

УПОТРЕБА ПОЈМА ΛΟΓΟΣ У ПРОЛОГУ ЈОВАНОВОГ ЕВАНЂЕЉА

Марина Стојановић*
Православни
богословски факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Циљ рада је истраживање контекста употребе појма λόγος у Прологу Јовановог еванђеља. У сврху објашњења пошеницијалног узрока коришћења овог грчког термина у тексту Еванђеља даје је преглед ранијих употреба овог термина. Генеа појма λόγος, до јаве новозавешних текстова, обједињује значајан број семантичких варијација исте лексеме. У вербалном контексту стихова Пролога, ова реч добија и једно сасвим ново значење. У тексту Пролога, λογος спаја две наслеђене, већ постојеће значења, и уједно добија један сасвим нови семантички пошеницијал. Ауθενцијалност ове нове значења имплицитно је доказана контекстом самих исказа у којима се јављује. Анализа конкретних стихова требало би да из перспективе прајмајке и синтаксе реченица укаже на садржај новозавешног појма λόγος.

Кључне речи: Пролог, Јованово еванђеље, λόγος, дефиниција, контекст, исказ, значење.

У намери да осведоче, забележе и сачувају историјску, реалну и релевантну слику Оваплоћеног Сина Божијег и свих догађаја и дешавања везаних непосредно за историјски период његовог деловања, еванђелисти преузимају образац античке биографије која, у складу са сведочанством које садржи, постаје „радосна вест“. Еванђеља се разликују – не садрже, наиме, исти наративни материјал и нису језички и садржински идентична, иако имају исту тему. То, наравно, не може бити повод да им се оспори историјска релевантност, пошто обликовање једног дела не зависи само од објективне

* marina87stojanovic@gmail.com.

реалности коју преноси, већ од концептуализације те реалности у свести аутора, од интенција писца и рецепијента којима пише. Све оно што се дешава на просторима Јудеје у време рођења Господа Христа пружа динамичну и живу слику о сусрету култура,¹ језика и обичаја, што ствара један сасвим нови културолошки и друштвени оквир у коме се рађа новозаветна књижевна и богословска реч. Писац Јовановог еванђеља поседује у свести ново наслеђе настало рађањем хришћанства на тлу грчко-римско-јеврејског идентитета. Отуда и питање истраживача да ли λόγος као појам у Прологу еванђеља потиче из старозаветног, хеленског философског или неког другог наслеђа. Временом, решења су се мењала, повезавши ипак на крају овај термин са старозаветним наслеђем, које и јесте природна колевка хришћанства. Реч је, свакако, о термину који означава појам разноликог и богатог садржаја, који је прилагодљив разним контекстима, коришћен у различитим системима и ситуацијама и који је еванђелиста изабрао да њиме у Прологу означи Исуса Христа, Сина Божијег. У даљем тексту еванђеља ова реч се више не користи, али је она кроз векове постала један од кључних и омиљених богословских појмова. Шта је навело аутора да употреби баш ову реч и, још важније, какав је садржај она подразумевала у контексту текста Пролога? Покушаћемо да одговоримо на ово питање прво кроз преглед теорија о употреби овог термина, а затим кроз осврт на сам језичко-синтаксички контекст реченица у којима се јавља.

Преглед теорија о структури Пролога и употреби термина λόγος

Пре осврта на покушаје структурирања Пролога и објашњења употребе одреднице логос, важно је, са логичке стране, разграничити терминологију. Еванђелиста користи термин логос, али са новим појмовним садржајем – будући да овај термин покрива мноштво сродних појмова, а сам, у контексту у коме се користи, добија ново значење, различито од свих дотадашњих. Постоји, наравно, извесна аналогија и сличност, одређена заједничка нит која повезује сва ова значења, мада она није јасно дефинисана и чини се да се она више

¹ О сусрету култура на овом просторима и њиховом даљем суживоту у: Е. Лозе, *Свети Новој Завести*, Свети архијерејски синод СПЦ, Београд 1986.

интуитивно осећа него што се може рационално сагледати. Термин, односно сам глагол λέγειν и глаголска именица λόγος, пролазе у историји употребе кроз различите вербалне контексте, при чему λόγος доживљава генезу значења. Он је централни стилски и тематски носилац Пролога Еванђеља по Јовану, о чијој структури и карактеру постоје различите теорије, али који је, према некој врсти консензуса, прихваћен као посебан, особит, одвојен и заокружен увод у само еванђеље.

Ј. Х. Бернارد је први покушао да реконструише хипотетичку химну Логосу из Пролога. Сматрао је да је постојала прееванђељска химна Логосу, састављена од стихова 1–5, 10–11, 14 и 18. Захваљујући стилској сличности² Бернارد закључује да је химна идентична са старозаветним химнама, што указује на њено јеврејско порекло. Овој прееванђељској химни, спеваној „у част преегзистентног божанског Логоса“, додати су стихови о деловању Јована Крститеља (6–9 и 15) и два коментара егзегетске природе (12–13, 16–17).

Р. Харис објављује 1909. *Oge Соломонове*, непосредно преведене са сиријског извора. Датирајући *Oge* погрешно за изданак првог века, Харис примећује поприличну блискост са Прологом и претпоставља да је химна с почетка Јовановог еванђеља заснована на Химни Софији.³

Један од најзначајнијих немачких ерминевтичара и представник religionsgeschichtliche Schule, иначе заступник теорије о интеракцији и симбиози гносиса са хришћанством, претпоставља да је идеја о Логосу у прологу заправо инкарнација гностичког мита о Логосу – Искупитељу. Слична химна постоји у Насенском псалму, а у еванђељу она је део „култно–литургијске“ химне, у коју су касније уметнути стихови о Јовану Крститељу и егзегетски коментари. Бултман⁴ претпоставља и то да је химна поникла међу присталицама Јована Крститеља, а да је затим један од њих, пошто је приступио Христу, нагласио однос и улогу Крститеља у односу на Господа Христа, те адаптирао химну хришћанском садржају. Аутентична химна садржавала је стихове 1–5, 9–12б, 14 и 16, док 6–8, 12ц–13 и 15 представљају прозне секвенце и накнадне интерполације.

