

# Józef Grzywaczewski

---

## Pojęcie kontemplacji u Klemensa Aleksandryjskiego

---

Studia Theologica Varsaviensia 28/1, 210-222

---

1990

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.

JÓZEF GRZYWACZEWSKI

## POJĘCIE KONTEMPLACJI U KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO

Treść: Wprowadzenie; 1. Kontemplacja jako oglądanie Boga; 2. Kontemplacja jako dopełnienie poznania; 3. Kontemplacja jako nadzwyczajny sposób obcowania z Bogiem.

### WPROWADZENIE

Klemens Aleksandryjski jest autorem, który jako pierwszy na gruncie chrześcijańskim zajął się zagadnieniem kontemplacji<sup>1</sup> i poświęcił mu stosunkowo wiele miejsca w swoich dziełach. W nauce na ten doniosły dla chrześcijaństwa temat oraz w terminologii sięgał do różnych źródeł, przede wszystkim do Pisma świętego oraz filozofii i literatury hellenistycznej.<sup>2</sup> Pojęcia wypracowane przez filozofów i pisarzy starożytnych w sposób oryginalny stosował do przekazywania treści chrześcijańskich.<sup>3</sup> Przy pomocy poszczególnych słów i zwrotów, stosownie do ich pierwotnego znaczenia, starał się Klemens ukazywać różne aspekty tajemniczego obcowania z Bogiem, jakim jest kontemplacja.

---

<sup>1</sup> H. Wójtowicz, *Kontemplacja i działanie u Ojców Kościoła*, „Homo meditans” II (1984) 63: „Kontemplacją w ogóle, a kontemplacją doskonałą w szczególności, zajął się jako pierwszy na gruncie chrześcijańskim (...) św. Klemens Aleksandryjski”.

<sup>2</sup> S. Sojka, *Przedchrześcijańskie „actio” i „contemplatio” a „vita activa” i „vita contemplativa” u św. Grzegorza Wielkiego*, „Vox Patrum” 10(1986)19: „Akademia Platona rozwiązana w 529 roku przez cesarza Justyniana jest dzisiaj uważana obok Krety za jedno z czołowych miejsc życia kontemplacyjnego starożytnych Greków. Ta szkoła kontemplacji, złączona ściśle z kultem religijnym i filozofią, nadała ludzkiemu działaniu znamię dobra i celowości (...). Rola starożytnej Stoi polegała według Seneki na przygotowaniu człowieka do kontemplacji”.

<sup>3</sup> H. Wójtowicz, *Kontemplacja i działanie u Klemensa Aleksandryjskiego*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 74(1981)82: „Pojęcia ‘theoria’ i ‘praxis’, które oznaczają kontemplację i działanie (...) na grunt chrześcijański zostały przeniesione i zastosowane po raz pierwszy, a przy tym oryginalnie, przez Klemensa Aleksandryjskiego”.

## 1. KONTEMPLACJA JAKO OGŁĄDANIE BOGA

Do najczęściej stosowanych terminów w odniesieniu do kontemplacji należy wyraz „theoria”. W dziełach teologa z Aleksandrii występuje on 84 razy.<sup>4</sup> Wyrazem tym zarówno w formie rzeczownikowej „theoria”, jak i w formie przymiotnikowej „theoretikos”, jak też i czasownikowej „theoreo”, posługiwali się liczni pisarze starożytni, między innymi: Polibiusz, Arystofanes, Tukidydes, Plutarch, Herodot, Aischines, Demostetnes, Platon.<sup>5</sup> Znane też były formy pochodne tego wyrazu, na przykład: „theorema”, „theoresis”, „theoretos”, „theoreterion”.<sup>6</sup>

Rzeczownik „theoria”, podobnie jak wszystkie jego formy pochodne, posiadał w starożytności wiele znaczeń; wymienimy tylko niektóre: wysyłanie posłów, przyglądanie się sztukom teatralnym, oglądanie, zwiedzanie, rozważanie, spekulacja.<sup>7</sup> Na terenie filozofii platońskiej oznaczał on mniej więcej treści zbliżone do tych, które kryją się pod pojęciem kontemplacji we współczesnym tego słowa znaczeniu,<sup>8</sup> przy czym, jak twierdzi W. Słomka, „ani w języku greckim ani łacińskim słowo kontemplacja nie było zastrzeżone dla użytku sakralnego”.<sup>9</sup> Klemens Aleksandryjski nawiązując do tradycji platońskich posługiwał się terminem „theoria” i jego formami pochodnymi w nauce o kontemplacji w znaczeniu chrześcijańskim.<sup>10</sup>

W znaczeniu zbliżonym do pojęcia „theoria” posługiwał się Klemens wyrażeniami biblijnymi typu „horan ton theon” (wizdieć Boga) czy „horein ton theon” (oglądać Boga).<sup>11</sup>

<sup>4</sup> J. Lemaitre R. Roques, M. Viller, *La contemplation chez les grecs et autres orientaux chrétiens*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1937, t. II, s. 1767.

