

Ks. Kazimierz Kloskowski

## NAUKA O LOGOSIE W DZIELACH FILONA Z ALEKSANDRII I W HYMNIE PROLOGU CZWARTEJ EWANGELII

Wstęp. 1. Uwarunkowania historyczno-kulturowe. 1.1. Środowisko aleksandryjskie. 1.2. Etymologia i zarys rozwoju pojęcia Logos. 2. Koncepcja Logosu u Filona z Aleksandrii. 2.1. Logos a Bóg. 2.2. Logos a świat. 2.3. Logos a człowiek. 2.4. Osoba Logosu. 3. Pojęcie Logosu w hymnie Prologu Czwartej Ewangelii. 3.1. Budowa Prologu. 3.2. Pochodzenie i tło pierwotnego hymnu. 3.3. Układ kompozycyjny hymnu. 3.4. Treść hymnu. 3.4.1. Logos a Bóg. 3.4.2. Logos a świat. 3.4.3. Logos a człowiek. 4. Podobieństwa i różnice między doktryną Logosu u Filona z Aleksandrii a hymnu Prologu Czwartej Ewangelii. 4.1. Logos a Bóg. 4.2. Logos a świat. 4.3. Logos a człowiek. Zakończenie. Summary.

### Wykaz skrótów

ABg	— Archiv für Begriffsgeschichte
BWANT	— Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	— Biblische Zeitschrift
BZfr	— Biblische Zeitfragen
LThK	— Lexikon für Theologie und Kirche
SGP	— Słownik Grecko-Polski
STB	— Słownik Teologii Biblijnej pod red. L. Dufour, tłum. K. Romaniuk
ThWNT	— Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
WPhB	— Wörterbuch der Philosophischen Begriffe
ZNW	— Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZThK	— Zeitschrift für Theologie und Kirche

### Wstęp

Historia myśli ludzkiej wskazuje na terminy, którymi posługiwano się często, ale nader rzadko sprawdzano ich istotną treść. Do nich należy termin Logos. Od czasów Heraklita umieszczano „Logos” raz w świe-

cie bytów materialnych, innym razem w porządku bytów duchowych. Wyras ten bardzo często wiązano z Mądrością, Prawem lub Słowem. Proces ten rozwijał się niemal przez całą historię doktryn filozoficznych (Heraklit, Platon, Arystoteles, stoicy), aż osiągnął swój szczyt w dociekaniach naukowych twórców i przedstawicieli ośrodków kulturalnych basenu Morza Śródziemnego w II w. przed Chr. i w I w. po Chr. W tym okresie następuje z jednej strony dialog helleńskiej filozofii z żydowskimi prądami kulturalnymi, z drugiej zaś kształtuje się chrześcijańska myśl teologiczno-filozoficzna. Te dwie odrębne tendencje łączy jedność czasowa i historyczna.

Celem tego artykułu jest przedstawienie teorii Logosu Filona z Aleksandrii i hymnu Prologu Ewangelii według św. Jana w świetle dociekań filozoficznych. Podejmie się także próbę wskazania analogii i różnic zachodzących pomiędzy obiema koncepcjami. Sposób przedstawienia zagadnienia jest schematyczny. Pragnąc bowiem określić miejsce Logosu w hierarchii bytów przeprowadzi się specyficzne analizy porównawcze. Analizy te dotyczyć będą charakteru relacji zachodzących pomiędzy Logosem a pewnymi aspektami rzeczywistości (światem duchowym, światem fizycznym, w którym szczególne miejsce posiada człowiek). Takie ujęcie ze względu na jego jasność i przejrzystość wydaje się słuszne. Poza tym rozplanowanie pracy ma swoje uzasadnienie i w tym, że koncepcja Logosu w dziełach Filona pochodzących z różnych okresów działalności naukowej nie stanowi jednolitego systemu. Jest wiele niejasności. Próby rozwiązania tych problemów prowadzą jednak daleko poza przyjęte ramy tego artykułu. Uzasadnione wydaje się przyjęcie schematyczności nie tylko ze względu na systematyzację, ale i precyzyjne ujęcie zagadnienia Logosu u Filona i w hymnie Prologu Ewangelii według św. Jana.

Praca ukazuje jeden z etapów rozwoju nauki o Logosie. Uwzględniając helleński i żydowski sposób myślenia tamtych wieków podjęto próbę przybliżenia tego rozumowania współczesnemu człowiekowi. Różnorodne rozumienie pojęcia Logosu wynika z trudności ścisłego określenia tego terminu. W różnych gałęziach nauki biblijnych, teologicznych i filozoficznych zauważyć można istotną odrębność w ujmowaniu Logosu.

Inną jeszcze trudność stanowi zupełny niemal brak opracowań porównawczych typowo filozoficznych teorii Logosu u Filona i w hymnie Prologu Czwartej Ewangelii. Ukazujące się w ostatnich latach prace poruszają zagadnienia biblijno-teologiczne. Stąd niezastąpione wydawały się dwie prace znawców filozofii greckiej, a szczególnie filozoficznej problematyki Logosu: Maxa Heinze go, *Die Lehre von Logos in der Griechischen Philosophie* oraz Anathona Aalla, *Der Logos*.

Zostały one wprawdzie napisane w XIX i na początku XX w., niemniej ich wartości nie podważyły nawet dzisiejsze wyniki badań.

Takie ujęcie zagadnienia tłumaczy obie cechy tego opracowania: rozplanowanie i możliwe błędy. Pracując na terenie pozbawionym współczesnych filozoficznych opracowań być może pominięto niejedną uwagę w rozprawach biblijnych czy teologicznych lub odosobniony głos w zajmującej nas kwestii. Wydaje się jednak, iż te możliwe braki nie zaważą na adekwatności rekonstrukcji analizowanych teorii Logosu.

Na treść artykułu składać się będą cztery grupy zagadnień. Najpierw (punkt pierwszy) nakreśli się w ogromnym skrócie tło historyczne i podłoże genezy koncepcji Logosu u Filona i w hymnie Prologu Czwartej Ewangelii. Zaprezentuje się także ewolucję samego znaczenia terminu Logos.

W punkcie drugim przedstawi się problematykę Logosu Filona z Aleksandrii. Podejmie się próbę jej systematyzacji w kontekście syntezy metafizycznej.

Punkt trzeci poświęci się specyficznie Prologu Ewangelii według św. Jana. Prolog ukazuje stan wzajemnego oddziaływania na siebie nauki objawionej i idei filozoficznych. Uwzględniając genezę oraz charakter literacki Prologu Czwartej Ewangelii zrekonstruowano pierwotny hymn. Hymn ten najbliższy jest pod względem czasowym i językowym koncepcji Logosu Filona. Poza tym pierwotny hymn ze swoistym ujęciem Logosu odegrał wielką rolę w kształtowaniu myśli chrześcijańskiej.

W czwartym punkcie pragnie się na przykładzie dwóch związanych historycznie wielkich koncepcji filozoficzno-teologicznych Logosu ukazać związek między nimi. Równocześnie spojrzenie na filozofię grecką i aleksandryjską przez pryzmat ujęcia Logosu pozwala dostrzec pewne nowe, dotąd nie zauważone aspekty tych prądów. W takim spojrzeniu widzi się korzyść zarówno tego punktu, jak i całego artykułu.

## 1. Uwarunkowania historyczno-kulturowe

Według znawców kultury hellenistycznej<sup>1</sup> wyprawy wojenne Aleksandra Macedońskiego (IV w. przed Chr.) były jedną z podstawowych

<sup>1</sup> Problemy związane z kulturą okresu hellenistycznego zostały omówione na podstawie następujących opracowań: P. Jouguet, *L'imperialisme macedonien et l'hellenisation de l'Orient*, Paris 1972; J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973; P. Laveque, *Le monde hellenistique*, Paris 1969; C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, München 1967—1969; H. E. Stier, *Aus der Welt des Pergamonaltars. Geburt, Blüte und Schicksale der hellenistischen Kultur*, Berlin 1932; A. Świderek, *Hellenika. Wizerunki epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1974; W. Tarn, *Cywilizacja hellenistyczna*, Warszawa 1957.

przyczyn rozwoju procesu hellenizacji świata bliskowschodniego<sup>2</sup>. Kultura hellenistyczna w niedługim czasie ogarnęła Cesarstwo Rzymskie, Bizancjum, ludy Bliskiego Wschodu oraz wywarła wpływ na czasy nowożytne. Pomijając gruntowniejsze analizy tego procesu (zmieniającego dotychczasowy model życia oraz charakter interpretacji rzeczywistości) zasygnalizujemy jedynie to, iż w okresie hellenistycznym filozoficzne szkoły ateńskie straciły na znaczeniu. Zaczęły się rozwijać nowe kierunki filozoficzne: epikureizm, stoicyzm, sceptycyzm. Spróbujmy więc, uwzględniając tego typu uwarunkowania, bliżej scharakteryzować środowisko, w ramach którego pojawiło się specyficzne rozumienie tak funkcji Logosu, jak i samego terminu Logos.

### 1.1. Środowisko aleksandryjskie

Jednym z centralnych ośrodków kultury hellenistycznej była Aleksandria. W III w., a szczególnie w pierwszej połowie II w. przed Chr., do stolicy Ptolemeusza chętnie zaczęli przybywać Żydzi, bądź to z Egiptu, bądź z Judei. Opuszczali oni swoją ojczyznę pod wpływem krwawych prześladowań wszczętych przez Seleucydów<sup>3</sup>. W związku z tym w Aleksandrii obok tendencji hellenistycznych oraz odradzającego się w filozofii pitagoreizmu i platonizmu dają o sobie znać tendencje judaizujące. Pod wpływem tych wszystkich prądów filozoficznych kształtowała się umysłowość Żyda aleksandryjskiego. Żydzi pragnęli z jednej strony pozostać wierni wielowiekowej tradycji narodowej, z drugiej zaś, oddaleni od ojczystej Palestyny, ulegali wpływom greckim.

Nie można także zapomnieć, iż w Aleksandrii dokonano przekładu Biblii na język grecki (LXX). Przekład ten *otworzył światu greckiemu nowe widnokreśli i umożliwił mu zapoznanie się z obcym sobie światem idei. Przez to, że święte księgi biblijne zostały przetłumaczone na język grecki, został niejako uświęcony*<sup>4</sup>.

Dla Żyda, bez względu na miejsce zamieszkania, przykazania biblijne wynikają z prawa natury. Boskie objawienie wyrażone w Biblii ma charakter uniwersalny. Problematykę tę omawia Księga Mądrości Salomona powstała w I w. przed Chr. Dzieło to ma szczególne znacze-

<sup>2</sup> Nazwa wprowadzona (do nauki) przez J. G. Droysena na określenie procesu przemian kulturowych oraz łączenia pierwiastków greckich z orientalnymi na Wschodzie w latach ok. 330—30 przed Chr.; por. J. G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, t. I, Basel 1877<sup>3</sup>, 4—18 i n.

<sup>3</sup> M. Peter, *Wykład Pisma św. Starego Testamentu*, Warszawa — Poznań 1970, 141—142, 149—157, 162—166.

<sup>4</sup> E. Stein, *Filon z Aleksandrii*, Warszawa 1931. Należy zaznaczyć, iż praca E. Steina była jednym z głównych źródeł inspiracji w sposobie podejścia do zagadnienia Logosu omawianego w tym artykule.

nie dla rozwoju filozoficznej myśli hellenistyczno-żydowskiej w Aleksandrii, ze względu na próbę syntezy greckiego i hebrajskiego pojęcia Mądrości. Termin „Mądrość” występuje w wielu księgach Pisma św. Księga Joba w rozdziale 28 podkreśla, że Bóg posługiwał się Mądrością podczas stwarzania świata. Mądrość przebywa w niebie. W rozdziale 8 Księgi Przysłów omówiona zostaje preegzystencja Mądrości. Księga Syracha w rozdziałach 1 i 24 stwierdza, że Mądrość jest wieczna, że istniała przed stworzeniem świata, że wyszła z ust Boga (Mądrość utożsamia się tutaj ze Słowem). Natomiast w Księdze Mądrości zauważa się wpływy greckie. Mądrość to pośrednik pomiędzy bóstwem i światem. Funkcję taką wyjaśnia postępująca transcendentalizacja bóstwa, która wyklucza możliwość bezpośredniej styczności bóstwa i bytów materialnych. Początkowe uwielbienie Mądrości w księgach biblijnych przechodzi w ubóstwienie. Mądrość bowiem rozumiana jako pośrednik między bóstwem a światem zbliża się do pojęcia siły, atrybutu Boga. Z biegiem czasu Żydzi utożsamiają pojęcie Mądrości oraz Słowa (Księga Mądrości Salomona). Wreszcie pod wpływem filozofii środowiska aleksandryjskiego personifikują Słowo (Logos). Następuje proces przeniesienia atrybutów Mądrości na Słowo, które jest pojęciem bardziej konkretnym niż abstrakcyjna Mądrość<sup>5</sup>.

Uczeni żydowscy bardzo cenili swoją Torę, podziwiali również grecką myśl filozoficzną. W wyniku tej dwukierunkowości nastąpił proces syntezy dwóch odrębnych kultur na rzecz jednej hellenistyczno-żydowskiej. Stąd też zrozumiałe wydają się następujące spostrzeżenia. Po pierwsze, dla aleksandryjskiego Żyda nauka Biblii była największą filozofią, zawierającą wszystkie twierdzenia filozofii greckiej, hellenistycznej. Po drugie, różnica między nauką Biblii a spekulacją grecką polegała na tym, że Pisma Żydów ukazywały prawdę o świecie, człowieku i Bogu w sposób obrazowy; natomiast filozofia grecka wypowiadała się poprzez pojęcia. Po trzecie, najwięksi filozofowie greccy czerpali swoje przewodnie idee i koncepcje z Biblii, w związku z czym źródłem ich nauki nie są dociekania spekulatywne, lecz tradycja żydowska<sup>6</sup>.

Hellenistyczna myśl filozoficzna środowiska aleksandryjskiego łącząc się z religiami Wschodu, z monoteizmem żydowskim, na tle ogólnych tendencji mistycznych i elektycznych, wytworzyła pewnego rodzaju synkretyzm religijno-filozoficzny. Pragnienie wyjaśnienia najważniej-

<sup>5</sup> E. Stein, dz. cyt., 16—23.

<sup>6</sup> Por. F. Copleston, *A History of Philosophy*, t. I, cz. 2, New York 1962, 201—203.

szych zagadnień życiowych, nie zaspokojone wobec panującego sceptycyzmu, domagało się szukania pewności w poznaniu religijnym. Poza tym szczególnie w Aleksandrii, filozofią zajmowali się uczeni o głębokich przekonaniach religijnych. Nowa filozofia to synkretyzm greckich koncepcji filozoficznych i wschodnich wierzeń religijnych. Filozofia ta nabrała charakteru mistycznego. Bóg istnieje ponad wszelkim poznaniem pojęciowym, człowieka zaś zbliżają do Stwórcy wizje doświadczane dzięki ascezie. Pomiedzy Bogiem a człowiekiem i światem rzeczy materialnych istnieje szereg istot pośrednich. W ten sposób filozofia stała się narzędziem religii.

Najwybitniejszym przedstawicielem synkretystycznej filozofii aleksandryjskiej jest Filon z Aleksandrii (ok. 25 przed Chr. — 50 po Chr.).

Wykształcenie greckie i znajomość Pisma św. (w greckim tłumaczeniu — LXX) stanowią podstawę Filonowych rozważań filozoficznych. W swej pracy naukowej stosował metodę alegoryczną, gdyż uważał że jedynie taka interpretacja prowadzi do wyczerpującego poznania problemów filozoficznych ukrytych w Biblii.

Dorobek naukowy Filona jest ogromny. Jego pisma obejmują trzy grupy tematyczne: filozoficzne, egzegetyczne i historyczno-apologetyczne. Dzieła Filona zachowały się w języku greckim. W *Prolegomenach* do krytycznego wydania tych dzieł L. Cohn — P. Wendland wymieniają wiele kodeksów i wyjaśniają podstawy dokonanej podziału<sup>7</sup>.

