

МУДРОСТ КАО УМИЈЕЋЕ И СВРХА ЖИВЉЕЊА У ФИЛОСОФИЈИ КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЈСКОГ

Климент Александријски, својим односом према философији као егзистенцијалном подухвату корјенитог преображаја сопства, наставља идеал античке философије. Притом, он није преиначио цјелокупну хеленистичку *παιδεία* у свог времена, већ је просто реформисао њен *τέλος* кроз слику мудраца, оличеног првенствено у Христу, а потом и у хришћанском гностику. Климентов двоструки модел мудраца раздвојио је улогу апсолутног философског ауторитета (Христа), од теоријски достигнутог модела тог ауторитета (хришћанског гностика), претходно приписиваног Платону, Зенону или Мојсију.

Кључне ријечи: Климент Александријски, философија, мудрац, *τέλος*, Христос

УВОД

Једна од особина античке философије која је, више од других, одваја од безличне академске философије 20. и 21. вијека јесте идеја о философији као умијећу живљења (*ars vitae*). Бити философ у антици није значило само истраживати, расправљати или подучавати о одређеним темама, већ и живјети на одређени начин, тј. живјети философски и подстицати друге на такав начин живота. Француски философ Пјер Адо [Pierre Hadot], користећи се знањем и искуством врхунског филолога и историчара философије које је развијао преко двадесет година, радећи на латинским црквеним писцима и ауторима попут Порфирија, Плотина или Марка Аурелија, етаблирао је тезу да је антички философски живот „духовна вјежба” (*exercice spirituel*)¹ и

* dusan.i@ucg.ac.me

¹ Израз је инспирисан насловом дјела Игнасија де Лојоле *Exercitia spiritualia*.

да занемаривање практичног аспекта води изобличењу и губитку стварног смисла философије. Своју тезу Адо је синхронијски изложио у студији *Филозофија као начин живљења* (Hadot, 1987; Ado, 2015), која представља компилацију различитих текстова о идеји философије као начину живота и покрива историјски период од Сократа до Фукоа. Иста теза дијахронијски је изложена у другој утицајној студији *Шта је античка филозофија?* (Hadot, 1995; Ado 2010), у којој овај аутор даје преглед развоја античке мисли. У наведеним студијама Адо је увјерљиво показао да преовладавајући модерни концепт философије – који њену историју жели да представи као низ систематских доктринарних објашњења свијета, са њима припадајућим моралним кодовима – када се примјени на грчке философе није у складу са историјском стварношћу. Он се слаже са формулацијом Виктора Голдшмита [Victor Goldschmidt] да је антички философски говор више тежио обликовању него информисању, додајући и сопствени закључак, да је античка филозофија више педагошка и интелектуална вјежба него конструисање система (Ado, 2015: 413). Ослањајући се на Адоову идеју, Мишел Фуко (Фуко, 1988: 51–53) још је конкретнији када сугерише да филозофију у антици треба схватити као „умијеће живљења” (*technê tou biou*); исти израз користи и професор философије са Принстона Александар Неамас (Nehamas, 1998: 96). Њему најближа синтагма, *τέχνη περὶ τὸν βίον*, тј. умијеће које се тиче нечијег начина живљења, везује се за стоике, иако га, у полемичком контексту и са незнатним варијацијама, најчешће срећемо у радовима Секста Емпирика (Sellars, 2007: 117–118). Остали аутори који користе овај или њему еквивалентне латинске изразе *ars vitae* и *ars vivendi* су Арије Дидим, Плутарх, Страбон, Цицерон, Сенека, Филон Александријски и аутор којим ћемо се бавити у даљем истраживању, Климент Александријски, ранохришћански апологета и егзегета, богослов и мистик с краја другог и почетка трећег вијека.

