

**LOGOS** (λόγος, od: λέγειν [légein] – zbierać, mówić, myśleć) – słowo, mowa, rozum ludzki (okres przedfilozoficzny i filozofia); zasada metafizyczna kierująca światem i człowiekiem (filozofia); byt lub rozum Boski podporządkowany (zazwyczaj) najwyższemu Bogu, pośrednik między Bogiem a światem i człowiekiem (filozofia, religie hellenistyczne); Chrystus, druga osoba Trójcy Świętej, Bóg (chrześcijaństwo).

Swą wieloznaczność termin „logos” zawdzięcza m.in. stałej obecności w gr. języku potocznym, z którego czerpały kolejne prądy filozoficzne i religijne, nadając mu dodatkowe znaczenie techniczne w obrębie różnych dziedzin wiedzy (gramatyka, retoryka, logika, epistemologia, psychologia, metafizyka, teologia, etyka). Pomimo późniejszych prób jego tłumaczenia na łacinę (verbum, ratio) oraz języki nowożytne, żaden z powstałych terminów nie wyraził w pełni pierwotnego bogactwa znaczeniowego; z tego względu termin „logos” pozostał również w późniejszym języku filozoficznym i teologicznym (religijnym). Przedstawienie filozoficznego znaczenia tego słowa musi zatem uwzględniać przemiany, jakim podlegało ono na przestrzeni dziejów.

**LOGOS SUBIEKTYWNY: LUDZKA MOWA I ROZUM.** We wczesnej literaturze gr. termin „logos” wiązał się z obszarem znaczeniowym dotyczącym mowy i języka, choć od początku towarzyszyło mu również znaczenie „rozumności” lub „rozumu”. U Homera termin λέγειν [légein] występował jeszcze w pierwotnym sensie, jako „zbierać”, „ponownie wiązać”, „liczyć” (*Iliada*, VIII 518–519; *Odyseja*, IV 451–452), obok znaczenia „wypowiadać słowa” (*Iliada*, XXIII 308). U późniejszych autorów zaczął oznaczać nie tylko pojedyncze słowo, lecz całą wypowiedzianą, napisaną lub pomyślaną wypowiedź. Takiego znaczenia nabrał zwł. w gramatyce, w obrębie której filozofowie rozważają wewnętrzną strukturę mowy, obejmującą podział na zdania, części mowy, sylaby i litery – np. Demokryt, Platon (*Cra.*, 424 E n.), Arystoteles, stoicy, Dionizy Trak – a także dostrzegają różnicę pomiędzy mową, która przekazuje sens, a dźwiękami pozbawionymi znaczenia (Heraklit, stoicy). W retoryce l. został oddzielony od poezji i przeciwstawiony jej elementom charakterystycznym (μέτρον [metron], ῥυθμός [rhythmós], μέλος [melos]) (Platon, *Pol.*, 390 A; Arystoteles, *Rhet.*, 1404 b 37), mógł oznaczać co najwyżej jej element niemuzyczny, samą treść, „mit”, „opowieść historyczną” (Platon, *Phaedr.*, 240 C). W dramacie l. rozumiany był jako dialog i przeciwstawiany pieśni chóru. Ostatecznie jednak filozofowie, począwszy od

Sokratesa, termin „logos” zaczęli odnosić do kunsztownej mowy sofistycznej (Gorgiasz, *Pochwała Heleny*, Diels-Kranz 82 B 11) lub retorycznej, której celem jest przekonywanie, przeciwstawiając go „dialogowi”, zarezerwowanemu dla filozoficznego dochodzenia do prawdy (Platon, *Phaedr.*, 264 C; stoicy, frg. w: *Stoicorum veterum fragmenta*, I 75 n.).

Wg Arystotelesa warunkiem koniecznym zaistnienia l. perswazyjnego jest obecność mówcy, słuchacza i przedmiotu mowy (*Rhet.*, 1358 a 38), jego celem zaś jest takie wpłynięcie na słuchającego, by wytworzyć w nim nowy sąd, zgodny z prawdą (tamże, 1377 b 20–21). Powiązanie „mowy” i „rozumu”, źródłowo obecne w terminie „logos”, ujawnia się przede wszystkim na terenie psychologii, a także logiki, która dla myślicieli okresu szkół hellenistycznych nie ograniczała się do rozważań nad formalną strukturą ludzkiego myślenia, lecz obejmowała także badanie relacji ludzkiego l. (rozumu, poznania) do bytu, czyli zagadnień z zakresu epistemologii. L.-rozum (l. subiektywny) był rozumiany dwojako: 1) jako pochodny lub komplementarny wobec bytu, który jest racjonalny sam w sobie (l. obiektywny) i który jest dostępny rozumowemu poznaniu; 2) jako autonomiczna, pierwotna zasada, która sama wyznacza swą aktywność, niezależnie od tego, co jest poznawane. Początkodawcą pierwszej koncepcji był Parmenides, który termin „logos” odnosił do ludzkiego rozumu, władnego osądzać byt (κρίναι δὲ λόγῳ [krínai de logo], Diels-Kranz 28 B 7, 5), a także do całości dyskursu na temat prawdy (bytu), przeciwstawionego „mniemaniom” śmiertelników; wielość słów przeciwstawiał jedności l.-rozumu, który pozostaje kryterium prawdy w opozycji do zwodniczych zmysłów (tamże, 8, 50–52).