Pomimo napisania wielu dzieł nie przedstawił swoich poglądów w postaci zwartego i uporządkowanego systemu filozoficznego. Szczególnie uwidacznia się to w komentarzach do Pentateuchu, kiedy dokonuje porównania filozofii greckiej i ksiąg Rodzaju i Wyjścia. Synteza pitagorejskiego, platońskiego i biblijnego ujęcia Boga, człowieka oraz świata dokonana przez Filona dała początek oryginalnemu spojrzeniu na te zagadnienia. Proces<sup>8</sup> ten ilustruje opis stworzenia świata. Podobnych wypowiedzi w dziełach Filona jest bardzo dużo. Zdaniem W. Kelbera<sup>9</sup> takie sformułowania można zestawić w jedną księgę. Spełniałaby ona funkcję łącznika Starego i Nowego Testamentu.

<sup>7</sup> Philonis Alexandrini, *Opera quae supersunt*, Berolini, t. I—VII, 1896—1930. W przeprowadzonych analizach będzie się korzystać także z innych wydań tekstów źródłowych Filona: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, wyd. R. Arnoldez, J. Pouilloux, C. Mondesert, Paris 1961, t. I—XXXI; *Philo von Alexandria, Die Werke in deutscher Übersetzung*, wyd. L. Cohn, J. Heinemann, A. Adler, W. Theiler, Berlin 1962, t. I—VI.

<sup>8</sup> Por. *De opificio mundi* 25; por. Rdz 1,1 i 2,4.

<sup>9</sup> Por. W. Kelber, *Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes*, Stuttgart 1958, 91 i n.; por. S. Matuszewski, *Filozofia Filona z Aleksandrii i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1962, 86.

## 1.2. Etymologia i zarys rozwoju pojęcia Logos

Etymologicznie Logos pochodzi od *Legō*. Podstawowym znaczeniem rdzenia *Leg* było zbieranie, czytanie, liczenie. *Leg* spotykamy w języku łacińskim, na przykład: *colligere*, *legere*, *deligere*, *eligere*, oznacza zbierać, czytać oraz wygłaszać, mówić, wypowiadać. Stąd przez Logos określano zbiór, zestawienie, liczenie, działanie człowieka i jego czyny. Logos to mowa, słowo (zarówno sama myśl, idea, jak również wygłoszona opinia)<sup>10</sup>.

Pierwszym, który wprowadził do filozofii pojęcie Logos, był Heraklit z Efezu, żyjący na przełomie VI i V w. przed Chr. Utożsamiał Logos z powszechnym rozumem świata („dusza świata”), dzięki któremu wszystko się staje. Logos to wieczne prawo świata kierujące przemianami bytu. Jest najwyższą normą moralną. Ludzie uczestniczą w Logosie i poznają prawdę nie intelektem, lecz rozumem wszechświata. Heraklit chciał usunąć obcość człowieka w stosunku do Logosu, który zdominował tak świat, jak i samego człowieka<sup>11</sup>.

Dla Platona (427—347 przed Chr.) Logos to:

- 1) mowa jako wyraz myślenia,
- 2) wypowiedź zawierająca prawdę uzasadnioną,
- 3) poznanie rozumowe przeciwstawne zmysłowemu,
- 4) co określa istotę mowy lub danej rzeczy,
- 5) intelekt rozumiany jako ludzka bądź boska władza poznawcza<sup>12</sup>.

Arystoteles (384—322 przed Chr.) zależy w wielu sformułowaniach i poglądach od Platona; rozumiał pojęcie Logos jako słowo bądź mowę (odpowiada to pierwszemu i drugiemu znaczeniu u Platona). Poza tym Arystoteles myślenie oraz zdolność wyobraźni człowieka określa mianem Logos. Na Logos składają się to, co się mówi, o czym się mówi oraz do kogo się mówi<sup>13</sup>.

Przedstawiciele szkoły stoickiej nadali nieco inny sens pojęciu Logos. Zdaniem Zenona z Kitton i jego uczniów Logos przeniknął filozofię. Dla nich Logos stanowi naukę o poprawnym mówieniu i myśleniu. Twórczy zaś Logos (Logos spermatikos) to boska siła, która stwo-

<sup>10</sup> Por. ThWNT t. IV, 69 i n.; SGP t. III, 43—46; E. Norden, *Logos und Rhythmus*, w: *Kleine Schriften zum klassischen Altertum*, Berlin 1966, 535—551.

<sup>11</sup> B. Jendorff, *Der Logosbegriff*, Frankfurt 1969, 67—109; H. Kleinknecht, *Der Logos im Griechentum und Hellenismus*, w: ThWNT t. IV, 76—89; L. Winterhalder, *Das Wort Heraklits*, Erlenbach 1962.

<sup>12</sup> H. Kuhn, *Logos I, Philosophische*, w: LThK t. VI, kolumna 1119—1122, Freiburg 1961.

<sup>13</sup> R. Eisler, *Logos*, w: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin 1910, t. II, 60—63; J. Stenzel, *Zur Theorie des Logos bei Aristoteles*, w: *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt 1956, 188—219.

rzyła, a następnie uduchowiła wszechświat. Ponadto występuje jako orthos Logos podstawowych reguł ludzkiego postępowania<sup>14</sup>.

## 2. Koncepcja Logosu u Filona z Aleksandrii

Dla Filona nauka o Logosie stanowi centralną tematykę niemal wszystkich rozważań filozoficznych. Filon nie był twórcą tej nauki. Terminologię zaczerpnął z filozofii greckiej i hellenistycznej, a zakres treściowy Logosu wzbogacił o wymiar biblijny. Ta, aleksandryjska koncepcja Logosu nie wprowadziła jasnych i wyraźnych rozróżnień i rozwiązań. Jeszcze dziś uczeni zajmujący się problematyką Logosu Filona natrafiają na wiele trudności.

Prezentacja teorii Logosu wynika wprost ze sposobu ujmowania przez Filona z Aleksandrii otaczającej rzeczywistości oraz zachodzących w niej zjawisk i procesów.

### 2.1. Logos a Bóg

Filon omawia problematykę Boga i Logosu w wielu swoich dziełach<sup>15</sup>. Myśl o Bogu rozwija na podstawie Pisma św., a szczególnie Pięcioksięgu. Boga nie można bezpośrednio poznać, wynika to z Jego istoty. Istnienie Boga potwierdzają dzieła w świecie, które domagają się swego Stwórcy. Objawienia zaś Boga, o których mówi Stary Testament, dokonują się przez Logos<sup>16</sup> lub anioły. Najtrafniej obrazują te różne funkcje Logosu następujące sformułowania: *przewidujący anioł* (aggelos pronoias), *towarzysz Boga* (opados Theou) i inne<sup>17</sup>.

Filon określa Boga dwoma greckimi pojęciami „to on” i „to ontos on”. „To on” w terminologii Filona nie jest stosowany jednoznacznie; wyraźnie to odnosi do przestrzeni. Traktuje go jako rodzaj męski od „ho on”. Bóg jest bytujący (to on); Bóg rzeczywiście, prawdziwie, absolutnie istnieje (to ontos on)<sup>18</sup>. Bóg sam w sobie ma przyczynę swego

<sup>14</sup> M. Mühl, *Der „Logos endiathetos” und „proforikos” von der älteren Stoa bis zum Synode von Sirmium 351*, w: ABG t. VII, Bonn 1962, 7—56.

<sup>15</sup> W Bogu istnieją dwie siły: Dobroć i Moc. Dobroć jest przyczyną wszystkiego. Moc zaś obejmuje swym zasięgiem całe stworzenie i góruje nad nim. Moc i Dobroć łączy Logos. Dobroć oznaczył Filon pojęciem „Theos”, a Moc „Kurios”; por. *De Cherubin et flammeo gladio* 27—30; *De Abrahamo* 121—128; *De vita Mosis I* 96—103; *Legum allegoriae I* 95—99; *Quod Deus sit immutabilis* 110; *De mutatione nominum* 15—21.

<sup>16</sup> W całym artykule będziemy posługiwać się terminem „Logos”. Wszelkie próby tłumaczenia tego terminu na język polski akcentowałyby wyłącznie jeden spośród wielu przymiotów Logosu. Uzasadnione wydaje się więc pozostawienie terminu „Logos” w greckim brzmieniu, ukazującym Jego różnorodność znaczeniową; por. L. Cohn — P. Wendland, *Opera quae supersunt*, Berolini, t. VII, 490—503.

<sup>17</sup> Por. *De vita Mosis I* 67; II/III 177.

<sup>18</sup> Por. *De virtutibus* 40; *De Decalogo* 59; *De migratione Abrahami* 182.

istnienia. Od Niego wszystko pochodzi. Herbert Braun<sup>19</sup> stosując różnienia egzystencjalistyczne twierdzi, że dla Filona Bóg jedynie jest „das Seiende”. Natomiast byty stworzone są Dasein. Istotę Boga (Sein) należy utożsamiać z pojęciem „utrzymywać” (subsistiren). Bóg jest substancją świata, która Dasein wszystkich bytów podtrzymuje. O Bogu nie można wypowiadać jednoznacznych i definitywnych sądów, ma bowiem sobie tylko wyłącznie odpowiadające bytowanie. Bóg jest „apoiós” (bez właściwości); obiektywnie nie posiada żadnych cech, które mogłyby wyrazić ludzkie pojęcia i wyrażenia. W swej istocie nie ma żadnego atrybutu związanego z bytami stworzonymi<sup>20</sup>.

Istoty Boga nie można w sposób adekwatny wyrazić w antropomorfizmach<sup>21</sup>. Są to tylko próby wyjaśniające i przybliżające człowiekowi pojęcie Boga. Istnieniu Boga właściwe jest działanie. Wyrazem tego działania jest Logos.

Logos w relacji do Boga nie posiada ściśle i wyraźnie sprecyzowanego miejsca. Ukazują to różnorodne zestawienia i obrazowe sformułowania, bardzo często ze sobą sprzeczne. Przykładowo: *wyżej niż Słowo jest mówiący*<sup>22</sup>. Zdaniem W. Kelbera rozróżnienie Słowo — mówiący „Logos — Legōn” należy interpretować w sensie szerokim: *wyżej niż Słowo jest ten, który je wymawia*. Ukazuje się w ten sposób stosunek zależności, podporządkowania Logosu oraz precyzuje jego własność i formę bytowania. Mówiący to podmiot, który poprzez Słowo zapoczątkował egzystencję tego, co należało do jego wewnętrznego bytowania oraz nie było żadnym elementem związane z otaczającym światem; podobnie jest z Logosem w stosunku do ukrytej formy boskiego istnienia<sup>23</sup>.

Filon bardzo często używa językowego zwrotu „Logos Theou” lub „Theios Logos”<sup>24</sup>, który wskazuje, że Logos nie jest identyczny z Bogiem. Filon stosuje hierarchizację bóstwa. Stwierdza, że Logos jest Bogiem, ale równocześnie jest Bogu podporządkowany i stoi na drugim miejscu: *to de genikōtaton estin ho Theos kai deuteros ho Theou Logos tad'alla Logō manon uparchei*<sup>25</sup>.

<sup>19</sup> Por. H. Braun, *Wie Man über Gott nicht Denken soll*, Tübingen 1971, 19—23; W. Kelber, *Die Logoslehre von Heraklit*, 103 i n.

<sup>20</sup> Por. *Legum allegoriae* I 36; *Quod Deus sit immutabilis* 52.

<sup>21</sup> G. Falter, *Philon und Plotin*, w: *Beiträge zur Geschichte der Idee (Philosophische Arbeiten)*, t. I, z. 2, Giessen 1906, 54—55.

<sup>22</sup> W. Kelber, dz. cyt., 277 przyp. 15, powołuje się na *Quaestiones in Exodus* w edycji Harrisa, 67.

<sup>23</sup> W. Kelber, dz. cyt., 105.

<sup>24</sup> Filon dodając „Theou” w dopełniaczu chciał podkreślić różnicę między Logosem a Bogiem. Gdyby użył określenia Boga w mianowniku „Theos” wówczas należałoby przyjąć równość Logosu i Boga: „Theos Logos” (Logos = Bóg).

<sup>25</sup> Bóg jest czymś najbardziej istotnym, a drugim po Bogu jest Logos, inne byty są podporządkowane Logosowi — zob. *Legum Allegoriae* II 86.

Filon określając istotę oraz atrybuty Logosu używa różnorodnych sformułowań. W niektórych dziełach utożsamia Logos z Bogiem lub boską mądrością: *ek tēs Edem tou Theou sofias. E d'estin ho Theou boską mądrością: ek tēs Edem tou Theou sofias. E d'estin ho Theou* że jest obrazem Boga, przez którego wszystko zostało stworzone (*Logos d'estin eikōn Theou di ohu sumpas ho kosmos edēmioureito*)<sup>27</sup>, cieniem Boga, wyobraźmalnym (panem) wszystkiego (*ton holon ho Theos esti kata ennoian*)<sup>28</sup>, jego mieszkaniem; podobnie jak myśl człowieka mieszka w słowie<sup>29</sup>, Bóg ma mieszkanie w Logosie (*ton holon noun ton Theon, oikon echein fesi ton eautou Logon*)<sup>30</sup>. Logos jest jedynym bytem, który poznaje niepojętego, nieuchwytnego Boga: *Boski Logos, w którym nie ma miejsca dla tego wszystkiego co jest stworzone, do czego odnoszą się prawa istnienia Boga, dostrzega istotę Boga z daleka, ale nikt nie jest w stanie Jego [Boga] oglądać*<sup>31</sup>. Logos tak różnicuje byty stworzone od nie stworzonych: *ho Logos, ho presbuteros ton genasin eilēfoton*<sup>32</sup>. Logos jest narzędziem przekazującym rozkazy Boga, interpretatorem i wyrazicielem Jego woli *upofētēs Theou*<sup>33</sup>. Logos oscyluje pomiędzy dwoma biegunami: Bogiem a człowiekiem i światem, posiadając sobie właściwą funkcję<sup>34</sup>.

<sup>26</sup> *Legum allegoriae* I 64—65.

<sup>27</sup> *De specialibus legibus* I 81.

<sup>28</sup> *Legum allegoriae* I 91.

<sup>29</sup> W. Kelber, dz. cyt., 105.

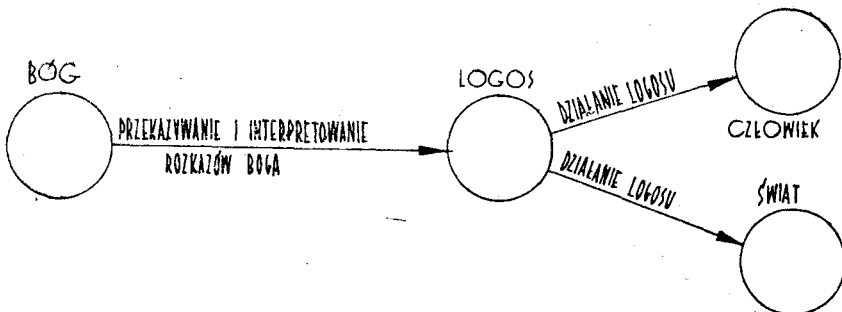
<sup>30</sup> *De migratione Abrahami* 4—5.

<sup>31</sup> *De somniis* I 66.

<sup>32</sup> *De migratione Abrahami* 6.

<sup>33</sup> *De mutatione nominum* 18.

<sup>34</sup> Proces ten można zobrazować w formie graficznej:



Stosunek Logosu zarówno do Boga, jak i człowieka, jest asymptotyczny. Bardzo bliski jest Bogu i człowiekowi, a jednak zasadniczo od nich odmienny i różny.

Filon idąc za stoikami rozróżniającymi w człowieku: „Logos endiathetos” i „Logos proforikos” sugeruje, że także boski Logos jest podwójny<sup>35</sup>. Ponieważ nauka Filona nie jest sprecyzowana, uczeni w swoich wypowiedziach różnią się. M. Heinze<sup>36</sup> przyjmuje rozróżnienie Logosu immanentnego oraz Logosu jako emanacji. E. Zeller<sup>37</sup> uważa, że chodzi o dwie fazy działania jednego Logosu. E. Stein<sup>38</sup> mówi o dwóch okresach: w pierwszym Logos złączony jest bezpośrednio z Bogiem, w drugim zaś staje się odrębnym, samodzielnym bytem i ma charakter dynamiczny. Pierwszy to Logos — myśl, drugi natomiast to Logos — czyn.

