

Justyna Krocza

Geneza pojęcia Sofii - Mądrości Bożej

Studia Sandomierskie : teologia, filozofia, historia 19/2, 161-176

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

GENEZA POJĘCIA SOFII – MĄDROŚCI BOŻEJ

Sporo się ostatnio mówi i pisze, zwłaszcza wśród badaczy religijnej filozofii rosyjskiej, na temat fenomenu Sofii – Mądrości Bożej¹. I faktycznie rozważania o Sofii, znane pod nazwą sofiologii, w kontekście metafizyki wszechjedności rozwijanej przez rosyjskich filozofów religijnych są całkowicie uzasadnione i niezwykle interesujące. Jakkolwiek systemowa nauka o Sofii – Mądrości Bożej jest rzeczywiście tworem niemarksistowskiej filozofii rosyjskiej, to jednak sama idea, która mieści się w tym pojęciu, ma dłuższą historię². Idea ta stanowi według mnie ciekawy problem badaczy. Oczywiście szczegółowe studium jej rozwoju wychodzi poza ramy artykułu, a nawet możliwości jednego badacza, dlatego chciałabym wskazać jedynie na te zjawiska świata starożytnego, które w sposób najbardziej wyraźny wpłynęły na kształtowanie się nowożytnego, przede wszystkim rosyjskiego, rozumienia pojęcia Sofii – Mądrości Bożej. Zamierzam przeanalizować ideę mądrości występującą pod różnymi nazwami w judaizmie, filozofii greckiej i chrześcijaństwie. Właśnie te trzy wzorce kulturowe kształtowały religijną tożsamość Europy, dlatego uzasadnione wydaje się łączne ich omówienie.

1. Judaizm

Judaizm jest religią Hebrajczyków. Lud ten jako jedyna cywilizacja śródziemnomorska przetrwał do dnia dzisiejszego. Jego historia to historia jego stosunków z Bogiem³. Dla Izraelity regulatorem całego porządku była idea świętości Boga. Wszystko postrzegał i oceniał miarą boską. Bóg był dla Izraelity ostateczną sankcją

¹ Zob. np.: L. Kiejzik, *Sergiusza Bułgakowa filozofia wszechjedności*, Warszawa 2010; T. Obolevitch, *Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu. Studium historyczno-filozoficzne*, Kraków 2011; Palamas, *Bułgakow, Łosiew. Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka*, red. L. Kiejzik, Warszawa 2010; W. Sołowjow, *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie*, przeł. J. Dobieszewski, Warszawa 2011; *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. T. Obolevich, K. Duda, Kraków 2010.

² Zob. T. Shipflinger, *Sofia-Maria. Celostnyj obraz tworzenia*, Moskwa 1997.

³ Więcej, zob. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, przeł. Z. Kubiak, t. 2, Warszawa 1993.

w ocenie rzeczywistości. Można powiedzieć, że Hebrajczyka cechowała dewiza *Deus mensura*. Pojmował rzeczywistość dynamicznie, a czas w sposób ciągły. Dla Izraelity liczyły się przede wszystkim wydarzenia, to, co w rzeczywistości się dzieje. Pojmował człowieka jako jedność, organiczną całość. Współczesny badacz, Christopher Dawson, pisał: „Porządek moralny Izraela był identyczny z prawem Jahwe, objawionym Mojżeszowi i opracowanym dokładnie w naukach kapłanów i proroków. Jahwe bowiem nie był członkiem boskiej społeczności czy panteonu jak bogowie Syrii i Mezopotamii, nie był też zasadą metafizyczną jak brahman czy tao. On był osobowością, z której obecności Izrael zawsze zdawał sobie sprawę i której wola oraz siła objawiały się ustawicznie we wszystkich dziejowych rozstrzygnięciach Izraela”⁴. Hebrajczyk uważał, że mądrość starotestamentowego objawienia jest źródłem i podstawą całej mądrości ludzkiej. Mądrość od wieków jest przeciw z Bogiem (Syr 1,1) i stanowi narzędzie Jego rzemiosła, a Jego wszechmocne słowo jest jej źródłem (Syr 1,5 – Wulgata). Dlatego kult prawdziwego Boga zdobył sobie nie tylko narodowe, ale i ogólnoswiatowe znaczenie. Prawo (hebr. Tora, gr. nous) było prawem narodowym, jak również prawem kosmosu. Pomijając wpływ greckich pojęć czy filozoficznego wizerunku Boga, Stary Testament pozostaje czysto żydowski. Można powiedzieć, że starotestamentowe objawienie zawiera się w pojęciu mądrości, stanowiącej źródło wszelkiej prawdy i dobra, tchnienie siły Bożej, odbicie wiecznego światła. Mądrość Izraela pełniła ważną rolę w formowaniu życia duchowego Hebrajczyków⁵.

Wybitny badacz, Gherard von Rad, zauważył, że podobnie jak większość narodów starożytnego Wschodu, Izrael rozumiał mądrość jako praktyczną wiedzę o prawach rządzących życiem i światem. Pisał on: „Hebrajski termin, który oddajemy naszymi wyrazami «mądry», «mądrość» wskazuje przede wszystkim na posiadanie doświadczenia, na biegłość wśród pism Starego Testamentu (...)”⁶. Mądrość zatem polegała na praktycznej umiejętności życia, dzięki której człowiek mógł doświadczać dostępnego mu dobra i unikać zła. Sergio Quinzio twierdził podobnie pisząc, że mądrość człowieka, która opierała się na znajomości podstawowego porządku stworzenia i stanowiła zdolność uchwycenia natury rzeczywistości, była właściwa nie tylko Izraelowi, lecz występowała także u innych narodów⁷. Wszystkie te ludy używały zagadek i przysłów do wyrażenia zasad mądrego postępowania. Wspomniany już von Rad stwierdził nawet, że „mądrość starożytnego Wschodu rozwinęła subtelną kulturę zagadki”⁸. Warto dodać, że np. w Egipcie zawierała się ona w utworach o formie instrukcji dla synów królewskich i ad-

⁴ Ch. Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1987, s. 58-59.

⁵ S. Potocki, *Mądrość na starożytnym Wschodzie i w Izraelu*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Mądrość starotestamentowego Izraela*, red. J. Frankowski, Warszawa 1999, s. 13.

⁶ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, przeł. B. Widła, Warszawa 1986, s. 327.

⁷ S. Quinzio, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, przeł. M. Bielawski, Kraków 2005, s. 29.

⁸ G. von Rad, dz. cyt., s. 331.

ministracji. Mądrością Mezopotamii były natomiast dysputy, zbiory przysłów i utwory o tematyce niezawinionego cierpienia. Izraelici czerpali więc inspirację z egipskiego maat (staroegip. mądrość) oraz z egipskiej tradycji dydaktycznej⁹.