U Heraklita z Efezu l.-słowo jest wyrazicielem znaczeń, których źródłem jest l. duszy, rozum. Racją funkcji ekspresyjnej l. jest więc jego pierwotna racjonalność, która z kolei wypływa z obiektywnego, powszechnego i boskiego L. Jednym z wyznaczników tej rozumności jest dążenie do jedności, łączenia przeciwieństw, co dokonuje się zarówno na poziomie l. ludzkiego, jak i boskiego (tamże, 22 B 1, B 2, B 50).

U Platona l. w ujęciu epistemologicznym jest kryterium, zasadą, wg której rzeczy określa się jako prawdziwe (*Phaedr.*, 100 A; *Resp.*, 582 D); jest również narzędziem podziału (definicji) w ramach metody dialektycznej (*Soph.*, 218 C n.; *Pol.*, 262 B – 263 B). Pojawia się także w znaczeniu „sąd logiczny”, ale nie ma jeszcze interpretacji w pełni formalnej; jest ściśle

powiązany ze swoim przedmiotem, w ramach którego rozstrzyga się o bycie lub niebycie (*Soph.*, 262 A).

Także Arystoteles traktował l. jako osądzający rzeczywistość dyskurs o prawdzie i fałszu (*De int.*, 17 a 1–4), a także jako zdanie oznajmujące oraz sąd logiczny w nim wyrażony, w którym orzeka się o prawdzie lub fałszu stanu rzeczy (*Cat.*, 14 b 21). W innym znaczeniu l. jest równoważny z definicją, w której określa się sens danego słowa (*Met.*, 1012 a 23, 1051 b 1 n.), a przez nią l. wskazuje na istotę rzeczy. L. może też oznaczać logiczne wnioskowanie (*An. pr.*, 42 a 36) lub dowód (*Met.*, 1063 b 10).

Wg stoików, człowiek jako jedyny ze wszystkich stworzeń ma podwójny l.: wewnętrzny (λόγος ἐνδιάθετος [logos endiáthetos]), tożsamy z rozumnym elementem duszy, i zewnętrzny (λόγος προφορικός [logos prophorikós]), czyli wypowiedzianą mowę (Sekstus Empiryk, *Pyrrōneioi hypotypōseis*, I 65). Oba rodzaje l. są częścią l. kosmicznego i powstają dzięki jego racjom zarodkowym (λόγοι σπερματικοί [lógoi spermatikóí]) wszczepionym w naturę. L. rozumiany jako zdanie (sąd) był przez stoików uważany za przedmiot logiki, przy czym zajmowali się oni nie tylko wypowiedziami oznajmującymi, lecz również pytającymi i rozkazującymi (*Stoicorum veterum fragmenta*, II 188). Terminem „logos” oznaczali też wnioskowanie – nie tylko sylogistyczne, lecz również analogiczne i ogólne (λόγος ἐπιλογισμός [logos epilogismós]) (tamże, 269).

Prekursorami odmiennego rozumienia l. subiektywnego (w sensie pojęciowym, nie terminologicznym) byli sofisci, którzy jako pierwsi uniezależnili ludzki (indywidualny) rozum od praw natury, traktując go jako autonomiczną zasadę stanowiącą fundament życia jednostki i wspólnoty politycznej.

W czasach nowożytnych myśl tę podjął Kartezjusz, który ludzki rozum traktował bardziej jako zasadę metodologiczną (dochodzenia do prawdy) niż metafizyczną (uczestnictwa w prawdzie). Rozum naturalny ma zatem przeciwstawiać się lub podawać w wątpliwość to, co nieracjonalne w jego obrębie (np. tradycję, przesady, tezy religii objawionej) i nie przyjmować niczego, co nie jest wiążące w jego własnym świetle. Myśl Kartezjusza podjęli jego następcy z kręgu racjonalizmu, empiryzmu oraz filozofii krytycznej Kanta.

Podkreślana przez Parmenidesa odpowiedniość myśli i bytu pozwoliła mu na przejście od l. subiektywnego (rozumu) do l. obiektywnego (bytu) przy założeniu, że pierwotne cechy tego bytu (rozumność i zrozumiałość) są odkrywane bezpośrednio w samym myśleniu. Jak się wydaje, dla Parmenidesa i jego gr. następców l. subiektywny jest uprzedni tylko wg porządku odkrycia, natomiast wg porządku uzasadniania poprzedza go l. obiektywny, traktowany jako ἀρχή [arché] całej rzeczywistości. L. stał się więc przedmiotem rozważań metafizyki.

