PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KAR

ἡ σοφία σὰρξ ἐγένετο – A Bölcsesség testté lett

Az isteni bölcsesség jellemvonásai az Ószövetségben és a Targumokban mint a János Prológus előfutárai

Dissertatio ad Doctoratum

Készítette: Kabai Sára Réka
Konzulens: Dr. Kocsis Imre
Dr. Fodor György

Budapest, 2026.

וָאֶהְיֶה שַׁעֲשֻׁעִים יוֹם יוֹם מְשַׂחֶקֶת לְפָנָיו בְּכָל־עֵת

(Péld 8,30)

In memoriam Fodor György

TARTALOMJEGYZÉK

Bibliográfia 5

Rövidítésjegyzék 22

Bevezetés 24

1. A Bölcsesség három jellemvonása az Ószövetségben 32

1.1. A Közel-Kelet bölcsességi irodalma, mint háttér 32

1.1.1. Egyiptom 33

1.1.1.1. Ma'at 33

1.1.1.2. Ízisz, a jelenlévő istenség 36

1.1.2. Mezopotámia 39

1.1.3. Összegzés 41

1.2. Példabeszédek könyve 43

1.2.1. Péld 8,1-36 45

1.2.2. A Bölcsesség, mint teremtő 49

1.2.3. Péld 1,20-33 55

1.2.4. Péld 9 58

1.2.5. Aki megment és aki kárhozatba dönt 60

1.2.6. A megszemélyesített Bölcsesség 62

1.3. Jób 28,23-28 66

1.3.1. A Bölcsesség és a kozmosz 67

1.3.2. A megszemélyesített Bölcsesség 70

1.4. Jézus, Sirák fia könyve 74

1.4.1. A Bölcsesség helye és szerepe a teremtésben 77

1.4.2. Kinyilatkoztatás és kapcsolat a Törvénnyel 79

1.4.3. Közvetítés és üdvösségre vezetés 80

1.4.4. A megszemélyesített Bölcsesség és a Törvény 83

1.5. Báruk könyve 85

1.5.1. A Bölcsesség útja: kinyilatkoztatás a teremtésben ... 87
1.5.2. A kinyilatkoztatástól az üdvösségig ... 90
1.5.3. A Bölcsesség alakja ... 93
1.6. Bölcs 6,22-11,4 ... 95
1.6.1. A Bölcsesség, mint teremtő ... 98
1.6.2. Közvetítő és kinyilatkoztató ... 102
1.6.3. Az üdvösség hordozója ... 107
1.6.4. A Bölcsesség alakja ... 109
2. A Memra, mint híd a Bölcsesség és a Logosz között ... 111
2.1. A Memra fogalma ... 112
2.1.1. A Memra jelentése és használata ... 115
2.1.2. Isten teremtő Szava ... 118
2.1.3. Isten jelenléte ... 121
2.2. A négy éjszaka költeménye ... 126
2.2.1. Az első éjszaka – a Teremtés ... 129
2.2.2. A negyedik éjszaka – a Messiás ... 134
2.3. A Memra megszemélyesített alakja ... 140
3. A Logosz alakja a János Prológusban ... 143
3.1. Sajátosságok a János evangéliumban ... 146
3.1.1. Jézus Krisztus, aki teremt, kinyilatkoztat és üdvözít ... 146
3.1.2. Keresés-motívum ... 152
3.2. A Logosz, aki teremt ... 154
3.2.1. Kezdetben volt az Ige ... 154
3.2.1.1. Kezdetben teremtette (Ter 1,1) ... 155
3.2.1.2. Jn 1,1 ... 157
3.2.1.3. És az Ige Isten volt? ... 161
3.2.2. Minden általa lett ... 163

3.2.2.1. A teremtés megjelenése ... 163
3.2.2.2. Elsőbbség és fensőbbség ... 165
3.3. A Logosz, aki kinyilatkoztat ... 168
3.3.1. Az igazi világosság a világba jött ... 168
3.3.1.1. A világba jött ... 168
3.3.1.2. Az igazi világosság ... 170
3.3.2. Az inkarnáció pillanata ... 172
3.3.2.1. Közöttünk verte fel a sátrát ... 174
3.3.2.2. Láttuk dicsőségét ... 177
3.3.2.3. A Bölcsesség és a Törvény ... 180
3.3.3. Jn 1,16-18 ... 184
3.3.3.1. Az Ő teljességéből ... 185
3.3.3.2. Nagyobb, mint Mózes ... 187
3.3.3.3. Istent senki sem látta? ... 189
3.4. A Logosz, aki üdvözít ... 193
3.4.1. Az élet világossága ... 193
3.4.1.1. Benne élet volt ... 195
3.4.1.2. Ez az élet volt az emberek világossága ... 197
3.4.1.3. A környezet reakciója ... 199
3.4.2. A világban volt ... 204
3.5. Kapcsolat a Logosz és a Bölcsesség, illetve a Törvény között ... 209
Összegzés ... 212
Summary ... 218

Bibliográfia

KOMMENTÁROK

ALONSO SCHÖKEL, L. – SICRE DIAZ, J. L., (szerk.). *I Profeti. Traduzione e commento,* Borla, Róma 1984.

ANDERSEN, F. I., *Job*, Tyndale Old Testament Commentaries, Tyndale Press, London 1976.

BALENTINE, S. E., *Job* (Smyth & Helwys Bible commentary 10), Smyth & Helwys Publishing Inc., Macon (GA) 2006.

BARRETT, Ch. K., *The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text,* SPCK, London 1955.

BROWN, R. E., *An Introduction tot he Gospel of John*, MOLONEY, F. J. (szerk.), Doubleday, New York (NY) 2003.

BROWN, R. E., *The Epistles of John* (The Anchor Bible 30), Doubleday, Garden City (NY) 1982.

BROWN, R. E., *The Gospel According to John. Introduction, Translation, and Notes* (The Anchor Bible 29)*,* Doubleday, Garden City (NY) 1966.

BRUEGGEMANN, W. A., *1&2 Kings,* GA Smyth & Helwys, Macon 2000.

CARSON, D. A., *The Gospel According to John*, Inter-Varsity Press, Leicester 1991.

CORNELIUS, a Lapide. *Commentaria in Salomonis Proverbia,* Apud Iacobum Meursium, Antverpiae 1671.

DHORME, E., *A Commentary on the Book of Job*, Nelson, Nashville 1967.

DÍEZ MACHO, A., *Neophyti 1: Targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana*, *Vol. 1. Genesis,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1968.

EGGER-WENZEL, R. (szerk.), *A Polyglot Edition of the Book of Ben Sira with a Synopsis of the Hebrew Manuscripts,* CBET 101, Peeters, Leuven 2022.

FRETHEIM, T. E., *The Book of Genesis. Introduction, Commentary and Reflections* (NIB 1), Abingdon, Nashville 1994.

GORDIS, R., *The Book of Job: commentary, new translation and special studies* (Moreshet Series 2), The Jewish Theological Seminary of America, New York (NY) 1978.

HAENCHEN, E., *John. A Commentary on the Gospel of John. John 1: Chapters 1-6,* Fortress, Philadelphia (PA) 1984.

HAMILTON V. P., *The Book of Genesis: Chapters 1-17* (NICOT), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1990.

HARRIS, M. J., *EGGNT: John*, B&H Academic, Nashville (TN) 2015.

JANZEN, G., *Job*, Knox Press, Atlanta (GA) 1985.

KEENER, C. S., *The Gospel of John,* Hendrickson, Peabody (MA) 2005.

KEIL, G., *Das Johannesevangelium. Ein philosophischer und theologischer Kommentar,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997.

KLEIN, M. L., *The Fragment-Targums of the Pentateuch: According to Their Extant Sources,* Biblical Institute Press, Róma 1980.

LARCHER, C*., Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, 1-3 vol. (Études bibliques. Nouvelle série 1.), Gabalda, Párizs 1983-1985.

MATEOS, J. – BARRETO, J., *Il vangelo di Giovanni: Analisi linguistica e commento esegetico* (LNT 4), Cittadella, Assisi 1982.

MAZZINGHI, L, *Libro della Sapienza*: *introduzione, traduzione, commento,* G&B Press, Róma 2020.

MCHUGH, J. F., *A Critical and Exegetical Commentary on John 1–4*, T&T Clark, London 2009.

MCNAMARA, M. J. – MAHER, M. J. – HAYWARD, R., *Targum Neofiti 1: Exodus. Targum Pseudo-Joanthan: Exodus,* T&T Clark, Edinburgh 1994.

METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, New York (NY) 1994.

METZGER, B.M., (szerk.), *Proverbs* (WBC 22), Thomas Nelson Inc, Colombia 1998.

MORRIS, L., *The Gospel According to John,* Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1995.

RIDDERBOS, H. N., *The Gospel According to John: A Theological Commentary,* Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1997.

ROWLEY, H. H., *Job* (The Century Bible. New Edition), Nelson, London 1970.

SCARPAT, G., *Libro della Sapienza* vol. 2, Paideia, Brescia 1996.

SCHNACKENBURG, *The Gospel according to St. John*, Crossroad, New York (NY) 1980.

SCHLATTER, D. A., *Der Evangelist Johannes: wie er spricht, denkt und glaubt: ein Kommentar zum vierten Evangelium*, Calwer, Stuttgart 1930.

SCHWANK, B., *János* (scriptura 4), Agapé Kft, Szeged 2001.

SCOTT, R. B. Y., *Proverbs. Ecclesiastes* (The Anchor Bible 18), Doubleday, Garden City (NY), 1965.

SHUPAK, N., *The Book of Proverbs*, The World of the Bible, Tel Aviv 1996.

SKEHAN, P. W. – DI LELLA, A., *The Wisdom of Ben Sira* (The Anchor Bible 39), Doubleday, New York (NY) 1987.

SMITH, D. M., *John* (Abingdon New Testament commentaries), Abingdon, Nashville (TN) 1999.

STIBBE, M. W. G., *John* (Readings, a new biblical commentary), Academic Press, Sheffield, 1993.

TOY, C. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, T&T Clark, Edinburgh 1988.

WESTCOTT, B. F., *The Gospel According to St. John: The Authorized Version with Introduction and Notes,* Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1981.

WESTERMANN, C., *Der Aufbau des Buches Hiob*, Calwer Verlag, Stuttgart 1977[2].

WHYBRAY, R. N*., Proverbs* (New Century Bible Commentary), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1994.

WINSTON, D., *The Wisdom of Salomon* (AncB 43), Doubleday, Garden City (NY) 1979.

ZUMSTEIN, J., *Das Johannesevangelium* (KEK 2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016.

FORRÁSMŰVEK

ABELSON, J., *The Immanence of God in Rabbinical Literature,* Macmillan, London 1912.

ALAND, K., *Eine Untersuchung zu Joh 1, 3.4: über die Bedeutung eines Punktes,* Töpelmann, Berlin 1968.

ALBRIGHT, W. F., *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Ťwo Contrasting Faiths*, Doubleday, London 1968.

ASHTON, J., *Understanding the Fourth Gospel,* Clarendon Press, Oxford 2007.

AUSTIN, J. L., *Tetten ért szavak* (Hermész Könyvek), Akadémiai Kiadó, Budapest 1990.

BALLA, I., *Ben Sira on Family, Gender, and Sexuality*, De Gruyter, Berlin – New York (NY) 2011.

BARTH, K., *Witness to the Word: A Commentary on John 1: Lectures at Münster in 1925 and at Bonn in 1933,* Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1986.

BECKER, J., *Das Evangelium nach Johannes*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1979.

BEUTLER, J., *Il vangelo di Giovanni*, G&B Press, Róma 2016.

BLACK, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts,* Clarendon, Oxford 1954.

BOISMARD, M-É., *St. John's Prologue,* Blackfriars Publications, London 1957.

BOISMARD, P. S. – LAMOUILLE, A., *Synopse des quatre Évangiles en française* vol. 3., *L'Évangile de Jean*, Cerf, Párizs 1966.

BONNARD, P.-E., *La sagesse en personne annoncée et venue Jésus Christ*, Cerf, Párizs 1966.

BORGEN, P. J., *Logos Was the True Light and Other Essays on the Gospel of John,* Tapir, Trondheim 1983.

BORGONOVO, G., *Incarnazione del «Logos». Il «Logos» giovanneo alla luce della tradizione giudaica* (Minimamoralia 41), Book Time, Milano 2021.

BROWN, R. E., *Introduction to New Testament Christology*, Paulist Press, New York (NY) 1994.

BURKE, D. G., *The Poetry of Baruch: A Reconstruction and Analysis of the Original Hebrew Text of Barch 3:9-5:9* (SBLSCS 10), Scholar Press, Chico (CA) 1982.

BURNEY, C. F., *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel,* At The Clarendon Press, Oxford 1922.

CHESTER, A., *Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumin,* Mohr Paul Siebeck, Tübingen 1986.

CRENSHAW, J. L., *Old Testament Wisdom: An Introduction*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 2010[3].

CRENSHAW, J. L., *Reading Job*, Smyth & Helwys Publishing, Macon (GA) 2011.

CULPEPPER, R. A., *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design,* Fortress, Philadelphia (PA) 1983.

DI LUCCIO, P., *Il Vangelo secondo Giovanni tra liturgia ebraica e interpretazione biblica: esempi di esegesi contestuale,* San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2023.

DODD, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel,* Cambridge University Press, Cambridge 1953.

DUMOULIN, P., *Entre la manne et l'Eucharestie. Etude de Sg 16,15-17,1a* (AnBib 132) PIB, Róma 1994.

DUNN, J. D. G., *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation,* Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1996.

EVANS, C. A., *Word and Glory. On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue,* Academic Press, Sheffield, 1993.

FLESHER, P. V. M. – CHILTON, B. D., *The Targums: A Critical Introduction,* Brill, Leiden 2011.

FRANKFORT, H., *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation*, Columbia University Press, New York (NY) 1948.

GESENIUS, W., *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, Gorgias Press, Piscataway (NJ) 2012.

GILBERT, M., *La sapienza del cielo: Proverbi, Giobbe, Qohèlet, Siracide, Sapienza,* San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2005.

GORDIS, R., *The Book of God and Man: A Study of Job*, University of Chicago Press, Chicago (IL) – London 1965.

GRANDJEAN, Y., *Une nouvelle arétalogie d'Isis á Maronée,* Brill, Leiden 1975.

HABEL. N. C., *The Book of Job: A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

HARRIS, M. J., *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus*, Baker Book House, Grand Rapids (MI) 1992.

HARRIS, M. J., *Prepositions and Theology in the Greek New Testament*, Zondervan, Gran Rapids (MI) 2012.

HARRIS, R., *The Origin of the Prologues to St. John*, University Press, Cambridge 1917.

HARRIS, S., *Proverbs 1-9: A Study of Inner Biblical Interpretation* (SBL Dissertation Series 150), SBL Press, Atlanta (GA) 1995.

HAYWARD, R., *Divine Name and Presence: The Memra,* Allanheld, Totowa (NJ) 1981.

HILL, R. Ch., *Wisdom's many faces*, The Liturgical Press, Collegeville (MN) 1996.

HOGAN, K. M., *Theologies in Conflict in 4 Ezra: Wisdom, Debate and Apocalyptic Solution,* Brill, Leiden 2008.

KAYATZ, C., *Studien zu Proverbien 1–9,* (WMANT 28), Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn 1966.

KENIK, H. A., *Design for Kingship: The Deuteronomistic Narrative Technique in 1 Kings 3:4-15* (SBL Dissertation Series, 69)*,* Scholars Press, Chico (CA) 1983.

KLAUCK, H.-J., *Herrenmahl und hellenistischer Kult: eine religionschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief,* Aschendorff, Münster 1982.

KNEUCKER, J.J., *Das Buch Baruch: geschichte und kritik, übersetzung und erklärung auf grund Wiederhergestellten hebräischen Urtextes,* Brockhaus, Leipzig 1879.

KRAMER, S. N., *Man and his God*, *A Sumerian variation on the Job motif in Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*. (VT Supp 3), Brill, Leiden 1969.

KOESTER, C. R., *The Dwelling of God: The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature, and the New Testament* (CBQ MS 22), The Catholic Biblical Association of America, Washington (WA) 1989.

KUGEL, J. L., *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts,* Harvard University Press, Cambridge 1994.

KUGEL, J. L., *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era,* Harvard University Press, Cambridge 1998.

KWON, J. J. – BLEDSOE, S. (szerk.), *Between Wisdom and Tora. Discourses on Wisdom and Law in Second Temple Judaism* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 51), De Gruyter, Berlin – Boston 2023.

KYSAR, R., *The Fourth Evangelist and His Gospel: An Examination of Contemporary Scholarship,* Augsburg Publishing House, Minneapolis (MN) 1975.

LANG, B., *Frau Weisheit: Deutung einer biblischen Gestalt*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1975.

LARCHER, Ch., *Études sur le livre de la Sagesse,* J. Gabalda, Párizs 1969.

LE DEAUT, R., *La nuit pascale: essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42,* Institut Biblique Pontifical, Róma 1963.

LÉVÊQUE, J., *Job et son Dieu*, J. Gabalda, Párizs 1970.

LEWY, H., *Sobria Ebrietas: Untersuchungen zur Geschichte der Antiken Mystik*, Töpelmann, Giessen 1929.

LIDDELL, H. G. – SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon,* 1940[9].

MACK, B. L., *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 10), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973.

MANNS, F., *A Logosz bűvöletében. Zsidó hagyományok, keresztény értelmezés a jánosi iratokban*, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest, 2016.

MANNS, F., *L'Évangile de Jean et la Sagesse,* Franciscan Printing Press, Jeruzsálem 2003.

MARBÖCK, J., *Weisheit im Wandel: Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*, De Gruyter, Berlin – Boston 1999.

MARMORSTEIN, A., *The Old Rabbinic Doctrine of God,* Oxford University Press, London 1927.

MAZZINGHI, L., *Notte di paura e di luce. Esegesi di Sap 17,1-18,4* (AnBib 134), PIB, Róma 1995.

MAZZINGHI, L., *Pentateuco Sapienziale*, EDB, Bologna 2026.

MCKANE, W., *Proverbs: A New Approach*, Westminster Press, Philadelphia (PA) 1970.

MCNAMARA, M. J., *Targum and New Testament: Collected Essays,* Mohr Siebeck, Tübingen 2011.

MCNAMARA, M. J., *Targum and Testament Revisited: Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the New Testament,* 2. kiadás, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2010.

MCNAMARA, M. J., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Biblical Institute Press, Róma 1978.

MENKE, K. H., *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Pustet, Regensburg 2008.

MENKEN, M. J.J – MOYISE, S., *Genesis in the New Testament,* Bloomsbury, London 2012.

MILLER, E. L., *Salvation-History in the Prologue of John. The Significance of John 1:3-4*, Brill, Leiden 1989.

MOORE, G., *Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, and Metatron,* Gorgias Press, Piscataway (NJ) 2007.

MORLA ASENSIO, V., *Libri sapienziali e altri scritti*, Paideia, Brescia 1997.

MOULTON, J. H. – HOWARD, W. F., *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 2., T&T Clark, Edinburgh 1929.

MOUNIN, G., *Les problèmes théoretiques de la traduction*, Gallimard, Párizs 1963.

MUKUNA, J., *Reading the prologue of John's gospel as midrash with a view to examining a local parting of the ways,* Loyola University, Chicago (IL), 2024, (Order No. 31332365). Available from ProQuest Dissertations & Theses Global: The Humanities and Social Sciences Collection. (3106282395).

MUÑOZ LEÓN, D., *Dios-palabra: memra en los Targumin del Pentateuco,* Santa Rita, Granada 1974.

MURPHY, R. E., *The Tree of Life, An exploration of Biblical Wisdom Literature*, Eardmans, Grand Rapids (MI) 1996.

MURPHY, R. E., *Wisdom Literature* (FOTL XIII.), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1981.

NICCACCI, A., *La Casa della Sapienza. Voci e volti della sapienza biblica*, San Paolo, Ciniselli Balsamo (Milano) 1994.

NOCK, A. D*., Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Clarendon Press, Oxford 1933.

PANCARO, S., *The Law in the Fourth Gospel*, Brill, Leiden 1975.

PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant in the Prologue to the Fourth Gospel (John 1:1-18)*, Peter Lang, Bern 2006.

PATE, C. M., *The writings of John. A survey of the Gospel, Epistles, and Apocalypse*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2011.

PAWEŁ, R.-A., *From the Bread of Angels to the Food of Immortality. Manna in Wis 16:20-23; 19:21,* Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2012.

PERDUE, L. G., *The Sword and the Stylus. An Introduction to Wisdom in the Age of Empires*, Eerdmans, Gand Rapids (MI) 2008.

PETERSEN, N. R., *The Gospel and the Theology of Light*, Wipf & Stock, Eugene 2008.

PHILO, *De Somniis.*

POLLARD, T.E., *Johannine Christology and the Early Church,* University Press, Cambridge 1970.

PORTER, S. E., *Idioms of the Greek New Testament*, Academic Press, Sheffield 1996.

PRITCHARD, J. B. (szerk.), *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1969.

REESE, J. M., *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (AnBib 41), Biblical Institute Press, Róma 1970.

RINGE, S. H. *Wisdom's Friends: Community and Christology in the Fourth Gospel,* Westminster John Knox, Louisville (KY) 1999.

RONNING, J., *The Jewish Targums and John's Logos Theology,* Hendrickson Publishers, Peabody (MA) 2010.

RONNING, J., *When YHWH Became Flesh and Dwelt Among Us: John 1:14 as Programmatic for John's Gospel*, az ETS Éves Találkozón elhangzott előadás írott változata, Toronto, 2002. november.

SCHIPPER, B. – TEETER, D. A. (szerk.), *Wisdom and Torah. The Reception of 'Torah' in the Wisdom Literature of the Second Temple Period* (JSJSup 163), Brill, Leiden 2013.

SCHNABEL, E. J., *Law and wisdom from Ben Sira to Paul. A tradition historical enquiry into the relation of law, wisdom, and ethics* (WUNT 2. Reihe 16), J.C.B. Mohr Paul Siebeck, Tübingen 1985.

SCOTT, M., *Sophia and the Johannine Jesus,* Academic Press, Sheffield 1992.

SHEPPARD, G. T., *Wisdom as a Hermeneutical Construct, Study in the Sapientializing of the Old Testament*, De Gruyter, Berlin – Boston 1980.

SHUPAK, N., *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*, (OBO 130), University Press, Fribourg 1993.

SKEHAN, P. W., *Studies in Israelite Poetry and Wisdom* (CBQMS 1), Catholical Biblical Association of America, Washington (WA) 1971.

SMITH, D. M., *The Theology of the Gospel of John,* University Press, Cambridge 1995.

SOSA SILIEZAr, C. R., *Creation imagery in the gospel of John,* Bloomsbury, London 2015.

STAUFFER, E., *New Testament Theology,* SCM Press, London 1955.

SYREENI, K. A., *Becoming John: The Making of a Passion Gospel,* T&T Clark, London 2019.

THATCHER, T., *The Riddles of Jesus in John: A Story in Tradition and Folklore,* SBL, Atlanta (GA) 2000.

THEOBALD, M., *Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum* Johannesprolog, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1983.

VANDERLIP, V. F., *The Four Greeks Hymns of Isidorus and Cult of Isis,* A. M. Hakkert, Toronto 1972.

VON RAD, G., *La sapienza in Israele,* Marietti, Torino 1975.

WHYBRAY, R. N., *The Book of Proverbs*: *A Survey of Modern Study,* Brill, Leiden 1995.

WILLETT, M. E., *Wisdom Christology in the Fourth Gospel,* Mellen Research University Press, San Francisco (CA) 1992.

WITHERINGTON, B., *Jesus the Sage; The Pilgrimage of Wisdom*, T&T Clark, Edinburgh 1994.

ZÁSZLÓS L. (ford.), *Gilgames*, Tertia Kiadó, Budapest 2004.

ZERWICK, M., *Biblical Greek: Illustrated by Examples,* G&B Press, Róma 2011.

CIKKEK, TANULMÁNYOK

ALBRIGHT, W. F., *Canaanite-phoenician sources of hebrew wisdom,* in *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East: Presented to Harold Henry Rowley by the Society for Old Testament Study in association with the editorial board of Vetus Testamentum; in celebration of his sixty-fifth birthday, 24 March 1955*, Brill, Leiden 1955, 1-15.

ANDERSON, G., *The Interpretation of Genesis 1:1 in the Targums,* in *CBQ* 52/1 (1990), 21–29.

ANOZ, J., *Estudio sobre Baruch 3,9-4,4* in *Mayéutica* 7 (1981), 161-177.

ASHTON, J., *The Transformation of Wisdom. A Study of the Prologue of John's Gospel*, in *NTS* 32/2 (1986), 161-186.

ATKINS, C. S., *Rethinking John 1:1. The Word was Godward*, in *NT* 63 (2021), 44-62.

BALDACCI, M. M. – CAVICCHIA, A., *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο… Riscontri profetici a partire da Gv 1,14a*, in *Liber Annuus* 73 (2023), 217-244.

BARGELLINI, F., *La Torah e la sapienza in Bar 3,9-4,4: quale rapporto?,* in *RivBibIt* 60 (2012), 474-492.

BAUCKHAM, R., *Qumran and the Fourth Gospel: Is There a Connection?,* in CRAIG, A. E. – PORTER, S. E. (szerk.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After,* Academic Press, Sheffield 1997, 267-279.

BEAUCHAMP, P., *La personificazione della sapienza in Proverbi 8,22-31: genesi e orientamento,* in BELLIA, G. – PASSARO, A. (szerk.), *Libro dei Proverbi: tradizione, redazione, teologia*, Piemme, Casale Monf. (AL) 1999, 191-209.

BEAUCHAMP, P., *Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse*, in *Bib* 45 (1964), 491-526.

BEENTJES P. C., *"Come to me, you who desire me …" - Lady Wisdom's Invitation in Ben Sira 24:19-22* in WENZEL, R. E. – SCHÖPFLIN, K. – DIEHL, J. (szerk.), *Weisheit als Lebensgrundlage*, De Gruyter, Berlin, Boston 2013, 1-12.

BERGMAN, J., *I overcome Faith, Faith harkens to me,* in RINGGREN, H. (szerk.) *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1967, 35-51.

BLACK, M., *Does an Aramaic Tradition Underline John 1:16?,* in *JTS* 42 (1941), 69-70.

BOISMARD, M-É., *„Dans le sein du Pére"* (Jo., I, 18), in *Revue Biblique* 59/1 (1952), 23–39.

BONORA, A., *Il binomio sapienza-Torah nell'ermeneutica e nella genesi dei testi sapienziali (Gb 28; Pro 8; Sir 1.24; Sap 9),* in FESTORAZZI, F. et. al. (szerk.), *Atti XXIX Settimana Biblica Italiana: Sapienza e Torah* (Settimana Biblica Nazionale 29), EDB, Bologna 1987, 31-48.

BORGEN, P., *Logos Was the True Light*, in *NT* 14/2 (1972), 115–30.

BOVER, J. M., *χάριν ἀντὶ χάριτος, Joh. 1:16*, in *Biblica* 6 (1925), 454-460.

BOYARIN, D., *The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John*, in *HTR 94/3* (2001), 243-284.

BROWN, S., *Creation and the Revelation of God: Interwoven and Interactive Themes across John 1:1-2:12*, in *Horizons in Biblical Theology* 46 (2024), 196-220.

BULTMANN, R., *The History of Religions Background of the Prologue to the Gospel of John* in ASHTON, J. (szerk)., *The Interpretation of John*, T&T Clark, Edinburgh 1997, 27-46.

CALDUCH-BENAGES, N., *"Beati siamo noi". La sapienza di Israele, dono di Dio e luce per l'umanità (Bar 3,9-15.32-4,4),* in SONNET, J.P. (szerk.), *La Bibbia si apre a Pasqua*, GBP, Róma 2016, 133-153.

CALDUCH-BENAGES, N., *Ben Sira 24,22 - Decoding a Metaphor,* in ID., *For Wisdom's Sake: Collected Essays on the Book of Ben Sira*, De Gruyter, Berlin – Boston 2021, 215-229.

CHILTON, B., *Recent and Prospective Discussion of* Memra*,* in FOX, M. – NEUSNER, J. (szerk.), *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding. Essays in Honor of Marvin Fox,* Scholars Press, Atlanta (GA) 1989, 119-137.

CHILTON, B., *The Exodus Theology of the Palestinian Targumim*, in DOZEMAN, T. – EVANS, C. A. – LOHR, J. N. (szerk.), *The Book of Exodus* (VT Supp 164) Brill, Leiden 2014, 387-403.

CHILTON, B., T*ypologies of* memra *and the fourth Gospel*, in FLESHER, P. V. M. (szerk.) *Targum Studies,* Scholars Press, Atlanta (GA) 1992, 89-100.

CLEMENTS, R. E., *Solomon and the Origins of Wisdom in Israel,* in *Perspectives on the Hebrew Bible*, Mercer University Press, Macon, 1988, 23-35.

COLOE, M., *The Structure of the Prologue of John and Genesis 1*, in *ABR* 45 (1997), 40-55.

CONWAY M. L*., "The Wisest Might Err": A Re-evaluation of Solomon's Character as Revealed by His Prayer for Wisdom in 1 Kings 3:1-15* in *Canadian Theological Review* 2 (2013), 29-45.

CONWAY, C. M., *Gender and the Fourth Gospel*, in LIEU, J. M. – DE BOER, M. C. (szerk.), *The Oxford handbook of Johannine studies*, Oxford University Press, Oxford 2018, 220-236.

CONZELMANN, H., *Die Mutter der Weisheit,* in DINKIER, E. (szerk.), *Zeit und Geschichte*, Paul Siebeck, Tübingen 1964, 226-234.

COUTSOUMPOS, P., *The difficulty of ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ ΘΕΟΣ in John 1,18: A reassesment,* in *Biblica* 98/3 (2017), 435-446.

CRENSHAW, J. L., *Riddles*, in FREEDMAN, D. N. (főszerk), *The Anchor Bible Dictionary,* Doubleday, New York (NY) 1992, 721-723.

CRENSHAW, J. L., *The Book of Sirach – Introduction,* in *NIB V*., Abingdon Press, Nashville (TN) 1997, 603-636.

CULPEPPER, R. A., *The Pivot of John's Prologue*, in *NTS* 27/1 (1980), 1-31.

DAHOOD, M., *Proverbs 8,22-31: Translation and commentary,* in *CBQ* 30/4 (1968), 512- 521.

DE BHÁLDRAITHE, E. OCIST, *The word was made flesh: Conception or Resurrection?*, in *Gregoriana* 103/3 (2022), 419-502.

DE BOER M. C., *The Original Prologue to the Gospel of John*, in *NTS* 61 (2015), 448-467.

DI LELLA, A., *God and wisdom in the theology of Ben Sira* in EGGER-WENZEL, R. (szerk.), *Ben Sira's God: Proceedings of the International Ben Sira Conference*, De Gruyter, Berlin - Boston 2002, 3-17.

DÍEZ MACHO, A., *El Logos y el Espíritu Santo,* in *Atlántida* 1 (1963), 381-369.

DÍEZ MACHO, A., *The Recently Discovered Palestinian Targum*, in ANDERSON, G. W. – et al. (szerk.), *Congress Volume Oxford* (VTS 7), Brill, Leiden 1959, 222-245.

DUNN, J. D. G., *Let John be John: A Gospel for Its Time*, in STUHLMACHER, Peter (szerk.) *The Gospel and the Gospels,* Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1991, 293-322.

EPP, E. J., *Wisdom, Torah, Word: The Johannine Prologue and the Purpose of the Fourth Gospel*, in HAWTHORNE, G. F. (szerk), *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation. Studies in Honor of Merrill C. Tenney Presented by His Former Students,* Grand Rapids (MI) 1975, 128-146.

EVANS, C. A., *'Of Whom Moses Wrote': Torah Themes in John's Prologue,* in HATINA, T. R., (szerk.) *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels. Volume 4, The Gospel of John,* T&T Clark, London 2020, 31-44.

FOX, M. V., *Ideas of Wisdomin Proverbs 1–9,* in *JBL* 116/4 (1997), 613-633.

FOX, M. V., *World-Order and Ma'at: A Crooked Parallel,* in *JANES* 23 (1995), 37-48.

FREY, J., *God's Dwelling on Earth:* 'Shekinah-*Teology*' *in Revelation 21 and in the Gospel of John,* in WILLIAMS, C. H. – ROWLAND, C. (szerk.), *John's Gospel and Imitations of Apocalíptic*, T&T Clark, London 2013, 79-103.

GILBERT, M., *La Sapienza si offre come nutrimento (Sir 24,19-22),* in *ParSpV* 7 (1983), 51-60.

GILBERT, M., *Sapienza,* in GIRLANDA, D. – RAVASI, G. – ROSSANO, P. (szerk.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, 1427-1442.

GILBERT, M., *Wisdom of Solomon and Scripture,* in SABEO, M. (szerk.), *Hebrew Bible / Old Testament, The History of Its Interpretation 1*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 606-617.

HADLEY, J. M., *Wisdom and the goddess,* in DAY, J. – GORDON, R. – WILLIAMSON, H. (szerk.), *Wisdom in Ancient Israel,* Cambridge University Press, Cambridge 1995, 234-243.

HANSON, A. T., *John I. 14-18 and Exodus XXXIV*, in *NTS* 23 (1977), 90-101.

HAYWARD, R., *The Holy Name of the God of Moses and the Prologue of St John's Gospel,* in *NTS* 25/1 (1978), 16–32.

HAYWARD, R., *The Memra of YHWH and the Development of Its Use in Targum Neofiti I.,* in *JJS* 25/3 (1974), 412-18.

HILL, R. Ch., *Job in Search of Wisdom,* in *Scripture Bulletin* 23/2 (1993), 34-38.

HUROWITZ, V. A., *Nursling, Advisor, Architect? אומנ and the Role of Wisdom in Proverbs 8,22-31,* in *Biblica* 80/3 (1999), 391-400.

KITTEL, D., art. *λεγω, D. Word and Speech in the New Testament,* in ID. (szerk), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol 4., Eerdmans, Grand Rapids (MI), 1967, 100-136.

KLING, S. D., *Wisdom became flesh: an analysis of the prologue to the Gospel of John,* in *Currents in Theology and Mission* 40/3 (2013), 179–187.

KLOPPENBORG, J. S., *Isis and Sophia in the Book of Wisdom,* in *HTR* 75/1 (1982), 57-84.

KNOX, W. L., *The divine wisdom,* in *JTS* 38 (1937), 230-237.

KOLARCIK, M. SJ., *Intrduction to the Book of Wisdom,* in *NIB V*., Abingdon Press, Nashville (TN) 1997, 437-449.

KOZLOVA, E. E., *King Solomon and the 'Anatomy' of Wisdom,* in *JSOT* 46/2 (2021), 249-268.

KUNATH, F., *Jesus's Preexistence and the Temporal Configuration of the Gospel of John*, in *Early Christianity* 8 (2017), 30-47.

LAMARCHE, P., *Le Prologue de Jean*, in *Recherches de science religieuse* 52 (1964), 497-537.

LAMBERT, W. G., *Some new Babylonian wisdom literature,* in DAY, J. – GORDON, R. – WILLIAMSON, H. (szerk.), *Wisdom in Ancient Israel*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 30-42.

LEUENBERGER, M., *Die personifizierte Weisheit vorweltlichen Ursprungs von Hi 28 bis Joh 1. Ein traditionsgeschichtlicher Strang zwischen den Testamenten,* in *ZAW* 120/3 (2008), 366-386.

LINDNER Gy., *Tradíció, folytonosság, újítás – A kyméi Isis-aretalogia és a hellénisztikus kori vallásosság,* in *Ókor* 18/3 (2019), 21-35.

MANNS, F, *A Jewish approach tot he Gospel of John,* in ID., *Three Johannine Studies,* Chirico, Nápoly 2020, 7-127.

MAZZINGHI, L., *A Bölcsesség emberszerető Lélek (vö. Bölcs 1,6 és 7,23),* in XERAVITS G. – SZABÓ X. OFM (szerk.), *A bölcsesség szikrái. Luca Mazzinghi tanulmányai* (Studia Biblica Athanasiana 15), Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola -Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2014, 3-12.

MAZZINGHI, L., *A Gondviselés bárkája,* in ID., *A bölcsesség útja,* Sapientia Főiskola - L'Harmattan Kiadó, Budapest 2016, 195-231.

MAZZINGHI, L., *A kozmosz a Bölcsesség könyvében,* in XERAVITS G. – SZABÓ X. OFM (szerk.), *A bölcsesség szikrái. Luca Mazzinghi tanulmányai* (Studia Biblica Athanasiana 15), Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola - Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2014, 37-57.

MAZZINGHI, L., *Az Isten és az ember mellett jelenlévő Bölcsesség,* in ID., *A bölcsesség útja¸* Sapientia Főiskola - L'Harmattan Kiadó, Budapest 2016, 179-194.

MAZZINGHI, L., *Ben Szíra és a Bölcsesség könyve: a zsidóság hellenisztikus világgal való találkozásának két bibliai példája,* in ID., A *bölcsesség útja,* Sapientia Főiskola - L'Harmattan Kiadó, Budapest 2016, 19-38.