Korzenie mądrości Hebrajczyków tkwią w refleksji nad prawem i objawieniem Bożym. W judaizmie wyróżniono następujące rodzaje mądrości: odnoszącą się do natury (wiedza o świecie i wykorzystaniu natury), teologiczną (teodycea, relacja do Boga) oraz jurydyczną (mądrość zdobywana przez doświadczenie i stosunki międzyludzkie)¹⁰. W skład pojęcia mądrości wchodziła zarówno wiedza o charakterze naturalnym, jak i nadprzyrodzonym. Była ona przede wszystkim pośrednikiem między ludźmi i Bogiem, który chroni człowieka (Ps 18,31), uzdrawia (Mdr 16,12), sądzi i karze (Iz 45,23-24) oraz poucza (Syr 2,5). Naturalne zatem będzie rozróżnienie mądrości człowieka i mądrości Boga. Według Księgi Przysłów (Prz 1-9) mądrość ludzka powinna być trwałą cechą każdego człowieka. Nie jest to jednak właściwość wrodzona, człowiek nabywa jej dzięki wysiłkowi obserwacji związków zachodzących w świecie. Rozpoznaje, że są to porządki Boże, i ich przestrzega, dając tym wyraz swej pobożności (Prz 3,11-20)¹¹. Tak duży wpływ mądrości na życie ludzkie wiąże się z jej boskim pochodzeniem. W hebrajskim źródłosłowie, kiedy mowa o tym, że Jahwe stworzył mądrość, używa się innego czasownika: qnh, niż wtedy, gdy mowa jest o stworzeniu rzeczy (hebr. br')¹².

Najbardziej ogólnie pojęcie mądrości występuje w Księdze Przysłów pod nazwą chokma (Prz 2,2.6.10; 3,13; 4,5.7; 7,4; 8,1.11.12) lub chokmot (1,20; 9,1). Inne terminy są bądź jej synonimami, bądź też podkreślają różne aspekty tego złożonego pojęcia, a należą do nich: bina (2,3; 4,1.5.7; 8,14; 9,6); tebuna (2,2.3.6; 3,13; 8,1), 'orma (8,12). Kontekst, w jakim zostały zastosowane, wskazuje, że można je oddać za pomocą kilku znaczeń, takich jak: mądrość, roztropność, rozważa, umiejętność i przezorność. A zatem mądrość była umiejętnością rozumnego i roztropnego postępowania, a jej posiadanie pozwalało człowiekowi w pełni wykorzystać wszelkie dobrodziejstwa życia¹³. Mądrość Boga z kolei rozumiano w podwójnym aspekcie: w odniesieniu do stworzonego świata oraz do życia i postępowania człowieka. Mądrość ludzka okazywała się ćwiczeniem duszy, a mądrość Boża celem duszy¹⁴.

W księgach mądrościowych (tj. dydaktycznych) Starego Testamentu, do których należą: Księga Przysłów, Księga Hioba, Księga Koheleta, Księga Syracha i Księga Mądrości, mądrość Boża to przede wszystkim atrybut Boga. Mądrość Boża w księgach dydaktycznych została przedstawiona jako córka Boga, zrodzona odwiecznie i biorąca udział w stworzeniu świata (Prz 8,22-30; Mdr 9,9). Z kolei

⁹ R.E. Clement, *Wisdom in Theology*, London 1992, s. 95.

¹⁰ S. Potocki, *Mądrość...*, s. 15.

¹¹ Zob. S. Potocki, *Księgi mądrościowe*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. S. Łach, Poznań-Warszawa 1973, s. 674-680.

¹² Zob. S. Potocki, *Mądrość...*, s. 54-55.

¹³ Por. Tamże, s. 50-51.

¹⁴ *Mądrość*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, red. E. Dąbrowskiego, t. 2, Poznań 1969, s. 70.

w Księdze Syracha jest mowa o tym, że mądrość wyszła z ust Najwyższego (Syr 24,3). Występuje też określenie mądrości jako wędrowniej nauczycielki (Mdr 8,1-3), pełni też ona funkcję wysłanniczki Bożej (Mdr 8,12-21; 9,4-11). Natomiast w centralnej części Księgi Mądrości mądrość poucza o swej naturze i przymiotach, określa swój udział w życiu ludzi oraz swój stosunek do Jahwe. Natomiast w Księdze Hioba (Hi 28) mądrość jest rozumiana jako porządek świata. Ponadto liczne sformułowania z ksiąg sapiencjalnych pozwalają stwierdzić, że mądrość ma charakter osobowy, ale nie hipostatyczny (Prz 7-9, Ba 3,9 – 4,37; Syr 24,1-29, Mdr 7-10). Z kolei w Księdze Syracha mądrość zostaje utożsamiona z (preistniejącą w Bogu) Torą. Syrach zwalczał świecką ideologię hellenizmu, wykrzykiwał przecieć: „Cała mądrość pochodzi od Boga” (Syr 1,1). W księdze tej mądrość została utożsamiona z mocą wypełniającą cały świat, naturę i ludzkość (Syr 24,5-6). Martin Hengel przypominał, że z pozoru podobnie będzie u stoików: ich logos przenika przecieć kosmos i nadaje mu formę¹⁵. Jednak Syrach zmuszony został do ograniczenia, a ostatecznie do pominięcia uniwersalnego wymiaru mądrości. W zmaganiach z hellenizmem i jego pojęciem Sofii: „Mądrość mogła zostać doceniona w judaizmie, jedynie sprzymierzając się z czynnikiem, który w owej walce odgrywał decydującą rolę, z prawem [...]. Znaczenie chochmah dla kształtowania się religii żydowskiej w tej walce z hellenizmem i jego Sophią nie powinna być niedoceniana”, pisał J. Fichter¹⁶. Oczywiście w czasach przedwygnaniowych mądrość Izraela znała i adaptowała do swojej wiary mądrość innych ludów Wschodu, ale w czasach powygnaniowych zyskała nowy wymiar i stała się kluczowym pojęciem żydowskiej teologii. W Księdze Mądrości (7, 25-26) nazywana jest „tchnieniem mocy Bożej” (gr. atmis gar estin tēs tou theou dunameōs) oraz „odblaskiem wieczystej światłości” (gr. apaugasma gar estin fōtos aidiou). Mądrość nie redukowała się do abstrakcyjnego pojęcia, ale wyrażała stwórczą mocą Bożą. Teologowie w zasadzie jednomyślnie uznają, że kontynuację wątku mądrości w Starym Testamencie stanowi Ewangelia Janowa z jej koncepcją Logosu.

Niektórzy badacze, poszukując korzeni hebrajskiej nauki o mądrości, chcieliby widzieć w niej wpływ filozofii greckiej. Jednakże Sofia jako boska i uosobiona istność pojawia się stosunkowo późno, spotyka się ją przede wszystkim w pismach hermetycznych, u Plutarcha i neoplatoników (I/II w. n.e.). Inni uczeni za prototyp żydowskiej mądrości Bożej uważali odpowiedniki semickie poprzedzające wpływy greckie, a mianowicie przypowieść o Achikarze odkrytą w Elefantynie. Poszukiwano nawet pierwowzorów chokma w kulcie bogini matki (Izydy lub Asztarte). Mircea Eliade podkreślał w religii żydowskiej ważność bytów pośrednich między człowiekiem i Bogiem, przede wszystkim w epoce hellenistycznej. Niektóre nurty duchowości żydowskiej podniosły chokma do rangi najwyższego autorytetu, po-

¹⁵ Według Zenona z Kition, założyciela szkoły stoickiej, Bóg-Logos jest tym samym, co rozum, przeznaczenie i Zeus. Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, Warszawa 1968, s. 431.

¹⁶ J. Fichtner, cyt. za M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, przeł. S. Tokarski, t. 2, Warszawa 2009, s. 171-173.

nieważ „mądrość zapośrednicza Objawienie”¹⁷. Przedłużeniem interpretacji judaistycznych tego problemu była tradycja wczesnorabinistyczna (I-IX w.), która utożsamiała mądrość z Torą.

