

Kazimierz Pawłowski

## Idea Logosu w filozofii chrześcijańskiej II i III wieku

### Logos filozofów greckich – *praeparatio evangelica*

W II wieku po Chr. chrześcijaństwo osiągnęło dość wysoki poziom intelektualny. Myśliciele chrześcijańscy tego okresu (tacy jak Klemens Aleksandryjski, Justyn Męczennik, Atenagoras, Tacjan czy Tertulian) nie ustępują wykształceniem i erudycją ówczesnym filozofom pogańskim – i nie omieszkają się pochwalić swoją wiedzą w dziełach, które piszą nie tylko dla swoich współwyznawców, ale przede wszystkim użyją jej do obrony chrześcijaństwa. Szczególne znaczenie będą miały apologetyki, których zadaniem była obrona chrześcijan przed stawianymi im przez pogan zarzutami (między innymi o ateizm i niemoralność). Ich autorami byli ludzie wykształceni w szkołach greckich i rzymskich (a więc pogańskich): Justyn Męczennik (autor *Apologii* i *Rozmowy z Żydem Tryfonem*), Tacjan (*Mowa do Greków*), Atenagoras (*Prośba za chrześcijanami* skierowana do Marka Aureliusza i Kommodusa), Teofil z Antiochii (*Do Autolika*). Na gruncie łacińskim zadania obrony chrześcijan podjął się, między innymi, znakomity retor i wszechstronnie wykształcony prawnik Tertulian (*Apologetyk* i wiele innych dzieł teologiczno-filozoficznych), a obok niego Mincjusz Feliks (*Oktawiusz*). W swoich pismach w obronie chrześcijan i drogi ich ideałów apologetyki sięgnęli do pewnych idei wypracowanych w filozofii greckiej. Niektórzy z nich, świadomi swojej metody, ilustrowali swoje postępowanie biblijnym motywem ucieczki Izraelitów z Egiptu: przed ucieczką z niewoli egipskiej złupili oni swoich gnębieli, czyli wykorzystali ich bogactwo niejako przeciwko nim. Niektórzy dodawali czasem, jakby usprawiedliwiając tych biblijnych Żydów, że to egipskie bogactwo Izraelici wypracowali, przynajmniej częściowo, jako niewolnicy Egipcjan, a zatem w jakiejś mierze słusznie im się ono należało. Topos złupienia pogańskich Egipcjan przez Izraelitów (i motyw uprowadzonej branki) powraca dość często w dziełach apologetów chrześcijańskich i staje się niejako jakby ustaloną metodą postępowania – zwalczania przeciwników ich własną bronią<sup>1</sup>. Ci

---

<sup>1</sup> Sam „motyw złupienia Egipcjan przez Żydów” (z Księgi Wyjścia 11, 7) jako literacki topos będzie pojawiał się w literaturze chrześcijańskiej jeszcze wiele razy i w różnych kontekstach,

pierwsi chrześcijańscy intelektualiści, apologety chrześcijaństwa, „łupią” pogańskich Greków z ich bogactwa, którym jest ich filozofia, i obracają tę zdobycz przeciwko samym poganom, acz i oni czasem dodają (za Filonem z Aleksandrii, który odziedziczył tę osobliwą tezę po swoich nauczycielach), jakby się usprawiedliwiając, że w końcu i ta grecka filozofia została skradziona Żydom (z Prawa Mojżeszowego) albo dana im przez boski Logos (którego ostatecznym wcieleniem jest przecież Jezus Ewangelii chrześcijan), a więc jest poniekąd ich (chrześcijan) prawowitym dziedzictwem. Najczęściej będą wykorzystywać w obronie chrześcijan kategorie filozoficzne wypracowane w szkołach platońskich, choć główną ideę (a mianowicie ideę Logosu) znaleźli w filozofii stoickiej, ale – dodajmy gwoli ścisłości i historycznej wierności – znacznie zmodyfikowaną przez żydowskiego filozofa (a więc w pewnym sensie antenata filozofów chrześcijańskich) Filona z Aleksandrii. Od tegoż filozofa niektórzy myśliciele chrześcijańscy zapożyczają też, bardzo wątpliwą historycznie, ale w swoim czasie bardzo nośną, ideę kradzieży filozofii (ściślej: mądrości żywej w tejże filozofii) przez Greków Żydom Starego Testamentu.

Tę ostatnią ideę pozostawimy na boku. Ograniczymy się do jednego tematu, ale dla zrozumienia umysłowości chrześcijańskich myślicieli tego okresu bardzo ważnego, a przy tym ciekawego i niezwykle płodnego zarówno intelektualnie, jak i kulturowo. Przyjrzymy się mianowicie nieco bliżej pewnej idei, która zafrapowała chrześcijańskich myślicieli i która, jak się niebawem okazało, nie tylko bardzo dobrze wkomponowała się w chrześcijańską wizję świata, lecz przede wszystkim znalazła swoje miejsce w żywej, dynamicznej duchowości chrześcijańskiej. Chodzi o ideę Logosu, znaną jeszcze z filozofii Heraklita z Efezu i żywą potem w filozofii stoickiej (która zdominowała umysły filozofów czasów hellenistycznych i późnego antyku), ale też w filozofii neoplatonickiej. Myśliciele chrześcijańscy mieli tu, jak powiedziano, doskonały wzór do naśladowania w twórczości Filona, żydowskiego filozofa z Aleksandrii, który zaadaptował grecką ideę Logosu do swojej filozofii Boga, inspirowanej przede wszystkim Objawieniem Starego Testamentu. Logos stał się u niego Synem Boga – pośrednikiem między oddalonym (*zbyt oddalonym – że aż niedosięglym bez pośredników*<sup>2</sup>) od ludzi Bogiem (Jahwe) a ludźmi; ciągle jest, jak dawniej u Greków, Umysłem, ale Umysłem mieszczącym w sobie boskie idee (wyraźnie platońska modyfikacja idei Logosu; przyjmuje ją średni platonizm i neoplatonizm); jest Mądrością samego Boga – tą samą Mądrością, która objawia się nam w Starym Testamencie. Od tak pojętego Logosu już niedaleko do Logosu – Słowa z Prologu Ewangelii św. Jana Ewangelisty. Filon z Aleksandrii wziął ideę Logosu z filozofii stoików. Logos stoików

---

także w oficjalnych pismach papieży (np. w liście Grzegorza IX z 1228 skierowanym do wykładowców paryskich, a nawet w encyklice Leona XIII *Aeterni Patris*).