<sup>5</sup> L. H. Doreckij, *Drewniegrecesko-russkij słowar*, Moskwa 1958, s. I, s. 784.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1960, t. II, s. 459.

<sup>8</sup> A. Arnou, *La contemplation chez les anciens philosophes du monde greco-romain*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. II, s. 1717.

<sup>9</sup> W. Słomka, *Kontemplacja, działanie, apostołstwo*, „Homo medians” II(1964)80.

<sup>10</sup> J. Lemaitre, R. Roques, M. Viller, art. cyt., s. 1767: „Clément répète avec les philosophes que la 'theoria' est la fin de la vie (...) la fin de celui qui vit selon la lois (...) la fin du sage (...). Mais la 'theoria' chez lui prend un aspect nouveau lorsqu'il en fait un des degrés de la vie spirituelle, une des voies pour monter à la perfection, un moyen pour s'approcher de Dieu et pour s'unir avec Lui”.

<sup>11</sup> *Strom.* VII 76, 5; Mt 5, 8; J 6, 46; 1 Kor 9, 1.

Jaką treść usiłował przekazać teolog aleksandryjski przy pomocy wymienionych pojęć i im podobnych? Postawiwszy to pytanie sięgnijmy do tekstów samego autora.

„Te zbawcze przeobrażenia następują w należytej kolejności zmiany, według różnicy czasu, przestrzeni, rodzaju godności, umiejętności, dziedzictwa i świadczeń służbowych, przeobrażenie po przeobrażeniu, aż do nieustannego, najwyższego i bezpośredniego oglądu Pana”.<sup>12</sup>

Kontemplacja jawi się tu jako swojego rodzaju oglądanie Pana (tou kyriou theoria). Jest ono uwieńczeniem długiego procesu formacji wewnętrznej, znajduje się niejako na szczycie kolejno po sobie następujących przeobrażeń zbawczych (hai soterioi peritropai). Oznacza to, że nie każdy człowiek i nie od razu może oglądać Pana w kontemplacji, lecz tylko ten, kto się do tego odpowiednio przygotował.

Wyjaśnienie, że kontemplacja stanowi najwyższy ogląd Boga sugeruje, iż nie ma doskonalszej z Nim łączności niż widzenie kontemplacyjne. Byłoby to zatem jakby docelowy punkt wszystkich wysiłków ascetycznych człowieka. Chrześcijanin przechodząc poprzez kolejne etapy rozwoju duchowego osiąga możliwość wejścia w bardzo bliski kontakt z Bogiem tak bliski, iż można go określić jako widzenie czy oglądanie. Słowo „theoria”, jakie tu zostało wprowadzone nie oznacza widzenia w sensie cielesnym; jest to pojęcie używane na określenie szczególnego rodzaju doświadczenia lub czegoś, co w pewnym przybliżeniu można nazwać widzeniem.

O istocie oglądu zwanego „theoria” pisał Klemens na innym miejscu:

„Oto owe dusze gnostyczne dzięki wspaniałości swego oglądu duchowego (...) przybędą do miejsc lepszych i coraz lepszych, aż uzyskają rozkosz oglądu Boga nie w zwierciadłach albo za pośrednictwem zwierciadeł (1 Kor 13, 12), lecz — o ile to możliwe — oglądu odpowiadającego rzeczywistości, w pełni najwyraźniejszego i takiego, którym dusze przejęte największą miłością karmić się będą nigdy nie doznając przesytu”.<sup>13</sup>

Wyrażenie „dusze gnostyczne” oznacza ludzi pogrążonych w rzeczywistości nadprzyrodzonej, gdyż gnostyk w pojęciu Klemensa jest to chrześcijanin, który osiągnął dojrzałą miłość — aga-

<sup>12</sup> *Strom.* VII 138, 11. Wszystkie teksty Klemensa Aleksandryjskiego z dzieła pod tytułem *Stromaty* podajemy w tłumaczeniu J. Pliszczyskiej.

<sup>13</sup> *Strom.* VII 13, 1.

pe,<sup>14</sup> inaczej mówiąc „gnostyk” — znaczy „święty” lub „pryjaciół Boga”.<sup>15</sup> Tak więc dusze świętych lub ludzie w pełni miłujący Boga dzięki wspaniałości oglądu kontemplacyjnego wchodzą na coraz wyższy poziom istnienia, wznoszą się od materii w kierunku ducha, dokonują w sobie przemiany wewnętrznej i odbywają jakby podróż przybывая do miejsc lepszych i coraz lepszych, jak się obrazowo wyraża nasz autor. Szczytowym osiągnięciem osób wchodzących coraz bardziej w rzeczywistość nadprzyrodzoną jest rozkosz pełnego oglądu Boga. Teolog z Aleksandrii podkreśla, że nie jest to ogląd w zwierciadłach, czyli jakoby sztuczny, czy odbity od rzeczywistego przedmiotu, lecz jest on w pełni najwyraźniejszy i prawdziwy. Wynika z tego, iż — zdaniem Klemensa — chrześcijanin odpowiednio przygotowany ogląda w kontemplacji nie jakieś odbicie Boga, lecz Jego samego, przy czym jest to ogląd pełny i odpowiadający rzeczywistości.