2. Filozofia grecka

Ważnym zjawiskiem współegzystującym z judaizmem była filozofia grecka, w której odnajdujemy wiele istotnego materiału do analizy pojęcia sofii. Warto zauważyć, że w antycznej Helladzie mądrość nie występowała w tym samym znaczeniu, co w judaizmie, niemniej przesłanki pozostawały te same. Grecy myśliciele posługiwali się takimi filozoficznymi pojęciami, jak: *logos*, *archē* i *dusza świata* (*hē tou kosmou psychē*). Niełatwo jednoznacznie stwierdzić, czy terminy te miały znaczenie filozoficzne, czy raczej religijne, stanowiły bowiem jedność w umysłowości Hellenów¹⁸. Podobnie jak Izraelici Grecy oddzielali mądrość jako przyczynę świata od mądrości ludzkiej. Mądrość człowiecza dzieliła się na trzy typy: mądrość techniczną (gr. *technē* – zručność), moralną (gr. *frōnēsis* – roztropność) i teoretyczną (gr. *sofia theōretikē* – filozofia). Najstarsze wyobrażenia mądrości Bożej były związane z mitami o bogach greckich. Personifikacją mądrości była Atena. W pełniejszej wersji nauka o mądrości wystąpiła dopiero u Heraklita w związku z jego nauką o *logosie*. Mądrość *logosu* pozostawała ukryta i zrozumiała tylko dla wybranych. Zajmiemy się zatem pojęciem *logosu*, gdyż pretenduje ono do miana filozoficznego prototypu mądrości Bożej.

Krzysztof Narecki pisał, że w myśli greckiej istniał dualizm semantyczny terminu *logos*. Termin ten, niebędący jeszcze pojęciem, oznaczał słowo, które mogło przedstawiać wartości ekspresyjne lub deklaratywne. Znaczenie to ukształtowało się pod wpływem dzieł Homera. *Logos* mógł też oznaczać rozum, który zawierał w sobie wartości racjonalne. Znaczenie to powstało pod wpływem greckiego czasownika *legō* (mówię)¹⁹. Badacz Pierre Aubenque mówił o „niemożliwym do oddzielenia współistnieniu w greckim *logosie* idei języka i rozumu”²⁰. Oznacza to zatem ścisły związek języka i myśli, który w mniejszym lub większym stopniu inspirował całą filozofię grecką. Oczywiście pojęcie *logosu* podlegało ewolucji, która wiązała się z rozwojem greckiej myśli filozoficznej i jej stopniową racjonalizacją, zwięźle określoną jako „przejście od mitu do *logosu*, tzn. od świadomości mitologicznej i emocjonalnej poetów do opartych na logicznym rozumowaniu dociekań i refleksji kosmologicznych pierwszych filozofów przyrody”²¹. Ewolucja ta miała zasadnicze znaczenie dla samego powstania filozofii greckiej. Źródłem pytań

¹⁷ M. Eliade, *Historia...*, s. 171.

¹⁸ Nauka, filozofia i religia stanowiły jeden niepodzielny obszar. Zob. W.K.C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 28; zob. także: W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Kraków 2009.

¹⁹ K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, s. 5.

²⁰ P. Aubenque, cyt. za K. Narecki, *Logos...*, s. 6.

²¹ Por. Tamże.

stało się zdziwienie, a nie lęk przed zjawiskami (jak było w mitologii). Filozofia będzie poszukiwać przyczyn koniecznych, a jak pamiętamy, bogowie greccy byli kapryśni, nie działali w sposób konieczny. Filozofia zapyta o przyczynę ostateczną, natomiast mitologia o to, co pierwsze zostało zrodzone (np. Teogonia Hezjoda). Jednak najważniejszą nową jakością w rozumieniu logosu stało się jego uabstrakcyjnienie. Mitologia pozostawała w granicach wyobraźni, natomiast filozofia zaczęła sięgać do tego, co abstrakcyjne. A zatem ewolucja terminu logos wywierała niebagatelny wpływ na charakter nowego myślenia o rzeczywistości, zanim jednak urósł on do rangi kluczowego pojęcia filozoficznego, upłynęły cztery stulecia od czasów Homera (VIII-V w. p.n.e.)²². W *Iliadzie* Homer opowiadał o cieśli, który dzięki Atenie poznał „mądrość swej sztuki”, co oznacza, że posiadał wiedzę o właściwym postępowaniu²³. U Homera logos i czasownik legō oznaczały gromadzić, zbierać, wybierać, co jest odpowiednikiem łacińskiego legere (według H. Fourniera: zbierać, gromadzić, czytać²⁴). K. Narecki pisał, że: „u Homera logos to narzędzie komunikowania się i środek przekazu informacji, służy głównie do wprowadzania w błąd, do przekonania kogoś do swych racji, do przekazywania pouczeń i dostarczania wrażeń estetycznych”²⁵. A zatem początkowo logos nie miał nic wspólnego z językiem, słowem czy mową²⁶. Homerową tradycję użycia słowa logos kontynuował Hezjod w poezji. U innych greckich twórców, głównie wczesnych liryków, logos oznaczał rozmowę (Semonides), tradycję (Alkajos), przedmiot lub sprawę, rozrachunek, bilans, zdolność myślenia (Teogonis), wiersze, utwory poetyckie (Anakreont), wezwanie, apel (Bakchylides), prawdę, przepowiednię, naukę (Pindar), dzieło, traktat (Ion z Chios), wartość (Tyrtajos), argumenty (Stezychor)²⁷. W VII w. p.n.e. Solon użył słowa sofia na oznaczenie twórczości poetyckiej, która miała stanowić efekt długotrwałych ćwiczeń i natchnienia muz²⁸. Z kolei dla Teognisa sofia oznaczała także zręczność w obchodzeniu się z ludźmi, zręczność, która może przybrać formę podstępny i oszustwa²⁹. Począwszy od IV w. p.n.e. do powyższego znaczenia sofii dochodzi kolejny składnik: abstrakcyjność i racjonalizm. Dzieje się tak wskutek rozwoju nauk ścisłych: medycyny, geometrii,

²² Por. Tamże, s. 7.

²³ *Iliada*, XV, 410-413: „Tak więc sznur miarę tę samą ma, co i burta okrętu / w rękę biegłego w rzemiośle cieśli, co poznał dokładnie / mądrość swej sztuki, a przy tym wspierany jest przez Atenę (...)” (Homer, *Iliada*, przeł. J. Łanowski, Wrocław 1986, s. 588).

²⁴ Zob. H. Fournier, *Les verbes „dire” en grec ancien*, Paris 1946.

²⁵ K. Narecki, *Logos...*, s. 295.

²⁶ Zob. Tamże, s. 17.

²⁷ Zob. Tamże, s. 297.

²⁸ Solon, *Elegie*, I, 52, w: *Liryka starożytnej Grecji*, opr. J. Danilewicz, Wrocław 1987, s. 302: „Inny w darze od Muz Olimpijskich / wyuczyl się śpiewu, biegle więc pieśni układa / tchnące czarowną mądrością (...)”.