<sup>2</sup> Idea bliska wszystkim ówczesnym myślicielom rodzącego się podówczas średniego platonizmu.

również był mądrością, myślą boską i samym Bogiem. Przenikał wewnętrzne struktury świata; był duszą tego świata, jakby jego systemem nerwowym i zarazem umysłem; był źródłem jego życiowej energii i wewnętrznym prawem jego istnienia – tym prawem, które odczytujemy jako prawo naturalne (w sensie fizycznym i moralnym). Ideę Logosu zapożyczyli stoicy, jak powiedziano, jeszcze od Heraklita z Efezu. Była to ich główna idea filozoficzna. Na niej osadzili swoją filozofię prawa. Wyprowadzając prawo moralne z prawa natury, utożsamionego z samym Bogiem – Logosem, uznali je za boskie. W ten sposób prawo moralne okazało się w ich filozofii czymś w rodzaju bożej mądrości zakodowanej w jakiś sposób w strukturach bytowych ludzkiej duszy, w formie zarodkowej, w owych *logoi spermatikoi*, jak je nazywali filozofowie stoicy. W perspektywie filozofii stoickiej jest to o tyle jasne, że sama dusza ludzka (ludzki logos) rozumiana jest jako swego rodzaju fragment Logosu świata. Logos (pojęty nieosobowo – stoicy na ogół odrzucali koncepcję Boga osobowego) przenika świat od wewnątrz, egzystuje w jego wewnętrznych strukturach bytowych jako jego rozumna energia życiowa i w jej mentalnej tkance jako jego rozumne prawo bytowe. W ten sam sposób przenika człowieka, wypełnia struktury umysłowe jego duszy i nasycza jego organizm tchnieniem życia. Człowiek, będąc częścią świata, żyje tym samym prawem, którym żyje świat. Ma jednak coś jeszcze – coś, czego poza nim nikt w świecie nie ma, a mianowicie zdolność poznania praw natury (a więc tych samych praw, którymi żyje, wraz z całym światem, i myśli). Człowiek rozpoznaje to prawo we własnej duszy. Rozpoznaje je również w świecie, w prawach przyrody<sup>3</sup>. Prawo jego duszy i prawo jego ciała jest tożsame z prawem, które żyje w świecie, a ściślej – z prawem, zgodnie z którym ten świat żyje. Jest to bowiem prawo ontyczne świata, czyli prawo wpisane w jego tkankę bytową. Jest ono sposobem egzystowania świata – sposobem od-wewnętrznym, a nie – narzuconym mu z zewnątrz. Stąd wyprowadzali stoicy ważne wnioski (ważne, zdaje się, nie tylko dla nich):

1. Prawo moralne (rozumne, boskie) jest czytelne w ludzkiej duszy. Jest niejako zakodowane w strukturach mentalnych duszy ludzkiej (ludzkiego logosu).
2. Prawo moralne jest komplementarną częścią przyrodniczego prawa natury. Nie jest tworem „nie z tego świata”. Jest też w pewien sposób czytelne

---

<sup>3</sup> Tu stoicy również są dłużnikami Heraklita, który prawo Logosu odczytywał zarówno w swojej duszy, jak i w „mowie fenomenów”. Jest to idea mocno zakorzeniona w greckiej duchowości w postaci owego „poznaj samego siebie”, co na planie filozoficznym przekłada się na „wniknij w samego siebie”, a dostrzeżesz tam wszystko, co jest ci potrzebne do zrozumienia siebie i świata. Ten „od-wewnętrzny” sposób filozofowania – *oglądania świata i samego siebie, a nawet Boga, poprzez własne, ludzkie wnętrza* – staje się już w czasach Filona z Aleksandrii niemal ogólnie przyjętą metodą (patrz: neocynizm, neostoicyzm, neopitagoreizm, średni platonizm i hermetyzm). W szczególności sposób ta metoda filozofowania zaowocuje później w filozofii św. Augustyna.

w świecie przyrody. Świat przyrody, zwłaszcza świat zwierząt (wraz z jego prawami), może być odbierany jako swego rodzaju ilustracja ludzkiego prawa moralnego (i stoicycy moralisci oraz ci, którzy byli pod ich wpływem, czasem tak nań patrzyli<sup>4</sup>). Prawo moralne jest prawem koniecznym, tak jak prawo przyrodnicze. W odróżnieniu jednak od prawa przyrodniczego prawo moralne nie spełnia się samoistnie w życiu człowieka. Wypełnia się w aktach ludzkiej woli. Niemniej pozostaje koniecznym prawem. Dlatego z niewypełnieniem prawa moralnego wiążą się konieczne konsekwencje.

3. Tzw. prawa stanowione (przez ludzi) winny być formowane w zgodzie z moralnym prawem naturalnym. O tyle tylko są ważne, o ile są zgodne z tym prawem naturalnym (na tej zasadzie stoicy zwalczali niewolnictwo).

Niektóre elementy stoickiej filozofii prawa są bliskie pewnym koncepcjom wypracowanym w środowisku filozofów średniego platonizmu, przeżywającego swoje twórcze apogeum w czasach ostatniego z wielkich stoików, Marka Aureliusza. Platonicy na ogół nie posługują się kategorią Logosu, niemniej mają coś do niej podobnego, a mianowicie *nous* (łac. *mens* i *animus*). Albinus ze Smyrny, najgłębszy myśliciel spośród filozofów tej formacji filozoficznej, przedstawia ów *nous* jako niebiański umysł duszy świata<sup>5</sup>. W jego filozoficznym obrazie świata *nous* pełni rolę podobną do tej, którą w stoickiej wizji świata pełni Logos. W koncepcji średnioplatońskiej ponad umysłem duszy świata jest jeszcze najwyższy Bóg, stwórca tego świata. Ten najwyższy Bóg sam jest też Umysłem (Pierwszym Umysłem). Bóg jest tu osobowym i transcendentnym twórcą świata. Proces tworzenia świata trwa odwiecznie (w opisie podanym przez Albinusa; inni platonicy pojmują stworzenie świata jako jednorazowy akt w sensie historyczno-czasowym, niemniej funkcjonowanie świata rozumieją tak jak Albinus, czyli jako dzieło ciągłej opieki roztaczanej nad nim za pośrednictwem duszy świata). Bóg tworzy świat nieustannie, odzwierciedlając w nim swoje twórcze idee (podobnie jak artysta urzeczywistnia swoje twórcze idee w swojej twórczości artystycznej). Boska idea, jako boska myśl twórcza, żyje w ten sposób w bytowych strukturach świata (tak jak idea artysty – w jego artystycznym dziele) jako coś, co można nazwać prawem natury. Ściślej mówiąc – struktury bytowe świata odzwierciedlają twórczą ideę Boga. Świat funkcjonuje niejako zgodnie z boskim projektem twórczym, którym

---

<sup>4</sup> Widać to chociażby w *Quaestiones naturales* Seneki czy w *Historii naturalnej* Pliniusza. Stąd już tylko krok do owego słynnego średniowiecznego symbolizmu moralnego w czytaniu tej księgi, którą jest świat przyrody.