Logos związany jest z pojęciem boskiej Mądrości. Uwydatnia się to szczególnie w roli, jaką posiada Mądrość podczas stworzenia świata. Filon kontynuuje myśl swoich poprzedników<sup>39</sup>. W szerokim zakresie stosując metodę alegoryczną w swoich badaniach ukazuje — podobnie jak w wielu innych zagadnieniach — w sposób obrazowy znaczenie i charakter Mądrości. Nadaje jej cechy właściwe Logosowi<sup>40</sup>, a nawet utożsamia Logos z Mądrością<sup>41</sup>. Określa Mądrość jako *najwyższą i pierwszą z sił* (*schedin gar sofias ergon tout estin...*)<sup>42</sup>. Stąd też zrozumiałe wydaje się stwierdzenie, że Mądrość jest źródłem Logosu. Filon porównuje Logos do strumienia, natomiast Mądrość do źródła<sup>43</sup>. Logos jest bytem, którego *pēgē sofias*<sup>44</sup>. Sformułowanie to jednoznacznie odróżnia Logos i Mądrość. Podkreśla, że koncepcja planu świata istniejąca w Bogu jest wcześniejsza pod względem czasowym od zaistnienia Logosu. Pomysł stworzenia świata „istniał” w Bogu w zakrytej, bytowej formie jako Mądrość. Niemniej tak Logos, jak i Mądrość mają podobny udział w stworzeniu świata. Skoro Mądrość uważa się za twórcę planu

<sup>35</sup> *De vita Mosis* II 127; *dittos gar ho Logos en te to panti kai en anthrōpou fusei. Kata men to pan ho te peri tōn asōmatōn kai paradeigmatikon ideon eks on ho noetos epagē kosmos, kai ho peri tōn horatōn... en anthrōpo de ho men estin endiathetos, ode proforikos...* (podwójny jest Logos we wszystkim, także w naturze człowieka, dostrzegalny w rzeczach niematerialnych, w tym co jest intelektualne w świecie, w człowieku niewidzialny, mieszczący się we wnętrzu...).

<sup>36</sup> M. Heinze, *Die Lehre von Logos in der Griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872, 232.

<sup>37</sup> E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cz. III, dz. 2, Leipzig 1923<sup>5</sup>, 424—425.

<sup>38</sup> E. Stein, dz. cyt., 97.

<sup>39</sup> Por. 1 punkt niniejszego artykułu. Omówiona tam została kwestia zakresu i treści pojęcia Mądrości w nauce poprzedników Filona z Aleksandrii.

<sup>40</sup> *De virtutibus* 62; *De ebrietate* 31.

<sup>41</sup> *Quod deterius potiori insidiari soleat* 115—118; por. *Legum allegoriae* I 65: *e de (sofia) estin ho Theou Logos (Mądrość jest słowem Boga)*.

<sup>42</sup> *Legum allegoriae* II 86: *e gar akrotomos petrāe tou Theou estin en akran kai protistēn eteman apo ton eautou dunameōn* (Mądrość Boża jest wysoką skałą, szczególnie twierdzą, pierwszą spośród Bożych sił).

<sup>43</sup> *De somniis* II 236—243, gdzie stwierdza Filon, że Logos wypływa z Mądrości jako ze swojego źródła; szczególnie: *De somniis* II 242; Mądrość jest matką Logosu: *De fuga* 109 i n.

<sup>44</sup> Greckie pojęcie *pēgē* oznacza źródło jako początek, por. SGP t. III, 529.

świata, to w samej realizacji nie można wykluczyć Jej udziału<sup>45</sup>. Rola Logosu oraz Jego stosunek do Mądrości (strumień do źródła) najtrafniej obrazuje tekst: *On [Logos] jest z Boga Ojca, jest Ojcem wszystkiego, z Matki Mądrości przez którą wszystko zostało stworzone*<sup>46</sup>.

Pomiędzy Bogiem a Mądrością i Logosem istnieje ścisły związek:

- 1) Bóg jest bytem, z którego wywodzą się, a także do którego zmierzają Mądrość i Logos,
- 2) Mądrość i Logos mają bezpośredni udział w Jego istocie oraz
- 3) nie istnieją poza Bogiem.

Mądrość i Logos upodabniają się do siebie ze względu na udzielone od Boga, jednakowe funkcje w stosunku do świata. Zgodnie z rozumowaniem E. Steina<sup>47</sup> można stwierdzić, że w zależności od tego, jakie stadium Logosu odnosimy do Mądrości, zauważa się ich utożsamianie lub zależność. W pierwszej fazie Logos — myśl identyfikuje się z Mądrością, a w drugiej Logos — czyn pochodzi z Mądrości.

## 2.2. Logos a świat

Już w świetle tekstów Filona o Bogu uwidacznia się problem relacji Logosu do świata<sup>48</sup>. Bóg jest bowiem stwórcą świata<sup>49</sup>; w akcie tym ma również swój wyjątkowy i niepowtarzalny udział Logos.

Niektórzy badacze nauki Filona, zajmujący się interpretacją faktu stworzenia świata, jak np. E. Stein<sup>50</sup> uważają, że Filon nawiązując do greckiej filozofii odróżnia cztery przyczyny powstania świata. Są to: *causa efficiens* (przez kogo), *causa materialis* (z czego), *causa instrumentalis* (za pomocą czego), *causa finalis* (do czego, w jakim celu). Dla Filona Bóg jest *causa efficiens*, Logos natomiast *causa instrumentalis*. I rzeczywiście Logos uczestniczy w akcie stwórczym mając charakter „*gennētēs*”<sup>51</sup>: *jest najstarszym Synem, Ojcem wszystkiego, nazwany pierwotnym, jednak idący drogą Ojca do wzorcowego archetypu*<sup>52</sup>, oglądający postać Boga (Ojca)<sup>53</sup>.

<sup>45</sup> W. Kelber, dz. cyt., 109.

<sup>46</sup> *De fuga et inventione* 109: *patros Theou hos kai ton sumapatōn esti patēr metros de sofias, di es ta hōla elthen eis genesin.*

<sup>47</sup> E. Stein, dz. cyt., 98.

<sup>48</sup> Zakres pojęcia „świat” obejmuje świat idei (ducha), który tkwi w boskiej Mądrości utożsamianej z Logosem — myślą (por. punkt 2 niniejszego artykułu) oraz świat materialny, czyli kosmos.

<sup>49</sup> Rdz 1,1 i n. oraz Rdz 2,4.

<sup>50</sup> E. Stein, dz. cyt., 99.

<sup>51</sup> Por. SGP t. I, 460; rodzic w znaczeniu twórcy, nie zaś stwórcy.

<sup>52</sup> Por. SGP, t. III, 395.

<sup>53</sup> *De confusione linguarum* 63: *touton men gar presbutaon uion ho tōn hlōn aneteile patēr, hon eperōthi protogonon ohomase, kai ho gennetheis mentoi, mimoumenos tas tou patros odous pros paradeigmata archetupa ekeinou blepōn emorfou ta eide.*

W. Kelber<sup>54</sup> wyjaśnia, że termin „hodus”<sup>55</sup> oznacza bieg dziejów toczących się w okresach kolejnego powstawania i przemijania etapów istnienia świata (trzeba pamiętać, że dla Greków oraz ludzi wychowanych w kulturze greckiej świat był całością zamkniętą). Natomiast greckie „gennētheis” wyrażające stosunek Logosu do planów i zamierzeń Boga jest bardzo trudne do wyjaśnienia. Zakres znaczeniowy „gennētheis” oddaje inne greckie pojęcie „mimoumenos” — naśladowanie, ale nie w sensie odtwarzania, postępowania podobnego Bogu, lecz po prostu podkreśla realizację tych planów.

Bóg jest dla Logosu prawzorem, pratytem. Identyczną rolę spełnia Logos w stosunku do świata, jest on jego wzorem i miarą: „archetupon paradeigma”<sup>56</sup>.

Filon przyjmuje najpierw stworzenie prawzorcowych obrazów świata w Bogu przez samego siebie, tj. Mądrość Bożą. Na nich opiera się Logos odtwarzając w sobie pratyty istniejące w Bogu. Tak więc powstanie świata fizycznego poprzedzają dwa akty:

- 1) stworzenie prawzoru świata w Bogu,
- 2) istnienie wzoru świata w Logosie<sup>57</sup>.

O Logosie, który wpatruje się w boskie prawzory i formułuje w sobie obraz świata<sup>58</sup>, wypowiada się Filon w dziele *De opificio mundi*. Wskazuje na „kosmos noētos”, który powstał w pierwszym dniu stworzenia jako starszy Syn Boga<sup>59</sup>: „wzniosłe Słowo Jego i pierworodny Syn”<sup>60</sup>, który tożsamia się z Logosem: *nikt inny nie został nazwany intelektualnym światem jak tylko Logos Boga stwarzającego świat*<sup>61</sup>. Jako „kosmos noētos” stanowi syntezę i miejsce stwórczej siły bożej: „dunamis Theou”.

Podwójne stwarzanie świata, najpierw przez Boga, a następnie przez Logos, wyraził Filon w obrazowym porównaniu. Król, władca pragnie zbudować miasto. Poszukuje budowniczego, który zrealizuje boski pomysł. W pierwszej kolejności plan miasta musi zaistnieć w myśli budo-

<sup>54</sup> W. Kelber, dz. cyt., 114.

<sup>55</sup> Por. SGP t. III, 241—242.

<sup>56</sup> Filon w *De opificio mundi* 25 pisze: *delon hoti kai he archeteupos sfragis hon famen noeton einai kosmon autos eie (to paradeigma, archetoupos idei ton ideon) ho Theou Logos* (Logos Boga jest jawnym wzorem, pieczęcią, dającym się pojąć rozumem; wzorem i miarą pojęć).

<sup>57</sup> Por. W. Kelber, dz. cyt., 115; prawzory istniejące w Bogu autor określa jako „Musterbilder”, natomiast wzory w Logosie — „Urbilder”. Te dwa pojęcia różnią się od siebie czasowym istnieniem.

<sup>58</sup> Por. G. Falter, dz. cyt., 50 i 57.

<sup>59</sup> Młodszym jest „kosmos aisthētos”, por. „Quod Deus sit immutabilis 31, za H. Kleiknecht, *Logos*, w: ThWNT t. IV, s. 98.

<sup>60</sup> *De agricultura* 51: *ton horthon autou Gogon kai protogonon uhion*.

<sup>61</sup> *De opificio mundi* 24: *ouden an eteron eipoi ton noeton kosmon einai e Theou Logon ede kosmopoiontos*.

wniczego. On projektuje w sobie samym (diagrafei en eautó), bowiem świat w koncepcji architekta upodabnia się do funkcji Logosu w Bogu. Projekt miasta przecież utożsamia się z myślą twórcy budowli<sup>62</sup>. Logos jest budowniczym. Obraz świata, wyprzedzając wszystkie inne byty, istnieje w Logosie, który urzeczywistnia i zaprowadza ład we wszechświecie: boski Logos zaprowadzający porządek<sup>63</sup>. Wizja świata, jak bardzo podkreśla Filon, uformowała się w Logosie<sup>64</sup> „en to Theio Logo”<sup>65</sup>, a następnie zrealizowała się w trójwymiarowej materii<sup>66</sup>.

Filon porównuje też Logos do księgi, w której zapisany jest plan świata: *oytos a kata ebdomada kinoymenos teleios Logos arche geneos toy te kata tas ideas noy tetagmenoy kai tes kata tas ideas teta gmenes noetes, ei oion te toyto eipein, aistheseos. Biblion de eireke ton toy Theu Logon o symbekhen eggrafesthai kai eggarattsesthai tas ton allon systaseis*<sup>67</sup>. Wypowiedź ta jest wprawdzie jasna, ale odsłania zarazem coś bardzo problematycznego, a nawet wewnętrzną sprzeczność całej koncepcji Logosu; wykluczają się bowiem stosowane przez Filona określenia Logosu: „budowniczy świata” i „księga”, która zawiera projekt świata. W. Kelber<sup>68</sup> interpretując tę kwestię odwołuje się do ogólnego charakteru wypowiedzi Filona. Język bowiem aleksandryjskiego uczonego charakteryzuje się plastycznością, obrazowością; posługuje się on analogią jako metodą przedstawiania swoich poglądów. Brak w nim często logiki oraz konsekwencji myślowych. Niemniej w zastosowaniu przez Filona pojęcia Logos i porównaniu go do budowniczego należy doszukiwać się istoty problemu. W Logosie istnieje obraz świata. Księga zaś oznacza Logos w relacji do planu budowy świata.

Dla Filona akt stwórczy świata staje się. Pierwsza faza to stan istnienia obrazu świata w Bogu, w drugiej zaś następuje proces przekształcania obrazu w formę bytowania fizycznego. Odtąd wizja planu świata zostaje zrealizowana, przeniesiona w istnienie materialne. Posługując się terminologią E. Steina można wnioskować, że u Filona są dwa rodzaje Logosu: myśl i czyn<sup>69</sup>.

<sup>62</sup> Por. *De opificio mundi* 7 i n.; K. Otte, *Das Sprachverständnis bei Philo, Tübingen* 1968, 105—116.

<sup>63</sup> *De opificio mundi* 20: *e ton Theion Logon ton tauta diakosmoēsanta*.

<sup>64</sup> „Świat” rozumiany jest tutaj jako wzór fizycznego kosmosu. Natomiast fakt ukształtowania obrazu świata zachodzi w świadomości Logosu — por. S. Matuszewski, dz. cyt., 88; dla E. Steina ten fakt ma miejsce w Logosie — myśli; E. Stein, dz. cyt., 97.

<sup>65</sup> *De opificio mundi* 36.

<sup>66</sup> S. Matuszewski, dz. cyt., 88—89.

<sup>67</sup> *Legum allegoriae* I 19.

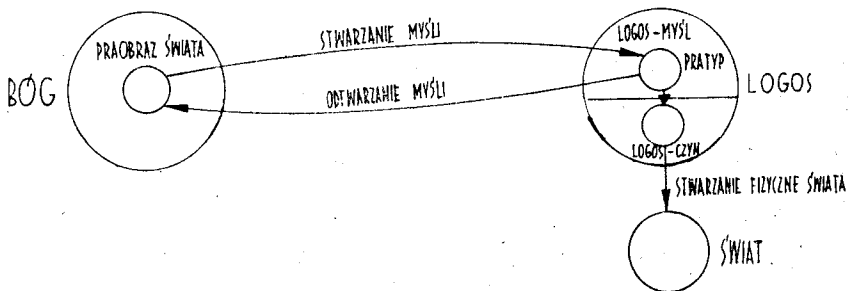
<sup>68</sup> Por. W. Kelber, dz. cyt., 117 i n.

<sup>69</sup> Relacje Logosu do świata, szczególnie z uwzględnieniem aktu stwórczego świata, obrazuje rysunek graficzny:

Filon uważa więc Logos za tworzącą zasadę świata „arche”<sup>70</sup>. Cały świat, zarówno w poszczególnych swoich fragmentach jak i całości, jest Jego dziełem<sup>71</sup>.

Logos w stosunku do świata jest bytem dzielącym. Wprowadza harmonię świata. H. Heinze<sup>72</sup> omawia na podstawie tekstu dzieła *Quis rerum divinarum haeres sit* 140, atrybut Logosa jako rozdzielcy (Logos tomeus). Logos dzieli jednolitą praszubstancję poprzez coraz dalsze różnicowanie i oddzielanie materialne, przestrzenne i czasowe na odrębne elementy stworzenia. Wskazuje na dwanaście części zodiaku, poczwórność elementów, wielką gatunkowość istot ustawicznie dzielących się na rozmaite rodzaje i indywidua. W tych stadiach bierze bezpośredni udział Logos. Stąd proces dzielenia jest równocześnie samorozdzielaniem się Logosu, Logos z jednej strony rozdziela siebie w przestrzenne elementy świata, z drugiej natomiast łączy go i harmonizuje. Bóg jest wzorem tej harmonii, a Logos ją realizuje<sup>73</sup>.