АНТИЧКА ФИЛОСОФИЈА КАО ПУТ КА ПРЕУМЉЕЊУ

Својим доживљајем философије као егзистенцијалног подухвата корјенитог преображаја сопства, Климент наставља традицију античке духовности за коју је филозофија, првенствено, модел бивствовања заснован на усвајању и практиковању одређеног начина живљења, па тек онда чисто теоријски подухват. Сагласно Пјеру Адоу: „Климент Александријски је један од најбољих сведока античке традиције духовних вежби” (Ado, 2015: 85), које ће посебан израз добити код каснијих хришћанских аутора: Василија Великог, Григорија На-

зијанзина, Григорија Ниског, Евагрија Понтијског, дјелимично Атанасија Александријског и Доротеја из Газе (Ado, 2015: 327). Адо не пориче суштинску разлику између античке и хришћанске духовности, али наглашава да антички филозофи и рани хришћани себе разумијевају као оне који слиједе свеобухватан начин живљења, примјећујући да њихове егзистенцијалне парадигме, којима подстичу напредовање у врлини, савршенство или зрелост, показују упадљиве сличности.

За Климента Александријског *φιλοσοφία* је, по својој суштини, *παιδεία*, као и за већину хеленистичких филозофских школа и класичних античких мислиоца, који филозофију доживљавају као својство духа и резултат унутрашњег преображаја. То значи да филозофија није само научни, интелектуални или чисто теоријски дискурс. Као *παιδεία* она обухвата читаву културу, тј. различита знања и умијећа, од којих филозофија заузима средишње мјесто, будући да трага за најдубљом истином о стварности која, за Климента, као и за већи дио античког мишљења, јесте Бог. Климентова вјерност и приврженост Христу разликује га од њему савременик нехришћанских филозофа, али то нужно не значи и потпуно другачије разумијевање циља и сврхе филозофије. Он попут средњеплатоничара, а и самог Платона, вјерује да је сврха живљења: „сличити Богу колико је то могуће” (*Stromata*¹, 2.19.100.2; 2.22.134.2). Штавише, цјелокупан Климентов подухват своди се на подвиг уподобљавања Богу и достизања мјере раста Христовог. Тиме, међутим, наш аутор не позива на ново одређење *τέλος*-а, већ на његово боље и продубљеније разумијевање. Климент констатује у свом *Παδαγογία*:

Савршена мудрост јесте разумијевање ствари божанских и људских, и обухвата све ствари; стога је она умијеће живљења (*τέχνη... περὶ βίον*), јер надзире сав људски род. (*Paedagogus*, 2.2.25.3.1–4.1)²

Климентова представа о филозофији као истраживању, односно као разумском, теоријском и практичном знању о истини и добру, о природи ствари и њиховим узроцима, а нарочито као знању о првом почелу, тј. Богу, не разликује се битније од одређења филозофије која налазимо код њему савремених паганских аутора. За Климента, ипак, филозофија није само плод човјековог мишљења, већ непосредан дар од Бога, сличан али не и идентичан откровењу, дат Хеленима прије

² За све наводе из Климентових изворних дјела користили смо наш превод, осим ако није другачије назначено.

њиховог призива (*Stromata*¹, 1.5.28.3). Философија је упоредива са Законом, јер се мудрост Закона и мудрост философије сливају у истинску и јединствену Свемудрост, оличену у богочовјечанском Христу Логосу (*Stromata*², 6.5.42.1–2; *Stromata*¹, 1.5.29.1). Небитно да ли у Клименту препознајемо хришћанина који се служи платоновском терминологијом, платоничара који за себе вјерује да је хришћанин, или га пак сматрамо ортодоксним учитељем Цркве, не можемо превидјети његово настојање да *τέλος* Платонове философије вјерно протумачи унутар контекста „истинске философије” или „философије по Христу”, која представља крајњу синтезу свих елемената истине расијаних у различитим школама мишљења.