<sup>5</sup> Szerzej na temat filozofii Albinusa ze Smyrny i średniego platonizmu patrz: K. Pawłowski, *Filozofia średniego platonizmu w formule Albinusa ze Smyrny*, Eleusis 1998. Także: K. Pawłowski, *Problematyka metafizycznej w „Didaskalikos” Albinusa ze Smyrny*, „Kwartalnik Filozoficzny”, T. XXVII, Z. 3, 1999, s. 5–38; *Gnoseologia i dialektyka platońska w wersji Albinusa ze Smyrny*, cz. I, w: „Kwartalnik Filozoficzny”, T. XXIX, Z. 1, 2001, s. 95–117; cz. II, w: „Kwartalnik Filozoficzny”, T. XXIX, Z. 2, 2001, s. 137–161.

jest owa boska idea. Z pewnym przybliżeniem można powiedzieć, że prawo, którym żyje świat, jest urzeczywistnieniem boskiej myśli w realiach świata. Albinus posługuje się obrazem duszy świata, której umysł odczytuje w Umyśle najwyższego Boga jego twórcze idee. Umysł duszy świata odczytuje w Umyśle Boga Twórcy myśl boską – czyli te idee, które Bóg urzeczywistnił w konstrukcji stworzonego przez siebie świata. Odczytana myśl przenika w mentalne struktury duszy świata, a dalej poprzez niższe struktury duszy świata – w biologiczną tkankę świata (dusza świata w swej niższej części stanowi w biologicznym organizmie świata coś w rodzaju systemu nerwowego i wegetatywnego zarazem, za pomocą którego jej umysł kieruje tym organizmem, którym jest wszechświat). W ten sposób dusza świata bierze udział w twórczym dziele Boga. Można powiedzieć, że prawo naturalne jest tożsame z boską myślą twórczą. Inaczej mówiąc: w jego strukturach żyje boskie prawo. Podobnie jak w filozofii stoickiej – w filozofii średnio-platońskiej prawo natury okazuje się więc prawem boskim. Podobnie też jak w filozofii stoickiej – w filozofii platońskiej człowiek odczytuje to prawo we własnej duszy, w której mentalnych strukturach zostało ono w jakiś sposób zakodowane. Albinus wykorzystuje tu teorię pojęć wrodzonych<sup>6</sup>. Istotne w tej teorii jest właśnie to, że człowiek ma możliwość odczytania moralnego prawa boskiego niejako w swojej duszy, a dalej – że to prawo moralne jest jego naturalnym sposobem życia. Jest to prawo, którym powinien żyć.

Wnioski, jakie wyciągnięto z teorii stoickiej, aktualne są również w odniesieniu do średniego platonizmu. Jak widać, w epoce rozkwitu tych dwóch szkół, średniego platonizmu i stoicyzmu, przekonanie, że prawo moralne jest częścią boskiego prawa, było dość rozpowszechnione.

### Logos chrześcijański

(Justyn Męczennik, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Grzegorz z Nyssy)

Jednym z pierwszych intelektualistów chrześcijańskich, który wprowadził ideę Logosu do swojej filozofii, był św. Justyn Męczennik, filozof i człowiek wielkiej wiary, który poniósł śmierć męczeńską w czasie prześladowań chrześcijan za Marka Aureliusza. Justyn był jednym z tych, którzy akcentowali swoistą zbieżność między filozofią grecką i wiarą chrześcijańską, widząc w tej ostatniej kontynuację tej pierwszej, a ściślej – widząc w tej drugiej kontynuację i wypełnienie, za pośrednictwem Objawienia, prawd ujawnionych już w tej pierwszej. Tu posłużył się koncepcją Logosu i *logoi spermatikoi* – tego samego Logosu, o którym mówił Heraklit i stoicy, a zarazem tego samego, o którym pisał św. Jan Ewangelista w Prologu swojej Ewangelii. Dla Justyna tym Logosem Greków i Logosem Ewan-

---

<sup>6</sup> Patrz: K. Pawłowski, *Gnoseologia i dialektyka platońska w wersji Albinusa ze Smyrny*, cz. I, w: „Kwartalnik Filozoficzny”, T. XXIX, Z. 1, 2001, s. 95–117; cz. II, w: „Kwartalnik Filozoficzny”, T. XXIX, Z. 2, 2001, s. 137–161.

gelii był Jezus Chrystus. Jezus Chrystus był wcielonym Logosem. W myśli filozoficznej Greków, w przekonaniu Justyna, zajaśniało to światło, którego źródłem jest Logos – ten sam, który potem wcielił się w Jezusa Chrystusa; światło, które pełnym swym blaskiem zajaśniało w Objawieniu chrześcijańskim, którym znowu jest Jezus Chrystus – Słowo Boże. Nauczanie Chrystusa wyjaśnia i uzupełnia to, czego nauczali filozofowie pogańscy, ale zarazem tkwi załączkowo w ich nauczaniu. Justyn nie omieszką nawet dodać, że filozoficzna myśl tych Greków jest, w gruncie rzeczy, w swym charakterze chrześcijańska – i dlatego chrześcijanie są jej prawowitymi dziedzicami. Tak oto pojawiła się słynna idea *praeparatio evangelica*, odnoszona do filozofii greckiej, rozumianej jako zapowiedź i przed-nauczanie „chrześcijańskiej filozofii” ucieleśnionej w Jezusie Chrystusie – wcielonym Logosie. W ten sposób Justyn dowartościował filozofię grecką w oczach samych chrześcijan, a chrześcijaństwo w oczach pogańskich Greków. Pozwoli to myślicielom chrześcijańskim zaadaptować to, co wartościowe, w kulturze greckiej – do kultury chrześcijańskiej.