MAZZINGHI, L., *La sapienza biblica: dalla teologia della creazione alla teologia della storia,* in *ReBiblica* 2/3 (2021), 167-189.

MAZZINGHI, L., *Salamon és a Bölcsesség: a legmeghittebb kapcsolat példája* in XERAVITS G. – SZABÓ X. OFM (szerk.), *A bölcsesség szikrái. Luca Mazzinghi tanulmányai* (Studia Biblica Athanasiana 15), Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola -Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2014, 13-35.

MCNAMARA, M. J., *Logos of the Fourth Gospel and Memra of the Palestinian Targum (Ex 12:42)*, in *Expository Times* 79 (1968), 115–117.

MICHAEL, J. H., *Notes on the Johannine Prologue*, in *Expository Times* 31 (1919–20), 276-279.

MILLER, E. L., *The True Light Which Illumines Every Person,* in ID. (szerk), *Good News in History: Essays in Honor of Bo Reicke,* Scholars Press, Atlanta (GA) 1993, 63-82.

MONTGOMERY, J. A., *Hebrew* Hesed *and Greek* Charis, in *HTR* 32 (1939), 97-102.

MOORE, C. A., *I Baruch,* in *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions* (The Anchor Bible 44), Doubleday, Garden City (NY) 1977, 255-316.

MURPHY, R. E., *The Kerygma of the Book of Proverbs*, in *Interpretation* 20/1 (1966), 3-14.

MURPHY, R. E., *The personification of Wisdom,* in DAY, J. – GORDON, R. – WILLIAMSON, H. (szerk.), *Wisdom in Ancient Israel,* Cambridge University Press, Cambridge 1995, 222-233.

MURPHY, R. E., *Wisdom and Salvation,* in DURKEN, D., (szerk.) *Sin, Salvation and the Spirit*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 1979, 177-183.

MURPHY, R.E., *Introduction,* in METZGER, B.M. (szerk.), *Proverbs* (WBC 22), Nelson, Colombia 1998.

NAGEL, W. *„Die Finsternis hat's nicht begriffen" (Joh 1 5),* in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche 50* (1959), 132-137.

NICKLAS, T., *"Food of Angels" (Wis 16:20),* in ZSENGELLÉR, J. – XERAVITS, G. (szerk.), *Studies in the Book of Wisdom*, Brill, Leiden 2010, 83-100.

NISSINEN, M., *Wisdom as Mediatrix in Sirach 24: Ben Sira, Love Lyrics, and Prophecy,* in ID., *Prophetic Divination: Essays in Ancient Near Eastern Prophecy*, De Gruyter, Berlin – Boston 2019, 479-496.

NOLLAND, J., *Light, Darkness and the Tense Sequence in John 1,5: The Semantic and the Deictic*, in *Estudios bíblicos* 78/1 (2020), 99-121.

OH, D., *Name Theology in John 1:1*, in *NT* 64 (2022), 210-228.

PAINTER, J., *Earth Made Whole: John's Reading of Genesis,* in PAINTER, J. – CULPEPPER, R. A. – SEGOVIA, F. F. (szerk), *Word, Theology, and Community in John,* Chalice Press, St. Louis (MO) 2002, 1-17.

PALMISANO, M. C., *La sapienza personificata e la sua relazione con il sapiente in Sir 24,1-22*, in *Bogoslovni vestnik* 78/3 (2018), 695-706.

PASSARO, A., *Il serpente e la manna,* in PASSARO, A. – BELLIA. G., *Il Libro della Sapienza: tradizione, redazione, teologia,* Città Nuova, Róma 2004, 193-208.

PERANI, M., *Il Poema delle quattro notti nella rilettura del Targum di Es 12,42*, in *Parole, Spirito e Vita* 79 *(La Notte),* EDB, Bologna 2019, 101-110.

POLLARD, T.E, *Cosmology and the Prologue of the Fourth Gospel*, in *Vigiliae Christianae* 12/3 (1958), 147-153.

RAY, J.D., *Egyptian wisdom literature,* in DAY, J. – GORDON, R. – WILLIAMSON, H. (szerk.), *Wisdom in Ancient Israel,* Cambridge University Press, Cambridge 1995, 17-29.

REESE, J. M., *Plan and Structure in the Book of Wisdom,* in *CBQ* 27 (1965), 391-399.

REGGIANI C, K., *La figura di Giobbe in tre documenti del giudaismo ellenistico,* in *Vetera Christianorum* 36/2 (1999), 165-192.

REITERER, F., *Verstehst du die Tugenden der Klugheit? Anfragen zu Gott und zum Wert der von ihm geschenkten Einsicht,* in XERAVITS, G. – ZSENGELLÉR J. (szerk.), *Deuterocanonical Additions of the Old Testament Books: Selected Studies*, De Gruyter, Berlin – New York (NY) 2010, 77-125.

RISSI, M., *Die Logoslieder im Prolog des vierten Evangeliums*, in *Theologische Zeitschrift* 31 (1975), 321-336.

ROBINSON, J. A. T., *The Relation of the Prologue to the Gospel of St John*, in *NTS* 9/2 (1963), 120-129.

ROBINSON, J. A. T., *The Relation of the Prologue to the Gospel of St John*, in ID. (szerk.), *Twelve more New Testament studies,* SCM, London 1984, 65-76.

ROBINSON, M., *Wisdom and light: John's prologue as midrash*, in *The Christian century* 129/8 (2012), 11-12.

ROCHAIS, G., *La formation du prologue (Jn 1,1-18)*, in *Science et esprit* 37/2 (1985), 161-187.

ROGERS, J., *Wisdom and Creation in Sirach 24,* in *JNES* 22 (1996), 141-156.

SALDARINI, A. J.*, The book of Baruch – Introduction* in *NIB VI.,* Abingdon Press, Nashville (TN) 2001, 929-935.

SCAIOLA, D., *Il tema della manna nel Libro della Sapienza: Un esempio di inculturazione,* in *Euntes docete* 55/3 (2002), 41-62.

SCHWÁB, Z., *Is Fear of the Lord the Source of Wisdom or Vice Versa?,* in *VT* 63/4 (2013), 652-662.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., *Il libro dei Proverbi,* in ZENGER, E. (szerk.), *Introduzione all'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2013[3], (orig. *Einleitung in das Alte Testament,* KStTh 1.1, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 2012[8]), 568-571.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., *Il libro di Giobbe* in ZENGER, E. (szerk.), *Introduzione all'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2013[3], (orig. *Einleitung in das Alte Testament,* KStTh 1.1, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 2012[8]), 507-526.

SHUPAK, N., *Female Imagery in Proverbs 1-9 in the Light of Egyptian Sources,* in *VT* 61/2 (2011), 310-323.

SHUPAK, N., *Some Idioms Connected with the Concept of 'Heart' in Egypt and the Bible,* in GROLL, S. I. (szerk.) *Pharaonic Egypt: The Bible and Christianity*, Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1985, 202-212.

SKEHAN, P. W., *Structures in Poems on Wisdom: Proverbs 8 and Sirach 24,* in *CBQ* 41/3 (1979), 365-379.

SKEHAN, P. W., *The Seven Columns of Wisdom's House in Proverbs 1 – 9*, in *CBQ* 9/2 (1947), 190-198.

STRAWN, B. A., *bĕ-rēʾšît, "With 'Wisdom" in Genesis 1.1 (MT),* in *JSOT* 46/3 (2022), 358-387.

STUART, M., *Exegetical and Theological Examination of John 1:1–18*, in *BSac* 7/26 (1850), 281–327.

SZABÓ X., *Az ószövetségi bölcsesség vizsgálata, különös tekintettel a teremtés és a történelem központi témáira*, in SZEILER Zs. – BAKOS G. OSB – SÁRKÁNY P. (szerk.), *Hit és ész: Teológiai és filozófiai közelítések,* L'Harmattan Kiadó – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2013, 32–52.

THOMASKUTTY, J., *John 1:1-14 as a Genesis Midrash: An Ecological Reading in the Indian Context*, in *Bangalore Theological Forum* 56/1 (2024), 41-59.

TOBIN, T. H., *The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation*, in *CBQ* 52/2 (1990), 252-269.

TRIBLE, Ph., *Wisdom Builds a Poem: The Architecture of Proverbs 1:20-33,* in *JBL* 94/4 (1975), 509-518.

VAN DER WATT, J. G., *John 1:1 – A „Riddle"? Grammar and Syntax Considere*, in VAN DER WATT, J. G. – CULPEPPER, R. A. – SCHNELLE, U., (szerk.), *The Prologue of the Gospel of John* (WUNT 359), Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 57-78.

VAN DER WATT, J. G., *The Composition of the Prologue of John's Gospel: The Historical Jesus Introducing Divine Grace,* in *The Westminster Theological Journal* 57/2 (1995), 311-332.

VAWTER, B., *Prov 8:22: Wisdom and Creation,* in *JBL* 99/2 (1980), 205-216.

VAWTER, B., *What Came to Be in Him Was Life (Jn 1:3b-4a)*, in *CBQ* 25 (1963), 401-406.

VERMES, P., *Buber's Understanding of the Divine Name Related to Bible, Targum and Midrash*, in *JJS* 24/2 (1973), 147-166.

VILCHEZ LÍNDEZ, J., *El libro de la Sabiduría y la teoría de la transmutación de los elementos*, in *Miscelánea Augusto Segovia*, Facultad de Teologa, Granada 1986, 37-49.

WEEKS, S., *The Context and Meaning of Proverbs 8:30a*, in *JBL* 125/3 (2006), 433–442.

WINSTON, D., *The Sage as Mystic in the Wisdom of Solomon,* in PERDUE, L. G. – GAMMIE, J. G., (szerk.) *The Sage in Israel and the Ancient Near East,* Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 1990, 383-397.

WRIGHT, A., *The Structure of the Book of Wisdom,* in *Bib* 48 (1967), 165-184.

WRÓBEL, M. S., *The Gospel According to St. John in the Light of Targum Neofiti 1 to the Book of Genesis*, in *Biblica et Patristica Thoruniensia* 9/4 (2017), 115-130.

WÜRTHWEIN, E., *Egyptian wisdom and the Old Testament,* in CRENSHAW, J. L., *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, KTAV Publishing House, Michigan (MI) 1976, 113-133.

ZAMFIR K., *A János-prológus Ószövetségi gyökerei,* in *Jeromos füzetek* 43 (2001), 10-21.

ZIMMERLI, W., *The Place and Limit of The Wisdom in The Framework of The Old Testament Theology,* in *Scottish Journal of Theology* 17/2 (1964), 146-158.

ZSENGELLÉR J., *„The Taste Of Paradise" Interpretation Of Exodus And Manna In The Book Of Wisdom,* in ZSENGELLÉR, J. – XERAVITS, G. (szerk.), *Studies in the Book of Wisdom*, Brill, Leiden 2010, 197–216.

Rövidítésjegyzék

ABR	Australian Biblical Review
AEL	Ancient Egyptian Literature
AnBib	Analecta Biblica
AncB	Anchor Bible
ANET	PRITCHARD, J. B. (szerk.), *Ancient Near Eastern Texts (ANET)*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1969.
BDAG	Bauer-Arndt-Gingrich (szerk), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*
Bib	*Biblica*
CAL	Comprehensive Aramaic Lexicon
CBQ MS	Catholic Biblical Quarterly-Monograph Series
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
FOTL	Forms of the Old Testament Literature
Frg. Tg.	Targum Töredékek (Fragmentary Targum)
HALOT	Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament
HOL	HOLLADAY, Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT
HTR	*Harvard Theological Review*
JANES	*Journal of the Ancient Near Eastern Society*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JBQ	*Jewish Biblical Quarterly*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JSJSup	upplements to the Journal for the Study of Judaism
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
JTS	*The Journal of Theological Studies*
LNT	Lettura del Nuovo Testamento
n.	lábjegyzet száma
NIB	The New Interpreter's Bible
NICOT	The New International Commentary on the Old Testament
NJBC	The New Jerome Biblical Commentary
NT	*Novum Testamentum*
NTS	*New Testament Studies*

Ps	Pseudo
SBL	Society of Biblical Literature
Tg. Neof.	Targum Neofiti
Tg. Onq.	Targum Onqelos
Tg. Ps.-J.	Targum Pseudo-Jonatán
VT Supp	Supp Supplements of Vetus Testamentum
VT	*Vetus Testamentum*
VTS	Vetus Testamentum Supplements
WBC	World Biblical Commentary
WMANT	Wiss. Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

Bevezetés

Az ezerarcú Bölcsesség számos kutatás, tanulmány és monográfia főszereplője, pontosan azért, mert alakja és megjelenése az Ószövetség különböző részeiben más és más oldalát domborítja ki. A héber Bibliában a חָכְמָה (bölcsesség) főnév, és a belőle képzett חָכַם (bölcs) melléknév különböző szövegkörnyezetekben és eltérő jelentéstartalommal szerepel.[1] Jellemzi a mesterembereket, akik jól és odaadással végzik a munkájukat, vagy akik magas színvonalon űzik szakmájukat,[2] azaz úgy jelenik meg, mint praktikus bölcsesség. Ezen kívül van vallásos fennhangja, amikor a szívvel van kapcsolatban, Salamon is ezt kér Istentől a Gibeon-hegyi ima során. Bölcsesség, azaz halló szíve, mely a héber gondolkodásban az ember központja, így azt a vágyát fogalmazza meg, hogy teljesen Istenre figyelő életet élhessen. Ezen kívül a politikai vagy kormányzói bölcsesség is jelen van, nem csak Salamonnál, de más helyeken is.[3] De megjelenik úgy is, mint az okosság, tárgyi tudás szinonimája.

E mellett az általános jelentés mellett bontakozik ki egy alak, mely azonban szintén mutat eltéréseket a különböző bibliai szövegekben.[4] A megszemélyesített Bölcsesség, vagy bizonyos szövegekben Bölcsesség Úrnő[5] egy komplex figura, aki számtalan azonosságot és különbséget mutat, melynek okai között szerepel a környező népek hatása is az izraelita hagyományra.[6] Az itt megjelenő alakot a bibliakutatók számos alkalommal próbálták körülírni, a klasszikus szöveghelyeket összevetve.

Jelen dolgozat arra a kérdésre keresi a választ, hogy mi köti össze ezeket a szöveghelyeket, és hol található az a közös pont, ami kapcsolatot és állandóságot mutat ezen folyamat fejlődése közepette? Az ezerarcú Bölcsességnek mely arcvonásaival találkozunk minden egyes megjelenése alkalmával? Ennek érdekében a korábbi, általános elemzésekkel és szövegösszevetésekkel szakítva sajátos módon vizsgálom ezen szövegeket és a benne körvonalazódó alakot. Ez adja a disszertáció eredetiségét is, mely természetesen a meglévő

---

[1] Vö.: MAZZINGHI, L., *Pentateuco Sapienziale*, EDB, Bologna 2026, 51-52.

[2] Pl.: Kiv 28,3; 35,25; 1Kir 7,13-14.

[3] A Bölcsesség Könyve a különböző uralkodókhoz intézett exhortációval nyit: „*Szeressétek az igazságot, ti föld bírái! Gondoljatok az Úrra jó lélekkel, keressétek őt szívetek egyszerűségében, mert azok találnak rá, akik nem kísértik, s azoknak nyilvánítja ki magát, akik bíznak benne!*" (Bölcs 1,1-2) Ezután beszél a Bölcsességről, aki „*emberszerető lélek*" (Bölcs 1,8), és arról, hogyan lehet megszerezni, illetve kik mellé társul.

[4] A klasszikus igehelyek a megszemélyesített Bölcsesség kapcsán a Péld 1,20-33.8,1-36; Jób 28; Sir 24,1-31; Bár 3,9-4,4; Bölcs 7,22-8,1.

[5] Elsősorban a Példabeszédek könyvében, főleg a Péld 9-ben szereplő két bankett leírásakor.

[6] A megszemélyesített Bölcsesség alakjával kapcsolatban gazdag lábjegyzetekkel ellátott, rövid összefoglaló SZABÓ X., *Az ószövetségi bölcsesség vizsgálata, különös tekintettel a teremtés és a történelem központi témáira*, in SZEILER Zs. – BAKOS G. OSB – SÁRKÁNY P. (szerk.), *Hit és ész: Teológiai és filozófiai közelítések,* L'Harmattan Kiadó - Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2013, 32–52.

kutatásokra alapoz, és felhasználja azokat, azonban új megközelítési módot alkalmaz. A klasszikus bölcsességi szöveghelyek átfogó, részletes elemzése helyett három karaktervonást tart szem előtt, mely vezérfonálként szolgál nem csak ezen fogalom, vagy alak megjelenései között, de túl is mutat az Ószövetség keretein. Ez a hármas karakterisztika a Bölcsesség teremtői, kinyilatkoztató és megváltói aspektusa. Ezek különlegessége, hogy nem csak a klasszikus bölcsességi szöveghelyeken találhatóak meg, hanem azon túl összekötik egymással a Targumokban megtalálható *Memra* alakját és a János Prológus *Logosz*át.

A dolgozat alcíme ezt a három fogalmat köti össze és fűzi egy logikai sorba. Az általam vizsgált kérdés tehát nem csak az, hogy az ezerarcú Bölcsesség mely jellemvonásai azonosak, hanem hogy mik azok a tulajdonságok, amik túlmutatnak az Ószövetség keretein, és lehetővé teszik, hogy a János Prológusban megjelenő *Logosz* előfutára lehessen.

A kettejük közötti összefüggés régóta ismert, és sokat kutatott téma.[7] Dodd a szöveghelyeket egymás mellé téve vizsgálva a hasonlóságokkal kapcsolatban így fogalmaz:

> A párhuzamok eme listája, amely közel sem kimerítő, elegendő ahhoz, hogy megmutassa, hogy a Prológus megírásakor a szerző gondolkodása hasonló irányvonalat követett, mint a bölcsességi iskolához tartozó zsidó szerzők. Nehéz letagadni azt a következtetést, hogy bár a Prológus Logosza sok hasonlóságot mutat az Ószövetségben szereplő Isten Szavával, másrészről viszont nagyon közel áll a bölcsesség fogalmához, amely nem más, mint Isten *hiposztatizált* gondolata, amely a teremtésben jelenik meg, és immanens erőként marad fenn a világban és az emberekben. [8]

Krisztus, mint Isten Bölcsessége, vagy mint a *par excellence* bölcs a jelenkori keresztény gondolkodás számára is fontos fogalom, mely a Szentírásban és a Szent Hagyományban egyaránt gyökerezik.

A dolgozatban a szövegek időrendi sorrendben kerülnek bemutatásra, ezzel is alátámasztva, hogy egy olyan fogalomról van szó, mely az idő előrehaladtával folyamatos változáson ment át. E közben különböző más fogalmakkal is kapcsolatba került (mint a

[7] A Prológus és a benne található *Logosz* bölcsességi hátteréről lesz még szó a dolgozat harmadik fejezetében részletesebben. A János-kommentárok sok esetben külön fejezetet szentelnek ennek a témának, ezen kívül csak említésszerűen, a teljesség igénye nélkül az alábbi, viszonylag friss művek is foglalkoznak a témával. ZAMFIR K., *A János-prológus Ószövetségi gyökerei,* in *Jeromos füzetek* 43 (2001), 10-21; KLING, S. D., *Wisdom became flesh: an analysis of the prologue to the Gospel of John,* in *Currents in Theology and Mission* 40/3 (2013), 179–187; MANNS, F., *A Logosz bűvöletében. Zsidó hagyományok, keresztény értelmezés a jánosi iratokban*, Sapientia Főiskola – L'Harmattan, Budapest, 2016; BORGONOVO, G., *Incarnazione del «Logos». Il «Logos» giovanneo alla luce della tradizione giudaica* (Minimamoralia 41), Book Time, Milano 2021.

[8] DODD, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel,* Cambridge University Press, Cambridge 1953, 275.

Törvény,[9] vagy az Úr Szava), ezeknek bizonyos vonásait magára vette, másoktól elhatárolódott. Ezek azonban csak hozzáadtak az egyébként is gazdag jelentéstartalmához.

Dolgozatomban az ószövetségi hagyományból indulok ki. Tekintettel az első bibliaismereti órámon elhangzott kijelentésre,[10] mely felhívta a figyelmet az Izraelt környező népek és kultúrák befolyására, valamint ezek lenyomataira a Bibliában, az első rész elején röviden értekezek ezen környező népek bölcsességi irodalmáról és koncepcióiról. Rövid bemutatásra kerülnek az egyiptomi, mezopotámiai és sumér iratok és történetek, melyek valószínűleg hatással voltak az egyes bibliai könyvekre, és a választott nép gondolkodására. Ez megfelelő alapot nyújt a később elemzésre kerülő szövegek könnyebb megértéséhez.

Az első ószövetségi könyv, mely feltételezhetően a legrégebbi is, a Példabeszédek könyve. Követve a logikai sorrendet a teremtői, kinyilatkoztató és megváltó attitűdök között, az első vizsgált szakasz a Péld 8, mely egyike a Bölcsesség önkinyilatkoztató beszédeinek. A szöveg különlegessége, hogy a Bölcsesség egyesszám első személyben szól az emberekhez, nyilvános helyeken, amelyben magáról fogalmaz meg állításokat eredetéről, Istennel való kapcsolatáról, a teremtésben betöltött szerepéről, valamint az emberekkel való kapcsolatáról. A beszéd különlegessége, hogy a Bölcsesség küldetése minden emberhez[11] szól, ezáltal univerzális. Egy másik érdekesség, hogy a Bölcsesség úgy jelenik meg, mint aki játszik az Úr színe előtt, mely gyermeki aspektust jelöl a maga könnyedségével és ártatlanságával. A teremtés aktusával, és a világgal való kapcsolat szempontjából pedig értelmezhető isteni attribútumként is.[12] Ezután következik a Péld 1,20-33 verseiben található másik beszéd elemzése, ahol sokkal inkább a Bölcsesség kinyilatkoztató aspektusa jelenik meg, meg egyben felszólítás a megtérésre, ezen keresztül pedig meghívás az üdvösségre. Ugyanez a dinamika jelenik meg a Péld 9 bankett leírásaiban is, ahol a Bölcsesség üdvözítő szerepét még inkább kiemeli a vele szemben megjelenő Dőreség Asszony, aki a halálba vezeti meghívottait.

---

[9] A Törvény és a Bölcsesség közötti szoros kapcsolat vagy egyenlőség jelenik meg Jézus, sirák fia könyvében, valamint Báruknál. A témával kapcsolatos ld.: SCHNABEL, E. J., *Law and wisdom from Ben Sira to Paul. A tradition historical enquiry into the relation of law, wisdom, and ethics* (WUNT 2. Reihe 16), J.C.B. Mohr Paul Siebeck, Tübingen 1985. Az első fejezet végén külön foglalkozik a Törvény és a Bölcsesség közti kölcsönös megfeleltethetőség kérdéskörével (69-92. oldalak), majd a negyedik fejezetben Szent Pál krisztológiájában vizsgálja a két fogalom közötti kapcsolatot (227-342.). A Bölcsesség és a Tóra közötti irodalmi és történelmi összefüggésekeivel kapcsolatban újszerű nézőpontokat és megközelítéseket kínál a Második Templom időszakára vonatkozóan KWON, J. J. – BLEDSOE, S. (szerk.), *Between Wisdom and Tora. Discourses on Wisdom and Law in Second Temple Judaism* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 51), De Gruyter, Berlin - Boston 2023.

[10] „A Biblia nem árva gyerek."

[11] A héber szövegben a Péld 8,31-ben a בין אדם kifejezés szerepel, mely fordítható úgy, mint „Ádám fiai", vagy „az ember fiai", mindkét esetben általános kollektívum.

[12] Vö.: Zsolt 104,26, ahol a Leviatán jelenik meg, akit az Úr azért teremtett, hogy játszadozzon vele.

A második szakasz Jób könyvének 28. fejezete, egy himnikus szöveg, melynek érdekessége, hogy a Bölcsesség úgy jelenik meg, mint aki az emberek elől el van rejtve, csak az Isten tudja hozzá az utat, ezzel kiemelve transzcendenciáját. A Bölcsesség és Isten közötti kapcsolatra a héber קנה igét használja a szöveg, mely jelentheti azt is, hogy valamit megszerezni, de azt is, hogy valamit létrehozni, mely kettős jelentésréteg megosztja a kutatókat. Mindez a teremtés kontextusában kerül ábrázolásra. E mellett jelenik meg a világban található rend és Törvény képe, mely szintén nem öncélú kinyilatkoztatás, hanem az életre vezető út.

A harmadik szöveg a Sir 24, mely a Példabeszédek könyvével sokkal nacionalistább hangvételű a Bölcsesség küldetését illetően, mely a teremtésben betöltött szerepének részletezése után található. Az Úr megbízásából Izrael között verte fel sátrát, később pedig liturgikus szerepben jelenik meg, ahogy a Templomban szolgál. A beszéd után pedig a Tórára való utalás található (Sir 24,23), mely egyes kutatók szerint a Bölcsesség azonosítása a Törvénnyel, mások azonban árnyaltabban kezelik ezt a kérdést, és máshogy értelmezik a verset, ami a dolgozat megfelelő részében részletesebb bemutatásra kerül. Azonban mindegyik elem a választott néphez fűzi a Bölcsesség alakját, ellentétben a Példabeszédek univerzálisabb szemléletével.

Báruk könyvének általam vizsgált szakasza (Bár 3,8-4,4) beleillik a Jézus, Sirák fia könyvének nyomvonalába, azonban egyértelműen azonosítja a Bölcsességet a Tórával, a kettőt egyenlőként kezelve. Többek között ebből fakad, hogy a Bölcsesség úgy jelenik meg benne, mint az élet forrása, a szemek világossága, valamint az életre vezető út. Jób könyvével ellentétben nem elérhetetlen, hiszen Isten maga adta át a Törvényt az emberek számára, mely egyben a Bölcsesség manifesztációjaként is jelenik meg ebben a szövegrészben, és így maga az Úr tette Izrael számára elérhetővé.

Az utolsó ószövetségi szövegrész a Bölcsesség könyvének középső szakasza, melyet Salamon imájának is neveznek (Bölcs 6–9), ahol konkrét személyként jelenik meg, aki iránt az ifjú király fohászkodik az Úrhoz. Legfontosabb tulajdonságai közé tartozik, hogy aktívan jelen volt Isten mellett a világ teremtésekor, ismeri az Úr gondolatait, emberszerető, és Isten dicsőségének kiáradása, megújít mindent, mert élet van benne. Ő *„az örök világosság kisugárzása, és az Isten működésének tiszta tükre és jóságának képmása”* (Bölcs 7,26). Éppen ezért Salamon társaként kéri maga mellé, hogy tanácsot adjon neki, és vezérelje tetteiben,

hiszen a Bölcsesség ismeri az Úr gondolatait. Ezen felül képes arra, hogy megoltalmazza hatalmával,[13] így ebben a szövegben is megjelenik az összes általam vizsgált karakterisztika.

A dolgozat második részében az időrendi sorrendnek megfelelően egy olyan rabbinikus hagyományokban ismert fogalom áll a kutatás középpontjában, mely mintegy hidat képez a két bibliai koncepció, a Bölcsesség és az Isten Szava között. Ez a Targumokban, vagyis a héber szentírás arám fordításaiban szereplő *Memra*, mely a héber דָּבָר megfelelője, és azt jelenti, hogy „szó", „ige". Használatát tekintve azonban több száz esetben, amikor a héber szövegben Isten jelenik meg, a Targumokban e helyett az isteni szó, azaz a *Memra* található meg.[14] Ezen fogalom különlegessége, hogy egymagában ötvözi a korábban vizsgált két bibliai fogalmat, és tartalmazza mind a Bölcsesség tulajdonságait, miközben alapjelentése Isten szóbeli megnyilvánulása, önkinyilatkoztatása.

Ezen arám kifejezés nem csak tartalmában, de tulajdonságaiban is hasonlít a bibliai fogalmakra, tekintetbe véve komplexitását, és adott esetben problémás voltát. A kutatókat megosztja a jelentése és használata. Jelen dolgozat forrásául elsősorban a Targum Onqelos és a Targum Neofiti szövegei szolgáltak. Először a *Memra* fogalma és használata általánosságban kerül bemutatásra, kiemelve speciális tulajdonságait. Hangsúlyt kap Isten jelenléte, teremtő szava, valamint egy olyan hármas feladatkör, mely mentén szoros párhuzamba állítható egymással a *Memra* és az ószövetségi Bölcsesség. Mindegyik esetben az Úr helyett, az ő megbízásából, vagy mellette megjelenő alakként szerepelnek, akik fontos szerepet kapnak a teremtés, a kinyilatkoztatás és a szabadítás eseményeiben.

A második rész második felében a vizsgálat tárgya a *Négy éjszaka költeménye*. Ez a szöveg a Palesztin Targumokban található meg, és a Kiv 12,42 versének poetikus magyarázata. A Kivonulás eseményét, azon belül is az Úr átvonulásának éjszakáját nem egy éjszakaként ábrázolja, hanem négy éjszakát mesél el, mindegyik az üdvösségtörténet egy-egy fontos állomása. Maga a Pászka a harmadik ebben a sorban. Jelen kutatás szempontjából az első és a negyedik éjszaka releváns, ugyanis itt jelenik meg a *Memra*, az első éjszaka során a teremtés kontextusában, a negyedik éjszaka során pedig messiási környezetben. Erre való tekintettel nem a teljes költeményt, hanem csak ezt a két éjszakát elemzem.

A harmadik rész a János evangélium Prológusának egzegézise, nem a szöveg sorrendje szerint, hanem megtartva a hármas karakterisztika logikáját. Így először a teremtéssel

[13] Bölcs 9,11. A görög szövegben a φυλάξει με ἐν τῇ δόξῃ αὐτῆς kifejezés található, amit úgy lehet fordítani, hogy „megőrizzen engem az ő dicsősége által". A személyes névmás női alakban van, vagyis a Bölcsesség saját dicsőségéről van szó, ami azonban isteni attribútum.

[14] RONNING, J., *The Jewish Targums and John's Logos Theology,* Hendrickson Publishers, Peabody (MA) 2010, 1.

kapcsolatos versek szerepelnek, ezután következnek a kinyilatkoztatással, végül a megváltásról, üdvözítésről szóló szakaszok.

Már a Prológus nyitánya is figyelemre méltó. A *Logosz* jelenléte *kezdetben* (gör. ἐν ἀρχῇ) a teremtés rendjében való helyéről tesz fontos állítást, valamint az Istennel való kapcsolatáról. Ezen felül összefüggésbe hozza magával a teremtés aktusával is, felidézve a Ter 1,1 *kezdetben* (בראשית) szavát, ami a teremtés előtti állapotot írja le.[15] A Prológus tanúsága szerint a *Logosz* aktív résztvevőként jelenik meg ebben a kontextusban, melyen keresztül az evangélista a bölcsességi hagyományt kapcsolja össze a teremtéselbeszéléssel, és azon belül is Isten teremtő aktusával, aki a Szavával, illetve más helyeken Bölcsességével teremt.[16]

A *Logosz* kapcsolatát a világgal érdemes megvizsgálni a mozgás szempontjából, ahogyan a világba jön, belép. Ez azt feltételezi, hogy korábban egy másik szférában volt, most pedig megjelenik a teremtett világban. Ez párhuzamba hozható a küldés motívummal, ahogyan a Bölcsesség lejön az emberek közé. Ehhez kapcsolódik a sátor képe (görögül σκηνή**,** illetve igei alakban σκήνοω), mely megjelenik a Sir 24-ben és a János Prológusban is, azonban eltérő igekötővel, ami más irányultságot ad a cselekvésnek. Mindkét szöveghelyben közös, hogy az emberek között élt, tehát nem csak egy kis időre jelent meg, [17] hanem ide érkezett meg, ez volt küldetésének célállomása. Jelenléte permanens módon kerül ábrázolásra.

A világba jövetele és az emberek közötti léte dinamikus kapcsolat, melyben megjelenik az elutasítás és a befogadás, mint lehetséges válasz-reakciók. Azok, akik befogadják, Isten fiaivá válnak, vagyis ebben az esetben szoros kapcsolatot teremt az Isten és az emberek között. A Bölcsesség könyvében az Isten barátaivá és a prófétákká teszi azokat, akik befogadják őt.[18]

A *„benne élet volt”* (Jn 1,4) szakasz felidézi a Bölcsesség Úrnő által rendezett bankettet a Példabeszédek könyvében[19], valamint a bölcsességi irodalom két út motívumát, melyek közül az egyik az életre, a másik a halálra vezet.[20] Az élet nem csak a jelenlegi keretekre, vagyis a földi dimenzióra vonatkozik, hanem az örök életre, az üdvösségre is. Ez a gondolat jelenik meg

[15] A héber בראשית különböző jelentéseivel, illetve értelmezési problémáival kapcsolatban ld. Strawn alapos és kimerítő összefoglalóját. STRAWN, B. A., *bĕ-rēʾšît, “With ‘Wisdom” in Genesis 1.1 (MT)*, in *JSOT* 46/3 (2022), 358-387.

[16] Pl.: Zsolt 104(103),24; Péld 3,19.8,22; Jer 10,12;

[17] Ellentétben Báruk könyvével, ahol a hangsúly a tanításon és a kapcsolaton van, nem a néppel való együtt lakáson, és ahol ebből kifolyólag nem is jelenik meg a sátor, vagy a sátorozás képe. *„Ő a mi Istenünk, senki sem hasonlít hozzá! Ő felkutatta a tudás minden útját, s átadta Jákobnak, a szolgájának, és Izraelnek, akit szeretett. Így jelent meg a földön és társalgott az emberekkel.”* (Bár 3,36-38).

[18] Bölcs 7,27.

[19] Péld 9,1-6

[20] Zsolt 1; Préd 3,1-8; Péld 4,13-14.18-19.

a Bölcsesség könyvében az igazakkal kapcsolatban,[21] valamint Báruk könyvében a Bölcsesség-Törvény fogalompárban, melyben nem csak élet van, de élete is vezet.[22]

Ez az élet kerül összekapcsolásra a világossággal, mely fogalompár szintén megjelenik Báruk könyvében, valamit Salamon imájában, amikor a Bölcsesség tulajdonságait írja le.[23] Nem egyszerű, földi fényről van szó, hanem egy transzcendens valóságról, egy isteni fényről, örök ragyogásról, mely a halál és a sötétség ellentétpárjaként jelenik meg, mint az (örök) élet szimbóluma.

Az ezt követő fény-sötétség párhuzam visszautal a Teremtéstörténetre,[24] ahol Isten szétválasztással teremt, elkülöníti egymástól a dolgokat, de utal a bölcsességi hagyomány két út motívumára is. Az ember választási szabadságából fakad, hogy képes befogadni vagy elutasítani Isten ajándékait, a felé vezető utat, és képes elvágni magát a fénytől és az élettől. A *Logosz* másságát, azaz a közte és a teremtmények között lévő ontológiai különbséget hangsúlyozza ezen felül a fény és a sötétség éles közti ellentét, valamint az evangélista azon kijelentése, mely szerint *„a sötétség nem tudta befogadni”*[25] őt.

Tekintettel arra, hogy nem egy konkrét szöveghely, hanem egy sokrétű fogalom, és annak hármas karakterisztikája áll a disszertáció vizsgálatának középpontjában, a használt metodológia elsősorban a biblikus teológia módszereit követi. Ennek része a történet-kritikai módszer, e mellett azonban fontos az egyes kifejezések, terminusok vizsgálata, teológiai kifejezések összevetése, valamint a szöveg jelenlegi állapotának és kontextusának figyelembevétele is. Nem általánosságban beszélek a bölcsességről, hanem annak főbb jellemzőiről és megnyilvánulásairól, amik összekötő elemekként szolgálnak.

Ez szolgál alapul a biblián kívüli szövegekkel való összevetéshez, illetve ez volt a fő kritérium az elemzett szövegek kiválasztása során is. A dolgozatban nem szerepel minden bölcsességgel kapcsolatos szöveg sem a bibliai, sem a zsidó hagyományból. A szentírási szövegek közül a klasszikus ószövetségi bölcsességi szöveghelyek mellett a János Prológus tárgya az analízisnek. Bár az Újszövetségben elsősorban a páli korpuszban is megtalálhatóak bölcsességi háttérrel rendelkező krisztológiai himnuszok, nem szerepel bennük a *logosz* mint fogalom, ezen felül nem jelenik meg a hármas karakterisztika. A páli teológia eltér a jánosi teológiától, és ezáltal a bölcsesség is máshogy kerül értelmezésre. Ugyanez a helyzet a szinoptikus evangéliumokkal is. Maga a görög σοφία kifejezés 10 alkalommal jelenik meg,

[21] Bölcs 5,15.
[22] Bár 3,9.12-13.4,1.
[23] Bár 3,14.4,1-2; Bölcs 7,22-30.
[24] Ter 1,1-2,4a.
[25] Jn 1,5b.