Иако хришћанска догма садржи пуноћу истине важно је нагласити да, сагласно Клименту, хеленска мудрост не губи вриједност након очовјечења Логоса. Она, по нашем тумачењу, није некакав догађај у прошлости или пролазна историјска фаза која Христовим доласком испуњава властиту сврху и која након тога треба да буде заборављена. Иако преображена, философија је и даље незамјенљива као пропедутика за потпуније разумијевање вјере и поступно узрастање у хришћанском начину живљења. Након Христовог доласка она постаје средство за дубље разумијевање истине у свјетлу Оваплоћеног Логоса. „Они који су увјерени у долазак Господњи и јасноћу Писма”, вели нам Климент у шестом *Сћромайџу*, „долазе до познања закона; као и они који полазећи од философије, преко божанске подуче, достижу истинску философију.” (*Stromata*¹, 6.7.59.3). Дакле, прихватањем Христове истине или истине о Христу остварује се пуноћа Закона, али и пуноћа философије. Климент је дубоко увјерен да културно-историјски допринос Грка није плод случајних историјских околности, већ божанског домостроја, оствареног посредством Логосове божанске педагогије. Бог је природним путем надахнуо поједине грчке мислиоце да спознају фрагменте истине и тако припреме пут за све које ће Христос повести ка савршенству. То нам сугерише да је контекст у коме овај александријски катихета говори о божанској промисли као извору хеленске философије више педагошки, него епистемолошки. Бог својим промислитељним радњама преузима бригу о човјеку и надахњујући мудре људе и законодавце показује старање за човјеково добро, у свим аспектима његовог живљења, иако одговор на ту божанску бригу није исти код свих (*Stromata*¹, 6.17.158.2–3).

Такође, било би неопрезно и брзоплето закључити, на основу Климентових ставова о грчкој философији, како је за њега *philosophia ancilla theologiae*, будући да он фактички не разликује

философију од богословља, тим прије што теологија, у његово доба, још није била систематизована. У петом поглављу прве књиге *Стромата*, упоређујући различите врсте знања, Климент каже да као што је философија „владичица” (*δέσποινα*) у односу на енциклична знања (*τὰ ἐγκύκλια μαθήματα*) – за која латински писац из петог вијека Марције Капела употребљава назив *septem artes liberales*, а што данас припада различитим научним и хуманистичким дисциплинама – тако је и „мудрост” (*σοφία*) „господарка” (*κυρία*) у односу на философију. Иако, у овом одјелку, не прецизира разлику између философије и мудрости, Климент мудрост схвата као „знање о узроцима ствари, божанских и људских” (*Stromata*¹, 1.5.30.1). Филонов текст из *De Congressu Eruditionis Gratia*, у коме се алегорички тумачи однос између Аврама, његове жене Саре и њене робинје Агаре, у 16. глави *Књије Посићања*, несумњиво је инспирисао ово Климентово поређење.³ Енциклична знања – која у библијској перикопи оличава служавка Агара, тј. граматика, реторика и дијалектика (*trivium*), односно аритметика, астрономија, геометрија и музика (*quadrivium*) – упућују на секуларно образовање (*κοσμική παιδεία*); философија, коју персонификује Сара, тиче се врлине, док *σοφία*, оличена у Авраму, указује на истинску мудрост, што у Филоновом случају значи библијско учење о Богу, а у Климентовом учење о Христу. Дјелотворно сагласје свих чланова хијерархијски устројене тријаде *παιδεία-φιλοσοφία-σοφία* нужан је услов да неко постане хришћански гностик, у коме се утјеловљује идеал хришћанске *παιδεία*-е (Leemans, 2010: 436–437).

ХРИШЋАНСКИ ЖИВОТ КАО ОСТВАРЕЊЕ ГРЧКО-РИМСКИХ ИДЕАЛА

Иако је однос између хришћанске и хеленске философије узајаман, он се не може свести на говор о међусобним утицајима различитих теоријских дискурса, јер и античка философија подразумијева одређени став према животу, дефинисан различитим идеалима мудрости. Са друге стране, свјесни смо да ни Климентова философија по Христу није чисто теоријски подухват који подразумијева спекулацију о метафизичким питањима или разраду система којим се објашњава функционисање природног поретка, већ, прије свега, *начин живљења* усмјерен ка практиковању конкретних егзистенцијал-

³ Темелјну упоредну анализу Филоновог и Климентовог текста спровела је А. ван ден Хек [A. van den Hoek] у својој монографији (Hoek, 1988: 23–47).