² „Climactic parallelism“ (J. Mc Hugh, *John 1–4 (A Critical and Exegetical Commentary)*, T&T Clark International, New York, USA 2009, 81).

³ Harris, J. Rendel, *The Origin of the Prologue to St. John's Gospel*. Cambridge [England], University Press 1917, 6.

⁴ „Der Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums“, у: R. Bultmann, *Exegetica*, Tübingen, 1967, 55–104.

Аутори се не слажу око поделе евентуалне и претпостављене прееванђељске химне Логосу, премда се доста аутора залаже за ову хипотезу, без опште сагласности око њене прецизне структуре. Шнакенбург⁵ је дели на четири дела: 1+3 – деловање Логоса у творевини; 4+9 – његов значај за човечанство; 10+11 – одбацивање овог деловања пре Оваплоћења; 14+16 – Оваплоћење и спасење. Претпоставља да је химна поникла међу малоазијским хришћанима који су били у контакту са хеленизованим јудаизмом. У истом периоду и истом логиком, са нешто мало другачијим распоредом стихова јављају се поделе Р. Е. Брауна, Е. Хенхена и Ј. Шнајдера.⁶

У прегледу теорија о структури пролога, Ц. М. Хаг посебну пажњу посвећује неколицини аутора. Н. Б. Ланд увиђа прецизну и доследну хијастичку структуру⁷ пролога. Његов увид није беспрекоран – недостају, наиме, стихови 6–8 и 15. Међутим, он проширује основно значење појма хијастичке структуре на уопштено правилно понављање речи, конструкција, чак и појмова у инверзном редоследу у односу на онај у коме се оне први пут јављају.⁸ М. Е. Боисмард⁹ означава Пролог као образац „у форми параболо“. Претпоставља да је прееванђељска химна Логосу дошла из јудејско-хеленистичке средине, али да је садржавала само 1аb и 3–5, те да је била нека врста мидраша на почетак Постања (Пост. 1). Остале стихове додао је еванђелиста да би начинио „свечани Пролог“ који описује силазак Речи Божије на земљу и њен повратак Оцу, по завршеној мисији. Боисмард је осмислио занимљиву схему поделе овог текста на

⁵ *John 1–4*, 84.

⁶ „R. E. Brown (1966) ‘with great hesitancy’ proposed as the pre-Gospel text: 1–2 – the Word with God; 3–5 – the Word and Creation; 10–12b the Word in the World; 14 + 16 the Community’s Share in the Word. Verses 6–9 and 15 are excluded as dealing with the Baptist; 12c–13 are an explanation of how people become God’s children, 17–18 an explanation of ‘love in place of love’. Ernst Haenchen chose for the original hymn vv. 1–5, 9–11, 14, 16–17, with the remainder as the additions of the evangelist; it represents the increasingly popular choice. Johannes Schneider (before 1970) takes vv. 1–5, 9–12b and 14–18 as the original hymn, stressing his conviction that it is the work of the evangelist himself“ (*John 1–4*, 84).

⁷ „It is significant that while Lund, Boismard, Lamarche and Feuillet agree that the prologue is a chiasm and agree on most points of its structure, each fixes the centre of the structure differently: Lund – v. 13, Boismard – vv. 12–13, Lamarche 10– vv.13, and Feuillet – no pivot, vv. 10–11 balance vv. 12–13. W. E. Hull finds the centre in vv. 11–12.“ R. A. Culpepper, „The Pivot of John’s Prologue“, *NTS* 27, 1980, 1–31, 4.

⁸ „According to its Greek origin the term designates a literary figure, or principle, which consists of ‘a placing crosswise’ of words in a sentence. The term is used in rhetoric to designate an inversion of the order of words or phrases which are repeated or subsequently referred to in the sentence“ („The Pivot of John’s Prologue“, 7).

⁹ M. E. Boismard, *Le Prologue de Saint Jean*, Paris, 1953.

основу тематског бинарног опозита силаска и узласка Речи Божије. Као извор еванђелистове инспирације наводи старозаветне химне о мудрости (Дн. 8, 22 – 9, 6; Сир. 24, 1–29; Прем. 9, 9–12), као и Исајине стихове 55, 10–11.

У каснијем чланку Р. А. Калпепер ће реорганизовати Боисмардову структуру и закључити да је централна тема Јовановог еванђеља постајање „децом Божијом“.¹⁰ Хијастичку структуру налази и на плану садржаја, док је основа те структуре 12b „ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι“. Тέκνα θεοῦ испитује у контексту употребе израза βεν (ben) у Старом Завету и παῖς у Књизи Мудрости, као и у контексту синтагме „синови светлости“ (1QS i.9) и „синови истине“ (1QS iv.5) из кумранских списа. У истом циљу испитује и Филона Александријског, рабинску литературу, синоптике, Павла и 1. Јн. У свим овим делима постоји слична или идентична истозначна синтаagma.

Једну другачију схему предлаже de la Potterie,¹¹ налазећи у Прологу три тематска „таласа“ која се преплићу кроз стихове. Ове три ноте граде динамичну и поетску структуру текста. Чини се да је он направио неку врсту стилске хипотетичке поделе стихова Пролога на „језик мудросне литературе“ (ст. 1–2, 3–4, 5б), „језик историјских списа“ (ст. 6–8, 9, 10–12, 13–14) и „језик вере“ (ст. 15–18). Основна тема овог текстуалног сегмента јесте откривење.