Jézussal kapcsolatban, ezek közül egyszer sem úgy, mint a megtestesült isteni bölcsesség, hanem mindig mint tanító, olyan bölcs, aki átadja a bölcsességet, mint tudást.[26]

A rabbinikus hagyomány iratai közül az általam vizsgált szövegek a Targum Neofiti, a Targum Onqelos és a Palesztin Targumok, illetve a Targum töredékekben találhatóak meg. Ezekben a szövegekben jelenik meg a *Memra* a Bölcsességhez hasonlóan, mint teremtő, kinyilatkoztató és megváltó alak, megszemélyesítve. Ezen felül maga a kifejezés azt jelenti, hogy „szó", ami kapcsolatot teremt a jánosi szöveggel is.

Jelen dolgozat nem elemez más, biblián kívüli szövegeket, tekintettel a kutatás és elemzés kritériumaira, mely elsősorban a fent jelzett hármas karakterisztikára összpontosít, fontos megemlíteni egy Krisztus korabeli zsidó filozófust. Alexandriai Philón munkásságában is fontos szerepet tölt be mind a λόγος mind a σοφία, azonban két külön fogalomként jelennek meg. A zsidó filozófus számára, aki alapvetően a Kr.u. I. század első felében tevékenykedett, mindkét fogalom közvetítői szerepet töltött be a transzcendens Isten és az emberek világa között.[27]

[26] MAZZINGHI, L., *Pentateuco Sapienziale*, 403-404.

[27] A Philón által használt *logosz* és bölcsesség fogalmak kapcsán ld. pl. MACK, B. L., *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 10), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, 108-184.

1. A Bölcsesség három jellemvonása az Ószövetségben

Ahogy azt a bevezetőben is említettem, a dolgozat első fele az ószövetségi bölcsességi irodalommal foglalkozik. A dolgozat központi kérdésének megfelelően nem általánosságban kerülnek tárgyalásra ezek a szövegek. Egyfelől csak azok a szöveghelyek kerülnek elemzésre, melyek a megszemélyesített Bölcsesség alakjával foglalkoznak, továbbá ezen szövegek közül is azok kerülnek bemutatásra, ahol megtalálható a dolgozatban vizsgált hármas karakterisztika. Azaz ahol a Bölcsesség kapcsolatba hozható a teremtéssel, a kinyilatkoztatással és az üdvösséggel, vagy az ehhez kapcsolódó Ószövetségben használatos fogalomkörrel.

Az ószövetségi szöveghelyek teljesebb megértéséhez szükséges egy rövid kultúrtörténeti kitekintő a Közel-Kelet irányába, ahonnan az izraelita hagyomány nagyon sokat merített. Mind az egyiptomi, mind a mezopotámiai, sumér mitológiában megtalálható a bölcsesség fogalma, mely különböző formában és alakban szerepelnek. Ezen népek politeizmusa miatt van, ahol konkrét istenségként (istennőként) jelenik meg, de megtalálható a teremtett világban jelen lévő harmóniában is. Ezen motívumok közül több is megtalálható a biblikus hagyományban, éppen ezért ezek közül röviden ismertetem azokat, amik a dolgozat szempontjából relevánsak, valamint az egész Közel-Keleten elterjedtek voltak, mint egyfajta kultúrtörténeti háttér, illetve közös hagyomány, melyből minden nép merített.

1.1. A Közel-Kelet bölcsességi irodalma, mint háttér

A Közel-Kelet bölcsességi irodalmában az isteni Bölcsesség karaktervonásai – mint teremtő, kinyilatkoztató és szabadító – szorosan összefonódnak a kozmikus rend és bizonyos istenségek alakjával. Izrael bölcsességi hagyománya nem elszigetelten alakult ki, hanem a közel-keleti népek mentalitásából és gondolkodásmódjának közös gyökereiből táplálkozott. Ezen környező kultúrák közül főként Egyiptom és Mezopotámia volt rájuk hatással. Az itt megjelenő motívumok közül számos beépítésre került saját teológiai rendszerükbe, gyakran polemikus jelleggel vagy a monoteizmus szigorú keretei közé illesztve.

1.1.1. Egyiptom

Az egyiptomi mitológiában két olyan alak található, akik szoros párhuzamot mutatnak az izraelita hagyományban megjelenő Bölcsességgel, a *Ma'at* és Ízisz. Elsősorban mindketten istennőkként jelennek meg, azonban kettejük közül a *Ma'at* érdekessége, hogy nem csak személyként van jelen az egyiptomi hitvilágban, hanem mint fogalom is, amely egy mindent átható, mögöttes erőként jelenik meg.

1.1.1.1. Ma'at

Egyiptomban a bölcsesség fogalmához legközelebb a *ma'at* áll, ami magában foglalja az igazság, a harmónia és az igazságosság fogalmát. Az egyiptomi gondolkodásra jellemzően megszemélyesített alak, nem egyszerűen fogalom, és fontosságát jelzi, hogy a napistenség lányaként jelenik meg a héliopoliszi panteonban.[28] Ő az isteni rend, melyet a teremtéskor állítottak fel, és amely megnyilvánul a természeten és a mindennapi élet mozzanatain keresztül; a társadalomban igazságosságként jelenik meg, az egyén életében pedig igazságként.[29] Általa lesz a káoszból kozmosz, mely az egyiptomi mitológiában a különböző istenségek harcán keresztül jelenik meg szimbolikus módon. A *ma'at* éppen ezért fontos szerepet kap a fáraók koronázásánál is, ami szintén a rend és egy új korszak kezdetének jele.[30]

Kezdetben nem válik szét az isteni és a világi, földi bölcsesség. Az egyiptomi gondolkodás szerint az Isten terve teljes mértékben kiolvasható a természet törvényszerűségeiből, a társadalmi kapcsolatokból és a politikai eseményekből. Ennek egyik oka, hogy az egyiptomiak számára a világ és az élet megismerése nagyon szorosan kapcsolódik egyfajta vallásos-determinista ismeretelmélethez.[31] A bölcsesség a helyes életvezetésben nyilvánul meg, aminek írott formái az *Instrukció*k, melyek egy-egy bölcs tanító tanácsait tartalmazzák. Ezen szövegek közös jellemzője, hogy hagyományokra épülnek, nem jelenik meg bennük a kreatív gondolkodás, és a hasznosság elvét tartják szem előtt, ez alapján sorolják fel a helyes életvezetés szabályait, és magukban foglalnak egyfajta vallásos választ.[32] Ez köszönhető annak, hogy kiindulási alapja az istenségek akarata, illetve a vallásos és szekuláris

[28] RAY, J.D., *Egyptian wisdom literature,* in DAY, J. – GORDON, R. – WILLIAMSON, H. (szerk.), *Wisdom in Ancient Israel,* Cambridge University Press, Cambridge 1995, 20.

[29] FRANKFORT, H., *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation*, Columbia University Press, New York (NY) 1948, 63.

[30] WÜRTHWEIN, E., *Egyptian wisdom and the Old Testament,* in CRENSHAW, J. L., *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, KTAV Publishing House, Michigan (MI) 1976, 117.

[31] WÜRTHWEIN, E., *Egyptian wisdom and the Old Testament,* 119-120.

[32] CRENSHAW, J.L., *Old Testament wisdom*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) 2010[3], 214.

nem válik szét, sem a gondolkodásban, sem a tanításban, és így az instrukciókban sem. Rejtetten e mögött is a *ma'at* gondolatköre található, mely az egész világot átható rend, és szintén nem tesz különbséget az isteni és a világi vagy emberi szféra között, hanem annál általánosabb érvényű. Az *Instrukciók* ezáltal ennek a rendnek a kinyilatkoztatott formái.

Általános tapasztalat a világban lévő harmónia és rendszer, mely gyökerezik a Nílustól függő életből is. A folyó áradása, az apály és a dagály ritmikus változása szabta meg az egyiptomiak mindennapi életét. A túlélés függött attól, hogy alkalmazkodni tudnak-e ehhez a ritmushoz, vagy sem. Mivel ez olyan náluk nagyobb folyamat volt, amit nem tudtak irányítani, gondolkodásukban központi szerepet kapott a sors, és a transzcendens világrend gondolata. Bizonyos korszakokra és tanítókra jellemző a pesszimista és cinikus szemlélet, mely egy pillanatig sem kérdőjelezi meg a transzcendens létezését és befolyását a világra, sokkal inkább kiemeli a sors elkerülhetetlenségét, az istenek akaratának elsőbbségét. A rossz és a jó, az átok és az áldás belesimul ebbe a rendszerbe, és váltakozásuk a Nílus áradásának ritmusához lesz hasonló.[33]

Mivel a *ma'at*, mint világrend és harmónia, tágabb értelmű, a mindennapi élet területeire is kihat. Így a bölcs ember, aki bár megismerte a bölcsességet, de elfordul tőle, nem hallgat rá, vagy nem e szerint szervezi az életét, elbukik, és a világban megtapasztalt rossz az istenek válaszaként kerül értelmezésre. Az az alapvető hozzáállás, hogy az embernek el kell fogadnia a sorsot és a szerencsét egyaránt, mert isten az, aki adja mindkettőt – úgy, ahogy és amikor neki tetszik.[34] Ez ellen pedig teljesen felesleges, sőt, kifejezetten ostoba dolog lázadni, vagy ellene szegülni, hiszen, mint az istenektől származó rend, megvan a hatalma arra, hogy elvágja az embert az élet forrásától, illetve az életre vezető úttól.[35]

A *ma'at* egyszerre a rend és az út, amivel, ha az ember együttműködik, akkor siker, hírnév, gazdagság és jólét övezi, képes lesz a dolgokat összefüggéseikben is látni, megismerni a világ rendjét, együtt tud működni azokkal a törvényekkel, amik a világban vannak, azt mozgatják. A balszerencse abból ered, hogy valaki ez ellen a világban jelenlévő stabil, isteni eredetű rend ellen vét, ez ugyanis megtorlásra kerül. Az egyiptomi gondolkodás szerint az élet meghatározott rend szerint zajlik, mely megismerhető és tanítható, ez által az ember olyan eszközt kap, mellyel képes meghatározni, és biztosítani a saját életútját, mert istennek ezen rend és törvény szerint kell saját magát megjelenítenie.[36]

---

[33] A *ma'at* egyszerre személy és rendszer, ábrázolását tekintve nő, mellyel egyfajta szeszélyesség is együtt jár.
[34] RAY, J.D., *Egyptian wisdom literature*, 25-27.
[35] WÜRTHWEIN, E., *Egyptian wisdom and the Old Testament*, 118.
[36] *Idem*.

A halló szív az egyiptomi gondolkodásban a bölcsesség szinonimája,[37] és szorosan összekapcsolódik az istenkapcsolattal is.[38] Az ember, aki birtokában van a bölcsességnek, felelős annak megőrzéséért, életre váltásáért és továbbadásáért. A megőrzés az által lehetséges, hogy folyamatosan az istenire figyel, rá hallgat. Ez az egyetlen helyes magatartás, mely életre, azaz üdvösségre vezet. Aki ugyanis elbukik a hallásban, vagy elutasítja ezt a fajta odafigyelést, az képtelen lesz helyes döntéseket hozni, ezáltal lehetetlenné válik számára a boldog és sikeres élet is.

Ezzel párhuzamosan jelenik meg a két embertípus is, a bölcs és a bolond, akiknek karaktere hasonlóságot mutat a héber gondolkodással. A bölcs hallgatag, csendes, mert folyamatosan figyel, és csak annyit mond el, amit szükséges, nyugodt természetű, míg vele kerül szembeállításra a bolond, vagy a balga.[39] A bölcs ember karaktere pedig meghatározza cselekvéseit is, annak motivációit, önzetlenségét – mely mind az emberek, mind az istenek felé megnyilvánul. Nem csak embertársától nem vár jutalmat, de tudva, hogy a sorsa az istenek kezében van, akik a jót és a rosszat, a szerencsét és a balsorsot egyaránt kezükben tartják, nem vár dicséretet, vagy jutalmat, várakozása inkább az idők jeleinek kutatását és fürkészését jelenti. Az emberi életet egy morális törvényszerűség kormányozza, mely alapján a bölcsnek jól fog menni a sora, a bolondok pedig elpusztulnak.[40]

Továbbá, elveszítve a megkülönböztetés képességét, a nem istenre figyelő ember képtelen lesz átadni a megszerzett és megélt tudást. Az egyiptomi gondolkodásban a tanár-tanítvány kapcsolatok központi szerepet töltenek be az emberek életében. Mindaz, aki eljutott a bölcsességre, és megvan benne a képesség, hogy meghallja az isteni tanácsokat, és képessé válik ahhoz igazítani lépteit, felelős azért, hogy ezen tudást és képességet tovább adja. Ez teszi ugyanis teljessé, az önmagába zárt tudás és tapasztalat ugyanis haszontalan és mit sem ér.[41]

---

[37] CRENSHAW, J.L., *Old Testament wisdom*, 32-33.

[38] *Idem.*, 216.

[39] Ezen összehasonlítást lásd részletesebben: SHUPAK, N., *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*, (OBO 130), University Press, Fribourg 1993, 78-216.

[40] Ez az alapgondolat húzódik végig a Példabeszédek könyvében és a bölcsességi zsoltárokban is, és ezt az erkölcsi okságot feszegeti Jób könyve a szenvedő igaz képén keresztül.

[41] Meg kell jegyeznünk, hogy a tanítások írásos formái, az „Instrukciók" vagy „Intelmek" bölcs tanítók gyerekeinek, fáraóknak és a fáraó gyerekeinek készültek, így a helyes életvezetés, és a bölcsesség nem csak egy ember, hanem az egész nép életét meghatározta, így a tanítók felelőssége hatványozottan nagyobb volt.

1.1.1.2. Ízisz, a jelenlévő istenség

Az egyiptomi gondolkodás és mitológia számára nem csak a világ általános rendje volt ismeretes, aki néha megjelent, mint konkrét alak, néha pedig megmaradt olyan erőnek, mely a háttérből, mindent áthatva nyújtott igazodási pontot az emberek számára. A héliopoliszi pantheon tagja egy olyan női alak, aki – többek között – a rend és az igazság istennőjeként volt ismert. Ő Ízisz, a föld teremtőjének legidősebb lánya, Ozirisz, Szeth és Nebethet testvére. Hellenizált formájában már úgy jelenik meg, mint Kronosz, vagyis az idő urának legidősebb lánya, de itt is megőrzi kiemelkedő helyét, mint a főistenség közvetlen utóda. Ő a törvény, a kormányzás és az igazság forrása, az erények tanítója és jutalmazója. Ő a város istennője is, és az intézményes vallás tanítója.[42]

A Kr.e. I. századi Alexandriában a ptolemaidák ismét bevezették kultuszát, mely az előtte lévő időkben hanyatlásnak indult, majd feledésbe merült. Ebben az időszakban propaganda-szerűen támogatták az Ízisz-kultuszt, mely a korábbi általános tiszteleti formákkal ellentétben misztériumkultusszá vált. A misztériumkultuszok lényege, hogy tagjai egy zárt csoportot alkotnak, ahova csak a beavatottak tartozhatnak, akik birtokában vannak valamilyen titkos tudásnak. Erre a beavatás során tesznek szert, ekkor kerül számukra kinyilatkoztatásra. A kívülállók részére azonban ez rejtve marad.

Az ezen kultusz élén álló Ízisz egyik legfontosabb tulajdonsága, hogy ő a jelenlévő istennő, mely a görög πάρειμι igével, és annak különböző formáival került leírásra.

Ennek a jelenlétnek van egy kozmikus aspektusa. A Memphis és Medinet Madi településekhez köthető himnuszok leírásai alapján fontos szerepet kapott a kozmosz létrehozásában, fenntartásában és szabályozásában, valamint olyan funkciókban, mint a csillagok, a termés és az időjárás szabályozása.[43] Ez tovább növeli az erejét, és még vonzóbbá teszi, hiszen nem csak ismeri a világ rendjének és működésének minden részletét, hanem hatalma is van felette, így valóban képes arra, hogy az emberek sorsát megváltoztassa. Későbbi szövegekben pedig látható, hogy az emberek iránti jóindulata, kegyessége miatt nem is késlekedik ezt megtenni. Úgy jelenik meg, mint a leginkább jelenlévő istennő, akit megindítanak a hozzá intézett imák és belép a hozzá fordulók életébe.[44]

---

[42] KNOX, W. L., *The divine wisdom,* in *JTS* 38 (1937), 232.

[43] KLOPPENBORG, J. S., *Isis and Sophia in the Book of Wisdom,* in *HTR* 75/1 (1982), 68-69 és a hozzá kapcsolódó lábjegyzetek.

[44] MAZZINGHI, L., *Az Isten és az ember mellett jelenlévő Bölcsesség,* in ID., *A bölcsesség útja*¸ Sapientia Főiskola, Budapest 2016, 189-192.

Ízisz az egész teremtett világ felett őrködő, abban jelenlévő istenség, aki minden egyes ember tettét figyeli és számontartja, és észleli nem csak azt, hogyha valaki bűnt követett el, vagy vétkezett, hanem az erényes cselekedeteket is. Kozmikus szerepe így etikai dimenziót kap. A πάρειμι ige ezekben a szövegekben egy a korábbiaktól teljesen eltérő kontextusban jelenik meg, az egész világ fölött virrasztó és embereket ítélő Ízisz igazságszolgáltató tevékenységével kapcsolatban.[45] Jótékony jelenléte révén biztosítja az igazságosságot, és ez által szoros összefüggésbe lehet hozni *Ma'at* istennővel, aki a kozmikus és társadalmi rend alapja és elve.[46] Ahogy az korábban kifejtésre került, ez az a rend, ami harmóniát, logikát, struktúrát visz a teremtett világba, ez teremt kozmoszt a káoszból az egyiptomiak szerint. Ez a kettős rend, mely egyfelől megjelenik a teremtett világban, másfelől az emberi társadalmakban, Ízisz alakjában és a hozzá kapcsolódó szövegekben is megjelenik, sőt, egyike Ízisz meghatározó tulajdonságainak. Az aretológiákon keresztül egy konkrét értékrend tükröződik, mely a civilizált élet alapja. Ezen szövegek sokszor kapcsolják össze Íziszt az igazságossággal, törvényhozással, igazságszolgáltatással, és így magának az Ízisz kultusznak is kölcsönöznek egy erkölcsnemesítő jelleget.[47]

Ízisz alakjában nem csak a vezetői, vagy kinyilatkoztató szerepkör található meg, azaz nem csak tudást ad a benne hívőknek, hanem gazdagságot és halhatatlanságot is biztosít az aretalógiák[48] és himnuszok tanúságtétele szerint.[49] Egy helyen kifejezetten az szerepel, hogy Ízisz megszabadítja az embert minden gondtól, és fáradtság nélkül megszerzett okosságot ad neki. Ez még inkább csábítóvá teszi alakját és követését, hiszen befektetett energia nélkül nyerhet el különböző adományokat a benne hívő, melyek az élet minden területén hasznosak a számára. Míg a *ma'at* esetében az odahallgatás, az ember alapvető magatartása szükséges ahhoz, hogy összhangba kerüljön a világ rendjével, és ez által megértse azt, tanuljon belőle, és képes legyen a saját életét megfelelően vezetni, addig itt még ennyi sem szükséges. Az adományok bárki számára elérhetőek, aki kérik őket, mert Ízisz jelleméből fakadóan segít, és meghatja őt az emberek megindultsága. Ennek egyik ékes példája Apuleiosz *Metamorfosis*

[45] *Idem*. 189; Az igazságosság és Ízisz kapcsolata gyakori az aretológiákban. Vö.: *Maroneai aretológia*, II. 24-26.38; *Kymei aretológia*, 16.28; GRANDJEAN, Y., *Une nouvelle arétalogie d'Isis á Maronée,* Brill, Leiden 1975.

[46] KLOPPENBORG, J. S.*, Isis and Sophia in the Book of Wisdom*, 61.

[47] LINDNER Gy., *Tradíció, folytonosság, újítás – A kyméi Isis-aretalogia és a hellénisztikus kori vallásosság,* in *Ókor* 18/3 (2019), 25.

[48] Dicsérő, himnikus költemények, imádságok egy adott istenséghez, vagy az adott istenség saját magát dicsérő költeménye, egyesszám első személyben.

[49] KLOPPENBORG, J. S., *Isis and Sophia in the Book of Wisdom*, 63.

című művének IX. könyvének néhány sora (IX, 5-6), ahol az istennő egy Lucius nevű ember számára jelenik meg, imáitól megindítva, megkönyörülve rajta, hogy jóra fordítsa sorsát.[50]

Tehát Ízisz úgy jelenik meg, mint egy jóindulatú, segítő istennő, akihez a hívek imádkozhatnak, és aki ki fogja szabadítani őket nehéz, szorult helyzetükből. Hatalmasabb a sorsnál, felette áll, és éppen ezért képes arra, hogy az embereket kiszabadítsa annak fogságából,[51] és ebből következően megment a betegségtől, a haláltól. [52] Ez különböztette meg a görög istenségektől, akik mind alá voltak vetve a sors akaratának. A leggyakoribb ábrázolása az úgynevezett *Ízisz tükhé*, azaz a Gondviselő Ízisz, az egyiptomiak leginkább ezen tulajdonsága és hatékony segítsége miatt követték és tisztelték.

Az a fajta gondviselés, ami Íziszt jellemezte, az ember melletti jelenlét minőségéből fakadt. A πάρειμι ige nem egyszerű jelenlétet jelent, hanem segítő jelenlétet. Nem egy passzivitást tartalmazó fogalom, hanem egy speciális aktivitást fejez ki, olyan aktivitást, mely a másik számára gyümölcsöző. Azok a hívek, akik Íziszhez kiáltottak valamilyen bajban, vagy nehéz helyzetben, több szinten is megtapasztalták az istenség jelenlétét és segítségét. Ez lehetett egyfelől tengeri veszedelemből, viharból történő szabadulás, tekintettel arra, hogy Ízisz volt a hajósok patrónája.[53] Alexandria kikötőváros volt, híres kulturális és kereskedelmi központ, ami miatt rengeteg hajós, tengeri vagy szárazföldi utazó megfordult a városban, akik között hamar tudott terjedni az istennő kultusza és tisztelete.

Másfelől lehetett halálos betegségből való gyógyulás, melynek során az istenség életet ad. Ízisz egyike volt a gyógyító istenségeknek, így nem csak a halálos betegség, hanem bármilyen testi baj esetén kérték a közbenjárását. A betegség az egyiptomi gondolkodásban is a balsorssal volt összefüggésben, így minden gyógyulás egyben a sors felett aratott győzelmet is jelentette. Íziszre pedig úgy tekintettek, mint aki hatalmasabb a sorsnál, ezért ő a legalkalmasabb arra, hogy az embert betegségein és testi nehézségein aratott győzelemre vezesse. Végül ide kapcsolódik a gazdagság témaköre is. Ízisz jelenléte az ember mellett ugyanis gazdagságot is hoz magával, földi jólétet, tehát nem csak testi, hanem anyagi biztonságot, sőt, gyarapodást is jelent az ő gondoskodása. Erről tanúskodik a második Ízisz

[50] MAZZINGHI, L., *Az Isten és az ember mellett jelenlévő Bölcsesség,* 190. A szöveg magyar fordítása a 26. lábjegyzetben található.

[51] *Idem*. 187-188.

[52] BERGMAN, J., *I overcome Faith, Faith harkens to me,* in RINGGREN, H. (szerk.) *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1967, 38-41.

[53] MAZZINGHI, L., *A Gondviselés bárkája,* in ID., *A bölcsesség útja,* Sapientia Főiskola - L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2016, 195-231; KLOPPENBORG, J. S., *Isis and Sophia in the Book of Wisdom*, 69.

himnusz szövege. E szerint mindazok, akik valamilyen üzletkötésnél az istenség segítségét és jelenlétét kérték, azokat megáldotta és gazdaggá tette.[54]

A fentebb bemutatott tulajdonságokon kívül van még egy motívum, ami hasonlóságot mutat a bibliai bölcsesség ábrázolásával. Ez a keresés motívuma. Ízisz istennő történetében fontos, hangsúlyos szerepet kap, hogy saját bátyját és férjét, Oziriszt keresi az egész világon, és az alvilágba is leszáll utána. Ez nem jelenik meg az aretológiákban, de köztudott volt a mindennapi gondolkodásban, főleg az egyiptomiak és az Ízisz kultusz követői között.[55] Ez az a keresés, aminek során bejárja az egész világot, felkutat, megnéz és megért mindent, bejárja a föld végső határait, sőt, túllépve azon az isteni szférákat is kikutatja. Ezen út során tesz szert arra a tudásra, amit később kinyilatkoztat a benne hívőknek.

A fenti jellemzésből is látható Ízisz komplex alakja, melyben váltakozik a rendteremtő, igazságszolgáltató, kinyilatkoztató, megváltó és gondviselő aspektus. Ezek párhuzamot mutatnak a dolgozatban is vizsgált hármas karakterisztikával, hiszen a rendteremtés és az igazságszolgáltatás kapcsolódik a teremtéshez, és annak fenntartásához, a kinyilatkoztatásnál a párhuzam nem szorul magyarázatra. A megváltó és gondviselő aspektus együttesen az ószövetségi megváltás vagy üdvösség fogalmához köthetőek, mely kezdetben a földi életre, annak teljességére, és az emberke épségben való megőrzésére koncentrált, és csak később kapott túlvilági hangsúlyt. Ízisz és a Bölcsesség alakja közötti párhuzamokról ezen tematika alapján a disszertáció későbbi részeiben az egyes szövegek kapcsán még lesz szó.

1.1.2. Mezopotámia

A Tigris és az Eufrátesz között elterülő vidéket több különböző nép és kultúra lakta, akik szintén nagy hatással voltak az izraelitákra. Ezt bizonyítják azon egyezések, melyet a kutatók az izraelita bölcsességi irodalom és a mezopotámiai töredékek és források összehasonlítása és vizsgálata közben fedeztek fel.[56]

A sumér-babiloni bölcsességi irodalom ránk maradt nagyobb műveiben[57] tükröződik az a gondolat, hogy a világot, annak rendjét, és az emberi élet minden aspektusát istenek határozták és alkották meg, de ez a rend nem elég stabil. Nem kozmoszról van szó, egy

[54] MAZZINGHI, L., *Az Isten és az ember mellett jelenlévő Bölcsesség*, 188.
[55] KNOX, W. L., *The divine wisdom*, 233-234.
[56] A témáról részletesebben ld. ALBRIGHT, W. F., *Canaanite-phoenician sources of hebrew wisdom,* in *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East: Presented to Harold Henry Rowley by the Society for Old Testament Study in association with the editorial board of Vetus Testamentum; in celebration of his sixty-fifth birthday, 24 March 1955*, Brill, Leiden 1955, 1-15.
[57] *Man and his God, Lord of wisdom, The Dialogue of Pessimism*. A szövegek megtalálhatóak az ANET-ben.

rendezett, harmonikus világról, hanem valamiről, ami bár kezdetben jó volt, hanyatlásnak indult, vagy egyszerűen magára maradt.

Más megközelítések szerint a ránk maradt sumér szövegtanúkból az tűnik ki, hogy az itt élő emberek nagyon erős realitás érzékkel rendelkeztek a körülöttük lévő világgal kapcsolatban, és azt annak teljes egészében szemlélték. Már kezdettől érzékelték a világban lévő diszkrepanciákat, töréseket, egyenetlenségeket, és erre mítoszaikban is reflektáltak. Az emberek kezdetben állat-szerű lények voltak, akiket az istenségek civilizáltak és fejlesztettek az idő múlásával az úgy nevezett *me* segítségével. A *me* hasonlít az egyiptomi *ma'at*hoz, ez is egyszerre erő és személy, a dolgok mögöttes rendje, azonban nincs annyira erős és pozitív a jelentése és tartalma, mint Egyiptomban. Mint fizikai létező, a világban egyszerre jelenítette meg az emberi társadalom aspektusát, és a kozmosz rendjének törvényét. Abból a szempontból közelebb áll a Platón által kidolgozott ideákhoz, hogy nem egy egységes láthatatlan rendről van itt szó, hanem a világot alkotó normák, törvények sokaságáról. Tehát nem egy *me* létezett, hanem nagyon sok, mindegyik külön-külön a kozmoszt irányító erőket képviselte és jelenítette meg a földön. Ezen felül nem csak pozitív dolgokat reprezentált, hanem minden olyan dolgot, amivel a babiloniak találkoztak, és ami mozgatta az embereket, így például a hazugságnak is megvolt a maga *me*-je.[58] Így már a kezdetektől sem volt egyértelmű számukra, hogy a világban a jók jutalmat kapnak az istenektől, a rosszak pedig büntetést, mert a szenvedés nem csak a gonoszokat sújtotta.

Kimutathatóak párhuzamok a korábban tárgyalt egyiptomi szemlélettel, de vannak meghatározó különbségek is. A bölcsesség sokkal hétköznapibb értelmet nyer, és tartalma inkább a praktikus bölcsesség kategóriájába tartozik, abból tár fel valamit. Az élet mindennapi dolgai, a mesteremberek tudása, elsajátítható ismeret, egyfajta képesség volt a babiloni gondolkodásban, mellyel egyaránt illették az aranyművest, mint a templomi írnokot.[59] Az írásos hagyomány ismeri az *Intelmek* vagy *Instrukciók* műfaját, azonban itt is nagyobb hangsúly kerül az élet mindennapi problémáira, technikai és egyszerű tudásra, arra, hogy mitől lesz valaki jó földműves, mint arra az alapvető és általános kérdésre, hogy miért kell keményen dolgozni ahhoz, hogy valaki sikeres legyen. Nem a mögöttes indokokat kutatja ez a fajta bölcsesség, hanem a konkrét válaszokat konkrét, anyagi természetű kérdésekre.

Egyiptomhoz hasonlóan a bölcsesség, mint személy, egy női istenség formájában jelenik meg, mint egyike a kisebb istenségeknek. Gilgames találkozik vele utazása során, miközben az

[58] LAMBERT, W. G., *Some new Babylonian wisdom literature,* in DAY, J. – GORDON, R. – WILLIAMSON, H. (szerk.), *Wisdom in Ancient Israel*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 35-37.
[59] LAMBERT, W. G., *Some new Babylonian wisdom literature*, 30.

örök életet kutatja, és Siduri (a bölcsesség istennője) le akarja beszélni erről a vállalkozásról. Ehelyett az ember feladatát az egyszerű, hétköznapi dolgokban határozza meg, mint például étkezések, tisztálkodás, hozzátartozókra való odafigyelés, melyek teljessé teszik az ember életét.[60] Bár ez is hatással van a mindennapokra, sokkal földhözragadtabb, és pusztán tanulással és gyakorlással megszerezhető, elsajátítható ismeret.

A másik jellemző a mezopotámiai bölcsességre annak babonás, mágikus vonása. Az itteni emberek hite is tele van ilyen elemekkel, és bár van elképzelés a világ rendjével kapcsolatban, az sokkal befolyásolhatóbb, elég, ha az isteneknek bemutatott áldozatokra vagy kultikus prostitúcióra gondolunk. A bölcsesség uraként is emlegetett Marduk bölcsessége a gonosz démonok elűzésére szolgáló varázsigék terén való jártasság volt.[61]

Mezopotámiában a szabadítás motívuma a „szenvedő igaz" alakjában jelenik meg, először Kr.e. 2100-2000 között, a harmadik Úr dinasztia idejében. Azt a történetet, amit egyes kutatók Sumér Jóbnak[62] is neveznek, későbbre, Kr. e. 1300 környékére datálják. Ebben a történetben a már ismert szenvedő igaz karaktere jelenik meg, aki beszélget barátjával, miután sikeres élete hirtelen kisiklik és balszerencsék sorozata éri. Ez a karakter, bár alapvetően igaznak tartja magát, szorosan összekapcsolódik a bűnnel, bűnbánattal. A történet során megbánja bűneit, imádsága mágikus praktikákkal és ördögűzéssel keveredik. A szövegnek alapvetően pesszimista felfogása van magáról az emberről is. Így ír: „*Sosem született bűntelen gyermek az anyjától, és régtől fogva nem létezett bűntelen munkásember*." Mindazonáltal az istenség jó szemmel néz a szenvedőre, és a szenvedés közbeni helyes magatartást átmeneti örömmel jutalmazza meg a történet folytatásában.[63]

1.1.3. Összegzés

Az egyiptomi és a mezopotámiai hagyományokban is megjelenik a bölcsesség, és a hozzá kapcsolódó, általam vizsgált hármas karakterisztika. Míg Egyiptomra jellemzőbb a pozitív gondolkodás és szemlélet, addig Mezopotámia sokkal pesszimistábban érzékeli a világot. A közel-keleti gondolkodásban azonban azonos, hogy a bölcsesség nem csupán elvont fogalom, hanem a világot mozgató, transzcendens rend, mely szorosan kapcsolódik ezáltal a teremtéshez

[60] A beszélgetésből, pontosabban siduri válaszában egy *Carpe diem* életfilozófia tűnik ki. Az Istennő így felel Gilgamesnek: „*Mikor az istenek embert alkottak, / a halált rendelték neki, / az öröklétet maguknál tartották. / Ezért hát, Gilgames, egyél és igyál, / töltekezz, éjjel-nappal csak vigadozzál, / minden napod legyen új örömünnep!"* (ZÁSZLÓS Levente ford., Tertia Kiadó, Budapest 2004.)

[61] LAMBERT, W. G., *Some new Babylonian wisdom literature*, 32.

[62] KRAMER, S. N., *Man and his God*, *A Sumerian variation on the Job motif in Wisdom,* in *Israel and in the Ancient Near East*. (VT Supp 3), Brill, Leiden 1969, 170–182.

[63] ANET 590.

is. Egyiptomban stabil, megbízható és kiismerhető módon. Ezzel szemben Mezopotámiában a sumér *me* fogalma jelöli a világot alkotó normák és törvények sokaságát, amelyek a kozmoszt irányítják, egy sokkal instabilabb rendszert alkotva. A bölcsesség, mint kinyilatkoztatás a helyes életvezetés szabályain és a tudás átadásán keresztül jelenik meg, mely Ízisz esetében egy titkos, elzárt tudás, a másik két esetben könnyebben elérhető, hétköznapibb tudást jelöl. A megváltói attitűd leginkább az egyén sorsába való isteni beavatkozásként jelenik meg, mely az egyiptomi gondolkodásban pozitív, és valóban életre, üdvösségre vezet, így valódi szabadításról, megmentésről van szó. Ezzel szemben a mezopotámiai pesszimista felfogás nem enged teret ennek a fajta szemléletnek, az istenek legjobb esetben is átmeneti jutalmat adnak a helyes élvezetésért cserébe.

1.2. Példabeszédek könyve

A biblikus szöveghelyeket keletkezési sorrendjük szerint vizsgálom, ez által is követve a bölcsesség fogalmának fejlődését, alakulását az idő múlásával. Ezen kritériumnak megfelelően az első általam elemzett mű a Példabeszédek könyve, mely nagy hasonlóságot mutat a Közel-Keleten elterjedt *Instrukciók* (egyiptomi *Sebayit*)[64] műfajával, melyben a bölcsek, mint valamilyen tekintélyszemélyek (tanítók vagy korábbi uralkodók) összegyűjtötték az általuk megtapasztalt, vagy mások által rájuk hagyományozott életvezetési tanácsokat, továbbadva az általuk megszerzett tudást. [65]

Ahogy a neve is jelzi, ez egy mondásgyűjtemény, melyben több típusú és szerkezetű mondás található meg. Maga a mondás egy olyan rövid, tömör nyelvi kifejezés vagy szimbólumértékű megállapítás, amely általános érvényű élettapasztalatot, megfigyelést, bölcsességet vagy erkölcsi igazságot fogalmaz meg. Típusa szerint lehet közmondás vagy példabeszéd, tapasztalatból származó mondás és didaktikus vagy tanító célzatú kijelentés. [66]

Az első típusba tartoznak a mindennapi életből vett tapasztalatok, melyek egyszerű megfogalmazásuk miatt a nép körében elterjedt közmondásokká is váltak. A második típusba tartozó mondások a valóság bizonyos területeit ragadják meg és rögzítik, úgy, ahogy vannak.[67] Ezen mondások lényegéhez tartozik, hogy megengedik a kétértelműséget és az antinómiákat is, megragadva az életben található paradox helyzeteket.[68] A harmadik típusba tartozó mondások a valóságról tett puszta kijelentések mögé hatolnak, és egy bizonyos cselekedet mögött rejlő emberi hozzáállást próbálják leírni vagy jellemezni. Ezek a leginkább képi, metaforikus megfogalmazások.[69] Megfogalmazásukat tekintve lehetnek kijelentések, utasítások vagy tiltások.

Ebből is látszik a Példabeszédek könyvében található anyag sokszínűsége, mely mögött különböző korokból és személyektől származó írásbeli és szóbeli hagyományok egyaránt megtalálhatóak. Ez nagyban megnehezíti a mű datálását. A kutatók a könyv különböző részeit származásuk, vagy feltételezett eredetük alapján eltérő időpontokra helyezik.[70] Ezek közül a

---

[64] MURPHY, R. E., *The Kerygma of the Book of Proverbs*. in *Interpretation* 20/1 (1966), 3-4; V.ö.: MURPHY, R. E., *The Tree of Life, An exploration of Biblical Wisdom Literature,* Eardmans, Grand Rapids (MI) 1996, 160.

[65] MURPHY, R. E., *Wisdom Literature* (FOTL XIII.), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1981, 6-7.

[66] *Idem*. 4.