Filon uważa Logos nie tylko za działającego Boga, ale także za zasadę historii świata. Nazwał go kierownikiem i sternikiem świata (dio-



Logos-myśl i Logos-czyn to pomysł architekta i jego realizacja w świecie.

<sup>70</sup> Początku tak rozumianej koncepcji Logosu należy szukać w greckiej filozofii. O Logosie jako „arche” mówił już Heraklit z Efezu, Platon, Arystoteles, stoicy i inni; por. *Wybrane teksty z historii filozofii*, opr. J. Legowicz, Warszawa 1970<sup>2</sup>, 75—79; SGP t. I, 340. Należy pamiętać, że greckie „arche” nie oznacza początku w sensie abstrakcyjnego określenia czasu. „Arche” wyraża zasadę, z której wynika początek.

<sup>71</sup> J. Danielou (*Philon d’Alexandrie*, Paris 1958, 156—157) uważa, że Logos Filona jest nie tylko początkiem w stworzeniu świata i człowieka, ale przede wszystkim Bożą myślą skierowaną do świata.

<sup>72</sup> M. Heinze, dz. cyt., 226 i n.; por. A. A a 11, *Der Logos. Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*, Leipzig 1896, 207.

<sup>73</sup> E. Stein, dz. cyt., 99—100. W filozofii greckiej porusza się bardzo często tematykę harmonii świata, wiążąc ją z problemem walki przeciwieństw. Tam bowiem, gdzie nie ma przeciwieństw, nie można mówić o właściwej harmonii. Heraklit z Efezu szczególnie podkreśla wyrównywanie przeciwieństw przez Logos. Filon uznaje za autora tej teorii Mojżesza, a nie filozofa z Efezu; *Quis rerum divinarum haeres sit* 140; por. Diogenes Laertios, *Zywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1968, 520.

pos *kai kubernētēs tou pantos*)<sup>74</sup>. Jest porównywany do pasterza, który prowadzi wszystko jak stado zwierząt<sup>75</sup>.

Logos jest ideą, na której wzór wszystkie byty, cały świat został ukształtowany<sup>76</sup>; idea, która obejmuje wszystkie gatunki<sup>77</sup>. Filon twierdzi, że Logos jest pieczęcią<sup>78</sup>. Byty istniejące w świecie odwzorowują się w niej. Logos ogarnia cały świat i wdziewa go jak ubranie, szatę<sup>79</sup>, a świat składający się z różnorodnych elementów wiąże w jedną całość<sup>80</sup>. Logos jest także nosicielem odwiecznego prawa Boga<sup>81</sup> oraz ukształtowanym i rozradzającym się rozumem<sup>82</sup>.

Według nauki Filona z Aleksandrii Logos w swoich różnorodnych funkcjach jest przede wszystkim „organon Theou”<sup>83</sup> oraz pośrednikiem pomiędzy Bogiem a światem. Jest przedstawicielem Boga, przekazującym światu Jego wolę i rozkazy. Stąd też porównanie Logosu do anioła bądź archanioła, który realizuje boskie działanie<sup>84</sup>, jest bardzo trafne. Równocześnie Logos jest również przedstawicielem świata w stosunku do Boga. Dlatego też Filon stwierdza, że kapłan jest najlepszym obrazem Logosu<sup>85</sup>. Logos okrywa świat, jak kapłan ubierający szatę liturgiczną. Kapłan łączy świat z Bogiem i jest niejako orędownikiem<sup>86</sup>. Szata jest symbolem świata uporządkowanego przez Boga. Stanowi rodzaj specyficznego przymierza z osobą, którą okrywa. Logos więc rozumiany jako szata wyraża swój ścisły związek ze światem (z tym co okrywa) i odnosi go do Boga<sup>87</sup>. Filon wyraźnie i jasno ukazuje związek Logosu ze światem w dziele *De profugis*<sup>88</sup>.

<sup>74</sup> *De Cherubim et flammeo gladio* 36.

<sup>75</sup> *De agricultura* 49—53.

<sup>76</sup> Porównaj analizy przeprowadzone w tym artykule w podrozdziale: Logos a świat.

<sup>77</sup> *Legum allegoriae* II 86 i III 175: *genikōtatos tōn dsa gegone*.

<sup>78</sup> „Sfragis” — por. SGP t. IV, 258.

<sup>79</sup> *De fuga* 110 i n.

<sup>80</sup> *Quis rerum divinarum haeres sit* 185—190.

<sup>81</sup> „Theios nomos”; por. *De plantatione* 9—10; na temat nosicielstwa prawa Boga „Theios nomos” mówił już Heraklit (dla którego Logos i rozum świata są równoznaczne), a później stoicy.

<sup>82</sup> *Quis rerum divinarum haeres sit* 119: *ho dioignus mētran hekastōn*, którego myśl, fizyczność *aoratos kai spermatikos kai technikos kai Theios estin Logos*.

<sup>83</sup> *De migratione Abrahami* 6; *De Cherubim et flammeo gladio* 127.

<sup>84</sup> Por. *Legum allegoriae* 176—180.

<sup>85</sup> *De vita Mosis* II 133; *De migratione Abrahami* 100—105; *De gigantibus* 46—52; por. STB 362—367. Kapłan dla każdego Żyda, nawet żyjącego poza Palestyną w diasporze, to człowiek należący do sanktuarium, stróż Arki (1 Sam 1—4; 2 Sam 15, 24—29), zgromadzający wiernych w domu Boga (1 Sam 1). Jego głównym zadaniem jest składanie ofiar. Wówczas występuje w charakterze pośrednika. Składając Bogu ofiary wiernych, przekazuje im błogosławieństwo i wolę Boga.

<sup>86</sup> *De gigantibus* 52 i n.

<sup>87</sup> STB, 926—928.

<sup>88</sup> *De profugis* (wyd. Mangey) I, 562, cyt. za W. Kelber, dz. cyt., 122: *Der Logos, der Alteste (Sohn) des Seienden (des Vaters), ist in den Kosmos wie in ein Gewand gehüllt, in Erde und Wasser, in Luft und Feuer und in alles, was darin enthalten ist.*

Logos jako postać pośrednika wychodzącego od Boga łączy niepojętego, transcendentnego Boga i świat. Reprezentuje też świat w stosunku do Boga, mając charakter najwyższego kapłana i orędownika.

### 2.3. Logos a człowiek

Filon opierając się na greckim przekładzie Pisma św. (LXX) podał w dziele „De opificio mundi”<sup>89</sup> swoją wizję stworzenia człowieka:

*Jest jasne, że dusza otrzymała nie mniejszą doskonałość. Nie spżytkowano żadnego istniejącego obrazu dla jej utworzenia, lecz wystarczyło samo jej słowo. Dlatego mówi się, że obraz i podobieństwo zostało tchnięte pierwszemu człowiekowi w twarz, gdzie koncentrują się zmysły, przy pomocy których Stwórca ożywił ciało. Następnie ułokowawszy rozum w części centralnej obdarzył go dodatkowymi właściwościami, jak kształt, słuch, wzrok, oddech i inne podobne, gdyż bez pomocy zmysłów rozum sam przez się nie mógłby nic pojmować. Z konieczności więc wypływa wniosek, że wszystkim pięknym modelom odpowiada najpiękniejszy praobraz. Słowo Boga przewyższa nawet to piękno, które jest w przyrodzie, chociaż nie jest specjalnie ozdobione. Samo jest, należy to przyznać, jego najgodniejszą ozdobą. Tak, wydaje mi się, stworzony był pod względem duszy i ciała pierwszy człowiek, najdoskonalszy ze wszystkich którzy byli i którzy będą. My bowiem rodzimy się z ludzi, jego zaś Bóg uformował<sup>90</sup>.*

Na pierwszy plan wysuwa się problem obrazu i podobieństwa człowieka do Boga<sup>91</sup>. Filon dostrzegł niezgodność tego tekstu z treścią Pisma św.<sup>92</sup> Początkowo pojęcia „obraz”<sup>93</sup> i „podobieństwo” rozumie w znaczeniu przenośnym<sup>94</sup>. W innych swoich sformułowaniach stwierdza Filon, że człowiek został stworzony nie na obraz czy podobieństwo Boga, lecz według boskiego obrazu, na podobieństwo Logosu, który stanowi obraz Boga<sup>95</sup>, gdyż Logos wpatrujący się w boskie prawzory, sam jest lub też formuje prototypy innych stworzeń<sup>96</sup>.

W opisie stworzenia człowieka Filon nie rozróżnia pojęć: „demiourgos”, „Theou de Logos”, „Theos”. Terminy te odnosi do Boga. Fakt

<sup>89</sup> *De opificio mundi* 139—140.

<sup>90</sup> Tekst w tłumaczeniu S. Matuszewskiego, dz. cyt., 87.

<sup>91</sup> Rdz 1,27.

<sup>92</sup> Bóg nie jest stworzony na obraz człowieka, człowiek więc nie może być stworzony na obraz Boga; por. E. Stein, dz. cyt., 110.

<sup>93</sup> Należy zaznaczyć, że hebrajskie pojęcie „obraz” nie ma zabarwienia filozoficznego, greckie zaś „eikon” je posiada.

<sup>94</sup> Por. *De opificio mundi* 139.

<sup>95</sup> *Quis rerum divinarum haeres sit* 231.

<sup>96</sup> *Legum allegoriae* III, 96.

stworzenia człowieka (również świata) i nadania mu różnych cech i atrybutów wynika z dobroci Boga<sup>97</sup>.

Stworzenie człowieka według Filona odbyło się w dwóch fazach. W pierwszym okresie chodziło o praczłowieka, który podobnie jak duchowy praobraz świata stanowi ostateczny plan stworzenia. Filon nie różnicuje praczłowieka<sup>98</sup> na dwie płci. Jest on czymś jednym. Najlepiej wyjaśni to zagadnienie następujący tekst: *ho men gar diaplastheis aushetos ēdē metehon poiōtētos eksōmatos kai psuchēs sunestōs anēr ē gune, fusei thnētōs. Ho de kata ten eikona idea tis ē genos ē sfragis noetos, asōmatos out arren oute thēlu, afthartos fusei. Tou d'aisthetou kai epi merous anthropon tēn kataskeuēn suntheton einai fēsin ek te geōdous ousias kai pneumatōs Theiou*<sup>99</sup>.

Wyrażenie pieczęć (sfragis) ma podkreślić utrwalenie i zrealizowanie istniejącego wcześniej wyobrażenia lub praobrazu. Stąd pierwszy etap stworzenia człowieka można ująć w jednej „sfragis”, ale jeszcze nie zrealizowanej. Zaistniał rodzaj ludzki, lecz jeszcze nie gatunek.

Drugim stadium stwarzania człowieka jest rozróżnienie płci. W. Kelber<sup>100</sup> doszedł do wniosku, że Logos, który bierze udział w stwarzaniu człowieka, jest: *ho anthrōpos Theou ho anthropos ouranios, ho kat'eikona*. Człowiek ziemski jest odtworzeniem obrazu zawartego w Logosie, którego uważa się za praczłowieka i pieczęć. Nieco inaczej wypowiada się M. Heinze<sup>101</sup>. Na człowieka idealnego (czyli praczłowieka) przenosi cechy Logosu. Atrybuty natomiast jedynie zbliżają Logos i człowieka idealnego, ale się nie utożsamiają. Człowiek fizycznej egzystencji dla Filona to zmniejszony świat, natomiast świat to większy człowiek<sup>102</sup>. Człowiek nie jest elementem składowym świata, lecz stanowi sobie właściwy, oddzielny mikrokosmos. Ponadto każdy człowiek przez swój rozum jest spokrewniony z boskim Logosem. Jest wizerunkiem, odbłaskiem jego istoty. Budowa strukturalna człowieka oraz cały świat złożone są z takich samych elementów<sup>103</sup>. Człowiek jest w równej mierze upodobniony do Logosu, stanowi zarówno jego odbicie, jak i świata; człowiek i Logos składają się z jednakowych składników. Człowieka i Logos łączy rozum, nadając tej relacji wymiar duchowy. Duch ludzki uczestniczy w Logosie (*pros alethein anthrōpos*)<sup>104</sup>.

<sup>97</sup> Por. S. Matuszewski, dz. cyt., 87.

<sup>98</sup> M. Heinze, dz. cyt., 261 wyjaśnia, że Filonowi chodziło o praczłowieka, którego on nazywa idealnym, przekształcającym się w człowieka ziemskiego; K. Otte, dz. cyt., 84 nazywa praczłowieka niebieskim człowiekiem.

<sup>99</sup> *De opificio mundi* 134—135.

<sup>100</sup> W. Kelber, dz. cyt., 120.

<sup>101</sup> M. Heinze, dz. cyt., 261.

<sup>102</sup> Por. *Quis rerum divinarum haeres sit* 155—156.

<sup>103</sup> *De opificio mundi* 139 i n.

<sup>104</sup> *De somniis* I 215.

Zdaniem niektórych uczonych<sup>105</sup> określenie „pros alētheian anthrōpos” odnosi się do Logosu rzeczywistnionego w duszy pracźlowieka. Kapłan to widzialny symbol tego boskiego człowieka; ubrany jest w szatę będącą odbiciem wszechświata, ukazując w ten sposób odniesienie Logosu do wszechświata<sup>106</sup>.

Najbardziej uwidacznia się relacja Logosu do człowieka na płaszczyźnie moralnej, ściśle powiązanej z religijną. Logos — kapłan napęlnia duszę człowieka dobrem. *Gdyż podobnie do blasku światła wstępuje w duszę prawdziwy kapłan, wówczas rozpoznajemy nasze wrodzone skłonności oraz złe czyny*<sup>107</sup>. E. Stein<sup>108</sup> nazywa tę funkcję Logosu oczyszczającą. Logos to, co sam posiada, użycza tym, którzy tego potrzebują, a czego nie znajduje u siebie, to prosi Boga. Bóg otwiera swój niebieski skarbiec i w obfitości zsyła dobra. Przekracza to ludzkie, ziemskie rozumowanie. Dobra te daje nie odwracając się od proszającego Logosu<sup>109</sup>. Logos ma przemieniać nie tylko poszczególnych ludzi; czynność oczyszczania i udzielania dobra odnosi się do wszystkich. Bóg przemawia w duszy człowieka poprzez Logos. Czyni człowieka lepszym, lecz go i poucza o dobrym. Jest to najpełniejsze zjednoczenie Logosu z człowiekiem<sup>110</sup>. Logos jest przecież niebiańskim posiłkiem (ouranion trofēn) dla nieśmiertelności duszy<sup>111</sup>, chlebem, pożywieniem, które Bóg daje duszy<sup>112</sup>. A człowiek przez prowadzenie Logosu zmierza do bezpośredniego związku z Bogiem jako do najwyższego stopnia doskonałości. Logos w tej funkcji nazwany jest archaniołem bądź aniołem<sup>113</sup>. Termin „anioł” nie określa natury, ale funkcje i jest równoznaczny z „wysłannikiem”<sup>114</sup>. W Filonowej koncepcji takim posłańcem Boga do ludzi był Logos, a zarazem orędownikiem (iketēs) ludzi u Boga. Przyjęte zaś określenie Logosu jako archanioła podkreśla jego ważność oraz miejsce w hierarchii bytów.

Logos jest uzdrowicielem chorych, jako „iatros kakōn”<sup>115</sup>. Wyrażenie to jednoznacznie odnosi się do człowieka ziemskiego. Logos po prostu uzdrowia ludzi, oczyszcza<sup>116</sup>. Z drugiej strony stwierdza Filon, że gdy

<sup>105</sup> W. Kelber, dz. cyt., 124; M. Heinze, dz. cyt., 223.

<sup>106</sup> Por. punkt 2.2, niniejszego artykułu.

<sup>107</sup> Por. *Quod Deus sit immutabilis* 135.

