

## ПРОИЗХОДЪТ НА КОНЦЕПЦИЯТА ЗА ЛОГОСА



*Изповедите* на блаж. Августин има един забележителен пасаж, където той, по време на разговор с Бога за духовните си странствания, пише: „Чрез един човек, един безкрайно надут горделивец, Ти ми даде няколко книги от Платонові последователи, преведени от гръцки на латински. И там прочетох следното, изразено не точно с тези думи, но внушено по много и различни начини: че 'В начало беше Словото, и Словото беше у Бога, и Бог беше Словото. То беше в начало у Бога. Всичко чрез Него стана, и без Него не стана нито едно от онова, което е станало.. В Него имаше живот, и животът беше светлината на хората. И светлината в мрака свети, и мракът я не обзе (Йоан 1:1-5)<sup>1</sup>. И прочетох, че душата на човека, макар и да е свидетелство за светлината, самата тя не е светлина, но истинската светлина е Словото Божие и тази светлина просветява всеки човек, който идва на света. И че в света беше, и светът чрез Него стана, но светът не Го позна“ (IX, 13).

„Но“, продължава блаж. Августин, „че дойде при Своите, и Своите не Го приеха, а на всички ония, които Го приеха, даде възможност да станат чедра Божии (Йоан 1:11-12) – тези думи в книгите на платониците не прочетох“ (Пак там). Също така, след привеждане на стиха в Йоан 1:14, „че Словото стана плът и живя между нас“, блаж. Августин добавя, „това там не прочетох“ (IX, 14)<sup>1</sup>. Впечатлени ли сме по-

вече от това, което блаж. Августин открил в книгите на платониците, или не, зависи може би от интереса в даден момент. Положително в първите векове на нашата ера имало мнозина, наред с блаж. Августин, които били поразени от взаимоотношенията между пролога и елинската и елинистическата традиции, и имало много причини, насърчаващи сравнението в тези области.

За Хераклит Ефески (ок. 500 г. пр. Хр.) Логосът е „вездесъщата премъдрост, чрез която всички неща са управлявани“; това е божественото слово, получено от пророка, почти тъждествено на Бога<sup>2</sup>.

Според стоиците Логосът е общият закон на природата, иманентен на вселената и поддържащ нейното единство, божествен огън, душата на вселената<sup>3</sup>.

Филон Александрийски († ок. 40 г.) третира концепцията за Логоса по особен начин. Според него Логосът е *действащата сила на творението*. Филон прави разлика между Логоса като *мисъл* в ума на Бога, Негова вечна премъдрост, и нейния *израз* при създаване от безформената материя на вселената. Логосът е *оръдието за божественото управление на света*; той е „капитан и кормчия на вселената“. Логосът е *средството, чрез което човек може да познава Бога*, защото Бог е непознаваем за повечето хора; те могат да Го познаят само във и чрез Логоса:

<sup>2</sup> Вж. Adam, J. *The Religious Teachers of Ancient Greeks*, pp. 216-34.

<sup>3</sup> Ср. Гяуров, Хр. Предговорът на евангелието от св. ап. Йоан. С., 1976, с. 12

<sup>1</sup> *Свети Аврелий Августин*, Изповеди, Книга 7 (София, 1993, превела Анна Николова), с.112-113.

„Логосът е Бог за нас, несъвършените човечи, но главният Бог е Богът на премъдростта и съвършенството“; съобразно с това Логосът е разглеждан като Първосвещеник, чрез когото хората се доближават до Бога, Утешител (παράκλητος) за прощаването на греховете. Логосът е отъждествен със съвършения човек, човека от Бит. 1, сътворен по образ Божи, за разлика от земния човек от Бит. 2; той е „най-големият Син“ на Отца, Неговият „Първороден“<sup>4</sup>. Тези допирни точки на Филоновия възглед с четвъртото Евангелие са още по-значителни предвид независимостта на двамата автори, тъй като те несъмнено отразяват близки традиции и начин на мислене.

До известна степен подобно наблюдение може да се направи по отношение на гностическите представи за Логоса като посредник между Бога и света; посредством Логоса Бог може да създаде материалния свят, и посредством него човек има възможността да се освободи от този свят. Концепциите за творението и спасението у гностиците са, разбира се, различни от библейските. За гностиците Логосът е Спасителят, Който слязъл в по-долния свят в човешки вид, измамвайки демоничните сили и давайки възможност на човека да Го последва в по-горния свят на Бога. Логосът е наречен Син Божи, *μωνογενής* Образ Божи, димиург, дори *δεύτερος Θεός*, а също така Човек (*Ἀνθρώπος*)<sup>5</sup>.