Stwierdzenie takie nasuwa wszakże pewne wątpliwości, mianowicie, czyżby teolog aleksandryjski zapomniiał, że Bóg jest niewidzialny? A może jego koncepcja Boga nie jest zupełnie wolna od naleciałości pogańskich? Jeśli nie jest to antropomorfizm, to może zwykła przenośnia literacka?<sup>16</sup>

Klemens Aleksandryjski jakby przewidując, iż jego wypowiedzi nasuną tego rodzaju wątpliwości, wyjaśniał mówiąc o wierzącym, który oddaje się kontemplacji:

„A gdy już zrozumiał pojęcie oglądu opartego na nauce (mistycznej) sądzi, że ogląda Pana, jeśli kieruje swe spojrzenie ku Niewidzialnemu. A jeśli mu się wyda, że widzi to, czego widzieć

<sup>14</sup> Słowo „gnostyk” kojarzy się najczęściej z kimś, kto wyznaje naukę gnostycką w znaczeniu heterodoksyjnym. Jednakże pisarze starożytni zwracali uwagę, że obok gnozy fałszywej, czyli heretyckiej, istnieje gnoza prawdziwa. Przedstawicielami prawdziwej chrześcijańskiej gnozy są, między innymi, Klemens i Orygenes. W swoich pismach wykazywali oni, że prawdziwymi gnostykami nie są zwolennicy Karpokratesa czy Bazylidesa, lecz właśnie ci, którzy wiernie strzegą nauki Chrystusa i apostołów. Słowo „gnostyk” miało znaczenie pozytywne wśród ludzi wykształconych drugiego i trzeciego wieku. Zob. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, t. I, s. 148—151.

<sup>15</sup> J. Grzywaczewski, *Obraz gnostyka według Stromatów Klemensa Aleksandryjskiego*, „Vox Patrum” 11(1986)543—554.

<sup>16</sup> W związku z nauką Klemensa na temat kontemplacji rodzi się pytanie, czy był on osobiście mistykiem. Uczeń: Bigg, Tollinton, i Moland są zdania, że nie miał on osobistego doświadczenia mistycznego. Inni natomiast, jak: Meifort, Caseys, Stäudlin, uważają go za mistyka, lecz różnie rozumieją samo pojęcie mistyki. Zob. W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952, s. 427—430.

nie chce, karze swój organ wzroku, skoro tylko zda sobie sprawę, że raduje go obraz zmysłowy powstający przed jego oczyma".<sup>17</sup>

W ten sposób przypominał Klemens, że przedmiotem kontemplacyjnego widzenia (theoria) jest i powinien być Bóg niewidzialny oczami ciała. Istnieje wszakże możliwość, że w wyobraźni modlącego się pojawi się jakiś obraz zmysłowy, który — przy braku doświadczenia lub dostatecznej czujności — może stać się przedmiotem kontemplacji i dostarczyć wielu duchowych przyjemności.<sup>18</sup> Zatrzymywanie się przy tego rodzaju obrazach byłoby wielkim nieporozumieniem i niewątpliwą stratą, gdyż byłoby to rozminięcie się z prawdziwym Przedmiotem kontemplacji. Dlatego uformowany w pełni chrześcijanin usuwa jak najszybciej tego rodzaju obrazy, gdyż nie one są celem do którego dąży; pragnie on obcować z Bogiem samym, nie zaś szukać radości w oglądaniu własnych wyobrażeń.<sup>19</sup> Jest to niewątpliwie umiejętność bardzo trudna, jednakże Klemens wyrażał przekonanie, iż posiadał ją w dostatecznym stopniu chrześcijanin, który osiągnął dojrzałą agape.<sup>20</sup>

Tak więc odpowiednie przygotowanie daje wierzącemu możliwość rzeczywistego oglądania Boga,<sup>21</sup> lecz nie w cielesnym tego słowa znaczeniu. Jest to widzenie mistyczne, widzenie oczami wiary,<sup>22</sup> ogląd wewnętrzny i jak najbardziej duchowy.

<sup>17</sup> *Strom.* VII 76, 5.

<sup>18</sup> Por. R. N. Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology*, London 1934, s. 140 i nn.

<sup>19</sup> G. Békés, *De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina*, Roma 1942, s. 68: „Unitas igitur illa superior, habitus mentis immutabilis, non efficitur, nisi eliminetur vis motus irascibilis ac concupiscibilis ex anima intellectuali. Unde purificanda est anima, quantum fieri potest a voluptatibus et concupiscentiis curaque gerenda et sic est apud solum divinum perseverandum”.

<sup>20</sup> W systemie teologicznym Klemensa miłość — agape — stanowi szczyt doskonałości i punkt docelowy wszystkich wysiłków pedagogicznych i ascetycznych. Kto osiągnął dojrzałą agape, jest doskonałym człowiekiem, na miarę ludzkich możliwości, oraz idealnym chrześcijaninem. Zob. F. Drączkowski, *Kościół — Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983, s. 100—116.