²⁹ Teogonis, *Elegie*, w: *Liryka starożytnej Grecji*, opr. J. Danilewicz, Wrocław 1987, wers 19, 25 i 30: „(...) niech przy tych wierszach owocu mojej mądrości / imię autora widnieje (...) / Bądź roztropny, a czynem nieprawym i szpetnym się nie splam / za tę cenę bogactwa ani korzyści nie szukaj”.

arytmetyki i astronomii³⁰, ale także filozofii. Za pierwszych filozofów greckich powszechnie uważa się jończyków. Zapoczątkowali oni użycie nowego pojęcia, które – o ile sięgało do tradycji Homerowej – zyskało nowy, filozoficzny i co istotniejsze, uniwersalny wydźwięk. Pojęciem tym było archē i jego modyfikacja: apeiron. Archē dla jończyków³¹ stanowiła pierwszą przyczynę³², a także Absolut³³. Z kolei apeiron było czyś nieskończonym, bezkresnym i niezdeterminowanym. Sam Platon wykorzystał pojęcie apeironu w dialogu *Fileb* (30C-30E)³⁴. Apeiron stało się cechą charakteryzującą element materialny – zarówno materię inteligibilną, jak i chōra, która była zdeterminowaną rzeczywistością zmysłową. Z kolei u Plotyna apeiron nabrało znaczenia pozytywnego i oznaczało niewyczerpalną moc i bogactwo Jednego³⁵. Niemniej dopiero Heraklit (535-465 r. p.n.e.) wprowadził do filozofii kategorię logosu, rozumianą jako zasada harmonii świata. Warto wspomnieć, że dopiero od lat sześćdziesiątych XX w., czyli od czasu monografii G.S. Kirka *Heraclitus: The Cosmic Fragments* (1954) badacze uznali, że w centrum nauczania Heraklita znajduje się, nie ogień jak wcześniej sądzono (zresztą za interpretacją Arystotelesa), a logos³⁶. Według Heraklita logos to immanentny rozum świata. Filozof wyróżnił Logos boski i pomniejsze ludzkie, jednostkowe logosy. Zauważył walkę przeciwieństw, twierdził, że wojna jest matką wszystkich rzeczy. Cały kosmos stanowił jeden byt, ale rządzić nim miała zasada wiecznej zmiany. Rozważania te doprowadziły go do stwierdzenia, że z wielości powstaje organiczna jedność. Nad Heraklitejskim Logosem wśród specjalistów toczyła się dyskusja. John Burnet sprzeciwiał się tłumaczeniu słowa Logos jako ratio. Werner Jaeger natomiast widział w Logosie boskie prawo, najwyższą normę i zasadę. Z kolei historyk filozofii greckiej, William Keith Chambers Guthrie – zasadę rządzącą wszechświatem³⁷. Z kolei polski badacz K. Narecki utrzymywał, że dla Heraklita Logos oznaczał: „ludzką myśl przybierającą kształt nauki, która wyraża się dalej w formie dzieła, wykładu, traktatu, zbioru sentencji [...], czyli obiektywnie istnie-

³⁰ Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000, s. 42-46.

³¹ Mam tu na myśli Talesa, Anaksymenesa i Anaksymandra.

³² Archē rozumiana jako Absolut najlepiej odpowiada Jednemu neoplatoników: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. Iwo-Zieliński, 5, Lublin 2002, s. 17.

³³ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś. F. Nowicki, t. 1, Warszawa 1994, s. 243.

³⁴ Ten wyraz nie pada, jednak Platon plastycznie go opisuje: „Sokrates: Nieprawdaż, jeśli nie tak, to lepiej zrobimy, idąc za tą myślą, którąśmy nieraz wypowiadali, że we wszechświecie jest wiele pierwiastka nieokreśloności i określoności też dość, i jakoś jest nad nimi przyczyna nielicha, która porządkuje i układa lata i pory roku, i miesiące, która się najsprawiedliwiej nazywa mądrością i rozumem. (...) Rozum to jest jeden z czterech rodzajów, który uważamy za przyczynę wszystkiego”. Zob. Platon, *Fileb*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002.

³⁵ Plotyn, *Enneady*, IV, 518 (przeł. A. Krokiewicz, t. 1, Warszawa 1959).

³⁶ Zob. E. A. Havelock, *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, przeł. P. Majewski, Warszawa 2006, s. 28.

³⁷ Zob. K. Narecki, *Logos...*, s. 54-58.

jącą strukturę świata, źródło tej racjonalnej struktury tożsame z boską powszechną i inteligentną «zasadą» wszelkiego istnienia»³⁸. Logos posiadał także liczne atrybuty: wieczność (istnieje bowiem zawsze), kreatywność (świat powstaje dzięki niemu), wszechobecność (gdyż istnieje w każdej rzeczy). Ponadto stanowił logiczną zasadę tożsamości przeciwieństw, jej fizyczny substrat, czyli ogień, logos duszy, czyli racjonalną zasadę myślenia. Jakkolwiek większość ludzi nie dostrzega, nie rozpoznaje i nie rozumie logosu³⁹. Jeszcze inną interpretację Logosu spotykamy u współczesnego Heraklitowi filozofa z Elei. Parmenides (ok. 540 – ok. 470 r. p.n.e.), bo o nim mowa, zwalczał przejęty przez Heraklita zasadniczy dogmat orficki o związku wielości z jednością, ponieważ uznawał tylko jedność, a wielość uważał za ułudę⁴⁰. Termin logos odnosił do ludzkiego rozumu władnego osądzać byt (logos jako episteme). Znaczenie Parmenidesa polegało na tym, że wprowadził Greków na drogę myślenia abstrakcyjnego. Jego filozofia uważa się za szczyt spekulatywności w myśli greckiej. Z kolei Empedokles z Akragas (ok. 495/500 – 435/428 r. p.n.e.) próbował pogodzić mitologiczny i filozoficzny światopogląd, łącząc abstrakcyjną koncepcję Parmenidesa z fizycznym pojęciem przyrody. Podobnie prezentowała się nauka Anaksagorasa z Kladzomen, który oddzielił niematerialną zasadę myśli, czyli rozumu, od materii. Na tym też polegała jego oryginalność. Zrozumiał, że materia jako taka nie tłumaczy zjawiska ruchu, myślenia i celowości w konstrukcji natury. Anaksagoras odróżnił materialne i niematerialne prawo bytu oraz opisał to ostatnie jako analogię do ludzkiego ducha. W taki sposób określił po raz pierwszy pojęcie uniwersalnej zasady rozumnej, jednak nie nazywał jej jeszcze logosem. Do pojęcia logosu doszedł dzięki rozważaniom na temat natury zewnętrznej, a nie analiz logicznych i abstrakcyjnych procesów. Jak widać, pojęcie logosu nie miało jeszcze stałego sensu. Oznaczało głównie rozważania, zarówno w obiektywnym, jak i w subiektywnym znaczeniu. Abstrakcyjne rozumowanie miało według Anaksagorasa zawierać w sobie prawdę. Filozofia Empedoklesa i Anaksagorasa stanowiła próbę pogodzenia filozofii eleackiej (Parmenides) z filozofią jońską (Heraklit).

Na przełomie V i IV w. p.n.e. pojawiło się nowe zjawisko, zwane retoryką, która w istocie była sztuką słowa. Pierwszymi wykładawcami sztuki słowa byli sofisci. Utrzymywali, że tylko za pomocą słów można wytwarzać i zmieniać rzeczy np. słabe w silne, a białe w czarne. W ten sposób słowo stało się przedmiotem nauczania. Natomiast nauka Sokratesa (469-399 r. p.n.e.) w odróżnieniu od sofistyki miała raczej charakter filozofii słowa, nauki o treści słowa. Jednak – jak wykazuje Sergiusz Trubieckoj – Sokrates sam po trosze uprawiał sofistykę i retorykę⁴¹, cho-

³⁸ Tamże, s. 92.

³⁹ Tamże. Ponadto autor analizuje jeszcze Epicharma, Parmenidesa z Elei, Zenona z Elei, Melissosa z Samos, Empedoklesa z Akragas, Filolaosa z Krotony, Archytasa z Tarentu, Anaksagorasa z Kladzomen, Diogenesa z Apollonii, Leukipposa z Miletu, Demokryta z Abdery.

