdania, że rozum istnieje w duszy jako wypływ²⁷ boskiego bytu, a dusza za-

²⁴ LXX, Sap 7,25: ἀμιλ ε γαρ εστιν της του θεου δυναμεως και ἀπόρροια της του παντοκράτορος δόξης ελικρινής.

²⁵ Athenagoras, leg. 10,4 καιτοι και αυτο το ενεργουν τοις εκφωνουσι προφητικως αγιον πνευμα απορροιαν ειναι φαμεν του θεου, απορροειν και επαναφερομενον ως ακτινα ηλιου. *Atenagoras z Aten. Prośba za chrześcijanami*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 39: „A przecież powiadamy ponadto, że Duch Święty, który działał w prorokach, jest emanacją (Mdr 7,25) Boga, bo emanuje z Niego i powraca doń jak promień słońca”. Athen., leg. 24,2... ἀπόρροια ως φῶς ἀπό πυρὸς ε τὸ πνεῦμα... *Atenagoras*, s. 62: „... Duch zaś (...) emanacja, jak światłość, która promieniuje z ognia...”

²⁶ J. Bernard, *Klemens von Alexandrien*, s. 12: „O. Stählin übersetzt ἀπόρροια mit «Ausfluß göttlichen Wesens», wodurch der Gedanke an eine Emanation des göttlichen Wesens nahegelegt wird. Klemens vermeidet jedoch das Wort οὐστα und schränkt die Aussage durch ein vorsichtiges τις noch mehr ein. Die Aussagen von Strom V 88,1 stehen nicht im Widerspruch zu dieser Stelle, an der es überhaupt nicht um den Hl. Geist geht. Vgl W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, Berlin 1952, s. 284, Anm. 7: «Spricht Prot. 68,2 ganz unbefangen von der ἀπόρροια θεϊκή in uns, so wird diese Ansicht in Strom V. 88,2 als platonisch geradezu abgelehnt. » Völker sagt dazu aber im Text, ebd. «daß sich derartige Ausführungen vornehmlich im Prot. finden, daß sie einem propagandistischen Zweck dienen und vor allem als Anknüpfung gedacht sind. »

²⁷ Pliszczyńska tłumaczy jako „wplyw” (*Kobierce*, t. II, s. 70), być może jest to błąd korektorski.

mieszkuje w ciele²⁸. ἐντεῦθεν οἱ ἀμφὶ τὸ ν Πυθαγόραν θεία μοῖρα τὸ ν νοῦν εἰς ἀνθρώπους ἤκειν φασί, καθάπερ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης ὁμολογοῦσιν. ἀλλ' ἡμεῖς μὲν τῷ πεπιστευκῶτι προσεπιπνεῖσθαι τὸ ἅγιον πνεῦμά φαμεν, οἱ δὲ ἀμφὶ τὸ ν Πλάτωνα νοῦν μὲ ν ἐν ψυχῆθειας μοίρας ἀπόρροιαν ὑπάρχοντα, ψυχὴ ν δὲ ἐν σώματι κατοικίζουσιν.

Widzimy tu jak „boska cząska” (ἡ θεία μοῖρα) przeciwstawiana jest Duchowi Świętemu (τὸ ἅγιον πνεῦμα). Zdaniem Platona rozum (νοῦς) istnieje w duszy jako ἀπόρροια, co tłumaczyć można jako „wypływ”, lub „emanacja”²⁹, owej boskiej cząstki (ἡ θεία μοῖρα)³⁰. Na podstawie powyższego tekstu nie można stwierdzić, iż Klemens określa Ducha Świętego jako ἀπόρροια, skoro przeciwstawia go owej „boskiej cząstce” Pitagorejczyków lub „emanacji boskiej cząstki” Platona. Widać to wyraźnie w następującej wypowiedzi Aleksandryjczyka³¹: „Ale nie jako część Boga jest w każdym z nas Duch³². ἀλλ' οὐχ ὡς μέρος θεοῦ ἐν ἑκάστω ἡμῶν τὸ πνεῦμα. Jak się odbywa ten podział i czym właściwie jest Duch Święty, będziemy się zastanawiać w części *O prorocत्वach* i *O duszy*”.