В *Odes of Solomon* паралелите с образа на Логоса от пролога на Евангелието от Йоан са особено интересни, най-вече в *Ode VII*:

„Той стана като мен, за да мога да Го приема, Той се появи в образ като мен, за да мога да Го облека.

<sup>4</sup> И аз се развълнувах не когато Го

видях, защото Той е моя благодат...

Той предаде Себе Си, за да бъде видян от онези, които са Негови, така че те да познаят Този, Който ги сътвори, и да не мислят, че са дошли сами по себе си“<sup>6</sup>.

До каква степен авторът на одите е повлиян в своя език от евангелиста е трудно да се определи, но одите като цяло нямат християнски произход.

Откъде водят началото си тези идеи? Тяхната история се простира отвъд границите на гръцката култура. Началните думи на пролога ни дават отговора: „В начало беше Словото...“ Изразът напомня на първата дума от еврейската библия *bereshith*, преведена в Септуагинтата по същия начин, както в Евангелието *ἐν αρχῇ*. Асоциацията била още по-очевидна за юдеите, тъй като те именуvalи книгите на Библията по началните им думи, така че изразът „В начало“ бил юдейското наименование на книга „Битие“. В това начало Бог *казал*, и вселената била сътворена (Бит. 1:3, 6, 9 и т. н.). Тази представа била съвсем понятна за юдеите, тъй като за тях, както и за другите народи из целия древен Ориент, Словото, особено Словото на Бога, било не толкова израз на мисъл, колкото могъщо *действие* – концепция, несвойствена за елините. Така в Пс. 36:6 четем: „Чрез словото на Господа са сътворени небесата, и чрез духа на устата Му – цялото им войнство“. Това подчертаване на творческата мощ на Словото на Бога е видимо в голяма част от литературата на древния Изток. В асирийското и вавилонското мислене Словото на Бога е космическа сила, която в химните за Елил се сравнява с яростна буря, пукнат бент, примка в гората, мрежа, хвърлена над морето, от която нищо не може да избяга: „Словото на

<sup>4</sup> Вж. пак там, с. 19-20.

<sup>6</sup> Charlesworth, J. H. The Odes of Solomon. 1977

Елил, небесата не могат да му устоят. Словото на Елил, земята не може да му устои“.

L. Durr, от чието съчинение<sup>7</sup> са приведени тези цитати, изтъква, че в химните, които говорят за силата на божественото Слово, са възхвалявани също така добрите дела и животворящата дейност на Словото в творението. В Египет силата на творението и поддържането на вселената са отнесени към божественото Слово; тук Словото е разглеждано като вечно активна субстанция, която изтича от устата на божественото. Старозаветните представи за творението, като осъществяващо се чрез могъщия изказ на Словото на Бога, са несъмнено характерен белег на блискоизточното мислене, но има една важна разлика: в Стария Завет за Словото никога не се говори като за еманация, а винаги като за Бог, действащ с върховна власт в света чрез Своето Слово. Това творческо действие на Бога чрез Словото е в основата си подобно на акта, чрез който Бог осъществява Своите цели в историята чрез Словото, което Той разкрива на пророците<sup>8</sup>.

Важно е да се отбележи, че развитието на концепцията за Словото на Бога в Стария Завет и по-късния юдаизъм е също така близо до разбиранията у съседните на Израил народи. Това се отнася до свързването на Словото с Премъдростта. Връзката на Премъдростта с креативното Слово се предполага в Прит. Сол. 8:22-31 (вж. особено ст. 27-31). В Прем. Сол. 9:1-2 има определено отъждествяване на Премъдростта със Словото: „Боже на отците и Господи на милостта, Който си направил всичко със *словото* Си и