<sup>108</sup> Por. E. Stein, dz. cyt., 102—103.

<sup>109</sup> *De migratione Abrahami* 121—122.

<sup>110</sup> Por. E. Brehier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d’Alexandrie*, Paris 1908, 109—110.

<sup>111</sup> Por. *Quis rerum divinarum haeres sit* 191.

<sup>112</sup> Por. *Legum allegoriae* III 177.

<sup>113</sup> Por. *Quis rerum divinarum haeres sit* 140.

<sup>114</sup> STB 48—51.

<sup>115</sup> *Legum allegoriae* III 177: *profea ton Theon ouchi Logon hegeitai, ton de agelon, hos esti Logos, hōsper iatron kakon.*

<sup>116</sup> Takie ujęcie Logosu mógł Filon przyjąć ze Starego Testamentu; tekst LXX ukazuje Logos jako uzdrowiciela; por. Ps 107, 20 za W. Kelber, dz. cyt., 130.

boski Logos osiągnie (afikētai) świat, udzieli pomocy tym, którzy są bliscy cnocie i ku niej zdążają, przygotowując im doskonale miejsce schronienia i ocalenia<sup>117</sup>.

Trudność w interpretacji obu tekstów polega na rozumieniu terminu „człowiek”. W pierwszym przypadku funkcja Logosu odnosi się do człowieka ziemskiego, w drugim natomiast do człowieka niebieskiego albo przynajmniej zbliżonego do niego. Należy zwrócić uwagę, że materia w ogóle, a szczególnie człowiek, są elementami pasywnymi. Logos zaś jest bytem działającym, jest dynamiczny<sup>118</sup>. Przedstawiona tutaj koncepcja implikuje jeden bardzo ważny fakt, że wszystkie siły człowieka, sam człowiek realizuje się jedynie w swym naturalnym miejscu, tzn. w obrębie całości stworzeń. Tym samym pojawia się ponownie pośrednicząca i scalająca rola Logosu.

## 2.4. Osoba Logosu

Wielu współczesnych uczonych zajmujących się nauką Filona z Aleksandrii nie wypowiada się na temat osoby Logosu w sposób wyraźny i jednoznaczny. E. Bréhier<sup>119</sup> w ogóle odrzuca możliwość rozpatrywania takiego problemu. Podobnie wypowiada się J. Heinisch<sup>120</sup>. Swoje stanowisko motywuje tym, że Filon nie próbował odpowiedzieć w sposób zdecydowany, ani nawet nie formułował takiego zagadnienia. A. Aall<sup>121</sup> potwierdza opinię Heinischa i twierdzi, że forma Logosu wynika z jego metafizycznej funkcji; stąd też posiada sobie właściwą naturę. J. Lebreton<sup>122</sup> głosi, że o charakterze Logosu stanowi personifikacja. Zastrzega się jednak, że odosobniona siła Boga jest inaczej aniżeli Logos złączona ze światem. Stąd wynikają trudności zmuszające do ostrożnego wypowiedzania opinii. J. Lebreton dopatruje się u Filona istnienia Boga doskonałego, dominującego w świecie, oraz istnienia Boga w ruchu nawiązującego ze światem i człowiekiem bezpośredni związek. Takie zróżnicowanie tłumaczy z jednej strony niedostępną dla bytów stworzonych boską Mądrość oraz — z drugiej strony — związek ich z Bogiem. O istnieniu absolutnego i względnego elementu w Bogu Filon nie wypowiada się w żadnym ze swoich dzieł.

<sup>117</sup> Por. *De somniis* I 86: *ho gar tou Theou Logos, hotan epi to geodes hemon sustēma afikētai.*

<sup>118</sup> Por. E. Stein, dz. cyt., 103—104.

<sup>119</sup> E. Bréhier, dz. cyt., 107.

<sup>120</sup> J. Heinisch, *Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus*, BZfr I, 12, Münster 1908, 30.

<sup>121</sup> A. Aall, dz. cyt., 217.

<sup>122</sup> J. Lebreton, *Les theories du Logos au debut de l'ere chretienne*, Etudes cz. IV, Paris 1906, 788—794.

Uczni doszukują się tego rozróżnienia w obszernych komentarzach samego Filona. Stanowią one jedyne wyjaśnienie wielu antynomii jego poglądów.

E. Zeller<sup>121</sup> twierdzi, że Filon nie sprecyzował swojego spojrzenia na Logos jako osobę. W dziełach Filona można znaleźć wiele sformułowań zarówno podważających, jak i akceptujących to twierdzenie. Gdy Filon ujmował Logos jako byt istniejący poza Bogiem, traktowanie go jako osoby wydawało się zrozumiałe. Ukazany jest jako także osoba wówczas, kiedy Filon uznaje Logos za pierwszego anioła, arcykapłana służącego światu, nazwał go boskim Logosem, tym samym dostrzegł w nim osobowy charakter. Tej opinii przeciwstawia się określenie Logosu jako właściwości Boga, Jego Mądrość i Siła oraz fakt pochodzenia Logosu od Boga.

Filońskie pojęcie Logosu jest niewyraźne. Można mówić o osobowym aspekcie jego egzystencji, jak również jej zaprzeczać. Podobną opinię wyraża E. Stein<sup>125</sup>.

W. Kelber zbliża się w swojej wypowiedzi o osobie Logosu do poglądu Steina. Logos ma postać osoby, gdyż tylko takie przekonanie implikuje wyjaśnienie związków zachodzących między nim a światem i człowiekiem. Filon przecież nazywa Logos „synem Boga”<sup>126</sup>.

Inny niemiecki uczyony H. Kleiknecht uważa, że Logos jako pośrednik między człowiekiem a Bogiem jest rozumiany w sensie osobowym, nie zaś w znaczeniu greckiej „ana — Logia”<sup>127</sup>.

Wydaje się słuszny pogląd, że w dziełach Filona brak jasnego sformułowania o osobowych funkcjach Logosu, a nawet określenia stopnia jego samodzielności i odrębności. Zakres pojęcia Logos nie dotyczy jedynie wymiaru metafizycznego czy kosmologicznego, lecz przede wszystkim ma znaczenie religijne<sup>128</sup>. Interpretacja terminu Logos w dziełach Filona jest problemem bardzo trudnym i wielopłaszczyznowym.

W całej filozoficznej nauce Filona każdy pogląd i sąd związane są

<sup>123</sup> J. Lebreton, dz. cyt., 793.

<sup>124</sup> E. Zeller, dz. cyt., 426—430.

<sup>125</sup> E. Stein, dz. cyt., 99—100. Powołując się na tekst z dzieła *De confusione linguarum* 63 (Ojciec wszechświata kazał wystąpić temu najstarszemu synowi, którego nazywał gdzie indziej pierworodnym, a tenże urodziwszy się naśladował drogi Ojca [= Boga] i stworzył gatunki wpatrując się w prawzory) stara się potwierdzić charakter osobowy Logosu.

<sup>126</sup> W. Kelber, dz. cyt., 105—106. Niemniej personifikację Logosu niejako ogranicza stwierdzenie: *szczytny boski Logos nie powstał w widzialnym kształcie* (*De Profugis I*, 561, wyd. Mangeya).

<sup>127</sup> H. Kleiknecht, dz. cyt., 86—90. Por. Piat. Tim. 31, c; Plot. Enn. III 3,6.

<sup>128</sup> Por. E. Krebs, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau 1910, 48—49.

bezpośrednio z koncepcją Logosu. Logos to nie tylko centralna myśl nauki Filona z Aleksandrii, ale wręcz idea przenikająca każdą jego refleksję<sup>129</sup>.

### 3. Pojęcie Logosu w hymnie Prologu Czwartej Ewangelii

Na początku Ewangelii według św. Jana znajduje się wyjątkowy i nie spotykany w innych księgach Nowego Testamentu Prolog na temat Logosu (J 1,1—18). Należy on do najbardziej dyskutowanych fragmentów Ewangelii. Skupia uwagę krytyków literackich, egzegetów, a nawet filozofów, którzy przeprowadzając specyficzne analizy omawiają formę i treść poszczególnych wierszy<sup>130</sup>.

W tym fragmencie pracy zwróci się uwagę na różnorodne kontrowersje wokół Prologu. Stanowiąc one będą podstawę ukazania szerokiej problematyki Logosu.

#### 3.1. Budowa Prologu

Wielu uczonych przyjmuje jednolitą kompozycję literacką Prologu. E. Haenchen<sup>131</sup> dowodzi zwartości Prologu podkreślając fakt, że jest on formą hymnodycznej prozy. Inny uczony W. Eltester<sup>132</sup> odrzuca powiązanie Prologu z formą poetycką. Uważa też Jana za autora Prologu, który w swoistej uroczystej formie prozy wyraził wiarę w Chrystusa u pierwotnych chrześcijan.

Wśród uczonych egzegetów oraz filologów dominuje jednak opinia o braku zwartości literackiej Prologu<sup>133</sup>. J. Jeremias<sup>134</sup> omawiając strukturę zdań podkreśla, że w Prologu stosuje się paralelizmy, polegające na zestawieniu parami członów zdania. Taką konstrukcję można dostrzec w psalmach lub innych księgach Starego Testamentu (np.

<sup>129</sup> P. Grelot, *Le judaïsme de langue grecque*, w: *Introduction a la Bible*, édition nouvelle, *Nouveau Testament*, Paris 1976, t. III, 174—188. Śluzskie wydaje się stwierdzenie K. Otte, że Filon rozumie Logos jako *Planender und Plan, als Abbild Gottes und das Vorbild des Menschen in zweifacher Weise erscheint, obwohl er in sich einer ist*.

<sup>130</sup> Obszerną bibliografię obejmującą prace z zakresu badań literackich i biblijnych podają: A. Feuillet, *Le Prologue du quatrieme Evangiele*, Burges — Paris 1967, 220—246 oraz L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań — Warszawa 1975, 6—32; analizy przeprowadzane w tej części artykułu oparte będą na *Novum Testamentum graece et latine*, wyd. A. Merk, Romae 1964<sup>o</sup>.

<sup>131</sup> E. Haenchen, *Probleme des johanneischen Prologs*, w: *ZThK* 60 (1963), 237 i n.

<sup>132</sup> W. Eltester, *Der Logos und sein Prophet. Fragen zur huetigen Erklärung des johanneischen Prologs*, w: *ZNW* 30 (1964), 109—134.

<sup>133</sup> J. C. Barreau w: *L'aujourd'hui des evangiles*, Paris 1970, 217—232 (szczególnie 219).

<sup>134</sup> J. Jeremias, *Słowo objawiające*, w: *Biblia dzisiaj*, Kraków 1969, 301—307.

Oz 5, 1—6). Paralelizm bowiem w poezji hebrajskiej odróżnia zdania pisane prozą od poezji.

W naukach biblijnych mówi się o trzech rodzajach paralelizmu:

- a) synonimicznym (dwa różne wiersze wyrażają tę samą myśl innymi słowami),
- b) antytetycznym (wiersz drugi jest przeciwstawny pierwszemu),
- c) syntetycznym (myśl pierwszego wiersza jest rozwinięta w drugim)<sup>135</sup>.

Ostatnio, w Prologu Jana uczeni odkryli nową formę paralelizmu, którą nazwano wstępującą<sup>136</sup>. Polega ona na tym, że każdy wiersz podaje treść wyrażenia poprzedniego w celu ukazania go w nowym aspekcie. Przykładem są 4 i 5 wiersz. W Prologu taka postać paralelizmu jest dominująca. Analiza Prologu wykazała, że w wierszach 14—16 można mówić o paralelizmie wstępującym tylko wówczas, gdy wiersz 14b odniesie się do wiersza 16, pomijając wiersz 15. Poza tym wiersze 12b i 13 są pozbawione tego rodzaju paralelizmu. Słownictwo zdań, w których zachodzi paralelizm wstępujący, różni się od sformułowań czwartej Ewangelii. Przykładowo, wyrażenia: Logos, łaska, pełnia nie występują poza Prologiem. Natomiast wiersze 6—8, 12—13 i prawdopodobnie 17—18 zdradzają obecność języka Ewangelii według św. Jana. Na tej podstawie stwierdza się, że w Prologu trzeba odróżnić pierwotny hymn napisany po grecku od komentarzy będących wynikiem pracy literackiej Ewangelisty lub redaktora, który chciał złączyć Prolog z czwartą Ewangelią<sup>137</sup>.

Za przyjęciem takich wniosków przemawiają także wyniki analiz treściowych oraz budowa zdań Prologu. Niektóre zdania są krótkie, metryczne, wyrażają w prostych sformułowaniach głębię myśli autora (np. J 1,1—3). Inne natomiast są bardzo rozbudowane i mają charakter prozy. Literackim wyrażeniem Ewangelisty lub redaktora są też wiersze 12 i 13, który jest wyjaśnieniem poprzedniego, oraz 17—18. Powyższe wiersze różnią się od fragmentów poetyckich. Ponadto wzmianki w wierszach 6—8 i 15 o działalności Jana Chrzciciela przerywają tok myśli o Logosie<sup>138</sup>.

W wierszach poetyckich widzi się pierwotny hymn na cześć Logosu, który Ewangelista lub redaktor uzupełnił dodatkami. R. Schnackenburg<sup>139</sup> na podstawie kryteriów literackich i filozoficznych pomija

<sup>135</sup> J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne w: Wstęp do Nowego Testamentu* pod red. F. Gryglewicza, Poznań — Warszawa 1969, 206—207.

<sup>136</sup> J. Jeremias, dz. cyt., 302.

<sup>137</sup> J. Jeremias, dz. cyt., 302—303.

<sup>138</sup> J. C. Barreau, dz. cyt., 220 i n.

<sup>139</sup> R. Schnackenburg, *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog*, w: BZNF 1 (1957), 69—109.

wiersz 2 i 5 z pierwotnego hymnu. Pozostaje więc czterozwrotkowy utwór składający się z wierszy 1 i 3, 4 i 9, 10 i 11, 14 i 16<sup>140</sup>. Hymn ten ma w zarysie kształt pieśni. Określa się go mianem poematu religijnego wczesnego chrześcijaństwa.

### 3.2. Pochodzenie i tło pierwotnego hymnu

R. Schnackenburg w swoim dziele *Das Johannesevangelium* zebrał i przedstawił opinie dotyczące zagadnienia genezy pierwotnego hymnu<sup>141</sup>. Stwierdza on, że już w roku 1923 R. Bultmann wysunął hipotezę o pochodzeniu pierwotnego hymnu<sup>142</sup> od grupy uczniów Jana Chrzciciela. Hymn ten jest wczesną pieśnią gnostyczną, którą autor Czwartej Ewangelii po nawróceniu chciał uczcić osobę Chrystusa. H. H. Schraeder<sup>143</sup> kontynuuje myśl R. Bultmanna i wiąże pochodzenie hymnu ze środowiskiem aramejskim. Powołuje się na pieśń o Enosie (Bogu „człowieku”). Zdanie zaś „był Enos posłany od Boga” traktuje nie tylko jako część składową, lecz przede wszystkim jako klucz do zrozumienia całości. Według opinii S. Schulza<sup>144</sup> helleńsko-gnostyczna pieśń o Logosie, z której powstał Prolog Jana, ma swoje religijne i historyczne źródło w żydowsko-chrześcijańskiej nauce o Mądrości (Sophia) oraz w teofaniach Starego Testamentu. Miejscem historycznego powstania hymnu jest, jak pisze on w zakończeniu omówienia osiągnięć Schraedera, Bultmanna i Stauffera, środowisko Jana Chrzciciela. Ujęcie takie natrafia jednak na znaczne trudności, zwłaszcza w wypowiedzi o inkarnacji w wierszu 14, którą rozumie się jako pierwotne, chrześcijańskie wyznanie. E. Käsemann nie zgadzał się z poglądami Bultmanna, który genezę hymnu umiejscowił w środowisku przed- i niechrześcijańskim. Stwierdził, że przedchrześcijański

<sup>140</sup> Koncepcję taką akceptują: J. H. Bernard, P. Gachter, A. Winkenhauser, E. Käsemann, H. C. Green i inni. Natomiast jednolitej kompozycji literackiej całego Prologu, obrazując ją matematycznym wykresem paraboli, bronią: M. Pohlenz, E. Ruckstuhl, a także E. Boismard; za L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań — Warszawa 1975, 99—103; J. Stępień, *Autentyczność i struktura Prologu Ewangelii św. Jana*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. VII, z. 3, 1960, Lublin 1961, 81—83.