⁴⁰ A. Krokiewicz, *Studia orfickie*, w: tenże, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 16.

⁴¹ Zob. Tamże, s. 26.

ciaż rozum stał się u niego zasadą praktycznej działalności w życiu człowieka. Trubieckoj nazwał ten proces przekształcaniem się filozofii pojęcia w filozofię rozumu⁴². Z kolei dla ucznia Sokratesa, Platona (427-347 r. p.n.e.), logos był kryterium racjonalności rzeczy⁴³. Według Martina Heideggera Platoński logos oznaczał sąd, pojęcie, definicję, rację i stosunek. Jako mowa ujawniał coś (gr. deloō)⁴⁴. U Platona wystąpiła tożsamość logosu z duszą świata, która stanowiła ogniwo spajające świat metafizyczny z fizycznym (Timajos, 34A-36B: wszechświat rozwija się harmonijnie). Natomiast mądrość była przymiotem duszy rozumnej, toteż posiadał ją tylko demiurg. Dusza ludzka była spokrewniona z tym, co boskie, dlatego też mogła przybliżyć się do mądrości, o ile kochała ją i dążyła do niej (Fedon, 69C-D). Pojęcia ogólne stanowiły dla Platona rezultat aktów abstrakcyjnych, inicjatywę duszy rozumnej człowieka. Pojęciu odpowiadała idea, a nie zewnętrzna, materialna rzecz. Taka idea była czymś ogólnym, istniała niezależnie od rzeczy zmysłowych. Ponieważ idea istnieje niezależnie od myślącego podmiotu, to nie produkt naszych pojęć, ale ich cel. Prawdziwy byt nie jest niczym zjawiskowym, jest niezmienną, wieczną i obiektywną myślą. Stanowi przedmiot rozumu. Naszej subiektywnej myśli odpowiada myśl obiektywna, czyli idea. Myśl nie może poznać niczego, co nie jest jej pokrewne, czyli niczego oprócz myśli. Zdaniem Trubieckoja świat Platona był żywym, uduchowionym i rozumnym bytem. Właśnie tu odnajdujemy elementy późniejszej nauki o logosie, o ideach jako obiektywnych myślach czy o świecie idei jako przyczynie bytu. Materia jest lustrem, w którym odbija się idea. Platon uznawał najwyższy, idealny początek, absolutny boski ideał, ideę Dobra, która miała być przyczyną istnienia wszystkiego. Postulował także jedność bycia i poznania w wyższym ideale warunkującym istnienie wszystkich bytów i wszystkiego tego, co poznawalne. Takiemu ideałowi została przeciwstawiona rzeczywistość, stwierdzał Trubieckoj⁴⁵.

Arystoteles (384-322 r. p.n.e.), uczeń Platona, postulował inny ideał. Uważał mądrość za najwyższą formę wiedzy umysłowej, tj. za wiedzę teoretyczną, którą w stopniu doskonałym miał posiadać Bóg, czyli Najwyższa Inteligencja, Pierwszy Poruszyciel (gr. tēs noeseōs noēsis – myśląca siebie myśl). Dla Arystotelesa sofia była mądrością filozoficzną i prawdziwą wiedzą. Mądrość stanowiła najwyższą formą wiedzy, która polegała na niezawodnym poznaniu zarówno pierwszych przyczyn, jak i tego, co z nich wynika. Mądrość była jednością nous i epistēmē, czyli intuicji rozumowej i czystej wiedzy (Etyka nikomachejska, 1141, A19). Jak pisał K. Narecki: „Mądrość teoretyczna występuje zatem jako wiedza we właściwym tego słowa znaczeniu i za swój przedmiot ma najwyższe, pierwsze zasady (Etyka nikomachejska, 1141, B3), które są nadrzędne wobec wszystkich innych nauk, stąd też zrozumiałe staje się utożsamianie mądrości z pierwszą filozofią”⁴⁶.

⁴² Por. S. N. Trubieckoj, *Uczenie o logosie w jego historii*, Moskwa 2000, s. 25-29.

⁴³ Zob. Platon, *Fedon*, 100A (przeł. W. Witwicki, Kęty 2002), *Państwo*, 582D (przeł. W. Witwicki, t. 1, Warszawa 1958); *Timajos*, 27D-31B (przeł. P. Siwek, Warszawa 1986).

⁴⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 45-46.

⁴⁵ Zob. S. N. Trubieckoj, dz. cyt., s. 30-39.

⁴⁶ K. Narecki, *Słownik terminów Arystotelesowych*, Warszawa 1994, s. 106.

Możemy zatem powiedzieć, że u Arystotelesa mamy do czynienia z naukową wersją koncepcji mądrości, która przestała być tylko zasadą abstrakcyjną. Jednak już u stoików rozumienie mądrości wróci na dawne tory, jako że rozróżnili oni logos wewnętrzny (rozum, element duszy) i zewnętrzny, rozumiany jako mowa. Ich zdaniem logos, utożsamiany z duszą świata, był boską zasadą, kosmicznym rozumem, opatrnością – eo ipso bogiem. Dusza ludzka z kolei miała być fragmentem duszy kosmicznej⁴⁷. Zenon z Kition (336-264 r. p.n.e.), przedstawiciel szkoły stoickiej, pod wpływem filozofii Heraklita twierdził, że logos rządzi zarówno w kosmosie, jak i w człowieku. Logos jest rozumem myślącym i poznającym, a także duchową zasadą, która w sposób rozumny i według planu nadaje formę całemu światu oraz wszelkiemu stworzeniu wytycza cel. Logos miał być zarodkiem wszystkich rzeczy niczym nasienie, które zawiera w sobie wiele nasion⁴⁸. Epiktet, przedstawiciel rzymskiego stoicyzmu, twierdził natomiast, że logos, rozumiany jako rozum, czyni człowieka godnym miana człowieka. Ludzie powinni upiększać nie ciało, ale to, co stanowi jego istotę, czyli logos. W tym sensie logos pojmowano jako rozum ludzki. Nierzadko logos człowieka odróżniano od jego osobowości jako wyższą siłę, jako prawdziwy rozum. W rozumie tym człowiek upodabniał się do bóstwa. Ludzka dusza w swej proveniencji jest boska, natomiast w swym logosie człowiek jest synem Bożym. Zatem jeśli logos kieruje światem jako zewnętrzna konieczność, to w człowieku przybierać on będzie formę rozumu. Logos ten był tajemniczym demonem, którego głosowi przysłuchiwał się Sokrates. W okresie rzymskim nauka o demonach opierała się na wierze w geniuszów-opiekunów i przeniknęła do literatury. Idea uniwersalnego logosu określająca swoistą etykę stoików wynikała z podstaw nauki Sokratesa. „żyć zgodnie z naturą” znaczyło „żyć zgodnie z rozumem”. Wszelkie zło miało być spowodowane niewiedzą. Stoicy, podobnie jak Sokrates, głosili intelektualizm etyczny. Dobrem dla człowieka było tylko to, co dotyczyło jego samego, w czym tkwiła jego boska istota, jego wolność. Ważny i ogólny sens moralności stoickiej polegał na głoszeniu uniwersalnego rozumnego prawa, słowa żyjącego w ludziach i rządzącego światem. Chrześcijańscy apologetyci przyswoją sobie nie tylko formę tej nauki, ale też i jej treść, zauważył Trubieckoj⁴⁹.