U Heraklita l. był prawem świata i jego rozumem (Diels-Kranz 22 B 1), zasadą ciągłego rozwoju, który odbywa się w rytmie kołowym (tamże, B 115). Był nazywany „boskim” lub „bogiem”, który rządzi światem, utrzymując świat w jego granicach (tamże, A 20), przeznaczeniem, które porządkuje bieg rzeczy i zespała przeciwieństwa (tamże, A 8). Mędrca od głupca odróżnia umiejętność dostrzeżenia tego l., w którym ma on udział dzięki swemu własnemu rozumowi (tamże, B 50, B 72). Mimo że wszyscy ludzie mają dostęp do wspólnego l., tylko niektórzy są tego świadomi i podążają za nim, uczestnicząc tym samym w jego jednoczącym działaniu.

U Platona i Arystotelesa zasada metafizyczna nie jest oznaczona terminem „logos”, choć dla Platona zarówno idee rozumiane jako racje rzeczy (*Phaed.*, 97 b n.), jak i rozumne działanie demiurga (*Tim.*, 27 D – 31 B) są znakiem obecności szerszej pojmowanego l.-rozumu w świecie – zarówno u jego mitycznego początku, jak i w beczasowo pojętej strukturze metafizycznej. Dla Arystotelesa natomiast swoistym l. rzeczy zmysłowych są ich formy, jako racja poznawalności substancji (*Met.*, księga VII), jednak, w przeciwieństwie do Platona, a zwł. Heraklita, są one tak bardzo zróżnicowane, jak same substancje. Wg Stagiryty, Bóg nie jest rozumem, który bezpośrednio kieruje światem i czyni go w ten sposób poznawalnym, ale zarówno jego natura „myśli myślącej siebie”, jak i bycie ostateczną racją ruchu (jako przyczyna celowa), świadczą o tym, że dla Arystotelesa, podobnie jak dla jego poprzedników i następców, racjonalność świata jest czymś obiektywnym i uprzednim wobec jego rozumnego poznawania.

Starożytna nauka o l. jako principium metafizycznym osiągnęła apogeum w szkole stoickiej. L. jako zasada czynna (ποιούν [poioún]) działająca na zasadę bierną (πάσχον [paschon]) jest przyczyną jednoczącą, aktywną i

produktywną, utożsamianą z bogiem o wiele wyraźniej niż u Heraklita (λόγος θεός [logos theós], *Stoicorum veterum fragmenta*, I 98). Ten l. ma wiele imion (πολύονυμος [polyónymos]): jest nazywany bogiem, intelektem, fatum, Zeusem, a także rozumnym ogniem, naturą, pneumą (DLaert VII 1, 136). Działa w świecie nieustannie jako l. nasienny (λόγος σπερματικός [logos spermatikós]), a racje zarodkowe w nim zawarte zapewniają poszczególnym procesom ich uporządkowane następowanie po sobie – jest więc jednocześnie łańcuchem przyczyn, przeznaczeniem (είμαρμένη [heimarmene]), różniąc się tym od Heraklitejskiego l., w którym brak przewidującego planowania wydarzeń. L. stoicki jest wyraźnie materialny, przybierając postać pneumy lub ognia, podczas gdy u Heraklita ogień był jedynie symbolem zmiany. Nasiona zawarte w l. dają początek ludzkiemu rozumowi (*Stoicorum veterum fragmenta*, 129), który dzięki temu ma udział w powszechnym l., a po śmierci człowieka rozumna dusza powraca do l. nasiennego (tamże, IV 21). Tak więc sam l. nasienny jest wieczny – nie podlega zognieniu i daje początek kolejnym cyklom świata (tamże, I 497). Podobnie jak dla Heraklita, także dla stoików dostrzeżenie organicznego związku własnego rozumu z rozumem powszechnym jest warunkiem dobrego moralnie życia i osiągnięcia szczęścia. Jednak jest to możliwe tylko dzięki pomocy prawego l. (ὀρθὸς λόγος [orthós logos]), który z jednej strony jest obiektywnym l., obecnym w ludzkiej duszy jako prawo ogólne i moralne, kryterium prawdy, a z drugiej subiektywną formą ludzkiego l., wypracowaną przez samego człowieka lub otrzymaną od natury (tamże, III 4).

