

Tomasz Klibengajtis

Zagadnienie nadziei w "Stromatach" Klemensa Aleksandryjskiego

Saeculum Christianum : pismo historyczno-społeczne 5/2, 5-26

1998

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

ZAGADNIENIE NADZIEI W STROMATACH
KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO

Nowy *Katechizm* już samą swoją obecnością zachęca do myślenia nad określaniem pojęć oraz re-definiowaniem zastanych definicji. Znajdujemy w nim również zagadnienie nadziei chrześcijańskiej¹. Mając obecnie w ręku ową wykładnię ortodoksji, możemy bez obaw zgłębić myśl starochrześcijańskiego Autora, któremu nie obce było definiowanie pojęć, choć na skromniejszy i zdaje się prawie prywatny użytek.

Autorem tym będzie Klemens z Aleksandrii († 215) jeden z pierwszych świadków tradycji. Ze względu na powszechnie znaną formalną trudność jego dzieł² w niniejszym artykule posłużymy się adekwatną³ do niej metodą analityczno-syntetyczną, polegającą na odnalezieniu wszystkich fragmentów, w których występuje termin ἐλπίς – nadzieja lub ἐλπίζεῖν – mieć nadzieję,

¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań 1994. Odnośnie występowania terminu „nadzieja” patrz s. 707.

² Owa trudność jest przez Klemensa świadomie zamierzona: „Niełatwo będzie nie wtajemniczonemu, gdy weźmie do ręki tę książkę, znaleźć w niej przekaz rzeczy świętych” (*Strom.* VII 110,4), zaś „[...] przygotowany do zdobycia poznania przypadkiem natrafi na moje zapiski, to wprawdzie ich zbadanie będzie kosztowało go wiele potu, ale przyczyni mu i korzyści i pożytku”. (*Strom.* VI 2,2).

Na temat metody badawczej: zob. F. Drączkowski, *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*. Lublin 1983, s. 22, 23, 24; E. Molland, *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*. Oslo 1938, s. 5; „[...] is one of the most difficult authors in the whole Christian literature [...]. Many passages in his books are enigmatic”. C. Heussi, *Die Stromateis des Clemens Alexandrinus und ihr Verhältnis zum Protrepticos und Pädagogos*. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 45 (1902), s. 456-512; A. Himer, *Die Stromata des Clemens von Alexandria*. London 1899, A. Méhat, *Etude sur les stromates de Clément d’Alexandrie*. Paris 1966; I. Niemirska-Pliszczyńska, *Analiza nazwy „Dywanów Klemensa Aleksandryjskiego*, *Roczniki Humanistyczne*, 25 (1977), s. 49-53; L. Roberts, *The Literary Form of the Stromateis of Clement of Alexandria*, *The Second Century* 1 (1981), s. 211-222; W. Wagner, *Another Look of the Literary Problem in Clement of Alexandria’s Major Writings*. *Church History* 37 (1968), s. 251-260.

³ Metodę badawczą dokładnie przedstawia Drączkowski, *Kościół-Agape*, s. 22-23; stosowali ją również A. Brontesi, *La soteria in Clemente Alessandrino*. Roma 1972; M. Berciano, *Kairo. Tiempo humano e historico-salvifico en Clemente de Alejandria*. Burgos 1976; E. Münch, *Paradosis und Graphé bei Clemens Alexandria*. Bonn 1968.

przeanalizowaniu ich oraz na usystematyzowanym przedstawieniu wyników teŝe analizy.

Statystyczne ujęcie występowania terminu ἑλπίς w Stromatach.

W wyniku badań stwierdzić możemy, iż termin ἑλπίς oraz wszystkie jego pochodne, takie jak ἑλπίζειν, ἑλπίζομενος etc. występują w Stromatach łącznie w 53 miejscach⁴.

Częstotliwość jego występowania w poszczególnych księgach dzieła wygląda następująco:

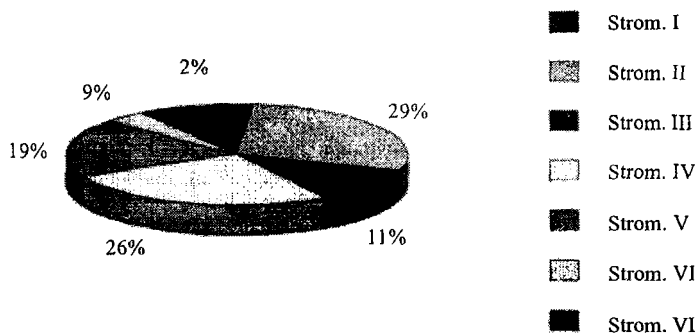
Księga Stromat	Główna tematyka księgi ⁵	Występowanie terminu ἑλπίς
Strom. I	O związkach między filozofią a Prawdą chrześcijańską	1
Strom. II	O wierze i celu człowieka	15
Strom. III	O małżeństwie	6
Strom. IV	O męczeństwie i doskonałości gnostycznej	14
Strom. V	O poznaniu Boga i symbolice	10
Strom. VI	O filozofii i o wiedzy ludzkiej, która przygotowała prawdziwą gnozę	2
Strom. VII	Model prawdziwego gnostyka	5
W sumie:		53

Tabela ta dowodzi, iż zagadnienie nadziei jest w twórczości Klemensa tematem zdecydowanie marginalnym, gdyż tak jedynie określić można 53-krotne występowanie tego terminu w dziele obejmującym dwa volumina Migne'a.

Graficznie powyższa tabelka prezentuje się tak:

⁴ Strom. I 173,6; II 17,4; II 27,1; II 31,1; II 40,3; II 41,1; II 45,1; II 54,4; II 83,2; II 108,4; II 131,1; II 134,1; II 136,1; II 136,2; II 136,3; II 136,4; III 42,3; III 42,6; III 43,1; III 79,4; III 109,2; III 110,1; IV 23,1; IV 46,2; IV 46,3; IV 49,7; IV 53,1; IV 103,3; IV 110,1; IV 126,1; IV 126,1; IV 135,3; IV 144,1; IV 144,2; IV 144,3; IV 145,1; V 7,6; V 11,5; V 13,4; V 14,1; V 14,2; V 15,5; V 16,1; V 35,1; V 61,1; V 63,4; VI 49,3; VI 137,2; VII 6,1; VII 63,1; VII 64,3; VII 80,4; VII 82,6.

⁵ Tematyka ksiąg zob. *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. XVI.



Wynika z niej, iż zagadnienie nadziei najczęściej pojawia się w kontekście: wiary (Księga II – 15 razy), męczeństwa (Księga IV – 14 razy) oraz poznania Boga (Księga V – 10 razy). Warto zaznaczyć, iż na 53 miejsca w 23 wypadkach występowanie wzmiankowanego terminu jest cytatem, co stanowi aż 43,4% ogółu. Rozróżniamy tu cytaty biblijne (16 razy) i nie biblijne (7 razy)⁶, których stosunek do twórczości własnej przedstawia się następująco:



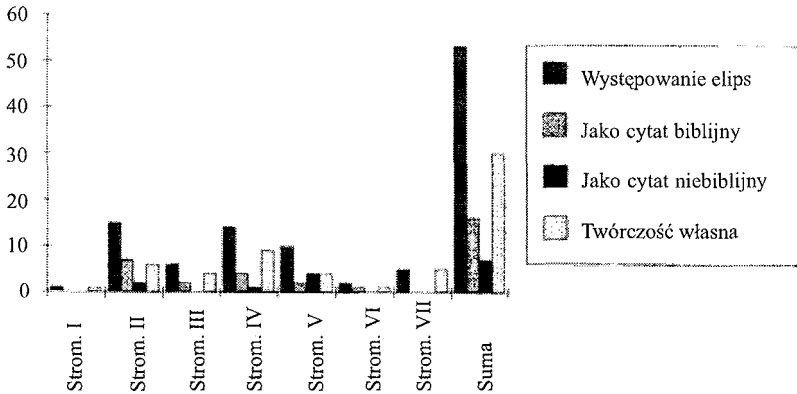
Stwierdzić więc można dużą zależność Klemensa od cytowanych fragmentów, jeśli nie brak oryginalności w potraktowaniu tegoż tematu.

Stromat	Występowanie ελπίς	Jako cytat biblijny	Jako cytat nie biblijny	Twórczość własna
Strom. I	1	0	0	1
Strom. II	15	7	2	6
Strom. III	6	2	0	4
Strom. IV	14	4	1	9
Strom. V	19	2	4	4
Strom. VI	2	1	0	1
Strom. VII	5	0	0	5
Suma	52	16	7	30

⁶ Cytat biblijny: II 40,3; II 83,2; II 134,4; II 136,1; II 136,2; II 136,3; II 136,4; III 42,6; III 110,1; IV 46,2; IV 46,3; IV 103,3; IV 110,1; V 61,1; V 63,3; VI 49,3; Cytat niebiblijny: II 17,4; II 131,1; IV 144,2; V 7,6; V 11,5; V 14,1; V 14,2.