Niestety, zapowiedziane dzieła nie dotrwały do naszych czasów, a nauka Aleksandryjczyka o Duchu Świętym nie będzie przedmiotem naszych rozważań³³. Na podstawie przytoczonych fragmentów,

²⁸ Clem. Al., str. V 88,1-2.

²⁹ Abram., t. I, s. 292.

³⁰ Platoński termin μοῖρα; por. Platon, *Meno* 99E, *Apol.* 33C, *Protag.* 322A, *Phaedrus* 230A.

³¹ Clem. Al., str. V 88,4.

³² Pliszczyńska tłumaczy jako „Bóg” (*Kobierce*, t. II, s. 70), co jest raczej przeoczeniem korektora niż błędem tak wytrawnej tłumaczki.

³³ Mała liczba pneumatologicznych opracowań odzwierciedla znikomą liczbę fragmentów o Duchu Świętym we wszystkich dziełach Klemensa, co najtrafniej ujął Ziebritzki: H. Ziebritzki, *Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origines, Plotin und ihren Vorläufern*, Tübingen 1994, s. 120: „Klemens schenkt der Pneumatologie nicht dieselbe Aufmerksamkeit wie der Gottes- und Logoslehre. Es finden sich in seinem Werk nur sehr wenige verstreute Bemerkungen zum Heiligen Geist. Der Großteil dieser Äußerungen bezieht sich wiederum auf die beiden klassischen Aufgabenbereiche des Heiligen Geistes, die Inspiration der Schrift und die Geistbegabung des Christen. In noch geringerem Maße macht Klemens die Frage des metaphysischen Status des Heiligen Geistes zum Thema seiner Theologie. Es finden sich bei ihm keine Äußerungen zur Metaphysik des Heiligen Geistes...”; por. D. Frangoulis, *Der Begriff des Geistes „Πνεῦμα” bei Clemens Alexandrinus*, Jena 1936; L. F. Ladaria, *El Espíritu in Clemente Alejandrino: estudio teologico antropologico*, Madrid 1980; J. Lebreton, *La théologie de la Trinité chez Clément d'Alexandrie*, RSR 34/1947, s. 55-76; 142-179.

stwierdzić można, iż Trzecia Osoba Boska nie jest zdaniem Aleksandryjczyka emanacją boskiej części, czyli τῆς θείας μοίρας ἀπόρροια.

Wracając do fragmentu *Protreptyka*, stanowiącego punkt wyjścia niniejszych dywagacji, możemy stwierdzić, iż Klemens pisząc o „częście boskiej istoty, zaszczerpionej pisarzom”³⁴, przez co rozumieć można inspirację poetycką, posługuje się co prawda terminem ἀπόρροια, nie mając jednak na myśli Ducha Świętego, a co za tym idzie, nie widzi w działalności poetyckiej jakiegoś szczególnego przejawiania się tegoż Ducha. Należy zgodzić się z Völkerem³⁵, iż Klemens kierując rzeczzone pismo do wykształconych pogan, posługuje się bliską im terminologią³⁶, unikając raczej w tym dziele głębzych dogmatycznych wypowiedzi.

Wybitność wspólną płaszczyzną poszukiwań prawdy

Drugi z zapowiedzianych programowych wypowiedzi Aleksandryjczyka, dowodzących możliwości czerpania prawdy z pism poetów, pochodzi od Filona Aleksandryjskiego i występuje w kontekście filozofii: „... wielkie bowiem umysły, wolne od namiętności, uzyskują dobre rezultaty (εὐστοχοῦσι) w poszukiwaniu prawdy”³⁷.