Wśród intelektualistów chrześcijańskich problem greckiej tradycji kulturowej II stulecia był żywo dyskutowany. Ślady toczonych wśród chrześcijan dyskusji na ten temat są bardzo wyraźne w dziełach Greka z Aleksandrii wykształconego na greckiej literaturze i filozofii, Klemensa Aleksandryjskiego, zwłaszcza w jego *Kobiercach*. W dziele Klemensa odbijają się wszystkie lęki i wątpliwości chrześcijan – zaniepokojonych z jednej strony o czystość wiary (wszak mądrość Greków to jednak „mądrość tego świata” i do tego jeszcze mądrość pogańska), a jednocześnie wyraźnie obawiających się utracić to, co jest w tej tradycji cenne, a co jednak rzucało się w oczy wykształconym, w szkołach przecież greckich i do tego pogańskich, chrześcijanom. Z jednej strony jest to lęk przed czymś, co nie do końca wszak jest zrozumiałe, powstało bowiem w obcej chrześcijanom duchowości greckiej i z tej racji mogłoby zaszkodzić w jakiś sposób wierze chrześcijańskiej, co jednak jest bardzo atrakcyjne pod wieloma względami i przez to jeszcze bardziej niebezpieczne. Z drugiej – obawa, by nie utracić czegoś, co wydaje się nie tylko piękne, ale nade wszystko cenne, a co więcej – jakby bliskie chrześcijaństwu, i to w sposób bardzo mocno wyczuwalny. To ostatnie było powodem szczególnego niepokoju. Tym, co go budziło, było pytanie (czy raczej odpowiedź na to pytanie): skąd ci pogańscy Grecy znali tyle prawd (głównie moralnych), które przecież dopiero chrześcijanom objawił Jezus Chrystus Odkupiciel? A bez wątpienia znali. Odpowiedzi padały różne. Niektórzy zadowalali się osobiwą teorią wysnutą najprawdopodobniej jeszcze przez żydowskiego myśliciela z Aleksandrii, Arystobulosa (II/III wiek przed Chr.), potem skwapliwie podjętą przez Filona z Aleksandrii, a za nim przez wielu chrześcijan. Głosiła ona, że Grecy skopiowali swoją naukę ze Starego Testamentu<sup>7</sup> (zwłaszcza Platon, który staje się dzięki temu

---

<sup>7</sup> Patrz zwłaszcza: Klemens, *Kobierce*, I, XV i XII.

kimś w rodzaju Mojżesza Greków<sup>8</sup>). Dotyczy to głównie nauk moralnych i teologicznych. Nie było to jednak jedyne wyjaśnienie osobliwej (i, co tu kryć, trochę gorszącej) zbieżności pewnych nauk moralnych głoszonych przez pogańskich moralistów i filozofów – z nauką Chrystusa. Niektórzy chrześcijanie (i to również ujawnia się w działach Klemensa) byli skłonni uwierzyć, że również Grecy mieli dostęp do wiedzy objawionej, pośredni za pośrednictwem Biblii albo nawet bezpośredni na zasadzie objawienia naturalnego. Czym miałyby być to naturalne objawienie – tego nie byli pewni. Niektórzy tłumaczyli, że zawiera się ono po prostu w samym poznaniu rozumowym, które samo w sobie ma jakoby moc odczytania pewnych prawd z porządku nadprzyrodzonego w sposób naturalny. Objawienie mieściłoby się tu zatem tylko w tym, że to właśnie Bóg dopuścił, by wszyscy ludzie, także poganie, mogli te prawdy poznać swoim naturalnym rozumem (w świetle swego naturalnego rozumu). Inni uważali, że ludzie, także poganie, mają udział w prawdach objawionych, które Bóg zakodował w ludzkiej duszy. Wrażliwi Grecy potrafili te prawdy odczytać w swojej duszy. W sukurs tej teorii przychodziła stoicka doktryna o *logoi spermatikoi*, „racjach nasiennych”, istniejących w immanentnym boskim umyśle, ale też i w partycypującym w nim umyśle ludzkim. Ten pogląd podzielał, jak powiedziano wyżej, Justyn Męczennik. W tym samym dziele, w którym wyraził ten pogląd, a mianowicie w swoim *Dialogu z Żydem Tryfonem*, Justyn pokazał swoją drogę do chrześcijaństwa. Jest to o tyle ciekawe, że pokazuje tu zarazem, czym jest, według niego, chrześcijaństwo w stosunku do greckiej filozofii. Jest ono mianowicie niejako jej uzupełnieniem, ale uzupełnieniem nadprzyrodzonym. To, czego tak gorliwie szukał Justyn u greckich filozofów, w różnych ówczesnych szkołach filozoficznych, znalazł dopiero w „filozofii” Jezusa Chrystusa, w którą wtajemniczył go jakiś starzec – ubogi i prosty, ale który swoją Chrystusową mądrością prześcignął daleko mędrców pogańskich, których Justyn miał okazję wcześniej poznać, bo pobierał u nich nauki. Ci mędrcy pogańscy jednak nie byli w stanie pokazać mu prostej drogi do upragnionej przezeń mądrości, dzięki której zrozumiałby i siebie, i cały świat w jednej perspektywie. Uczynił to ów skromny starzec. W filozofii ujawnionej mu przez starca tą perspektywą był Jezus Chrystus. Jezus Chrystus stał się też dla Justyna drogą, która zaprowadziła go do męczeńskiej śmierci godnej nie tylko człowieka wiary, ale także prawdziwego filozofa (Justyn do śmierci nosił płaszcz filozofa cynickiego). Osobliwego nastroju tej męczeńskiej śmierci przydawał fakt, że Justyn-filozof został zdradzony przez innego filozofa, i to filozofa cynickiego (prefekta Rzymu Rufusa). Droga św. Justyna Męczennika od mądrości wyrażonej w filozofii greckiej do Mądrości wcielonej w Chrystusie jest obrazem tej drogi, którą przebyła cała ludzkość: od mądrości (filozofii) pogańskiej do mądrości (wia-

---

<sup>8</sup> Patrz np.: Klemens, *Kobierce*, I, XXII 150, 4. Ale pamiętajmy, że Klemens filozofom przypisuje czasem również wynalezienie herezji.

ry) chrześcijańskiej, ucieleśnionej i żywej w Chrystusie Jezusie, chrześcijańskim Logosie, który od początku świata w nim żyje i działa.