Stosunek wszystkich miejsc, w których występuje termin ἐλπίς w stosunku do miejsc cytowanych: można zobrazować w sposób następujący:

Wykres graficzny uwzględniający poszczególne księgi przedstawia się, jak wyżej:



Powyższe badania statystyczne prowadzą do następujących wniosków:

- 1) zagadnienie nadziei jest w *Stromatach* zagadnieniem marginalnym;
- 2) pojawia się ono ogólnie rzecz biorąc w kontekście postaw moralnych (wiera, męczeństwo) i poznanie Boga;
- 3) Autor wykazuje w swej koncepcji nadziei dużą zależność od innych źródeł.

Tyle na temat analizy materialnej czyli statystycznej omawianego terminu. Analiza zaś formalna i merytoryczna myśli Klemensa pozwala wyodrębnić następujące zagadnienia:

1. Określenie nadziei.
2. Nadzieja według filozofów.
3. Przedmiot nadziei.
4. Podmiot nadziei.
5. Funkcje i dynamika nadziei.
6. Pełnia nadziei.

1. Określenie nadziei

Według Klemensa Aleksandryjskiego:

„Nadzieja jest pełnym otuchy oczekiwaniem czegoś dobrego, o ile jest ono nieobecne”. (ἐλπίς δὲ προσδοκία ἀγαθῶν ἢ ἀπόντος ἀγαθοῦ εὐελπίς)⁷.

⁷ *Strom.* II 41,1. PG 8, col. 975 C: „Spes autem est exspectatio bonorum, vel absentis boni bona exspectatio”.

Widzimy więc, iż definiensem słowa ἐλπίς – nadzieja jest termin προσδοκία – oczekiwanie. Przedmiotem zaś nadziei jest „dobro nieobecne” (τὸ ἄγασθον ἄπειόν). Termin εὐέλπις, który tłumaczyć można przymiotnikowo „pełen nadziei” lub rzeczownikowo „dobra nadzieja” sugeruje pośrednio przekonanie o ziszczeniu się tego nieobecnego dobra, gdyż oczekiwanie jest wtedy tylko pełne otuchy, gdy jego realizacja jest możliwa.

W innym miejscu Autor nasz określa nadzieję jako:

„kategorię czasu przyszłego”⁸, gdyż „kto żywi nadzieję [...] samym umysłem dostrzega to, co pojęciowe i to, co jest przyszłością (ὁ ἐλπίζων) [...] τῷ νῶ ὀρᾷ τὰ νοητὰ καὶ μέλλοιτα”⁹.

Temu ogólnemu określeniu nadziei Klemens przyporządkowuje dwa jej rodzaje, pisząc:

„Wiedząc bowiem, że istnieje dwojakiego rodzaju nadzieja (διττὴν δε εἰδὼς τὴν ἐλπίδα): jedna, której realizacji oczekujemy, (τὴν μὲν προσδοκωμένην), druga [zaś to ta, którą otrzymaliśmy i ona to określa już ostateczne spełnienie jako powrót do poprzedniego stanu nadziei] (τὴν δὲ ἀπειλ ημμένην ἢδε τέλος διδάσκει τὴν τῆς ἐλπίδος ἀποκ ατάστασιν): *Wytrwałość (ύπομοινη) zaś daje znamię próby, a próba (δοκιμη) daje nadzieję (ἐλπίς), nadzieja zaś zawodu nie sprawia, ponieważ miłość (ἀγάπη) Boga rozlała się obficie w sercach naszych za pośrednictwem Ducha Świętego, który został nam udzielony. W konsekwencji tej miłości (δι’ ἧν ἀγάπην) powstaje w nas restauracja nadziei, (ἡ εἰς τὴν ἐλπίδα ἀποκ ατάστασις), która gdzie indziej nazywana jest »odpoczynkiem (ἀνάπαυσις) dla nas zastrzeżonym«¹⁰.*

Analizując początek powyższego fragmentu zauważyć można, iż Klemens przedstawia te dwie nadzieje niejako punkt wyjścia i punkt dojścia. Posiadamy bowiem nadzieję, którą określamy jako pierwszą, czyli „nadzieję otrzymaną (ἡ ἀπειλ ημμένην)” oraz nadzieję, którą nazwiemy drugą, czyli „nadzieję, której oczekujemy (ἡ προσδοκωμένη – quae expectatur)”. Ich wzajemną relację uka-

⁸ Tamże, II 53,1.

⁹ Tamże, V 16,1.

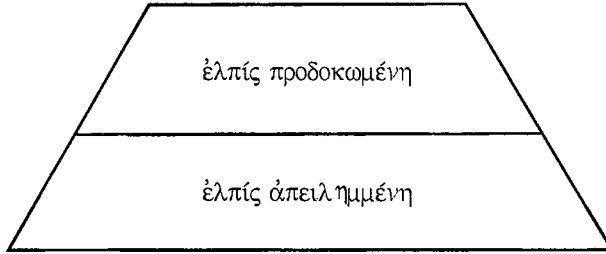
¹⁰ *Strom.* II 134,4 por. Rz 5,3-5; Hbr 4,10. Ze względu na trudności tu cytowanego tekstu oraz na jego wyjątkowe znaczenia dla zrozumienia koncepcji nadziei Klemensa przytaczamy niniejszym grecki oryginał oraz tłumaczenie dokonane przez Migne’a. W brzmieniu oryginalnym wypowiedź jest następująca:

διττὴν δε εἰδὼς τῆς ἐλπίδα, τὴν μὲν προσδοκωμένην. τὴν δὲ ἀπειλ ημμένην ἢδε τέλος διδάσκει τὴν τῆς ἐλπίδος ἀποκ ατάστασιν „ἡ γὰρ ύπομοινη” φησί „δοκιμην. ἡ δε δοκιμη ἐλπίδα ἡ δε ἐλπίς οὐ κ αταισχηθαι. ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχθηται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεῦματος ἀγίου τοῦ δοθετός ἡμῖν” δι’ ἀγάπην καὶ <ἡ> εἰς τὴν ἐλπίδα ἀποκτάστασις. ἢ ἀνάπαυσις ἄλλοχού λζει »ἀποκείσθαι ἡμῖν«.

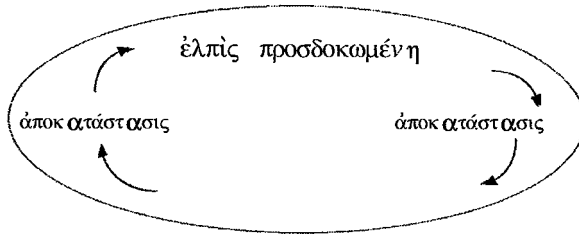
Zaś w przekładzie Migne’a czytamy:

„Cum autem spem novisset (+) duplicem: unam quidem, quae expectatur, alteram vero, quae minus intenditur, finem adhuc esse docet spei restitutionem [...]. Propter quam charitatem est etiam in spem restitutio, quam requiem dicit alibi nobis esse repositam”. (PG 8. col. 975 C).

zuje poniższy rysunek. Nadzieja otrzymana (ή άπειληημμένη) jest fundamentem nadziei oczekiwanej (ή προσδοκωμένη), gdyż oczekiwać z nadzieją można jedynie czegoś na podstawie uprzedniego spełnienia, co sugeruje termin „nadzieja otrzymana (έλπτις άπειληημμένη)”.



Właśnie ta druga nadzieja zawiera zdaniem Klemensa „ostateczne spełnienie (τέλος-finis)”, którym jest „powrót do poprzedniego stanu nadziei (τῆς έλπίδος άποκατάστασις – spei restitutio)”. Ten stan rzeczy można przedstawić za pomocą następującego rysunku:



W tym kontekście pojawia się termin άποκατάστασις, który zrobił w teologii tak dwuznaczną karierę. Bardzo wnikliwie traktuje na jego temat artykuł A. Méhata’a: »Apocatastase« Origène, Clément d’Alexandrie, ACT. 3,12¹¹, który analizuje ów termin od Septuaginty począwszy, a na Orygenesie i jego współczesnych skończywszy. Artykuł ten jest w całości jak najbardziej wart lektury, lecz dla naszych potrzeb przytaczać będziemy jedynie fragmenty, odnoszące się do nadziei u Klemensa. Méhat wymienia dwanaście miejsc, w których Aleksandryczyk posługuje się terminem άποκατάστασις¹², a który leksykalnie ozna-

¹¹ A. Méhat „Apocatastase” Origène, Clément D’Alexandrie, ACT, 3,21, „Vigiliae christianae”. 10 (1956), s. 196-214.