Конечно, О. Хофијус¹² дели химну на четири строфе, те сваку строфу на сегменте А и Б. У структури запажа паралелизам и форму диптиха. Претпоставља претпостојање химне Логосу и њено хришћанско порекло, као и то да она изворно садржи стихове Јн. 1, 2 и 9. Иначе, та евентуална прееванђељска химна, према већини аутора садржавала је стихове 1, 3–5 и 10–11. Спорни су стихови 2 и 9, док многи 14. и 16. стих сматрају њеним аутентичним деловима. Врхунац химне је четврта строфа, која садржи 14. и 16. стих, а чија је главна идеја „логос постаде тело“.

Спор око стихова химне Логосу тиче се питања да ли ова потенцијална прееванђељска творевина означава хришћанску или

¹⁰ The climax of the prologue is, therefore, neither a theological paradox ('the word became flesh') nor the testimony of a privileged few ('and we beheld his glory'), but a proclamation immediately relevant to every reader of the gospel ('he gave authority to become children of God, to those who received him, to those who believe in his name'), „The Pivot of John's Prologue“, 15.

¹¹ „Structure du Prologue de saint Jean“, NTS 30 (1984), 354–81.

¹² „Dabei gehe ich mit der überwiegenden Mehrheit der Exegeten davon aus, da der Logos-Hymnus christlichen Ursprungs ist“ (O. Hofius, „Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1.1–18“, ZNW 78 (1987), 1–25).

прехришћанску химну, пониклу у јудејско-хеленистичком окружењу. Свака прехришћанска оваква форма свакако искључује стихове који су експлицитно новозаветни, као што је исказ „логос постаде тело“ (14а).¹³ Уколико је реч о хришћанској, прееванђељској химни, она би морала бити ширег садржаја од претходне и према њој је еванђелиста могао имати слободнији однос, што не искључује његову ауторску улогу у концепцији читавог Пролога и еванђеља. Кључни појам и узрок укључивања оваквог једног поетског трактата у еванђеље је без сумње помињање Логоса. Једна акустички милозвучна, луцидна и прелепа песма, чији је централна тема божански Логос, вероватно је неодољиво привукла еванђелисту да јасно изједначи мистични појам, који као сена прати појам Бога, са Личношћу Сина Божијег.

Самом логосу, као појму и речи из Пролога, апстраховањем и сумирањем свих теорија, може се приписати троструко порекло - гностичко, хеленско или јудејско. Најозбиљнији покушаји да се логос објасни као део гностичког наслеђа дело су Рајзенштајна и Бултмана. Рајзенштајн је најпре објашњавао логос египатским гносисом, а затим терминима иранске религије. Основа идеје, у темељу и гносиса и свих источних религија, посебно мандијанске, којој је посветио нарочиту пажњу, јесте мит о спаситељу, који долази са неба, да душе избави таме и врати их у царство светлости. Овај термин, у контексту употребе у Новом Завету он објашњава као појам који садржи у свом семантичком пољу значења божанског, светлости и живота, често синониман термину *voûc*. Бултман је разрадио ову теорију, сматрајући да терминологија бинарних опозита у Еванђељу по Јовану, као и употреба логоса указују на инкорпорирање гносиса у новозаветну литературу. Гносис налази у самом миту о Логосу-Искупителу – његовом силаску са небеса и повратку. Ови momenti – силазак, спаситељско откривење и узлазак – аналогни су моментима из еванђељске биографије Христа Спаситеља. Теорије о гностичком пореклу логоса данас су превазиђене, будући да прехришћански гностички системи не постоје. „Гностицизам се као покрет у повијести појављује тек тијekom другог столећа...Према томе, тог је датума и сваки текст који му се настоји супротставити“.¹⁴

¹³ Исте су природе и стихови 1с и 2, *John 1–4*, 90.

¹⁴ L. Morris, *Ivan – uvod i komentar*, Dobra vest, Novi Sad 1988, 45.

Раније употребе термина логос – грчко наслеђе, Стари Завет и Филон Александријски

Хомерови епови су најстарији споменик у коме је реч логос забележена, и то у специфичном значењу. Б. Шијаковић,¹⁵ поредећи комплексно значење *mythos*-а са значењем логоса, примећује да логос код Хомера стоји у синтагми αἰμυλίοισι λόγοισι („варљивим, обмањујућим, ласкавим речима“). У Хомеровим еповима се ова реч иначе ретко јавља (двапут), а из контекста употребе Шијаковић закључује да је „лукавство (ласкање, варљивост, обмана) битна одлика логоса“.¹⁶ У даљем тумачењу логос би био „смишљени и убеђујући говор“. Есхил *mythos* и λόγος употребљава као синониме, док се у каснијој употреби субјективност, која је била једна од карактеристика семантичког поља логоса, актуализује као семантички центар термина, те логос постаје индивидуални, рационални, смишљени, и, што је најважније, доказани говор. Код Пиндара је већ „*mythos* употребљено у супротности према *logos*“.¹⁷ *Mythos* постепено одлази у сферу неиспитаног, колективног, лажног, док λόγος постаје израз рационалне и промишљене индивидуе. Углавном такво значење добија у делима раних филозофа.

У филозофски дискурс логос уноси Хераклит – као меру и непромењиви начин постојања космоса, али и појединачне душе – „души припада логос који сам себе умножава“ (фр. 115). Логос је нека врста судбине, закона космичког устројства, чини се она мера, која одређује космос као „вечно живу ватру, која се с мером пали и с мером гаси“ (фр. 30). Реч је о тајанственом, недокучивом, неизбежном принципу којим је проткана сва природа, а који се да спознати разумом.