[67] MURPHY, R.E., *Introduction,* in METZGER, B.M. (szerk.), *Proverbs* (WBC 22), Nelson, Colombia 1998, xx-xxviii.

[68] Pl.: *„Vannak, akik elosztják a magukét és gazdagabbak lesznek, mások elragadják a másét, és folyton nélkülöznek."* (Péld 11,24.)

[69] Pl.: *„Az igazmondó ajak mindig megmarad, de a hazugság nyelve csak egy pillanatig."* (Péld 12,19)

[70] A Példabeszédek könyvnek szerkezeti felosztásáról, és ezen részek keletkezési idejével kapcsolatban lsd. pl.: SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., *Il libro dei Proverbi,* in ZENGER, E. (szerk.), *Introduzione all'Antico*

legkorábbiak[71] a Kr. e. VIII. századig nyúlnak vissza. A mű végső redakciója nagy valószínűséggel a Kr. e. IV.-III. században történt, ekkor kerültek a mű elejére a 1–9 fejezetek, mintegy előszóként és interpretációs horizontként a teljes gyűjteményhez.[72] A Péld 9,1 szerint a Bölcsesség „*megépítette házát*", melyet egyes úgy értelmeznek, hogy a bevezetőben a szerző elővételezi a teljes művet, mely hét nagy gyűjteményből áll – mely megfelel a Bölcsesség hét oszlopos házának.[73]

Ebben a bevezető részben található három nagyvolumenű beszéd is, mely egyesszám első személyben hangzik el a megszemélyesített Bölcsesség szájából (Péld 1,20-33; 8,1-36 és 9,1-6.13-18), és amelyben kimutathatóak a dolgozat által vizsgált hármas funkció is. Ezek elemzési sorrendje (teremtő, kinyilatkoztató, megváltó vagy szabadító) megkívánja a felsorolt szövegek nem sorrendben történő elemzését. Erre való tekintettel az első általam vizsgált szöveg ezért a Péld 8,1-36, ahol hangsúlyt kap a Bölcsesség teremtésben betöltött szerepe. Emellett megtalálható a többi funkció is, mint a kinyilatkoztatás, hiszen lejön az emberek közé, és ezen lejövetel célja egyfajta mediátori szerepkör, melynek célja, hogy a választott népet Istenhez, vagyis az életre, s ezáltal az üdvösségre segítse.

A második szöveg a Péld 1,20-33, mely egy exhortáció, ahol leginkább a Bölcsesség kinyilatkoztató szerepe kerül ábrázolására. A beszéd különlegessége annak stílusa és hangvétele, mely elüt a korábbi, prófétai hagyományoktól, és a Bölcsességet úgy jeleníti meg, mint aki Isten nevében szól a néphez.

Végül a Péld 9-ben található két bankett leírás kerül elemzésre, melyek közül az első a Péld 9,1-6, a Bölcsesség által rendezett lakoma, amelyet ő maga készít el, és amire szintén ő maga hív meg, személyesen. Akik részt vesznek ezen a lakomán, azok a Bölcsesség ígérete szerint az életre jutnak. Ezzel a jelenettel áll ellentétben a Péld 9,13-18, ahol egy másik megszemélyesített alak, Dőreség Asszony rendez, és amely a halálba vezet.

A fejezet végi összegzésben rávilágítok arra is, mi az az elem, mely ezeket a szövegeket, pontosabban a bennük ábrázolt Bölcsességet összeköti, túl a hármas karakterisztikán.

Testamento, Queriniana, Brescia 2013[3], 568-571 (orig. *Einleitung in das Alte Testament,* KStTh 1.1, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 2012[8]); MAZZINGHI, L., *Pentateuco Sapienziale*, 86-88. Mazzinghi úgy is nevezi a Példabeszédek könyvét, mint a „gyűjtemények gyűjteménye".

[71] Pl. Péld 25–29, melynek az elején Ezekiás király idejében élő írnokok kerülnek említésre. Ezekiás Júda királya volt a Kr. e. VIII. század második felében.

[72] SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., *Il libro dei Proverbi*, 570.

[73] SKEHAN, P. W., *The Seven Columns of Wisdom's House in Proverbs 1 – 9*, in *CBQ* 9/2 (1947), 190-198.

1.2.1. Péld 8,1-36

Általánosságban véve elmondható, hogy a bölcsesség különböző kontextusokban, formákban és szerepkörökben jelenik meg, magán a Példabeszédek könyvén belül is. Ezek közül a fókusz a jelenleg vizsgált szakaszban a Bölcsesség kozmológiai kontextusban elfoglalt helyére és elsőbbségére irányul.[74] Zimmerli szavaival élve *„ha a Bölcsesség teológiai attitűdjéről szeretnénk gondolkozni, akkor azt a teremtésteológia keretein belül kell megtennünk."*[75] A Péld 8,22-31 versekben ez utóbbi jelenik meg markánsan, itt ugyanis a Bölcsesség saját eredetéről beszél, és a teremtett világban elfoglalt pozíciójáról. A szövegrész különlegessége, hogy ilyen jellegű és tartalmú én-közlés a Bölcsesség eredetével kapcsolatban a Bibliában csak itt és a Sir 24-ben található. Erre való tekintettel több kommentár is úgy hivatkozik rá, mint a „*Megszemélyesített Bölcsesség beszéde*".[76]

Figyelembe véve, hogy a teremtéssel kapcsolatos versek ezen nagyobb beszéd részét képezik, elsőként a beszéd szerkezetének áttekintése következik. Ebből ugyanis könnyebben érthetővé válik a Bölcsesség pozíciója és viszonya a teremtett világhoz és a Teremtőhöz, mely megalapozza a teremtés folyamatában betöltött szerepét, mint annak lehetőségi feltétele.

A szöveg beszédhelyzete nagy rokonságot mutat a prófétai szövegekkel.[77] A Bölcsesség kilép a nyilvánosság elé a terekre, a magaslati pontokra, a városkapu mellé, az útkereszteződésekre, és fennhangon szól a néphez. Olyan helyeken jelenik meg, melyek a kereskedelem, a bírói tevékenység, az igazságszolgáltatás, illetve a társadalmi interakciók (szellemi és anyagi értelemben egyaránt) központi helyei voltak.[78] A beszéd tartalma szerint az ítéletes próféciákkal rokon, intés és buzdítás a megtérésre, valamint feddés azok számára, akik nem a megfelelő módon élnek. A bölcsességi irodalomból jól ismert két út motívumra épít a szöveg, az igazság és a gonoszság útjáról tanít, amik közül az első az életre vezet, és az okosak járnak rajta, míg az utóbbi a halálba vezet, és a balgák és dőrék járnak rajta. Ez a két hangnem keveredik a beszédben, és alkot egységet. Az intés vagy tanítás és az ítélethirdetés váltakozik a szövegben, utóbbi alkotja a beszéd keretét.

A tekintély, amivel fellép, itt is túlmegy pusztán tanítói tekintélyen, amivel a Példabeszédek könyve általában szól az olvasóihoz. Lang értelmezése szerint a beszéd elején

---

[74] MCKANE, W., *Proverbs: A New Approach*, Westminster Press, Philadelphia (PA) 1970, 351.

[75] ZIMMERLI, W., *The Place and Limit of The Wisdom in The Framework of The Old Testament Theology,* in *Scottish Journal of Theology* 17/2 (1964), 148.

[76] METZGER, B.M., (szerk.), *Proverbs* (WBC 22), Thomas Nelson Inc, Colombia, 1998, 49; NIB V., 86; NJBC 455; FOTL XIII., 55.

[77] FOTL 52.; WBC 22, 49-55.

[78] *Idem*. 49.

(8,1-11) és végén (8,32-36) is a tanító szólal meg, csak szavai fenségesebben hangzanak a Bölcsesség szájából.[79] De az a kép, amit a Bölcsesség saját magáról fest, messze túlmutat egy egyszerű tanító alakján, és sokkal inkább egy királyi, uralkodói, sőt, isteni szerepkörként értelmezhető,[80] amely során az Úr előjogával beszél.[81] Erre erősítik meg az „én" kijelentések is (אֲנִי), amik a szövegrész ünnepélyes hangvételével együtt az Úr megszólalásait és én-kijelentéseit idézik. A több vers (8,12.14.17) elején is feltűnő אֲנִי még himnikusabbá, emelkedettebbé teszi a szöveget.[82] Ráadásul olyan dolgok párosulnak hozzá, mint az eszesség, okosság, jog és igazság, melyek kiemelik magas erkölcsi feddhetetlenségét,[83] és ezzel az isteni szférába emelik.

Ezzel cseng össze a bevezetőben is említett párhuzam, amit az egyiptomi *Ma'at* istennővel mutat.[84] Az emberekkel való bensőséges kapcsolatát a szeretettel írja le mindkét szöveg. *Ma'at* szereti azokat, akik szeretik, és azokat is, akik imádkoznak hozzá, míg a Bölcsesség is azt mondja, hogy szereti, akik őt szeretik (Péld 8,17). A kapcsolat kölcsönösségére utal az a hagyomány, hogy a halottak mellkasára amulettet helyeztek, általában egy szkarabeuszt, melyen Ízisz, vagy *Ma'at*[85] jele szerepelt, és ezzel szerették volna biztosítani az elhunyt biztonságos és sikeres útját az alvilágba.

A Példabeszédek könyvében a szeretetre a héber אָהַב szó szerepel, mely nem pusztán az érzelmek szintjén lezajló folyamatról szól, bár a „szeretet" szóval fordítjuk, hanem sokkal inkább akarati aktus.[86] A szeretet és a hűség konkrét munkája, elköteleződés az iránt a személy iránt, aki hozzám hűséges volt és engem szeretett. Ezt támasztja alá a vers folytatása, ahol azt mondja, hogy akik hajnal előtt keresik, azok megtalálják. Ez a magatartás az ember részéről erős belső motivációt, ragaszkodást és megerőltetést eredményez. A Zsoltárokban Isten az, akit az ember már hajnal előtt keres, az Énekek énekében pedig a kedves – mely szintén értelmezhető metaforikus Isten és népe kapcsolatára – az, akit már kora hajnalban keresnek. Valakit, aki iránt az ember vágyakozik, akivel együtt akar lenni. Ez a magatartás túlmutat a puszta kötelességteljesítésen, vagy a büntetéstől, haláltól való félelemből fakadó cselekvésen.

A fejezet szerkezeti felépítése is alátámasztja ezt a gondolati tartalmat, a szerkezeti és logikai struktúra teológiai struktúrává válik. Egy rövid bevezető után (v. 1-3) három nagyobb

---

[79] LANG, B., *Frau Weisheit: Deutung einer biblischen Gestalt*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1975, 62.
[80] Péld 8,15-17.
[81] LANG, i.m. 74-85; FOTL 61.
[82] SKEHAN, P. W., *Structures in Poems on Wisdom: Proverbs 8 and Sirach 24,* in *CBQ* 41/3 (1979), 370-372.
[83] WBC 22, 49.
[84] A konkrét párhuzamokról lsd. KAYATZ, Ch., *Studien zu Proverbien 1-9* (WMANT 28), Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn 1966, 98-102.
[85] A két istennő az egyiptomi mitológiában megfeleltethető egymásnak.
[86] GLAT I, 214-254.

egységre lehet felosztani a konkrét beszédet. Az első (v. 4-11) közvetlen megszólítottjai az emberek fiai (בְּנֵי אָדָם), azaz mindenki, nem csak az izraeliták, a központi téma – mely a szakasz közepén helyezkedik el – az igazság (אֱמֶת) és igazságosság (צֶדֶק). Amit a Bölcsesség ajánl, az igazság és igazságosság, ami több, mint egyszerű őszinteség, és közvetlenül Istenhez kapcsolják, aki maga igaz és igazságos – akárcsak a bölcsesség és az erény útja.[87] Ezáltal a szavai sem egyszerű tanítói tekintéllyel szólalnak meg, hanem megbízhatóságuk olyan lesz, mint Isten szaváé. A rész koncentrikus felépítése miatt duplán is kiemelésre kerül, hogy ezek a szavak fontosak, értékesebbek az ezüstnél és aranynál, valamint egyenesek, azaz nincs bennük hamisság, őszinték, valódiak, hitelre méltóak. Ezek mind olyan stabilitást kölcsönöznek neki, ami Isten, illetve az ő szavainak sajátja.

A második egység (v. 12-21) a Bölcsesség önkinyilatkoztatása, amit a korábban is jelzett „én" (אֲנִי) személyes névmás nyit meg, illetve ural a maga 14-szeres előfordulásával. A szakasz tovább tagolható két egységre, a fent említett névmás, illetve az ehhez kapcsolódó keresés motívuma alapján. Az első szakasz azzal nyit, hogy hol található meg a Bölcsesség. Nem csak egyszerű eszességként, hanem ravaszságként (עָרְמָה) is megjelenik, mely a Ter 3,1-ben a kígyó tulajdonsága, aki *„ravaszabb volt a föld minden teremtményénél".* Ott ez az egyébként semleges tulajdonság negatív fényben jelenik meg, mert az, amire felhasználják, szembemegy Isten akaratával. A Példabeszédek könyvében azonban a szövegkörnyezet az igazság, a jóság, az erő, amelyek az Isten irányába mutatnak, maga a Bölcsesség pedig a 13. versben konkrétan elhatárolódik tőle. Kifejti, hogy gyűlöli a büszkeséget, a gőgöt, a gonosz magatartást és a hazug ajkat. A הָפַךְ ige azt jelenti, hogy valamit megfordítani, kifordítani, a visszáját venni valaminek. Ebben az esetben a kifordított beszédet jelenti, amikor valaki szánt szándékkal kiforgatja a szavakat, és nem az igazságot mondja. Ez a magatartás szintén visszaidézi az Édenkertet, ahol a kígyó kiforgatta mind az Úr, mind az asszony szavait, hogy tőrbecsalja őt, és a férjét. Ez a fajta viselkedés köztudottan utálatos az Úr szemében, és gyűlöli azt – pont ahogyan a Bölcsesség is. Ez a fajta opponens elhelyezkedés a gonoszsággal és a mögötte felsejlő édenkerti alakkal még inkább az Isten oldalára helyezi őt.

Tovább erősíti ezt a kapcsolatot egy ezzel ellentétes érzelem, ami a második részben foglal el központi szerepet. Az אָהַב (szeret) ige a részen belül inkluziót képez a v. 17 és a v. 21 között. A képlet egyszerű, és a kölcsönösségre épül: a Bölcsesség szereti azokat, akik Őt szeretik, csak ők képesek megtalálni, cserébe elhalmozza őket kincseivel. Ezek a kincsek, akárcsak az első szakaszban a Bölcsesség maga, értékesebbnek a színtiszta aranynál, értékük

[87] MURPHY, R. E., *The Tree of Life*, 135.

felbecsülhetetlen. Tematikus kapcsolódást mutat az igazság is, mely megjelenik párhuzamban a bőséggel, valamint konkrét és egyenes útként is, amin a Bölcsesség jár. Egy másik Istenhez társított fogalom is megjelenik mellette, a dicsőség, párhuzamban a gazdagsággal.

A harmadik egység (Péld 8,22-31) a tetragrammal (יהוה) nyit, ezzel bevezetve egy új szereplőt, aki a cselekedetek alanyává válik. A korábban csak utalások menti kapcsolat most konkretizálódik, az Úr ugyanis úgy jelenik meg, mint a Bölcsesség eredete. Az egység közepén ismét megjelenik az אֲנִי személyes névmás, maga a zárlat pedig az első szakaszban szereplő emberek fiai (בְּנֵי אָדָם). Ezen egységen belül a szerkezet kifejezi a Bölcsesség közvetítői szerepét azáltal, hogy Isten és az emberiség között helyezkedik el. Ugyanez figyelhető meg eggyel nagyobb szinten is, ott azonban nem lineáris, hanem koncentrikus módon. Isten ugyanis nem csak ezen rész elejére kerül, hanem az egész fejezet struktúráját tekintve a beszéd közepén helyezkedik el, előtte és utána a Bölcsesség, mint aki hozzá a legközelebb található, és őt körbeveszi, a külső körben pedig az emberiség található, akiknek így nincs közvetlen kapcsolatuk Istennel, azonban a Bölcsességen keresztül (akinek viszont van), eljuthatnak hozzá, és az Isten akarata is eljut hozzájuk. Ő lesz az a közvetítői fórum, amin keresztül feltárul a számukra, és megismerhetővé válik.

A befejezés (v. 32-36) a kezdéshez hasonlóan az exortáció műfajában sorolható, egy határozott, emelkedett hangvételű felszólítás, mely röviden felidézi a korábbi témákat, összekötve ezeket a Bölcsesség követésével, nagyon személyes hangnemet ütve meg. Úgy fogalmaz, hogy aki megtalálja őt, az életet talál, és kedves lesz az Úr színe előtt (v. 35), majd továbbmegy, és azt mondja, hogy aki ellene vét, az maga ellen vét, és aki őt gyűlöli, az a halál szerelmese (v. 36). Ez utóbbi szép párhuzamot mutat azzal, ahogy a Bölcsesség viseltetik a dolgok iránt. Ahogy ő maga elhatárolódott minden gonoszságtól, úgy azt mondja, hogy aki viszont őt megveti, az a másik oldalon van, ahol a gonoszság, a halál és a pusztulás található: minden, ami nem Isten, és nem az élet.

A strukturális felépítést nézve a beszéd úgy jeleníti meg a Bölcsességet, mint aki közvetít Isten és ember között, a tartalom azonban túlmutat ezen, és bizonyos helyeken Istennel azonos szintre emeli a Bölcsességet, már-már azonossá téve vele. A harmadik egység, mely a Bölcsesség eredetével foglalkozik, éppen ezért külön elemzést érdemel.

1.2.2. A Bölcsesség, mint teremtő

Ahogy a korábbi fejezetben többször is kifejezésre került, a harmadik szakaszban (v. 22-36) markánsan megjelenik a Bölcsesség eredete, és a teremtéssel, valamint az egész kozmosszal való kapcsolata. Véleményem szerint három kérdés mentén érdemes vizsgálni: honnan származik? Milyen a viszonya Istennel? Ki vagy mi ő, azaz hogyan határozza meg saját magát? Az ezekre a kérdésekre adott választ teszi lehetővé annak megértését, hogyan vehet részt a teremtés aktusában, mely alapvetően az Úr számára fenntartott cselekedet.

A Bölcsesség saját elmondása szerint preegzisztens, Istentől született annak minden teremtő cselekedete előtt.[88] Ő az első a Mindenható teremtményei közül, aki jelen volt, amikor az Úr felállította az egeket, és határt szabott a tengereknek,[89] azaz a teremtés kezdetén, majd ezt követően annak egész folyamatában. Kettejük kapcsolatának meghatározásában és értelmezésében kulcsfontosságú, hogy a héber *qānâ* (קָנָה) igét hogyan fordítjuk. A LXX-ban ἔκτισεν szerepel, a Vetus Latinában *condidit*, míg a Vulgátában *possedit*. Az eltérő jelentések tükrében a Péld 8,22 fordítható úgy, hogy Az Úr szerezte, alapította, foganta, formálta, teremtette, vagy alkotta a Bölcsességet. A 8,24-25 versekben egyaránt megjelenik a születni ige (חוֹלָלְתִּי polal perf.), amit a biblikusok eltérő módon interpretáltak, attól függően, hogyan értelmezték, kinek/minek tekintették magát a Bölcsességet. Három markáns, egymástól különböző álláspontot szeretnék ebből röviden összegezni.

Az első álláspont legfőbb képviselője Whybray,[90] aki úgy értelmezi a nemzés cselekedetét, mint a teremtés cselekedetének metaforáját, és azt állítja, hogy ez a szakasz a Bölcsesség első helyét hangsúlyozza a teremtés rendjében. A Bölcsesség tehát egy a teremtmények sorában, akinek bár kitüntetett helye és szerepe van a világ rendjének megalkotásának folyamatában és aktívan jelen van az Úr mellett, ennek ellenére sem lép ki a teremtett dolgok kategóriájából.

Egy másik álláspont ennél tovább megy az értelmezésben. McKane szembe állítja a születést a teremtéssel, azt állítva, hogy a Bölcsesség nem a hétköznapi értelemben vett teremtmény, elsőbbsége egyaránt minőségi és időbeli. Számára a Bölcsesség, mint *hypostasis*,[91] Isten gyermeke, aki született, nem teremtetett. Ez az értelmezés utalhat a kánaáni El és a hozzá

---

[88] MURPHY, R. E., *The personification of Wisdom,* in DAY, J. – GORDON, R. – WILLIAMSON, H. (szerk.), *Wisdom in Ancient Israel,* Cambridge University Press, Cambridge 1995, 225.

[89] HADLEY, J. M., *Wisdom and the goddess,* in DAY, J. – GORDON, R. – WILLIAMSON, H. (szerk.), *Wisdom in Ancient Israel,* Cambridge University Press, Cambridge 1995, 236.

[90] WHYBRAY, R. N., *The Book of Proverbs*: *A Survey of Modern Study,* Brill, Leiden 1995, 71; ID., *Proverbs* (New Century Bible Commentary), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1994, 47-49.

[91] McKane szóhasználata és kifejezésmódja direkt utalás a szöveghelyre, mint a későbbi krisztológiai gondolkodás lehetséges kiindulópontjára. Vö.: MCKANE, W., *Proverbs*, 353-357.

kapcsolódó mitológia befolyására,[92] ahol El úgy jelenik meg, mint minden teremtmény atyja.[93] Míg a kánaáni mitológiában konkrét nemzési aktusról van szó, amiből más istenek és a teremtmények születnek, Izrael szigorú monoteizmusa miatt a Példabeszédek könyvének jelen szakaszát nem lehet szó szerint, ugyanebben az értelemben venni.

Az, hogy a Bölcsesség ebben a szakaszban önálló létezőként jelenik meg, mint a Mindenható társa a teremtés folyamatában, akinek preegzisztens léte van, egyes biblikus kutatókat arra az álláspontra vezetett, hogy teljesen elválasszák a Bölcsességet Istentől. Vawter úgy fogalmaz, hogy itt, illetve a Jób 28 fejezetében az Úr nem úgy jelenik meg, mint aki teremtette, hanem mint aki megtalálta a Bölcsességet. [94] Ő a héber *qānâ* (קָנָה) igének a „szerezni" és „birtokolni" jelentését veszi alapul. Álláspontja szerint minden teremtett dolog előtti létezőként jelenik meg, azaz nem teremtmény, hanem teremtés előtti, már létező, ami Isten számára elérhető volt, és akit el is ért. Ezért volt képes arra is, hogy segítségére legyen a világegyetem létrehozásában és elrendezésében. Ez a megközelítés azonban nem egyeztethető össze Izrael hagyományával,[95] és az Úr, mint a Mindenség Teremtőjének képével. Több helyen olvassuk a Bibliában, hogy Ő teremtette az eget és a földet[96], a világosságot és a sötétséget[97]. Ezek a kifejezések úgynevezett semitizmusok, melyeknek lényege, hogy két ellentétes dolog megnevezésével utalnak a teljességre, azaz, amikor a Bibliában azt olvassuk, hogy Ő teremtette a sötétséget és a világosságot, arra utal, hogy mindent. Nincs olyan pontja a világnak, amit ne az Úr alkotott volna. Ennek fényében helyesebb, hogyha a *qānâ* (קָנָה) igét nem úgy értelmezzük, hogy az Úr megszerezte magának a Bölcsességet, mint valamit vagy valakit, ami vagy aki tőle függetlenül, az idők kezdete előtt már létezett volna, hanem megalkotta, formálta, létrehozta őt, a teremtési folyamat első állomásaként.

Ugyanez a megosztottság jelenik meg a kutatók között a Bölcsesség és a teremtés aktusának viszonyát vizsgálva. A Ter 1,1-ben azt olvassuk, hogy „*kezdetben* (בְּרֵאשִׁית) *teremtette Isten az eget és a földet",* míg a Példabeszédek könyvében a Bölcsesség maga mondja, hogy Isten teremtette őt „*munkáinak kezdetén* (רֵאשִׁית)" (Péld 8,22). Az ezt követő rész (Péld 8,23-29) részletesen kifejti, hogy ez a pillanat még az ég és a föld, a felső és alsó vizek

[92] A témáról részletesebben lsd. DAHOOD, M., *Proverbs 8,22-31: Translation and commentary,* in *CBQ* 30/4 (1968), 512-521.

[93] ALBRIGHT, W. F., *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, Doubleday, London 1968, 105.

[94] VAWTER, B., *Prov 8:22: Wisdom and Creation,* in *JBL* 99/2 (1980), 205-216.

[95] HUROWITZ, V. A., *Nursling, Advisor, Architect? אמון and the Role of Wisdom in Proverbs 8,22-31,* in *Biblica* 80/3 (1999), 394.

[96] Ter 1,6-10; Zsolt 19; Zsolt 104; Judit 9,12.13,18; Iz 45,18.

[97] Ter 1,1-5; Iz 45,7; Ám 4,13.

teremtése előtt történt, és a Bölcsesség már jelen volt, amikor ezek a folyamatok lezajlottak, részletesen beszámolva ennek mozzanatairól. Ennek fényében határozottan ki lehet jelenteni, hogy a Példabeszédek könyvében a Bölcsességnek első helyen szerepel mind a teremtés folyamatában, mind a teremtett világ rendjében, és több, mint egyszerű eszköz, személyes jellege van. A bibliai hagyomány több helyen úgy fejezi ezt ki, hogy az Úr bölcsességgel alkotta, formálta a mindenséget (Jer 10,12; Zsolt 104,24; Péld 3,19), azaz a Bölcsesség meghatározó szerepet játszott minden későbbi teremtésben.[98] Kugel[99] úgy oldja fel ezt a látszólagos ellentétet, hogy a Teremtés könyvének legelején található בְּרֵאשִׁית kifejezést nem temporális érelemben fordítja (nem olyan értelemben, hogy kezdésként, tehát egy adott cselekvési sor első tagjaként), hanem ennek folyamat-jellegét emeli ki, és a Bölcsességet teszi meg annak a kezdetnek, amiben és ami által Isten a világot alkotja.[100] Az ő értelmezésében, összehangolva a bibliai hagyomány későbbi szakaszaival (pl. Sir 24,9; Sir 1,4.9; Bölcs 9,1-2.9), az Úr az ő Bölcsességében végezte a teremtés művét. A Bölcsességnek a kezdet így egy álneve vagy szinonimája lesz, rövidített utalásként a Teremtő első alkotására. Kugel szerint a Ter 1,1 értelmezhető úgy, mint amiben a בְּרֵאשִׁית felfogható allúzióként, azt sugallva, hogy Isten a Bölcsesség segítségével teremtette a világot.[101] Ezáltal kiemelésre kerül a teremtés sorából, a teremtés rendje fölé emelkedik, de nem kerül Istennel egy szintre, hanem megmarad az ő alkotásának, akivel nagyon szoros kapcsolatban áll, és akinek határozott célja, feladata és szerepe van az utána következő folyamatban.[102]

Ugyanez a két szempont, a kezdet előtti létezés és a קָנָה ige „birtokolni” jelentése, Scott értelmezésében úgy jelenik meg, hogy az Úr kezdettől fogva birtokolta a bölcsességet, mint lényéhez tartozó tulajdonságot vagy képességet.[103] Ez a megoldás feloldja a „birtoklás” és az idő előtti létezés közti kapcsolat problémáját, de elvész belőle a Bölcsesség személyes jellege, ami azonban hangsúlyos a szakaszban.

A *qānâ* (קָנָה) ige teremtett, vagy nemzett értelmezése mellett szólnak a Péld 8 soron következő versei is, ahol a Bölcsesség és Isten kapcsolatáról, illetve a teremtés folyamatában

---

[98] STRAWN, B. A., *bĕ-rēʾšît,* 363.

[99] KUGEL, J. L., *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts,* Harvard University Press, Cambridge 1994, 44-47.

[100] A probléma részletesebb kifejtését és az ide vonatkozó szakirodalomról lsd bővebben: STRAWN, B. A., *bĕ-rēʾšît,* 359.

[101] KUGEL, J. L., *In Potiphar's House,* 46.

[102] A Bölcsességnek nem csak a teremtés folyamatában van fontos szerepe, hanem a teremtett világ kormányzásában és fenntartásában is. Ez jelenti az emberek melletti jelenlétét (Péld 8,31; Sir 24,10-13), valamint gondoskodó, szabadító tevékenységét, melyről leginkább a Bölcsesség könyve tanít.

[103] SCOTT, R. B. Y., *Proverbs. Ecclesiastes* (The Anchor Bible 18, Doubleday), Garden City (NY), 1965, 71-72.

betöltött szerepéről van szó. Az *ʾāmôn* (אָמוֹן) szót lehet fordítani kisgyermeknek, és mesterembernek is, és a kettős jelentésre maga a szöveg is rájátszik. A perikópa alapján az bizonyosan állítható, hogy a Bölcsesség jelen van a világ teremtésekor, nem is akárhol, hanem Isten közvetlen környezetében, a színe előtt, és végig kíséri az egész folyamatot. Beszámol olyan eseményekről, melyeket az Úr a teremtés előtt, közben és után vitt végbe, ezzel számot adva a kozmikus rend keletkezéséről és fenntartásáról. Ez a tudás nem származhat máshonnan, csak Istentől, vagy a Bölcsesség saját tapasztalatából.[104]

A különböző fordítások itt is különböző értelmezési utakat követnek. Aquila a görög τιθηνουμενη szóval fordítja, ami azt jelenti, hogy „karon hordozni", tudniillik mint egy újszülöttet.[105] Ez alapján a lehetséges vokalizáció: אָמוּן, ami egy qal passzív alak, és azt jelenti, hogy táplálni egy gyermeket, vagy gondoskodni egy csecsemőről. A szövegkörnyezet és a későbbi versek több olyan igét tartalmaznak, mely illeszkedik ebbe a gondolatmenetbe: v. 23 נָסַךְ (szőni, formálni, vö.: Zsolt 139,13 anyám méhében te szőtted a testem), v. 24 és 25 חוּל (megszülni, szülési fájdalma van valakinek). Ezek az igék egy gyermek foganását és születésének történetét írják le. Ebben a szövegben mind Istenre vonatkoznak, aki úgy jelenik meg, mint egy anya, a Bölcsesség pedig mint az Ő egyszülött gyermeke[106], aki később a színe előtt játszik, és akiben az Istennel kedve telik – ahogyan egy gyermek felnő szülei előtt.

A kisgyermek képe illeszkedik ahhoz a könnyedséghez és játékhoz, ami ezt a jelenlétet jellemzi.[107] Az isteni gyermek képe, aki a teremtés előtt létezett, és aki legitimálja a királyok uralkodását és segíti őket, az egyiptomi mitológiából ismerős kép, és kapcsolódik *Ma'at*hoz, aki, mint istennő, nem csak a rendet, de a művészetet és szórakozást is megjelenítette.[108] A későbbi versek, ahol arról van szó, hogy a Bölcsesség az Úr színe előtt játszik, és szórakoztatja őt, mint kedvence, akiben kedve telik, egy passzív részvételre utalnak a teremtés folyamatában. Jelen van, Isten közvetlen közelében, de csak, mint szemtanúja a teremtés csodájának.[109] A világ teremtése után a Bölcsesség először az Úr színe előtt játszadozik, majd a föld kerekségén, végül az emberek között. Kilép a világba, ahol játszik, és szórakoztatja az embereket, akik Isten utolsó teremtményei. Az itt használt kifejezés a játékra több helyen a gyerekekkel van

[104] vö.: Jób 38. Jób siralmára Isten válaszol, melynek központi eleme, hogy Jób nem volt jelen a világ rendjének megalkotásakor, így nem tudhatja és nem értheti meg annak pontos működését.

[105] A τιθενεω ige jelenti azt, hogy nevelni, vagy szoptatni, vö.: Siralm 4,5[LXX].

[106] PERDUE, L. G., *The Sword and the Stylus. An Introduction to Wisdom in the Age of Empires*, Eerdmans, Gand Rapids (MI) 2008, 155; GILBERT, M., *La Sapienza del cielo: Proverbi, Giobbe, Qohèlet, Siracide, Sapienza*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2005, 43.

[107] HADLEY, J. M., *Wisdom and the goddess,* 238.

[108] KAYATZ, C., *Studien zu Proverbien 1–9*., 86-87; HUROWITZ, V. A., *Nursling, Advisor, Architect?*, 391.

[109] HUROWITZ, i.m. 395.

kapcsolatban, amikor saját örömüket írják le játék közben (pl. Iz 11,8), valamint használják arra az örömre is, amit a szüleiknek okoznak (Jer 31,20).[110]

A játék azonban isteni tulajdonságként és magatartásként is értelmezhető. A játék az, ami önmagáért van, ingyenes, szabad, akárcsak a teremtés Isten szempontjából nézve, aki teljesen szabad elhatározásából alkotja meg a világot. *„Ludit in humanis divina potentia rebus."* Ennek legreprezentánsabb példája a 104. zsoltár, ahol a teremtett világ dicsérete közben a tenger ábrázolásakor úgy kerül említésre a Leviatán, a hatalmas és életveszélyes tengeri szörnyeteg, akit az Úr azért alkotott, hogy játszadozzon vele.[111] Egy régi latin kommentár külön kiemeli ezt, és úgy írja le a teremtés himnuszát, mint Isten játékosságára való reflexiót. „*Isten játszott, és folytatja ezt a játékot a harmóniában és a csillagok pályáin."*[112] Ezután egy hosszas felsorolást követően az emberi sokféleséggel zár, melyben az Úr leginkább örömét leli, és amivel leginkább játszik. A játék és a szórakozás a teremtés szinonimájának is tekinthető, és a jelenleg vizsgált szövegben közös tulajdonsága Istennek és a Bölcsességnek. Utóbbi jelen van a teremtés folyamatában, ezzel az isteni könnyedséggel és játékossággal, a kérdés az, hogy milyen mértékig vesz részt a munkálatokban. Gilbert[113] kitartva ennél az értelmezésnél, úgy tekint a Bölcsességre, mint aki ezzel a játékos magatartással van jelen a teremtés folyamatában, és ez által ihletet és inspirációt ad Istennek, így szerepe aktív, de közvetett.

Amennyiben az אָמוֹן szó másik jelentését használjuk, más vokalizációval (אומן vagy אָמָן), mint ahogy az Én 7,2-ben szerepel, és úgy fordítjuk le, mint „mesterember" vagy „építész", egy sokkal érettebb és aktívabb személlyel találjuk szembe magunkat. Ezzel a variánssal harmonizál a Bölcs 7,21 és 8,6 is, ahol a szöveg a Bölcsességre a görög τεχνιτις szót használja, ami iparost, vagy munkást jelent. A Bölcsesség nem csak az a rendező elv, ami átszövi a világot, nem pusztán az a belső logika, ami alapján Isten mindent elrendezett, hanem ő maga az, aki elrendezte a teremtményeket. Ez a fajta fordítás megerősíti azt az állítást, mely a bölcsességet isteni alaknak tekinti, és jelezheti, hogy ebben a szövegben úgy jelenik meg, mint társteremtő,[114] vagy a Teremtő társa. Egy olyan fő mesterember, aki segített Istennek a világ megteremtésében,[115] és aktívan jelen volt a folyamatban. Miután kijelenti, hogy az Úr útjainak kezdetén született, következik egy negatív leírás: „*nem voltak még tengerek, még nem álltak a*

[110] *Idem*.

[111] Zsolt 104,26. Az itt szereplő שָׂחַק qal-ban azt jelenti, hogy nevetni, míg piel-ben, (ahogy a zsoltárban szerepel) azt, hogy játszani, táncolni, viccelni, szórakozni, boldognak lenni valami miatt. Mindenképpen egy önfeledt viselkedés, mely önmagáért van. vö.: HOL 8161.

[112] CORNELIUS, a Lapide. *Commentaria in Salomonis Proverbia,* Apud Iacobum Meursium, Antverpiae 1671, 239.

[113] GILBERT, M., *La sapienza del cielo*, 42-43.

[114] HADLEY, J. M., *Wisdom and the goddess,* 238.

[115] HUROWITZ, V. A., *Nursling, Advisor, Architect?*, 392.

hegyek, még nem teremtette meg a földet és a folyókat" (Péld 8,26), ami a második teremtéstörténetre emlékeztet (Ter 2,4), illetve annak babiloni párhuzamára. Ezután beszéli el az Úr aktív cselekedeteit: „*az eget felállította, kört vont a mélység színe fölé, föld alapjait megvetette"* (Péld 8,27). Ennek a leírásnak a szóhasználata is egy építész cselekedeteit írja le, ahogyan megtervezi és kivitelezi az építkezést. A Bölcsesség egyszerűen kijelenti, hogy ott volt, amikor mindezek történtek. Fontos leszögezni, hogy az elsődleges alkotó az Úr, így a szövegből nem lehet arra következtetni, hogy a Bölcsesség egyedül alkotta volna meg a világot[116], főleg, hogy ő maga is az Úr alkotó és rendező tevékenyégét írja le. A folyamatos jelenléte, az építészekhez hasonló leírás, illetve a Péld 3,19 verse azonban arra mutat, hogy az Úr „*a bölcsességgel alkotta a földet, értelemmel tette az eget szilárddá",* mely kihangsúlyozza az együttműködést, de ugyanakkor az alárendeltségét is. Az Úr a fő cselekvő, a Bölcsesség pedig az, akivel, vagy amin keresztül cselekszik.