Jednakże na długo przed wkroczeniem na scenę dziejową pierwszych ojców Kościoła rozwinął się medioplatonizm. Stanowił on okres przejściowy między platonizmem a neoplatonizmem. Medioplatonicy przejęli naukę Platona o ideach oraz naukę Arystotelesa o samomyślącej się myśli. Medioplatonczyk Alkinous⁵⁰ (II w. n.e.) uważał, że dusza świata stanowi emanację intelektu Bożego⁵¹. Idee jako

⁴⁷ G. Reale, dz. cyt., s. 204-205.

⁴⁸ Zob. Tamże, s. 315, 386.

⁴⁹ Zob. S. N. Trubieckoj, dz. cyt., s. 48-70.

⁵⁰ Alkinous był bliżej nieznanym filozofem stoickim z II w. Wymienia go Focjusz w swojej *Bibliotece* (48, 116, 17-22). Jego główne dzieło *Wykład nauk Platona* uchodzi za najważniejsze dzieło średniego platonizmu. Apulejusz wtajemniczył go w misteria Izdydy i Ozyrysa.

⁵¹ Zob. Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, przeł. K. Pawłowski, Kraków 2008, s. 166.

myśli Boga stanowiły doskonale wzorce rzeczy i jako takie zostały utożsamione z boską mądrością, która następnie jako dusza świata aktualizuje się w formach duchowych. Podobnie interpretował idee platońskie Plutarch z Cheroni⁵² (50-125 r.) w dziele *Izyda i Ozyrys*⁵³. Nie znajdujemy jednak u niego żadnej nauki o logosie jako zasadzie samoobjawienia bóstwa. Aczkolwiek bóstwo ujawnia się w świecie, w swych logosach i w swych podobieństwach, które odciska na substancji materialnej. Świat był nie tylko jego dziełem, ale jego częścią i jego ciałem. Bóstwo należało rozumieć tylko w jednym sensie, w sensie rozumnej zasady. Pisał o tym Trubieckoj w słynnej, cytowanej wyżej kilkakrotnie pracy *Nauka o logosie w jego historii*. Podobnym tropem podążała Marguerite Harl, kiedy twierdziła, że logos dla filozofów II stulecia był rozumnością Boga pojmowanego jako myśląca siebie myśl zawierająca w sobie rozumność⁵⁴. Logos zatem jawił się jako boska myśl, tj. zespół boskich idei, światło inteligibilne, (gr.) kosmos noētos, boski umysł i wyrażenie boskich myśli, a więc jednocześnie jako rozumna treść, prawo rozumności i wyrażenie tego, co rozumne. Wspomniany zakres semantyczny terminu logos doskonale odpowiadał chrześcijańskiej koncepcji Syna Bożego, który był wcieleniem rozumu oraz Słowa objawionego przez Ojca⁵⁵.

U Plotyna z kolei doszło do uznania Mądrości-Logosu za hipostazę⁵⁶, która zapewniała spójność rzeczywistości, ale wyżej od niej znajdowało się Jedno. Było ono bezpostaciowe, górowało nad wszelką postacią i ruchem. Było nieskończone z powodu ogromu swojej mocy. Stanowiło zasadę wszechjedności. Wyjątkowo ciekawym zjawiskiem, rozwijającym się równoległe z neoplatonizmem, był gnostycyzm⁵⁷. Teksty gnostyczne warte są przestudiowania z uwagi na zawartą w nich naukę o Sofii. Autorem jednego z pierwszych był Walentyn (zm. po 160 r. n.e.). Przedstawił on opowieść kosmogoniczną i teogoniczną zakładającą hierarchię bytu. Na jej szczycie stał najdoskonalszy eon, zwany Otchłanią. Był wieczny i nieruchomy. Jednym z niższych eonów była Sofia-Mądrość, która postanowiła poznać

⁵² Na rozumienie logosu przez Plutarcha wpłynęła średnia Stoa; zob. Z. Abramowiczówna, *Wstęp*, w: Plutarch, *Moralia*, przeł. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1977, s. XIII.

⁵³ Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, przeł. A. Pawlaczyk, Poznań 2003, s. 61 (370F).

⁵⁴ M. Harl, *Origène et la fiction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958, s. 94.

⁵⁵ Zob. Tamże.

⁵⁶ Zob. Plotyn, dz. cyt., II, 6.

⁵⁷ Gnoza pojawiła się w II/III w. n.e. K. Rudolph twierdził, że „gnoza to samookreślenie późnoantycznej religii wybawienia, a gnostycyzm nabył odeń ukształtowaną nową formę”. Gnoza zatem stanowiła wytwór hellenistycznego synkretyzmu, to znaczy przemieszania orientalnych oraz greckich tradycji i pojęć, jakie nastąpiło po wyprawach Aleksandra Wielkiego (III w. p.n.e.). U podstaw gnostycyzmu leżał dualizm, ale był on przesycony ideą monizmu. Ojcowie Kościoła przyrównywali gnostycyzm do wielogłowej hydry z greckiej legendy z uwagi na ogromną wielokształtność gnostyckich nauk. Słynny historyk chrześcijaństwa, A. Harnack, uważał, że gnostycyzm był radykalną hellenizacją chrześcijaństwa, z czym oczywiście nie wszyscy się zgodzili. Dlaczego bowiem nie odwrócić by tego twierdzenia i nie powiedzieć, że gnostycyzm to radykalna chrystianizacja hellenizmu? Zob. K. Rudolph, *Istota i struktura gnozy*, „Nomos” 1992, nr 1, s. 11.

naturę Otchłani bezpośrednio, a powinna to zrobić za pośrednictwem Syna. W rezultacie spadła do niższego świata, gdzie zrodziła byt materialny. W posiadaniu współczesnej nauki znajduje się wiele innych tekstów gnostyckich zawierających naukę o Sofii. Większość z nich poznano dzięki odkryciu biblioteki z Nag Hammadi⁵⁸ w 1945 r. Odnalezione teksty świadczą o dużej spójności gnostyckiej nauki o Sofii. Dzięki nim można zauważyć, że mit o Sofii cechuje się sceptycyzmem i pesymizmem. Według niego świat ziemski jest dziełem ostatniego upadłego eonu, jakim była Mądrość-Sofia. Była ona związana z Bogiem, ale straciła swoją moc zbawczą z powodu pragnienia poznania Boga. Stworzyła natomiast świat mocą antyboską. A zatem powstanie świata stanowiło konsekwencję upadku boskiej siły Mądrości. Był to wyraz skrajnego determinizmu. Apokryficzna Ewangelia Filipa identyfikuje Sofię z Marią Magdaleną, a w Pierwszej Apokalipsie Jakuba Zbawca sam mówi, że jest nieprzemijającą Sofią, przez którą człowiek będzie zbawiony⁵⁹. Anonimowy autor Apokryfu Jana twierdził, że ponowne przyjęcie upadłej Sofii do pleromy nastąpiło dzięki Chrystusowi, który był jej partnerem. Z kolei w Mądrości Jezusa Chrystusa Sofia stanowiła męską część pierworództwa pierwszego człowieka, tzn. potomka Boga Ojca i Jego towarzyszkę, wielkiej Sofii, podczas gdy częścią ziemską jest mała Sofia. W pierwszej części gnostyckiego tekstu *Tractatus tripartitus pt. De supernis* mądrość Sofii jest tożsama z logosem. Jeden z badaczy, Mariusz Szram, twierdził, że Sofia była raczej przymiotem Logosu i wszystkich istot pochodzących od Ojca, niekiedy tylko działała samodzielnie⁶⁰.