...αἱ γὰρ ῥ μεγάλαι φύσεις καὶ γυμναὶ παθῶν εὐστοχοῦσί πως περὶ τῆ ν ἀλήθειαν. Być może lepiej byłoby przełożyć αἱ μεγάλαι φύσεις jako „wielkie natury” lub „wielkie charaktery”³⁸, co oddawałoby wielkość natury ludzkiej, bez ograniczania się do intelektu. Zakładając, iż prawda jest jedna, a „wielkie charaktery” przez wolność od namiętności (γυμναὶ παθῶν) upodobniają się do siebie, to wyniki ich poszukiwań (εὐστοχοῦσι) powinny być zbieżne. Klemens wyciąga tego rodzaju wnioski w całym swoim dziele, powołując się w swoich wywodach o prawdzie na

³⁴ Clem. Al., prtr. 68,2.

³⁵ Zob. przyp. 26.

³⁶ Termin ἀπόρροια w jego różnorodnym filozoficznym znaczeniu występuje, jak podaje internetowa wersja *Greek-English Lexicon* Liddell-Scotta, u następujących autorów poprzedzających Klemensa, bądź współczesnych mu, jak: Ammonius Phil., Aristoteles Phil., Chrysippus Phil., Democritus Phil., Diogenes Laertius, Empedocles Poet., Epicurus Phil., Galenus Med., Lucianus Soph., Marcus Aurelius, Philo Judaeus Phil., Plotinus Phil., Plutarchus Biogr., Posidonius Phil., Theophrastus Phil., Xenophon Hist.

³⁷ Clem. Al., str. II 100,3; por. Philo Jud., vitMos I 22.

³⁸ Abram. t. IV, s. 574 znaczenie 6.

takich filozofów jak Parmenides z Elei³⁹, Sokrates⁴⁰, Ksenofont Ateńczyk⁴¹ i Pitagoras⁴² konkludując ich wypowiedzi następująco: „Jeszcze inni wręcz zapewniają, że pewne wypowiedzi filozofów są jakby odbiciem prawdy⁴³”. Zatem filozofowie jak najbardziej należą do grona „wielkich natur” Aleksandryczyka, świadczących o prawdzie.

Prawda w sztuce scenicznej

Do natur bezsprzecznie wielkich Klemens zalicza również poetów, chociaż względem tej sztuki bywa bardzo krytyczny: „...zwróćmy się więc do poezji, która cała opiera się na zmyśleniu, lecz tym razem może z trudem wyda świadectwo prawdzie...⁴⁴” Jednak wspomniana na wstępie olbrzymia liczba przytaczanych poetów i literatów, o czym świadczą indeksy Stählina, opierające się na nich indeksy polskiego wydania *Kobierców*⁴⁵ oraz dane zebrane przez Camelota⁴⁶, dowodzi tego, iż Aleksandryczyk traktował literaturę piękną jako autorytet wart przytoczenia. Obok argumentów wynikających niejako z ilości poezji, warto zwrócić uwagę na Klemensowe argumenty z jej jakości: „Poeci także na scenie odśnają prawdę⁴⁷”. Odśnić można po pierwsze to, co zakrytego, domyślne oczom widzów, ale także coś, co się w ten czy inny sposób zna bądź posiada. Zatem poeci są w jakiś sposób w posiadaniu prawdy, skoro mogą ją odśnić. Ponadto, zmusza ich do tego ich własne natchnienie, które, jak dowiedliśmy tego powyżej, przybywa z boskiej

³⁹ Clem. Al., str. V 59,6; str. V 138,1;

⁴⁰ *Tamże*, str. V 67,2; por. Platon, *phaedo* 81A; 67D; 80E.

⁴¹ *Tamże*, prtr. 71,2.

⁴² *Tamże*, str. IV 9,1.

⁴³ *Tamże*, str. I 94,4.

⁴⁴ *Tamże*, prtr. 73,1.

⁴⁵ Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 2, s. 408-453 zawierają zestawienie literatury niechrześcijańskiej wykorzystanej w *Stromatach* przez Klemensa.