Lehetséges azonban, hogy a szerző tudatosan használta az אמון kifejezést, és annak kettős jelentését, úgy ábrázolva a Bölcsesség, mint aki az Úr kedvelt, elsőszülött gyermeke, aki a mesteremberekhez hasonlóan megosztja alkotó tevékenységét.[117]

A Bölcsesség és Isten közötti szoros kapcsolat mindegyik lehetséges interpretációból kitűnik. Akár, mint gyermek jelenik meg az Úr színe előtt, akár, mint mesterember, akár mindkét szerep igaz rá, az Úr kedvét lelte benne, és a színe előtt játszott. Ez az érzelmi viszonyulás is megerősíti különleges, kiváltságos helyét, illetve ez az egyik legfőbb alapja szavahihetőségének. Ha nem lenne valóságosan kapcsolatban Istennel, akkor az általa kínált ígéretek, az igazságra és az értékekre vonatkozó állításai üresek lennének.[118] Ez a rész tehát a világ megalkotásának leírásán túl a Bölcsesség Istennel és a világgal való kapcsolatának ősiségéről is szól.[119] Nem csak az Úrral van ugyanis bensőséges kapcsolata, hanem az emberekkel is, amely megerősíti a korábban már tárgyalt közvetítői szerepkörét. Sosem veszíti el az Istennel való kapcsolatát, hiszen tőle származik, de az a rendeltetése, hogy a teremtmények között legyen.[120] Abban az egyedülálló kiváltságban van része, hogy a kezdetektől láthatta Isten akaratát a világgal kapcsolatban. Éppen ezért képes arra, hogy a legjobb módot kínálja fel ennek az akaratnak a felismerésére és az isteni kegyelem elnyerésére.[121] Ez által válik képessé arra, hogy valódi tanítást adjon az Istenhez vezető útról.

---

[116] DAHOOD, M., *Proverbs 8,22-31,* 519.
[117] BONNARD, P.-E., *La sagesse en personne annoncée et venue Jésus Christ*, Cerf, Párizs 1966, 120.
[118] WEEKS, S., *The Context and Meaning of Proverbs 8:30a*, in *JBL* 125/3 (2006), 436.
[119] *Idem*.
[120] MURPHY, R. E., *The personification of Wisdom*, 225.
[121] WEEKS, S., *The Context and Meaning of Proverbs 8:30a*, 437.

Ez a tudás és kapcsolat az alapja annak, hogy a Bölcsesség úgy hivatkozik magára, mint az élet forrására, illetve, mint akinek a birtoklása üdvösségre vezet. A prófétai hangvételű tanítás, amivel a Péld 8 zárul a bölcsességi hagyományból jól ismert képeket hozza fel, a két út, az élet és a halál, azzal a különbséggel, hogy itt a tanító maga a Bölcsesség. A tanítás pedig nem általános tanítás, hanem a Bölcsesség saját magára vonatkoztatott kijelentései. Ő az, akire az embernek hallgatnia kell, akit követnie kell, és aki az élet és üdvösség forrása. Azt az embert, aki nem őt követi, hanem gyűlöli őt, azaz teljes értelmével, érzelmeivel, teljes lényével elfordul tőle, a halál barátjának tekinti. Nem csak a teremtéskor volt jelen Isten mellett, hanem most is úgy jelenik meg, mint aki folyamatosan az ő színe előtt van. Ebből fakad, hogy minden út, ami nem hozzá vezet, az a Sheolba tart, a halálba, ami az Istentől való elszakítottság világa.

1.2.3. Péld 1,20-33

Az három nagy volumenű bölcsességi beszéd közül az első, mely egyszerre prófétai és bölcsességi szöveg, a könyv bevezetője és a Mester sürgető szavai után található. A beszéd elhangzásának helyéül nyilvános terek kerülnek megnevezésre, ahol az emberek általában összegyűlnek: városkapuk, terek, útkereszteződések. A Templom, és egyéb szakrális terek itt nem jelennek meg, csak a profán élet színterei. A stílust és hangvételt tekintve a próféták beszédeit utánozza, azzal a lényeges különbséggel, hogy a próféták Isten szavát tolmácsolják, egy klasszikus bevezetővel: „*Így szól az Úr*”. Ezzel ellentétben itt ez a formula elmarad, a Bölcsesség közvetlenül szól ugyanazzal a stílussal és hangvétellel, mint amivel maga Isten szól. Nem úgy beszél, mint egy próféta, hanem úgy, ahogy Isten beszél a profetikus szövegekben. Pontosan ebben a viselkedésmódban jelenik meg kinyilatkoztatói aspektusa.

Rögtön az első megszólalásával a Bölcsesség erősen szemrehányó hangot üt meg, mely sok hasonlóságot mutat a prófétai könyvekben is megtalálható *rîb* műfajával.[122] Ez a jogi környezetből származó kifejezés olyan vádiratot, vagy perszöveget jelöl, ahol Isten száll szembe a választott néppel a szövetség megszegése miatt.

Nem egyszerű tanítást közöl, hanem életről és halálról tanít, egy kezdeti félelemkeltés után reményteli zárlattal fejezve be szavait. A szöveg erős kapcsolatot mutat Jer 7-tel,[123] mind témáját tekintve, mely felszólalás a nép hűtlensége ellen, mind a beszédhelyzetet, a beszélő mindkét szövegben a városkapuban ül, és mindenki számára közvetíti Isten szavát. Itt a

[122] Ilyen szöveg pl. Mik 6,1-8; Iz 1,2-20 valamint Oz 4. és 12. fejezeti.

[123] Vö.: HARRIS, S., *Proverbs 1-9: A Study of Inner Biblical Interpretation* (SBL Dissertation Series 150), SBL Press, Atlanta (GA) 1995, 67-109; GILBERT, M., *La sapienza del cielo*, 38-39.

hangsúly az Istentől való elfordulásról a Bölcsességre, illetve az emberek vele való kapcsolatára kerül, mely az életre és Istenhez vezet.

Először a balgákhoz és bolondokhoz szól, amely megnevezés a bölcsességi irodalomból ismert, és azokra használatos, akik letértek az Isten útjáról, elfordultak tőle, és gonosz dolgokat cselekednek. Ostobaságuk lényege, hogy a halál útján járnak az élet útja helyett. Az erőteljes kijelentések őket célozzák meg elsősorban, és próbálják rávenni a változásra, mielőtt még túl késő lenne. Az emberek és a Bölcsesség kapcsolata Isten és az emberek kapcsolatát idézi fel ahogyan azt az ószövetségi próféták ábrázolták. Amikor hívják Istent, de nem hallgatja meg őket[124], keresik és nem találják.[125] A jelzett jeremiási szakasz alapvető témája is hasonló, ami a felhívás a megtérésre, és az annak elmulasztásából származó kései, haszontalan bánat,[126] illetve a különbségtétel azok között, akik hallgattak a bölcsességre, és akik nem, és hamis biztonságba ringatták magukat.[127] Az Istentől való tudatos elfordulás, és a megtérés lehetőségének elmulasztása okozza a balga emberek vesztét és a végleges elszakadást tőle.

A Bölcsesség egyes szám első személyben beszél, de azokat a szavakat és kifejezésformákat használja, amiket Isten szokott az ítéletes beszédekben, amiket a próféták tolmácsolnak a nép felé. A Bölcsesség lelke, amit kiönt a hallgatósága elé, a harag lelke, ami az emberek helytelen magatartása miatt romlást és szorongást jövendöl. A jelenet leírása, és a benne található ok-okozati láncolat a prófétáknál megszokott kifejezésmódot tükrözi. Mind a visszautasított, válaszra sem méltatott hívás Isten panasza a nép ellen,[128] mind a kinyújtott kéz elutasítása.[129] Az erre adott válaszok közül az egyik a Bölcsesség kárörvendő magatartása, amint kineveti a balgákat, pont úgy, ahogy az Úr, aki az égben lakik, nevet az embereken a zsoltáros szerint.[130]

A héber קָרָא ige jelent hívást, kiáltást, szólítást, alapvetően nagy hangú cselekvést jelöl. Ez az ige vezeti be a 24. versben az okot (a Bölcsesség hívja az embereket, de ők visszautasítják), és az erre reakcióként érkező bejelentést is (az emberek hívják a Bölcsességet, de ő nem válaszol).[131] Ezen ok-okozatiságot támasztja alá nyelvtanilag az a két partikula is (יַעַן és אָז), amik együttes használata az indítékot és a következményt jelzi.[132] A kölcsönösség elve,

[124] Mik 3,4; Iz 65,12.66,4.
[125] Oz 5,6.15; Ámosz 8,12.
[126] Péld 1,24.28 és Jer 7,13.24.27.
[127] Jer 7,3-4.7-8.
[128] Iz 50,2; 66,4; 65,1-2; Jer 7,13.24-27; Zak 7,13.
[129] Iz 65,2.
[130] Zsolt 2,4.
[131] HARRIS, S., *Proverbs 1-9: A Study of Inner Biblical Interpretation*, 86-87.
[132] Lsd.: TOY, C. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*. T&T Clark, Edinburgh 1988, 27; TRIBLE, Ph., *Wisdom Builds a Poem: The Architecture of Proverbs 1:20-33,* in *JBL* 94/4 (1975), 515.

ami itt megjelenik, személyek közötti interakcióra és kommunikációra utal. Jeremiás prófétánál ugyanez történik, azzal a különbséggel, hogy Isten az, aki korábban szólt a néphez, ám azok nem hallgattak rá,[133] és erre alapozva vetíti előre, hogy a próféta szavai is eredménytelenek lesznek, mert most se fog rájuk hallgatni a nép.[134] A hallásra és a hallgatásra, azaz az engedelmesség cselekedetére ugyanazt az igét használja a héber nyelv (שָׁמַע), mely mind a prófétai, mind a bölcsességi irodalomban fontos szerepet tölt be. Amikor az ember a fülét fordítja valaki szavára, tanítására, tanácsára, akkor képessé válik annak befogadására és megtételére, azaz az engedelmességre. Ehhez egyfajta belső hangolás szükséges, mely Jeremiásnál a népben, a Példabeszédek könyvében pedig a balgákban nincs meg. Süketekké váltak az Isten szavára, az Ő üzenetére, a hozzá vezető útra.[135]

Jeremiással ellentétben a félelmetes ítélet után a beszéd pozitív, reményteljes kijelentéssel zárul, aki ugyanis hallgat a Bölcsességre, az békében, baj nélkül, biztonságban élhet. Ez az utolsó mondat visszaidézi a könyv didaktikus, tanító részét, ahogyan szembe állítja egymással azokat, akik hallgatnak és azokat, akik nem hallgatnak a szavára. Az egyik út a halálba vezet, de a másik az életre. Aki hűségesen megmarad a bölcsesség útján, az élhet békében. A balgák legnagyobb bűne a hűtlenség, az elpártolás, azaz aki letér az útról, az nem csak a Bölcsességgel, hanem magával Istennel is, az ő tervével megy szembe. Az elpártolás a szövetségi hűség megszegésére is utal, a parancsolatok és a törvény által kiszabott, Istentől rendelt útról való letérésre.

Ahogy korábban is említésre került, a teljes mű sajátossága, hogy különböző tekintélyszemélyek mondásait tartalmazza, a tanítás az ő hangjukon szólal meg. A megszemélyesített Bölcsesség azonban több, mint egy a tekintélyszemélyek hangjai közül. Bizonyos szempontból nézve egy Isten hangját helyettesítő hang, sőt, egy olyan közvetítő, aki magát Istent helyettesíti, közvetlenül kapcsolatba lépve az emberrel. Nem egy prófétanő, hanem egy közvetítő. A mű más részeiben erőként jelenik meg, belső hangként, mely szintén szoros, intim kapcsolatra utal, itt azonban személyesen lép a színre. Megjelenési módja, hangneme és szóhasználata kifejezi az Istennel való szoros kapcsolatát. Közvetítő szerepét az is hangsúlyozza, hogy a balgák bűnéül felrója az Úr félelmének elutasítását is, mely lefordítva magának Istennek, a vele való helyes kapcsolatnak az elutasítása. Az így kinyilatkoztatott

[133] Jer 7,13.
[134] Jer 7,27.
[135] Ebben is megmutatkozik a párhuzam az egyiptomi instrukciók műfajával, ahol a halló szívű ember és a süket áll szemben egymással, utóbbi az alvilág kapu felé halad.

valóságok célja kettős, egyfelől felszólítás a megtérésre, azon keresztül pedig az üdvösségre vezetés. Ugyanezen téma köré rendeződik a két bankett leírása is a következő fejezetben.

1.2.4. Péld 9

A Bölcsesség részletes, saját magáról szóló beszéde után a Péld 1–9 fejezeteiből álló egység végén egy összehasonlítást találunk két lakomára szóló meghívás és ezen lakomák rendezői között. Ez a kép mintegy összegzi a korábbi tanításokat is. A Példabeszédek könyvében eddig a Bölcsesség volt a főszereplő, ebben a fejezetben azonban megjelenik egy másik alak is vele szemben, Dőreség-asszony, aki magában hordozza a korábbi fejezetekben említett negatív tulajdonságokat, egy személyben testesítve meg azokat az „idegen asszonyokat" is, akiktől a fiatalokat leginkább óva intették.[136]

Ez Idegen nő (נָכְרִיָּה / זָרָה), mint kollektívum, és mint Bölcsesség Úrnő antitézise, nehezen definiálható pontosan, mert a műben elszórtan található meg.[137] Bizonyos szakaszokban Dőreség Asszonyként találjuk, máshol a másik feleségét jelzi, vagy azt a nőt, aki elcsábítja a férfiakat, legyen az prostituált, vagy csak egyszerűen ledér. Ez utóbbi mind konkrét, mind átvitt értelemben hangsúlyos szerepet kap az izraelita hagyományban. A próféták gyakran használják a házasságot, illetve a férfi és a nő kapcsolatát az Úr és a választott nép közötti kapcsolat leírására. Ennek legradikálisabb példája Ózeás prófétai cselekedete.[138] A házasságtörés, és a mással való paráználkodás így metaforikus szinten Isten elhagyását, és a más isteneknek való szolgálatot, vagy egyszerűen a kultikus prostitúciót, az abban való részvételt jelenti a prófétai beszédekben. Ennek következménye ez az áthallás a más műfajú szövegekben is.

Általánosságban megfogalmazható a Példabeszédek könyvében megjelenő idegen nővel kapcsolatban, hogy olyan valakit vagy valamit jelöl, ami nem a miénk– tudniillik nem a választott néphez tartozik, vagy más tulajdona, és így vagy tisztátalan, vagy a vele való érintkezés bűnre, és ez által a halálra vezet.

A két lakoma és meghívás leírása úgy épül fel, hogy a szerző először a Bölcsességet mutatja be, és ő hívja meg az embereket, és szól a néphez. Ebben a meghívásban is fel lehet fedezni prófétai elemeket, a jelenet hasonlít az Izajás prófétánál található fogadás leírására,[139] ahol az Úr az, aki hívja az embereket. Mindkét szövegben szoros kapcsolat van a meghívó

[136] MURPHY, R. E., *The personification of Wisdom*, 225.
[137] Pl.: Péld 2,16-19; 5,1-14; 6,24-35; 7,5-27.
[138] Ózeás próféta könyvének kezdetén az Úr arra utasítja a prófétát, hogy parázna asszonyt vegyen feleségül, annak mintájára, hogy Izrael is parázna módon elhagyta az Urat (Oz 1,2).
[139] Iz 55,1-2; 65,11-14.

szavaira való figyelés, a tanítás és parancsok megtartása, és az étkezés között. A hallás és a hallgatás, az adott szavak megtartása közötti kapcsolat egyértelmű a sémi gondolkodásban, az ezt kifejező héber igék mindkét jelentéssel rendelkeznek. Ennek összekapcsolása az étkezéssel, azaz a szellemi és fizikai táplálék közötti párhuzam új elem. A kenyér és a bor a biblikus hagyományból jól ismert képek, metaforák Isten szavára.[140] Azok fognak jól lakni, akik hallgatnak annak a szavára, akitől a meghívást kapták. Ez a párhuzam is megerősíti, hogy a Bölcsesség úgy jelenik meg, mint aki Isten szavát, tanítását tolmácsolja, az ő ösvényeire tanítja az embereket, és hozzá vezeti a népeket.

Ezután következik néhány, a bölcsességi irodalomra jellemző tanítás, és csak ezt követően jelenik meg a másik női alak, aki erős hasonlóságot mutat az Idegen Nővel. Ez utóbbi a Példabeszédek könyvének korábbi szakaszaiban jelenik meg.[141]

Mindkét itt ábrázolt alakról elmondható, hogy összetett, komplex figurák, akik több dolgot is megszemélyesítenek. Ahogy a Bölcsesség nőként jelenik meg, és több, mint az előző fejezetek tanításainak összegzése, úgy az idegen nő is több, mint a szexuális csábítás megjelenítője, akit a אֵשֶׁת כְּסִילוּת kifejezéssel illetnek, aminek a jelentése a szégyentelenség vagy az ostobaság asszonya.[142] Ő is meghívást intéz a fiatalokhoz, azonban az ő meghívása halálos, és a Sheolba vezet.[143] Ahogyan a Bölcsesség megszólalásában felfedezhetőek Isten vonásai, úgy a vele ellentétben álló nőalak neve is mutatja, hogy teljesen ellentétben áll az Úrral. Az izraeli gondolkodás számára az ostobaság és balgaság az istentelenség szinonimája.[144] Az a balga, aki elfordul az Úrtól és letér ösvényéről, illetve aki megtagadja az Ő létét.[145]

Ebből is látható, hogy a két meghívás nem csak a lakomára szól, hanem két eltérő életstílusra is, amik közül az embernek választania kell. Ennek a szövegrésznek a központjában tehát a bölcsességi irodalomból jól ismert két út motívuma áll, és az ezt megszemélyesítő alakok közti ellentét.[146]

---

[140] Dt 8,3; Ám 8,11; Iz 55,1-3.

[141] SHUPAK, N., *Female Imagery in Proverbs 1-9 in the Light of Egyptian Sources,* in *VT* 61/2 (2011), 311; CRENSHAW, J. L., *The Book of Sirach – Introduction,* in NIB V., 605.

[142] Az angol szakirodalomban „Dame Folly", ami szintén az ostobaság, esztelenség aspektusát emeli ki a héber kifejezésnek. A magyar katolikus fordításban a megnevezése a disszertációban is használt „Dőreség Asszony", a református fordításban „Balgaság Asszony".

[143] MURPHY, R. E., *The personification of Wisdom*, 225.

[144] Pl. 1Sám 13,13; Iz 32,6; Zsolt 69,6.

[145] Zsolt 53,2-3.

[146] FOTL. XIII., 62.

1.2.5. Aki megment és aki kárhozatba dönt

A Példabeszédek könyvének hosszú bevezetője (Péld 1–9) úgy mutatja be a bölcsességet, mint erőt, ami Isten kegyelmi ajándéka, és miután az ember megkapta, benne pihen, és Istennek kell aktiválnia ahhoz, hogy képességgé váljon, egy belső fénnyé, ami az embert egy életen át vezeti.[147] Több ez, mint a Törvény puszta ismerete és a parancsolatok betartása. Hangsúlyt kap benne az Istennel való kapcsolat, amire rendszeresen reflektál, amikor a bölcsességet úgy definiálja, mint az Úr félelmének kezdete. A bölcsesség az út, ami Istenhez vezeti el az embert, és megtartja a vele való kapcsolatában, vagy ha ez a kapcsolat sérül, akkor visszatereli a megfelelő útra. Ezért áll ki a központi helyekre és kiált a néphez, főleg a balgákhoz többször is,[148] és ezért épít házat az emberek között.[149]

Bölcsesség Úrnő hét oszlopos házban lakik, szolgái vannak, akiket elküld, hogy hívjanak embereket a fogadásra, amit rendezett, és amihez ő maga keverte a bort, és a saját állatát vágatta le. Ez is jelképezi a gazdagságot és az emberek iránti törődését, mert megosztja azt, amivel rendelkezik. Vagyona nem öncélú, az élet teljességére szeretne elvezetni mindenkit, és ígérete szerint el is vezeti azokat, akik hallgatnak szavára.

Az egzegétákat mind a mai napig megosztja a hét oszlopos ház metaforájának értelmezése, és eltérő nézőpontok vannak. Maga a ház jelenthet családot is, törzset, nemzetséget, de valami konkrét építményt is. A Péld 8-ban megjelenő építész (אמון) arra enged következtetni, hogy az általa létrehozott épület valami konkrét. Figyelembevéve, hogy a Péld 1–9 a legkésőbbre datálható része a könyvnek, melyet mintegy bevezetésként írtak a már meglévő műhöz, lehetséges az az értelmezés, hogy maga a Példabeszédek könyve ez a ház, és a benne lévő 7 beszédgyűjtemény a 7 oszlop, amin áll. Az autoreferencia tehát több szinten is megtörténik. Nem csak általánosságokban hivatkozik ugyanis a Bölcsesség magára, és hívja meg az embereket a követésére, és a szavainak hallgatására, hanem konkrétan utal a könyvre, amit a hívő éppen olvas. Ez több, illetve más, mint a Tora, mely csak a választott nép tagjainak van, ugyanis a mindennapi életből veszi tapasztalatait, mely minden ember számára elérhető. A világ megismerésén keresztül nyílik út az Istennel való kapcsolatra, és Isten akaratának megértésére, aki szent (קָדוֹשׁ), azaz a világtól szeparált, transzcendens létező. A Bölcsesség ellenben, mint közvetítő alak, jelen van Isten mellett, kozmológiai dimenziója is van, hiszen jelen volt a teremtéskor, és ismeri annak titkait, ugyanakkor az emberek világában építi fel a

[147] FOX, M.V., *Ideas of Wisdom in Proverbs 1-9,* in *JBL* 116/4 (1997), 619.
[148] Péld 1,20; 8,2-3.
[149] Péld 9,1.

házát és rendez bankettet. A táplálás, az étel, amt nyújt, az élet, azok a szavak és az a tanítás, amit nyújt, mely forrása és eredete mindaz a tudás, amivel rendelkezik, és az az eredet, melyből ő maga is forrásozik, Isten maga.

A bölcsességre való törekvés különböző eredményekben nyilvánul meg az ember élete során: önmegtartóztatás, igazságosság, szorgalom, a kísértés elkerülése. Így válik a bölcsesség igazsággá és tisztességgé, és a balgaság bűnné vagy gonoszsággá. Ennek a hátterében az a meggyőződés áll, mely szerint a bölcsesség valódi életre vezet (boldogság, gazdagság, siker, az élet teljessége), míg a balgaság pusztít, mely a fiatalok felé intézett két egymással szemben álló meghívásból is egyértelművé válik.[150]

Dőreség asszony ugyanis a háza ajtaja előtt ül, és mindenkit megszólít, aki arra jár, hogy térjen be hozzá. Azonban nem saját javaiból ad, vagy oszt szét bármit is az embereknek, hanem lopott és titkos dolgokról beszél,[151] és erre bíztat másokat is. A korábbi fejezetekben megjelenő idegen, külföldi asszonyra emlékeztet, aki valahonnan kívülről származik – a családon, a közösségen kívülről. A legtöbbször a házasságtörés elleni tanításokban jelenik meg. Titokban cselekszik, az éjszaka és sötétség szeme láttára,[152] csapdát állít és a nyelvével csalogat.[153] Akit megkísért, anélkül követi őt, hogy tudná,[154] hogy a halál, a Sheol felé tart.[155] Az erotikus felhang azonban hordoz magában egy többlet jelentést is.

Az Izraelt körülvevő népeknél mindennapos volt a kultikus prostitúció, ezen felül a bálványisteneknek történő áldozatok bemutatásának leírására is gyakran a paráznaság képét használták. Az Úr és a választott népe közötti kapcsolatot a próféták a jegyesség, házasság képével ábrázolják. Amikor tehát a tanító a fiatalokat óva inti az idegen nőktől, és arra emlékezteti őket, hogy saját házastársukhoz ragaszkodjanak, és ezt a bölcsesség kontextusába helyezi, ami az Úr félelmének kezdete, akkor lehetővé válik a tanítás egy másik olvasata is. Jeremiás korában – amivel a Péld 8, és így az egész nagyobb szövegegység hasonlóságot mutat – terjedt el a kultikus prostitúció azon formája, ahol az izraeliták idegen asszonyai, akik vér szerint nem a saját nemzetségükből származtak, saját vallásukba vonták bele férjeiket. Ennek része volt többek között a házasságtörés cselekedete, illetve egy lakoma, melyet a szerelem istennője, Ishtar-Astarte tiszteletére ültek meg, aki eredetileg babilóniai istennő volt. Tisztelete különböző formákban terjedt el a környéken, ennek egyik formája volt a Mennyek Királynője

[150] WBC 22, 62.
[151] Péld 9,17.
[152] Péld 7,9.
[153] Péld 7,5; 2,16; 5,3; 6,24.
[154] Péld 7,23.
[155] Péld 7,27; 2,17-19; 5,5-6; 6,26.32-35.

kultusz, mely néhány zsidó között elterjedt szintén Jeremiás idejében. Az idegen nő tehát, amely az Intelmekben megjelenik, ezt a bálványozott nőalakot jeleníti meg.[156]

A Példabeszédek könyvének szerzője Izrael szomorú történetét is belesűríti ebbe a két alakba, és a kettejük közötti ellentétbe. A kérdés most élet vagy halál, Isten iránti hűség vagy hűtlenség. Sokkal többről van itt szó, mint a kozmikus rend megszemélyesítéséről. A mindennapi életben a Bölcsesség sokkal több, mint helyes életvezetés. [157] A Bölcsesség itt a szövetség jelképévé válik, annak lényegét ábrázolja, mely az Isten iránti hűség. Ha ezt a hívő izraelita megtartja, akkor fog eljutni az élet teljességére, ellenben, ha más istenekkel paráználkodik, akkor az útja egyenesen a Sheolba vezet.

1.2.6. A megszemélyesített Bölcsesség

Való igaz, hogy a Bölcsességnek számos arca van, amint az a fenti elemzésből is kitűnik, azonban ezen sokszínűségben felfedezhető az egység is. A különböző arcok, karaktervonások és megnyilvánulási formák ugyanis egyazon alakhoz, a megszemélyesített Bölcsességhez tartoznak.

Női alakként jelenik meg, melynek elsődleges alapja, hogy a חָכְמָה a héberben nőnemű (ahogy egyébként a görög σοφια is). Ábrázolása azonban nem csak grammatikai esetlegességen alapszik, ennél tudatosabb a választás. A Péld 18,22 párhuzamban áll a Péld 8,35-tel, a különbség csupán a mondat tárgyában van. Míg a Péld 8,35-ben a Bölcsesség megtalálása egyenértékű a boldogsággal, élettel és Isten áldásával – azaz, aki őt megtalálja, az kedvessé válik az Úr színe előtt –, addig a Péld 18,22-ben a jó feleségről mondja ugyanezt a szöveg. Ez az analógia megerősíti a Bölcsesség női alakként történő szemlélését is.[158]

Tovább árnyalja alakját az a kép világ és költői nyelvezet, amely egy másik női alakot jelenít meg antitéziseként. Ez az alak az Idegen nő, egy olyan kollektívum, akiben megtestesül minden olyan tett, személy, gondolat, idegen vallási gyakorlat, mely kívül esik az izraelita hagyományon. Eme ábrázolás csúcspontja a Péld 9-ben található két bankett, amit Bölcsesség Úrnő és Dőreség Asszony rendez. A csábítás, a közeledés, az intim kapcsolat, amire mindketten meghívják az embereket, sokkal inkább a női nemhez tartozó karaktervonások.

[156] WHYBRAY, R. N., *The Book of Proverbs*: *A Survey of Modern Study*, 72.
[157] MURPHY, R. E., *The personification of Wisdom*, 226.
[158] GILBERT, M., *La Sapienza del cielo*, 44.

A számos tulajdonsága közül kiemelkedik az általam elemzett hármas karaktervonás, a teremtői, kinyilatkoztatói és megváltó attitűdje, mely szintén még élesebben kitűnik a vele szemben álló Idegen nővel való összehasonlítás során.

Ahogy az a bevezetőben is említésre került, a bibliai hagyomány mögött jelen van a közel-keleti kulturális és vallási miliő. Ezek közül az egyiptomi mitológiából ismert *Ma'at*[159] és Ízisz istennő alakja felfedezhető a Bölcsességben, ahogyan Isten színe előtt játszik, szerepe van a teremtésben, szorosan kapcsolódik a kozmikus rendhez, mint annak létrehozója és fenntartója, valamint megjelenik vele kapcsolatban a keresés témája, mind a keresés alanyaként, mint annak tárgyaként. Ezen felül az egyiptomi vallásban megjelenő aretológiák, öndicsőítő himnuszok formai és műfaji szempontból is mutatnak hasonlóságot az általam elemzett szövegekkel. Míg azonban az egyiptomi változatokban a beszédek lényege az öndicsőítés és a meghívás az imádatra, addig a Példabeszédek könyvében a Bölcsesség inkább úgy jelenik meg, mint egy vándortanító, a hangsúly pedig nem önmagán van, hanem sokkal inkább a teremtés titokzatos Istenén.[160] A saját magáról szóló részekben az eredetéről, és Istennel való kapcsolatáról mond el információkat, melyek szavahihetőségét és tekintélyét emelik, de nem kapcsolódik hozzájuk semmilyen kultikus cselekedetre, vagy bálványozásra történő felszólítás. Éppen ellenkezőleg. Megnyilvánulásai, kijelentései folyamatosan Istenre mutatnak, mint az élet forrására.

A Bölcsesség való hasonlóságok közé tartozik a preegzisztencia valamint a különleges és bensőséges kapcsolat az emberekkel: *Ma'at* szereti azokat, akik őt szeretik (vö.: Péld 8,17), életet és védelmet nyújt követőinek (vö.: Péld 1,33; 8,15).[161] A kettejük közti hasonlóság azonban nem jelenti egy új isteni lény felvételét az Izraelita hagyományba. Sokkal inkább egy, a környező népek vallásában megjelenő alak átvételéről, majd demitologizálásáról tesznek tanúságot az írások.[162]

A másik alak, aki felfedezhető benne, a közel-keleti termékenységi istennők, és a velük kapcsolatos mítoszok, ahol a világ teremtése szoros kapcsolatban áll az istenek közötti szerelemmel, és ennek gyümölcse a teremtett világ. Ennek párhuzamát lehet felfedezni abban, amikor a Bölcsesség, mint Isten gyermeke kerül ábrázolásra. A Példabeszédek könyvében azonban sokkal inkább egy apológiáról van szó, egy ortodox válaszról a környező népek és vallások által felkínált praktikákkal szemben. A Bölcsesség egy olyan női alak, aki, bár

[159] KAYAT.Z, C., *Studien zu Proverbien 1–9*; SKEHAN, P. W., *Studies in Israelite Poetry and Wisdom* (CBQMS 1), Catholical Biblical Association of America, Washington (WA) 1971.
[160] PERDUE, L. G., *The Sword and The Stylus*, 92.
[161] MURPHY, R. E., *Wisdom Literature*, 51.
[162] SHUPAK, N., *The Book of Proverbs*, The World of the Bible, Tel Aviv, 1996, 34-35; SHUPAK, N., *Female Imagery in Proverbs 1-9*, 310.

különleges helyzetben van, nem töri meg Izrael szigorú monoteizmusát, mert nem veszi át Isten helyét, sőt, folyamatosan az ő irányába mutat. Ha meg is jelennek benne a környező népek vallásaiból ismert alakok bizonyos vonásai, ezek demitologizált formában veszi csak át, sosem egy az egyben. *Idem non est idem*.

A kánaáni termékenység istennő, Asherah alakja sokkal inkább fedezhető fel Balgaság Asszony személyében, akinek a bölcsek szimbolikusan a Balgaság Istennő nevet is adták.[163] Követőit az utcanők sikamlós szavaival és édes ajkával csábította, amik azonban nem életre, hanem halálra vezettek. A kultikus prostitúció és áldozati lakomák dinamikáját nagyon szépen leképezi a Péld 9,13-18-ben szereplő (második) bankett. A két bankett leírása jól ábrázolja azt a konfliktust, ami a két alak között, és az általuk szimbolikus módon ábrázolt vallások között feszül. Mindketten az emberek szívére, értelmére (héber לֵב) akarnak hatni, azt megszerezni, és az embernek kell eldöntenie, hogy melyiküket követi. Ez a két út motívum a korban jelenlévő konfliktus klasszikus bölcsességi ábrázolása, melynek gyökerei a Dt 8,10-ben vannak, ahol Mózes a törvény felolvasása után szólítja fel az Izraelitákat a választásra. A Bölcsesség kinyilatkoztató szerepe az igazság feltárásában jelenik meg, mely sosem öncélú, hanem az üdvösségre, az életre akar elvezetni. Ebben forrásozik megváltói arca, melyet a vele szemben álló Dőreség Asszony még inkább kiemel.

Ez az ábrázolásmód kiemeli Isten tulajdonságainak köréből, és kitüntetett helyre emeli a biblikus hagyományon belül. A teremtés szemszögéből vizsgálva elmondható, hogy bár köze van a rendhez és harmóniához, ami a világban van, több, mint a teremtés, és a benne található immanens rend önkinyilatkoztatása a világban, ahogy von Rad hivatkozik rá.[164] A Péld 3,19 a teremtés kapcsán azt írja, hogy Isten bölcsességgel alkotta meg a földet és okossággal alkotta meg az eget, de ez nem zárja ki egy nagybetűs Bölcsesség létezését, mely a három nagy himnikus beszédből kirajzolódik, illetve a Példabeszédek könyvének több helyén is megjelenik. Ezekben sokkal inkább tanácsadóként jelenik meg, aki végig jelen van, részt vesz a teremtés művében, de nem ő maga ez a mű.

Egy másik érdekesség kinyilatkoztató szerepével kapcsolatban, hogy a Példabeszédek könyvében az Úr nem szólal meg, néma marad. Ellenben a Bölcsesség fennhangon hirdeti a tanítását, szavait, a hozzá vezető utat. Ő jeleníti meg Isten szavát, a nélkül, hogy azonosulna vele, sokkal inkább közvetítői szerepkörben. Nem próféta, mert nem közvetett módon közli Isten szavait, és a klasszikus prófétai formula is hiányzik („*Így szól az Úr*"). A saját szavait mondja el, isteni tekintéllyel, mely isteni eredetéből és különleges tudásából forrásozik. Saját

[163] *Idem*. 112.
[164] VON RAD, G., *La sapienza in Israele,* Marietti, Torino 1975, 144.

tapasztalata van a teremtett világ rendjéről és harmóniájáról, ezért az ő szavai és tanításai igazak, hitelre méltók.

Teológiai szempontból ez az alak a legjobb módja annak, hogy az izraelita hagyomány kifejezze Isten transzcendenciáját és immanenciáját a teremtés kontextusában. A Bölcsesség Isten eme különleges jelenlétét fejezi ki, amivel a világban van, illetve ahogy a világához viszonyul, ahogy az igazak lelkében jelen van.[165] Isten autokommunikációja ebben az értelemben. A Péld 8,30 alapján szorosan kapcsolódik Istenhez, mint az ő kedvenc lánya, de ugyanakkor egy olyan barátságos női alak, aki elérhető az emberek számára, mert jelen van a teremtett világban.[166] Egyszerre van jelen Isten mellett és az emberek között is, és nagyon is közeli viszonyt ápol velük. Nem egy hideg, távoli, külső tekintély, hanem olyan személy, aki az emberek között nőtt fel, közöttük jár, és szívesen játszik velük. A játék egy szabad, önmagáért való és önfeledt jelenlét, mely még inkább vonzóvá teszi a Bölcsesség, és általa Isten követését, és így könnyebben vezet el az üdvösségre.

[165] GILBERT, M., *Sapienza,* in GIRLANDA, D. – RAVASI, G. – ROSSANO, P., szerk., *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, 1440.
[166] MAZZINGHI, L., *Pentateuco Sapienziale*, 67.