Платон користи овај израз у различитим контекстима са обиљем значења¹⁸ – „рачунање“ (Lg. 774b, Plt. 285e), „мера, вредност, мишљење“ (Lg. 746e, Ti. 87c, R. 550a), „однос, пропорција“ (Tht. 158d, Cra. 399c, Ti. 37a), „објашњење“ (R. 366b, Grg. 512c, Ap. 31b, Phlb. 38a), „поставка, аргумент, принцип, закон“ (Phd. 62d, Lg. 696d, Cri. 46b, Lg. 689d.), „теза, хипотеза, разлог“ (Prt. 344b, Grg. 465a, R. 497c, R. 500c), „унутрашња мисао душе, промишљање“

¹⁵ Б. Шијаковић, *Mythos, physis, psyche*, Јасен, Београд-Никшић 2002, 102.

¹⁶ *Mythos, physis, psyche*, 107.

¹⁷ *Mythos, physis, psyche*, 108.

¹⁸ Сва значења сабрана су у лексикону: H. G. Liddell – R. Scott. *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1940.

(Tht. 189e, R. 529d, R. 525e, Cri. 48c, R. 607b, Ti. 71d, Phd. 99e, Ti. 30b, Ti. 70a), „континуирани исказ, нарација, говор“ (Phd. 60d, Phd. 85d, Ap. 34e, Mx. 236b, Lg. 723b), „вербални исказ, израз, реченица, дискусија“ (Lg. 886b, Phlb. 65c, Epin. 987b, Ap. 26b, Prt. 329c, Grg. 506a, Ap. 34a, Cra. 430d, Prm. 127d, Phdr. 275b, Ap. 20e, R. 330a, Phdr. 240e). „тема“ (Prt. 314c, Phlb. 42e, Prt. 344a), „интелектуални или уметнички дискурс“ (Sph. 263e, R. 600.c, R. 398d, Lg. 664a, Lg. 835b, Tht. 165a, R. 398e, Sph. 262c, Tht. 202b). У Платоновој онтологији, εἶδος је централни појам који има егзистенцијалну тежину, док логос више има функцију „употребног термина“, што се закључује на основу различитих употреба у дијалозима. Логос је епистемолошки и логички израз, који се у Софисту изједначава са „дефиницијом“, а у Теетету са „објашњењем“.¹⁹ Логос је рационална категорија која „омеђује“, ограничава, дефинише појмове, тј. идеје које припадају сфери умног.²⁰

У Аристотеловом систему, логос је без сумње рационална категорија, идентична са појмом, односно мишљењем. У том контексту се помиње у *Метафизици*: ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία („бивство према општем појму“).²¹ Логос, у сваком случају, није више појам који треба посебно дефинисати – он је просто свеприсутан и свепрожимајући термин везан за мишљење. Сам назив „логика“, као и називи многих научних и философских грана, садрже у етимологији „логос“. То је већ увелико присутно код Платона и Аристотела, што значи да се ова реч још тада сасвим била идентична оном семантичком опсегу који у српском језику имају речи „мисао“, „разум“, „појам“, „словесни говор“ или „реч“.

У стоичкој философској традицији опет оживљава другачије схватање. Он није само технички термин мишљења и науке, већ, као код Хераклита, добија своје посебно место у стоичкој онтологији и посебну нијансу у значењу. Осим што је λόγος исто што и νοῦς на антрополошком плану, ὁ Λόγος (Бог) „јесте делатно начело које у себи садржи активне форме свих ствари које треба да постоје, а те форме су λόγοι σπερματικοί“.²² Логос опет има вредност апсолутног начела, начина постојања космоса, а све појединачна бивства општег бивства имају своја сопствена начела која им дају постојање – ово су семени логоси, очигледно преименоване Платонове идеалне форме.

¹⁹ Ф. Коплстон, *Историја филозофије – Грчка и Рим*, БИГЗ, Београд 1991, 223.

²⁰ Код Платона, разумско и умно су одвојени појмови, и на општем и на антрополошком плану.

²¹ *Историја филозофије*, 339.

²² *Историја филозофије*, 426.

Преводиоци Септуагинте јеврејски „d^evar“ у старозаветном тексту преводе са λόγος. „D^evar“ је био вишеструко сложен, онтолошки бременит и значајан појам. У контексту старозаветне теологије, смело би се рећи – дубљи и тајанственији појам од јелинског λόγος-а. Аутор чланка „Logos is a Commonly Used Word in the Old Testament“ претпоставља да је природнија претпоставка да су Грци, који су били упознати са старозаветним списима, библијском вером и грчким преводом, под утицајем појма d^evar обликовали λόγος.²³ Хронолошки то је, наравно, могуће и објашњиво. Он даље помиње препознатљивост семантичке вредности појам d^evar у употреби код Платона и Аристотела. Наводи нам неке репрезентативне контексте где се јавља d^evar, односно λόγος. Иначе, ова реч се јавља више стотина пута у тексту Старог Завета.²⁴

„А Господ рече Мојсију: зар рука Господња неће бити довољна? Видећеш хоће ли бити што ти рекох (λόγος) или неће“
(Бр. 11, 23).

„Тада истражи и распитај, извиди добро, па ако буде истина (λόγος) и доиста се учинила она гадна ствар међу вама“
(Пнз. 13, 14).