⁴⁶ P. Camelot, *Les idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane*, RSR 21/1931), s. 38-66, zwł. s. 60. Camelot podaje liczbę 709 cytowanych przez Aleksandryjszka autorów. Najczęściej, aż 190 razy, przytaczany jest Homer; dosyć często, bo w 166 miejscach, cytowani są tragicy, a wśród nich 101 razy Eurypides. Sofokles pojawia się tylko 15 razy, a teksty z jego wielkich fragmentów przytaczane są tylko trzy razy. Dosyć często, bo aż 110 razy, wykorzystywani są komicy, w tym 25 Menander i 9 razy Arystofanes.

⁴⁷ Clem. Al., prtr. 74,1.

inspiracji: „Niech was, dążących do zbawienia, przynajmniej zaniepokoją nagany [dotyczące]⁴⁸ waszych bogów, których poeci, zmuszeni siłą prawdy, wyszydzą i prześladują⁴⁹”. Po powyższym stwierdzeniu następuje „łańcuszek” wypisów poetyckich, przytaczanych przez Klemensa, w celu potwierdzenia swojej tezy⁵⁰. Jest to argumentacja dosyć ciekawa, skoro poeci uznawani słusznie i powszechnie za piewców, jeśli nie za twórców greckiego politeizmu, wzywani są przez Aleksandryczyka na świadków antypoliteistycznego obrazoburstwa. Jak widać, poezja to miecz obosieczny. Nasz autor ma swoich ulubionych poetów, przypisując szczególną zdolność przepowiadania prawdy Eurypidesowi i Sofoklesowi, a właściwe Pseudo-Sofoklesowi. O pierwszym z nich mówiąc: „Godnym sokratejskiej szkoły jest Eurypides, który spogląda prawdzie w oczy i – lekceważąc widzów – tak kompromituje Apollona:

«... co w pośrodku świata,
Siedzi, śmiertelnym głosi jasne prawdy⁵¹».

«Jemu posłuszny matkę swą zabiłem.

jęgo uznajcie bezbożnym, zabijcie.

On tu zawinił, nie ja. Com miał uczynić?

Nie wiem, co piękne i sprawiedliwe⁵²»⁵³».

Oczywiście tego rodzaju powoływanie się na autorytet poetów w celu ośmieszenia religii greckiej jest bardzo częstym zabiegiem tak u samego Klemensa, jak i u innych apologetów i pisarzy chrześcijańskich tego okresu⁵⁴. Interesujące nas zagadnienie przekazu prawdy w sztuce scenicznej jest tematem dużo rzadszym i, rzecz można, szcążkowym. Co ciekawe, Klemens przytaczając powyższy

⁴⁸ Brak dokładnego przekładu zwrotu przez Sołowianiuka: οἱ περὶ τοῦ ε θεοῦ ε ὑμῶν ἔλεγχοι sugeruje, iż bogowie są tymi, którzy ganią, nie zaś tymi, jak wynika to z tekstu greckiego, którzy są ganieni przez poetów.

⁴⁹ Clem. Al., prtr. 75,1 Δυσωπούντων δέ σε εἰς σωτηρίαν καὶ οἱ περὶ τοῦ ε θεοῦ ε ὑμῶν ἔλεγχοι, οὐς διὰ τῆ ν ἀλσθειαν ἐκβιαζόμενοι κωμωδοῦσι ποιηταί.

⁵⁰ Clem. Al., prtr. 75,2-6.

⁵¹ Euripides *Trag. orestes* 591-592.

⁵² *Tamże*, 594-596.

⁵³ Clem. Al., prtr. 76,3-4.