1.3. Jób 28,23-28

Jób könyve a Bölcsességi irodalomhoz tartozik, de különleges helyet foglal el ebben a csoportban. A mű központi kérdésköre a szenvedő igaz témája, mely ellentmondani látszik a bölcsességi hagyomány alapvető egyenletével. Ezen egyenlet szerint a bölcs embert az különbözteti meg a balgától, hogy Isten útján jár, betartja az Úr törvényeit, szoros kapcsolatban van Istennel, melyek mind olyan tulajdonságok, amik a bibliai igaz emberre vonatkoztathatóak. Ez a fajta magatartás és a bölcs életvezetés, a bölcsesség útján való járás, mely szoros kapcsolatban van az Istenhittel, életre vezet. Ennek az életformának a jutalma a gazdagság, a jólét, a siker, a bőség, a biztonság és a boldogság, ellentétben a másik úttal, a balgáéval, mely a halálba vezet. Ez elsősorban betegségben, szegénységben, gyermektelenségben és megvetettségben nyilvánul meg. A szenvedő igaz témája a Közel-Keleten Mezopotámiában már a Kr.e. III.-II. évezred fordulóján megjelenik, írásos formában Kr. e. 1300 körül.[167]

A bibliai Jób könyvének keletkezési ideje a mai napig vitatott a bibliakutatók körében, a legnagyobb valószínűséggel a Kr.e. V. század környékére tehető. [168] A datálást nehezíti a mű szerkezeti összetettsége, és az éles különbség a prózai keretelbeszélés (Jób 1–2 és Jób 42,7-17) és a könyv többi, poétikus része között (Jób 3,1-42,6), melyben a 28. fejezet egyes kutatók szerint későbbi, fogság utáni betoldás,[169] mások szerint azonban szervesen illeszkedik a könyv egészébe. [170]

Jób könyve több szempontból is érdekes, mind a központi figura,[171] mind az alapkonfliktus,[172] mind a 28. fejezet szempontjából. A teljes művön végig vonuló gondolatiságon túl a 28. fejezetben konkrétan is megjelenik a bölcsesség. Míg kezdetben, és a

---

[167] KRAMER, N. S., *Man and his God*. A különböző közel-keleti párhuzamokat és lehetséges forrásokat röviden összefoglalja SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L., *Il libro di Giobbe,* in ZENGER, E. (szerk.), *Introduzione all'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2013[3], (orig. *Einleitung in das Alte Testament,* KStTh 1.1, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 2012[8]), 514-515.

[168] A különböző álláspontokkal kapcsolatos rövid de pontos áttekintéshez ld. PERDUE, L. G., *The Sword and the Stylus*, 117-123 és 140-148; MORLA ASENSIO, V., *Libri sapienziali e altri scritti*, Paideia, Brescia 1997, 119-121.

[169] DHORME, E., *A Commentary on the Book of Job*, Nelson, Nashville 1967; ROWLEY, H. H., *Job* (The Century Bible. New Edition), Nelson, London 1970; LÉVÊQUE, J., *Job et son Dieu*, J. Gabalda, Párizs 1970.

[170] ANDERSEN, F. I., *Job*, Tyndale Old Testament Commentaries, Tyndale Press, London 1976; WESTERMANN, C., *Der Aufbau des Buches Hiob*, Calwer Verlag, Stuttgart 1977[2]; GORDIS, R., *The Book of God and Man: A Study of Job*, University of Chicago Press, Chicago (IL) - London 1965; JANZEN, G., *Job*, Knox Press, Atlanta (GA) 1985; HABEL, N., *The Book of Job: A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

[171] Jób kiléte enigmatikus, a kutatók véleménye megoszlik származásával kapcsolatban, de feltehetően edomita volt, és az izraelitákkal csak távoli rokonságban állhatott. Részletesebben Jób alakjáról lsd.: REGGIANI C, K., *La figura di Giobbe in tre documenti del giudaismo ellenistico* in *Vetera Christianorum* 36/2 (1999), 165-192.

[172] A származása után az első információ Jóbról, hogy féli az Urat és az ő útjain jár, Ez az ő meghatározó, lényegi tulajdonsága. A bölcsességi logika szerint bőség és jólét lenne az osztályrésze, mégsem jutalomban, hanem szenvedésben részesül.

mű egyéb részein bölcsességi témák találhatóak, addig ebben a fejezetben maga a Bölcsesség válik témává, és ebben a folyamatban megfigyelhető egy fokozatos differenciálódás is, ahogyan a bölcsesség kiválik és elválik a körülötte található létezőktől, és mind a teremtett világgal, mind Istennel szemben úgy jelenik meg, mint különálló létező.[173] A fejezet egy keresési folyamatot ír le, melynek a végén kerül sor konkrétabb kijelentésekre a Bölcsességgel kapcsolatban, a 23-27 versekben. Erre való tekintettel ezen versek képezik elemzésem tárgyát, ahol a teremtés és a kinyilatkoztatás témaköre a leginkább megnyilvánul.

1.3.1. A Bölcsesség és a kozmosz

A 12. és 20. versben található a fejezet központi kérdése: *„Honnét van a bölcsesség, és hol a lelőhelye?”* Ez a refrén három részre tagolja a fejezetet, melyből az első kettő elmondja, hol nem található a bölcsesség, míg a harmadik elárulja, hol és milyen formában lehet mégis elérni. Ez a refrén egyben találóskérdés is, mely révén a fejezet a bölcsesség utáni kutatássá válik – ezzel egyszerre kilépve a műből, ugyanakkor szorosan kapcsolódva hozzá, hiszen ez a kérdés, ami az egész könyvön végighúzódik.[174]

Az ember számos kincsnek tudja a lelőhelyét, rendelkezik bányászati ismeretekkel, felismeri és meg tudja különböztetni az egyes nemesfémeket és drágaköveket, de van valami, ami ennél is értékesebb, ami számára úgy tűnik, megközelíthetetlen, elérhetetlen, azaz transzcendens. Ez pedig a bölcsesség maga, mely egyedül Istenhez tartozik, és ő az, aki tudja, hogy hol található, ismeri a hozzá vezető utat.[175] Ember számára elérhetetlen, mert „*el van rejtve minden élő szeme elől”* (Jób 28,21). Bármilyen nagy gazdagsággal rendelkezik is az ember, a legértékesebb tulajdon nem vásárolható meg semmilyen áron.[176] Az ember számára – azaz saját erőből, emberi úton elérhetetlen.

A fejezetben közvetlenül az általam jobban vizsgált versek előtt megszólal a megszemélyesített Enyészet és Halál is, melyek szintén az emberi ismeretek határán túli létezők. Ők hallottak szóbeszédet róla, de pontosabb, közvetlen információval nem rendelkeznek. Jób könyve több helyen is utal a kánaánita mitológiára,[177] illetve létezik egy mezopotámiai történet is, ami hasonló történetet mond el,[178] és ebben az esetben is lehet

[173] LEUENBERGER, M., *Die personifizierte Weisheit vorweltlichen Ursprungs von Hi 28 bis Joh 1. Ein traditionsgeschichtlicher Strang zwischen den Testamenten,* in *ZAW* 120/3 (2008), 369.
[174] HILL, R. Ch., *Job in Search of Wisdom,* in *Scripture Bulletin* 23/2 *(1993)*, 34-38.
[175] Jób 28,3.
[176] HADLEY, J. M., *Wisdom and the goddess*, 240.
[177] Bővebben lsd.: CRENSHAW, J. L., *Reading Job*, Smyth & Helwys Publishing, Macon (GA) 2011, főleg 118-125 oldalak.
[178] KRAMER, N. S., *Man and his God*, 170–182; ANET 590.

párhuzamot vonni. A kánaánita mitológiában az Enyészet, vagy más fordításban Elhagyatottság Yamm, a Halál pedig Mot néven található meg, mint Él fiai, és Baal antagonistái. Nem csak arról van szó tehát, hogy míg a földön, ami az emberek területiuma, lehetetlen a halandók számára a bölcsesség megtalálása, egy élő számára sem hozzáférhető, hanem a holtak birodalmában, mely túlmutat a földi létezés keretein, szintén nem ismerik a lakóhelyét, csak sejtések vannak róla. A Sheol, mely az elhagyatottság és a feledés földje, ahol nincs jelen Isten, a holtak lakoznak, akik egyes hagyományok szerint mélyebb, titkosabb bölcsességgel, tudással rendelkeznek.[179] Ebből a perspektívából közömbösségük még jelentőségteljesebb, és kiemeli a keresés tárgyának inkluzív, különleges voltát. A következő versben ugyanis Elohim jelenik meg, aki – éles kontrasztban az előző alakokkal – érti és ismeri őt, és a hozzá vezető utat.

Az a tény, hogy sem a Halál, sem az Enyészet nem ismerik a Bölcsességet, a köztük lévő alapvető különbségre is rámutat. Teljesen más területiumhoz tartoznak, nincs bennük semmi közös. A Bölcsesség a halál ellentéte, azaz rokon az élettel, vagy annak egyik szinonimája. Ebből kifolyólag már a puszta keresése is az életre vezet, arra irányítja az embert, más szavakkal az üdvösség felé tereli.

Egy másik ellentét is feszül azonban itt. Egyedül az Úr az, aki belátja a világ határait, mindent a mennyek alatt, és így ő az egyetlen, aki a bölcsességhez vezető utat ismeri, mert az ő tudása eredeti és teljes, ellentétben az Enyészet és a Halál közvetett, töredékes ismereteivel. Tudása nem csak eredeti, de kizárólagos is, nincs más teremtmény, aki birtokolná, mindenki más elől rejtve van. Isten egyszerre azonos a teremtményekkel a keresés aktusában, és különbözik az eredmény tekintetében. A 23-27. versek elmondják, hogy Isten kereste a bölcsességet, rátalált a teremtésben, azaz nem az ő teremtménye, de szoros kapcsolatban van a teremtéssel. Maga a keresés és rátalálás a teremtés aktusa közben történik meg[180], aminek így a bölcsesség is aktív szereplőjévé válik, az Úr ugyanis megpróbálta, megmérte, és a megfelelő helyre helyezte őt. Ő az isteni titok a teremtésben.[181] Von Rad erre alapozza gondolatát, mely szerint nem egy megszemélyesített alakról van szó, akit Isten a világba helyezett, nem is egyfajta isteni erőről, vagy tulajdonságról, hanem a világ Isten által teremtett rendjéről. Arról a rendről, amitől a világ kozmosszá válik.[182]

Ezen szakasz elején Isten kerül a fókuszba, az ő kapcsolata a Bölcsességgel. A 23-24. versek alapján Isten megérti, mely feltételez egyfajta megkülönböztetési képességet is (héb.

[179] GORDIS, R., *The Book of Job: commentary, new translation and special studies* (Moreshet Series 2), The Jewish Theological Seminary of America, New York (NY) 1978, 301.
[180] NJBC, 481.
[181] MURPHY, R. E., *The Tree of Life*, 135.
[182] von RAD, G., *La Sapienza in Israele*, 134-161.

בין), tudással rendelkezik róla (héb. יָדַע), rápillant, vagy meglátja (héb. נָבַט), és végül nézi, azzal a fajta látással, amiben belátás, megértés is van, és amivel a teremtés kezdetén látta Isten, hogy jó mindaz, amit teremtett (héb. רָאָה). Ezek a képességek összekötik Istent mindennel, ami az égen és a földön van, beleértve ezzel a Bölcsességet is.[183] Maguk az igék azonban nem különlegesek önmagukban, használatuk teljesen általános. A könyv különböző részein Jóbbal kapcsolatban is szerepelnek, ezzel élesítve a feszültséget az isteni és az emberi világ között, jelezve, hogy van valami, ami mégis megkülönbözteti egymástól ezeket a cselekvéseket.

A folytatásban, a 25-26. versekben a hangsúly arra helyeződik át, hogy Isten hogyan használja az általános képességeit négy konkrét teremtési aktusban. Mindent aprólékosan megtervez, kimér és elrendez, hogy egyensúlyban és harmóniában legyen. Megszabja a szél súlyát, határt szab az ősvizeknek és az esőnek, valamint kijelöli a mennydörgés útját. Ezen jelenségek egyszerre hasznos, életet adnak és félelmetesek, Isten azonban ismeri a pontos mértéküket. Ezen teremtői cselekedete közben jelenik meg a Bölcsesség.

A 27. vers nyitó szava a héber אָז időhatározó, ami időbeli és logikai kötőszóként is használható. Ezután következik négy igealak, mely Isten cselekvéseit írja le, mindegyik végén egyesszám harmadik személyű, nőnemű személyraggal, mely a cselekvések tárgyát jelöli, ez esetben a nőnemű Bölcsességet. Isten ránézett, megmérte (a héb. סָפַר ige a számolással kapcsolatos), megszilárdította, és kikutatta, mely mind a megtalálással, mind a mélyebb ismerettel kapcsolatban van.

Ha közelebbről megnézzük a bölcsesség természetét, mint világrend, akkor azt látjuk, hogy azért nem lehet megtalálni, mert mindenhol jelen van. A mindenséget átható rendezettségben lehet fellelni, ami miatt nem kézzelfogható. A két cselekvés, ami a fejezet záró versében található; az Úr félelme és a rossztól való elfordulás olyan morális cselekedetek, amivel az ember az Isten által adott rendhez igazítja az életét. Ez az emberi lények morális képessége, melynek során nem csak egy valamitől való elfordulás történik meg, hanem ennek eredményeképpen egy másik valamihez történő odafordulás is, mely értelmezhető isteni kreativitásban való részvételként is.[184] A Bölcsesség tehát nem egy konkrét dologban található meg, nem tárgya valaminek, hanem a világgal való kreatív, teremtéssel kapcsolatos interakció során, amikor az ember maga is leméri valaminek a súlyát, határokat állít, ezek ugyanis a és

[183] BALENTINE, S. E., *Job* (Smyth & Helwys Bible commentary 10), Smyth & Helwys Publishing, Inc., Macon (GA) 2006, 425.
[184] NIB IV. 534.

olyan utakat jelölnek ki, amelyek a legjobb esélyt kínálják arra, hogy a világ teljes mértékben kibontakozhasson.[185]

Ezután történik meg a kinyilatkoztatás az utolsó, 28. versben, mely során Isten maga szól az emberekhez, és jelenti ki, mi a bölcsesség: az Úr félelme és a rossztól való elfordulás. Ezzel a kijelentéssel Isten tanítóvá válik, mely tekinthető egy korábbi, tanulási folyamat eredményeként. Ahogy a bölcsességhez viszonyul (megvizsgálta, megvitatta, odaállította, megpróbálta) a tanulás klasszikus folyamatai, az elsajátított tudást pedig átadja az embereknek, mint egy bölcs tanár, vagy mester.[186] Ez azonban kiemeli azt is, hogy ez a fajta bölcsesség nem szerezhető meg emberi erőfeszítéssel, egy másik rendhez tartozik, és csak Istenen keresztül elérhető, az ő ajándéka. Ez a mozzanat a Törvényt idézi fel, melyet szintén az Úr adott át a népnek, pontosan azzal a céllal nyilatkoztatva ki, hogy az életre vezesse őket.

Ezáltal nem csak a bölcsesség praktikus oldala jelenik meg, hanem az etikai, vallási dimenzió is. Ilyen módon ez a vers egyben válasz a fejezet refrénjére, és egyben a mű egészére is. Jób barátai azt keresik, mit kellene Jóbnak tennie, és a válasz a bölcsesség, mely Istenfélelemben és jócselekedetekben nyilvánul meg – abban, amit Jób minden megpróbáltatás ellenére napról napra megél. Ez is mutatja, hogy ez a fejezet nem felesleges *intermezzo*, hanem olyan közjáték, mely szervesen illeszkedik a mű egészébe. Miközben a refrénként visszatérő kérdés az, hogy *„hol található a bölcsesség?”*, a szerző válaszaiból egy ennél sokkal mélyebb kérdés olvasható ki: *„mi a bölcsesség természete?”*.[187]

1.3.2. A megszemélyesített Bölcsesség

A Példabeszédek könyvéhez hasonlóan a Bölcsesség alakjában jelenik meg az általam vizsgált hármas karakterisztika. Bár Jób könyvében explicit módon nem történik meg a bölcsesség megszemélyesítése, azaz nem jelenik meg, mint Bölcsesség Úrnő, a szövegkörnyezet és a nyelvezet úgy utal rá, mint külön álló létezőre, mint valamire, vagy valakire, akit keresnek. A különleges szerep és a személyvolt mellett hozható fel érvként az is, hogy ebben a szakaszban nem a szokásos חָכְמָה szó található, mely az általános, hétköznapi és gyakorlati értelemben vett bölcsességre alkalmazott kifejezés, hanem kiemelés történik és névelővel ellátva kerül alkalmazásra: הַחָכְמָה. [188] Ez az, ami Istennel van szoros kapcsolatban. Ami az ember számára elérhető, az nem transzcendens, nem az univerzum kulcsa és az élet

[185] BALENTINE, S. E., *Job*, 427.
[186] CRENSHAW, J. L., *Reading Job*, 124.
[187] HILL, R. Ch., *Wisdom's many faces*, The Liturgical Press, Collegeville (MN) 1996, 1.
[188] HADLEY, J. M., *Wisdom and the goddess*, 240.

értelme, hanem a praktikus bölcsesség (határozott névelő nélkül), mely a jámborságban és a morális viselkedésben fejeződik ki.[189]

A 23-27. versig terjedő szakaszban Isten nézi, figyeli őt, ami utalhat arra, hogy saját, önálló léte van, mint Isten bármelyik teremtményének. Istentől függetlenül létezik, de tőle ered, és Ő ismeri a hozzá vezető utat, az ő saját, különleges lakhelyére, mely valahol van a világban, de nem feltétlenül ott, ahol Isten van. Isten az egyetlen, aki ismeri a pontos hozzá vezető utat, és ez által Ő az egyetlen, aki számára hozzáférhető. Kettejük kapcsolata, pontosabban a Bölcsesség eredete nem kerül tisztázásra, így egyes kutatók azt mondják, hogy Isten úgy jelenik meg, mint a Bölcsesség felfedezője.[190] Ez azonban nem zárja ki annak lehetőségét, hogy Isten teremtette a bölcsességet. Sokkal inkább arról van szó, hogy Isten az egyetlen, aki képes arra, hogy megtalálja a bölcsességet, mert ő az, aki képes bejárni a mindenséget, az eget és a földet – mely semitizmus szintén a teljességre utal. Mindenhatósága révén nem csak meglelni, hanem teljes mértékben megismerni is csak Ő képes.[191] Kettejük kapcsolata a teremtés aktusa közben kerül leírásra, megkülönböztetve egymástól az emberi és az isteni szférát.[192] Amihez ismerem az utat, azt képes vagyok elérni, megszerezni, megérteni, az velem azonos szférában van. Amihez nem, az tőlem különböző, másik világrendhez tartozik, és közvetítő segítségére van szükség az eléréséhez. Sem Jób, sem a barátai nem képesek belelátni Isten bölcsességébe, és megismerni azt, ezt csak a bölcsesség képes kinyilatkoztatni, akit Isten ad át ebben az esetben.

Ez a fajta különbségtétel nem az emberi képességek határáról szól, és nem egyfajta pesszimizmust szeretne kifejezni azzal kapcsolatban, hogy az emberi erőfeszítés hiábavaló, hanem pozitív állításokat fogalmaz a bölcsességgel kapcsolatban, meghatározva, hogy mi az, és mi nem az. Szembeállításra kerül a világban található dolgokkal, mindazzal, ami a praktikus, technikai tudás által megismerhető. Úgy jelenik meg, mint az ember számára felfoghatatlan mennyiségű és mértékű ismeret, mely egy másik létmódhoz tartozik, és amely el van rejtve és meg van vonva az embertől, és csak isteni közvetítéssel lehet megszerezni, mint Isten ajándékát.[193]

A Bölcsesség tehát szorosan kapcsolódik Istenhez, és Ő az egyetlen, aki teljes mértékben ismeri, az emberek számára ebben az értelemben transzcendens. Ez nem jelent azonban teljes megismerhetetlenséget vagy elszakítottságot. A világ Isten által eltervezett és megalkotott rendjéhez való igazodás az ember számára lehetséges az Istenfélelem és a gonosztól való

[189] *God and Man*, 101.
[190] VAWTER, B., *Prov 8:22: Wisdom and Creation*, 205.
[191] GORDIS, R., *The Book of Job,* 301.
[192] VAWTER, B., *Prov 8:22: Wisdom and Creation*, 207.
[193] LEUENBERGER, M., *Die personifizierte Weisheit*, 369.

elfordulás aktív gyakorlása által. Ez az etikai, vagy morális értelemben vett bölcsesség, mely hasonlóságot mutat a Törvénnyel, az isteni kinyilatkoztatás egy másik formájával. A Törvény a választott nép életében központi jelentőséggel bír, mert Isten parancsait tartalmazza, olyan etikai, vallási és az együttéléssel kapcsolatos szabályokat, melyek megtartása harmonikus, Istentől áldott életet biztosítanak. Ezen keresztül Isten maga adj át az üdvösséghez szükséges tudást és eszközöket. Jób könyvének rövid leírása azonban sokkal személyesebb valóságként ábrázolja a Bölcsességet, mint pusztán rendet vagy képességet.[194]

Önálló és felbecsülhetetlenül fontos alakként jelenik meg, akinek pontos meghatározása vagy körülírása nehézségekbe ütközik. Titokzatos volta abban áll, hogy miközben teremtmény, megelőzi a teremtményeket, és részt vesz a kozmosz létrehozásában, mint a teremtés rendező elve. Ő a minden dolog mögött meghúzódó rejtett tervezés és tervező egyszerre.[195] Azért nem lehetséges az ember számára, hogy teljesen megismerje önerőből, mert a Bölcsességgel ellentétben nem vett részt magában a teremtés folyamatában. Ezért szükséges a kinyilatkoztatói szerep, ami által részesedni tud ebből a többlet tudásból.[196]

Jób könyvének központi kérdésköre, hogy a főszereplő szeretné megérteni Isten tervét, és azt a világot, amit teremtett, hogy el tudja benne helyezni saját magát, és a vele történteket, melyek látszólag nem illenek bele a rendes logika kereteibe. Nem vádolja Istent, nem akarja elhagyni a hitét, hanem pont ebben a kontextusban szeretne válaszokat kapni, és ebből fakad drámaisága és saját tragédiája is. Ennek himnikus kifejezése a 28. fejezet, ahol a világban felismerhető és megszerezhető dolgok állnak szemben a világot elrendező elvvel, a bölcsességgel, mely még a legdrágább földön fellelhető fémnél és drágakőnél is értékesebb (v. 15-16). A bölcsesség, mint az Isten által létrehozott rend elérhetetlensége összecseng azzal, hogy vannak az embernél nagyobb dolgok, melyek az isteni szférához tartoznak, és melynek összefüggéseit nem lehet kifürkészni. Ezen a ponton az ember válasza nem lehet más, mint az Úr félelme, mely határozott ragaszkodás Istenhez, a Teremtőhöz. Ez nem csak vallásos félelmet vagy távolságtartást jelent, hanem aktív Isten-követést, a parancsok betartását, folyamatos kapcsolatot, hitet és bizalmat. Ezzel párosul ennek következménye, a rossztól való elfordulás. Ebben áll az ember számára elérhető és megvalósítható bölcsesség, [197] erre jut Jób, és ez az ortodox válasz is a kérdésre. A mély és titokzatos dolgokat csak Isten tudja és érti, az embernek pedig meg kell elégednie azzal, ami számára ki lett nyilatkoztatva, bízva abban, hogy ez elég.

[194] *God and Man*, 100.
[195] HABEL. N. C., *The Book of Job*, 400.
[196] HADLEY, J. M., *Wisdom and the goddess*, 241.
[197] *Idem*. 242.

„*A bölcsességnek tehát két oldala van: a Bölcsesség, mely a kozmosz titokzatos felépítésében van elrejtve, és a bölcsesség, melyet a halandók keresnek, hogy ezt a felépítést megértsék*.”[198] Ami az emberi tudáson túl helyezkedik el, az egy másik világrend része, Isten területiuma, és mint ilyen, misztérium. Jób könyvének bíztató válasza, hogy ez a transzcendens tudás kinyilatkoztatásra kerül az Isten által, ő maga adja át a Bölcsesség formájában, akiben jelen van a teremtői, kinyilatkoztatói és megváltói aspektus is.

[198] HABEL, N. C., *The Book of Job*, 544.

1.4. Jézus, Sirák fia könyve

A bölcsességi irodalomhoz és hagyományhoz tartozó tanító jellegű Jézus Sirák fiának könyvének (a továbbiakban Ben Sira) egyik különlegessége, hogy az általunk ismert és használt, a Bibliában található szöveggel kapcsolatban a mű előtt található fordítói előszóban pontos információkat találunk. Ez alapján a szöveget a szerző unokaöccse fordította le héberről görögre Kr. e. 132 után (Evergete király, egyiptomi uralkodó 38. évében). Maga a szövegtörténet, kezdve az eredeti mű keletkezésével, és annak különböző fordításaival, folytatva rövidebb és hosszabb változataival, sokkal bonyolultabb, és mind a mai napig nem tisztázott. A feltételezett héber eredeti szöveg ugyanis nem maradt ránk, a XIX-XX. században több fontos lelet is előkerült, melyek különböző töredékeket tartalmaznak.[199]

Ben Sira sok hasonlóságot mutat a Példabeszédek könyvével, mind témáit, mind felépítését tekintve, valamint a 24. fejezetben található egy, a Péld 8-hoz hasonló himnikus szöveg, a megszemélyesített Bölcsesség beszéde. Ezek alapot adnak a két szöveg összehasonlító elemzésére,[200] szem előtt tartva a két mű között különbséget. Ezek közül a legmeghatározóbb, hogy míg a Példabeszédek könyve egy mondásgyűjtemény, addig a Ben Sira egy személytől származik, aki ráadásul tanító volt, és így egységes teológiai nézőpontot képvisel. Ez fontossá válik az elemzés során is, tekintettel arra, hogy az általa kedvelt és fontosnak tartott témák (a Tóra, a kultusz, a liturgia) szerves részét képezik mind tanításának, mind a Bölcsességről alkotott képének.

A mű alaphelyzete, hogy olyan zsidóknak íródott, akik görög diaszpórákban éltek, és éppen ezért szembe kellett nézniük azzal a fenyegetéssel, hogy a szellemi örökségüket az őket körülvevő hellenizmus eltörölheti. Ben Sira reakciója bizonyos tanok és gondolatok inkulturációja, melyhez nem csak gondolatokat, de műfajokat és formákat is felhasznál, mint az aretológia (a Bölcsesség öndicsőítése, Sir 24), vagy a dicsőítő himnusz (Simon főpap dicsérete, Sir 50). Ezen formák a görög és egyiptomi kultúrára jellemzőek, ahol különböző istenekhez, istenekről, héroszokról, erényekről szóltak, azaz mind vallási, mind retorikai és filozófiai környezetben elfordultak.[201] Ben Sira ezeket a formákat teljesen ortodox tartalommal

[199] A kutatásnak Solomon Schechter felfedezése adott új lendületet 1896-ban, a Kairói Genizában, azaz a zsinagóga tekercs raktárában megtalált töredékekkel. Ezután a XX. században mind a qumráni, mind a masszadai leletek között fontos, a szövegtörténet szempontjából meghatározó töredékek kerültek elő. A szövegtörténettel kapcsolatos legújabb és legátfogóbb mű: EGGER-WENZEL, R. (szerk.), *A Polyglot Edition of the Book of Ben Sira with a Synopsis of the Hebrew Manuscripts,* CBET 101, Peeters, Leuven, 2022

[200] SKEHAN, P. W., *Structures in Poems on Wisdom*, 375-379.

[201] PERDUE, L. G., *The Sword and the Stylus*, 270.

tölti meg és alkalmazza saját céljainak elérésére. Emiatt, és a mű szövegkritikai története miatt a zsidóságon belüli megítélése kettős, a héber kánonnak nem is képezi részét.

Tanítása összefűzi Izrael Urának irgalmas útmutatásait olyan hasznos tanácsokkal, melyek a mindennapi élet eseményeivel való sikeres megbirkózáshoz nyújtanak segítséget.[202] A könyv két alapvető témája az Úr félelme, és a Bölcsesség, mely az izraelita hit és élet központi témája is, és Ben Sira számára ezeken keresztül lehetséges csak teljes, emberi, Istentől megáldott életet élni.[203] Míg a Példabeszédek könyve 1–9 alárendeli a jámborságot a tudásnak, és az istenfélelmet úgy ábrázolja, mint a tanulás alapelvét, és annak fontos elemét, Ben Sira számára semmi sem fontosabb az Úr félelménél, még a bölcsesség megszerzése sem (Sir 25,10-11). A bölcsesség gyökere is ebben rejlik,[204] és mind az emberi, mind az isteni bölcsesség megnyilvánulása a Törvényhez köthető. Az emberi bölcsesség a Mózesi Törvényhez való ragaszkodásban kerül kifejezésre, az isteni bölcsesség pedig magában a Tórában nyilvánul meg.[205] Amennyiben úgy értelmezzük, hogy a Bölcsesség a Törvényhez kapcsolódik, de nem azonos vele, akkor a Bölcsesség beszédének végén található meghívás kristálytiszta. *„Az, aki nekem engedelmeskedik, nem szégyenül meg, és akik velem dolgoznak együtt, nem fognak vétkezni."* (Sir 24,30).[206]

Ben Sira Istennel kapcsolatos teológiai nézeteinek kiindulási alapja, hogy a bölcsességet úgy értelmezi, mint az Úr félelmét, ami a Mózesi törvények szerinti életet jelenti.[207] A mű egészében találhatóak rövidebb szakaszok, amik kifejezetten a bölcsességgel foglalkoznak, mint személyes valósággal,[208] azonban a dolgozat középpontjából álló hármas karakterisztika ezek közül csak a 24. fejezetben található bölcsességi beszédben található meg. Ezért ezen rövidebb szakaszok nem képezik az elemzés tárgyát.

A Sir 24 a megszemélyesített Bölcsesség öndicsőítő himnusza, mely a mű közepén, egyszersmind annak szívében található, és megjelenik benne a hármas karakterisztika. A beszéd eleje e teremtésben betöltött szerepét írja le, egyes kutatók szerint mitikus[209] szóhasználattal.

---

[202] Maga a könyv címe görög és szír kéziratoknál *Jézus, Sirák fiának Bölcsessége*, a rabbinikus hagyomány és a későbbi izraelita szerzők pedig úgy hivatkoznak rá, mint *Az, aki Példabeszédekben beszél,* illetve *Az Instrukciók könyve*, valamint *Ben Sira példabeszédei*. vö.: NJBC 496; NIB V. 606.

[203] DI LELLA, A., *God and wisdom in the theology of Ben Sira,* in EGGER-WENZEL, R. (szerk.), *Ben Sira's God: Proceedings of the International Ben Sira Conference*, De Gruyter, Berlin - Boston 2002, 16.

[204] Részletesebben lsd.: SCHWÁB, Z., *Is Fear of the Lord the Source of Wisdom or Vice Versa?,* in *VT* 63/4 (2013), 652-662.

[205] CRENSHAW, J. L., *The Book of Sirach – Introduction*, 626-627.

[206] BEENTJES P. C., *"Come to me, you who desire me …" – Lady Wisdom's Invitation in Ben Sira 24:19–22,* in WENZEL, R. E. – SCHÖPFLIN, K. – DIEHL, J. (szerk.), *Weisheit als Lebensgrundlage*, De Gruyter, Berlin, Boston 2013, 10.

[207] DI LELLA, A., *God and wisdom in the theology of Ben Sira*, 5.

[208] Pl.: Sir 4:12-20; 14,22-27.

[209] KNOX, W. L., *The divine wisdom*, 237.

Ezután a kinyilatkoztatás és a megváltás témakörei jelennek meg, sajátos teológiai nézőpontból, melynek központjában a választott nép áll. Ben Sira a Törvénnyel egy szintre emeli a Bölcsességet,[210] ezáltal kézzelfoghatóvá és minden ember számára elérhetővé teszi, hiszen az Úr maga adta át Mózesnek a kőtáblákat, és vele együtt azokat a parancsokat, amik az életre vezetnek (MTörv 30,19).[211]

A Sir 24 párhuzamba állítható a Péld 8-ban szereplő bölcsességi beszéddel, mind motivikus, mind strukturális szinten.[212] Erre való tekintettel a szöveg elemzése közben ezekre a párhuzamokra is kitérek, melyek nem csak hasonlóságokban, de különbségekben, hangsúlyeltolódásokban is megnyilvánulnak.

A mű egésze szempontjából nézve megfigyelhető a beszéd összegző és összekötő szerepe. Sirák fia könyvének felénél helyezkedik el, ami miatt egyes kutatók az előző részek összefoglalójaként, mások a későbbi részek bevezetőjeként tekintenek rá,[213] ebből kifolyólag Marböck[214] javasolta a beszéd hídként való értelmezését, kibékítve a két egymással ellentétesnek látszó véleményt. A könyv korábbi fejezetei általánosságban fogalmaznak meg tanításokat és beszélnek a fő témákról, míg az ezután következő rész (25 - 43 versek) már a mindennapi élettel kapcsolatos konkrét tanácsokat ad.[215] A Bölcsesség, azáltal, hogy magára irányítja a figyelmet, és tanítói szerepbe helyezi magát, ebből az általánosból vezet át a konkrét tanításba.

A beszéd tartalmát tekintve hasonló témák jelennek meg, mint a Példabeszédek könyvében található szövegben, de a Sir 24 irodalmi műfaja és tartalma mutat sajátosságokat is.[216] Az első részben itt is a Bölcsesség eredetéről van szó, és a teremtéshez való viszonyáról, az abban betöltött szerepéről, valamint az emberekkel való kapcsolatáról. Az első eltérés azonban a bevezető hangvétele, mely jelen szakaszban sokkal magasztosabb. Arról olvasunk, hogy tiszteletben áll Isten előtt, dicsérik a nép körében, a választottak sokasága előtt, csodálják a szentek közösségében, áldják az áldottak között.[217] Nem derül ki, hogy konkrétan honnan

[210] A kutatók megoszlanak abban a kérdésben, hogy a Bölcsesség és a Törvény között milyen kapcsolat van, megtörténik-e a kettő identifikációja, vagy csak párhuzamba kerül a kettő. A görög szöveg mondatszerkezete és Ben Sira alapvető teológiai koncepciója miatt a kutatók nagytöbbsége az első álláspontot képviseli, szerintem azonban ez nem állítható teljes határozottsággal. Erről a későbbiekben még részletesebben lesz szó.

[211] CRENSHAW, J. L., *The Book of Sirach – Introduction*, 606; MURPHY, R. E., *The personification of Wisdom*, 226.

[212] NJBC 504; SKEHAN, P. W., *Structures in Poems on Wisdom,* 375-379.

[213] GILBERT, M., *La Sapienza del cielo*, 178-179.

[214] MARBÖCK, J., *Weisheit im Wandel: Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira*, De Gruyter, Berlin - Boston 1999, 41-44.

[215] CALDUCH-BENAGES, N., *Ben Sira 24,22 - Decoding a Metaphor* in ID., *For Wisdom's Sake: Collected Essays on the Book of Ben Sira*, De Gruyter, Berlin - Boston 2021, 215-216.

[216] BEENTJES P. C., *"Come to me, you who desire me ...",* 1.

[217] Sir 24,1-4.

intézi a beszédét, csak az derül ki, hogy nagy tömeg veszi körül, és általános, kitüntetett tisztelet és csodálat övezi. A szöveg későbbi szakaszaira való tekintettel biztosan kizárható egy mennyei udvartartás[218] körében elhangzó beszéd, mely mind a himnikus, emelkedett hangvétel, mind jelenlévő személyek miatt elképzelhető lehetne. Azonban a későbbi részek ebben az esetben nehezen lennének magyarázhatóak, továbbá a többi nagy bölcsességi beszéddel való harmonizálás is arra enged következtetni, hogy bár a konkrét hely nem tisztázott, de az emberek világában keresendő. Az ἐν ἐκκλησιᾳ ὑψιστου templomi környezetre utal, ahol a gyülekezet, a hívek közössége találkozik. Ez egy kitüntetett hely, melyhez teljesen illik a himnikus hangvétel is, de az emberek világában helyezkedik el. A Templom a találkozás helye, Isten jelenléte a földön.

A második rész a tulajdonképpeni beszéd, mely egy élő, személyes buzdítás a Bölcsesség követésére, aki számtalan előnyt és védelmet kínál mindazok számára, akik őt választják.[219] Itt kerül bemutatásra a Bölcsesség származása, a teremtés során betöltött szerepe, a kapcsolata az emberekkel, valamint különleges, liturgikus szerepe, mely összekapcsolja az emberekkel és az Istennel is. Mindez Ben Sirára jellemző módon több interbiblikus utalással és képpel történik meg, melyek sokkal árnyaltabb képet festenek a Bölcsességről, mint maga a szöveg első ránézésre.

1.4.1. A Bölcsesség helye és szerepe a teremtésben

A Bölcsesség beszédének nyitányaként isteni eredetét jelenti ki: a Magasságbeli ajkáról származik (Sir 24,5). Az itt megjelenő képek, a kimondott szó, a fény és a köd, amely mindent beborít, felidézik a teremtés elbeszélését, ahol Isten lebeg a káosz, az őstenger felett, és szavával hív létbe mindent, és alkot rendet, elválasztva egymástól a dolgokat.[220] A Bölcsesség pedig elsőszülöttként jelöli meg magát, aki minden teremtmény előtt született. Úgy kerül ábrázolásra, mint aki nem csak jelen volt a teremtés folyamatában Isten mellett, hanem mint aki aktív szereplője, konkrét cselekvője volt az eseményeknek. Az egész világon jelen van, és nem férhet kétség afelől, hogy uralmat gyakorol a világ felett.[221] Ebben a szövegben az uralma egyenlő Istenével, aki a saját uralmát a Bölcsességen keresztül, és általa gyakorolja.[222]

[218] GILBERT, M., *La Sapienza del cielo*, 179-180.
[219] CALDUCH-BENAGES, N., *Ben Sira 24,22 - Decoding a Metaphor,* 217.
[220] Ter 1,1-2,4.
[221] MURPHY, R. E., *The personification of Wisdom*, 226.
[222] ROGERS, J., *Wisdom and Creation in Sirach 24,* in *JNES* 22 (1996), 153.