¹² Strom. I 124,3; 123,4; 140,7; II 55,5; 98,2; 134,4; 136,3; 136,6; III 63,4; cf. 64,3; IV 145,1; VIII 37,6.

cza – co potwierdza też ów autor – „periodyczny powrót ciał niebieskich”¹³, zaś w szerszym znaczeniu „przywrócenie do stanu poprzedniego”, „powrót do czegoś”¹⁴. Wydaje się, iż Méhat pada ofiarą własnej polemiki, gdyż argumentując przeciw rozumieniu ἀποκατάστασις jako powrotu duchów do Boga, definiując ten termin za Soborem Konstantynopolitańskim (553)¹⁵, odrzuca w sposób – jak się zdaje – nieuzasadniony i zbyt kategoriyczny rozumienie ἀποκατάστασις jako powrotu w ogóle. Choć jego zamiarem było ukazanie współczesnego Orygenesowi i jego czasom rozumienia tego terminu, więc jakby ukazanie „historii słowa”¹⁶, to jednak chcąc prawdopodobnie bronić Orygenes przed nim samym, zaś Klemensa od zarzutu orygenizmu Méhat wzbrania się na wszystkie możliwe sposoby przed tłumaczeniem terminu ἀποκατάστασις za pomocą terminu *retour* czyli powrót¹⁷. Rozwiązanie tego zagadnienia wydaje się dosyć proste, gdyż naszym zdaniem – co w trakcie niniejszego artykułu mamy zamiar udowodnić – termin ἀποκατάστασις można rozumieć jako powrót, lecz nie jako powrót dusz do Boga.

Klemens bez obciążenia może posługiwać się rzeczonym terminem, którego zła sława zaczęła się dopiero trzysta lat po jego śmierci i naszym zdaniem używa go w rozumieniu astronomicznym, wyznaczonym przez Platona. Chodzi więc o coś, co powraca do poprzedniego stanu, gdyż porusza się ruchem kolistym bądź eliptycznym jak ma to miejsce w przypadku planet. Klemens nie przypadkowo używa tego terminu w kontekście ἐλπίς, gdyż Bóg jest przedmiotem i dawcą nadziei, a otrzymanie jej uzyskać można przez ἀποκατάστασις czyli powrót do Boga jako jej źródła¹⁸.

Klemens definiuje zatem nadzieję poprzez określenie dobra nieobecnego (προσδοκία ἀγαθῶν), odnosząc ją do przyszłości (μέλλοντα). Rozróżnia on nadzieję otrzymaną (ἡ ἀπειλημμένη) i oczekiwaną (ἡ προσδοκωμένη), przy czym ta pierwsza stanowi fundament drugiej. W swym określeniu posługuje się – nie obciążonym orygenizmem – terminem ἀποκατάστασις.

¹³ *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna. Warszawa 1958-65; I, 271.

¹⁴ Tamże, por. A. Méhat op. cit., s. 198.

¹⁵ A. Méhat, op. cit., s. 196.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ A. Méhat, op. cit., s. 204-205: „[...] Dans aucun de ces cas, l'apocatastase n'implique de façon certaine le retour à un état antérieur. [...] L'apocatastase n'est donc pas un retour, mais elle est l'état définitif où Dieu a „rangé le monde des Esprits qui sont les plus proches de lui. Le préfixe a po- n'exprime rien d'autre ici que l'idée d'achèvement”.

¹⁸ Do podobnego wniosku zdaje się dochodzić Méhat op. cit., s. 207: „L'apocatastase est ce que fait attendre l'espérance, elle est l'espérance même réalisée pleinement et définitivement, elle est le «réglement des comptes» de Dieu, à travers les événements es la fin de temps, quand il s'acquitte de ses promesses”. Trzeba však zważyć na to, iż autor ten widzi swoisty paralelizm pomiędzy ἀποκατάστασις a ἀπόδοσις. Jego zdaniem drugi ten termin pochodzi z dialogów Platona i oznacza swoiste suum cuique. (Por. s. 206-207)

2. Nadzieja według filozofów

Klemens, czerpiąc z całego skarbca kultury antycznej, przytacza również opinie filozofów na temat nadziei. Nie jest to wykład systematyczny, gdyż opinie te porozrzucane po różnych księgach *Stromatów* stanowią doskonały przykład metody wykładu Klemensa, który rozsiewa ziarenka swojej nauki to tu, to tam. Cytaty filozofów zdają się nie mieć większego znaczenia czy wpływu na własny wykład Aleksandryczyka, który przytacza je chyba w celu umieszczenia swej koncepcji w nurcie greckiego myślenia na temat nadziei. Zaczynając swój wykład na powyższy temat, mówi on bowiem:

„O wierze przedstawiliśmy już dostateczną ilość świadectw z literatury helleńskiej. Abyśmy jednak zbyt daleko nie zapuścili się w rozważania, usilnie pragnąc zebrać bogactwo przykładów również odnośnie do nadziei i miłości, rzecz trzeba tylko to, co Sokrates w Krytonie wykladał [...]”¹⁹.

Jak więc widzimy Klemens stawia swe wywodu na końcu długiego korowodu autorytetów, którego pierwszym jest Sokrates:

[...] <który> w Krytonie wykladał, [...] że wartość posiada nie samo życie, lecz dobre życie aż do śmierci (πρὸ τοῦ ζῆν ἐν ζῆν καὶ τεθνῶτα τιθήμενος) i wyrażał przekonanie o niepłonności nadziei na inne życie po zgonie (ἐλπὶδα τινὰ ἑτέρον βίου μετὰ τὴν τελευταίην ἔχειν οἶεταί)”²⁰.

Przedmiotem nadziei Sokratesa jest więc: „inne życie po zgodnie (ἕτερος βίος μετὰ τὴν τελευταίην)”²¹.

Następnym z wielkich świata helleńskiego jest Platon:

„A znowu w *Fajdosie* mówi [Platon], że dusza sama przez się powstawszy, sama jedna tylko potrafi wziąć udział w prawdziwej mądrości, potężniejszej od wszelkiej mądrości ludzkiej. A gdy ją Eros, stąd jeszcze poczęty uniesie na skrzydłach ku niebu, wtedy przybędzie poprzez miłość filozofa, do celu swej nadziei (εἶς τὸ τῆς ἐλπιδος τέλος) jak powiada [Platon] i rozpocznie nowe życie, wieczne”²².

„Tak mówi także Platon w *Epinamis*:

»Nie jest możliwe, moim zdaniem dla wszystkich ludzi osiągnięcie stanu pełni szczęścia, lecz tylko dla nielicznych. To sformułowanie ograniczam do czasu mego życia. Ale przysługuje mi niepłonna nadzieja (καλὴ ἐλπὶς), że stanie mi się to wszystko po śmierci”²³.

¹⁹ *Strom.*, V 14,1.

²⁰ Tamże.

²¹ *Strom.*, V 14,1.

²² Tamże, V 14,2.

²³ Tamże, V 7,6. Por. Platon, *Epinomis*, p. 973 C. Klemens dodaje πᾶσιν przed ἀνθρώποις.

Obydwie te wypowiedzi sugerują powiązanie nadziei i z mądrością, której udziału dostąpić można po śmierci.

Ale i Parmenides w swym poemacie aluzyjnie (ἀνισσόμενος) o nadziei mówi tak:

„Spójrz, jak w duchu obecne i nieobecne trwa mocno,
on nie oddziela bytu od bytu przenigdy,
ani tego co wszędzie we wszystkie się strony
rozprasza świata całego ni tego, co zawiera się w sobie...”²⁴.

Wypowiedź ta jest zaiste bardzo „zaciemniona” (ἀνισσόμενος), że pozostawiamy ją bez komentarza, podziwiając wszak jej piękno.

Nieco jaśniej rysuje nam swą koncepcję Metrodor:

Metrodor w swym traktacie na temat:

„Że szczęście ma swą przyczyną raczej w nas niż w rzeczach zewnętrznych”, mówi tak: »Dobro duszy czymże innym jest jak nie stałą dobrą kondycją fizyczną i niezawodną nadzieją co do jej przyszłości«²⁵.

Heraklit:

„Prawdziwe ponad wszelką miarę okazuje się zatem to, co powiedział prorok: »Jeśli nie uwierzycie, nic nie zrozumiecie« (por. Iz 7,9 LXX). Te wieszczce słowa sparafrazował Heraklit z Efezu w sposób następujący: »Jeśli się nie żywi nadziei (μη ἔλπιῃσι) w stosunku do tego, co żadnej nadziei nie rokuje (ἀέλπιστον), to nie zdoła się tego poznać jako niemożliwego do zbadania i do zrozumienia«²⁶.