„А кад изговори Мојсије све ријечи ове свему Израиљу, рече им: привијте срце своје к свијем ријечима (λόγος) које вам ја данас засвједочавам, и казујте их синовима својим да би држали све ријечи овога закона и творили их. Јер није празна ријеч (λόγος) да за њу не марите, него је живот ваш; и том ћете ријечју продуљити дане своје на земљи, у коју идете преко Јордана, да је наслиједите“
(Пнз. 32, 45–47).

Ако се осврнемо на текст, уочавамо да је „логос“ овде идентичан Речи Божијој – то је реч која ја истинита, непромењива, ег-

²³ „I have heard some people claim that this Greek word ‘logos’ found its way into Jewish and Christian culture from Greek philosophy. I say that the reverse is more probable, that the supernatural meanings and implications of the Greek word ‘logos’ into Greek philosophy came from Jewish writings because of verses like Deuteronomy 32:45–47“, *Logos is a Commonly Used Word in the Old Testament*, <http://www.originalchristianity.net>.

²⁴ На крају чланка налази се индекс места где Септуагинтин превод употребљава λόγος (*ισθη*).

зистенцијално важна. У последњем наводу она се описује као сам „живот“. Ради се, наравно, о закону који је дат Израиљу од стране Јахвеа, али и у другим контекстима семантичко језгро ове речи има исте поменуте карактеристике. *D'var* је реч, али не обична, не лажна, нити празна, већ несвакидашња, божанска, откривењска. Са том и таквом речју срео се Филон Александријски, теолог и филозоф, мислилац упознат са библијском вером, грчким језиком и филозофским начином мишљења. Ту реч је он, још пре еванђелисте, уздигао на ниво „другог Бога“ и „божанске силе“,²⁵ наслућујући необичност и нарочит карактер старозаветног Бога. Филон говори о две силе Божије – доброты (ἀγαθότης) и власти (ἐξουσία), те „да је својом добротом створио сваку ствар, а да својом влашћу влада свиме што је створио; а да је трећа сила која је између ове два и има моћ да их уједињује логос, јер захваљујући логосу Бог је подједнако и владалац и добро.²⁶ Он је представљен симолом огњеног мача. Логос је и нека врста Јахвеове теофаније у лику Анђела Господњег – онај који се јавља Агари и Мојсију. Он је „за јављање узео лик Анђела, а да се није претворио у Анђела“.²⁷ Логос је и „збирно биће“ – „Филон говори да је било шест сила, а Логос им је био глава... За Логоса се каже да је прворођени од Бога“.²⁸ У стварању он има улогу „образа“ по коме је човек створен – „Веома адекватно и без икакве неистине изрекао је Бог ову мудрост, јер ниједна смртна ствар не може бити начињена по сличности највишем Богу космоса, већ једино по обрасцу другог божанства, које је Реч (Логос) врховног Бића“.²⁹ Постоји могућност да извор овог појма, осим у Филоновом познавању јелинске философије, лежи и у поменутом појму *d'var* из старозаветних списа, или у појму „премудрости“ који се налази у Одама Соломоновим и који, на неки начин, персонификује мудрост као свепрожимајућу силу, која је извела Јевреје из Египта (Прем. 18, 14с).³⁰

²⁵ Р. Кубат, „Библијски теолог – Филон Александријски (Неки аспекти Филоновог схватања Логоса и поистовећивање Логоса са старосавезним Анђелом Господњим)“ у: *Траговима Писма* – Каленић, Крагујевац, 2012, 106.

²⁶ *On the Cherubim*, IX 27, 28.

²⁷ *De Somniis* 41 (III), 280, 113.

²⁸ „προεβύτατος καὶ γενικώτατος ὅσα γέγονε“ (*Quaestiones et Solutiones in Genesis* II, 62(VI), 394), „Библијски теолог – Филон Александријски“, 107.

²⁹ *Questions and Answers on Genesis*, II (62), 1095.

³⁰ Старозаветном монотеизму, с једне стране, страна је и немогућа идеја „другог“ Бога, док са друге стране представе Метатрона, Анђела Господњег, њихови описи и изрази који се на њих односе јасно указују да постоји још неко биће које није лично Јахве, али је исте природе са њим („Библијски теолог – Филон Александријски“, 107).

Оно што је за тему релевантно и што би био кратак закључак о Филоновом логосу је то да он има више значења: Божија стваралачка реч, Божија сила, Божији лик у старозаветним теофанијама, односно Анђео Господњи. Филонова тумачења старозаветних текстова су алегоријско–етичка запажања на стихове Писма сакупљена у тематске кругове.³¹ Начин тумачења и вокабулар који користи указују на хеленско образовање и утицај грчке философије. Филон није систематичан, нити логичан и доследан у садржају и разумевању λόγος-а из, вероватно, два разлога – он сам није систематичар, није такав тип мислиоца; и друго, зато што је било потребно да прођу векови док тријадологија, коју он интуитивно назире, постане уопште изразива у систематичним и логичким категоријама. Хришћанима су били потребни векови да појмовним категоријама прецизно изразе монотеизам и Божију тројичност. У Филоновој мисли, коначно, λόγος није више само апстрактна категорија – он постаје далеко више од тога – мистични Логос Божији.

Логос у тексту Пролога

(1) Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος.³²

У првом стиху имамо три пута експлицирану именицу λόγος. Касније се та иста именица, у тексту Пролога, јавља још само једанпут, у 1, 14. Међутим, писац Еванђеља користи именицу на синтаксички експресивном месту – ово може имати двоструки узрок – поетска експресивност (с обзиром на то да је у питању поетски сегмент) или 2) наглашавање λόγος-а као семантичког центра реченице (сва три пута јавља се са чланом). У питању су три просте предикатске реченице састављене у једну сложену. У прве две реченице логос је субјекат, у трећој има функцију именског дела именског предиката. У све три реченице конгруентан је са трећим лицем јединине имперфекта од εἰμί. Имперфекат, иначе, означава несвр-

³¹ Филон је тумачио старозаветне личности, појмове, појаве, а складу са таквим његовим приступом, стандардни наслови дати су корпусу његових дела (*De Abrahamo, De Aeternitate Mundi, De Agricultura, De Cherubim...*).