них модела. Следећи правац који су трасирали хеленистички философи, са аристотелизмом као „научним“ (логичким или доказним) аспектом философије, Климент непрестано инсистира на јединству теоријског и практичног, схваћеног првенствено као морални прахис (*Stromata*¹, 1.28.176.2–177.1; *Paedagogus*, 1.1.2.1.1). Сваки поступак истинског хришћанског гностика пројављује синергију између дјелања, умозрења истине и преношења те истине другима, углавном путем едукације (*Stromata*², 7.9.52.1). Стога, Климент не раздваја јавну, литургијску, богослужбену праксу, од личног молитвеног начина живота и интелектуалне посвећености у задобијању истинске мудрости, јер су обоје, уз Божију благодат, неопходни за човјеково ступњевито узрастања у духовном савршенству (Ноек, 1997: 71). Климентов *curriculum* катихетске подуче, који води постепеном духовном узрастању и усавршавању у вјери и знању, одражава његов доживљај хришћанства као најдостојанственијег философског и цјеломудреног начина живљења. Он сматра да човјеково уподобљавање божанској Истини или божанском Логосу, започиње вјером, за којом слиједе страх, нада и преумљење, које нас напредовањем кроз уздржање и стрпљење воде ка љубави и спознаји (*Stromata*¹, 2.6.31.1). Овај пут је остварив кроз посредовање Христа Логоса, који исцјељује неприродне страсти душе и води човјека ка једином истинском спасењу: вјери у Бога. Овдје Климент не мисли толико на Оваплоћеног, колико на Божанског Логоса, присутног како у читавој васиони, тако и у самом човјеку. Природни закони, старозавјетне заповијести, Христова проповијед, само су неке од пројава Божанског Логоса у свијету. Логос подучава своје ученике саобразно њиховим духовним даровима, кроз дисциплиновање, наду у вјечни живот, али и кроз божанске тајне оваплоћења, васкрсења и евхаристијског присуства. Отуда и диференцирање различитих функција и улога Логоса у односу на човјеково спасење. Протрептичко слово (ὁ προτρεπτικός λόγος) има за циљ да охрабри и подстакне човјека да одбаци старе навике и обичаје, како би усвојио хришћански начин живота. Савјетодавна и терапеутска ријеч (ὁ παραμυθητικός λόγος) усмјерена је на исцјељење и искорјењивање страсти, док се његово учитељско слово (ὁ διδασκαλικός λόγος) односи на различите догматске теме, којима се душа припрема за стицање знања које води открочењу Логоса (*Paedagogus*, 1.1–3).

Распрострањеност надмоћне хеленистичке културе и религиозног синкретизма у Александрији Климентовог времена подстакло је хришћане да развију специфичан етос, како би се афирмисали као засебна заједница са јасним идентитетом. У том подухвату посебно мјесто припада нашем аутору. У његовој визији тог етоса, дословно,

сваки сегмент хришћанског живота, укључујући и друштвене обичаје тога времена, прожет је новом педагогијом која у себе асимилује и реструктурише највише идеале грчке παιδεία-е. Промислително дјеловање божанског Педагога, како нам објашњава Климент на почетку истоименог списка – за кога можемо рећи да представља први систематски и опсежан компендијум за хришћански стил живота – тиче се управо практичног живљења и побољшања душе (*Paedagogus*, 1.1.1.4–2.1). Он (тј. Божански Логос) нас увјерљивошћу својих беспрекорних подука и поучним примјерима подстиче на умјерен живот, чврстину карактера и вршење дужности. Сваки пут када даје практичне савјете како да се понашамо у конкретним случајевима, Климент реферише на праксу која је утемељена на Христовом животу и учењу или на животу оних који га подражавају. У другој и трећој књизи *Παγαιῶτα* анализују се и најконвенционалнији аспекти човјековог друштвеног и приватног живота – од тога како треба да се понашамо на симпосионима, како правилно да сједимо за трпезом, како да узимамо храну и пиће, како да говоримо, до тога како да спавамо, како да се хранимо, облачимо, па чак и коју врсту обуће да носимо или какве украсе да (не)користимо. Стога, овај Александринац, у 10. поглављу седмог *Στρωματῶτα*, констатује да гностик није савршени хришћанин само због своје светости, већ и због начина владања у различитим сферама друштвеног живота (*Stromata*², 7.10.59.6). Њему је посебно стало да хришћани покажу манире и пристојност који су достојни Христовог имена (*Paedagogus*, 2.60.4) и да начином живота заслуже поштовање и повјерење својих земљака нехришћана. У свим морално-практичним дјеловима *Παγαιῶτα* Климент се нерјетко позива на римског стоика Мусонија Руфуса, Епиктетовог учитеља, кога цитира *ad verbum* (чак 43 пута) или парафразира, иако га не наводи поименично (White, 2008:301), и слободно преплиће његове наводе са библијским одјељцима, стварајући нови интерпретативни филтер. Општа порука која произилази из његових увида јесте да у свакој пори живота истинског хришћанина треба да преовладавају умјереност, сталоженост, једноставност и спокојство. Притом је правилно уочено да Климент не понавља дословно естаблирану моралност свог времена, већ је трансформише и ставља у хришћанску перспективу (Ashwin-Siejkowski, 2008: 93–100, 94). Стоичко начело да се живи „сагласно логосу” бива испуњено новим смислом, који се огледа у послушању Логосу-Васпитачу, тј. Христу. Тиме се стоичко учење о антропоцентричној структури космоса смјешта у контекст личног Бога који ствара свијет и сва добра у њему за добробит човјека. Климентово бављење нормама јавног понашања омогућило је интегрисање разли-