Ideę Chrystusa jako Logosu podjął również i rozpropagował wspomniany już Klemens z Aleksandrii, jeden z największych erudytów i intelektualistów końca drugiego wieku i początku trzeciego, nauczyciel w aleksandryjskiej Szkole Katechetycznej (autor, obok wymienionych *Kobierców*, *Zachęty dla Greków* i *Wychowawcy*). U Klemensa Chrystus – Logos – Słowo jawi się jako Nauczyciel i Wychowawca. Tu znowu filozofia Greków znajduje swoje spełnienie i wypełnienie w Chrystusie Ewangelii i wiary chrześcijan. Chrystus ma być tym żywym Logosem, który nauczał Greków w ich filozofii. Filozofia grecka ma swoje wypełnienie wprawdzie w Prawach Żydów, a potem w Słowie Ewangelii. Klemens Aleksandryjski wyprowadził stąd ważny wniosek o możliwości, a nawet potrzebie interpretacji zawartości chrześcijańskiego Objawienia przy pomocy środków wypracowanych przez filozofów greckich, które pozwalają odkryć w tym Objawieniu prawdziwą filozofię chrześcijańską – tę, do której niejako zmierzała filozofia grecka.

Klemens Aleksandryjski był otwarty na grecką tradycję literacką i filozoficzną. Na kartach jego dzieł pełno jest cytatów z greckiej literatury pięknej i filozoficznej. Był jednym z pierwszych spośród tych, którzy uwierzyli, że filozofia grecka dla pogan była czymś w rodzaju przygotowania do Ewangelii (w języku łacińskim właśnie: *praeparatio evangelica*). Ale Klemens zaraz dodaje do tego coś, co jest bardzo ważne, a co nadaje temu dodatkowo jeszcze innego znaczenia, a mianowicie – że również dla chrześcijan ta filozofia może być czymś w rodzaju przygotowania do pełnego przyjęcia nauki (filozofii) Chrystusa, z zachowaniem wszystkich zastrzeżeń, które wynikają stąd, że jednak ta filozofia jest tylko poszukiwaniem Prawdy, którą odkryje dopiero w całej pełni Jezus Chrystus i która w Nim znajduje swoje spełnienie<sup>9</sup>. Niemniej sama idea pozostaje ważna. Filozofię pojmował Klemens nie tylko w sensie czysto intelektualnym, lecz także moralno-praktycznym, jako swego rodzaju formację moralną – praktykowanie mądrości i kształcenie duszy<sup>10</sup>. Moralna formacja jest dlań czymś istotnym w filozofowaniu. Powiada nawet (przypominając znany motyw biblijny), że łatwiej wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu stać się filozofem (Chrystusowym)<sup>11</sup>. W wychowaniu chrześcijańskim (wychowaniu do wiary) filozofia pełni rolę służebną. Jest czymś w rodzaju służebnicy teologii – wyostrza i wysubtelnia umysł, przygotowując go do zrozumienia prawdy objawionej w Chrystusie. Ta rola filozofii greckiej (chodzi tu głównie o filozofię Platona, choć Klemens nie odrzuca innych szkół, czerpiąc z nich to, co w nich najlepsze) jest o tyle możliwa, że ona sama czerpała z nauki Mojżesza, a tym samym z Objawienia danego Żydom,

---

<sup>9</sup> Klemens, *Kobierce*, I, XX.

<sup>10</sup> Widać to w całej twórczości Klemensa. Patrz chociażby: *Kobierce*, I, V 30,1; VI, VII 55, 1; VII, I, 3,2.

<sup>11</sup> Tamże, II, V, 22,4.



i w tym tkwi jej moc, z której mogą korzystać także chrześcijanie. Klemens odrzuca pogląd, jakoby greccy filozofowie mieli dostąpić, specjalnie dla nich zgotowanego, objawienia. Uważa jednakowoż, że rozum naturalny, którym oni dysponowali, był Boskim światłem, którym Bóg prowadził ich do Prawdy. Prawda, do której zmierzali ci filozofowie prowadzeni Boskim światłem naturalnego rozumu, znalazła swoje spełnienie w nauce Jezusa Chrystusa. Jezus Chrystus jest nauczycielem pełnej i ostatecznej Prawdy. Filozofia jest jedynie jej wstępnym przygotowaniem. W nauce Chrystusa ukazało się w pełni to, co w filozofii było ledwie zarysowane. Chrystus jest Słowem, Logosem, w którym objawiła się pełnia Bożej mądrości.

Nie wszyscy intelektualisci chrześcijańscy byli tak otwarci na grecką kulturę. Niektórzy, jak Tacjan Syryjczyk, który w końcu wystąpił z Kościoła i przystał do sekty enkratystów, a nawet wykształcony na greckiej i rzymskiej literaturze Tertulian, zdecydowanie się od niej odcinali. Dla Tacjana kultura grecka jest dziełem szatana. Tertulian, jeden z najlepiej wykształconych ludzi na łacińskim Zachodzie, uznał filozofię grecką za dzieło demonów, a filozofów nazwał patriarchami herezji. W sumie jednak zwolennicy zachowania greckiej tradycji kulturowej i wcielenia jej do kultury chrześcijańskiej zwyciężyli. I nie mogło być inaczej. Przecież znakomita większość chrześcijańskich intelektualistów kształciła się w szkołach i na uczelniach greckich. Kultura grecka zachowana została w chrześcijaństwie wschodnim, ale przeniknęła również do chrześcijaństwa zachodniego. Na kategoriach wziętych z greckiej filozofii chrześcijańscy teologowie budowali chrześcijańską doktrynę teologiczną.

Największym greckim myślicielem chrześcijańskim, który zweryfikował i przełożył na grunt chrześcijański wiele pojęć i pomysłów greckiej filozofii, był następca Klemensa Aleksandryjskiego w Szkole Katechetycznej w Aleksandrii, wielki teolog i filozof chrześcijaństwa, Orygenes (185/6–254/5). Logos u Orygenesusa jest przedwiecznym Słowem Boga i przedwieczną Mądrością, która legła u początku stworzenia i u początków wszelkich dróg i która zawiera w sobie całą prawdę stworzenia<sup>12</sup>. Zarazem Logos (a jest to ciągle ten sam Logos, który znamy z greckiej filozofii) jest Słowem – Logosem Ewangelii, czyli Słowem wcielonym w Jezusie Chrystusie, który jest Synem Boga Ojca, osobą Trójcy Świętej<sup>13</sup>. Jezus Chrystus jest tym Logosem – Słowem Bożym, z którym spotykamy się w Ewangelii, i tym Synem Boga Ojca, którego żywej obecności doświadczamy w naszym życiu i który jest centrum naszego życia duchowego i naszej chrześcijańskiej miłości, a zarazem przestrzenią, w której rozwija się całe nasze życie duchowe, ale również najskrytszą tajemnicą mistycznych doświadczeń i miłosnych uniesień<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Orygenes, *O zasadach, Homilie o Księdze Rodzaju*, 1, 13; *Komentarz do Listu do Hebrajczyków*, frg. 1, 8; *Homilie o Księdze Rodzaju*, 1, 1; *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, 1, 19; 1, 34. Patrz: Orygenes, *Duch i ogień*, wybór tekstów i wprowadzenie Hans Urs von Balthasar, Kraków–Warszawa, s. 61; 81–85; 89–90.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże.