W systemie emanacyjnym Plotyna l. jest obecny i działa na wszystkich poziomach rzeczywistości, zapewniając jedność i spójność rzeczywistości oraz samego systemu. Zasadą rzeczywistości jest rozumność, której pierwotnym źródłem jest Jedno (*Enneady*, VI 8, 14, 37–38). L. oznacza rozumne i konieczne relacje, jakie zachodzą pomiędzy Jednym i Umysłem, Umysłem i Duszą, Duszą i światem zmysłowym. Jako akt Jednego przekazuje on dalej życie i myśl oraz przyczynia się do powstania idei w Umyśle (νοῦς [noús]). Następnie, jako wytwór Umysłu, umożliwia działanie form inteligibilnych w Duszy powszechnej (tamże, III 5, 9, 1–57), i obrazów tych form w niższej części Duszy, zw. także naturą. Wyjaśniając powstawanie rzeczy zmysłowych, Plotyn wykorzystał (modyfikując) koncepcje Arystotelesa oraz stoików. W naturze zawarte są λόγοι [lógoi] – racje zarodkowe, które są jedynie obrazami

form inteligibilnych Umysłu. Ostateczna racja tożsamości i poznawalności rzeczy znajduje się więc poza naturą, choć obraz obecny w materialnej rzeczy może być aktywny, przekazując dalej racje zarodkowe w procesie rodzenia. Plotyn połączył w ten sposób stoicką koncepcję l. nasiennego z Platońskim pojęciem obrazu oraz perypatetycką nauką o formie działającej w materii. L. odgrywa również istotną rolę na drodze „wstępującej”, w życiu konkretnego człowieka. Jest pedagogiem i władcą duszy (tamże, VI 9, 4, III 1, 9), winien obejmować całe życie jako prawo. Człowiek (podobnie jak u Heraklita i stoików) ma udział w powszechnym l., ale musi to sobie uświadomić, wyzbywając się przywiązania do rzeczy zmysłowych (tamże, I 6, 6).

Spadkobiercami Plotyńskiego „panlogizmu” byli nowożytni racjoniści i idealisci. Myśliciele ci jednak – filozofując już w kontekście ponownego odkrycia przez Kartezjusza l. subiektywnego jako zasady – w większym stopniu „zsubiektywizowali” l. obiektywny, świadomie ekstrapolując odkrywane w refleksji cechy ludzkiego myślenia na pozarozumowy byt. Proces ten można dostrzec zarówno u G. W. Leibniza, B. Spinozy, jak i G. W. F. Hegla. W konsekwencji, zwł. u Hegla nastąpiło zatarcie granic pomiędzy l. subiektywnym i obiektywnym: cały proces rozwoju (obiektywnej) rzeczywistości jest pojmowany jako samouświadamianie się sobie (subiektywnego) ducha-rozumu absolutnego. W swej syntezie Hegel nie wahał się podporządkować temu jednemu jednoczącemu procesowi wszelkich przejawów racjonalności (przyrody, ludzkiego rozumu i jego wytworów: języka, historii, prawa, państwa, sztuki, religii, filozofii).

LOGOS OBIEKTYWNY ZSUBIEKTYWIZOWANY I SPERSONALIZOWANY. L. stanowił również przedmiot zainteresowania teologii. Już dla Heraklita i stoików l. rozumiany jako zasada metafizyczna posiadał cechy boskie, przez co uznawali oni jej doskonałość i powszechność. Fakt, że stoicy nazywali l. „Zeusem” oraz „wieloimiennym”, nie oznacza, że przypisywali l. cechy osobowe. Kontynuację tego myślenia odnaleźć można m.in. u Spinozy i Hegla. Dzięki wzajemnemu oddziaływaniu na siebie filozofii i religii (mitologii) (szczególnie po podbojach Aleksandra Wielkiego), l. – choć nadal pojmowany jako zasada rzeczywistości – z czasem zaczął być traktowany jako boski byt posiadający niektóre (lub wszystkie) cechy osobowe. L. ten może być pojmowany trojako: 1) jako niższy od najwyższego Boga, autonomiczny byt, Jego posłaniec, pośrednik między Nim i światem; 2) jako byt tożsamy z najwyższym Bogiem

lub jakiś aspekt, który poznawczo można w tym Bogu wyodrębnić, jak Mądrość, Moc, Rozum, Słowo; 3) jako jedna z trzech osób Boskich, odrębna od nich pod względem pochodzenia i relacji w obrębie Trójcy, ale tożsama z nimi ze względu na istotę.

L. niższy od Boga – posłaniec, syn, emanacja, objawienie Boga. W myśli inspirowanej religią i mitologią gr., zwł. w stoickiej alegorezie, bóg Hermes nazywany jest l., wysłańcem bogów, który ma z ludzi uczynić istoty rozumne (Kornutus, *De natura deorum*, 20, 18). Funkcja posłannictwa – przekazywania ludziom woli bogów przez Hermesa-l. – była podkreślana; przez stoików był Hermes utożsamiany także z l. pomyślanym (ἐν διάθετος) i wypowiedzianym (προφορικός). Podobne funkcje przypisywano Merkuremu (np. Warron – św. Augustyn, *De civ. D.*, VII 14). Imię Hermesa interpretowano jako ἑρμηνεύς [hermenéus] (tłumacz) lub λόγος ἑρμηνευτικός [logos hermeneutikós] (l. wyjaśniający), przypisywano mu także rolę twórczą, organizatora harmonii sfer (Plutarch, *Peri Isidos kai Osiridos*, 373 D). Spośród innych bóstw gr. mitologii z l. utożsamiany był także Pan, a zwł. Helios, który w czasach hellenistycznych został uznany za jedno z bóstw solarnych. Początki jego kultu wiążą się z personifikacją i spirytualizacją Słońca, obecną już u Platona (wg którego Słońce jest synem Dobra, równym bogu najwyższemu – *Pol.*, 508 E; *Phil.*, 22 C).