Annak ellenére, hogy a teremtmények elsőszülöttjének nevezi magát, nagyon sok olyan tulajdonsággal és vonással rendelkezik, amely az isteni szférába emeli. Ahogy végigjár a teremtett világban, előbb az égen, majd a földön, az Isten útját idézi, aki az ég szélén jár-kel (Jób 22,14).[223] Az emelkedett hangnemben az „én-kijelentések" (ἐγὼ) a Péld 8-hoz hasonlóan az Úr megszólalásaira emlékeztetnek. Ezen felül nem csak preegzisztens, hanem örök is. Létének nem csak kezdete nyúlik vissza a világ előtti időkre, de nem is szűnik meg sohasem.[224] A háza először a felhőoszlop tetején van, mely a Kivonulás könyvét[225] idézi, ahol az Úr éjjel-nappal jelen volt a népe mellett, és velük együtt vándorolt, majd Isten parancsára Jeruzsálemben telepedik le, ahol maga az Úr is letelepszik, a Szent Városban, a Salamoni Templomban. Maga a felhőoszlop Isten jelenlétére utal, a vándorlás során ennek a képében kíséri a népet, ebből szól Mózeshez, ez ereszkedik le a Találkozás Sátrára – mely a későbbi Templom modellje is lesz. Ez a kép jelenik meg a Bölcs 10,17-19 verseiben is, ahol szintén a megszemélyesített Bölcsesség cselekszik és van jelen a nép mellett felhőoszlop alakjában. Emellett Ben Sira gondolkodásában a Templomot a Bölcsesség lakóhelyeként is értelmezi,[226] ebből is kitűnik, hogy szoros kapcsolatban áll Istennel, és kötődik hozzá.

Nem csak a Kivonulás könyvének elbeszélésében kapcsolódik össze az Úr és a felhő, illetve a sötétség és világosság, tűzoszlop képe, hanem ezek olyan kifejezések, amik Isten jelenlétére utalnak a pusztai hagyományban, és a teofániák állandó kísérői.[227] Ahogy az Úr végig kísérte választott népét, amíg le nem telepedett, úgy a Bölcsesség is vándorol, amíg végül le nem telepszik az Úr örökrészében, Jákob házában, Izraelben.[228]

Az elemzett szöveghely különlegessége az is, hogy a Bölcsesség „egyedül" (μόνος) jelenik meg benne, mint aki kozmikus elszigeteltségben cselekszik.[229] Ez olyan mozzanat, mely egyáltalán nem jellemző az ószövetségi hagyományra, [230] mindig Isten mellett, az ő társaként jelenik meg. A bibliai hagyományban az Úr az, aki egyedül hajt végre kozmikus cselekedeteket. Ő az, aki egyedül (לְבַדּוֹ) feszítette ki az egeket[231] és taposott a tengereken,[232] illetve az ég

[223] *Idem*.
[224] Sir 24,14.
[225] Kiv 13,21-22.
[226] NISSINEN, M., *Wisdom as Mediatrix in Sirach 24: Ben Sira, Love Lyrics, and Prophecy,* in *Prophetic Divination: Essays in Ancient Near Eastern Prophecy*, De Gruyter, Berlin - Boston 2019, 479.
[227] SHEPPARD, G. T., *Wisdom as a Hermeneutical Construct, Study in the Sapientializing of the Old Testament*, De Gruyter, Berlin - Boston 1980, 32-33.
[228] Sir 24,13.
[229] *Idem*. 35.
[230] Egyes kutatók ebben külső behatást látnak, ez a cselekvés és megjelenési forma Isis istennőre jellemző. A témáról részletesebb lsd.: CONZELMANN, H., *Die Mutter der Weisheit.* in DINKIER, E. (szerk.), *Zeit und Geschichte*, Paul Siebeck, Tübingen 1964, 226-234.
[231] Iz 40,22; 44,24; Jób 9,8.
[232] Jób 9,8; 38,16.

kerekségén jár,[233] vagy azon trónol.[234] Jób könyvében a járást, taposást jelentő igék, és ezek szöveghelyei a kozmosz határainak felállításával kapcsolatos cselekvéseket jelzik, amiben Isten teremtő akarata nyilvánul meg. Ezek az igék jelennek meg a Sir 24-ben is, itt azonban nem Isten, hanem a Bölcsesség az, aki az ég kerekségén jár.[235]

1.4.2. Kinyilatkoztatás és kapcsolat a Törvénnyel

Az, hogy a Magasságbeli szájából származik, és ő maga is szólásra nyitja ajkát, egy olyan beszélgető partnerré teszik, aki közvetlenül az isten szavait továbbítja népének. A Bölcsesség beszéde után közvetlenül megjelenő ταῦτα πάντα kifejezéssel a korábban elhangzott szavakat a Magasságbeli szövetségére vonatkoztatja a szent szerző, azaz nagyon közeli kapcsolatba kerül egymással a Törvény és a Bölcsesség, de nem lehet biztosan egyenlőségjelet tenni a kettő közé. A Tóra sokkal inkább értelmezhető úgy, mint a Bölcsesség szóbeli megnyilvánulása, ami bár felfedi a lényegét, mégsem azonosítható vele direkt módon. A Törvény azonosítható a Bölcsesség szavával, de a másik irányba ez nem mondható el, a Bölcsesség nem egyenlő a Törvénnyel, kettejük azonossága tehát nem teljes mértékű.[236]

Ben Sira számára a Törvény és a Bölcsesség között mély és összetett kapcsolat áll fent, melyet legegyszerűbben úgy lehet kifejezni, hogy Ben Sira bölcsességi horizonton értelmezi a Tórát. A Bölcsesség Isten megnyilvánulása, önkinyilatkoztatása a teremtett világban, melynek egyik megjelenési formája a Tóra.[237] Egyes hagyományok ezért azonosítják a kettőt, de eközben a Bölcsesség túlmegy Izrael határain, hiszen a teljes teremtett világra vonatkozik, bejárja annak széleit, és noha csak a választott néphez szól, hatalma és ereje omnipotens, az egész kozmosszal kapcsolatban áll. Bonora[238] a város képét használja arra, hogy elmondja, mi nem a kettejük közötti kapcsolat: nem olyanok, mint két város, melyek jól elkülöníthetőek, és egymással szemben helyezkednek el, ahogyan maga Izrael sem választható el a világtól. Mindkettő a teremtés helyes szemlélésére, megélésére, illetve annak megismerésére irányul.

> A Bölcsesség isteni eredeténél fogva transzcendens, de egyszerre immanens is, és kapocsként működik Isten és a világ között a teremtésben (Péld 8), Izraelben telepedett le, a Tórában öltött

[233] Jób 22,14.
[234] Iz 40,22.
[235] Sir 24,5-6.8.
[236] NISSINEN, M., *Wisdom as Mediatrix,* 491-492.
[237] VON RAD, *La Sapienza in Israele*, 221.
[238] BONORA, A., *Il binomio sapienza-Torah nell'ermeneutica e nella genesi dei testi sapienziali (Gb 28; Pro 8; Sir 1.24; Sap 9),* in FESTORAZZI, F. et. al. (szerk.), *Atti XXIX Settimana Biblica Italiana: Sapienza e Torah* (Settimana Biblica Nazionale 29), EDB, Bologna 1987, 31-48.

testet (Sir 24), és isteni adományként cselekszik Izrael történelmében (Bölcs 9), és elérhető marad az emberi szabadság vallásos és etikai megnyilvánulásai számára (Jób 28 és Sir 1).[239]

A Törvény továbbá nem csak egyszerű szabálygyűjtemény, hanem alapja Isten ígérete, szíve pedig a Leviták könyve, azaz a kultusz, mely az ember és Isten közötti kapcsolat lehetőségének manifesztációja. Az ember ezen keresztül kerül párbeszédbe teremtőjével, nem közvetlen módon, hanem közvetítőkön (a levitákon és a papságon) keresztül. Ezen keresztül lehetséges közösségbe kerülni vele – a Bölcsesség teszi lehetővé az ember számára, hogy belépjen az Istennel való közösségbe. A vágyódás tehát túlmutat saját tárgyán, és a Bölcsességen keresztül magára az Úrra mutat.

1.4.3. Közvetítés és üdvösségre vezetés

A Bölcsesség különleges szerepét és helyét a teremtmények között, illetve az Úrral való közeli kapcsolatát jelzi az is, hogy a beszéd későbbi részében úgy mutatja be magát, mint a kegyelem, az élet – azon belül is az örök élet –, vagy üdvösség forrása.[240] Ám Jób könyvével ellentétben nem marad meg egy elérhetetlen messzeségben, hanem a Péld 8-hoz hasonlóan kifejezésre kerül konkrét küldetése; a Teremtő az emberek közé küldi. Úgy jelenik meg tehát, mint aki Istentől származik, és az emberek közé lép be, de ott is folyamatosan kapcsolatban marad az Úrral. Közvetítő szerepet tölt be,[241] és az a feladata, hogy a népet elvezesse az Úrhoz. Küldetése nem általános, meghívása nem mindenkinek szól, hanem egy konkrét, szűkebb csoporthoz, Isten választott népéhez. Ezáltal teljes ellentétben áll a Példabeszédek könyvének univerzalizmusával.

Azok a képek, metaforák, amiket magára használ, mind ezt a gondolatot erősítik meg. A magasra nőtt, víz melletti fa képe a Zsoltárok könyvében[242] és Jeremiás prófétánál[243] azokra az emberekre vonatkozik, akik az Úrba vetik bizalmukat, azaz folyamatos kapcsolatban vannak vele. Ez a hívő izraelita alapmagatartása. A fa, ami pompás, dús gyümölcsöt terem és édes illatot áraszt, és amivel kapcsolatban elhangzik a meghívás, hogy aki megkívánja, egyen belőle, egy finom utalás is lehet a Paradicsom kertjében található Élet Fájára. [244]

---

[239] BONORA, A., *Il binomio sapienza-Torah*, 48.
[240] Sir 24,25.31.
[241] NISSINEN, M., *Wisdom as Mediatrix*, 491.
[242] Zsolt 1,3.
[243] Jer 17,8.
[244] GILBERT, M., *La Sapienza si offre come nutrimento (Sir 24,19-22),* in *ParSpV* 7 (1983), 54.

Az ásványok, fűszerek és balzsamok kép,[245] amik jó illatot árasztanak, mind a Templomban bemutatott illatáldozatot idézik fel, ami a legszentebb áldozat, és csak az arra kijelölt személy mutathatja be. Minden áldozattípus a papi hierarchia adott fokaihoz tartozó papság tagjaira voltak bízva, az Isten nevének kimondása, az illatáldozat és a szentek szentjébe való belépés csak a főpap számára volt lehetséges, az ő feladata és tisztje volt. A templomi szolgálat képe önmagában is a szentséghez, azaz az Istennek való lefoglaltsághoz társul, itt azonban a Bölcsesség nem az illatáldozat bemutatójának (azaz a főpap) szerepét ölti magára, hanem konkrétan az illatáldozat metaforáját alkalmazza magára. A legszentebb áldozat, amely egyenesen Istenhez száll fel, maradéktalanul, hiszen elégő áldozatról van itt is szó. A Bölcsesség liturgikus helyzetben és funkcióban történő ábrázolása a közvetítői szerepre utalnak ismét. A liturgia ugyanis szolgálat, melynek során a földi és a transzcendens szféra között kapcsolat, kommunikáció jön létre. Az Úr megszólítható, személyes valóságként jelenik meg, a Bölcsesség pedig a kapcsolat, az út, ami Istenhez vezet.

A Bölcsesség utáni vágyakozásnak van egy erotikus felhangja és értelmezése is. Egy olyan alakként jelenik meg, aki nagyon szoros, intim kapcsolatban van a tanítványaival, mint egy szerelmes. A Sir 24,26-ban úgy szólítja meg a hallgatóságot, hogy *„Jöjjetek hozzám mind, aki kívántok engem!”* (οἱ ἐπιθυμοῦντές μου) Nem ez az első alkalom, hogy Ben Sira a Bölcsesség és a tanítványok közötti kapcsolatot a vágyakozás érzésével, képével ábrázolja.[246] A mű legelején így fogalmaz: „*Fiam, ha bölcsességre vágysz* (ἐπιθυμήσας σοφίαν)*, tartsd meg a törvényt.”* (Sir 1,33). A Sir 6 úgy ábrázolja a tanítványt, mint aki mindent megtesz, hogy elnyerje a bölcsességet, aki után vágyakozik. Ez a szenvedélyes keresés a tanítvány részéről és a sok megpróbáltatás, amit le kell küzdenie, felidézi a szerelem viszontagságait.[247] A Sir 6,18-31 potenciálisan erotikus felhanggal bír, és ebben az értelmezésben egy szerelmi viszonyt ír le a Bölcsesség, és a között, aki utána vágyakozik, a Bölcsesség szerelmese között.[248] A vágy a szívnek az az ereje, amely az embert a másikhoz vonzza.[249] Ennek a képnek a használata a Bölcsesség és a nép, pontosabban az egyes emberek közötti kapcsolat szorosságát és bensőségességét hivatott ábrázolni. Ahogy a Példabeszédek könyvének elemzésekor is megjelent Bölcsesség Úrnő mellett az Idegen Nő képe, aki mögött a nép Istenhez való

[245] Sir 24,20-21.

[246] PALMISANO, M. C., *La sapienza personificata e la sua relazione con il sapiente in Sir 24,1-22*, in *Bogoslovni vestnik* 78/3 (2018), 695-706.

[247] Pl. Sir 4,11-19; 6,18-37; 14,20-15,10; 51,13-30.

[248] BALLA, I., *Ben Sira on Family, Gender, and Sexuality*, De Gruyter, Berlin - New York (NY) 2011, 187.

[249] CALDUCH-BENAGES, N., *Ben Sira 24,22 - Decoding a Metaphor,* 219-223.

hűtlenségét lehetett felfedezni, itt is erről a metaforáról van szó. A másikhoz való vonzódás az ember lényegét ragadja meg, és irányítja jó vagy rossz irányba, az élet vagy a halál felé.

Az édes gyümölcsöket termő fa, a mindennél édesebb méz, a keresés és a vágy képei az Énekek énekét idézik fel. Ahogy ott a két szerelmes közötti kapcsolat édességét fejezte ki a méz képével, ugyanazt a fajta édességet szeretné itt a Bölcsesség és a tanítványa közöti kapcsolatra vonatkoztatni a szerző. Ehhez társul még az Ígéret földjének képe,[250] ami szintén az élet teljességére utal, és olyan dolog, ami után a hívő vágyakozik. Ben Sira nem csak a hívő vagy a tanítvány értelmére akar hatni, és belátásra bírni azt, hanem az érzelmein keresztül a teljes emberre. A szív odafordulása a Bölcsesség felé egyen értékű a teljes ember Isten felé fordulásával, a szövetségi hűség megtartásával, ami nem egy konkrét cselekedet, hanem egy élethosszig tartó folyamat, ami a mindennapi cselekedetek sorozatában nyilvánul meg. Ezek a cselekedetek alakítják és formálják át az embert napról napra. A figyelmeztetés és a megfelelő cél szem előtt tartása éppen ezért szükséges – bármikor lehetséges letérni az útról.

Az étel és ital, amit a Bölcsesség kínál[251] annyira kiváló, hogy aki megkóstolja, az visszatér anélkül, hogy valaha is máshol keresne magának táplálékot.[252] Ez a lakoma jelenik meg a Péld 9-ben is, illetve hasonló ahhoz is, amit az Úr maga készít népe számára.[253] Sirák fia könyvének elején úgy jelenik meg, mint egy ígéret. *„A bölcsesség teljessége az Úr félelme, gyümölcsből bőség fakad, egész házát megtölti termésével, s a tárházakat kincseivel."* (Sir 1,20-21)

A Sir 24 azonban túllép a Péld 9 lakomájának képén, amikor a Bölcsesség azt mondja: *„οἱ ἐσθίοντές με ἔτι πεινάσουσιν καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν."* (Sir 24,29) Ezzel kapcsolatban fontos megjegyezni, hogy az Ószövetségben nem található más alak, aki magára vonatkoztatná a táplálék képét. A történeti könyvekben (a vándorlás során), és a prófétai irodalomban, a Zsoltárok könyvében Isten az, aki táplálja a népét konkrét élelemmel, melyek csodálatos módon jelennek meg. Ezzel szemben a Sir 24,21 nem csak egyszerűen egy lakomára történő meghívás, amire a Bölcsesség különböző finomságokat készített, hanem ő maga a táplálék. Ha ez még nem lenne elég, tovább megy, mert nem egyszerű földi táplálékká változik, hanem olyanná, ami az élet és az üdvösség forrása is egyben. Ilyen beszéd csak az ő szájából hangzik el egyes szám első személyben.[254] Az, hogy olyan élelmet kínál, amivel nem tud jóllakni az ember, hanem arra ösztönzi, hogy újra és újra visszatérjen hozzá, folyamatos

[250] Kiv 3,8.
[251] Sir 24,29.
[252] GILBERT, M., *La Sapienza si offre come nutrimento*, 58-59.
[253] Iz 25,26; 55,1-3.
[254] CALDUCH-BENAGES, N., *Ben Sira 24,22 - Decoding a Metaphor*, 223.

kapcsolatot eredményez. Nem egy egyszeri aktus, nem egy különleges alkalomból készített bankett, hanem a Bölcsesség folyamatos jelenléte az emberekkel. Éppen ezért az ő keresése, az ő útján való járás, és ez által az Isten felé történő törekvés sem egy pillanat műve, vagy egy egyszerű jámbor cselekedet, hanem egy élethosszig tartó folyamat.

1.4.4. A megszemélyesített Bölcsesség és a Törvény

Ben Sira teológiájában mind a Bölcsesség, mind a Törvény kiemelt fontossággal bír, ezen felül szorosan kapcsolódnak egymáshoz. A Sir 24-ben található beszédből egy olyan alak bontakozik ki, aki magában hordozza mind a teremtői, mind a kinyilatkoztatói, mind a megváltói, szabadítói aspektust.

A megszemélyesített Bölcsesség, kozmológiai szerepe már a beszéd első versében (Sir 24,3) nyilvánvalóvá válik. Isten elsőszülöttjeként nem csak aktív szereplője a teremtésnek, de magabiztosan, isteni tekintéllyel járja be annak minden részét, ezzel is mutatva, hogy teljeskörű tudással rendelkezik róla. Uralkodói hatalma a 6. versben kiterjed mind a teremtmények, mind az emberek világára.

Kinyilatkoztató szerepe azonban az Úr parancsára nem terjed ki minden népre, hanem csak a választott népre, Izraelre. A közöttük való sátorozás a Találkozás Sátrát idézi fel, ahol az Isten lakott együtt a nép körében. A Számok könyvében 2. fejezete pontosan leírja, hogyan nézett ki az Izraelita tábor a vándorlás során, melynek középpontjában a Kinyilatkoztatás, vagy Találkozás Sátra állt, ezzel is leképezve, hogy életük középpontjában Isten áll. Ez volt az a hely, ahol az Úr szólt hozzájuk. A Sir 24,8-ban elhangzó parancs alapján a Bölcsesség ugyanezt a szerepet veszi fel, és felütve saját sátrát a választott nép körében, azáltal az Úr kinyilatkoztatójává, közvetítőjévé is válik. A liturgikus képek is ezt a közvetítői arcvonást erősítik meg benne, hiszen a választott nép életében a papok álltak a legközelebb Istenhez, folyamatosan áldozatokat mutatva be neki és szolgálva előtte.

A kinyilatkoztatás ebben az esetben is egyben meghívás az örök életre vezető útra és az Úrral való közösségre. Ennek különböző ábrázolásai jelennek meg a beszédben. A Bölcsesség élettel teli metaforákat használ magára, mint lombos ágak, ízletes gyümölcsök, rügyek, virágok, míg végül saját magát jeleníti meg, mint élelmet.[255] A vele való kapcsolatot az üdvösség ígéretével zárja, amikor azt mondja: *„Nem szégyenül meg, aki rám hallgat, akik hozzám szegődnek, azok nem vétkeznek.”* (Sir 24,22). A bűn és a szégyen nélküli élet mind a lét teljességét jelentik, annak kegyelemmel teli voltát.

[255] Sir 24,21.

Ehhez a képhez illeszti hozzá a Sir 24,23 a Törvény képét, mint ami még inkább kézzel fogható, és ami ezáltal ugyanezeket a tulajdonságokat magában foglalja. A Mózesnek átadott Törvény tartalmazza mindazt a tudást és mindazokat az eszközöket, amik egy áldott, boldog élethez szükségesek. Van etikai, szociális, vallási és liturgikus oldala is. A Bölcsesség azonban, bár magában foglalja a Törvényt is, mint kinyilatkoztatást, túlmutat rajta, és sokkal inkább egy személyes valóságként kerül ábrázolásra ebben a poétikai szövegben.

1.5. Báruk könyve

A mindössze 5 fejezetből álló mű 4 jól elhatárolható részből áll:[256] egy prózai bevezetőből (1,1-15a), egy bűnbánati imából (1,15b-3,8), egy bölcsességi költeményből (3,9-4,4) és egy prófétai záró jövendölésből (4,5-5,9), ami a művet egy komplex alkotássá teszi, mely megosztja a kutatókat. Ezek az eltérések egy bonyolult redakciótörténetről árulkodnak.[257]

A szöveg görög nyelven maradt fenn, de e mögött többen feltételeznek héber eredetit, amiből a jelenleg fennmaradt a szöveget fordították.[258] Abban megegyeznek a kutatók, hogy a szöveg végső formája fogság utáni, a Második Templom időszakára tehető, a makkabeus kor idejére. Felépítését tekintve a bevezető egy leírás arról a helyzetről, amire az irat reflektálni szeretne, bemutatja a fogság eseményeit, és rögzíti a könyv megírásának célját, ami nem más, mint a jövőbe vetett remény átadása a nép számára. Ezután következnek különböző imádságok, amikben a szenvedés és bűnbánat van a fókuszban. Innen fordul az odaadás, a bölcsesség és az engedelmesség témái felé, amik az Istenre, és azon belül is a törvények megtartására irányulnak. Végül a szöveg arra buzdítja a népet, hogy tartson ki a szenvedésben, megígérve egy isteni beavatkozást.[259]

Jelen dolgozat szempontjából a bölcsességi költemény, azaz a Bár 3,9-4,4 szakasz releváns, az elemzés előtt azonban röviden kitérek a mű egészére. Tagoltsága ellenére ugyanis a végső formája mutat egyfajta gondolati koherenciát, egységes üzenetet.

Az egész mű középpontjában a bölcsességi irodalomból jól ismert elemek keverednek a deuteronomista tanítással. A fogság és a jelenlegi helyzet okaként az Úrtól és parancsaitól való elpártolás jelenik meg, de maga a mű nem pusztán ítéletet fogalmaz meg, hanem a szövetségre és az Úr hűségére hivatkozva reményteljes ígéretekkel zár. Az Úr elfordulása és a szenvedés nem végleges, van lehetőség a visszatérésre, amihez azonban vissza kell térni az ő útjaira, be kell tartani a parancsait. A kezdő imádságokban a bűnök megvallása után következik egy még erősebb Istenhez történő odafordulás, amiben kifejezésre jut, hogy ki az Úr Izrael számára, és milyen kapcsolatban vannak vele. Erre a kapcsolatra és korábbi szabadító tetteire hivatkozva

[256] ALONSO SCHÖKEL, L. – SICRE DIAZ, J. L., (szerk.). *I Profeti / traduzione e commento,* Borla, Róma, 1984, 1505-1506.

[257] SHEPPARD, G. T., *Wisdom as a Hermeneutical Construct,* 84; MOORE, C. A., *I Baruch,* in *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions* (The Anchor Bible 44), Doubleday, Garden City (NY) 1977, 255-316.

[258] SALDARINI, A. J.*, The book of Baruch – Introduction,* in NIB VI., 929-935; BURKE, D. G., *The Poetry of Baruch: A Reconstruction and Analysis of the Original Hebrew Text of Barch 3:9-5:9* (SBLSCS 10), Scholar Press, Chico (CA) 1982.

[259] NIB VI. 930.

kéri a bocsánatát a korábban felsorolt bűnökért. Ezt követi a bölcsességgel kapcsolatos intés és buzdítás, majd egy vigasztaló és bátorító költemény, amely kifejezi a szabadulás iránti reményt.

A könyv központi témája a babiloni fogság kérdésköre, annak oka, és a továbblépés lehetséges útjai. Arra a kérdésre, hogy miért került Izrael fogságba, azt a választ adja, hogy mert elhagyta a bölcsesség forrását.[260] A helyzet még drámaibb, tekintettel arra, hogy az Úr megadta mind a tudáshoz vezető utat, mind a Törvényt Izrael számára. Ebből kifolyólag nincs szükség lehetetlen mutatványokra, ahhoz, hogy megtaláljuk a bölcsességhez vezető utat. A Bölcsesség az Úrnál van, aki átadta őt Izraelnek.[261] ez az ítélet egyben remény is, hiszen bár a nép önhibájából került a fogságba, bűnei következtében, van esély a megtérésre, és így az üdvösségre is. Ehhez nem kell más, mint a két út – az élet és a halál útja közül – az élet útját választani, azaz Isten törvénye szerint járni.

Báruk könyvének bölcsességről alkotott képe ötvözi magában az ebben a korban ismert bölcsességi koncepciókat, egyszerre adva azok szintézisét és sajátos, teológiai értelmezését, merítve az összes korábban elemzett szövegből, mint forrásból. A Bár 3,9-4,4 jól elkülöníthető[262] mind formailag, mind tematikailag az őt megelőző, és az őt követő szakasztól.[263] Felütése a *shema* szavait idézi (*„Halld meg,* ***Izrael****!”*), mely ezáltal nem csak inklúziót alkot a szakasz végével *(„Boldogok vagyunk mi,* ***Izrael*** *fiai.”* 4,4*)*, hanem egy deuteronomista horizontot nyit a bölcsesség szemlélésére és értelmezésére. Ez az inklúzió világosan lehatárolja nem csak a szakaszt, hanem a célközönséget is, ami a választott nép. Nem maga a Bölcsesség a központi téma, nem az ő alakja, hanem a hozzá vezető út, illetve az, amit ő képvisel. Ez által egyfelől passzív szerepbe kerül, ellentétben a korábbi, nagy bölcsességi aretológiákkal, másfelől etikai dimenziót kap, mert a helyes életvezetéssel kapcsolódik össze. A Bölcsesség tehát nem csak személy, hanem praktikus tudás is, mely elvezet saját forrásához, Istenhez.

[260] Báruk 3,12.

[261] MURPHY, R. E., *The personification of Wisdom*, 228.

[262] ALONSO SCHÖKEL, L. – SICRE DIAZ, J. L., (szerk.). *I Profeti*, 1507-1508; ANOZ, J., *Estudio sobre Baruch 3,9-4,4* in *Mayéutica 7 (1981)*, 161-177; CALDUCH-BENAGES, N., *“Beati siamo noi”. La sapienza di Israele, dono di Dio e luce per l’umanità (Bar 3,9-15.32-4,4),* in SONNET, J.P. (szerk.), *La Bibbia si apre a Pasqua*, GBP, Róma 2016, 137.

[263] SHEPPARD, G. T., *Wisdom as a Hermeneutical Construct*, 84.

1.5.1. A Bölcsesség útja: kinyilatkoztatás a teremtésben

A szakasz műfaját tekintve mondható buzdító beszédnek is. A deuteronomista nyitány után rögtön az élet törvényéről beszél, melyet összekapcsol a bölcsességgel (φρόνησις), felhasználva a klasszikus két út motívumot. A beszédhelyzet és a stílus megegyezik azzal, ahogyan Mózes beszél a törvény átadása után, amikor felolvasta azt a népnek, visszatérve a Sínairól.[264] Ahogyan ő a nép elé tárta az élet és a halál útját, amely közül nekik választaniuk kell, úgy itt is ez történik. A Bölcsesség és a törvény összekapcsolása a Sir 24 beszédét, és az azután következő szakaszokat idézi, illetve azok központi gondolatmenetét. Lényeges különbség azonban, hogy ehhez Báruk hozzákapcsolja a Péld 8 univerzalizmusát, amikor a Bölcsességet a világban ábrázolja, mint aki jelen van a teremtéskor. Ezen felül a kultusz, ami a Sir 24-ben központi szerepet kap, és a Templom, mint a Bölcsesség letelepedésének helye, itt nem jelenik meg. Izrael háza (Bár 3,24) nem a Templom, hanem a világ, mellyel szintén nyit az univerzalizmus felé. Azáltal, hogy a Péld 8-ban is megjelenő élet motívumot hozzákapcsolja a Törvény és a Bölcsesség kettőséhez, és így egy gondolati hármasságot alkot, összekapcsolja a két nagy bölcsességi beszédet.

Ezután jelenik meg a Jób 28-ból ismert keresés-téma (*„Hol található a Bölcsesség? Hol a forrása?”*), azonban megtartva a korábbi horizontot és beszédtónust. Így a Bár 3,14 nem egyszerűen egy keresés történetét vezeti be, hanem konkrétan felszólítja a hallgatóságot, hogy tanulják meg, hol van a Bölcsesség forrása, ezzel kinyilatkoztatást, tanítást adva róla. A hangsúly tehát nem a keresés aktusán, sokkal inkább a szubjektumon van, aki megtalálhatja a Bölcsességet.

Jób könyvének 28. fejezetében a teremtett világon keresztül zajlik a keresés, annak legmélyebb, legrejtettebb részeiben is, de nem találják. Az Istentől legtávolabb lévő pontokon is keresik, megkérdezésre kerül az Enyészet és a Halál, akik csak hallomásból tudnak róla, de nincs vele személyes kapcsolatuk. Ebben is kifejezésre kerül, hogy a bölcsesség az élethez kapcsolódik, ami szöges ellentéte a halálnak és az enyészetnek, így nem is meglepő, hogy ők csak hallottak róla, de nem ismerik az oda vezető utat. A bölcsességi irodalomban az az ember, aki letér a bölcsesség útjáról, egyszersmind az élet útjáról tér le, és rálép a halál útjára, a pusztulás felé haladva. Ugyanez az analógia található meg a Példabeszédek könyvében. Az Úr útjairól és a bölcsesség megtalálásáról, illetve az ő útjain való járásról jelenti ki, hogy azok „*kellemes utak* és *minden ösvényük boldogság”* (Péld 3,17). Ezen felül a helyes út elvesztése végig szoros kapcsolatban marad az Úrtól való elfordulással.

[264] *Idem.*, 90-91.

Báruk könyvében ugyanúgy megjelenik a kérdés a bölcsesség lelőhelyére és forrására vonatkozóan, azonban Jóbbal ellentétben nem az úton, vagy a Bölcsességen van a fókusz, hanem azon, hogy ki találhatja meg a Bölcsességet, pontosabban annak forrását. Ennek a hangsúlyeltolódásnak az oka a szakasz nyitányában kerül ábrázolásra, ahol Báruk egy vádat fogalmaz meg a nép ellen, aki „*elhagyta a Bölcsesség forrását. Ha Isten útjain járt volna, örökké békében lakhatna"* (Báruk 3,12-13). Ez az ok-okozati rendszerben mozgó kijelentés etikai síkre tereli az egész kérdéskört, és így a fókusz azon lesz, hogy ki képes újra rátalálni a Bölcsesség forrására, milyen is ez az ember.

A 3,14-ben felszólításként jelenik meg a nép számára, hogy megtanulja, hol található a bölcsesség (gör. φρονησις), az erő, az élet, a fény és a béke. Ezt követi a valódi kérdés: *„De ki fedezte fel lakóhelyét, és ki hatolt be kincsei közé?"* (3,15). Ezzel megkezdődik egy a Jób 28-hoz hasonló leírása a bölcsesség lelőhelyének keresésével kapcsolatban, mely ugyanúgy kiterjed a teremtett világ határaira, és a benne található különböző embercsoportokra, népekre.

A legmagasabb szinttel, az államfőkkel és uralkodókkal kezd, ami a földi, politikai hatalmat jeleníti meg. Ezután következik a gazdagság, a vagyon, mely szintén nem vezet sikerre, mert ez nem olyan dolog, amit meg lehetne vásárolni. Azok az értékek, amik ezeket az embereket kiemelték a földi világban, a halálban semmivé válnak, ott mindenki egyenlő, melyre a szöveg rá is mutat. A hatalmasok és gazdagok mind meghaltak, és mások vették át a helyüket, a nélkül, hogy bármelyikük is a bölcsesség útjára lelt volna.

A következőkben a földi bölcsességtől határolja el az általa keresett dolgot, felsorolva az akkori kor legbölcsebbnek vélt és legműveltebb városait,[265] majd az antik kor hőseit, a Teremtés könyvéből ismert óriásokat,[266] akik szintén nem jártak sikerrel, hiába vittek véghez számos hőstettet és emelkedtek ki uralkodásban, harcban.

A 3,29 vers a földi szféráról az isteni szférára vált a menny és a felhők leírásával. Ez a cselekvési sor, mely szerint valaki felment az égbe, megragadta a Bölcsességet, majd lehozta, Énok alakját idézi.[267] A 29-30 versek együtt azonban Isten alakját jelenítik meg, ugyanazokat az igéket használva, amik Jób könyvében is megtalálhatóak.

Az egyik ilyen ige a járással kapcsolatos görög λαμβανω, mely a szövegben háromszor is szerepel, kisebb eltérésekkel. Először ἀναλαμβανω formában, majd igekötő nélkül, végül

[265] NIB VI., 962.

[266] KNEUCKER, J.J., *Das Buch Baruch: geschichte und kritik, übersetzung und erklärung auf grund Wiederhergestellten hebräischen Urtextes,* Brockhaus, Leipzig1879, 301 és 356; SHEPPARD, G. T., *Wisdom as a Hermeneutical Construct*, 86-88.

[267] Az apokrif irat szerint Énok felvétetik a mennybe, ahol megtanulja Isten titkait, többek között megszerzi a Bölcsességet is, majd visszatérve a földre, közli azt a halandókkal.

καταλαμβανω formában. Az első a felfelé történő mozgást, míg az utolsó a lefelé történő mozgást jelölő igekötő, azáltal azonban, hogy az ige megjelenik igekötő nélkül is, összekapcsolja a mozgást egy cselekménysorozattá. Ugyanaz a személy ment fel, aki fent járt, és aki lejött.

A másik ige a görög φέρω aorisztosz alakja, melynek jelentése ’megszerezni, birtokolni', és a héber קָנָה ige megfelelője. Ehhez társul a tiszta aranyon történő megvétel, mely szintén a ’megszerezni’ és a ’birtokolni’ jelentéseket támasztja alá. Ez azonos képet fest a Bölcsességről, mint amivel a Jób 28-ban és a Péld 8-ban találkozunk. Egy Istentől független teremtmény, akire Isten rátalál, akit megszerez, de nem biztos, hogy ő teremt.[268] Az ember számára sikertelen keresés jelenik meg a Bár 3,29-30 verseiben ismétlődő τίς kérdőszavakban, melyre az a válasz, hogy senki (οὐκ ἔστιν).[269]

Mindkét keresés végigfut a teljes kozmoszon, megjelenik az ég,[270] a föld,[271] és a tenger[272] is, és arra az eredményre jut, hogy ezek közül a helyek közül egyikben sem található. Arra a kérdésre, hogy ki találhatja meg tehát a Bölcsességet, a válasz egybecseng Jób könyvével.[273] Csak Isten számára elérhető, mert ő a forrása, azonban ez sem marad etikai dimenzió nélkül. Báruk szerint az ember bűne, hogy nem ismeri meg. Isten ellenben megtalálja, felfedezi, azaz itt is úgy jelenik meg, mint ami már létezett, nem konkrétan Isten teremtménye.

Báruk azonban nem áll meg itt, hanem a Jób 28 eredményét összekapcsolja a Sir 24,8-cal, amikor azt mondja, hogy Isten kijelölte a Bölcsesség útjának helyét Jákobnak, Izrael számára.[274] Azaz Isten, miután megtalálta, átadja őt a választott népnek. [275] Ennek az oka nem Izrael érdeme, hanem az a szuverén döntés, mely alapján a Sínai szövetségkötés is megtörtént. Isten teljesen más logikával ítél, és az emberekétől eltérő horizontból szemléli a világot, ezt támasztja alá a hosszas felsorolás azokról, akik nem találták meg a bölcsességhez vezető utat, bármilyen hatalmasok, gazdagok vagy különlegesek is voltak. Az ő kegyelmi adománya, hogy a Bölcsesség megjelenik a földön, és az emberekkel társalog.[276]

---

[268] A héber és görög igék közötti hasonlóságról ebben a szakaszban lsd. bővebben: SHEPPARD, G. T., *Wisdom as a Hermeneutical Construct,* 92-93, és a kapcsolód lábjegyzetek.

[269] Schökel és Díaz a nagy kudarcba fulladt küldetésnek is nevezik ezt a szakaszt. Lsd. ALONSO SCHÖKEL, L. – SICRE DÍAZ, J. L., *I Profeti*, 1528.