Czyli na początku każdego aktu poznawczego stoi nadzieja, iż akt ten jest możliwy.

Klemens, zgodnie ze swoim nastawieniem do świata helleńskiego, wyszukuje ziarna prawdy u różnych filozofów takich, jak: Sokrates, Platon, Parmenidas, Metrodor, Heraklit, ukazując tym samym, że to co prawdziwe i dobre było w ten czy inny sposób intelektualnie obecne.

3. Przedmiot nadziei

Po przedstawieniu owego „*corollarium*” wypowiedzi filozofów warto spytać o Klemensowe rozumienie przedmiotu nadziei. Nie wzbudzi zapewne większego zdziwienia, iż w rozumieniu Aleksandryczyka przedmiotem jej zasadniczym, czyli tym do czego się pryncypialnie odnosi, jest Bóg, co ukazuje następująca piękna wypowiedź:

²⁴ *Strom.*, V 15,5.

²⁵ *Tamże*, II 131,1

²⁶ *Strom.*, II 17,4.

„Jeśli zaś »Bóg nadziei« (ὁ θεός τῆς ἐλπίδος) jest Tym, na rzecz którego dajemy świadectwo, jak się to ma istotnie, to wyznajemy nadzieję, dążąc do nadziei (τῆν ἐλπίδα ἡμῶν ὁμολογοῦμεν τὴν ἐλπίδα σπεύδοντες)²⁷».

Ta piękna gra słów ukazuje, iż trzeba pierwociny nadziei posiadać, aby jakąś nadzieję żywić. Widzimy więc konsekwencję Klemensa w posługiwaniu się koncepcją nadziei otrzymanej (ἡ ἀπειλὴ ἡμένη) oraz nadziei oczekiwanej (ἡ προσδοκωμένη).

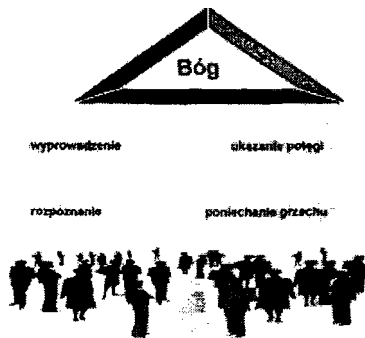
W oryginalny sposób Autor nasz łączy pierwsze przykazanie *Dekalogu* z zadaniem nadziei, mówiąc:

„Pierwsze przykazanie Dekalogu oświadcza kategorycznie, że jeden jest tylko Bóg Wszechmogący, który wyprowadził (μετήγαγεν) Lud z Egiptu poprzez pustynię do krainy ojców, aby rozpoznali (καταλαμβάνωσι), wedle swych możliwości, poprzez czyny Boże jego potęgę (τὴν δυνάμιν), oraz aby poniechali (ἀπιστῶνται) czci dla wyobrażeń rzeczy stworzonych (εἰδωλολατρία), a także aby całą nadzieję pokładali w prawdziwym Bogu (τὴν πᾶσαν ἐλπίδα ἐπὶ τὸν κατ' ἀλήθειαν ἔχοντες θεόν)²⁸».

Powyższe wypowiedzi ukazują Boga jako właściwy przedmiot nadziei, który nazwany tu został „Bogiem nadziei (ὁ θεός τῆς ἐλπίδος)²⁹». Bóg okazuje się wiarygodny, a więc także godny nadziei poprzez swoje czyny. On który „wyprowadził” (μετήγαγεν) Lud z Egiptu, okazuje poprzez czyny swoją „potęgę” (δύναμις). Lud zaś winien rozpoznać (καταλαμβάνειν) Boga jako Boga, „poniechać (ἀπιστῶνται)” czci dla tego co Bogiem nie jest oraz pokładać nadzieję (ἐλπίδα ἐχέειν) w Bogu. Każdemu więc działaniu Boga winno odpowiadać adekwatne działanie człowieka, a mianowicie:

Wyprowadzeniu (μετήγαγεν) – rozpoznanie (καταλαμβάνειν), ukazaniu potęgi (δύναμις) – poniechanie (ἀπιστῶνται) grzechu.

Graficznie można to przedstawić następująco:



²⁷ *Tamże*, IV 46,3; por. Rz 15,13; por. *Strom.* III 110,1.

²⁸ *Strom.*, VI 137,2.

²⁹ Por. *Tamże*, IV 46,3.

Zaś słowami współczesnej teologii, przed imperatywem moralnym musi wystąpić wpiery indykatyw zbawczy, co ukazuje konstrukcja dziesięciu przykazań. Najpierw Bóg powołuje się na swoje dzieła: „Jam jest Pan Bóg twój, który cię wywiódł z ziemi egipskiej z domu niewoli” zanim stawia wymagania i żądania: „Nie będziesz...”. Wielki następca Klemensa Orygenes, jak i cała tradycja aleksandryjska, będzie utożsamiać pustynię z grzechem, zaś wyprowadzenie z niej ze zbawieniem. Żywiąc nadzieję, iż nie włożymy w usta Klemensa treści głoszonych przez teologów późniejszych, rzecz możemy, iż dopiero wyjście, lub dokładniej bycie wyprowadzonym (μετήγαγεν) z siedliska zła, pozwala rozpoznać (καταλαμβάνειν), jak wielkim owo zło naprawdę było. Zaś przeżycie Bożej potęgi (δύναμις), połączone prawdopodobnie z lękiem (*tremendum*), powoduje poniechanie bałwochwalstwa, gdyż Bóg jawi się jako po prostu silniejszy.

Skoro objawieniem Boga jest jego Syn Jezus Chrystus, to także On staje się podmiotem nadziei, co tymi słowami stwierdził Klemens:

„A co mówi o tym gnoza?: »Uczcie się, pokładajcie nadzieję w Jezusie, który się nam objawił w cielesności (ἐλπίζετε [...] ἐπί τον ἐν σαρκί μελλοντα φανερούσθαι ὑμῖν Ἰησοῦν)»³⁰.

W zdaniu tym zdaje się być zawarta subtelna polemika z grupami negującymi somatyczność czyli cielesność Chrystusa. Podstawą nadziei jest więc somatyczność (ἐν σαρκί) Jezusa Chrystusa, na której opierało się Jego objawienie (φανερούσθαι). Tak jak Bóg wobec Izraelitów okazywał się „wart nadziei” poprzez swoje dzieła (δύναμις), tak dla wyznawców Chrystusa nadzieja opiera się na realności ich Pana, czyli na tym „[...] co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się” – jak określił ten stan rzeczy św. Jan (1J1, 1-2a).

W szerszym zakresie przedmiotem nadziei jest to, co się z Bogiem i Chrystusem łączy, czyli życie wieczne. Zaś kontekstem, w którym Klemens między innymi rozważa problematykę nadziei jest męczeństwo, w którym w sposób najbardziej namacalny i egzystencjonalny człowiek poprzez ból objawia swoje oblicze, czyli kim jest i do czego zdąża. Aleksandryjczyk ukazuje, iż już przed przyjściem Chrystusa filozofowie mieli przekonanie:

„że ludzie dobrzy mogą się spodziewać po śmierci (τὴν δὲ ἐπίδα τὴν μετὰ θάνατον) czegoś pięknego, a źli – czegoś wręcz przeciwnego [...]»³¹.

³⁰ *Strom.*, V 63,4; por. *List Barnaby*, IV w. 23-41.

³¹ *Strom.*, IV 144,2.

Klemens ilustruje biblijną koncepcję nadziei słowami psalmu (Ps 16,9):

„Ucieszyło się serce moje i rozradował język mój, także i ciało moje spoczywać będzie w nadziei (ἐπ’ ἐλπίδα), że nie zostawisz duszy mojej w Otchłani, ani nie dasz świętemu Twemu ulec skażeniu [...]”³².

W znanych słowach psalmu obco brzmi sformułowanie, przytoczone wiersze za Septuagintą: „ciało moje spoczywać będzie w nadziei”. W polskim krwioobiegu biblijnym znalazły się takie sformułowania, jak: „ciało moje będzie spoczywać bezpiecznie” (Biblia Tysiąclecia, wyd. 2) czy „ciało moje będzie spoczywać z ufnością” (Biblia Tysiąclecia, wyd. 3). Jednak LXX mówi wyraźnie „w nadziei” (ἐπ’ ἐλπίδα), jak i Wulgata „et caro mea requiescet in spe”. Zważywszy jednak na sens tej wypowiedzi, chodzi o nadzieję zmartwychwstania dla ciała, to tłumaczenie Biblii Tysiąclecia „ciało moje będzie spoczywać bezpiecznie” wydaje się bezsensowne, gdyż po co bezpieczeństwo martwemu już ciału, któremu przecież nic już gorszego lub niebezpieczniejszego przydarzyć się nie może. Bliższe grekiemu sensowi zdaje się być tłumaczenie „z ufnością”, chociaż dlaczego martwe ciało ma żywić ufność? Wydaje się, iż sformułowanie „w nadziei” jest bardziej przejrzyste, gdyż spoczywanie w nadziei jest bardziej spoczywaniem „w gotowości” na zmartwychwstanie niż ma to miejsce przy „bezpieczeństwie” bądź „ufności”.