Dla Filona z Aleksandrii Słońce (ἥλιος [hélios]) jest obrazem zarówno najwyższego Boga (*De somniis*, I 72), jak i L. (tamże, 85–86), a l. jest porównywany do światła słonecznego wybiegającego z Bożego źródła (tamże, 75, 115). Nauka o l. inspirowana była również przez religię egip. Z l. utożsamiany był Ozyrys, czczony w Egipcie i w całym cesarstwie rzymskim w okresie hellenistycznym. Wg Plutarcha jego imię ma być złożeniem słów „ῥσιος” [hósios] oraz „ἱερός” [hierós], ponieważ Ozyrys jako l. łączy rzeczy w niebie i w Hadesie (ἱερά [hierá] – niebiańskie, ῥσια [hósia] – podziemne), pojawiając się w dwóch wcieleniach, jako Anubis i Hermanubis (*Peri Isidos kai Osiridos*, 375 E). Ozyrysa identyfikowano również z gr. Hermesem, frygijskim Attisem, Korybasem i in. bóstwami utożsamianymi z l. Innym egip. odpowiednikiem Hermesa był Tot, wg tradycji – wynalazca pisma (Platon, *Phaedr.*, 274 C n.), uważany za pisarza bogów, ich l., czyli interpretatora i posłańca. Jego dwoistą naturę symbolizuje ptak ibis: czarne pióra oznaczają l. pomyślanego, białe – wypowiedzianego (Aelian, *De natura animalium*, X 29, 17).

Figura L. jako bóstwa podporządkowanego pojawiła się w myśli gnostyckiej. W tekstach z Nag Hammadi występuje I. jako emanacja podczas stworzenia, jego funkcją jest objawianie i zbawianie (np. *Ewangelia Prawdy*). Walentynowi wizja I. umożliwiła doświadczenie jedności i związku wszechrzeczy; świata widzialnego i Pleromy (Hippolitus, *Refutatio omnium haeresium*, VI 42, 2). W micie walentyniańskim pierwotna – niezrodzona Głębia rodzi Umysł, a ten płodzi L. oraz Życie (Dzoé). Ze związku małżeńskiego L. i Życia pochodzą *Ánthropos* i *Ecclesia* oraz pozostałych 10 eonów, z których ostatni – *Sophía*, zostaje wygnana z Pleromy z powodu swej pychy. Z pamięci o wyższym świecie rodzi ona Jezusa, który również jest nazwany L.; z jej cierpienia powstaje duchowa materia oraz byty psychiczne. Kluczową rolę pełni jednak L.-Zbawiciel, zrodzony przez eony jako emanacja ku chwale Głębi. Zostaje on wraz z aniołami posłany do *Sophíi* i uwalnia ją od cierpienia, a ona z wdzięczności tworzy duchowe dzieci swego Zbawcy. Następnie *Sophía* za pośrednictwem Demiurga tworzy świat materialny oraz psychicznego człowieka (Jezusa), w którym zostają złożone duchowe nasiona. Przyjmuje on doskonały L. – Chrystusa (w momencie chrztu w Jordanie), który w ten sposób zbawia wszystkie inne istoty o naturze psychicznej. Kiedy L. odłącza się od Jezusa, jego ciało umiera, ale Zbawca wysyła promień mocy, unicestwia śmierć, i wyzwala ciało od jego cierpienia. Dla psychików L.-Chrystus jest oświecającym Zbawcą, który oczyszcza namiętną tęsknotę duszy i wskazuje jako cel nieznanego Boga, jest uleczeniem duchowej choroby.

U Bazylidesa L. zajmuje miejsce w ciągu pośredników, w którym poprzedzają go niezrodzony Ojciec i Rozum, a on sam, jako twórcza Myśl rodzi Ideę (*Frónesis*), z niej powstaje Mądrość, dalej Siła, Moce, Władza, Aniołowie. W myśli tej L. nosi cechy osobowe i pełni funkcję pośrednika.

Również inni gnostycy, działający na styku judaizmu, religii synkretycznych (wschodnich) i rodzącego się chrześcijaństwa oddzielali najwyższego Boga od preegzystującego L. (Chrystusa), który był niższy od Boga, zajmował miejsce wśród innych pośredników (aniołów, Myśli, mądrości) i był uważany za właściwego stwórcę (demiurga) świata. Twierdzili, że samo wcielenie L. było pozorne, ciało Jezusa pozostawało jedynie zjawiskiem (doketyzm). Poglądy takie przyjmowali m.in. Cerynt, Szymon, Menander, Perates i setianie.