Tajemnicą Jezusa Chrystusa – Logosu – Słowa jest też to, że rozumiemy objawione w Ewangeliach Słowo Boże – rozumiemy je nie tyle w sensie teologiczno-poznawczym, ile w sensie egzystencjalnym, czyli umiemy wnieść je w nasze życie, uprzednio wypełniwszy nim swoją duszę. Słowo Boże – Logos – Jezus Chrystus jest tajemnicą duszy chrześcijanina i tajemnicą jego życia.

Ideę Logosu – Słowa podejmuje w IV stuleciu duchowy spadkobierca Orygenesa, Grzegorz z Nyssy (ok. 335–395). W swojej *Mowie katechetycznej wielkiej* pisze, że Logos jest żywym, substancjalnym, wiecznym Słowem Boga. Grzegorz przypisuje mu jeszcze wolitywność. Ponieważ żyje, a nawet jest samym życiem, Słowo posiada również moc i wolną wolę (jak wszystkie istoty żywe). Wola Słowa Bożego jest wszechmocna, zawsze dąży do dobra i zawsze się ziszcza. Jej dziełem jest dobry świat<sup>15</sup>.

### Znaczenie chrześcijańskiej idei Logosu

Chrześcijańska idea Logosu miała co najmniej trojakie znaczenie:

1. Filozoficzno-poznawcze – za pomocą idei Logosu można było wyrazić chrześcijańskie rozumienie rzeczywistości, a ściślej: można było zrozumieć rzeczywistość w perspektywie chrześcijańskiej historii zbawienia i zrozumieć historię świata jako historię Bożego objawiania się w tymże świecie.
2. Duchowe – Logos, który jest żywym, osobowym Bogiem – Jezusem Chrystusem, z którym wiązała chrześcijanina więź szczególnej miłości – naznaczał życie duchowe chrześcijanina i w ogóle całe jego życie znamieniem świętości.
3. Kulturowe – idea Logosu jako Chrystusa, Słowa Bożego działającego w świecie, zarówno w świecie kultury żydowskiej Starego Testamentu, jak i w świecie filozoficznej i w ogóle duchowej kultury greckiej, pozwoliła zaakceptować tę ostatnią kulturę i nadać jej sens chrześcijański. Dzięki temu została ona zachowana. Było to niezaprzeczalną zasługą greckich i łacińskich Ojców Kościoła<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Grzegorz z Nyssy, *Mowa katechetyczna wielka*, R. 1. Patrz: św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, s. 60–63.

<sup>16</sup> Warto dodać, że w zachodnim chrześcijaństwie w V wieku, za papieża Leona Wielkiego, pojawi się idea komplementarna do idei Logosu, a mianowicie idea głosząca, że starożytny, pogański Rzym w swoich instytucjonalnych strukturach polityczno-prawnych i w swoim prawie jest protoplastą chrześcijaństwa, a ono (przede wszystkim rzymski katolicyzm) – jego doskonałym i ostatecznym wypełnieniem. W ten sposób starorzymskie instytucje polityczno-prawne i samo prawo rzymskie zostaną zaadaptowane przez Kościół zachodni jako swego rodzaju Boże dziedzictwo, a z kolei starożytny Rzym pogański, w swym dorobku instytucjonalno-prawnym, zostanie włączony w chrześcijańską ekonomię zbawienia. Pozwoliło to ocalić największy skarb starożytnego Rzymu, a mianowicie prawo rzymskie. Biorąc pod uwagę obie idee, grecką i rzymską, można powiedzieć o zachodnim chrześcijaństwie, że opiera się ono na potrójnym fundamencie:

## **Inspiracje greckie w duchowości chrześcijańskiej. Mistycyzm chrześcijański**

Duchowość grecka naznaczona jest bardzo wyraźnym znamieniem egotyzmu. Widać to w zasadzie we wszystkich odmianach greckiej duchowości filozoficznej. Przejawia się ten egotyzm przede wszystkim w niemal obsesyjnym dążeniu do osobistego szczęścia, upatrywanego przeważnie w jakiejś aktywności duszy. W najgłębszej duchowości filozoficznej, którą w Grecji była duchowość platońska, dobrem, którego zdobycie ma uszczęśliwić człowieka, jest sam Bóg. Jednakowoż i tu mamy do czynienia z tym egotyzmem, choć tylko w punkcie wyjścia. Na wyższym poziomie życia duchowego musi on zostać przewyciężony. Okaże się wtedy, że spełnienie duchowe wymaga wyjścia poza siebie. Inaczej mówiąc – wymaga zapomnienia siebie (na tym polega najwyższa postać oczyszczenia). Właściwie należałoby powiedzieć, że spełnienie duchowe ma miejsce wtedy, gdy dominantą miłości filozofa do Prawdy (zarazem Piękna i Dobra) jest nie egotyczne, namiętne pragnienie zdobycia tej Prawdy (czy tego Piękna i Dobra uszczęśliwiającego), lecz sama Prawda. Wtedy filozof, dostrzegając w swej duszy (oczyszcza swą duszę – jak mówili platolicy) tę Prawdę (i Piękno), zapomina o sobie i swoich egotycznych pragnieniach. Koncentruje się całkowicie na przedmiocie swojej miłości. Dostępuje wtedy całkowitego oczyszczenia, które polega na zapomnieniu siebie. To jest właśnie ta ekstaza, czyli wyjście poza siebie – wyjście, czyli zapomnienie o wszystkim, co jest doczesnością i co wiąże się z doczesnością, w tym – zapomnienie o tym egotycznym pragnieniu szczęścia, które leżało u podstaw całej duchowej drogi filozofa, a na końcu okazało się całkiem nieważne<sup>17</sup>. Ważne okazało się coś innego, co jest poza nim. To, czego zdobycie miało być tylko materialem do przeżywania osobistego i egotycznego szczęścia, stało się czymś kłucowym, w czego obecności zapomina się o sobie. Dopiero to zapomnienie siebie, czyli wyjście z siebie, owocuje ekstatycznym doświadczeniem Absolutnej Prawdy, którą okazuje się zawsze Bóg. Mowa tu o przeżyciu mistycznym.