³² Прва два стиха Н. Б. Ланд спаја и примећује паралелизам и беспрекорну хијастичку структуру: А ἐν ἀρχῇ – В ἦν – С ὁ λόγος – D καὶ ὁ λόγος – E ἦν – F πρὸς τὸν Θεόν : F' καὶ Θεός – E' ἦν – D' ὁ λόγος – C' Οὗτος – B' ἦν – A' ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν („The Pivot of John's Prologue“, 9–10).

шену прошлу радњу. Избор овог глаголског времена јасно указује на неомеђеност, трајност, беспочетност радње о којој је реч. Логос је биће које није „у неком тренутку“ било у Богу, односно било Бог. Он је „одувек“, трајно, ванвременски са Богом, односно Бог. Ово је информација коју пружа употреба имперфекта.

Сегмент καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος би се песнички, пратећи редослед речи извора, могао превести са „Бог беше Логос“, с тим што ово значи да је „Логос био Бог“. Можемо замислити да смо савременици писца Пролога, да кроз Септуагинту, евентуално познавање Филона или можда неких философија, имамо донекле изграђено значење речи „логос“ и да се у вези са њом јављају извесне асоцијације. Реч је, свакако, о ноетичком појму, о неком својству, сили, лику, принципу везаном најуже за једнога Бога. Али, прва реченица Пролога, осим што потврђује ове постојеће асоцијације појма логос у односу на појам Бога, одједном нам у последњем сегменту доноси сасвим револуционарну новост – Логос није само „појам“ који „прати“ и описује Бога – Логос је Бог. У изворном тексту очигледан је субјекат (ὁ λόγος) и јасно је да се њему приписује садржај предиката – он се идентификује као Бог. Оно што је ново као информација, различито од контекста Филонових размишљања и могућих импликација старозаветних теофанија Божијих у лику Анђела Господњег, јесте то да се оваквим исказом Логос уводи као новина на онтолошком плану, као субјекат божанства. Не изједначава се већ познати Бог са Логосом, већ се Логос изједначава статусно и онтолошки са Богом. Интуитивно исказ преноси информацију о новој личности, неком новом субјекту. Ово је важно, јер писац Пролога има свест о контексту употребе и схватања лексеме логос, коју користи. Не знамо, додуше, са сигурношћу који контекст употребе је њему најблискији и најпознатији – Филонов, старозаветни или философски – али који год да је, он избором синтаксичке структуре и лексике одговара имплицитно на те раније контексте и подцртава ново и особито значење логоса. Оваквим стихом (1, 1) Логос заиста из корена мења карактер старозаветног монотеизма, разјашњавајући старозаветне алузије о „другом“ Богу, „малом Јавхеу“, Анђелу Господњем и сл. на један сасвим нов и неочекиван начин. Неки аутори кажу да реченица синтаксички личи на реченицу из Пост. 1, 1,³³ те да аутор узима тај образац писања. Највероватније је и најлогичније да је писац упознат подједнако са јудаизмом и јелинизмом и да, пишући Пролог на грчком језику, свесно

³³ Ivan – uvod i komentar, 77.

бира реч која је већ доста богословски и значењски била бремениста и да јој, на све то, даје још једно сасвим ново значење.

Постоји још један доказ из перспективе прагматике исказа да писац има намеру да уведе нов идентитет Логоса као Бога, односно касније Сина Божијег. У првом стиху он три пута понавља именицу λόγος. Можемо поставити питање зашто не употреби личну заменицу. Ефектност исказа би тиме била смањена, не само као поетске структуре, већ као асертива.³⁴ Субјекат експлициран именицом самим троструким понављањем преноси део информације – понављање је снажно експресивно средство, које још на нивоу несвесног и емоционалног почиње да преноси поруку. Отуда је у књижевној писаној речи често као појава.

Предлог πρὸς употребљен у предлошко-падежној конструкцији са акузативом обавештава нас да је λόγος у односу „наспрам“, „при“, „поред“ Бога. Ово опет указује на његов особити и посебан идентитет. Наш превод „у Бога“ користи архаичну конструкцију са генитивом која има исто значење, које указује на релацију припадања између ентитета. Избор конструкције потврђује нови карактер Логоса – он није неки „део“ Бога, већ оно што ће касније догматско богословље дефинисати као ὑπόστασις.

(2) Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν.

„Οὗτος“ као показна заменица има јасну деиктичку улогу. Занимљиво је да је писац ту могао употребити и личну заменицу трећег лица. Међутим, ако упоредимо исказ 1, 2 „Тај (исти) беше у почетку у Бога“ и „Он беше у почетку у Бога“ стичемо интуитивни утисак, у контексту прве реченице, на коју се ова надовезује, да је οὗτος адекватнија замена за λόγος, опет експресивнија и семантички испуњена у контексту потпуно истим садржајем као λόγος. Заменице су, генерално, семантички празне речи које се пуне садржајем у конкретном контексту. Међутим, показне заменице имају најнаглашенију деиктичку функцију – оне су ближе ентитету који замењују од других заменица. На нивоу индоевропских језика деикса функционише на исти начин и заменице као категорија речи су слично структуриране. Она разлика која се у говорној ситуацији осе-

³⁴ О говорним чиновима: Searle, J. R. (1975), „A taxonomy of illocutionary acts“, у: Gunderson, K. (ed.), *Language, Mind and Knowledge*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Minneapolis, 344–369.