⁵⁴ Por. Athenagoras, leg. 5,1; 7,2; Ps. Clementina, hom. VI 19,1; VIII 12,5 (*Homiliae* /Sp./, B. Rehm, J. Irmscher, F. Paschke /red./, *Die Pseudoklementinen I. Homilien*, /GCS 42. Berlin 1969/ Musaios); Justinus, apol. I 4,9; 44,9; apol. II 5,5; 8,1; 10,6; 11,8; Theophilus Apol., ad Autol. 1,9; 1,14; 2,8; 2,38; 3,3 (*Ad Autolyicum*, R. M. Grant /red./, *Theophilus of Antioch. Ad Autolyicum*. Oxford 1970).

fragment Eurypidesa stwierdza, iż poeta „lekceważy widzów”, występując przeciwko czczonemu bogowi, czyli dopuszcza się czegoś, co uznalibyśmy dziś za obrazę uczuć religijnych. Poeta jest wszakże pod wpływem inspiracji poetyckiej, która wiąże się z wyższą koniecznością głoszenia prawdy, a znajduje się w opozycji do troski o własne, dramatopisarskie interesy twórcy.

Kolejnym poetą świadczącym, zdaniem Klemensa, o prawdzie, jest autor, którego Aleksandryczyk przedstawia jako Sofoklesa syna Sofillosa, sugerując tym samym, iż chodzi mu o autora *Antygony*. Jednak podany przez Klemensa cytat nie pochodzi od tego Sofoklesa, jak na nieszczęście polskich klemensologów podaje polski tłumacz W. Sołowianiuk⁵⁵, lecz od autora znanego jako Pseudo-Sofokles, o czym informuje choćby niemiecki przekład *Protreptyka*⁵⁶. Co prawda tekst krytyczny Stählina, na którym Sołowianiuk przypuszczalnie się opierał, podaje w przypisie skrót: [Soph.] Fr. 1025⁵⁷. Jak widać, imię Sofoklesa podane jest w kwadratowym nawiasie, co widocznie nie zastanowiło polskiego tłumacza, a powinno, bowiem prawdziwy Sofokles wymieniany jest u Stählina jako Soph. Fr., bez jakichkolwiek klamer, a fragmenty poety podawane w ten sposób w pismach prawdziwego Sofoklesa można odnaleźć⁵⁸. Sam Klemens nie był widocznie świadom faktu, iż cytuje pseudoepigraf lub też nie dał temu wyrazu. Warto jednak podkreślić, iż właśnie poniższy fragment Pseudo-Sofoklesa cytowany był przez innych pisarzy chrześcijańskich jako przykład ilustrujący ślady monoteizmu wśród literatów greckich⁵⁹. A oto zapowiadany passus:

⁵⁵ *Zachęta Greków*, PSP 44, Warszawa 1988, tłum. J. Sołowianiuk, s. 172, przyp. 6.

⁵⁶ *Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften aus dem griechischen übersetzt*, tłum. O. Stählin, t. I: *Mahnrede an die Heiden. Der Erzieher I*, BKV 7, München 1934, s. 150, przyp. 3.

⁵⁷ O. Stählin, J. Früchtel, B. Treu (wyd.), *Clemens Alexandrinus*, t. I: *Protrepticus und Paedagogus*, GCS 12, Leipzig 1936², s. 56.

⁵⁸ *Tamże*, na s. 66 (= prtr. 90,1) w przyp. 28 cytowany fragment Soph. Fr. 863 jest rzeczywistym wyimkiem z Sofoklesa, jednak według następującego wydania: *Fragmenta*, S. Radt (red.), *Tragicorum Graecorum fragmenta*, t. 4. Göttingen 1977, jest to fragment 949,2, a nie fragment 863 dzieł poety.

⁵⁹ *Zachęta Greków*, s. 172, przyp. 6. Dokładniej informuje O. Stählin, *Mahnrede an die Heiden*, s. 150, przyp. 3: „Pseudo-Soph. Fr. 1025; vlg. Strom. V 113,2 (= Euseb. Praep. Evang. XIII 13, 40; Theodoret. Graec. aff. cur. VII 46); Pseudo-Just. De mon. 2; Coh. 18; Cyr. c. Jul. I p. 32 A Aubert; Elter Gnom. hist. 151”.