<sup>21</sup> W. Völker stwierdza, że istota kontemplacji według Klemensa Aleksandryjskiego polega na widzeniu Boga (*Der wahre Gnostiker*, dz. cyt., s. 405). Jednocześnie zwraca uwagę, że w dziełach tego autora istnieje pewna nieścisłość. Są bowiem wypowiedzi, w których „es handelt sich um eine Schau des göttlichen Wesen selbst” (tamże, s. 408), a są i takie, z których zdaje się wynikać że „Gott begegnet uns nur in den Mittelwesen, den 'dynamais' während sein eigenes Wesen uns verschlossen bleibt” (tamże).

<sup>22</sup> Sposób pojmowania kontemplacji i w związku z tym „widzenie”

## 2. KONTEMPLACJA JAKO DOPEŁNIENIE POZNANIA

W nauce o kontemplacji posługiwał się Klemens Aleksandryjski terminami i zwrotami oznaczającymi poznanie. W jego tekstach na ten temat spotykamy wyrażenia typu: „noein ton theon”, „noesai ton theon”, czy termin „noesis”, które pochodzą z kręgu platońskiego,<sup>23</sup> a także wyrażenia biblijne, na przykład: „gignoskein ton theon” (poznawać Boga),<sup>24</sup> „epignonai ton theon” (znać Boga),<sup>25</sup> oraz tym podobne. Nie przecząc, że kontemplacja jest swego rodzaju widzeniem wskazywał Klemens jednocześnie na jej poznawczy charakter, do czego, jak się wydaje, przywiązywał znaczną wagę, jak o tym może świadczyć poniższa wypowiedź:

„O dobrach wiemy, że niektóre z nich są godne wyboru ze względu na nie same, jak na przykład gnoza. Bo my niczego innego nie pragniemy uzyskać za jej pośrednictwem, gdy już ją posiadamy, jak tylko to, żeby nam towarzyszyła i abyśmy pozostawali w nieustającej kontemplacji i abyśmy mogli walczyć za nią i ze względu na nią”.<sup>26</sup>

Gnoza w systemie teologicznym Klemensa z Aleksandrii<sup>27</sup> oznacza poznanie integralne, obejmujące Boga, człowieka w aspekcie jego zbawczego powołania oraz swoiste spojrzenie na całą rze-

lub „oglądania Boga” uzależniony jest w znacznym stopniu od pojmowania istoty Boga, co jest bardzo ważne w przypadku Klemensa, ponieważ posądzano go niekiedy, iż bardziej był filozofem niż chrześcijaninem. W związku z tym warto przytoczyć w oryginale wypowiedź J. Bernarda, znawcy myśli Klemensa, w sprawie jego koncepcji Boga: „... muss noch einmal betont werden, dass Klemens keineswegs eine einseitig supranaturale Gottesvorstellung vertritt, da Gott den Menschen in seiner Wirkung immer nahe ist. Ferner ist sein Gottesbild in so hohem Masse biblisch und personal, dass jene hochste Abstraktion nur der Reinigung des Geistes von primitiv antropomorphem und mythischen Vorstellungen dienen kann” (*Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien*, Leipzig 1968, s. 65).

<sup>23</sup> W. Völker, dz. cyt., s. 404: „Lesen wir bei Clemens die Wendung 'noesai ton theon' so geht auch sie auf die platonische Redeweise zurück, nur steht das Wort 'noein, noesis' bei Plato in weiterer Bedeutung”.

<sup>24</sup> *Strom.* II 47,4; 1 Kor 13,12; 1 J 2,4; 1 J 4,13.

<sup>25</sup> *Strom.* VII 41,7; 1 Kor 13,12; Mt 11,27.

<sup>26</sup> *Strom.* VI 98,3.

<sup>27</sup> W. Myszor, *Anapausis w teologii chrześcijańskich gnostyków*, SACh 5(1984)3: „Spotkanie chrześcijaństwa z gnozą należy do najważniejszych wydarzeń w dziejach historii Kościoła pierwszych wieków (...) Świadcami procesu spotkania chrześcijaństwa i gnozy byli zarówno polemici antygnostycy, jak i sami gnostycy, przeciwnicy fałszywej gnozy, jak Ireneusz i Tertulian, jak i zwolennicy prawdziwej gnozy kościelnej Klemens Aleksandryjski i Orygenes, czy wielu chrześcijańskich gnostyków...”.

czywistość w relacji do Stwórcy; poznanie to nie ogranicza się tylko do sfery intelektualnej, lecz obejmuje całą osobowość człowieka, posiada ono charakter formujący, inspiruje myślenie oraz wpływa na sposób postępowania.<sup>28</sup>