3. Chrześcijaństwo

W myśli chrześcijańskiej Logos okazał się Bogiem zespolonym z naturą ludzką w Chrystusie (Hbr 1,1-3; Kol 1,15-17). Św. Jan Ewangelista, utożsamiając Syna Bożego z wiecznym Logosem, otworzył drogę przedstawienia chrześcijaństwa jako filozofii. Św. Jan nie odrzucał zatem filozofii, ale wykorzystał ją, podobnie jak cała myśl chrześcijańska wykorzystywała koncepcje pogańskie, aby wyrazić wiarę, a nie by ją utworzyć⁶¹. Wydaje się, że czwarta Ewangelia stanowiła próbę interpretacji wiary chrześcijańskiej w terminach zrozumiałych dla pogańskiego hellenizmu⁶². Dla apostoła Logos jest Bogiem, a nie tylko platońską ideą czy emanacją Prajedni. Ewangelista kontynuował naczelną ideę Księgi Mądrości dotyczącą Sofii. Ukazując Chrystusa jako Logos – który jest związany ze wszystkimi stworzeniami

⁵⁸ Nag Hammadi – biblioteka koptyjska zawierająca XIII kodeksów, odkryta w 1945 r. Obecnie wszystkie papirusy są przechowywane w Muzeum Koptyjskim w Kairze. Zob. *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, „*Studia Antiquitatis Christianae*” 7, red. W. Myszor, Katowice 2008.

⁵⁹ M. Szram, *Chrystus-Mądrość Boża według Orygenesesa*, Lublin 1997, s. 43.

⁶⁰ Tamże, s. 44.

⁶¹ Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000, s. 255.

⁶² Por. Tamże, s. 69.

i posłany jako światłość, aby wyprowadzić je z ciemności grzechu i wyzwolić spod władzy szatana – potwierdzał jednocześnie powiązanie Chrystusa ze wszystkimi stworzeniami w kosmosie, zauważał George Maloney⁶³. Jan przedstawił Chrystusa w trzech głównych aspektach: Logosu, Światłości i Życia. Chrystus jako Logos jest przyczyną stwórczą wszystkich skończonych bytów, jest *raison d'être* wszechświata, Omegą, do której dąży rzeczywistość i przez którą osiąga swoją pełnię. Poprzez wcielenie boski Logos włączył się fizycznie do naszego stworzonego świata⁶⁴. Logos Janowy jest transcendentny i przebywa u Boga przed stworzeniem (J 1,1). Logos stał się Mądrością uosobioną w Księdze Przysłów (Prz 8,22-23.30). Nie ma wątpliwości, że samo chrześcijaństwo od początku swojego istnienia utożsamiało Chrystusa z Mądrością Bożą⁶⁵, co świadczy o tym, że taka interpretacja jest uprawniona. Wynika stąd, że idee Mądrości Bożej i Logosu w Nowym Testamencie należy rozpatrywać wyłącznie w ramach chrystologii. Mądrość w Nowym Testamencie jest bowiem odnoszona do drugiej osoby Trójcy Świętej (1 Kor 1,21, Kol 2,3; J 1,1.14; Ap 19,13). A zatem substancjalne Słowo Boże można było pojmować jako rozum stwarzający świat i kierujący myślą ludzką.

Neoplatonik Ameliusz, uczeń Plotyna, uważał prolog Ewangelii Jana za filozoficzny⁶⁶. Według niego św. Jan opisał w nim duszę świata, która jest boska, a mimo to w pewien sposób zmieszana z ciałem⁶⁷. Natomiast od II w. pisarze chrześcijańscy, zwani apologetami, żywo komentując współczesną im filozofię grecką⁶⁸, posługiwali się pojęciem Logosu przy określaniu chrześcijaństwa jako filozofii w ogóle⁶⁹. Niektórzy z nich próbowali pogodzić filozofię grecką z chrześcijaństwem. Jedną z takich płaszczyzn porozumienia okazało się pojęcie Logosu. Św. Justyn Męczennik (ok. 100-165 r.) pisał, że Chrystus jest Mądrością Ojca, która stanowi imię Chrystusa preegzystującego, czyli Logosu⁷⁰. Logos-Mądrość pochodzi z woli Boga, współdziała z Ojcem w dziele stwarzania. Natomiast Teofil z Antiochii (II w.) utożsamiał Mądrość Bożą z Duchem Świętym⁷¹. Podobnie myślał Ireneusz z Lyonu (140-202 r.), który Mądrość i Słowo traktował jako dwie moce, przez które Bóg działa w stworzeniu. Z kolei Klemens Aleksandryjski (ok. 150-215 r.) swą naukę o Mądrości ukształtował pod wpływem średniego platonizmu. Pisał o dwóch stanach istnienia Mądrości. Pierwszym były myśli Boga

⁶³ G.A. Maloney, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1972, s. 79-80.

⁶⁴ Tamże, s. 79-89.

⁶⁵ Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, przeł. M.A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 331.

⁶⁶ Euzebiusz z Cezarei, *Praepratio evangelica*, XI, 19 (Eusèbe de Cèsarée, *La préparation évangélique*, Paris 1982, s. 149).

⁶⁷ P. Hadot, dz. cyt., s. 298.

⁶⁸ Filozofia grecka zeszała z oficjalnej sceny dopiero w 529 r., kiedy cesarz Justynian zamknął Akademię Platonską.

⁶⁹ P. Hadot, dz. cyt., s. 299.

⁷⁰ Justyn, dz. cyt., s. 207-209.

⁷¹ Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, w: *Pierwsi apologetci greccy*, opr. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 414.

zawarte w Logosie (umyśle), drugim ich hipostaza w duszy świata, stanowiącej prawa kosmosu⁷². Logos-Mądrość ma być autorem całego Pisma Świętego. Jedną z kluczowych idei Klemensa głosiła jedność całej historii w Logosie, w drugiej osobie Trójcy Świętej, wcielonym Słowie, tj. Jezusie Chrystusie. Uzależniał on Mądrość od gnozy. Chrystus miał być sanktuarium gnozy – gnozą Mądrości. Chrystus, boski Logos, został określany mianem *logos protreptikos*, *logos paidagogos* oraz *logos didaskalos* (nawracanie, wychowanie, nauczanie)⁷³. Klemens Aleksandryjski, co warto zaznaczyć, wprowadził do teologii ważną ideę: ideę przeobstwienia (gr. *theōsis*). Z kolei dla Orygenesa (185-254 r.) Syn Boży stanowił Mądrość samą w sobie, czyli Mądrość istotową, pełnię najwyższą, podobnie jak Logos sam w sobie – życie, prawdę, sprawiedliwość, moc samą w sobie. Orygenes tak określał Mądrość Bożą: Mądrość Boża to początek, to wiedza o rzeczach boskich i ludzkich oraz ich przyczynach, to tchnienie mocy Bożej (Mdr 7,25-26), to dobro oraz cnota. Orygenes przyjął odwieczne istnienie Mądrości, utożsamiał ją z Synem. Postulował trzy wcielenia Logosu: w Chrystusie, w Piśmie Świętym i w Kościele. Orygenes rozwijał całą duchowość Logosu wokół osoby Chrystusa jako pośrednika między Trójcą Świętą a stworzeniem. W swym dziele *O zasadach* twierdził, że wszystkie stworzenia rozumne uczestniczą w Duchu Świętym, zupełnie tak samo jak w Mądrości Bożej lub w Słowie Bożym⁷⁴. Ponadto pisał: „wiele jest pojęć dotyczących Chrystusa: chociaż jest On Mądrością, to przecież pełni rolę Mądrości i posiada moc nie we wszystkich, lecz tylko w tych, którzy starają się o mądrość w Nim zawartą”⁷⁵. Chrystus był dla Orygenesa Logosem, stwórczą Mądrością, pośrednikiem między światem a Bogiem. Koncepcja ta pojawiła się już u Filona z Aleksandrii. Ponadto Orygenes napisał wiele komentarzy do ksiąg biblijnych, w tym do Ewangelii św. Jana. Spadkobiercami jego nauki byli przede wszystkim ojcowie kapadocy: św. Bazyli Wielki, św. Grzegorz z Nyssy i św. Grzegorz z Nazjanzu. Kolejnym był Atanazy Wielki (295-373 r.), który nazwał Syna Mądrością Bożą. Ojciec, Syn i Mądrość istnieli odwiecznie⁷⁶. Jego zdaniem uczestniczyć w istnieniu oznacza potwierdzać swój związek z boskim Logosem. Logos bowiem jednoczy wszystko we wzajemnej harmonii i sprowadza wszystko do Boga. Logos jest *raison d'être* wszystkich stworzonych bytów⁷⁷. Świat nie może istnieć bez immanentnej obecności Logosu, ponieważ każde stworzenie, uczestnicząc w istnieniu jako skończony, uwarunkowany byt, jest uzależnione od jego działania zapewniającego mu istnienie. W pracy *O wcieleniu Słowa* Atanazy z Aleksandrii bronił