Reasumując przedmiot nadziei w koncepcji Klemensa, to:

1. w pierwszym rzędzie Bóg, dawca przykazań, który poprzez swą wiarygodność ukazuje, że jest wart nadziei;
2. objawiający go w ciele Jezus Chrystus;
3. życie wieczne;
4. zmartwychwstanie ciała.

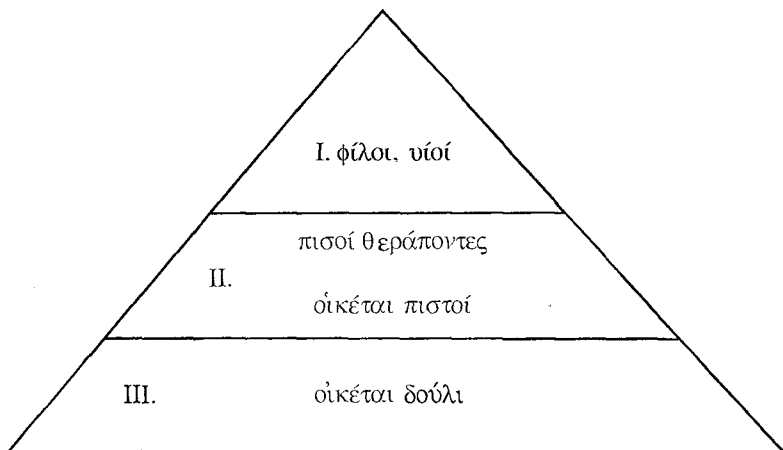
4. Podmiot nadziei

Po ukazaniu do czego się nadzieja odnosi, warto ukazać tego, który ją żywi, a więc jej podmiot. Powstaje więc pytanie, czy istnieją ludzie mniej lub bardziej żyjący nadzieją. Wychodząc z Klemensowego określenia nadziei, żywić ją musi ten, który posiada już pierwociny wiary, lecz nie osiągnął jeszcze jej pełni. Przypomnieć trzeba, iż Klemens, jak wykazał to dobitnie Franciszek Drączkowski, dzieli Kościół na trzy grupy wyznawców³³. „Lud Boży, stanowiący »społeczność uczniowską« – żeby wyrazić się adekwatnie do terminolo-

³² *Strom.*, VI 49,2; por. Ps 16,9.

³³ F. Drączkowski, Kościół jako szkoła Logosu w doktrynie Klemensa Aleksandryjskiego. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 28: (1981), s. 139-143; tenże, *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*. Lublin 1983. Agape realizująca się w Kościele, s. 135-166.

gii wprowadzonej przez Klemensa – dzieli się na trzy zasadnicze »klasy«: pierwsza klasa to początkujący, określanymi przez Klemensa jako słudzy i niewolnicy; druga – to zaawansowani, czyli wierni słudzy; trzecia – to gnostycy, nazwani przez Klemensa przyjaciółmi Boga³⁴.



Drączkowski przedstawia tę myśl za pomocą następującego rysunku³⁵.

Warto zapytać o Klemensowe kryterium, według którego porządkuje on owe klasy wiernych w ten, a nie w inny sposób. Klasyfikacja ta zależy od ogólnej wizji hierarchii rozwoju duchowego, którą autor nasz określa mianem „szczebla zbawienia (βαθμὸς τῆς σωτε ρίως)”³⁶. Zainteresowanych wywodzeniem i uzasadnieniem owej hierarchii odsyłamy do licznych prac Drączkowskiego³⁷, traktujących ten temat, zaś w niniejszym opracowaniu ograniczymy się jedynie do przedstawienia ich wyników, które zawiera następujący rysunek³⁸:

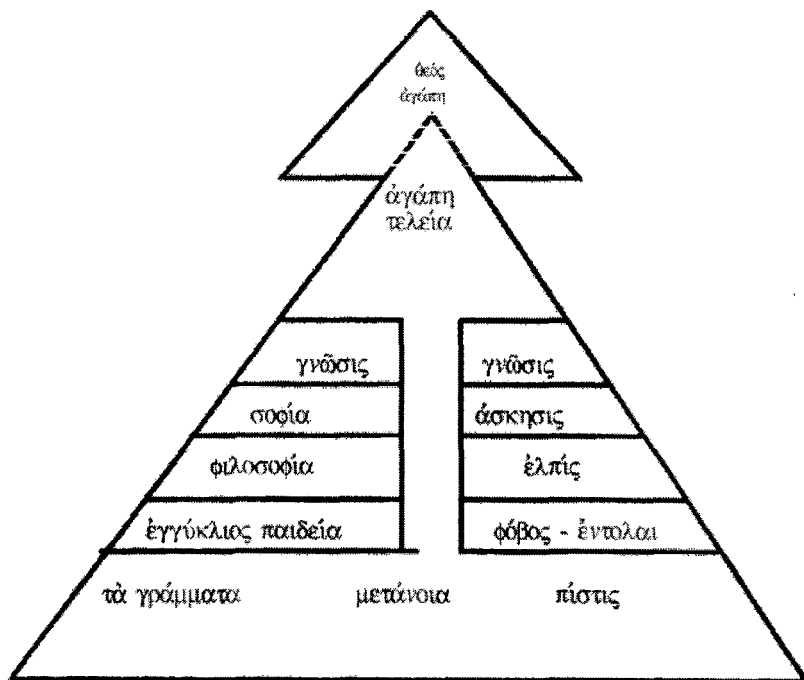
³⁴ Tenże, *Kościół-Agape*, s. 138.

³⁵ Tamże, s. 127, rys. 7.

³⁶ *Strom.*, IV 53,1.

³⁷ F. Drączkowski, *Kościół-Agape*, s. 35-67, 74; por. tenże, *Dowartościowanie kultury intelektualnej przez Klemensa Aleksandryjskiego jako rezultat polemiki antyheretyckiej*. Studia Pelplińskie. 10 (1975), s. 177-199; tenże, *Miejsce i rola bojaźni Bożej (fobos) na drodze dążenia do doskonałości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego*. Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. 27 (1980), nr 3, s. 21-30.

³⁸ Rysunek zob. F. Drączkowski, *Kościół-Agape*, s. 74.



Klemensowa wizja pełni zbawienia to uczestnictwo w wewnętrznym życiu Boga, będącego miłością (θεός ἀγάπη)³⁹, co sugeruje górny trójkąt. W tej miłości uczestniczy człowiek przez miłość doskonałą (ἀγάπη τελεία)⁴⁰. Obrazuje to zawieranie się szczytu dolnej piramidy w górnym trójkącie. Proces zdobywania tej doskonałej miłości polega na równoległej formacji intelektualnej (lewa strona piramidy) i moralnej (prawa strona). Formacja intelektualna obejmuje takie etapy jak umiejętność czytania i pisania (τὰ γράμματα), po niej następuje wykształcenie ogólne (ἐγγύκλιος παιδεία), po nim filozofia (φιλοσοφία), po tej mądrości (σοφία), a po niej gnoza (γνώσις). Pierwszym etapem formacji moralnej jest wiara (πίστις), po niej następuje etap bojaźni Bożej połączonej z posłuszeństwem przykazaniom (φόβος- ἐντολαί), po tym etap nadziei (ἐλπίς), po którym następuje etap ascezy (ἀσκησις), rozumianej tu jako wystrzeżenie się tego, co prowadzi do grzechu, a głównie namiętności, zaś zwieńczeniem formacji moralnej jest etap gnozy. Widzimy więc, iż nadzieja występuje w pio-

³⁹ Zob. F. Drączkowski, *Kościół-Agape*, s. 71-74, 76-90.