Tak rozumiana gnoza została ukazana jako najwyższe dobro ze względu na to, że prowadzi ona istotę rozumną do Boga, kontemplacja natomiast jawi się jako jej dopełnienie. Dzięki oglądowi, jakim jest kontemplacja, zwiększa się poznanie Boga, który jest jej przedmiotem. W tym znaczeniu kontemplacja buduje gnozę, ta z kolei, rozumiana jako integralne poznanie, może być uznana za cel sam w sobie, jak dobrem samym w sobie jest Bóg. Rozwinięcie tej myśli znajdujemy w innej wypowiedzi naszego autora:

„Ten wielkoduszny człowiek zdobył za pośrednictwem swej wiedzy to, co najbardziej wartościowe, co najlepsze ze wszystkiego. Z jednej strony jest on rzutki w swych zdolnościach kontemplacyjnych, z drugiej strony uzyskał w swej duszy trwałą władzę nad obiektami kontemplacji, to znaczy przenikającą wszystko ostrość wiedzy”.<sup>29</sup>

Obiekt kontemplacji (theorema), jakim jest Bóg, został tu utożsamiony z ostrością wiedzy (dioratiké tes epistemes), co wydaje się być uzasadnione tym, że Bóg będący przedmiotem kontemplacji jest jednocześnie Prawdą i źródłem wszelkiej prawdy. Chrześcijanin oddający się kontemplacji ogląda Boga oraz poznaje Go, a jednocześnie uzyskuje głębsze zrozumienie wielu tajemnic, które nie są dostępne rozumowi ani badaniu czysto naukowemu. W tym znaczeniu ogląd mistyczny (theoria) może stanowić źródło prawdziwego, dogłębnego poznania (gnosis). Ogląd taki daje w jakimś stopniu udział w Bożej wiedzy i mądrości. Dzięki temu poznanie mistyczne przewyższa swoim zasięgiem i głębią wszelkie poznanie dyskursywne, gdyż dokonuje się ono na zupełnie innej płaszczyźnie niż zwykły wysiłek intelektualny człowieka.

Klemens z Aleksandrii zadawał sobie sprawę, że proces dochodzenia do stanu, w którym możliwe jest oglądanie Boga w kontemplacji i w związku z tym rozumienie pewnych tajemnic

<sup>28</sup> K. Rudolf, *Die Gnosis*, Leipzig 1980, s. 63: „Sie (chodzi o ludzi myślących w sposób gnostycki) streben kein philosophisches Erkenntnisideal, kein erkenntnistheoretisches Wesen an, sondern ein Wissen, das zugleich eine erlösende, befreiende Wirkung hat. Der Inhalt dieses Wissens oder dieser Erkenntnis ist ein primär religiöser, insofern er um die Hintergründe von Mensch, Welt und Gott kreist...”.

<sup>29</sup> *Strom.* VII 44,6.



nadprzyrodzonych, jest długotrwały i skomplikowany, dlatego wskazywał na konieczność odpowiedniego przygotowania:

„A wnet, jak tylko usłyszał o Bogu i Opatrzności, uwierzył na podstawie tego, co wzbudziło jego podziw. To jest dla niego punktem wyjścia, z którego wyruszając przykłada się na wszelki sposób do nauki, czyniąc wszystko, dzięki czemu potrafi zdobyć poznanie tego, co pragnie poznać. Pragnienie zaś, połączone z badaniem, wymaga się razem z postępowaniem wiary. To dopiero znacząco stać się godnym tak rozległego i bogatego oglądu mistycznego. W ten sposób posmakuje gnostyk woli Bożej, bo nie tylko swe zmysły, ale i swą duszę otwiera na fakty ujawniane przez słowa. A więc ćwiczy się on w naukowym oglądzie mistycznym i przystępuje do walki i zrozumienia prawd wyrażanych w sposób bardziej ogólny i wzniosły”.<sup>30</sup>

Zdolność do poznania i zrozumienia prawd szczególnie trudnych do pojęcia ludzkim rozumem pojawia się niejako na końcu długiego procesu formacyjnego, którego początkiem jest wiara w to, co zostało objawione. Potem musi przyjść pragnienie zgłębienia przyjętych na wiarę prawd, następnie badanie, polegające na otwieraniu swego umysłu, zmysłów, a przede wszystkim serca i duszy na to, co Bóg ma do przekazania. Poważną rolę w tym procesie odgrywa kontemplacja, w czasie której treści nadprzyrodzone wnikają do wnętrza człowieka. Zanim chrześcijanin stanie się godny, jak się wyraża nasz autor, rozległego oglądu mistycznego, musi przykładać się do nauki oraz ćwiczyć w sobie umiejętność widzenia i rozumienia rzeczywistości nadprzyrodzonej.