Който си устроил с *премъдростта* Си човека...“. Този момент може да се съпостави с различни древни текстове от страните, с които Израил бил в контакт. В Египет Тот е както Словото, така и бог на премъдростта. В текстовете от Рас Шамра словото и премъдростта на Ел са свързани: „Твоето слово, о Ел, е премъдрост, премъдър си ти вечно“<sup>9</sup>. Вероятно не е без значение, че най-недвусмислен подход към ипостазирването на Словото се среща в книгата Премъдрост Соломонова, където Премъдростта е също така представена в доста разгърнат образ. Описвайки погубването на първородните в Египет, писателят продължава: „Защото, когато тихо мълчание обгръщаше всичко, и нощта в течението си бе стигнала до средата, слезе от небето, от царствените престоли, сред гибелната земя всемощната Твоя дума като страшен воин. Тя носеше остър меч – Твоята неизменна заповед, и, като се спря, напълни всичко със смърт: тя се допираше до небето и ходеше по земята“ (18:14-16). Образността е в хармония с преданието за могъщото и дори страшно действие на Словото във и над света. По-характерен елемент в премъдростната поезия е изобразяването на Премъдростта като слизаща от небесата, за да подири благоприятно място на земята. Късен израз на тази концепция се среща в книгата на Енох (42:2): „Премъдростта излезе да си направи жилище сред децата на хората, и не намери място за живее; Премъдростта се завърна и зае мястото Си сред ангелите“<sup>10</sup>.

Точно обратно, в Сир. 24:6-9 се говори за жилището, което било определено за Премъдростта: „Във вълните морски и по цялата земя и във всеки

<sup>7</sup> Durr, L. Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient. Leipzig, 1938, 12-14.

<sup>8</sup> Вж. напр., Ис. 55:11 и коментарите на Boman, T. Hebrew Thought Compared with Greek. London, 1960.

<sup>9</sup> II Anchor Bible IV, pp. 41f.

<sup>10</sup> Цит. по Beasley-Murray, G. R. John. – In: Word Biblical Commentary, Vol. 36, Dallas, 1991, p. 8.

народ и племе имах владение: между всички тях дирих покой, и в чие наследие да се въдворя. Тогава Създателят на всичко ми заповяда, и Оня, Който ме е създал, ми посочи спокойно жилище и рече: посели се в Иакова и приеми наследство в Израила“.

Тук обаче авторът прави важна промяна в древното предание, защото това, което той има предвид, не е нищо друго, освен Тората, Закона, с който Премъдростта се отъждествява. Това било изключително, макар и поняко развитие в контекста, в който Словото на Бога било разбирано като разкрито в Закона. Самият термин (*torah*) е богато нюансиран; той би могъл да означава словото на Бога, волята на Бога, конкретно въплътена в Закона, както и божествено указание (особено в книга Притчи Соломонови). Покъсно терминът бил отъждествяван със самата Премъдрост и така добил богословски и космологични асоциации на Премъдростта и Словото. Гореприведеният пасаж от Сир. 24 започва с думите на Премъдростта: „Аз излязох от устата на Всевишния и като облак покрих земята...“ – изказване, явно вследствие близостта на Премъдростта с творческото Слово на Бога. Пасажът завършва с думите: „Всичко това е книгата на завета на Бога Всевишни, законът, който Моисей заповяда“. Тази представа за Тора била развита от равините. Началните думи от книга Битие, *bereshith*, могат да означават „в начало“ или „от начало“. В *Gen. Rab.* 1 се среща следният коментар: „От начало Бог сътворил небето и земята; 'начало' не е нищо друго освен Тората, както се казва в Прит. Сол. 8:22: *Господ ме имаше за начало на Своя път*“<sup>11</sup>. Цитатът има поучителен характер, защото в Прит. Сол. 8:22 се говори за Премъдростта, но за равините

Премъдростта е Законът, творческото Слово.

Макар и това развитие на концепцията за Премъдрост-Слово да има подчертано юдейски характер, важно е да се има предвид нейният произход в ранната динамична концепция за Словото и Божията Премъдрост в творението. Може да се отбележи, че това разбиране е най-типично изразено в поетичната реч. Настрани от покъсните премъдростни писания съществуват премъдростни псалми в Стария Завет, които се смята, че съхраняват композирано предание, водещо началото си и отстоявано в средите на „мъдреците“. Според S. Mowinckel „от древност тези 'учени' или 'мъдри' мъже имали обичай да събират особен вид литература, 'премъдростна поезия', разработвана из целия Ориент, и притежаваща общ, подчертано интернационален характер в Египет, Вавилония и Ханаан“<sup>12</sup>. J. T. Sanders смята това предание за източник на новозаветната христологическа химнография с неин най-забележителен израз пролога на четвъртото Евангелие<sup>13</sup>.