⁴⁰ *Tamże*, s. 75-90.

nie formacji moralnej, którą to Klemens określa jako drugi szczebel zbawienia (δεύτερος βήθμός τῆς σωτηρίας)⁴¹. Jest ona przyporządkowana etapowi „wiernego wyznawcy” – pistykowi (πιστός), gdyż: „Nauczyciel [...] wychowuje wiernego wyznawcę – dobrą nadzieją {*tłumaczenie własne T.K.: nadzieją dóbr*} (ὁ διδάσκαλος ὁ παιδεύων [...] ἐλπίδι δὲ ἀγαθοῦς τῶν πιστῶν)“⁴². Cóż możemy powiedzieć na temat pistyka? Zdaniem Drączkowskiego: „Do drugiej grupy zalicza Klemens przeciętnych wiernych, wolnych od grzechów ciężkich, którzy w procesie doskonalenia intelektualnego są dopiero na drodze zdobycia gnozy, a w zakresie doskonalenia moralnego na etapie posłuszeństwa opartego na bojaźni Bożej, czyli w sumie – na etapie doskonalenia agape“⁴³. Czyli przypominając Klemensowe określenie nadziei:

„Nadzieja jest pełnym otuchy oczekiwaniem czegoś dobrego, o ile jest ono nieobecne“⁴⁴,

pistyki doświadczył już w pewnym stopniu owego dobra, za którym podąża.

Podmiotem nadziei jest oprócz pistyka także męczennik, czyli ktoś, kto w rozumieniu tradycji chrześcijańskiej uznawany jest za tego, który na skutek bliższego zjednoczenia z Bogiem jest w stanie poświęcić życie. Myśl o męczennikach ilustruje Klemens fragmentem tradycji mądrościowej:

„[...] Boska mądrość mówi o męczennikach:

»A tymczasem oni trwają w pokoju, a nawet jeśli o oczach ludzkich ponieśli karę, to jednak ich nadzieja pełna jest nieśmiertelności ‘(ἡ ἐλπίς ἀντῶν ὀθανοσίας πλήρης)’“⁴⁵.

Męczennik wybiera bowiem:

„przyjemność (ἡδονή) zawartą w nadziei (dom, na szczęśliwość wieczną) nad doraźne cierpienie” (ἀντίκα ὁ μάρτυς ἡδονή τὴν δι’ ἐλπίδος διὰ τῆς παρουσίας ἀληθοῦς αἰρείται)⁴⁶.

Męczennik (ὁ μάρτυς) ukazuje, jak twierdzi Klemens, właśnie tym moc swojej wiary:

⁴¹ *Strom.*, IV 53,1: „Pierwszym szczeblem zbawienia (βήθμός τῆς σωτηρίας) jest wykształcenie połączone z bojaźnią Bożą, dzięki któremu wstrzymujemy się od wyrządzania krzywdy, drugim szczeblem nadzieja (δεύτερος δὲ ἡ ἐλπίς), dzięki której pragniemy najwyższego dobra, do doskonałości zaś prowadzi miłość, jak przystoi wychowująca już na podstawie ściśle gnostycznej”.

⁴² *Strom.*, VII 6,1.

⁴³ F. Drączkowski, *Kościół-Agape*, s. 128.

⁴⁴ *Strom.*, II 41,1.

⁴⁵ *Strom.*, IV 103,3; por. Mdr 3,2-4.

⁴⁶ Tamże, IV 23,1.

„Czyż nie wykazali w sposób najbardziej widoczny swej wiary w nadzieję pośmiertną (ἡ ἐλπίς αὐτοῖς τῆς μετὰ θάνατον ἐλπίδος), gdy w czasie największych tortur wyrażali wdzięczność Bogu?”⁴⁷.

Przez to ich jakby teoretyczne przekonania stawały się podczas męczarni bardzo praktyczną postawą, czym spełniali to, czego złośliwie – jak przytacza Klemens – żądał Zenon, który:

„[...] wolałby widzieć jednego Hindusa smażonego na wolnym ogniu niż wysłuchać wszystkich nauk na temat cierpienia”⁴⁸.

Być może w pierwszej chwili dziwi to, że przyporządkowaliśmy nadzieję zarówno „początkującym” czyli pistykom, jak i „doskonałym” czyli męczennikom. Jednakże postęp duchowy ma w sobie coś organicznego i roślinnego, tak że przejście na inny, wyższy etap – który jakże trudno wyodrębnić nie tylko w patrystycznej teorii, lecz tym bardziej w życiowej praktyce – nie prowadzi do utraty i wyrugowania cnót zdobytych na poprzednich etapach. Jak wykazał to Drączkowski na przykładzie przechodzenia wiary w gnozę w koncepcji Klemensa nie ma skokowego przechodzenia w zupełnie nowe jakości, lecz każdy nowy etap jest jakby organicznie współzawarty w tym, z którego wyrasta⁴⁹. Na zasadzie analogii rzecz więc można, iż w każdym pistyku zawarty jest „*in potentia*” wyznawca (ὁ μάρτυς), który w sposób heroiczny i pełny aktualizuje zawartą w sobie nadzieję. Oczywiście z punktu widzenia eschatologii nadzieję zastępuje ogład, kiedy to spodziewane dobro nie jest już nieobecne, lecz jak najbardziej realne⁵⁰. Klemens jednak nie zajmuje się tego rodzaju dywagacjami, lecz przyporządkowuje, jak wykazaliśmy, nadzieję zarówno pistykom jak i męczennikom, którzy – każdy na swój sposób – przeżywają boleść ziemskiego istnienia.

⁴⁷ Tamże, VII 64,3.

⁴⁸ Tamże, II 125,1; por. Zenon z Kition, *Stroicorum veterum fragmenta*. I, s. 57.

⁴⁹ F. Drączkowski, *Kościół-Agape*, s. 42: „Należy uświadomić sobie, że proces przechodzenia np. wiary w gnozę, a gnozy w agape nie odbywa się skokami, ani też, że następuje tu przechodzenie pewnych określonych treści w zupełnie nowe jakości. Jeśli więc mówić o rozwoju i dojrzewaniu wiary ubogaconej nowymi wartościami intelektualnymi, wiary świadomej, opartej na wewnętrznym przekonaniu, na wiedzy (episteme) i prawdziwej mądrości (sofia). Tak ubogacona wiara nie przestaje być wiarą, a jednak, z racji zaistniałych nowych wartości, staje się jakby nową rzeczywistością, którą Klemens nazywa już gnozą, podobnie jak płonka dębu jest dębem, aczkolwiek jest ogromna różnica między rozłożystym drzewem a małą roślinką niewiele różniącą się od trawy czy kwiatu polnego”.

⁵⁰ Tomasz z Akwinu, *Summa theologica, Secunda secundae*, Quacst. XVIII, Art. II, Parisiis 1882: „[...] Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei, nisi secundum quod est futurum, ideo cum beatitudo jam non sit futura, sed praesens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes, sicut et fides, evacuatur in patria, et neutrum eorum in beatis esse potest”.

5. Funkcje i dynamika nadziei

Skoro wiemy już czym jest nadzieja, kto jest jej przedmiotem i podmiotem, to warto też zastanowić się nad tym, jakie jest jej zadanie w życiu duchowym, do czego ona służy, czyli nad jej dynamiką i funkcjami. Zdaniem Klemensa nadzieja daje siłę do znoszenia cierpienia, co zdaje się sugerować następujący fragment:

„W sposób wręcz Boski tak pisze Paweł otwarcie do Rzymian: »Udręka (θλίψις) daje wytrwałość (ύπομονή), wytrwałość daje zmianę próby (δοκιμή), próba daje nadzieję (έλπίς), nadzieja zaś zawodu nie sprawia«. Właśnie za pośrednictwem nadziei na przyszłość rodzi się wytrwanie (δι' έλπίδα μὲν γάρ τήν μέλλουσαν ή ύπομονή), wyraz »nadzieja« ma jeszcze znaczenie odmienne, jako »realizacja nadziei« i »przywroćenie nadziei« (ή της έλπιδος άπόδοσις τē και άποκάστασις), która »wstydu nie przynosi«, gdyż nie jest już obrzucana obelgami”⁵¹.

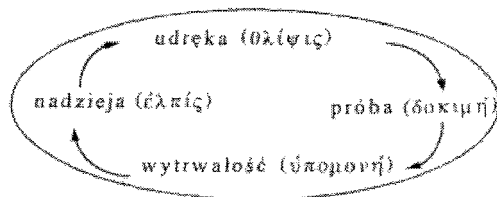
Nadzieja stoi więc jakby na końcu następującego „łańcucha cnót”⁵².

udręka (θλίψις) → wytrwałość (ύπομονή) → próba (δοκιμή) → nadzieja (έλπίς)

Skoro jednak „za pośrednictwem nadziei na przyszłość (δι' έλπίδα τήν μέλλουσαν) rodzi się wytrwanie”⁵³, tedy ogniwo to można naszkicować następująco:

nadzieja na przyszłość (έλπίς ή μέλλος) → wytrwałość (ύπομονή) → próba (δοκιμή) → nadzieja (έλπίς)

Określenie Klemensa w nominativie 'έλπίς ή μέλλος można także tłumaczyć jako „przyszła nadzieja”, co jakby sugeruje eschatyczny kontekst tej wypowiedzi. Mając przed oczyma ostateczny cel życia łatwiej znieść wszelki ucisk (θλίψις), wyrabiając w sobie wytrwałość (ύπομονή). Stąd zrozumiałe staje się przyporządkowanie przez Klemensa – co wykazaliśmy uprzednio – tej właśnie cnoty męczennikom. Występowanie nadziei na początku i końcu tego ciągu cnót, jak i użyty przez Klemensa – omówiony już – termin άποκάστασις, pozwala przedstawić ów proces zależności za pomocą elipsy:



⁵¹ *Strom.*, IV 145,1; por. Rz 5,3-5.