W związku z dążeniem do głębszego poznania Boga w kontemplacji przestrzegał teolog aleksandryjski przed pewnym niebezpieczeństwem:

„...nie jest cechą gnostyka zabieganie o poznanie Boga tylko dla zaspokojenia pewnej potrzeby, jak na przykład: aby mi się to stało lub nie stało. Wystarczy mu już to, że samo poznanie pobudza go do kontemplacji”.<sup>31</sup>

Podstawą poznawania Boga oraz pragnienia, aby zbliżyć się do Niego w kontemplacji, nie może być żadna interesowność lub ciekawość. Chrześcijanin miłujący Boga pragnie Go poznać i w

<sup>30</sup> *Strom.* VII 60, 1—61, 1. Por. *Strom.* IV 136,4: „Myślenie bowiem poprzez ciągły proces ćwiczenia uzyskuje cechę stałości, to zaś sprawia, że staje się ono przymiotem substancjalnym podmiotu poznającego w następstwie nieprzerwanego z nim połączenia i wieczną kontemplacją”.

<sup>31</sup> *Strom.* IV 136,2.

sposób jak najpełniejszy ujrzeć Go w mistycznym widzeniu nie ze względu na ewentualną korzyść, jaką mógłby z tego odnieść, lecz ze względu na Boga samego. Samo poznawanie Boga winno być zachętą do kontemplacji, ona zaś ze swej natury przyczynia się do zwiększenia poznania.

Położenie akcentu na sferę poznawczą w relacji człowieka do Boga jest charakterystyczną cechą teologii Klemensa.<sup>32</sup> Był on mianowicie zdania, że poznanie Boga i całej rzeczywistości w odniesieniu do Niego należy do podstawowych wymogów duchowości chrześcijańskiej. Dlatego szczególnie akcentował prawdę, że kontemplacja jako swoiste zbliżenie się do Boga i oglądanie Go w duchowym tego słowa znaczeniu wiąże się zawsze z głębszym zrozumieniem tajemnic nadprzyrodzonych.

### 3. KONTEMPLACJA JAKO NADZWYCZAJNY SPOSÓB OBCOWANIA Z BOGIEM

Czytając teksty Klemensa Aleksandryjskiego na temat kontemplacji odnosi się wrażenie, iż autor ten miał świadomość nieadekwatności terminów, jakimi się posługiwał w stosunku do omawianych treści. Mówiąc, że kontemplacja jest oglądaniem Boga, dodawał autor, że jest ona jednocześnie czymś więcej. Wskazując na jej poznawczy charakter zauważał, że i to wyjaśnienie nie obejmuje całości zagadnienia, bowiem w kontemplacji dokonuje się coś więcej niż widzenie Boga i coś więcej niż poznanie Go. Odczuwanie pewnego niedosytu w terminologii kazało Klemensowi sięgać po coraz to inne określenia, aby przy ich pomocy, jeśli nie określić wprost, czym jest kontemplacja, to przynajmniej w sposób mniej lub więcej zrozumiały dla swoich czytelników opisać ją niejako wskazując na poszczególne jej aspekty.

Tak więc obok terminów zaczerpniętych z Biblii oraz filozofii platońskiej znajdujemy w dziełach teologa aleksandryjskiego sformułowania pochodzące z kręgu filozofii stoickiej. Do takich należą między innymi terminy „katalepsis” i „dialepsis”,<sup>33</sup> wprowadzone do języka teologicznego przez Filona.<sup>34</sup> Oznaczają one:

<sup>32</sup> F. Drączkowski, *Dowartościowanie kultury intelektualnej przez Klemensa Aleksandryjskiego jako rezultat polemiki antyheretyckiej*, „Studia Pelplińskie” 5(1975)192—199.

<sup>33</sup> *Ped.* II 1,3; *Ped.* I 154, 10; *Strom.* VI 54, 1; *Strom.* VII 57, 1.

<sup>34</sup> W. Völker, dz. cyt., s. 404: „Neben dieser aus dem Platonismus stammenden Ausdruckweise stossen wir besonders häufig auf das in der soischen Wissenschaftslehre so beliebte Wort 'katalepsis' wofür gelegentlich auch 'dialepsis' eintritt. Wir wundern uns nicht, wenn wir bemerken, dass Clemens hierin bereits in Philo einen Vorgänger gehabt hat”.

schwytnie, dościsnięcie, zdobycie, pojmowanie, postrzeganie, ubezwładnienie głównego siedliska zmysłów, zatrzymanie, odrętwienie, napad, a także uchwyt, pojemność, opinia, zdanie.<sup>35</sup> Klemens posługuje się nimi, gdy mówi o kontemplacji jako ściśłym kontakcie z Bogiem, jakby pochwyceniem Go i zatrzymaniem się w Absolucie.<sup>36</sup>

Mówiąc o kontemplacyjnym obcowaniu z Bogiem nie wahał się Aleksandryczyk sięgnąć do języka misteryjnego, skąd zaczerpnął terminy takie jak: „epopteia”,<sup>37</sup> „epoptiké”,<sup>38</sup> „epopteuo”.<sup>39</sup> W środowisku greckim określano przy ich pomocy „najwyższy stopień wtajemniczenia w misteria eleuzyjskie”.<sup>40</sup>