⁷² A. Zmorzanka, *Hagia Sophia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin 2003, s. 181.

⁷³ F. Drączkowski, *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1996, s. 44.

⁷⁴ Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1979, s. 160.

⁷⁵ Tamże, s. 161.

⁷⁶ Atanazy, *Apologia przeciw arianom*, I, 9, w: tenże, *Apologie*, przeł. J. Ożóg, Warszawa 1979, s. 141.

⁷⁷ G.A. Maloney, dz. cyt., s. 123.

prawdy o wcieleniu Boga-Słowa. Nie był teologiem spekulatywnym, lecz nauczycielem zwalczającym wpływy hellenistyczno-pogańskie⁷⁸.

Jeden z ważniejszych ojców Kościoła wschodniego, św. Bazyli Wielki (ok. 330-379 r.), w swej teologii nawiązywał do tradycji sofiologicznej, utrwalonej wśród mnichów starożytnego Wschodu⁷⁹. Wspólnym mianownikiem dla wszystkich stworzeń miała być mądrość kosmosu, czyli mądrość świata objawiona jeszcze przed aktem stworzenia. Była ona wszczepiona we wszystko, co stworzone, ożywiła je i prowadziła całe stworzenie do jego Stwórcy. Św. Bazyli był mistrzem, nauczycielem, a zarazem bratem kolejnego z kapadocjan, Grzegorza z Nyssy (335-399). Zdaniem Grzegorza z Nyssy inkarnacja Logosu była nie tyle sposobem objawienia natury Boga per se, ile raczej jego energia stanowiła najwyższy przejaw dobroci i miłości Boga wobec człowieka. Jej celem nie było ujawnienie natury Boga, ale niejako doprowadzenie do pełniejszego poznania siebie przez człowieka jako obrazu Boga⁸⁰. Logos zaś miał być prawdziwym Słowem Bożym, jedynym archetypem, w którym znajdują się w stanie harmonii oraz w najwyższym stopniu doskonałości wszystkie przymioty, które chrześcijanin powinien realizować w sobie⁸¹. Według Grzegorza z Nyssy Chrystus, jako wcielona Mądrość, jest widzialnym obrazem Boga niewidzialnego. Mądrość to atrybut trójjedynego Boga, jest ona uosobiona w Jezusie, wcielonym Synu Bożym. Termin Sofia nierozłącznie wiąże się z Bogiem i Jego działaniami. Mądrość-Sofia to moc projektującą, urządzającą, porządkującą cały wszechświat, rzeczywistość materialną i duchową. Przejawem jej działania było mądre urządzenie wszechświata⁸². Sam człowiek także może poznać Mądrość Bożą ze skutków jej działania. Jest wszakże nie tylko istotą kosmiczną, lecz również istotą przebóstwioną, stanowi odbicie misterium rzeczywistości Bożej. W poznawaniu Boga ujawniała się mądrość ludzka, która polega na poznaniu prawdziwych dzieł Bożych, przez co człowiek zostanie doprowadzony do poznania prawdziwego dobra⁸³. A zatem praktyczna realizacja Mądrości w życiu człowieka to dążenie do mistycznego poznania Boga⁸⁴. Zagadnienia sofiologiczne po Grzegorz z Nyssy na szeroką skalę podejmie teologia bizantyjska⁸⁵.

⁷⁸ C. Vidal Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w.*, przeł. E. Burska, Warszawa 2001, s. 32.

⁷⁹ Zob. T. Špidlik, *La sophiologie de s. Basile*, „Orientalia Christiana Analecta” 162, Roma 1961.

⁸⁰ W. Szczerba, *Apofatyczna teologia Grzegorza z Nyssy*, w: *Dylematy współczesnej filozofii religii*, red. J. Baniak, Poznań 2007, s. 122.

⁸¹ S. Strękowski, *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy teologii trynitarniej i antropologii w homiliach do Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 2006, s. 163.

⁸² Por. Tamże, s. 109-110.

⁸³ Tamże, s. 240.

⁸⁴ Tamże, s. 320.

⁸⁵ Zob. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.

Zasada spajająca świat oraz przyczyna jego harmonii, a nawet pośrednik między człowiekiem a Bogiem – wszystkie te idee zawierają się w pojęciu Sofii-Mądrości Bożej. Wydaje się, że dążenie do uchwycenia takiej całościowości bytu było jednym z podstawowych problemów organizujących życie religijne człowieka antyku niezależnie od kultury, w której wzrastał. Na bazie przedstawionego materiału można wnioskować, że wiara w harmonijność i celowość świata stanowi jedną z najstarszych konstrukcji filozoficznych europejskiego kręgu kulturowego i stanie się ona także punktem wyjścia nowożytnych i współczesnych teorii myślicieli religijnych, zwłaszcza rosyjskich, jakkolwiek stanowi to już odrębny problem badawczy.

Streszczenie

Artykuł stanowi próbę uchwycenia zjawisk świata starożytnego, które w sposób najbardziej wyraźny wpłynęły na kształtowanie się nowożytnego, zwłaszcza rosyjskiego rozumienia pojęcia Sofii-Mądrości Bożej. Poddano analizie trzy wzorce kulturowe: judaizm, filozofię grecką i chrześcijaństwo. Filozofia grecka, jako punkt szczytowy państwowości greckiej, stanowi inny wzorzec kulturowy, niemniej jednak podobnie jak dwa pozostałe w znaczący sposób wpłynęła na rozwój świadomości religijnej i cywilizacyjnej Europy. Pojęcie Sofii-Mądrości Bożej mieści w sobie idee, które organizują, jak się wydaje, życie religijne człowieka antyku, dlatego pojęcie to warto jest przestudiowania jako ciekawy problem badawczy.

Genesis of the Concept of Sophia – God's Wisdom

S u m m a r y

This paper is an attempt of characteristics concerning different phenomena of the ancient world, which seem to affect modern, especially Russian understanding of the concept of Wisdom-Sophia. The presentation includes analysis of three huge cultural patterns: Judaism, Greek philosophy and Christianity. There is a need to mention that Greek philosophy, as the most important legacy of Greek civilization, appears as a different kind of the cultural pattern. However, likewise the two others, it influenced the development of the European religious and civilization awareness. The concept of Wisdom-Sophia contains ideas which seem to organize religious life of the Antiquity man. Therefore, I consider this notion as a worth exploring field of research.