читих аспеката човјековог живљења, заснованог не само на физичком, интелектуалном и моралном развоју, већ и на осјећајности, обухватајући тако разноврсне пројаве његовог свакодневног владања. У педагошким упутствима нашег аутора уочљива је симбиоза између манира грчко-римске елите и норми наслијеђених из библијске традиције, којима је дат хришћански печат. Сва три елемента – хеленски, старозавјетни и новозавјетни – важни су за обликовање идеалног еванђеоског живота који води *Василијану* обогашеном новом вјером. Иако позитивно вреднује, па чак и преузима доста елемената из хеленистичко-римског свијета, нарочито философију, Климент сматра да хришћани треба да остану резервисани у односу на тај свијет. Он, дакле, није синкретиста који заступа крајње јединство и потпуно стапање хришћанских и паганских егзистенцијалних образаца. Етика је нпр. битна област у којој хришћани могу да искажу своју особеност и буду, по његовим ријечима, „свијетао примјер врлине“ (ἐναργὲς ὑπόδειγμα ἀρετῆς) другима (*Paedagogus*, 2.1.10.4.3). Кроз своје практичне подуке Климент интегрише аскетику у александријски друштвени живот, представљајући хришћански начин живљења као испуњење грчко-римских идеала. У том смислу, мора се признати да је овај александријски катехета поставио темеље хришћанске етике и педагогије. Његов идеал хришћанског живота је, као што добро запажа Питер Браун [Peter Brown], прожет дубоким смислом служења Богу као Творцу свијета, и комбинован са свијешћу о присуству Његовог Логоса, на кога треба да се односи и најмањи детаљ у животу вјерујућег. Уколико је τέλος хришћанског живота вјечно уподобљавање Богу, онда је избор животног стила неизоставна фаза у остварењу тог циља (Brown, 1988: 128).

ДВОСТРУКИ МОДЕЛ МУДРАЦА

Мудрост, као пуноћа истине коју Климент поистовјеђује са Личношћу самог Христа Логоса и његовом сотериолошком педагогијом, не подразумеива само умозрителни живот, већ истовремено дубоко прожима сваки аспект људског искуства и тиче се сврхе и смисла живота. И Климент, у духу хеленистичке епохе, настоји да пронађе аутентични, архетипски модел мудраца који ће служити као непролазна егзистенцијална парадигма и најсавршенији учитељ човјечанства. По његовом мишљењу, то може да буде само Логос Божији, јер је он Створитељ свијета и човјека, али и извор свакога добра. Истовремено, као Богочовјек, он је и наш Учитељ који нас води ка вјечности (*Protreticus*, 1.7.1–4). Оваплоћени Логос је утемељитељ но-