⁵² Terminu tego używa Drączkowski, *Kościół-Agape*, s. 27.

⁵³ *Strom.*, IV 145,1.

Klemens mówi:

„[...] wyraz »nadzieja« ma jeszcze znaczenie odmienne, jako »realizacja nadziei« i »przywrócenie nadziei« (ἢ τῆς ἠλπίδος ἀπόδοσις τε καὶ ἀποκάστασις)⁵⁴».

Widzimy tu pewną zależność pomiędzy terminem ἀπόδοσις i ἀποκάστασις, którą wnikliwie przebadał Méhat⁵⁵. Termin ἀπόδοσις oznacza w pierwszym rzędzie zwrócenie długu⁵⁶, co Méhat określa jako „wyrównanie rachunków przez Boga”⁵⁷. Autor ten ukazuje termin ἀπόδοσις w jego szerszym historyczno-filozoficznym kontekście, zaczynając od *Państwa* Platona, a na *Adversus haereses* Ireneusza kończąc⁵⁸. Jak przytacza Méhat Sokrates w *Państwie* Platona określa sprawiedliwość jako: τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστω ἀποδίδομαι, czyli oddanie każdemu tego, co mu się należy. Bóg przywraca więc nadzieję (ἀποκάστασις) poprzez ogólne kosmiczne wyrównanie rachunków (ἀπόδοσις), co znowu potwierdza jego koncepcję „kolistości nadziei”, która to musi być niejako odgórnice zapoczątkowana, aby człowiek mógł ją oddolnie żywić.

O tym, że nadzieja towarzyszy wszelkiemu dążeniu ascetycznemu mówi następujący fragment:

„Ilekoć mianowicie zechcesz duszę swą odwiązać, oddalić, odgraniczyć – to wszak oznacza wyraz »jej znalezienie« i ucieszenie w {oczekiwanej}⁵⁹ nadziei (ἐν τῇ ἐλπίδι τῇ προσδοκωμένῃ)⁶⁰».

Znów powraca tu Klemensowa koncepcja dwóch nadziei, „nadziei otrzymanej” (ἐλπὶς ἀπειλημένη) oraz „nadziei oczekiwanej” (ἐλπὶς προσδοκωμένη), jako bazy i nadbudowy. Z powyższego tekstu wynika więc, że aby dotrzeć do nadziei oczekiwanej (ἐλπὶς προσδοκωμένη), nie wystarczy jedynie przyjąć nadziei niejako początkowej (ἐλπὶς προσδοκωμένη), lecz zdobycie tej pierwszej wymaga ascetycznego trudu i wysiłku. Widzimy więc, że nadziei wzrastanie w nadziei ma w sobie coś jak najbardziej aktywnego, gdyż nie wystarczy jedynie biernie doświadczyć dzieł Boga, początkujących nadzieję, lecz poprzez „odwiązanie duszy” umożliwić jej skonstatowanie tych faktów.

Następny fragment bliżej określa na czym polega owa asceza:

⁵⁴ *Tamże*.

⁵⁵ A. Méhat, op. cit. S. 206-207.

⁵⁶ A. Méhat, op. cit., s. 206: „Ἀπόδοσις, comme ἀποκάστασις peut signifier »restitution« d'un objet confié en dépôt [...]”.

⁵⁷ *Tamże*, s. 207: „[...] elle est le »réglement des comptes« de Dieu, [...]”.

⁵⁸ *Tamże*.

⁵⁹ Pliszczyńska tłumaczy προσδοκωμένη jako „zapowiedzenia”.

⁶⁰ *Strom.*, II 108.

„Bowiem jeśli nasz umysł jest niezmacony i został uwolniony od wszelkiego zła (καθαρός γάρ και πάσης κακίας ἀπηλλαγμένος ὁ νοῦς), to jest on wówczas w stanie przyjąć Moc Bożą w siebie, gdy powstaje w nim Boży wizerunek: »Każdy kto żywi tę nadzieję w Panu {uświęca} (ἀγνίει) siebie«, mówi Pismo: »tak jak On jest święty (ἀγιός)«⁶¹.

Jak widać Klemens rozumie tę ascezę jak najbardziej duchowo i wewnętrznie, czyli pozbycie się z umysłu ὁ νοῦς) wszelkich obcych obrazów i zanieczyszczeń, umożliwiając odcisnięcie się Bożego wizerunku. Gdyż zależnie od nadziei, upodabniamy się do jej przedmiotu.

Następna wypowiedź ukazuje, tych którzy sami siebie wykluczają od chrześcijańskiej nadziei:

„Doznać poznania Boga (θεοῦ γινῶσις) nie są w stanie ludzie opanowane przez namiętności (ὑπὸ τῆς παθῶν ἄγομένοις). Nie uzyskawszy żadnego poznania Boga, nie są też w stanie doznać nadziei (ὑπὸ οὐδὲ τῆς ἐλπίδος ταχεῖν)“⁶².

Tacy bowiem:

„własną nadzieję pokładają w bezwstydnym użytkowaniu swych organów seksualnych“⁶³.

Nadzieja jawi się więc poniekąd jako funkcja poznania, które związane jest z oczyszczeniem umysłu, gdyż od jego stanu zależy – jak wykazuje powyższy tekst – jej przedmiot.

6. Pełnia nadziei

Jak wygląda zdaniem Klemensa pełnia nadziei? Jak już wykazaliśmy etapy doskonalenia chrześcijańskiego, to etapy doskonalenia miłości. Toteż pełnia nadziei zależna jest od uległości względem ruchu miłości, co w następujących słowach ukazuje Klemens:

„A gdy »miłość przysłoni całą mnogość grzechów« (ἀγάπη καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν), to może on [chrześcijanin] uzyskać pełnię szczęśliwej nadziei (μακαρίας ἐλπίδος τελείωσιν), urósłszy przez miłość i doznawszy zaliczenia w poczet wybrańców adoptowanych na synostwo Boże (ἐγκαταταγέντα τῇ ἐκλεκτῇ υἱοθεσίᾳ), a nawet nazywanych jego przyjacielami (τῇ φιλῇ κεκλημένῃ τοῦ θεοῦ), zaśpiewa modlitwę i powie: »Mój Pan winien stać się Bogiem moim« (γενέσθω μοι κύριος εἰς θεόν)“⁶⁴.

⁶¹ *Strom.*, III 42,6; por. I J 3,3 Pliszczyńska w sposób nicuzasadniony tłumaczy „ἀγιός?” jako „czysty” zamiast „święty”.

⁶² *Tamże*, III 43,1.

⁶³ *Tamże*, III 109,2.

⁶⁴ *Strom.*, I 173,6; por. I P 4,8; Rz 8,23; Rdz 28,21.

Klemens przyporządkowuje tu pełnię nadziei stanowi, w którym to „miłość przysyłania grzech” (por. 1 P 4,8). Nie wglębiając się w egzegezę tego fragmentu, ani w zagadnienie agape doskonałej⁶⁵ stwierdzić możemy, iż pojawiający się w tym kontekście termin „przysłoni” (καλύπτει), należy idąc za Drączkowskim⁶⁶ rozumieć jako wyrugowanie grzechu przez miłość, nie jako li tylko przysłonięcie. Człowiek uzyskuje w pełnym stopniu przedmiot nadziei, czyli sprawy Boże poprzez wyzbycie się grzechu, a więc osiągnięcie niejako – zachowując wszelkie proporcje – poziomu samego Boga. Tak chyba należy interpretować owo „zaliczenie w poczet wybrańców adoptowanych na synostwo Boże (υιοθεσία)”, zwane nawet „przyjaźnią” (τῆ φιλῆ κεκλημένη τοῦ θεοῦ). Stan ów przysługuje, jak pamiętamy najwyższej klasie w Szkole Logosa, czyli w Kościele⁶⁷. Wierny znajdujący się na tym etapie wzrostu duchowego może powiedzieć: »Mój Pan winien stać się Bogiem moim« (γενέσθω μοι κύριος εἰς θεόν), co oznacza, że opuścił już etap strachu sługi przed Panem. Bardzo ciekawe jest to, iż Klemens nie stawia znaku równości pomiędzy Bogiem (θεός) a Panem (κύριος), gdyż w przeciwnym razie wyżej przytoczona wypowiedź byłaby pozbawiona sensu.