Główne cechy filozoficznej duchowości platońskiej:

1. Mistycyzm platoński wiąże się ze światłością. To, co jest tu istotne i co jest spełnieniem życia duchowego, dzieje się w światłości.

---

żydowskim – w zakresie Objawienia biblijnego, greckim – w zakresie duchowo-doktrynalnym, i rzymskim – w zakresie instytucjonalno-prawnym. Z punktu widzenia kulturowego chrześcijaństwo okazuje się dziedzicem trzech kultur: żydowskiej, greckiej i rzymskiej. W swej duchowej warstwie – z punktu widzenia kulturowego – najwięcej zawdzięcza religijnej kulturze żydowskiej i filozoficznej duchowości greckiej (pozostając niezmiennie uczestnikiem biblijnego Przymierza, a zarazem i terenem szczególnego działania Ducha Świętego).

<sup>17</sup> Nie jest to jedyne tłumaczenie „ekstazy”. Chodzi tu tylko oczywiście o duchowy aspekt ekstazy i jej znaczenie duchowe w życiu chrześcijanina.

2. Inną cechą mistycyzmu platońskiego jest tajemniczość. Przedmiotem duchowej tęsknoty filozofa jest jakaś tajemnicza, bo nie do końca rozumiana, Prawda i równie tajemnicze Piękno czy Dobro. Dopiero na końcu mistycznej drogi ta tajemnica się nieco rozwiewa, choć nie do końca. Tajemniczym przedmiotem mistycznej miłości okazuje się Bóg. Dlatego właśnie, że okazuje się tym przedmiotem Bóg, tajemnica nie może rozwiać się do końca. Rozwiewa się tylko w niewielkim stopniu. Pozostanie do końca tajemnicą filozofii i tajemnicą ludzkiej duszy.
3. Wspomniany już egotyzm, obecny przynajmniej na początku duchowej drogi filozofa, jest przewyżczany w miarę, jak staje się jasne, że cel całego wysiłku duchowego przewyższa osobę filozofa. Fascynacja owym celem opanowuje go bez reszty, tak że zapomina on o sobie – wtedy doznaje ekstazy, czyli pełnego zapomnienia siebie – widzi i miłuje już tylko Boga (w Jego Prawdzie czy Pięknie).
4. Przygotowaniem i warunkiem wyższych doświadczeń duchowych jest zawsze dość ascetyczna formacja moralna (pierwsza *katharsis*).
5. Kulminacyjnym doznaniem mistycznym jest ekstatyczne (w sensie doznania, z którym wiąże się jakby wyjście poza swoją cielesność) widzenie Boga lub zjednoczenie z Bogiem. Jest to doświadczenie Boskości, która porwuje swoją absolutną wielkością.

Platonizm wypracował dwa nurty mistycyzmu: mistycyzm „noetyczny” (intelektualny), którego wyróżnikiem i motorem napędowym jest miłość Prawdy, oraz mistycyzm „miłosny”, którego dominantą jest miłosna fascynacja Pięknem. Obie te formy najprawdopodobniej współistniały ze sobą w życiu duchowym filozofa. Ta druga postać mistycyzmu była, jeśli tak można powiedzieć, gorętsza i doprowadzała do zjednoczenia osobowego z Bogiem w akcie miłosnej ekstazy mistycznej.

Obie te formy mistycyzmu występują w duchowości chrześcijańskiej, tyle że tu przedmiotem miłości czy miłosnej tęsknoty (jak np. u Grzegorza z Nyssy) jest zawsze, uświadamiany już od samego początku życia duchowego, Jezus Chrystus. Doświadczeniem kulminacyjnym jest więc w konsekwencji miłosne zjednoczenie z Jezusem. Chrystus stoi już na początku wszelkiej chrześcijańskiej drogi mistycznej, choć niejako w cieniu, z którego potem stopniowo się wynurza, wypełniając całą egzystencję chrześcijanina, stając się jedynym przedmiotem jego miłosnej tęsknoty i centrum jego życia (intelektualnego i duchowego). Chrześcijanin, w przeciwieństwie do „pogańskiego” filozofa greckiego, jest zawsze świadomy, że tajemnicą jego życia i jego filozofowania jest Chrystus.

W duchowości chrześcijańskiej postacią centralną jest zawsze Jezus Chrystus, który kocha i który obdarza łaską. I to zmienia całkowicie perspektywę, w której rozwija się duchowość chrześcijanina. Całe jego życie duchowe ogniskuje się wokół Jezusa, który też wypełnia jego życie w ogóle. Bóg w jego życiu nie jest filo-

zoficzną ideą. Jest kimś absolutnie żywym – realnie doświadczanym w życiu, i to doświadczanym bardzo intensywnie. Chrześcijanin doświadcza obecności Boga w swoim życiu równie realnie jak obecności świata zmysłowego. Dlatego nie potrzebuje dowodów na istnienie Boga (aczkolwiek i te się pojawiają w tekstach, jednak w bardzo ograniczonym zakresie), jak nie potrzebuje dowodów na istnienie świata przyrody. Obcowanie chrześcijanina z Bogiem, a przede wszystkim doświadczanie łaski wiary, niweluje tajemnicę egzystencjalną, która w życiu duchowym filozofa „pogańskiego” może być rozwiana dopiero w doświadczeniu mistycznym, podczas gdy chrześcijanin już niejako u samego początku swojej drogi duchowej obcuje z Jezusem i o tym wie. Jego rozwój duchowy polega – w skrócie rzecz ujmując – na stopniowej absorpcji miłości Chrystusa, w której oczyszcza swoją niedoskonałą miłość, by w efekcie miłować niejako miłością samego Chrystusa, także Chrystusa cierpiącego. Jedynie w duchowości chrześcijańskiej pojawia się idea Boga cierpiącego, cierpiącego z miłości do człowieka i w tym cierpieniu go zbawiającego<sup>18</sup>. Chrześcijanin cierpiący, wypełniony łaską (czy mocą) Ducha Świętego, jednoczy się w duchowej miłości z cierpiącym Jezusem i w owym zjednoczeniu cierpi niejako cierpieniem samego Jezusa, doznając mistycznego oczyszczenia i mistycznego spotkania z Chrystusem. Chrześcijanie to przeszycie Chrystusem nazywali czasem przeobótowaniem (Pawłowe: już nie żyję ja sam, ale żyje we mnie Jezus Chrystus). W ten sposób w duchowości chrześcijańskiej pojawiła się idea przeobótowania, która zrobi karierę przede wszystkim w Kościele wschodnim.