вог живота који започиње вјером, обогаћује се знањем и кроз умозрење врхуни у обожењу (Karavites, 1999: 12). Као идеални мудрац, највиши ауторитет и савршено оваплоћење Логоса, Христос остаје по себи недостижан τέλος, због чега Климент нуди мање савршен, али лакше достижан узор мудраца – хришћанског гностика. Тиме се он разликује од осталих мислиоца хеленистичко-римске епохе, с обзиром да улогу мудраца раздваја на два архетипска модела: једног, оличеног у Христу као апсолутном филозофском ауторитету и другог, приказаног кроз идеализовани лик гностика који постиже највиши достижни ниво савршенства у овоземаљском животу и који је већ изградио блиску и благодатну заједницу са Богом. За Климента, примјер „истинског гностика” (τῷ ὄντι γνωστικόν) су „свети апостоли” Петар, Јаков, Јован и Павле (*Stromata*¹, 6.8.68.2–3; упор. 1.1.11.3), али и Мојсије кога Климент директно назива гностиком (*Stromata*¹, 5.11.74.4). Ипак, његовом опису често недостаје директно упућивање на конкретне историјске примјере, чиме особине хришћанског мудраца, попут оних из седмог *Сџромата*, остају доминантно теоријске. Једно од три главна обиљежја хришћанског гностика, поред способности умозрења и држања Божијих заповијести, односи се на образовање добрих људи (*Stromata*¹, 2.10.46.1). Гностик је призван да као помагач и посредник у заједничарењу са божанским настави Христову еванђелску мисију оvdје на земљи (*Stromata*², 7.9.52.1). Његова улога не своди се на преношење знања и стицање интелектуалних вјештина; он је такође дјелатно укључен у морално и духовно образовање хришћана, кроз катихизис, практично исповиједање вјере, кроз систем прописа којим се регулише друштвени живот и сл. Гностиков живот, по ријечима самог Климента, јесте јединство ријечи и дјелâ, сагласних предањима Господњим (*Stromata*², 7.16.104.2). Иако инсистира на узвишености и савршености гностикове вјере, не треба помислити како хришћански гностик прави отклон од простог вјерујућег. Напротив, његов задатак је да подучава друге, макар имао само једног ученика. Као човјек „који је себе предао Цркви” (ἐαυτὸν ἐλιδίδωσιν ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας) он помаже ученике које је „родио у вјери” (ἐγέννησεν ἐν πίστει), показујући понекад и снисходљивост (*Stromata*², 7.9.53.4–6). Укратко, савршеност хришћанског гностика заснива се на његовом благодејанију (εὐλοία) и бризи за ближње (*Stromata*¹, 4.6.29.2). То нам говори да Климентов гностик није некакав „усамљени сањар” који се кроз апстрактно умозрење Бога одваја од тварног свијета и својих ближњих. Супротно томе, он је активни чинилац који живи у контексту заједнице и својим личним примјером, подвигом, богослужењем и практичном подуком у школи, одно-

сно цркви, исказује бригу за друге, дајући наговјештај или иконици предокушај Царства Божијег. Климент доживљава цркву као земаљски праобраз града настањеног праведницима, са својим поретком и моралним правилима, град кога спомињу пјесници и философи, неосвојив и слободан од тираније, испуњење Божије воље како на земљи, тако и на небу (*Stromata*¹, 4.26.172.2). Ипак, гностиков ауторитет је деривативан, јер је и он сам обликован по узору на Премудрост, тј. по слици Христа Логоса. Иако се и гностик може назвати савршеним, он је само слика Логосовог савршенства и никада не може постати логос по себи, ма колико му постајао сличан. Са друге стране, гностик је модел који омогућава подвизавање и напредовање ка Архетипу; модел од изузетног практичног значаја за напредујуће у вјери и прихватљивији еквивалент тадашњим представама о мудрацима. Другим ријечима, као савршени образ Логоса гностик постаје човјеков достижни τέλος.