„«Zaiste jeden jest, tylko jeden Bóg,
 Który stworzył niebo i wielką ziemię,
 Błękitne fale morza i siłę wiatrów.
 My natomiast, ludzie śmiertelni, błędząc w swoim sercu,
 Jako zadośćuczynienie za nasze grzechy
 Wznieśliśmy bogom posągi z kamienia,
 Drzewa czy spizu, złota i kości słoniowej.
 Kiedy składamy im ofiary i ustanawiamy
 Czcze uroczystości, uważamy, że w ten sposób
 Oddajemy należną im cześć»

Poeta ten na scenie śmiało ukazał prawdę widzom⁶⁰”.

Οὐτοσί μὲν ἤδη καὶ παρακεκινδυνευμένως ἐπὶ τῆς σκηνῆς τῇ ἠ ἀλσθειαν τοῖς θεαταῖς παρεισήγαγεν. Klemens, podsumowując wiersz poety, podkreśla jego odwagę (παρακεκινδυνευμένως τὴν ἄλσθειαν παρεισσγαγεν), konieczną do głoszenia prawdy „na scenie”, czyli niejako z trybuny, i to prawdy przeciwnej zapatrywaniom widzów. Oczywiście kwestionując autorstwo Sofoklesa w powyżej cytowanym fragmencie, kwestionujemy i jego odwagę. Niemniej przyjąć można, iż wspomniany tekst, będąc dziełem prawdopodobnie pogańskiego, bliżej nieznanego autora, stanowi pewne świadectwo monoteizmu i krytykę kultu posągów.

Na kolejnego poetyckiego świadka prawdy i zawołowanego monoteizmu wzywany jest mityczny Orfeusz. Fragmenty przytaczane przez Klemensa zakładają dosyć szczegółową wiedzę na temat mitu, który, jak podaje P. Grimal, „jest jednym z najbardziej niejasnych i obciążonych symbolizmem podań, jaki zna mitologia helleńska”⁶¹. Wydaje się, iż Aleksandryczyk ma na myśli ten moment, w którym Orfeusz po utracie Eurydyki wraca z Hadesu i przekazuje, jak podaje teologia orficka, ludziom nowe misteria: „Tracki kapłan i poeta, Orfeusz, syn Ojagrosa, po ukazaniu wtajemniczeń i opowiadań o posągach, wprowadza nową pieśń, świadectwo prawdy [παλινωδίων ἀληθείας] i, chociaż późno, nuci święte słowa:

⁶⁰ Clem. Al., prtr. 74,2.

⁶¹ P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Warszawa 1990², s. 266; por. C. R. Holladay, *The textual tradition of Pseudo-Orpheus: Walter or Riedweg? Geschichte – Tradition – Reflexion* 1/1996, s. 159-180; tenże, *Pseudo-Orpheus: tracking a tradition*, The early church in its context 1998, s. 192-220.

«Przemówię do tych, którym wolno słuchać.
Niech zamkną drzwi wszyscy niewtajemniczeni,
Lecz ty Musajosie, potomku światłonośnego księżycy,
Posłuchaj, powiem ci prawdę, że nic, co się wcześniej
Objawiło w twym sercu, nie pozbawiło cię miłego życia.
Lecz bacząc na boskie słowo pójdz za nim,
Kieruj do niego umysł i serce, stąpaj po właściwej drodze,
Patrz tylko na nieśmiertelnego władcę świata (...)»⁶².

Następnie, nieco dalej, określa to dokładniej:
«Jest jeden, samorodny, wszystko zrodzone jest z Niego,
On sam we wszystkim mieszka, nie widzi Go żaden śmiertelnik
On jeden widzi wszystkich»^{63, 64}.

Klemens określa Pieśń Orfeusza terminem *παλινοῦδία*, oznaczającym w tym kontekście najprawdopodobniej „utwór odwołujący opinię zawartą w innym utworze”⁶⁵. Zatem Orfeusz dokonując „późno” niejako rewizji swoich poglądów zachęca swojego ucznia do postępowania za „boskim słowem”, sugerując, iż będzie to postępowanie odmienne od tego, co było „wcześniej”. Odstępując od bardziej szczegółowej analizy powyższego fragmentu, warto wspomnieć, iż stosunek Klemensa, w wszystkich jego dziełach⁶⁶, do postaci Orfeusza jest ambiwalenty, raczej krytyczny, chociaż do tego właśnie trackiego śpiewaka przyrównywany jest Chrystus śpiewający nową pieśń⁶⁷.