W hermetyzmie L. rozumiany jest jako osoba, która jednocześnie pełni funkcje pośrednika: na szczycie hierarchii znajduje się najwyższy Bóg – niecielesny, transcendentny i nieskończony, Dobro i Ojciec wszystkich rzeczy, przyczyna wszystkiego, utożsamiany z umysłem. Między nim i światem znajduje się szereg pośredników, przekazujących jego działanie stwórcze i wspomagających człowieka w mistycznym zjednoczeniu się z Najwyższym. L. jest pierwotnym synem Boga; tuż po nim został zrodzony Umysł demiurgiczny, współistotny L. – oba te byty, oddziałując na mrok przeciwny Bogu (który jest światłem), tworzą kosmos i wprowadzają w ruch jego 7 sfer, a dzięki nim powstają nierozumne byty żyjące. Na trzecim miejscu został przez Boga utworzony *Ánthropos* – człowiek niecielesny, a na końcu umysł dany każdemu człowiekowi. Myśl o podporządkowaniu L. najwyższemu Bogu (Ojcu) pojawiała się równoległe z gnostycyzmem u początków chrześcijaństwa w ramach rozważań trynitologicznych w wielu koncepcjach nieortodoksyjnych (herezjach).

Odziedziczone po żydowskim monoteizmie przekonanie, że Bóg może być tylko jeden, zaowocowało stwierdzeniem, że stworzony przez Boga L. jest podporządkowany, a nie równy Bogu (subordynacjonizm); było ono charakterystyczne m.in. dla herezji ariańskiej. Wg Ariusza, L. nie jest zrodzony przez Ojca odwiecznie, ponieważ „był czas, kiedy Bóg był sam (*μόνος* [monos]) i jeszcze nie był Ojcem, lecz stał się nim później”. L. istniał wprawdzie odwiecznie, ale tylko jako własność Bożej istoty. W drugim etapie został przez Boga stworzony z nicości, jeszcze przed stworzeniem świata (Athanasius, *Orationes contra Arianos*, I 5). Ariusz utożsamiał ten preegzystujący L. z Chrystusem, ale zaprzeczał, że jest on Bogiem; został powołany do istnienia (stworzony) z woli Ojca wówczas, gdy ten postanowił stworzyć świat – Syn pełni więc jedynie funkcję pośrednika pomiędzy Bogiem i materią. Jako „niższy” od Boga, L. zajmuje miejsce duszy ludzkiej w Jezusie i jednoczy się tylko z ludzkim ciałem, a nie z pełnią ludzkiej natury. Jako stworzony jest zmienny, podlega duchowym cierpieniom, i – teoretycznie – mógłby grzeszyć. Poglądy Ariusza zostały potępione na Soborze w Nicei w 325, gdzie sformułowano wyznanie wiary potwierdzające współistotność (*ὁμοούσιος* [homooúsios]) Ojca i Syna oraz Jego odwieczne zrodzenie przez Ojca. Subordynacjonizm miał jednak nadal swych zwolenników; np. Euzebiusz z Cezarei głosił, że L. zajmuje drugie miejsce, jest „obrazem Boga” i Bożym

narzędziem stworzenia świata i kierowania nim. Jest zrodzony z Ojca, ale nie z jego „substancji” i nie „odwiecznie”, lecz „przed czasem”, aktem woli Boga, który w ten sposób jest jego przyczyną (*Demonstrationis Evangelicae*, IV 3). Wbrew Ariuszowi, Euzebiusz nie przyjął koncepcji stworzenia L. „z niczego”. Wcielenie uważał za najwyższe objawienie się L.; w Chrystusie nie ma ludzkiej duszy, jest on L.-σάρξ [sarks], istotą wyższą od człowieka, złożeniem bóstwa i człowieczeństwa, w którym podmiotem aktów zbawczych jest sam L. Credo nicejskie, zwł. twierdzenie o ὁμοούσιος, zostało potwierdzone na soborze w Konstantynopolu (381), z tym, że o ile wcześniej chodziło o oddzielenie L. od stworzeń przez uznanie jego współistotności z Ojcem, o tyle teraz było ono pomocne w podkreśleniu jedności istoty trzech osób (hipostaz) Boskich.

L. jako aspekt Boga lub byt tożsamy z Nim – słowo, rozum, moc Boga. W myśli judaistycznej i tradycji ST istotną rolę pełni koncepcja Bożego Słowa, które tłumaczone jest w Septuagincie i gr. pismach ST jako l. Pełni ono zasadniczo dwie role: stwarzającą (Rdz 1, 1–31; Ps 33, 6) i objawiającą Boga (Ps 147, 15.18); jest również przedstawiane jako byt względnie autonomiczny, wysłannik Boga (Iz 55, 11; Ps 107, 20), pośrednik między Bogiem i ludźmi, który ich chroni (Ps 18, 31), poucza (Syr 2, 5), uzdrawia (Mdr 16, 12), ale też sędzi (Iz 45, 23) i karze (Mdr 18, 15).