W oparciu o istniejący materiał językowy tworzył Klemens z Aleksandrii również własne wyrażenia zestawiając obok siebie terminy pochodzące z różnych kręgów myślowych. Tak powstały sformułowania typu: „theoria epistemoniké”,<sup>41</sup> „theoria kataleptiké”<sup>42</sup>, „theoria epoptiké”,<sup>43</sup> „theoria gnoseos”.<sup>44</sup> Oryginalność tych zwrotów polega na tym, że każdy z terminów przynależy do innego kręgu myślowego,<sup>45</sup> na przykład: słowo „theoria” pochodzi jak pamiętamy, z filozofii platońskiej, przymiotnik „epoptiké” — z języka misteryjnego, natomiast określenie „kataleptiké” zaczerpnięte jest z terminologii stoickiej. Być może wyrażenia takie, dotychczas niespotykane, brzmiały wówczas tak, jak gdyby ktoś w języku polskim powiedział: „sejf sakramentalny” na określenie tabernakulum lub „funkcjonariusz liturgiczny” na określenie kapłana przewodniczącego nabożeństwu. Każdy z użytych wyżej wyrazów zrozumiemy jest dla ogółu społeczeństwa mówiącego językiem polskim, jednakże nigdy nie występują one w takim zestawieniu, gdyż przynależą do różnych dziedzin życia społecznego.

Określenia utworzone przez Klemensa Aleksandryjskiego, cho-

<sup>35</sup> Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., t. I, s. 536, t. II, s. 588.

<sup>36</sup> W. Völker, dz. cyt., s. 404—405.

<sup>37</sup> *Ped.* I 55, 1; *Strom.* VI 108, 1. W. Völker, dz. cyt., s. 404: „Der Mysteriensprache gehört die Bezeichnung 'he tou theou epopteia'”.

<sup>38</sup> *Strom.* II 47, 2; *Strom.* I 15, 2.

<sup>39</sup> *Strom.* II 80, 4; *Strom.* I 29, 4.

<sup>40</sup> Z. Abramowiczówna, dz. cyt., t. II, s. 291.

<sup>41</sup> *Strom.* II 138, 11; *Strom.* VII 60, 1.

<sup>42</sup> *Strom.* II 138, 11.

<sup>43</sup> *Strom.* II 47, 4.

<sup>44</sup> *Strom.* I 15, 2.

<sup>45</sup> W. Völker, dz. cyt., s. 405: „Clemens kombiniert gern mehrere Ausdrücke miteinander, ohne sich dadurch stören zu lassen, dass sie ganz verschiedenene Kreise entstammen”.

ciaż początkowo mogły wydawać się dziwne, weszły na stałe do chrześcijańskiej terminologii teologicznej.<sup>46</sup>

Takie i tym podobne określenia służyły Aleksandryczykowi do wyrażenia istoty oglądu kontemplacyjnego oraz do podkreślenia jego nadzwyczajności w odróżnieniu od zwykłych, dostępnych wszystkim ludziom formom modlitwy. Pisał o tym między innymi w następujący sposób:

„O tego rodzaju ludziach mówi Dawid, że „spoczną na górze Świętej Boga” (Ps 14, 1), w najwyższym Kościele, w którym filozofowie obcuja z Bogiem, prawdziwi Izraelici (J 1, 47), ludzie „czyści sercem” (Mt 5, 8), w których „nie ma podstępu (J 1, 47), a zatem ci, którzy (...) oddali się czystej kontemplacji bezustannego oglądu mistycznego”.<sup>47</sup>

Wypowiedź ta, składająca się co do formy literackiej z aluzji do Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu oraz do filozofii, ukazuje kontemplację jako szczytowe osiągnięcie chrześcijanina. Tylko ten spocznie na górze Pańskiej, czyli ujrzy Boga w kontemplacji, kto odznacza się prawością moralną oraz kto zdobył odpowiednie poznanie, stał się człowiekiem miłującym mądrość w pełnym tego słowa znaczeniu, czyli filozofem w znaczeniu chrześcijańskim. Kto stał się takim człowiekiem jednoczy się z „boskim chórem”, do którego został włączony wskutek swej nieustannej myśli o Bogu na trwający zawsze w pamięci ogląd duchowy”.<sup>48</sup>

Wyrażenie „boski chór”, zaczerpnięte z pism Platona,<sup>49</sup> jest tu odpowiednikiem cytowanego wyżej wyrażenia biblijnego „spocząć na świętej górze”. Autor nasz posługuje się nimi dla podkreślenia wzniosłości kontemplacyjnego obcowania z Bogiem.

W nauce Klemensa Aleksandryjskiego o kontemplacji, podobnie jak w innych poruszanych przez niego kwestiach, uderzającą jest różnorodność terminologiczna. Autor ten jakoby na jednej płaszczyźnie stawia wyrażenia pochodzące ze Starego Testamentu, podobnie z Nowego, a także z filozofii platońskiej, stoickiej, z języka misteryjnego czy zwroty pochodzące ze świeckiej literatury tamtych czasów. Ta mozaika językowa była niekiedy

<sup>46</sup> W. Völker, dz. cyt., s. 406; „Er (Klemens) hat diese Terminologie in christlichen Kreisen heimisch gemacht, Origenes hat sie von ihm übernommen, und dank des grossen Einflusses der Alexandriner begegnen wir ihren Spur bei den östlichen Vätern bis in die byzantinische Zeit hinein”.