* * *

Dążąc do podsumowania Klemensowych zapatrywań na poezję, trzeba przyznać, że w znaleźć w niej można „nasiona prawdy”, ale tylko „nasiona”. Przebadanie materiałów źródłowych zezwala na niezbyt odkrywczy wniosek, zbieżny z twierdzeniami niejednego podręcznika patrologii, iż Aleksandryjczyk przywołuje poetów

⁶² *Orphicorum fragmenta* 246, coll. O. Kern, Berolinii 1922.

⁶³ *Tamże*.

⁶⁴ Clem. Al., prtr. 74,3-5.

⁶⁵ Abram. t. III, s. 373.

⁶⁶ Por. Clem. Al., prtr. 3,1; 17,2; 21,1; str. I 66,1; III 16,3; V 24,1; V 45,5; V 49,3; V 78,4; V 116,2; V 123,1; V 126,5; V 133,3.

⁶⁷ Clem. Al., prtr. 3,2-4,1; por. F. H. Brigham, *The concept of new song in Clement of Alexandria's Exhortation to the Greek*, *Classical Folia* 16/1962, s. 9-13.

w celu ośmieszenia religii Hellenów i ukazania pierwocin monoteizmu. Niewykluczone, iż nasz autor posługuje się szerszą bazą źródłową literatury greckiej niż wszyscy apologetci razem wzięci, ale podobnie jak tamci stosuje ją jedynie w celu proto-ewangelizacyjnym. Tam, gdzie argumentacja wymaga większej zawilości myślowej, poezja porzucana jest na rzecz filozofii, a ta z kolei na rzecz teologii, i to teologii jak najbardziej mistycznej. Jako człowiek wykształcony i wrażliwy na piękno, także to literackie, Klemens nie oparł się pokusie czytania i korzystania z beletrystyki. Jednak w przeciwieństwie do Augustyna czy Hieronima nie czuł z tego powodu wyrzutów sumienia, będąc w stanie pozostawić poezję w miejscu jej przynależnym, a mianowicie przed wejściem do kruchty gnozy Kościoła. Z tego oto powodu rozliczni współcześni teologowie nie mogą się powoływać, w swoich usiłowaniach znalezienia w poezji inspiracji bądź rozwiązań dogmatycznych, przynajmniej na Klemensa z Aleksandrii. Bowiem talent poetycki, jeśli rzeczywiście dany i posiadany, nie może, moim zdaniem, służyć jako *carte blanche* do wypowiedzania się na każdy, także teologiczny, temat. W historii Kościoła istniało bardzo niewiele przykładów łączenia uzdolnienia poetyckiego (nie literackiego!) i teologicznego, a dzieje najnowsze nie skłaniają do zrewidowania tego poglądu. *Poeta nascitur, theologus fit* można by rzec, trawestując znane powiedzenie o poecie i retorze, a mówiąc św. Pawłem: „Każdy otrzymuje własny dar od Boga” (1 Kor 7,7). Braku poetyckiego talentu nie uzupełni, niestety, wiedza teologiczna, zaś talent bez czystości życia i wiary nie wzniesie się twórczo na teologiczne wyżyny. W pierwszym przypadku powstanie pobożna grafomania, odstręczająca swą nieudolnością i śmiesznością tych, których chciała pozyskać; w drugim zaś, nęcąca pięknem i kłusująca jadem herezja, gubiąca najbardziej wartościowych, bo wrażliwych czytelników. Dzieje ludzkości dowodzą, iż „ogniem pochłaniającym” (Hbr 12,29) jest zarówno Bóg, jak i Sztuka, ale tylko Bóg jest Bogiem Prawdziwym.

Tomasz KLIBENGAJTIS