Większość tych funkcji pełnionych przez Boże Słowo pojawi się później – w formie zmodyfikowanej – w chrześcijaństwie. W tradycji mądrościowej Boża Mądrość to własność Boga lub byt stojący u Jego boku. Przedstawiana jako córka Boga (lub później matka L.), jest skryta dla świata i znana tylko Bogu (Hi 28, 23), stworzona odwiecznie i biorąca udział w stworzeniu świata (Prz 8, 22–30; Mdr 9, 9), podobnie jak stoicki l. (πνεῦμα [pnéuma]) przenika świat (Mdr 7, 22–23), jest tchnieniem Bożej mocy, wylewem i odblaskiem boskości, obrazem Jego dobra (Mdr 7, 25–26). Ponieważ jest „wtajemniczona w wiedzę o Bogu” (Mdr 8, 4) i „dzieli z Nim tron” (Mdr 9, 4), przekazuje wiedzę o Nim (Mdr 10, 10), a celem każdego człowieka jest jej poznanie (Mdr 6, 20–22) i zjednoczenie z nią, co przynosi nieśmiertelność (Mdr 8, 9–17). Rozumienie Bożego Słowa-L. oraz Mądrości jest więc w literaturze starotestamentowej podobne, a ich funkcje, polegające głównie na pośredniczeniu między Bogiem i stworzeniem, w znacznej mierze się pokrywają. Mimo posiadania cech osobowych, nie są rozumiane jako

odrębne osoby lub jako byty podejmujące działania z własnej inicjatywy, lecz raczej jako zhipostazowane aspekty Bożej istoty lub Jego działania.

Nauka o L. pełni szczególną rolę u Filona z Aleksandrii, skupiając w sobie wszystkie dotychczasowe rozumienia I. jako zasady metafizycznej; jest pomostem pomiędzy gr., żydowską i chrześcijańską koncepcją I. Kategoria L. służyła Filonowi do wyjaśniania wzajemnej bliskości jedyne, transcendentnego, niepoznawalnego w swej istocie Boga oraz bytu stworzonego, bliskości wyrażającej się w akcie stworzenia oraz nieustającej opatrnościowej opiece Boga nad światem i człowiekiem. W ujęciu ontologicznym L. nie jest niższym bogiem, obdarzonym cechami osobowymi, lecz nieosobowym obrazem Boga; pozostaje w ścisłym związku z Jego istotą – jako boski, wieczny, niewidzialny; jest aspektem Boga, Jego stwarzającym umysłem; pełni rolę narzędzia, którym posługuje się Bóg przy stwarzaniu, a następnie podtrzymywaniu świata w istnieniu oraz władaniu nim. Bóg stwarza przez niego, a on sam nie jest ani stworzony, ani niestworzony. Zgodnie z Platońską zasadą, iż stworzenie nie może się dokonać bez modelu, Filon przyjął, że w L. istnieje „świat umysłowy” zawierający idee (wzory dla świata materialnego) oraz moce Boże, które są przez niego porządkowane. Idee, inaczej niż u Platona, nie są autonomiczną zasadą, lecz zostają przez Boga powołane do istnienia jako instrument stworzenia. Dwie główne moce Boga – Pan i Władca – istnieją w L. jako 2 aspekty działania Boga: stwórczy i władczy; przez nie L. jest również obecny w świecie. Zgodnie z tradycją stoicką, do której nawiązywał Filon, stanowi jego wiązanie i zapewnia mu harmonię. Interpretując Księgę Rodzaju (1, 26–27), Filon utrzymywał, że człowiek, a szczególnie jego umysł, został stworzony wg „obrazu Boga”, czyli L. – jego pozycja jest więc równa całemu światu, dla którego wzorcem jest również L. W innym miejscu podkreślał pokrewieństwo ludzkiego umysłu i L. W ujęciu epistemologicznym L. pełni funkcję Słowa Boga, odsłaniając Go i jednocześnie zasłaniając. Człowiek zbliża się do Boga w L. i przez L., L. jest więc najpełniejszym sposobem ujawniania się Boga, lub – od strony człowieka – sposobem, w jaki jest on w stanie pojąć Boga. O ile własności Boga są dla człowieka niepoznawalne, można poznać Boską aktywność, moce, które zawierają się w L.