ХРИСТОС КАО НОВИ ТЕЛОС

Из претходног слиједи да је Христос, за Климента, не само Λόγος, него и τέλος, непролазни архетип мудраца, по чијој слици је и обликован гностик. Притом, он није само дефинисао τέλος и описао начин његовог постигнућа, него је показао и гностиково уподобљавање њему. Климентово виђење τέλος-а уклапа се у платоновску концепцију сличења Богу (*Stromata*¹, 2.19.100.2; *Protrepticus*, 9.86.2); међутим, његово тумачење извире из његовог разумијевања Христа и гностикâ као мудраца који представљају двоструки концепт τέλος-а, тј. архетип и његову слику (*Stromata*¹, 2.22.131.2). Тиме Климентова представа о Христу обезбјеђује грчким мислиоцима нови миметички модел, нови τέλος, коме треба тежити и кога треба подражавати (*Stromata*¹, 2.22.134.1–2; 2.22.136.5–6; 6.9.77.4–5; *Paedagogus*, 1.2.4.1–2). Притом он, свакако, нема амбицију да реформише цјелокупну хеленистичку παιδεία-у свог времена; умјесто тога он рedefинише њен τέλος преко уобичајеног обрасца мудраца, репрезентованог Христовом Личношћу и подражаног од стране гностика. Та измјена модела идеалног мудраца, од Платона, Зенона или Мојсија до Христа, била је много више од номиналне промјене. Ријеч је о корјенитој промјени животног пута који води ка постигнућу τέλος-а; о промјени дефиниције сличења Богу, и коначно о промјени ауторитета и егзистенцијалне парадигме. Знање о Логосу, сједињење са њим, па чак и исцјељење душе од страсти не може се постићи природним диспозицијама, без дара или прилива божанске благодати (*Stromata*¹, 1.4.25.1–27.3).

Климент Александријски, попут других раних отаца цркве, види античке философе као мислећа бића која чезну за божанском благодаћу Христовом и истинама открочења (*Stromata*², 5.13.87.1–2). По његовом мишљењу, хришћанство је истинска философија јер испуњава залудна надања паганских мислиоца и даје одговоре на нерјешива филозофска питања (*Protrepticus*, 1.112.1–2). Он античку философију сматра чистом спекулацијом не због тога што она није начин живљења, већ зато што не садржи неопходну божанску благодат за постизање спасења коме истински тежи (*Stromata*¹, 1.5.28.1–3; 1.20.97.2–4). Само Христова благодат може да води философију од чисте спекулације до крајњег испуњења сврхе одређеног начина живљења. Климентов примјер потврђује општији закључак Вернера Јегера да је грчка пракса подучавања и образовања усредсређена на „обликовање” сопства (*morphosis*), док је хришћански метод више усмјерен ка корјенимом „преображају сопства” (*metamorphosis*), које се постиже подражавањем Христа Логоса (Jaeger, 1961, 97–98). Ријеч је о стварању новог сопства, што не треба разумјети као супротстављање „старом”, већ као његово испуњење (нарочито *Stromata*¹, 1.5–9.). Стога се цјелокупан Климентов опус може схватити као призив на уподобљавање Христу, Оваплоћеном Логосу-Педагогу, који својом паренезом, али прије свега саможртвеном, агапијском љубављу обнавља образ Божији у сваком људском бићу. Тај призив није пука теорија, неко *ars Christiane Philosophandi*, већ својеврстан *curriculum*, тј. конкретан програм за хришћански начин живљења, гдје се сфера приватног молитвеног живота преклапа са богослужењем на евхаристијским сабрањима, гдје се лична интелектуална и духовна постигнућа стављају у службу ближњих и гдје је визија спасења неодвојива од контекста заједнице. То само говори да је Климентов аскетизам интегративан и да његова суштина није искључиво у самоодрицању, већ у преустројству читавог бића, саобразно моделу Христовог живота који, сам по себи, јесте ἁσκησις, тј. Истина, Пут и Живот.

Извори

- Paedagogus: Clemens Alexandrinus* (2002). *Paedagogus*. M. Marcovich (Ed.), *Supplements to Vigiliae Christianae*, 61. Leiden: Brill.
- Protrepticus: Clemens Alexandrinus* (1995). *Protrepticus* M. Marcovich (Ed.), *Supplements to Vigiliae Christianae*, 34, Leiden: Brill.
- Stromata*¹: *Clemens Alexandrinus* (1960). *Stromata I–VI*. O. Stählin (Ed.); L. Früchtel (Re-ed.), GCS 52. Berlin: Akademie-Verlag.

*Stromata*²: Clemens Alexandrinus (1970). *Stromata VII–VIII*. O. Stählin (Ed.); U. Treu (Re-ed.), GCS 17. Berlin: Akademie-Verlag.