ћа између употреба заменица „тај/овај“³⁵ и „он“, постоји и у овом писаном сегменту. Важно је и то, да Логос, иако не експлициран, и даље јесте субјекат.

(3) πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὁ γέγονεν. (4) ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·

Овде је λόγος исказан преко личне заменице – и даље можемо бити сигурни да је λόγος ентитет на кога се исказ односи. Деикса и даље функционише као у стиху 1, 2, с тим што је сада уместо показне употребљена лична заменица трећег лица. Чини се да је појам већ довољно јасно уведен и наглашен – отуда се већ може означити као „он“ (αὐτός). Лична заменица има за нијансу аутономнији идентитет од показне, а она самосталније функционише у контексту и може се просторно удаљити од ентитета на који указује. Стога је она у тексту употребљена после показне, а синтаксички је читав стих дели од појма који замењује. Њена су, међутим, својства таква да то не ствара нејасноће у тексту – рецепијент не поставља питање на кога се заменица односи. У 1, 3 и 1, 4 сва три облика заменице αὐτός указују на Логос. Стих 1, 4 доноси нови субјекат, који подразумева исти појам као и логос, али га сада осветљава са другачије стране и именује другим именом – живот (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν). Постајале су, додуше, расправе око синтаксичких граница овог сегмента, при чему се ὁ γέγονεν везивало за 1, 4а, те би оно тако преузело улогу субјекта. О. Хофијус одбацује овакву синтаксичку поделу сегмента, као нелогичну, те ону која се не може уклопити у богословски контекст.³⁶ Ако би се ὁ γέγονεν схватило ка субјекат 1, 4а, онда

³⁵ У српском језику постоји веома танана и још увек не сасвим испитана разлика између заменица „тај“ и „овај“ која се може утврдити из перспективе прагматике исказа.

³⁶ О. Хофијус доказује да је немогуће партицип ὁ γέγονεν у функцији зависне реченице приписати стиху 4а, те да ὁ γέγονεν постане субјекат 4а („оно што је настало у њему (Логосу) беше живот“). „Was geworden ist, war in ihm (dem Logos) Leben.“ Diese Interpretation, die ὁ γέγονεν als Subjekt des v. 4a ansieht, wird durch sachliche Erwägungen als unmöglich erwiesen.“ Које год значење да извучемо из ове констукције, не одговара богословској реалности нити контексту. Стога је Логос једини субјекат коме се приписује садржај 1, 4. „Wo nämlich in dem Hymnus sonst das Pronomen αὐτός mit einer Pr position verbunden ist, da ist von dem Logos die Rede (δι αὐτοῦ v. 3a und v. 10b; χωρὶς αὐτοῦ v. 3b); und gleiches gilt für das Akkusativ-Objekt αὐτόν in den Versen 10c. 11b und 12a sowie für den Genitivus subiectivus αὐτοῦ in v. 14c und v. 16a“ („Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus“, 7).

би се ζωή у сваком случају морало односити на ὁ γέγονεν, што у било ком тумачењу не одговара интенцијама писца и контексту целине. Логос је логички субјекат химне, а не творевина. ζωή се даље идентификује као „светлост“ (φῶς).³⁷ Можемо закључити какво семантичко поље има „логос“ – он је живот и светлост. Наравно, у питању су метафоре – особине светлости и живота, које они имају као физички ентитети, преносе се по аналогији на појам „логос“.

(14) Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας·

Последње експлицирање именице λόγος у тексту Пролога, и иначе у читавом даљем тексту Еванђеља, јесте у 1, 14. Аутор се, после неке врсте дигресије, враћа на појам из првих стихова. Премда је, наравно могуће, да су међустихови интерполације, ако прихватимо теорију о постојању прееванђељске химне у част божанског Логоса, то опет не мења значај спомињања овог термина баш на овом месту и у оваквом контексту. Какав год материјал да је еванђелиста користио, он га је обликовао према својим интенцијама, те је веома важно то што се овде λόγος поново јавља. Редактор, или писац, на неки начин је приморан, ако хоће да сасвим изрази откривење и доврши садржај почетних стихова, да изрази још једну релевантну и онтолошки важну чињеницу која се тиче Логоса. Наиме, тај Логос, који је био у почетку „у Оца“, кроз кога је све без изузетка створено, који јесте Бог – тај исти Логос је „постао тело“. Овом више него јасном хришћанском истином заокружен је и обликован нови појам λόγος.³⁸ Иако је теорија о полемици против

³⁷ Слична дилема, као око границе стихова 3 и 4, постоји и у стиху 1, 9 око партиципа ἐρχόμενον – да ли се односи на φῶς, ὁ φωτίζει или ἄνθρωπον: „Беше светлост истинита, која обасјава сваког човека, (и) дође на свет“ или „Беше светлост истинита, која обасјава сваког човека, (и) која долази на свет.“ „Беше светлост истинита, која обасјава сваког човека, који долази на свет.“ Из језичких разлога О. Хофман одбацује прву могућност (ἐρχόμενον би морало стајати са чланом у случају да се односи на „светлост“) док је друга исто тако мало вероватна. Најприродније је да је ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον односна реченица уз именицу „човек“. Притом „долази на свет“ заправо значи „добија постојање, живот, биће“ (ins Dasein treten) („Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus“, 9).