Właściwe imię Boga jest nieznanne, ale „wieloimienny” L. jest poznawalny. Filon unikał zarówno całkowitego oddzielania działania Boga od

Jego istoty (ponieważ to ostatecznie Bóg jest podmiotem działania), jak i pełnego utożsamiania go z Bogiem (ponieważ Bóg nie wyczerpuje się w swoim działaniu, a człowiek, poznając L., nie ma dostępu do Bożej transcendencji). L. jest również zasadą moralnego postępu: w nim zawarte jest prawo moralne, tożsamy z prawem Bożym i prawem natury, a wyrażone w prawie pisanym. L. jest źródłem cnót, towarzyszy człowiekowi jako jego prawy rozum (sumienie), z którego wypływają dobre uczynki. Szczyt swych możliwości poznawczych i moralnych umysł ludzki osiąga w mistycznym poznaniu Boga – również ono dokonuje się dzięki L. Ponieważ umysł ludzki został stworzony na wzór L. lub jest jego częścią, L. oświeca go jak światło słoneczne. W ten sposób, wspomagając ludzkie władze poznawcze, umożliwia ogląd Boga, ponieważ „Boga poznajemy przez Boga, tak jak światło światłem”. U początków chrześcijaństwa w ramach koncepcji nieortodoksyjnych również sprowadzano L. do jednej z mocy lub aspektów Boga, a więc faktycznie utożsamiano go z Bogiem. Wg modalizmu (lub monarchianizmu) faktyczna wielość Bożych osób jest jedynie pozorem skrywającym jedynego Boga. L. nie jest realnym bytem, a tym bardziej osobą, co najwyżej mocą, predykatem lub własnością Boga. Stanowisko takie podtrzymywali m.in. Prakseasz, Sabeliusz oraz Paweł z Samosaty.

LOGOS JAKO BÓG I JEDNA Z OSÓB BOSKICH. W myśli chrześcijańskiej L. jest Bogiem, jedną z trzech osób boskich, w Chrystusie zespolonym z naturą ludzką. W listach tradycji Pawłowej Chrystus, Syn Boży, jest utożsamiony ze Słowem-L. pochodzącym od Boga, tożsamym z Jego istotą (Hbr 1, 1–3). Pojawia się On przed aktem stwórczym, pełni istotną rolę w powstawaniu świata i jest zasadą wszelkiego stworzenia (Kol 1, 15–17). Wszystkie główne funkcje przypisywane w Pawłowej tradycji Chrystusowi-L., a mianowicie objawianie Boga, zbawianie oraz rola w stworzeniu i kierowaniu kosmosem pojawiają się w Ewangelii św. Jana, który spośród pisarzy NT w sposób najbardziej wyrazisty przedstawia koncepcję wcielonego L.-Słowa. W Prologu do Ewangelii św. Jan używa wobec L.-Słowa rodzajnika „ó”, co wskazuje na Jego wyjątkowość: nie chodzi tu już o jedno z wielu bezosobowych, objawiających słów Boga, lecz o L., który jest Bogiem. W tekście Prologu ujawniają się Jego następujące cechy i funkcje: odwieczne istnienie, preegzystencja (ἐν ἀρχῇ ἦν [en arché en]); przyczynowanie, jest tym, „przez” (διὰ [diá]) co (kogo) powstał świat; obdarzanie „światłem” i „życiem” rodzaju

ludzkiego; wcielenie; bycie Jednorodzonym (Synem) Ojca; moc obdarzania ludzi łaską (świętością). Podobne treści odnaleźć można w prologu do 1 Listu św. Jana, 7 wersecie z 2 Listu św. Jana oraz Apokalipsie (19, 11–16), a także w wielu frg. Ewangelii św. Jana opisujących Jezusa przekazującego Słowo (J 5, 24; 17, 14 i in.). Jan przedstawia L. jako Boga, a nie byt od Niego niższy (wobec tego w swym pośrednictwie nie symbolizuje On Boga, lecz uobecnia Go), różnego jednak od Boga Ojca. L. wciela się, nie tracąc nic ze swej boskości; przez ofiarę krzyża przynosi ludziom życie (zbawienie). L. nosi wyraźne cechy osobowe, w przeciwieństwie do bezosobowej mocy (działania) Boga w tradycji mądrościowej i u Filona. Pomimo werbalnych podobieństw z l. filozoficznym, szczególnie stoickim i platońskim (L.-Słowo jako preegzystująca zasada stworzenia, przenikająca świat), zasadnicze rozumienie wcielonego L.-Chrystusa jest niezależne od filozofii i wyrasta z wiary religijnej.

M. Heinze, *Die Lehre vom L. in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872, Aalen 1984; A. Aal, *Der L. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur*, I–II, L 1896–1899; *Stoicorum veterum fragmenta* (wyd. H. von Arnim), I–IV, L 1903–1924; F. E. Walton, *Development of the L.-Doctrine in Greek and Hebrew Thought*, Bristol 1911; W. Kelber, *Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes*, St 1958; C. Colpe, *Von der Logoslehre des Philon zu der des Clemens von Alexandrien*, w: *Kerygma und L. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, Gö 1979, 89–107; G. Verbeke, HWP V 491–499; K. Narecki, *L. we wczesnej myśli greckiej*, Lb 1999; M. Osmański, *L. i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii*, Lb 2001.

Marek Osmański