Inną cechą duchowości chrześcijańskiej, i to bardzo ważną, jest to, że jest ona wkomponowana w sakramentalne życie Kościoła i w liturgię. W chrześcijaństwie greckim było to szczególnie ważne.

Wspomniane „przeobótowanie” wiązano także z działaniem w Kościele Ducha Świętego, zapowiedzianego przez Jezusa. Duch Święty był pojmowany jako uosobiona moc Boga i zarazem uosobiona miłość Boga Ojca i Syna Bożego, która napędza łaską tych wszystkich, którzy przyjmują ewangeliczne przesłanie Jezusa i samego Jezusa. Duch Święty jest nierozdzielnie związany z Jezusem Chrystusem. Jest tą mocą i miłością Boską, która wypełnia chrześcijan i która działa w ich życiu. Starożytni chrześcijanie wierzyli, że Duch Święty przenika ich wraz z Bożą łaską, uobecnia się niejako w ich duszy, żyje w niej i działa. W ten sposób chrześcijanin wierzył, że uczestniczy w życiu samego Boga.

Idea przeobótowania występuje niemal u wszystkich mistyków i myślicieli chrześcijańskich greckich. Najczęściej wiązana jest z ideą człowieka jako obrazu Boga czy obrazu Boga w duszy ludzkiej<sup>19</sup>. Klemens łączy ją z platońskim ide-

---

<sup>18</sup> Motyw boga czy herosa cierpiącego był wprawdzie Grekom znany (np. Prometeusz, Hera obolała wskutek rany pierś, Herakles w szacie Dejaniry), ale idea cierpiącego Zbawiciela, który zbawia właśnie swoim cierpieniem, nie była Grekom znana.

<sup>19</sup> Idea obrazu Boga w duszy człowieka znana jest wszystkim teologom greckim. Rozwijają ją zwłaszcza Orygenes, łącząc ją z ideą Logosu i człowieka wewnętrznego, potem Grzegorz z Nys-

ałem „upodobnienia do Boga” (i „ucieczki stąd”)<sup>20</sup>, który przemienia w „upodobnienie do Zbawiciela”<sup>21</sup>. U Orygenesu idea obrazu Boga istnieje w kontekście różnic człowieka zewnętrznego i wewnętrznego. Obrazem Boga jest oczywiście człowiek wewnętrzny<sup>22</sup>. Obraz Boga w duszy jest obrazem samego Logosu, który jest tajemnicą i sensem całej ludzkiej egzystencji chrześcijanina<sup>23</sup>. Te idee będą żywe jeszcze długo także w późniejszym mistycyzmie chrześcijańskim, zwłaszcza bizantyjskim. Wymownym tego przykładem jest mistycyzm Grzegorza Palamasa (1296–1359)<sup>24</sup>.

### Bibliografia\*

- Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, Leipzig–Berlin 1897.  
*Corpus Christianorum, Series Graeca*, Turnhout.  
*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1969.  
*Pisma Ojców Kościoła*, Poznań 1924,  
 Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1963.  
 Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, Warszawa 1994.  
 Orygenes, *Duch i ogień*, wybór tekstów i wprowadzenie Hans Urs von Balthasar, Kraków–Warszawa 1995.  
 Orygenes, *O zasadach*, Kraków 1996.
- Wybrane opracowania ogólne:  
 A.H. Armstrong, R.A. Markus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, Warszawa 1964.  
 Ch. Cochrane, *Chrześcijaństwo a kultura starożytna*, Warszawa 1960.  
 E. Łomnicki, *Filozoficzno-teologiczna myśl pogańska w apologii starochrześcijańskiej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” T. 8: 1981 s. 297–306.  
 W.J. Malley, *Hellenism and Christianity*, Roma 1978.  
 L. Małunowiczówna, *Stosunek wczesnego chrześcijaństwa do kultury i filozofii pogańskiej*, „Ateneum Kapłańskie” R. 71: 179 t. 93 z. 1 s. 3–15.

---

sy, u którego łączy się ona z ideą Logosu, z ideą stworzenia i z ideą przeobstwienia. Bliska jest ona także wszystkim późniejszym greckim Ojcom Kościoła.

<sup>20</sup> Klemens, *Kobierce*, II, XXII, 131, 2–133, 4

<sup>21</sup> Tamże, III, X, 69, 3–4.

<sup>22</sup> Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, Prolog, *Homilie o Księdze Rodzaju*, 1, 13; *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, 1, 27; 2, 13; *Homilie o Księdze Ezechiela*, 3, 8; *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, 3, 7. Patrz: *Duch i ogień*, s. 61; 209; 213–217.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Georgios I. Mantzaridis, *Przeobstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, Lublin 1997.

\* W bibliografii podano jedynie najważniejsze wydania pism pisarzy starochrześcijańskich II i III w. oraz wybrane opracowania ogólne.

- J. Pliszczyńska, *Pierwsza próba syntezy filozofii greckiej z antyczną doktryną chrześcijańską – Klemens Aleksandryjski „Stromata”, „Eos”* Vol. 65: 1977 nr 2, s. 221–229.
- M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1983.
- F.M. Young, *The use of sacrificial ideas in Greek Christian writers from the New Testament to John Chrysostom*, Philadelphia 1979.

### **The Idea of Logos in Christian Philosophy of the 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> Centuries**

Early Christianity was strongly influenced by Greek philosophy. The Christian idea of Logos was clearly based on its Greek model. By its adoption, the spiritual heritage of Christ became indistinguishable from the heritage of Logos. These two stands woven together in early Christian theology made an indelible pattern, visible through all the ages. The dual tradition resulted in a combination of an eschatological vision with metaphysical theories. It offered to early Christians an eloquent method of expressing their beliefs and became a source of cultural inspiration. Philosophical topics were combined with religious experience and produced a new type of spirituality. Some of these ideals, especially Patonic mysticism, influence various moral ideals and fortify attempts to „imitate God” even today. They remained are powerful force for contemporary Christian thought.