<sup>47</sup> *Strom.* VI 108, 1.

<sup>48</sup> *Strom.* VII 49, 4.

<sup>49</sup> *Phaedrus* 247 A.

powodem do posądzania Klemensa o synkretyzm religijny<sup>50</sup> oraz dawiała, przynajmniej w jakimś stopniu, podstawę do niewłaściwej interpretacji dzieł tego autora. Niektórzy uczeni, jak na przykład P. Ziegert<sup>51</sup> i C. Merk<sup>52</sup> wysuwali pogląd jakoby „filozofia starożytna do tego stopnia przeniknęła mentalność Klemensa, iż zdystansowała całkowicie element religijny”.<sup>53</sup> Jednakże nowsze badania wykazały, iż przypuszczenia lub twierdzenia tego rodzaju nie są słuszne lub przynajmniej bardzo jednostronne i przesadzone.

F. Drączkowski reprezentuje pogląd, „że Klemens nie tyle ulega wpływowi filozofii starożytnej, ile raczej z całą świadomością aprobuje w niej te wartości, które zbieżne są z doktryną chrześcijańską, inne zaś stanowczo odrzuca. Świadomy jest tego, że zwraca się głównie do osób wywodzących się z kręgu kultury hellenistycznej. Stosując w pracy misyjnej zasadę akomodacji świadomie nawiązuje do wartości znanych czytelnikom (...). Postawa jego podyktowana jest gorliwością misyjną, a nie wynika wcale z niemożności uwolnienia się od idei zaczerpniętych z filozofii i literatury starożytnej”.<sup>54</sup> Podobne stanowisko w tej kwestii zajmuje W. Völker<sup>55</sup> oraz H. Wójtowicz.<sup>56</sup>

Tak więc, pomimo różnorodności terminologicznej, mamy w dziełach Klemensa do czynienia z nauką o kontemplacji w ujęciu chrześcijańskim. Tajemniczość i werbalna wprost nieuchwytność tego zagadnienia zmusiła niejako Aleksandryjczyka do sięgnięcia po wszelkie dostępne środki wyrazu, aby w ten sposób — na ile było to możliwe — przybliżyć młodemu wówczas Kościołowi ten szczególny rodzaj obcowania z Bogiem. Nie posiadając dokładnie wypracowanych terminów na przedstawienie nauki o kontemplacji, raz określa ją jako widzenie lub oglądanie Boga posługując się najczęściej platońskim terminem „theoria” oraz podobnymi

<sup>50</sup> Zob. J. Czuj, *Patrologia*, Poznań 1954, s. 92: „Klemens był eklektykiem, skłaniającym się ku platonizmowi”.

<sup>51</sup> P. Ziegert, *Zwei Abhandlungen über Titus Flavius Clemens Alexandrinus*, Heidelberg 1894, s. 6.

<sup>52</sup> C. Merk, *Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie*, Leipzig 1879, s. 51 i 90.

<sup>53</sup> F. Drączkowski, *Kościół-Agape*, dz. cyt., s. 20.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> W. Völker, dz. cyt., s. 406: „Er hat mit Bewusstsein hier wie auch sonst der Redeweise seiner Zeit angepasst, um sich verständlich zu machen, was er aber eigentlich meinte, wird man nicht aus der Terminologie, sondern nur aus einer behutsamen Verknüpfung versteckter Andeutungen erschliessen können”.

<sup>56</sup> H. Wójtowicz, *Kontemplacja i działanie u Klemensa Aleksandryjskiego*, art. cyt., s. 82.

treściowo wyrażeniami biblijnymi; innym razem ukazuje ją jako dopełnienie poznania (gnosis) i wówczas nawiązuje do gnostycznego sposobu myślenia i wypowiedania się; gdy chce podkreślić nadzwyczajny charakter kontemplacyjnego obcowania z Bogiem, wówczas sięga po zwroty pochodzenia misteryjnego, jak „epoptike”, czy stoickiego, na przykład „katalepsis”, czy też tworzy własne zestawienia wyrazów.

Mając na uwadze katechetyczny i duszpasterski cel swojej pracy, w doborze poszczególnych terminów i określeń nie kierował się Klemens ich pochodzeniem, lecz przede wszystkim komunikatywnością w środowisku, do którego się zwracał. Będąc pionierem w tej dziedzinie nie ustrzegł się Aleksandryjczyk pewnych nieścisłości, zarówno w terminologii, jak i w ujęciach teologicznych, nie mniej jednak samo podjęcie trudu przeniesienia nauki o kontemplacji na grunt chrześcijański zasługuje na uznanie, tym bardziej, że doniosłość tego zagadnienia dla duchowości chrześcijańskiej wykazały w pełni późniejsze wieki.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Na temat doniosłej roli Klemensa w kształtowaniu się duchowości i mistyki chrześcijańskiej zob. L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, Aubier 1966, t. I, s. 326—337.