³⁸ „Da hier erstmals nach v. 1 wieder der λόγος-Begriff erscheint, darf nicht bersehen werden. Die Aussagen von v. 1f. wollen in v. 14 mitgehort werden: Eben jener Logos, der ἐν αὐτῷ war, der 'bei Gott' war, ja der selbst 'Gott' war, ist und bleibt, — eben der ist

гносиса кроз текст Еванђеља одбачена, експлицитну и недвосмислену истину о оваплоћењу Бога у изразу $\acute{\omicron}$ λόγος σὰρξ ἐγένετο користили су Оци Цркве као аргумент против докетистичких и гностичких идеја.³⁹ Он се више у тексту Еванђеља не помиње.⁴⁰ Већ крај пролога доноси нова имена која ће, уместо именице λόγος, надаље означавати исту личност – Исус Христос и Јединородни (Син). У 17б уводи се име Исус Христос „ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο“, а у 18. стиху синтаγμα „μονογενῆς θεός“. Оба имена се не уводе у текст и употребу на онај начин на који је почетним стиховима уведено име λόγος. Чини се да за тим нема потребе – Исус је лично име, док појам „јединородни“ узима аналогију односа отац-син и из те перспективе означава новооткривену божанску личност. При том реч μονογενῆ писац вероватно бира да би указао на јединственост и непоновљивост, те посебан карактер односа синовства у Богу.

Библиографија:

Извори

The Greek New Testament (SLB edition) (2010), Michael W. Holmes (прир.), Society of Biblical Literature and Logos Bible Software Atlanta, Georgia – Bellingham, Washington.

The Works of Philo (1993), translated by C. D. Yonge, foreword by David M. Scholer, North Park College and Theological Seminary.

‘Fleisch geworden“ („Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus“, 23).

³⁹ G. Richter у чланку „Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium“ наводи Игнатија Богоносца, Поликарпа, Јустина Мученика и Иринеја Лионског, који се експлицитно користе овим исказом као доказом против докетистичких настојања да оспоре реалност Христовог оваплоћења. „Tatsächlich ist das, was Ignatius, Polykarp, Justin und Irenäus gegen die Dokeristen behaupten und verteidigen, das gleiche, was bereits in Joh i 14; vi 5b-58 usw. und in 1 und 2 Joh behauptet und betont wird, nämlich: die wahre Leiblichkeit (sax) und das wirkliche Menschsein Jesu; Tod und Begräbnis Jesu; die Identität des Auf erstehungsleibes Jesu mit dem Fleisch, das gelitten hat und gestorben ist (Joh xx 24 ff); die Eucharistie als wirkliches Fleisch und Blut Jesu; die allgemeine eschatologische Totenerweckung (Joh v 28 f; vi 39b, 40b, 44b, 54b)“ („Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium“, 258).

⁴⁰ То је једна од разлика између Пролога и остатка овог Еванђеља (J. A. T. Robinson, „Relation of the Prologue to the Gospel of St John“, NTS 9, 120–129).

Литература

Bultmann, R. (1967), „Der Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums“, у: *Exegetica*, Tübingen, 55–104.

Culpepper, R. A. (1980), *The Pivot of John's Prologue*, *New Testament Studies* 27, 1–31.

Hofius, O. (1987), „Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1.1–18“, *ZNW*, 1–25.

Кубат, Р. (2012), „Библијски теолог – Филон Александријски (Неки аспекти Филоновог схватања Логоса и поистовећивање Логоса са старосавезним Анђелом Господњим“, у: Кубат, Р., *Трајовима Писма*, Каленић, Крагујевац.

Liddell, H. G., Scott R. (1940), *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.

Лозе, Е. (1986), *Свети Новој Завешта*, Свети архијерејски синод СПЦ, Београд.

Mc Hugh, J. (2009), *John 1–4 (A Critical and Exegetical Commentary)*, T&T Clark International, New York USA.

Morris, L. (1988), *Ivan – uvod i komentar*, Dobra vest, Novi Sad.

Rendel, H. J. (1917), *The Origin of the Prologue to St. John's Gospel*, Cambridge [England], University Press.

Richter, G. (1972), „Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium“, *NT* 14, Brill, 257–276.

Robinson, J. A. T. (1963), „Relation of the Prologue to the Gospel of St John“, *New Testament Studies* 9, 120–129.

Searle, J. R. (1975), „A taxonomy of illocutionary acts“, у: Gundersen, K. (ed.), *Language, Mind and Knowledge*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Minneapolis, 344–369.

Schwyzler, E. (MCMXXXIX), *Griechische Grammatik*, bd. 1, München.

Шијаковић, Б. (2002), *Mythos, physis, psyche*, Јасен, Београд – Никшић.

Logos is a Commonly Used Word in the Old Testament, <http://www.originalchristianity.net>.

Примљено: 2. 9. 2014.
Исправљено: 8. 9. 2014.
Одобрено: 9. 10. 2014.

THE USAGE OF THE CONCEPT OF ΛΌΓΟΣ IN THE PROLOGUE TO ST. JOHN'S GOSPEL

Marina Stojanović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *The paper aims to analyze the context of the usage of the concept of λόγος in the Prologue to St. John's Gospel. In order to explain the potential cause of the usage of this Greek term in the Gospel's text, it lists a survey of the earlier usages of the same term. A genesis of the concept of λόγος, until its occurrence in the New Testament texts, integrates a plenty of semantic variations of the same lexeme. In the verbal context of the Prologue's verses the same word obtains one quite new meaning. In the text of the Prologue, logos unites a part of inherited, already existing meaning, and also gets a whole new meaning. Authenticity of this new meaning is implicitly vindicated by the context of the statements in which it appears. From the perspective of the pragmatics and the syntax of the statements, the analysis of actual verses should point out to the content of the New Testaments concept of λόγος.*

Key words: *Prologue, St. John's Gospel, λόγος, d'var, context, statement, meaning.*