<sup>141</sup> Za: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, cz. I, Freiburg — Basel — Wien 1972<sup>3</sup>, 206—207.

<sup>142</sup> W dalszej części artykułu pojęcia: hymn i pierwotny hymn, stosuje się zamiennie.

<sup>143</sup> H. H. Schraeder, *Der „Mensch” im Prolog des IV Evangeliums*, w: R. Reitzenstein, H. H. Schraeder, *Studium zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig — Berlin 1926, 306—341.

<sup>144</sup> S. Schulz, *Komposition und Herkunft der Johanneischen Reden*, Stuttgart 1960, 7—69 w: BWANT 5,1.

charakter hymnu jest więcej niż problematyczny, aramejski oryginał niewiarygodny, a twierdzenie o pochodzeniu z kręgu Jana Chrzciciela czystą hipotezą<sup>145</sup>.

J. Jeremias trafnie zauważa, że hymn nie mógł pochodzić od grupy uczniów Jana Chrzciciela i dotyczyć jego pokolenia. Przypuszczenie takie potwierdza pierwszy rozdział Ewangelii według św. Łukasza, w którym mówi się o towarzyszących narodzeniu Jana Chrzciciela wielu znakach<sup>146</sup>. Nie wspomina się jednak o tym, aby uczniowie głosili jego preegzystencję.

Na podstawie przedstawionych wyników badań można twierdzić, że hymn pochodzi ze środowiska chrześcijańskiego, tym bardziej iż hymny tego rodzaju były znane w pierwotnym kościele (por. Ef 5,19; Kol 3,16 itp.). Hymny te prawdopodobnie były śpiewane podczas codziennej Eucharystii<sup>147</sup>.

R. Schnackenburg<sup>148</sup> uważa ponadto ten hymn za dzieło powstałe w Azji Mniejszej: Gmina w Efezie wyraziła w nim swoje przekonania religijne językiem gnozy. Przypuszczalnie byli to chrześcijańscy helleniści, jak na to wskazuje użyty tytuł Logos.

W okresie, gdy formował się hymn o Logosie, duże znaczenie miały różne systemy filozoficzne i religijne głoszące teorie o bytach pośrednich. Tym wpływom zapewne uległ również autor hymnu.

Współczesne badania naukowe pozwalają też ustalić liczne podobieństwa między hymnem a księgami sapiencjalnymi Starego Testamentu; autor mógł korzystać z tekstów Księgi Mądrości Syracha, Księgi Mądrości i Księgi Przysłów<sup>149</sup>.

Podobieństwa pomiędzy hymnem a księgami Starego Testamentu można sprowadzić do następujących:

- a) Mądrość jest zawsze Bogiem (Syr 1,1), podobnie bytuje Logos (J 1,1);
- b) Mądrość ingeruje w stworzenie, aby je porządkować (Syr 24, 3—6), również Logos stwarza i porządkuje wszystko (J 1, 3—10);

<sup>145</sup> E. Käsemann, *Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs*, w: *Liber-tas Christiana (Festschrift für F. Delekat, München 1957)* 75—99, za R. Schnackenburg, dz. cyt., 201, 205—207.

<sup>146</sup> J. Jeremias, dz. cyt., 303.

<sup>147</sup> Pliniusz Młodszy pisze w liście do cesarza Trajana (list 96), że chrześcijanie w Bitynii wstają o świcie i śpiewają ku czci Chrystusa jako Boga, por. J. Stępień, dz. cyt., 81—82.

<sup>148</sup> R. Schnackenburg, *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog*, w: *BZNF* 1 (1957), 69—109.

<sup>149</sup> Świadczą o tym niektóre cytaty: ...przed wiekami, na samym początku mię stworzył (Syr 24,9 po Prz 8,22, Syr 1,4); Mądrość była u Boga (por. Prz 3,19; 8,27); por. H. Langhammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu*, Katowice 1977.

c) Mądrość obiera sobie siedzibę wśród wybranego ludu (Syr 24, 13—27), także Logos przychodzi do swoich (J 1,14)<sup>150</sup>.

Niektórzy uczeni dopatrują się analogii treściowej między hymnem o Logosie a tekstem Księgi Mądrości (Mdr 18, 14 n). W tekście tym autor stosuje zaimkę dzierżawczy „Twe”, chcąc podkreślić przynależność Słowa do Boga. Aczkolwiek Słowo jest tu jedynie atrybutem Boga, można doszukiwać się zgodności z J 1,14<sup>151</sup>. Podobieństwa te są tak uderzające, że nie sposób uznać je za dzieło przypadku. Autor hymnu znał Stary Testament, który wpłynął na jego naukę o Logosie.

Badania biblijne i filologiczne Słowa i Mądrości ukazują także powiązania z aramejskim wyrażeniem *Memra Jahwe*. Sformułowanie to jest charakterystycznym określeniem Boga. *Memra Jahwe* nie posiada jednak cech personalnych, a nawet kształtu pośrednika<sup>152</sup>. Mimo to narzuca się wniosek, że Słowo, Mądrość upodabniają się do Logosu w porządku idei, nie zaś osoby<sup>153</sup>.

Źródłem nauki o Logosie upatruje się także w świecie filozofii greckiej i hellenistycznej. Jak już wcześniej zaznaczono, Heraklit uważał, że Logos był odwiecznym pierwiastkiem rzeczy, który nadaje światu jedność i dominuje nad powszechną zmiennością. Logos był pra-rozumentem, który wprowadził porządek w kosmosie, ukształtował postać świata.

Według stoików Logos nie tylko kierował wszechświatem, ale był zasadą moralności ludzi (orthos Logos). W gnostycyzmie spełniał funkcje kosmiczne i soteriologiczne, zapewniał wiernym przejście z ciemności do światła. Filozoficzne ujęcie Logosu przenika świat, który w greckiej myśli był ujmowany jako harmonijna i uporządkowana całość. Natomiast u J 1,10 świat to rzeczywistość negatywna, która jedynie w kontekście Logosu nabiera znaczenia.

Struktura, słownictwo, treść hymnu o Logosie świadczą o tym, że jego autor tworzył zarówno pod wpływem ówczesnych prądów niechrześcijańskich, jak i literatury mądrościowej Starego Testamentu.

### 3.3. Układ kompozycyjny hymnu

B. Jendorff<sup>154</sup> interpretując hymn o Logosie, zrekonstruowany przez R. Schnackenburga, ujmuje go w czterozwrotkowy utwór:

— wiersze 1 i 3 (pierwsza strofa) obejmują relację o Logosie, prapoczątku bytowania, jego boskości i znaczeniu u stworzeń,

<sup>150</sup> Por. STB 459—465; por. S. Schultz, dz. cyt., 7—69, gdzie przeprowadza autor analizę Księgi Syracha.

<sup>151</sup> Por. H. Langhammer, dz. cyt., 27—28; por. STB 876—883.

<sup>152</sup> R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 261—269.

<sup>153</sup> H. Langhammer, dz. cyt., 28—29 przypuszcza, że hymn nabierze pełnego brzmienia, gdy zamiast terminu Mądrość zastosuje się Logos.

<sup>154</sup> B. Jendorff, *Der Logosbegriff*, Frankfurt am Main 1969, 113—119.

- wiersze 4 i 9 (druga strofa) to charakterystyka Logosu jako życia i światła,
- wiersze 10 i 11 (trzecia strofa) omawiają przyjęcie Logosu przez świat,
- wiersze 14 i 16 (strofa czwarta) dotyczą punktu kulminacyjnego, którym jest wcielenie Logosu i udzielenie łaski.

Hymn o Logosie zdaniem R. Schnackenburga<sup>155</sup> posiada następującą postać:

*En archē ēn ho Logos, kai ho Logos ēn pros ton Theon, kai Theos ēn ho Logos. Panta di autou egeneto, kai chōris autou egeneto oude en ho gegonen. En autō dzōē ēn, kai he dzoē ēn to jōs tōn anthrōpōn ēn to jōs to alēthinon, ho fōtidzei panta anthropon, en to kosmō ēn, kai ho kosmos auton ouk egnō. Eis idia ēlthen, kai idioi auton ou parelabon. Kai ho Logos sarks egeneto kai eskenōsen en hemin, plērēs charitos kai alētheias. Hoti (kai) ek tou plērōmatos autou hemeis pantes elabomen, kai charin anti charitos<sup>156</sup>.*

### 3.4. Treść hymnu

Logos stanowi zasadniczy temat hymnu. Bogactwo znaczeniowe tego określenia ukaże nam analiza treściowa poszczególnych wierszy.

#### 3.4.1. Lógos a Bóg

Pierwsze słowa (wiersz 1) hymnu orzekają to, co najważniejsze o istocie Logosu<sup>157</sup>. Logos przedstawiony jest w trojaki sposób: istniał przed wszystkim, bytuje zawsze z Bogiem oraz utożsamia się z Nim. Autor używa najpierw określenia „en archē”. Przypuszczalnie jest to zamierzona reminiscencja początkowych wyrażen Pisma św.: *na początku Bóg stworzył niebo i ziemię* (Rdz 1,1).

<sup>155</sup> R. Schnackenburg, *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog*, w: BZNF 1 (1957), 79 i n. Forma hymnu o Logosie jest do dziś kwestią nie rozwiązaną. Uczni analizując treść oraz strukturę literacką hymnu ukazują wciąż nowe, ale hipotetyczne jego kształty. Zdaniem H. Langkammera, dz. cyt., 21–22 nie powinno się wykreślać z rekonstrukcji hymnu wiersza 17, ponieważ wprowadza on formułę chrystologiczną nie spotykaną u Jana „przez Jezusa Chrystusa”. Langkammer powołuje się przy tym na M. E. Boisarda (*Le Prologue de Saint Jean*, Paris 1953), który twierdzi, że treść zawarta w wierszach 14–17 wypływa z tradycji żydowskiej mówiącej o teofanii Jahwe na Synaju. Rekonstrukcja hymnu w ujęciu Langkammera odbiega od przedstawionej przez R. Schnackenburga. Zawiera wiersze 1, 3, 4, 10, 11, 14, 16 i 17.

<sup>156</sup> *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało. W Nim było życie, a życie było światłością ludzi. Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka. Na świecie było Słowo, lecz świat Go nie poznał. Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli. Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas, pełne łaski i prawdy. Z Jego pełności wszyscyśmy otrzymali łaskę po łasce.*

<sup>157</sup> A. A a 11, *Der Logos*, t. II, Leipzig 1898, 126.

Termin „en archē” ma inny sens w hymnie, a inny w Księdze Rodzaju. W hymnie nie odnosi się do aktu stwarzania, o którym mówi pierwsza księga Pisma św., lecz do wieczności, tj. kategorii pozaczasowej. Dotyczy tego, co poprzedziło stworzenie, co było przed stworzeniem, trwanie przed zaistnieniem świata. „En archē” w J 1,1 nie jest pojęciem czasowym, lecz wyrazem jakości, istoty, kręgu samego Boga. Logos przychodzi z tej sfery, z wieczności. Stąd relacja do Logosu jest także stosunkiem do Boga. A. A a 11<sup>158</sup> stwierdza, że sformułowanie „en archē” ma tłumaczyć nową, różną od dawnej, religijno-filozoficzną postawę. Właśnie „en” wprowadza w ludzkie myślenie wymiar przeszłości, aczkolwiek nie ograniczonej ramami czasowymi. Dowodzi to, że autor chce podkreślić w sposób jednoznaczny preegzystencję Logosu. *Kai ho Logos en pros ton Theon* ukazuje inny, nowy, dynamiczny aspekt Logosu w odniesieniu do Boga. Powiązanie Boga i Logosu ma charakter relacji międzyosobowej, a jednocześnie (*pros ton Theon*) podkreśla odrębność osoby Logosu i osoby Boga. Wyjaśnia to użyty zaimek „pros”<sup>159</sup>. Logos przebywał u Boga, trwał wiecznie<sup>160</sup>. Taka forma istnienia określa Jego jedność z Bogiem, nie oznacza jednak procesu eliminacji jakiegos atrybutu bądź istotnej cechy Boga. „En” (od „eimi”) użyte w czasie przeszłym (*imperfectum*) opisuje harmoniczny obraz Boga<sup>161</sup>, tzn., że Logos nie przestał być tym, czym był na początku<sup>162</sup>. *Kai Theos en ho Logos* uwypukla esencjalną tożsamość Boga i Logosu. Relacja bowiem Logosu do Boga nie ma charakteru zależności bądź podporządkowania, ani też stopniowania.

### 3.4.2. Logos a świat

Autor umieszczając na początku 3 wiersza „panta” przechodzi od rozpatrywania istoty Logosu do opisu stosunku Logosu do świata. Wszystko do istnienia powołał Logos<sup>163</sup>. Pojęcie „panta” obejmuje człowieka i to wszystko, co jest mu podporządkowane.

<sup>158</sup> Tamże, 110.

<sup>159</sup> J. Dillersberger, *Das Wort vom Logos, Vorlesungen über den Johannes-Prolog*, Salzburg — Leipzig 1935, 30, 32—33.

<sup>160</sup> Zdaniem Zygmunta Poniatowskiego moment trwania wyrażony greckim „en” w wierszu 1 posiada ogromne znaczenie nie tylko dla historii kosmosu, ale przede wszystkim dla koncepcji Logosu w dalszych zdaniach hymnu. Szczególnie dla właściwego ujęcia inkarnacji w wierszu 14. Użyte w tym wierszu „egeneto” nie oznacza zerwania związku Logosu z Bogiem. Bóg-Logos stał się człowiekiem, lecz nadal był Bogiem. Por. Z. Poniatowski, *Logos Prologu Ewangelii Janowej*, Warszawa 1970, 107.

<sup>161</sup> A. A a 11, dz. cyt., 111.

<sup>162</sup> U. A. Fic, *Jezus Chrystus*, t. I, Poznań 1951, 93; por. J. Dillersberger, dz. cyt., 48. Pojęcie „pros” według R. Schnackenburga zakłada istnienie Logosu w Bogu. Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 211.

<sup>163</sup> J. Dillersberger, dz. cyt., 55: *Beim menschlichen Schaffen steht aber die Idee, das Bild, nach dem der Mensch schafft, der Plan Werke als der Mensch selbst, der schafft...*

To nie Logos stworzył „wszystko”, ale „wszystko” zaczęło istnieć „dia” Logos. Przyimek „dia” sugeruje, że Logos jest pośrednikiem w akcie stwórczym, ale równocześnie główną przyczyną tego aktu<sup>164</sup>. Poza tym powtórzenia „egeneto” zastosowane w wierszu 3 wykluczają możliwość traktowania Logosu tylko jako narzędzia<sup>165</sup>. Ponownie więc autor hymnu akcentuje równość Logosu i Boga. Podmiotem „en to kosmō ēn” (wiersz 10) jest osoba występująca w postaci Logosu<sup>166</sup>.

Logos był na świecie, a jednak świat go nie poznał. Należy tu wziąć pod uwagę zarówno greckie, żydowskie, jak i hellenistyczne rozumienie świata. Autor hymnu pojmował świat w bardzo szerokim znaczeniu<sup>167</sup>. Świat jest miejscem przebywania Logosu (aspekt pasywny), a także czynnikiem działającym przeciwko Logosowi (aspekt aktywny)<sup>168</sup>. Wiersz 10 hymnu w sposób bezpośredni wiąże ujęcie świata w sensie przestrzennym z negatywną reakcją na działanie Logosu: „auton ouk ēgnō”. Myśli te kontynuuje i rozwija wiersz 11. Można uważać, że przyjście (ēlthen) to główny motyw misji Logosu<sup>169</sup>. Logos odwiedza Izrael i przez niego zostaje odrzucony. Autor przedstawia siebie jako zwolennika religijno-historycznego, nie zaś filozoficznego pojmowania świata<sup>170</sup>. „Ta idia” nie musi oznaczać Palestyny. „Własność” to po prostu świat, który Logos - Bóg stworzył<sup>171</sup>.