Следователно разполагаме с прекрасен пример за древно предание от областта, където била люлката на израилската вяра, приспособено към монотеистичната и историческата същност на откровението в Израил, разпространило се из целия западен свят и заимствано в неговите развиващи се религиозни и философски традиции, и накрая добило нова ориентация в Евангелието. Т. Воман, макар и убеден в източния произход на концепцията за Словото и нейното решаващо значение в Стария Завет и юдаизма, смята, че в пролога не бива да се омаловажа-

<sup>12</sup> Mowinckel, S. *Psalms and Wisdom*. – Supplements to Vetus Testamentum, 3, 1955, pp. 206-207.

<sup>13</sup> The New Testament Christological Hymns. Cambridge, 1971, chap. 8.

<sup>11</sup> Ibid., p. 9.

ва влиянието на гръцката традиция, а по-скоро, че двата потока следва да се разглеждат като вливащи се в него. Той илюстрира този момент от гледна точка на конвергенцията и дивергенцията на значенията на еврейското понятие *dabar* и гръцкото *logos*.

<i>dabar</i>	<i>logos</i>
движение напред	събирам, подреждам
говорая	говоря, смятам, мисля
	Слово

причина, повод                      деяние

Следователно известната сцена от Гьотеви Фауст, където Фауст размишлява как да преведе думата *Logos* в Йоан 1:1 и решава „В начало бе делото“, е едностранчиво решение. Това, което имаме в пролога, е среща на идеи, дълбоко вкоренени в културите на Изтока и Запада. Резултатът, както *Boman* предлага, би трябвало да се сравни с ефекта от звъntenето едновременно на множество камбани; старозаветният тон звучи най-силно в утвърждаване на *дейността* на Словото, но потвърждението на *природата* на Словото се съгласува с характерния за гръцкото мислене акцент върху съществуващото<sup>14</sup>. Необходимо е да се обърне внимание на думите на класика J.V. Skemp относно пролога, предхождащ четвъртото Евангелие: „Вероятно... всичко в него произлиза от еврейското минало, но не е възможно да се докаже, че неговите слушатели го слушали с умове и сърца, неповлияни от елинистичните значения на думите, които те слушали“<sup>15</sup>.

Трябва да се обърне внимание обаче на един допълнителен фактор. Сред християните изразът „Слово“ бил натоварен с особено значение: той обозначавал благовестието за Божието откровение и спасението в Христа. Четирите Евангелия представят това бла-

говестие като Божие слово *чрез* Христос и *за* Христос. Това кара Е. С. Hoskyns да заяви: „По-съществено за разбирането на Логоса е това, че Иисус някога е говорил, отколкото историята на гръцката философия или разказът за разпространението на Запад на източния мистицизъм, по-съществено дори от първата глава на книга Битие или осма от книга Притчи“<sup>16</sup>. С тези свои думи Hoskyns като че ли свързва проповедта на Иисус в думи и дела. В по-широк смисъл той подчертава отъждествяването на Иисус Христос като Логос с други образи, използвани от Него – живот, светлина, истина, път, врата, хляб, възкресение<sup>17</sup>. С. Н. Dodd изтъква същия момент: „Както Иисус дава живот и е живот, възкресява мъртви и е възкресение, дава хляб и е хляб, казва истината и е истината, така, когато говори за словото, Той е Словото“<sup>18</sup>.

\*\*\*

И така, употребата на идеята за Логоса в пролога на четвъртото Евангелие е прекрасен пример в християнската история за разпространение на Евангелието на език, разбираан и почитан от народите. Както св. апостол Павел, застанал сред Атинския ареопаг и заявил, „за Тогова, Когото вие, без да знаете, почитате, за Него аз ви проповядвам“ (Деян. 17:23), така и евангелистът, който предавал на света от неговото време разбирания, познати на всички, за Логоса по отношение на Бога и света, които изумително модифицирал с утвърждаването на Боговъплъщението, и след това продължил в Евангелието своя разказ за това, как Словото действало в думите и делата на Иисус от Назарет и извършило спасението на народите.

<sup>16</sup> The Fourth Gospel. London, 1947<sup>2</sup>, p. 137.

<sup>17</sup> Ibid., p. 139.

<sup>18</sup> The Prologue to the Fourth Gospel and Christian Worship. – In: Cross, F. L. Studies in the Fourth Gospel. London. 1957. nn 9-77

<sup>14</sup> *Boman*, Op. cit., p. 55.

<sup>15</sup> The Greeks and the Gospel, London, 1964, p. 56.