Stan doskonałej nadziei, stan usynowienia przez Boga Aleksandryjczyk przedstawia też jako pewien rodzaj odpoczynku, gdy posługując się cytatem z księgi Mądrości, mówi:

„»Ten, który mnie słucha, spocznie (κατασκηνώσει) w swym namiocie ufność złożywszy w nadziei (ἐπ’ ἐλπίδι πεποιθός)«. Tu przywrócenie nadziei (τῆς ἐλπίδος ἀποκατάστασις) zostało nazwane wymiennie nadzieją (ὁμονύμως ἐλπὶς)⁶⁸. Dlatego z wyrażeniem »spocznie w namiocie« świetnie koresponduje wyrażenie »ufność złożywszy«. W ten sposób chciał autor dać zrozumienia, że taki człowiek dozna uspokojenia (ἀναπεπαῦσθαι), który uzyskał to, w czym pokładał nadzieję (ὅνα πεπαῦσθαι ἀπολαμβάνοντα ἢ ἠλπίζεν ἐλπίδα). Dlatego dorzuca: »i będzie zazywał spokoju, wolny od lęku (ἀφόβως), z dala od jakiegokolwiek zła«⁶⁹.

Aby w pełni zrozumieć powyższą wypowiedź, warto przypomnieć Klemensowe określenie nadziei:

⁶⁵ F. Drączkowski, Kościół-Agape, 1. *Funkcje i cechy agape na etapie doskonalenia*, s. 94-100; 2. *Funkcje i cechy agape doskonałej*, s. 100-116.

⁶⁶ F. Drączkowski, dz. cyt., s. 95: „[...] naprawienie błędów, czyli wymazanie grzechów, dokonuje się poprzez pomnożenie miłości. W ten sposób agape urósłszy wypycha grzech. W tym też duchu powtarza Klemens kilkakrotnie wyrażenie z 1 Listu św. Piotra: »miłość ostantia mnóstwo grzechów«, mając na uwadze zawsze wzrost agape, dzięki której człowiek zatracza skłonność do grzechu. Dusza ludzka coraz bardziej jakby »wypełnia się miłością« do tego stopnia, że nie pozostaje już w niej miejsca na grzech”.

⁶⁷ Patrz rysunek na s. 18, wg F. Drączkowskiego, *Kościół-Agape*, s. 127, rys. 7.

⁶⁸ *Strom.*, II 136,3; por. *Prz* 1,33.

⁶⁹ *Strom.*, II 136,4; por. *Prz* 1,34.

„Nadzieja jest pełna otuchy oczekiwaniem czegoś dobrego, o ile jest ono nieobecne”⁷⁰. (ἐλπίς δὲ προσδοκία ἀγαθῶν ἢ ἀπόντως ἀγαθοῦ εὐελπίς)”.

Lecz, jak wiemy trudno poprzestać na biernym „oczekiwaniu nieobecnego dobra”, gdyż wolimy wszak zaradzić jego nieobecności goniąc za nim i walcząc o nie. Klemens przytacza biblijny termin κ ατασκηνάω, trafnie przetłumaczony jako „spocznie w namiocie”. Oprócz oczywistej nomadyckiej proveniencji tego biblijnego terminu Klemens stosując go w tym kontekście bardzo obrazowo ukazuje zaprzestanie pewnej dynamiki, gdyż cóż jest bardziej statyczne od rozbicia namiotu po długim prawdopodobnie pustynnym marszu. Skoro pełnia nadziei wiedzie do spoczynku (κ ατασκήνωσις) i uspokojenia (ἀνάπαυσις), to prowadzi też do ustania owego ludzkiego pędu za dobrem, lub za tym, co się za dobro uważa, jak ukazuje to nieprzekładalna na polskim Klemensowa gra słów: ἀπολαμβάνοντα ἢν ἤλιξεν ἐλπίδα. Spoczynek ten wiąże się ustaniem lęku (ἀφόβως) przed nie osiągnięciem lub utratą owego dobra. Klemens dorzuca, iż:

„[...] przywrócenie nadziei (τῆς ἐλπίδος ἀποκ ατάστασις) zostało nazwane wymiennie nadzieją (ὁμονύμως ἐλπίς)”⁷¹, co przywołuje na myśl jego jej kolistą koncepcję. Inicjatorem (ἐλπίς ἀπειλημμένη), przywracającym (ἀποκ ατάστασις) oraz niejako wykańczającym nadzieję (ἐλπίς προσδοκωμένη) jest – jak to wynika z całości koncepcji Klemensa – Bóg. Pomimo całej swej dynamiki nadzieja jawi się w tym kontekście jako cnota bierna, w której to ma miejsce bardziej podleganie działaniu (*pati*), niż samo działanie. Skoro jedynym prawdziwie aktywnym w tym procesie jest Bóg, to rola człowieka od początku do końca winna koncentrować się na znoszeniu tej aktywności (*pati divina*). Skutkiem tej bierności jest ostatecznie „odpoczynek” (κ ατασκήνωσις/ἀνάπαυσις), zamknięcie kręgu aktywności czyli nieporuszenie oraz spokój.

DIE PROBLEMATIK DER HOFFNUNG IN DEN „TEPPICHEN” DES CLEMENS ALEXANDRINUS

Z a s a m m e n f a s s u n g

Clemens definiert die Hoffnung (ἐλπίς), indem er diese als das Erwarten des nicht gegenwärtigen Guten (προσδοκία ἀγαθῶν ἢ ἀπόντως) bezeichnet und diese der Zukunft (μελλοντα) zuordnet. Er unterscheidet weiter die *erhaltene* Hoffnung (ἢ ἀπειλημμένη) und die *erwartete* Hoffnung (ἢ προσδοκωμένη), wobei die erste das Fundament der zweiten bildet. In seiner Bezeichnung verwendet er den – noch nicht origenistisch verbrämten – *Terminus ἀποκ ατάστασις*.

Der Alexandriner führt, im Gleichklang mit seiner Einstellung zu der hellenistischen Umwelt, die Wahrheitskörner gleich dem *locus theologicus* bei verschiedenen Philosophen *aufzusammelnd*, solche Autoritäten des Altertums mit ihren Auffassungen über die Hoffnung an, wie: Sokrates,

⁷⁰ *Strom.*, II 41,1. PG 8, col. 975 C: „Spes autem est exspectation bonorum, vel absentis boni bona exspectatio”.

⁷¹ *Tamże*, II 136,3; por. Prz 1,33.s

Platon, Parmenides, Metrodor, Heraklit und beweist damit, daß das Wahre und Gute auf diese oder andere Weise intellektuell schon immer anwesend war.

Den Gegenstand der Hoffnung bilden in den eigenen Ausführungen des Clemens:

1. in der ersten Reihe Gott, der Geber der Gebote, welcher durch seine Glaubwürdigkeit beweist, daß er gleichzeitig hoffnungswürdig ist;
2. Der Ihn im Leib offenbarende Jesus Christus;
3. Das ewige Leben;
4. Die Auferstehung des Fleisches.

Die Hoffnung wird vom Klemens sowohl den Pistikern, d.h. denen die den Zustand der schweren Sünden verlassen und sich in Furcht den Geboten unterordnen, sowie den Märtyrern zugeordnet, welche die Tugend der Hoffnung dermaßen heroisch verwirklichen, daß sie deswegen die Marter und den Tod auf sich nehmen. Die Hoffnung erscheint in der Lehre des Alexandriners als eine Funktion der Gotteserkenntnis (γνώσις), was mit der Läuterung der Geisteskräfte zusammenhängt und wird deswegen zur Antriebskraft der askotischen Bemühungen, besonders was das Ertragen von Nöten und die Tugendformung angeht.

Die Fülle der Hoffnung wird von dem erreicht, der sich gänzlich in die Kreisbewegung der Liebe versenkt, einen Zustand erreicht der von Clemens mit den Worten „die Annahme an Sohnes statt“, „Freundschaft“ bezeichnet, also einen Zustand der großen Gottesnähe. Es ist gleichzeitig den Zustand der Ruhe, der Passivität, des von Angesicht-zu-Angesicht-Stehens gegenüber dem Guten, welches anwesend, gegenwärtig und liebend ist, dem man sich völlig – von den Pseudo – „Hoffnungchen“ geläutert – hingeben und in ihm versenken kann.