### 3.4.3. Logos a człowiek

Problematyka hymnu o Logosie w wierszu 4 zostaje wzbogacona o nowe pojęcie: „dzōē”. Zastosowana tutaj forma bezrodzajnikowa uwydatnia życie w potocznym znaczeniu, bez precyzowania jego isto-

<sup>164</sup> M. Zerwick, *Graecitas Biblica*, Romae 1966, n. 113.

<sup>165</sup> A. Aall, dz. cyt., 112.

<sup>166</sup> Tamże, 118.

<sup>167</sup> Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań — Warszawa 1975, 116—117. Dla Greków kosmos był czymś uporządkowanym, pełnym harmonii, przestrzennym. Świat nie stanowił przeciwieństwa Boga, aczkolwiek relacja Bóg — świat w filozoficznej myśli greckiej jest różnie ukazana; por. ThWNT, t. III, 874—879; Stary Testament określa świat jako niebo i ziemię (Rdz 1,1) stworzone przez Boga — M. Peter, *Wykład Pisma św. Starego Testamentu*, Poznań — Warszawa 1970, 219—221.

<sup>168</sup> Z. Poniąkowski, *Logos Prologu Ewangelii Janowej*, 187.

<sup>169</sup> Z. Poniąkowski, *Eis ta idia then*, w: *Warszawskie Studia Biblijne*, Warszawa 1976, 99—111.

<sup>170</sup> A. Aall, dz. cyt., 118.

<sup>171</sup> Por. Z. Poniąkowski, *Logos Prologu Ewangelii Janowej*, 192—193. Pojęcie „kosmos” w wierszu 10 obejmuje nie tylko świat, ale także ludzi, którzy nie poznali Logosu. W wierszu 11 mówi się, że przyszedł on do wybranych (swoich), a mimo to nie został przyjęty. Tak więc „kosmos” to przede wszystkim świat ludzi odrzucający Logos, natomiast „eis ta idia” to ta część ludzi, która powinna była przyjąć Logos.

ty. Podkreśla się także w ten sposób duchowy, nie zaś fizyczny aspekt życia.

Autor przez zastosowanie „ēn” umieszcza dzōē” w momencie rozpoczęcia biegu czasu<sup>172</sup>. Chodzi tu o życie Logosu, które omawia w relacji do ludzi. Życie to nie pochodzi z zewnątrz, jak to jest u bytów stworzonych<sup>173</sup>. Bardzo mocno akcentuje autor „w Nim było życie”, nie zaś, że Logos był życiem. Zrozumienie życia Logosu przychodzi dzięki światłości, która jest niezbędna dla rozwoju człowieka (*kai he dzōē ēnto fōs tōn anthrōpōn*). Życie Logosu ma znaczenie moralne, staje się światłością i ukazuje drogę postępowania człowieka. Światłość zaś w przyrodzie stanowi warunek wszelkiego życia.

Umieszczenie w wierszu 9 „ēn” obok pojęcia światła podkreśla znaczenie zaistniałego wydarzenia na miarę kosmosu.

Określenie „alēthinon”<sup>174</sup> ma znaczenie potoczne; ukazuje niebiańskość, boskość. Przeciwnieństwem jest ziemskość zniekształcona przez zmysłowość, bo prawdziwa światłość nie jest ani zmysłowa, ani materialna<sup>175</sup>.

Logos jako światło rozumiany jest w sensie osobowym. Nie tylko wówczas, gdy wrażenie podane jest ogólnie (*światłością ludzi*), lecz także w bardzo indywidualnym stwierdzeniu (*...światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka*). Logos świeci w każdym człowieku, żyjącym w świetle, nawet w tym, który go nie zna lub też nic o nim nie chce wiedzieć.

Cświecenie w sensie rzucania światła, o którym mówi dalszy fragment wiersza, trwa przez cały czas istnienia świata. W Logosie zawsze było życie i światło dla ludzi. A fakt oświecenia uzależnia osobowo człowieka od Logosu. Każdemu człowiekowi przypada w udziale osobowo światło; Logos — sam dla siebie — chce być światłem mojego życia<sup>176</sup>.

Z zastosowania spójnika „kai” w wierszu 14 można wnioskować, że tekst hymnu o Logosie stanowi jedną całość. Poszczególne zdania mają wskazywać na nowe atrybuty Logosu. Autor już w 4 wierszu hymnu określa w zasadniczych słowach znaczenie Logosu. W wierszu 14 przedstawia nowy aspekt Logosu, uwzględniając całą treść hymnu.

Formuła „sarks egeneto” nadaje Logosowi nowy sposób bytowania. To

<sup>172</sup> A. A all, dz. cyt., 112—113; J. Dillersberger, dz. cyt., 68—72.

<sup>173</sup> U. A. Fic, dz. cyt., 96—97.

<sup>174</sup> A. A all, dz. cyt., 116 uważa, że pojęcie to należy do grupy słów charakterystycznych dla środowiska aleksandryjskiego.

<sup>175</sup> A. A all, dz. cyt., 116.

<sup>176</sup> J. Dillersberger, dz. cyt., 105—110.

wyrażenie wykracza poza dotychczasowe myślenie. Logos stał się ciałem<sup>177</sup>, pojawił się jako człowiek<sup>178</sup>.

Wskazuje na to „egeneto” użyte w czasie przeszłym (aoryst). Logos przyjmuje sposób istnienia właściwy człowiekowi. Wydarzenie to ma charakter historyczny i niepowtarzalny. Niemniej odnośnienie „ciała” do Logosu jest czymś niezwykłym. Zazwyczaj określenie to stosowano jedynie do człowieka. Oznacza ono naturę ludzką. „Ciało” bowiem uwypukla kruchość, śmiertelność, znikomość ludzkiej egzystencji<sup>179</sup>. Stąd też zaskakujące wydaje się sformułowanie „ho Logos sarks egeneto”. Zapewne autorowi hymnu chodziło o podkreślenie, że cielesność, która jest miarą słabości człowieka, stała się udziałem Logosu równego Bogu.

Drugie orzeczenie „eskēnōsen” wyraża działanie Logosu, czyli Jezusa Chrystusa w postaci ludzkiej w okresie Jego ziemskiego życia. Zdanie „zamieszkał wśród nas” implikuje fakt istnienia Boga w ciele. „Mieszkać” znaczy być obecnym. Przyjście Logosu bowiem jest urzeczywistnieniem boskiej obietnicy danej narodowi wybranemu o zamieszkaniu wśród ludzi<sup>180</sup>.

Przez „hemin” oraz „etheasametha” rzeczywistość określona zostaje jako coś tryumfalnego, co potwierdza osobowe świadectwo Logosu. Wyrażenia wiersza 14 trafnie ujmują istotę nieprzerwanie trwającego związku człowieka z Bogiem<sup>181</sup>. Charakteryzują go dwie cechy: „charis” i „alētheia”. Logos posiada niewyczerpaną pełnię<sup>182</sup>, zagwarantowaną przez partycypację Logosu w istocie Boga-Ojca<sup>183</sup>.

Kontynuacją tej myśli jest treść zawarta w wierszu 16. Jeszcze raz zostaje podkreślona pełnia łaski i prawdy, ich obfitość znajdująca się w Logosie. Można z niej czerpać bez niebezpieczeństwa, że nie wszy-

<sup>177</sup> A. A a 11, dz. cyt., 119 twierdzi, że określenie „sarks egeneto” różnicuje filozoficzny obraz systemu aleksandryjskiego i twierdzenia religijne, mistyczne, rozpatrywane wśród wyznawców Chrystusa. Z. Poniałowski, *Logos Prologu Ewangelii Janowej*, 215, idąc za W. Bauerem (WPhB, 1072—1075) zwraca uwagę na kilka znaczeń „sarks” w Nowym Testamencie: 1. mięso (w odróżnieniu od kości), 2. ciało (w odróżnieniu od duszy), 3. człowiek (w przeciwieństwie do istot niecielesnych), 4. natura ludzka (chodzi tu o podkreślenie ludzkiej genezy), 5. cielesność (uwypuklenie ograniczoności ziemsko-ludzkiej), 6. zewnętrzna strona dostępna zmysłowemu poznaniu ludzkiemu, 7. pojemnik i bezwolne narzędzie grzechu.

<sup>178</sup> E. Krebs, *Der Logos als Heiland*, Freiburg 1910, 116.

<sup>179</sup> Por. STB, 145—147 oraz SGP, t. 4, 37.

<sup>180</sup> STB, 475—477.

<sup>181</sup> A. A a 11, dz. cyt., 120.

<sup>182</sup> „plērōma” ma w filozofii greckiej i Nowym Testamencie wiele znaczeń: 1. to co napełnia, czyli a) zawartość, b) ładunek okrętowy; 2. to co uzupełnia, sprawia pełnię, a) uzupełnienie, b) załoga statku, c) lata; 3. napełnienie, dopełnienie; 4. to co jest pełne; 5. całkowitość, całość; 6. stan pełności, a) nasycenie, b) całokształt, c) pełnia. Por. SGP, t. III, s. 557—558. Autorowi, który użył tego sformułowania, chodziło o podkreślenie bezmiar przekazywania łask. Ukazuje to następujące zdanie: „łaskę po łasce”. Por. J. Dillersberger, dz. cyt., 184—187.

<sup>183</sup> Z. Poniałowski, *Logos Prologu Ewangelii Janowej*, 232.

scy otrzymują to, co potrzebują. Logos jest dla ludzi źródłem dobrodziejstwa i łaski<sup>184</sup>. Logos jako pełnia niczego nie udziela, czego nie mogliby ludzie otrzymać. Wskazuje to na absolutną niezasłużoność łaski, która jest wyrazem miłości Boga<sup>185</sup>. Każdy otrzymuje od Boga dary, które są coraz bardziej intensywne i mają charakter progresywny. Dary następne są większe od poprzednich.

Z tych spostrzeżeń nasuwają się następujące wnioski:

1. Życie było od wieków w Logosie. Życie to ujawnia się jako światło oraz ukazuje cel ludzkiego istnienia. Dzięki światłu człowiek ma udział w boskim życiu.
2. Logos stał się rzeczywistym ciałem. Bóg-Logos przychodzi do ludzi w nowej, nie znanej dotychczas formie.

#### 4. Podobieństwa i różnice między doktryną Logosu u Filona z Aleksandrii a hymnu Prologu Czwartej Ewangelii

Wielu uczonych, szczególnie żyjących w pierwszej połowie XX wieku, zdecydowanie wypowiadało się, że autor hymnu, umieszczonego w Prologu Ewangelii według św. Jana, przejął pojęcie Logosu od Filona. Dokonał jedynie kilku niezbędnych zmian i poprawek, koniecznych z punktu widzenia nauki chrześcijańskiej<sup>186</sup>. Opinia ta powstała, jak to później wykazano, w wyniku powierzchownej analizy naukowej. Spowodowała ona jednostronne rozwiązanie problemów związanych z koncepcją Logosu Filona i autora hymnu Prologu. Pomijano zasadnicze różnice. Pierwszym, który próbował wykazać te istotne różnice między Logosem Filona a Logosem hymnu Prologu był J. Lebreton<sup>187</sup>.

Zastosowanie pojęcia „Logos”, zarówno przez Filona jak i autora hymnu Prologu nie implikuje automatycznie zawężania lub też poszerzania jego treści. Ani Filon, ani autor hymnu Prologu nie utworzyli pojęcia „Logos”, jedynie korzystali z dorobku filozofii greckiej i hellenistycznej. Nadali mu jednak swoiste cechy<sup>188</sup>. Problemem pozostaje jedynie związek, czyli zależność pomiędzy Logosem Filona a Logosem autora hymnu Prologu.

##### 4.1. Logos a Bóg

Dotychczasowe badania (2 punkt) ukazują bardzo nieprecyzyjne sformułowania Filona o Logosie jako Bogu. Filon opierając się na myśli

<sup>184</sup> SGP, t. IV, 599—600.

<sup>185</sup> J. Dillersberger, dz. cyt., 183—184.

<sup>186</sup> Por. A. Aall, *Der Logos*, t. II, 75 i n.; E. Krebs, dz. cyt., 11—13.

<sup>187</sup> J. Lebreton, *Historie du dogme de la Trinite*, Paris<sup>9</sup> 1927, t. I, 178—251; por. J. Jeremias, dz. cyt., 313.

<sup>188</sup> Por. 2 punkt niniejszego artykułu.

Starego Testamentu rozróżnia „Theos” od „ho Theos” i to w relacji do Logosu. Pojęcia „ho Theos” używa Filon w odniesieniu do Boga Izraela, Boga starotestamentalnego, który jest niepoznawalny. Bezrodzajnikowe natomiast „Theos” stosuje do Logosu jako „deuteros Theos”<sup>189</sup>. W systemie więc Filona Logos nie jest Bogiem w ścisłym znaczeniu. Aleksandryczyk określając Logos jako „deuteros Theos” lub jako „Theos” rozumie to w sensie przenośnym. Logos tylko objawia, interpretuje wolę Boga<sup>190</sup>. Filon stwierdza, że w rzeczywistości Bóg jest jeden, a o wielu bogach można mówić w sensie niewłaściwym<sup>191</sup>. Logos Filona jest bytem odrębnym od Boga, spełnia jedynie rolę pośrednika pomiędzy Nim a światem i człowiekiem. Przypisywanie Logosowi różnorodnych funkcji powoduje także niejasności w rozwiązywaniu zagadnienia osoby Logosu<sup>192</sup>.

Dla autora zaś hymnu Logos jest osobą. Posiada sobie właściwe istnienie i działanie. Stanowi jedno z Bogiem (en archē ēn ho Logos), choć równocześnie różni się od Niego (kai ho Logos ēn pros ton Theon). Logos i Bóg posiadają tę samą naturę (kai Theos ēn ho Logos). Opuszczenie bowiem rodzajnika przed rzeczownikiem wskazuje nie na jednostkę, indywidualium, ale raczej na jego jakość i naturę<sup>193</sup>. Poza tym umieszczenie „Theos” na początku wiersza Ic oznacza, że „Theos” nie jest podmiotem zdania; jest to atrybutywne użycie „Theos” podkreślające boską naturę Logosu<sup>194</sup>. Autor hymnu, jak słusznie zauważa A. Aall<sup>195</sup>, chce w ten sposób odróżnić od siebie osobę Boga Ojca od osoby Logosu, a nie zaprzeczać ich esencjalnej jedności<sup>196</sup>.

Z przeprowadzonych analiz nad nauką o Logosie Filona i hymnu Prologu nasuwa się kilka spostrzeżeń. Logos Filona i hymnu Prologu jest twórczy. Bóg przez Logos ukazuje swoje działanie. Podczas aktu stwórczego Bóg posłużył się Logosem. Oba Logosy istniały przed wszystkim oraz są przekazicielami łask Boga. Oprócz tych podobieństw trzeba zwrócić uwagę na wiele różnic pomiędzy koncepcją Logosu Filona i hymnu Prologu. Zdaniem Filona Bóg nie ujawnił nikomu swojej

<sup>189</sup> E. Stauffer, *Theos*, w: ThWNT, t. III, 91 i n.

<sup>189</sup> *De mutatione nominum* 18.

<sup>191</sup> *ho men aletheia Theos eis estin oi den katachrēsei Legomenoi, pleious. De somniis* 1,39, cyt. za E. Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, Warszawa — Lublin 1969<sup>2</sup>, 493).

<sup>192</sup> Por. punkt 2.4 niniejszego artykułu.

<sup>193</sup> M. Zerwick, dz. cyt., n. 172.

<sup>194</sup> J. M. Voste, *De Prologo Joanneo et Logo*, w: *Angelicum* 1925, t. II, 23.

<sup>195</sup> A. Aall, dz. cyt., t. II, 111.