Литература

- Ado P. (2010). *Šta je antička filozofija?* Beograd: Fedon.
- Ado P. (2015). *Duhovne vežbe i antička filozofija*. Beograd: Fedon.
- Ashwin-Siejkowski, P. (2008). *Clement of Alexandria: A Project of Christian Perfection*, London–New York: T&T Clark.
- Brown, P. (1988). *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York: Columbia University Press.
- Fuko M. (1988). *Istorija seksualnosti: staranje o sebi (Knj. 3)*. Beograd: Prosveta.
- Hadot, P. (1987). *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Etudes Augustiniennes.
- Hadot, P. (1995). *Qu'est ce que la philosophie antique ?* Paris: Gallimard.
- Hoek van den, A. (1997). The "Catechetical" School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage. *Harvard Theological Review*, 90 (1), 59–87. doi: 10.1017/S0017816000006180.
- Hoek van den, J. L. (1988). *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, New York: E. J. Brill.
- Jaeger, W. (1961). *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Karavites, P. (1999). *Evil, Freedom, and the Perfection in Clement of Alexandria*. Leiden: Brill.
- Leemans, J. (2010). After Philo and Paul: Hagar in the Writings of the Church Fathers. In M. Goodman, G. H. van Kooten, J. T. A. G. M. van Ruiten (Eds.), *Abraham, the Nations and the Hagarites* (435–447). Leiden: Brill. doi: 10.1163/9789004216495_028.
- Nehamas A. (1998). *The art of living*. Berkeley: University of California Press.
- Sellars, J. (2007). Stoic Practical Philosophy in the Imperial Period. In R. Sorabji, R.W. Sharples (Eds.), *Greek and Roman Philosophy, 100 BC–200 AD* (115–140). London: University of London / Institute of Classical Studies. doi: 10.1111/j.2041-5370.2007.tb02420.x.
- White, L. (2008). Moral Pathology: Passions, Progress, and Protreptic in Clement of Alexandria. In J. T. Fitzgerald (Ed.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought* (284–321). London: Routledge.

Dušan D. Ignatović

WISDOM AS AN ART AND THE PURPOSE OF LIVING
IN THE PHILOSOPHY OF CLEMENT OF ALEXANDRIA

Summary

The article delves deeper into Clement of Alexandria's philosophical contributions, highlighting his unique approach to integrating Christian principles with classical philosophical traditions. Clement's emphasis on wisdom as both a practical art and a spiritual journey sets him apart as a significant figure in the development of Christian ethics and pedagogy. By portraying Christ as the ultimate source of wisdom and virtue, Clement redefines the role of the wise in society, drawing inspiration from both ancient philosophical teachings and Christian theological insights. Clement's philosophical framework underscores the idea that true philosophy is not just a theoretical pursuit but a way of life, an "ars vitae" or art of living. This concept distinguishes ancient philosophy from modern academic philosophy by emphasizing the practical application of philosophical principles in everyday existence. Clement's teachings resonate with the broader tradition of ancient spirituality, where philosophy serves as a transformative practice aimed at achieving personal growth and moral excellence.

Clement's vision of philosophy as an existential endeavor for self-transformation aligns with the broader context of ancient spiritual practices. By viewing philosophy as a means of inner renewal and ethical development, Clement follows in the footsteps of earlier philosophers who saw wisdom as the highest goal of human life. He integrates asceticism into Alexandrian social life, presenting Christian living as a fulfillment of Greco-Roman ideals. His ethical and pedagogical foundations emphasize serving God with a profound awareness of His presence, reflecting a continuous striving towards God. By redefining the purpose of Hellenistic pedagogy through the figure of the wise, embodied primarily in Christ, Clement maintains the essence of ancient philosophy while infusing it with Christian gnosis.

The article sheds light on Clement of Alexandria's profound impact on the intersection of philosophy, spirituality, and Christian ethics. His holistic approach to wisdom as a guiding principle for both personal growth and societal transformation offers valuable insights into the enduring relevance of ancient philosophical traditions in

shaping contemporary ethical frameworks and moral values. Clement's legacy as a bridge between classical philosophy and Christian theology serves as a testament to the enduring quest for wisdom and virtue in the human experience.

Key words: Clement of Alexandria, philosophy, sage, τέλος, Christ