<sup>196</sup> Z. Poniątkowski, *Logos Ewangelii Janowej*, 114—116 nieco inaczej omawia ten problem. Utożsamianie, identyczność esencjalna Boga i Logosu w hymnie nie jest jasna i oczywista. Są bowiem dwie możliwości interpretacyjne: 1) Logos jest Bogiem, 2) Logos należy do pojęcia gatunkowego — Bóg. Opinia ta jest odosobnioną próbą podważenia boskości Logosu.

natury, uczynił ją niepoznawalną. Stąd rola Logosu, który wykonując polecenia Boga, podkreśla Jego istnienie. Dla Filona odróżnienie niezgłębionego Boga od poznawalnego Logosu sprowadza się do przeciwieństw pomiędzy tym, co nie stworzone, a tym, co stworzone. Bóg pozostaje niepoznawalny. W ten sposób ukazujący się Logos nie znosi radykalnej niepoznawalności Boga. Natomiast dla autora hymnu Logos jest Bogiem we właściwym znaczeniu. W Logosie objawia się prawdziwa istota Boga. Logos i Bóg posiadają tę samą naturę. Ponadto, najbardziej przekonującym argumentem — według Z. Poniatońskiego — za rozróżnianiem obu Logosów jest sposób ich pojmowania. Filon przyjął wertykalny wektor spekulacji, przebiegającej od Boga ku światu i człowiekowi, czyli od góry ku dołowi, podczas gdy w hymnie Prologu Logos przedstawiono w wektorze wstępującym, tj. od świata i człowieka ku Bogu<sup>197</sup>.

Zagadnienie stosunku Logosu do Boga staje się bardziej zrozumiałe w świetle dwu istotnych uwag. Po pierwsze założenie o stopniowaniu bóstwa jest bezpodstawne. Nie można być bardziej lub mniej Bogiem. Dla greckich myślicieli takie rozumowanie było czymś oczywistym. Pojęcie „Theos” stosowano w dowolnym, bardzo szerokim sensie. Nie rozgraniczano w sposób jednoznaczny bóstwa i tego, co od niego pochodzi. Natomiast w tradycji wczesnochrześcijańskiej rozumie się „Theos” wyłącznie w monoteistycznym znaczeniu. Odróżniano Stwórcę od Jego stworzeń. Uwidacznia się to szczególnie w hymnie Prologu Czwartej Ewangelii. Logos jest Bogiem, który wszystko stworzył. Filon będąc pod wpływem greckich tendencji i monoteizmu żydowskiego nie potrafił zdecydować się na jednoznaczne określenie stosunku Logosu do Boga. W niektórych sformułowaniach umieszcza Logos blisko Boga, w innych zaś utożsamia Go ze stworzeniem. Po drugie w hymnie Prologu zostało odrzucone założenie, charakterystyczne dla myśli greckiej, że to co pochodne jest niższe od tego, co je wydało. Logos Filona posiada ślady takiego rozumowania. Natomiast Logos hymnu Prologu jest równy w sposób absolutny Bogu. Logos pochodzi od Boga. Bóg jest arche. Logos jest słowem Boga, Jego całkowitym i doskonałym wyrażeniem samego siebie<sup>198</sup>. Logos jest Kimś, kto nie oddziela się do Boga<sup>199</sup>.

<sup>197</sup> Z. Poniatoński, *Logos Prologu Ewangelii Janowej*, 117.

<sup>198</sup> A. H. Armstrong, R. A. Markus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1964, 31—32.

<sup>199</sup> Por. J. C. Barreau, dz. cyt., 224.

## 4.2. Logos a świat

Stosunek Logosu do świata pozornie pojmowany jest w podobnym znaczeniu u Filona i w hymnie Prologu. „Świat” jednak w rozumieniu Filona<sup>200</sup> obejmuje świat przestrzenny, materialny, czyli kosmos oraz pierwiastek łączący wszystko w uporządkowaną, systematycznie funkcjonującą całość, a także człowieka (mikros kosmos). Dla autora zaś hymnu Prologu „świat” to miejsce bytowania i ziemskiej działalności Logosu, ludzie odrzucający Go, oraz kosmos.

Filon w swoich dziełach podkreśla, że Bóg jest stwórcą, nie może jednak kontaktować się z materią, nie może bezpośrednio dotknąć świata. W procesie stwarzania pomaga Mu Logos. Logos jest to narzędzie kształtowania rzeczy materialnych<sup>201</sup>. U Filona Logos jest potęgą i bytem łączącym Boga ze światem. Logos nie stwarza bezpośrednio materii. Logos jedynie jest tym, który przekazuje odbicie, obraz świata zawarty w Bogu. Podtrzymuje byty w istnieniu, w sposobie istnienia, ale nie stanowi ich przyczyny. On jest obrazem Boga, według którego stworzony został świat<sup>202</sup>.

Logos hymnu Prologu zaś jest absolutnym, jedynym stwórcą, przyczyną esencjalną istnienia wszystkiego. Logos ten jest także pośrednikiem; ale to właśnie Logos jest sam stwórcą, a nie tylko odtwórcą i przekazicielem woli Boga. Bóg w Nim się wyraża, a On w Bogu. Błędne wydaje się zdanie A. Aalla<sup>203</sup>, że wiersz 3 hymnu jest niczym innym jak powtórzeniem nauki Filona o „Logos mesitēs” jako „organon” stwórczego działania Boga. Aczkolwiek Logos hymnu (szczególnie w wierszu 3) przypomina Filońskiego „Pośrednika”, różni się jednak od niego:

- 1) wyłączością; u Filona Pośrednikiem jest nie tylko Logos, ale także Mojżesz, Aniołowie; w hymnie Prologu jest nim wyłącznie Logos;
- 2) kosmologicznym przedstawieniem. Poza J 1,3 nie ma żadnych śladów takiego zainteresowania<sup>204</sup>.

Logos Filona i hymnu Prologu jest bytem realizującym postanowienia Boga. Sposób wypełnienia tych zleceń różnicuje oba Logosy. Udział Logosu w akcie stwórczym inaczej zostaje sprecyzowany przez Filona, a inaczej przez autora hymnu. Dla autora hymnu świat to dzieło Lo-

<sup>200</sup> Por. H. Sasse, *kosmos*, w: ThWNT, t. III, 887.

<sup>201</sup> *De specialibus legibus* I, 339; *De confesione linguarum* 175; *De Cherubim* 126—127.

<sup>202</sup> Por. *De specialibus legibus* I, 81.

<sup>203</sup> Por. A. Aall, dz. cyt., t. II, 112.

<sup>204</sup> Por. Z. Poniątkowski, *Logos Prologu Ewangelii Janowej*, 126—127.

gosu; poza tym świat ten odrzuca Go (określenie w wierszu 10 „nie poznał” oznacza „nie przyjął”). Filon takiego problemu nie rozważa.

Koncepcja Logosu w nauce Filona oparta jest na gruncie spekulacji filozoficznych. Szczególnie uwidacznia się to przy wyjaśnianiu stosunku Logosu do świata. Logos jest mocą i potęgą utrzymującą świat w harmonii i ładzie.

#### 4.3. Logos a człowiek

Filoński Logos to „drugi Bóg”, który nie przyjął postaci człowieka. Jego Logos nie mógł stać się człowiekiem, zgodnie z filozoficznym założeniem dotyczącym przymiotów materii, której Bóg nie może dotknąć w sposób bezpośredni. Filon w wielu miejscach swoich dzieł upodabnia Logosa do człowieka, najwyższego kapłana żydowskiego. Ale są to tylko analogie obrazujące płaszczyznę atrybutywną Logosu, a nie jego istotę.

Słuszne wydaje się twierdzenie, że *...filoński Logos nie ma żadnych rysów cielesnego, czy ucieleśnionego Mesjasza. Filon nie traci pod tym względem związku z filozofią. Boski Logos nie ma widzialnego kształtu. Logos jest wprawdzie niejako drugim Bogiem, ale Filon uczy, że nie tylko człowiek nie stanie się nigdy Bogiem, lecz także Bóg nie stanie się człowiekiem. Bezcielesność Logosu jest konieczna w dualistycznym systemie, jaki mamy u Filona. Ciało, materia jest elementem pasywnym, Logos zaś jako pierwiastek dynamiczny jest przeciwieństwem ciała. Zdanie „Logos stał się ciałem” byłoby u Filona nie do pomyslenia*<sup>205</sup>.

Zdecydowanie odmienna jest wypowiedź autora hymnu: *ho Logos sarks egeneto*. Logos rozpoczął bytowanie w ciele. Ciało to dla niego prawdziwy, w czasie, historycznie istniejący człowiek; człowiek o známym pochodzeniu, osoba. Człowiek sam będący materia, istniejący w ciele i dotykający materii. Logos hymnu Prologu to Jezus Chrystus. Autentyczny człowiek<sup>206</sup>.

Niektóre jednak sformułowania Filona o Logosie są znaczeniowo bardzo bliskie Logosowi hymnu. I tak: dusza człowieka doskonale oczyszczona jest mieszkaniem Logosu; przychodząc do duszy Logos napęlnia

<sup>205</sup> E. Stein, dz. cyt., 203 i n.

<sup>206</sup> E. Krebs, dz. cyt., 116; E. Krebs, hasło: *Logos*, w: LThK, t. VI, 630 pisze: *Logos ist keine mythologische Gestalt wie der Hermes, sondern ist der als historischer Mensch und Erlöser unter uns erschienene ewige Gottessohn.*

ją swoimi darami. Są to radość i pokój. Wówczas człowiek jest pełen łaski i prawdy, bo mieszka w nim Logos. Logos Filona jest także archetypem światła oraz światłością dla ludzi. A łaski udzielone przez Logos są niewyczerpane<sup>207</sup>.

Wszystkie podobieństwa obu Logosów znajdują swe wyjaśnienie we wspólnym źródle inspiracji twórczej Filona i autora hymnu Prologu. Każdy z nich stosując pojęcie Logos nadał mu jednak nową treść.

Na podstawie przeprowadzonych analiz tekstów, Logos Filona z Aleksandrii należy umieścić pomiędzy koncepcją autora hymnu Prologu a ujęciem zwolenników filozofii greckiej i hellenistycznej. Mianowicie:

- a) filozofowie greccy i helleniści podkreślają, że Logos jest bytem wewnętrznym wobec świata lub coś z niego posiada; natomiast Logos hymnu wykracza poza świat, istnieje zanim świat został stworzony;
- b) Logos Greków i hellenistów to nieosobowa zasada i norma o statycznym charakterze, podczas gdy w hymnie jest konkretną i działającą osobą (J 1,14);
- c) Logos filozofów to coś nieokreślonego, dla autora hymnu to Człowiek-Bóg<sup>208</sup>.

Bezpodstawne też wydaje się twierdzenie, że Logos hymnu Prologu ma swoje źródło w koncepcji Logosu Filona bądź filozofii aleksandryjskiej. Oba pojęcia zasadniczo różnią się od siebie: aspektem osobowym, rozumieniem boskości oraz faktem stania się człowiekiem.

Jeśli nawet przyjmie się, że autor hymnu korzystał z koncepcji Logosu Filona, narzuca się wniosek o nadaniu mu zupełnie nowej treści, która zasadniczo zmieniła teorię Logosu.

### Zakończenie

W tym artykule przedstawiono naukę o Logosie powstałą w środowisku synkretystycznym, w którym dominowały różne prądy umysłowe. Składały się na nie wierzenia religijne, poglądy filozoficzne zarówno greckie i hellenistyczne, jak też gnoza oraz myśl judaistyczna. Wpływy tych tendencji szczególnie uwidoczniły się w nauce o Logosie, temacie dominującym w dziełach Filona z Aleksandrii i w hymnie

<sup>207</sup> *De Posteritote Caini* 122 i 145; *De vita Mosis* I 304; *De somniis* I 71 i 75.

<sup>208</sup> Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 257—269.

Prologu Czwartej Ewangelii. Problematyka ta jest trudna do jednoznacznego rozwiązania i dlatego w niniejszym artykule nie można było podać pełnego jej wyjaśnienia. Próbowano jedynie dokonać nowego ujęcia nauki o Logosie u Filona i w hymnie Prologu na podstawie literatury filozoficznej, teologicznej i biblijnej. W tej próbie zasygnalizowano zniekształcenia i interpretacje nauki o Logosie. Stało się to możliwe dzięki poznaniu środowiska, w którym żyli twórcy tej doktryny, oraz dzięki analizie tekstów.

Problem Logosu badano w trzech różnych aspektach interesujących także współczesnych ludzi, a mianowicie, w jego relacji do Boga, świata i człowieka.

Podjęto także próbę zestawienia nauki o Logosie obu autorów. Mimo podkreślenia wielu podobieństw i różnic nie wyczerpano tu wszystkich możliwości. Nie było to jednak zasadniczym celem tego artykułu. Wybrano tylko te podstawowe elementy, które mogły rzucić światło na problematykę Logosu w dziełach napisanych w I wieku przed Chr. i w I wieku po Chr. Poza tym dotychczasowe prace w tym zakresie są nieliczne i bardzo często ogólnikowe, szczególnie w literaturze polskiej. Widzi się więc możliwość systematyczniejszych badań oraz nowych analiz mogących poszerzyć wiedzę na temat Logosu u Filona z Aleksandrii i w hymnie Prologu Czwartej Ewangelii.

Artykuł wymagałby rozwinięcia nauki o Logosie autora hymnu Prologu. Nauka ta jeszcze nadal kryje wiele nie rozwiązanych zagadnień.

Mimo, że starano się ukazać skomplikowaną problematykę zależności między doktryną Logosu Filona i autora hymnu Prologu, to jednak nie rozstrzygnięto jeszcze tej sprawy do końca. Rozwiązaniom tych problemów warto poświęcić kolejne prace i artykuły.

The lecture about Logos in the works of Philo of Alexandria  
and the hymn of the Fourth Gospel Prologue

(Summary)

That article traces the development of the Logos, which appeared within a syncretic environment dominated by different intellectual currents. This teaching consisted of religious beliefs. Greek and Hellenistic philosophical views: gnosis and Judaistic tenets. The influences of these tendencies are particularly evident in the works of Philo of Alexandria and in the hymn of the Fourth Gospel Prologue.

These problems are difficult to solve in an univocal way, hence, that is way in the present article a full explanation cannot be given. This article is an attempt at a new formulation for understanding the Logos in Philo and in the hymn Prologue on the basis of philosophical, theological and biblical literature. In this attempt some malinterpretations and interpretations of the Logos are examined. This has become possible thanks to the understanding of the environment in which the creators of this philosophy lived and thanks to a better understanding of texts. The problem of Logos has been studied in three different aspects, which are interesting also for contemporary thought: namely, in relation to God, the world and a man.

This article is, also confrontation between various interpretations of the Logos by two authors. All resemblances of both Logosos have their explanation in the common source of creative inspiration by Philo and the author of hymn Prologue. Each of them uses a conception of the Logos but with a new meaning. On the ground of the text analysis, the Logos of Philo of Alexandria should be put between the conception of the author of hymn Prologue and the formulation by the adherents of Greek and Hellenistic philosophy. Namely:

- a) The Greek and Hellenistic philosophers emphasize that the Logos in an inner being in relation to the world or has something from it; on the other hand the Logos of the hymn exceeds the world it had existed before the world was created;

- b) the Greek and Hellenistic Logos is an impersonal principle having a static character, whereas Logos in hymn is a concrete and active person;
- c) Logos of philosophers is something, which is indefinite, while for the author of hymn it is the Man-God.

The statement, that the Logos of the hymn Prologue has its source in the conception of the Logos by Philo or in Alexandrian philosophy, seems to be groundless. Both conceptions differ fundamentally in personal aspect, in understanding of divinity and in the fact of becoming man.

If we even accept that the author of the hymn used the conception of Logos by Philo there appears the conclusion of giving it a completely new meaning, which fundamentally changes the theory of the Logos.

In spite of the emphasis of many resemblances and differences all the possibilities are not shown. However that it was not the fundamental aim of this article. There were only chosen the basic elements, which could explain the problem of Logos in works written in the first century before Christ and in the first century of our era.

Hitherto, existing works from that field are small and very often sketchy, especially in Polish literature.