[270] Jób 28,21.24-27; Báruk 3,29-35.

[271] Jób 28,1-13; Báruk 3,16-23.

[272] Jób 28,25; Báruk 3,29.

[273] Jób 28,23-27.

[274] MURPHY, R. E., *The Tree of Life*, 141.

[275] SHEPPARD, G. T., *Wisdom as a Hermeneutical Construct*, 84; 97; CALDUCH-BENAGES, N., *“Beati siamo noi”*, 148.

[276] Báruk 3,38.

1.5.2. A kinyilatkoztatástól az üdvösségig

Jób könyvével ellentétben, ahol csak az Úr félelme hozzáférhető az emberek számára, és ezen keresztül tudnak közelebb kerülni a Bölcsességhez, Báruk könyvében az Úr átadja őt magát a választott népnek, Izraelnek. Ebben a kapcsolódásban is felfedezhető egy hármasság, azaz három mozzanat. Az első, hogy a Bölcsesség a mennyből, Isten mellől jött le a földre (Báruk 3,29), a második, hogy Isten maga küldi le őt, az ő ajándéka (Báruk 3,36), a harmadik pedig az, hogy Tőle lehet megtanulni, mi a kedves Isten előtt (Báruk 4,4).[277]

A deuteronomista párhuzam segítségével, amit Báruk alkalmaz, a Bölcsesség nem egy misztikus és távoli alak, aki nem található meg a teremtett világban, és el van rejtve egy csak Isten számára ismert és hozzáférhető helyen, hanem konkrét és kézzelfogható. Ahogy Mózes megkapja a Sínai hegyen a két kőtáblát, amit utána átad a népnek, úgy adja át az Úr a Bölcsességet. A Törvénnyel történő azonosítás lévén nem egyszerűen megjelenik az emberek között, mint Isten ajándéka, hanem a kettejük közötti kapcsolat és szövetség szimbólumává is válik.

Báruk maga beszél úgy Istenről, mint aki ismeri a teljes utat a tudáshoz.[278] Ha a nép kapcsolatban marad Istennel, és rá figyel, akkor lesz számára elérhető az életre vezető út, és akkor tud visszatérni a helyes ösvényre, amelyről korábban eltévelyedett. Szoros kapcsolat áll fenn tehát a parancsolatok, a Bölcsesség és Isten, illetve a hozzá vezető út között.

Itt azonban nem áll meg, hanem azt mondja, hogy a Bölcsesség Isten ajándéka az emberek számára, amit a történelem egy adott pontján adott oda az embereknek (Bár 3,38). A Bölcsesség elérhetetlenségének megoldása tehát az Isten által Izrael számára átadott Törvény. A hangsúly az isteni cselekvésre kerül, a Péld 8-tól eltérően és a Sir 24-nél radikálisabb módon, ugyanis Jákob/Izrael háza úgy jelenik meg, mint ennek a bölcsességnek a közvetítője. A 4,1 alapján megtörténik az identifikáció a Törvény és a Bölcsesség között,[279] mely egyben az élet forrása, vagy a halálé, azok számára, aki elhagyják.[280] Ez a nyelvezet és képi világ egyértelműen a

[277] NIB VI., 961.

[278] Báruk könyvének görög szövegében négy nőnemű szó szerepel, a σοφία (bölcsesség), az ἐπιστήμη (tudás), a σύνεσις (megértés) és a φρόνησις (okosság). Ez a négy kifejezés nem eltérő értelemben használatos, hanem mind ugyanúgy a „bölcsességre" utalnak. Bővebben lsd. NIB VI., 961.

[279] A Bölcsesség és a Törvény közötti kapcsolatról, és annak értelmezéseiről részletesebben lsd.: BARGELLINI, F., *La Torah e la sapienza in Bar 3,9-4,4: quale rapporto?,* in *RivBibIt* 60 (2012), 474-492; HOGAN, K. M., *Theologies in Conflict in 4 Ezra: Wisdom, Debate and Apocalyptic Solution,* Brill, Leiden 2008, 71-85, különös tekintettel 76-85; REITERER, F., *Verstehst du die Tugenden der Klugheit? Anfragen zu Gott und zum Wert der von ihm geschenkten Einsicht.* in XERAVITS, G. – ZSENGELLÉR J. (szerk.), *Deuterocanonical Additions of the Old Testament Books: Selected Studies*, De Gruyter, Berlin - New York (NY) 2010, 77.

[280] vö.: CALDUCH-BENAGES, N., *"Beati siamo noi",* 147-148.

MTörv szövegét idézi.[281] A szóhasználat a Sir 24,23 radikalizálása, ott azt olvassuk, hogy *„mindez* (ταῦτα πάντα) *Isten szövetségének a könyve”*, azaz egy általános megfogalmazást, míg Báruk egy nőnemű személyesnévmással (ἀυτη) tesz egyenlőségjelet a Bölcsesség (nőnemű σοφία) és Isten rendelkezéseinek könyve között.[282]

Amikor Mózes átadja a Törvényt a népnek, akkor a MTörv 30,11-14 szakaszában arról beszél, hogy mennyire közel vannak a parancsok az izraelitákhoz.

> Ez a parancs, amelyet ma meghagyok neked, nem elérhetetlen számodra, és nincs messze tőled. Nincs az égben, hogy azt mondhatnád: ‘Ki szállhatna fel közülünk az égbe, ki hozhatná le azt nekünk, hogy hallhassuk és tetteinkkel követhessük?’ Nincs a tengeren túl sem, hogy kifogásul azt mondhatnád: ‘Ki kelhetne át közülünk a tengeren, ki hozhatná el azt nekünk, hogy hallhassuk és megtehessük, amit Isten parancsol?’ Egészen közel van hozzád a törvény: a szádban és a szívedben, hogy hozzá szabhasd tetteidet.

Ezt megelőzi Mózes intése a nép felé, hogy tartsák meg az Úr törvényeit, hogy békében élhessenek. Maga a beszéd az Ígéret földjére történő belépés előtt hangzik el, mint egy utolsó buzdítás. Az Ígéret földje és a fogságból történő szabadulás ígérete és lehetősége kerül párhuzamba Báruk könyvében. A jelenlegi helyzet oka a nép elfordulása Istentől, ami azonban nem egy végleges állapot, és van lehetőség arra, hogy megváltozzanak.

Mózes hangsúlyozza, hogy Isten törvényei nem rejtettek, kemények vagy homályosak, hanem világosan és egyszerűen vannak megírva egy nyilvános dokumentumban, a Tórában.[283] Ahogy Mózes beszédében hangsúlyozásra kerül a Törvény közelsége és hozzáférhetősége, valamint az engedetlenségből fakadó súlyos büntetések, Báruk könyvében ugyanezek a témák jelennek meg. Azáltal, hogy a parancsok ismertek a nép előtt, és ez összekapcsolásra kerül a bölcsességgel, megnyílik a lehetőség arra, hogy a nép ismét az élet útján járjon, és Istenhez közeledjen.[284] Báruk arra a tényre alapozva, hogy csak Izrael számára nyilatkoztatta ki az Úr az akaratát, és a parancsait, felszólítja a népet a megtérésre.

A mózesi ábrázolást Báruk könyve a bölcsességi hagyomány által használt képekkel gazdagítja és értelmezi újra. Ez által egyrészt összhangba kerül Jób könyvének 28. fejezetével is, ahol szintén a bölcsességre való törekvés, és annak keresése a központi téma.[285] Ezen felül Izrael száműzetését nem a parancsolatok áthágásának tekinti elsősorban, hanem az út

[281] MTörv 4,5-14.
[282] SHEPPARD, G. T., *Wisdom as a Hermeneutical Construct*, 98-99.
[283] *Idem*. 91.
[284] NIB VI, 962.
[285] MAZZINGHI, L., *La sapienza biblica: dalla teologia della creazione alla teologia della storia,* in *ReBiblica* 2/3 (2021), 174-175; BARGELLINI, F., *La Torah e la sapienza in Bar 3,9-4,4*, 474-492.

elhagyásának (ἐγκαταλείπειν). Ez a kifejezés egyaránt használatos a mózesi törvényre és a bölcsességre is.[286] Fontos kiemelni, hogy a MTörv nem említi a bölcsességet, csak a parancsok megtartását, mint ami az életre vezet, illetve a parancsok megszegésének eredményeként a halált. Báruk szándékosan idézi és alakítja át ezt a szakaszt, hogy ezáltal a bölcsességet és a Törvényt egy szintre emelje, kiemelve kettejük közös tulajdonságát, mely ebben az esetben az elérhetőség.[287]

A végső buzdításban ismét megjelenik a fény motívum,[288] mely a szakasz kezdetén is elhangzott,[289] ezzel a Bölcsesség-Törvény-Fény hármasságát létrehozva. A fény és a Törvény kapcsolata, illetve a Törvény fénye egy széles körben elterjedt és használatos metafora az Ószövetségben. A Zsoltáros azt mondja, hogy az Úr szava lámpás a lába előtt, mely világít az úton;[290] a Péld 6,23-ban a törvény előírásai fényként és lámpásként jelennek meg, míg Iz 2,1-5 egy meghívás a nép számára, hogy járjanak az Úr világosságában, azaz a Törvény fényében, mely Sionból árad ki.[291] Mindezekben a szövegekben a fény képe elsődlegesen a vezető képére emlékeztet, ezáltal a vele párhuzamba hozott Törvény lesz az a fény, ami megvilágítja az ember útját.[292] E mellé szépen illeszkedik a sivatagi vándorlás során a tűzoszlop képe, melynek különlegessége, hogy nem egyszerűen egy vezető, mely a népet a megfelelő úton tartja, hanem egyben Isten jelenléte is a nép között. Báruk ebbe a képi világba emeli be a Bölcsességet, azonosítva a Törvénnyel. Ezáltal ő veszi át ezt a különleges pozíciót, mely egyszerre egy útmutatói szerepkör, ugyanakkor Isten jelenlétének megnyilvánulása népe körében. Egyszerre jeleníti meg az utat, amin járni kell, és a célt, amihez ez az út vezet.

A fény összekapcsolódik továbbá a dicsőség képével, illetve az Izrael számára Isten által adott privilégiumokkal, melyeket nem adott semmilyen más, idegen nemzetnek. Ezen nacionalista hangvétel, és az egész szakaszt lehatároló inklúzió (Izrael) ellenére a mű hullámzik a között, hogy a Bölcsesség csak Izraelé, és az univerzalizmus között, mert ott van a teremtésben, mely egyetemes, minden ember számára létező valóság. Itt is ugyanazzal találkozunk, mint a Sir 24-ben, hogy a Bölcsesség és a Törvény szoros kapcsolatban van, de nem lehet teljesen megfeleltetni egymásnak a kettőt, előbbi mindig túlmutat az utóbbin. Báruk számára a Bölcsesség a Törvényen keresztül válik elérhetővé, ott jelenik meg, de a kettő nem

[286] vö. Zsolt 89,30; Péld 28,4; 4,2.6.
[287] SHEPPARD, G. T., *Wisdom as a Hermeneutical Construct*, 92-93.
[288] Bár 4,2.
[289] Bár 3,14.
[290] Zsolt 119(118),105.
[291] Ide hozható igehelyek még: óz 6,5; Szof 3,5; Iz 51,4, ahol az isteni ítélet vagy törvény (κριμα, κρισις) kerül ábrázolásra párhuzamban a fénnyel, illetve a Zsolt 42(43),3, ahol a fény és az igazság kerül azonosításra.
[292] MAZZINGHI, L., *Notte di paura e di luce. Esegesi di Sap 17,1-18,4* (AnBib 134), PIB, Róma 1995, 240.

teljesen azonosítható egymással, mert előbbi mindig nagyobb lesz. A Törvény a Bölcsességen belül található meg.

1.5.3. A Bölcsesség alakja

Bár ebben a szakaszban a Bölcsesség sokkal inkább a Törvénnyel kerül azonosításra, és nem megszemélyesített alakként jelenik meg, a Bár 3,38 úgy beszél róla, mint aki megjelent (ὠφθη), és az emberek között élt, velük együtt sátrazott (συνανεστράφη). A gondolat, mely szerint a Bölcsesség felépíti a házát és az emberek között lakik, mind a Péld 8, mind a Sir 24 szövegében megtalálható, a görög σύν- prepozíció azonban egy bensőséges, konkrét együttélésre utal. Nem egyszerűen az emberek között, hanem velük közösségben él. Larcher erre a versre alapozva írja a Bölcsesség mozgásáról szóló diszkusszió kapcsán, hogy sokkal inkább beszélhetünk egy jelenlét teológiáról, mint egy kinyilatkoztatás teológiáról.[293]

Egyes kutatók későbbi, keresztény betoldásnak vélték A Bár 3,38 verset,[294] azonban teljesen belesimul mind a Péld 8,31 mind a Sir 24,7.12.18 verseinek logikai vonalába,[295] ahol ugyanez a mozgás figyelhető meg, azonos eredménnyel. A Bölcsességet Isten elküldi a magasból, ahonnan származik, hogy az emberek, illetve Izrael között telepedjen le, és velük legyen közösségben. Ez a magatartás teszi lehetővé, hogy megszólíthatóvá váljon, dialógust lehessen vele folytatni, tanulni lehessen tőle – ahogyan erre Báruk a szakasz nyitányában fel is szólítja a népet. A Bölcsesség egy olyan alakként jelenik meg, aki kapcsolatot teremt Isten és ember között, lehetővé téve a kettejük közötti kommunikációt, sokkal intimebb és intenzívebb módon, mint amire egy próféta vagy főpap képes lenne, mert közvetlen forrása Isten maga.

Mindezek fényében a szakasz műfaját tekintve nem egyszerűen buzdító beszéd, hanem meghívás a Tóra hallgatására, s egyben kísérlet is a bölcsességi irodalom és a deuteronomikus irodalom közti ellentét feloldására, a kettő szintetizálására. Báruk központi kérdése a Fogság magyarázatának, okának felderítése, amit ő a deuteronomista séma alapján értelmez: a bűn büntetéshez vezet, de a bűnbánat képes megbocsátáshoz vezetni, és ezáltal a szövetség helyreállításához.[296] Éppen ezért a két legfontosabb téma a Bölcsességhez vezető út, mely a teremtett világon keresztül vezet, valamint a vele való kapcsolat, mely magában foglalja mind a kinyilatkoztatást, mind az üdvösséget, hiszen nem magára mutat, hanem Istenhez vezet.

---

[293] LARCHER, Ch., *Études sur le livre de la Sagesse,* J. Gabalda, Párizs 1969, 342.

[294] A latin és a szír fordítás hímnemben hozza a görögben nőnemű személyesnévmást, egyértelműen Krisztusra vonatkoztatva a szöveget.

[295] MURPHY, R. E., *The personification of Wisdom*, 228; MURPHY, R. E., *The Tree of life,* 143.

[296] CALDUCH-BENAGES, N., *"Beati siamo noi"*, 136.

Báruk hangvétele és praktikussága miatt is a Bölcsesség és a Törvény közé egyenlőségjelet lehet tenni ebben a szövegben, a szerző ugyanis ebben látja azt a hármas karakterisztikát, ami a legtöbbször a megszemélyesített Bölcsesség alakjában jelenik meg. Ez elsősorban a kinyilatkoztatás, hiszen a Törvény Isten Szava, az ő Parancsa, mely életre vezet. Azonban ahogy az elemzett szövegből is kiderül, a teremtett világon keresztül válik megismerhetővé, ott lehet felfedezni, így vele is szoros kapcsolatban áll.

1.6. Bölcs 6,22-11,4

Az Ószövetség iratai közül az egyik legkésőbbre datált könyv a Bölcsesség könyve, ami feltételezhetően Kr. e. az első század utolsó felében keletkezett.[297] A megírásának helye Alexandria,[298] amit ebben az időszakban három, egymástól eltérő gondolkodású nép lakott, és határozott meg: a görögök, az egyiptomiak és az izraeliták. Ez a város volt a Mediterrán világ centruma mind intellektuális, mind tudományos értelemben, és ezen felül a zsidó diaszpóra egyik legnagyobb központja is.

Erre az időszakra jellemző a hit válsága az izraeliták körében, akik közül sokan el is hagyják saját vallásukat. [299] Ennek oka egyrészt a diaszpóra-lét, és annak nehézségei, a távolság a Templomtól és a vallási vezetőktől, az elszigeteltség, és annak tapasztalata, hogy egy idegen környezetben nem lehet ugyanazokat a kultikus cselekedeteket végezni, és a megszokott vallási hagyományokat nem lehet a korábbi formában folytatni és gyakorolni. Másrészt, ezzel a folyamattal párhuzamosan, a környező népek befolyása mind vallási, mind filozófiai szinten.[300]

Az egyik ilyen nagy befolyás a hellenista gondolkodás és kultúra., mely magában foglalja a filozófiai és tudományos gondolkodást, olyan fogalmakat, mint a teremtett világ, az ember, a test és a lélek, utóbbi halhatatlansága, azaz metafizikai és transzcendens témákat is.[301]

A Bölcsesség könyvének szerzője olyan embernek mutatkozik, aki járatos a kor különböző szellemi, filozófiai irányzataiban, és a számos alexandriai zsidót is vonzó misztériumvallások alapos ismerője is egyben.[302] A mű nyelvezete egyesíti a hellenista fogalmakat az izraelita hagyomány kifejezéseivel és képeivel. Egyrészt beemeli a korban használatos filozófiai fogalmakat a zsidó teológiába és annak szókészletébe, másfelől tovább értelmezi és sajátos jelentéstartalmat ad nekik. E mellett nagyon sokat merít az ószövetségi könyvekből, idézve a Tórából, a prófétai iratokból, és az egyéb írásokból is,[303] hasonló metódust használva, azaz nem egyszerűen beemelve, hanem újra értelmezve a szövegeket. [304]

---

[297] MAZZINGHI, L., *Ben Szíra és a Bölcsesség könyve: a zsidóság hellenisztikus világgal való találkozásának két bibliai példája*, in ID., A *bölcsesség útja,* Sapientia Főiskola - L'Harmattan Kiadó, Budapest 2016, 30-31; ID., *Libro della Sapienza: introduzione, traduzione, commento,* G&B Press, Róma 2020, 24-29.

[298] *Idem*., 29-30.

[299] NJBC, 511; PERDUE, L. G., *The Sword and The Stylus*, 296.

[300] A kor és az izraeliták helyzetéről részletesebben lsd.: PERDUE, L. G., *The Sword and The Stylus*, 292-320.

[301] A témáról részletesen lsd. REESE, J. M., *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (AnBib 41), Biblical Institute Press, Róma 1970; KOLARCIK, M. SJ., *Introduction to the Book of Wisdom*, in NIB V., 440.

[302] MAZZINGHI, L., *A Gondviselés bárkája*, 196; PERDUE, L. G., *The Sword and The Stylus*, 293; 321; WINSTON, D., *The Sage as Mystic in the Wisdom of Solomon,* in PERDUE, L. G. – GAMMIE, J. G., (szerk.) *The Sage in Israel and the Ancient Near East.* Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 1990, 383-397.

[303] KOLARCIK, M. SJ., *Introduction to the Book of Wisdom*, 440-441.

[304] GILBERT, M., *Wisdom of Solomon and Scripture,* in SABEO, M. (szerk.), *Hebrew Bible / Old Testament, The History of Its Interpretation 1*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 606-617.

A Bölcsesség könyve a hellenista zsidó hagyományban egyike azon könyveknek, amit Salamon királynak tulajdonítanak (ide tartozik még az Énekek Éneke, illetve a Prédikátor könyve), azonban a keletkezés helye és ideje is egyértelműen mutatja, hogy ez anakronizmus. A görög kéziratokban is úgy jelenik meg, mint Salamon Bölcsessége (ΣΟΦΙΑ ΣΑΛΟΜΩΝ vagy ΣΑΛΟΜΩΝΟΣ), mely a latin fordításokban egyszerűsödött le a Bölcsesség könyve megnevezésre.[305] Nem véletlen azonban, hogy az alexandriai zsidóság számára íródott, és az élet útjával kapcsolatos filozófiai buzdítás az ő tekintélye alatt jelenik meg. Salamon a valódi bölcs példaképévé vált, akiben az emberi bölcsesség legjava egyesült az Isten útjaihoz való legbuzgóbb hűséggel.[306] Ezen felül az élete és a bölcsességi tanítás között is megfigyelhető több párhuzam is.

Azáltal, hogy halló szívet kért Istentől királlyá koronázása estéjén, elkötelezte magát amellett, hogy *„jó, Jahve-ra irányuló, a Tórában járatos király lesz”*.[307] A környező kultúrákban, Egyiptomban és Mezopotámiában a halló szív az uralkodás egyik fontos tulajdonsága volt.[308] *„Ő (férfi), aki hall, Isten szeretetettje. Ő (férfi), aki nem hall, az, akit az Isten gyűlöl. A szív az, ami valakit hallóvá vagy nem hallóvá tesz.”*[309] Ez a képesség teszi lehetővé az Istentől jövő kinyilatkoztatások felismerését és befogadását. A szív, mint a sémi gondolkodásban az ember központja, az Istenre, és az ő sugallataira figyel, ezáltal válik hallóvá.

A híres jelenet a két prostituált gyermekével kapcsolatban tipikus példája ennek. Ez tette lehetővé a király számára, hogy belelásson a két nőbe, ne csak azt vegye észre, ami előtte van, hanem a mögöttes indítékokat és motivációkat, és ezáltal fény derülhessen az igazságra.[310]

A bölcsesség és az ember kapcsolata sokszor kerül ábrázolásra úgy, mint egyfajta intim, szerelmi viszony. A tanítvány, aki a helyes úton jár, keresi a bölcsességet, vágyakozik utána, kedveli őt. A köztük lévő kapcsolat leírása gyakran hasonlít egy szerelmi, társas kapcsolat leírására. Salamon életében és uralkodásában a vágyaknak, a ragaszkodásnak és a szeretetnek központi szerepe van. A 1Kir 11,2-ben a héber דָּבַק szó szerepel Salamon feleségei iránt tanúsított magatartásának leírására. Ez a kifejezés a Tóra tanításában az ember és Isten közötti szoros kapcsolatra utal, de a Teremtés könyvében is ez szerepel a férj és a feleség közti

---

[305] MAZZINGHI, L., *Libro della Sapienza*, 7-8.

[306] KOLARCIK, M. SJ., *Intrduction to the Book of Wisdom*, 437.

[307] BRUEGGEMANN, W. A., *1&2 Kings,* GA Smyth & Helwys, Macon 2000, 48.

[308] KOZLOVA, E. E., *King Solomon and the 'Anatomy' of Wisdom,* in *JSOT* 46/2 (2021), 253.

[309] SHUPAK, N., *Some Idioms Connected with the Concept of 'Heart' in Egypt and the Bible* in GROLL, S. I. (szerk.) *Pharaonic Egypt: The Bible and Christianity*, Magnes Press, The Hebrew University, Jeruzsálem 1985, 203.

[310] CONWAY M. L., *"The Wisest Might Err": A Re-evaluation of Solomon's Character as Revealed by His Prayer for Wisdom in 1 Kings 3:1-15,* in *Canadian Theological Review* 2 (2013), 41; CLEMENTS, R. E., *Solomon and the Origins of Wisdom in Israel,* in *Perspectives on the Hebrew Bible*, Mercer University Press, Macon 1988, 34.

kapcsolat leírásakor.[311] A deuteronomista szerző direkt alkalmazza ezt a kifejezést, amikor ugyanis Salamon Gibeon hegyén halló szívet kért, e mögött az a szándék állt, hogy egész életében Istenhez szeretne ragaszkodni, az Ő szavát követni, és rá figyelni. Ez az alapvető, őszinte magatartás tette méltóvá arra is, hogy felépíthesse az Úr Templomát, amit betöltött az Úr dicsősége. Feleségeihez ragaszkodva azonban lassan elfordul Istentől, nem csak az idegen nőkhöz, de az általuk imádott bálványaikhoz is, ezzel elveszítve a kapcsolatot az igazi Isten hangjával.

A paráznaság és az Isten iránti hűtlenség párhuzama jelenik meg a Példabeszédek könyvében is, ahol az ifjakat óva intik az idegen nőktől,[312] és a Péld 9 összegzi ezt a Bölcsesség Úrnő és Dőreség Asszony által rendezett lakoma leírásával. A hűtlenség túllép a puszta emberi dimenzión, és az Úr ellen elkövetett cselekedetté válik. A Bölcsesség iránti vágy tehát az ember helyes belső magatartására, és belső indíttatására vonatkozik, mely által az életre vezető ösvényen való járás túllép a parancsok külső kényszerítő erejének való engedelmeskedésen, és belső magatartássá válik.

Salamon életének ezen aspektusai mutatják szoros és intenzív kapcsolatát Istennel és a Bölcsességgel, mint az Úrtól kapott ajándékkal, ami képes formálni, alakítani az emberi természetet, miközben megőrzi annak szabad akaratát.[313] A fent bemutatott témák a Bölcsesség könyvében is megjelennek, mint hangsúlyos elemek. Ezen felül a salamoni szerzőség különleges tekintélyt ad a műnek.[314]

Bár a mű egésze a bölcsesség témáját járja körül, jelen dolgozat szempontjából annak középső része releváns, a Bölcs 6,22-11,4. Ez tartalmazza a Bölcsesség dicséretét, és tulajdonságait, mely között szerepel az általam vizsgált hármas karakterisztika, és a Bölcsesség úgy jelenik meg, mint akinek fontos szerepe van a teremtésben, feltárja Isten titkait, és üdvözíti, megmenti az embereket. Ez utóbbi jellemvonás Salamon imájának interpretációjában is megjelenik, ahol a Bölcsesség megoltalmazza a királyt. A 10. fejezettel kezdve pedig midrásh-szerűen mutatja be a Bölcsesség aktív cselekedeteit Izrael történelme során, mely így üdvösségtörténelemmé válik. A Bölcsesség cselekvése tehát sosem öncélú, mindig az Istennel való kapcsolatra és az Úr útjaira való visszavezetésre irányul, mint az élet forrásához.

---

[311] A MTörv 30,16-20 összekapcsolja a parancsok megtartását az Úrhoz való ragaszkodással és szeretetével, aminek a jutalma és eredménye a hosszú élet, és Isten áldása. „*Szeresd az Urat, a te Istenedet, hallgass a szavára és ragaszkodj hozzá* (וּלְדָבְקָה־בּוֹ)*. Mert ez jelenti számodra az életet.*" (MTörv 30,20) A Ter 2,24-ben ezt olvassuk: „*Ezért a férfi elhagyja apját és anyját és feleségéhez ragaszkodik* (וְדָבַק)*, s a kettő egy test lesz*." Ebben a versben a *dabaq* a teljes odaadást, elkötelezettséget és ragaszkodást is jelenti, de itt egy pár között, nem Isten és ember között.

[312] Péld 4–6.

[313] NIB V. 447.

[314] MURPHY, R. E., *The personification of Wisdom*, 228; GILBERT, M., *La Sapienza del cielo*, 219.

1.6.1. A Bölcsesség, mint teremtő

A hármas karakterisztika közül az első a Bölcsesség teremtői szerepköre, mely egyike a Bölcsesség könyve központi témáinak. Erre utal a mű szerkezeti felépítése is, melynek közepén található az általam elemzett rész.[315] Kozmikus szerepe nem korlátozódik a teremtés aktusára, nem csak akkor van jelen Isten mellett,[316] mint valaki, aki elrendezi a világot, hanem a történelem folyamán is ugyanez az aktivitás tapasztalható meg a részéről, mind a kozmosz irányába,[317] mind pedig a választott nép, illetve az Úr szemében kedvesek irányába.[318]

A Bölcsesség, mint aki mindenhol jelen van, és mindent átjár, az egyiptomi Alexandriában jelen lévő sztoikus filozófiában gyökerezik. Ebben a gondolkodásban a világ oka, és az egység egyetemes alapja a πνεῦμα, mely nem egyszerűen lélek, hanem a világ lelke, mely minden létezőt áthat, miközben változatlanul hagyja azok jellemzőit. Ezen felül ez az istenség lényege is.[319] Ennek a fogalomnak a társítása a bölcsesség lelkével, illetve az, hogy a szerző ugyanazokat a szerepeket és tulajdonságokat tulajdonítja a léleknek és a bölcsességnek,[320] kitágítja a korábbi értelmezési horizontot, és megvilágítja a Bölcsesség kozmikus szerepét.[321]

A Bölcs 7–8 fejezeteiben van szó hangsúlyosan a Bölcsesség mibenlétéről. Ezt a részt Mazzinghi úgy aposztrofálja, mint a Példabeszédek könyvének 8. fejezetében lévő bemutatkozó beszéd elnyújtott visszhangja.[322] Ez azon beszédek egyike, melyekben a Bölcsesség maga áll ki a nyilvánosság elé, és beszél saját eredetéről, a teremtésben elfoglalt helyéről, szerepéről és küldetéséről.

A Bölcsesség könyvében ugyanezek a témák jelennek meg, más hangsúlyokkal. Olyan alakként jelenik meg, aki jelen van a teremtés kezdetétől fogva Isten mellett, és ismeri a világ rendjét, Isten terveit, és azt, hogy mi kedves számára. Aktivitása folyamatos, nem csak a

---

[315] Részletesebben lsd. *Book of Wisdom,* in NIB V., 445-446, 494; REESE, J. M., *Plan and Structure in the Book of Wisdom,* in *CBQ* 27 (1965), 391-99; WRIGHT, A., *The Structure of the Book of Wisdom,* in *Bib* 48 (1967), 165-84.

[316] Bölcs 8,4.

[317] Bölcs 8,1.

[318] Bölcs 9,18; NIB V. 447; 493.

[319] MAZZINGHI, L., *A Bölcsesség emberszerető Lélek (vö. Bölcs 1,6 és 7,23),* in XERAVITS G., – SZABÓ X. OFM (szerk.), *A bölcsesség szikrái. Luca Mazzinghi tanulmányai* (Studia Biblica Athanasiana 15), Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola - Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2014, 5.

[320] *Idem.* 6.

[321] *Idem.* 5.

[322] MAZZINGHI, L., *A kozmosz a Bölcsesség könyvében,* in XERAVITS G., – SZABÓ X. OFM (szerk.), *A bölcsesség szikrái. Luca Mazzinghi tanulmányai* (Studia Biblica Athanasiana 15), Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola - Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2014, 44.

teremtésben játszott nagy szerepet, mint Isten tanácsadója, illetve, mint olyan, aki maga elrendezte a dolgokat, hanem később is jelen van, mint tanító.[323]

Annak ellenére, hogy a szakasz felevezetőjében az szerepel, hogy a szerző elmondja, hogyan keletkezett a bölcsesség,[324] ez a későbbiek során nem derül ki. Pseudo Salamon részletesen leírja mibenlétét, különböző tulajdonságait, kiemeli értékességét a teremtett dolgokkal szemben. A hangsúly nem a Bölcsesség teremtményi mivoltán van, illetve azon, hogy ő minden teremtett dolog előtt keletkezett, és a teremtés kezdetén hozta őt létre Isten, minta Péld 8 esetén, hanem azokon a cselekedeteken és eseményeken, amikben ő maga is aktívan részt vett, és jelen volt.

A teremtéshez és a világhoz való viszonyát két olyan képpel szemlélteti, amik szintén ezt az aktivitást, és cselekvő szerepet fejezik ki. Az egyik az anya (gör. γενέτις), a másik pedig a művész (gör. τεχνῖτις) képe. Mindkét kép olyan, ami a Bölcsességet Isten mellé helyezi a teremtés folyamatában, illetve isteni hatalmat biztosít a számára, mint aki aktív szereplője, munkatársa a teremtés művének.

A Példabeszédek könyvének 8. fejezetében található héber *ʾāmôn* (אָמוֹן) szó körül merültek fel fordításbeli nehézségek, ugyanis lehet fordítani úgy is, mint építészt, vagy mesterembert, de van egy gyereknevelléssel kapcsolatos aspektusa is. Ebben az értelemben jelenthet nevelőnőt, olyat, aki örök befogad valakit, azaz anyai tulajdonságokat ábrázol.[325]

A Bölcsesség könyve mindkét szerepkört külön jeleníti meg, amikor úgy beszél róla, mint anyáról,[326] illetve később, mint művészről.[327]

A Bölcs 7,8-12 egy hosszabb felsorolás, mely a különböző földi, anyagi javakat tartalmazza, melyek mind eltörpülnek és semminek látszanak a Bölcsesség mellett. Ez az összehasonlítás hangsúlyozza a világban található teremtményekkel szembeni felsőbbrendűségét. Ezen felsorolás végén jelenik meg az anyai aspektus. A gazdagság és a jólét, vagy egészség olyan javak, amiket mindazok birtokolnak, akik hozzá igazítják az életüket. Itt azonban a felsorolás végén kiemelésre kerül, hogy ezek nem pusztán a helyes életvitel eredményeiként elnyerhető isteni adományok, hanem mindezeknek a Bölcsesség az anyja,[328] azaz ő minden javak forrása.[329]

---

[323] Bölcs 7,21.
[324] Bölcs 6,22.
[325] HUROWITZ, V. A., *Nursling, Advisor, Architect?*, 391-400; GILBERT, M., *La Sapienza del cielo*, 221.
[326] Bölcs 7,12.
[327] Bölcs 7,21a; 8,6.
[328] Bölcs 7,12.
[329] MURPHY, R. E., *The personification of Wisdom*, 228.

A másik aspektusra használt görög τεχνῖτις szót lehet fordítani művésznek, de mesterembernek vagy építésznek is. Ilyen értelemben tehát a Bölcsesség minden dolog mestere, azaz ő az, aki megtervezte és megalkotta a világban található rendet. Ez a szerepkör biztosítja számára a teremtett világgal kapcsolatos tudását a dolgok pontos működéséről és szerkezetéről. Az építész, vagy mesterember megtervezi, átlátja, majd kivitelezi a dolgokat. Ez tovább erősíti a Bölcsesség kiváltságos helyét, és arra utal, hogy nem csak szerepe volt a teremtésben, hanem gyakorlatilag ő az Úr munkálkodó isteni tevékenysége.[330] Munkálkodásának az a célja, hogy a kozmoszt olyan hellyé tegye, amiben Isten terve valóban megvalósul.[331] Erre azáltal képes, hogy isteni tekintéllyel és hatalommal rendelkezik, melyet alátámaszt az is, hogy a Bölcs 13,1 Istenre alkalmazza a τεχνίτης kifejezést.[332] Ez a vers továbbá a dolgok megismerhetőségéről is tanúságot tesz, ugyanis a balgákat azzal vádolja, hogy *„művei szemlélésekor nem ismerték fel a művészt”*[333].

Ezt a tevékenységi szerepkört támasztja alá a huszonegy[334] jelzőből álló felsorolás, amivel a szakasz folytatódik, és ami példázza a Bölcsesség aktív és folyton változó szerepeit. Ebben a felsorolásban szerepel az is, hogy benne lélek van,[335] ami szintén egy sokkal dinamikusabb, aktívabb valóságra utal, mint a Jézus, Sirák fia könyvében megjelenő párhuzam a Törvénnyel.[336]

A Bölcsesség és a lélek (gör. πνεῦμα) közötti kapcsolat többször is megjelenik, itt úgy, hogy a Bölcsességben lélek van, más helyen azonban azonosításra kerül a lélekkel.[337] Larcher feltételezése szerint[338] ez az intelligencia (bölcsesség)[339] és az erő egyesítésének szándéka, a πνεῦμα egy sajátos értelemben ugyanis jelent isteni tevékenységet is.[340] Pseudo Salamon úgy fogalmaz, hogy *„Isten erejének lehelete, a mindenható Isten dicsőségének tiszta csordulása.”*

---

[330] *Idem.* 229.

[331] MAZZINGHI, L., *A kozmosz a Bölcsesség könyvében*, 47.

[332] *Idem.* 46.

[333] A Bölcs 13 a különböző természeti kultuszok és bálványimádások ellen szólal fel. A fejezet nyitó versei így hangoznak: „*Mert természettől balgák voltak mind az emberek, híjával voltak Isten ismeretének, s a látható tökéletességekből nem tudták felismerni azt, aki van, sem művei szemlélésekor nem ismerték fel a művészt, hanem a tüzet, a szelet vagy az iramló levegőt, a csillagok körét, a hatalmas vizet vagy az ég világítóit tartották a világot kormányzó isteneknek*.” (Bölcs 13,1-2).

[334] Maga a huszonegyes szám is utal az Istennel való szoros kapcsolatra, ugyanis a feloldása 7x3, amik az izraelita szimbolikában szent számok. A 3 utal az Úrra, aki háromszor szent, a 7 a teremtésre, annak is arra a napjára, amit az Úr megáldott, és amin megpihent, befejezve minden munkáját. Így ennek a két számnak a szorzata a teljes tökéletességet jelenti. (NIB V., 503.).

[335] Bölcs 7,22.

[336] Sir 24,32-33.

[337] Bölcs 7,7.

[338] LARCHER, Ch., *Études sur le livre de la Sagesse,* 368.

[339] A Bölcs 7,7-ben szerepel a φρόνησις és a σοφία is (πνεῦμα σοφίας).

[340] L.-S.-J., 1424.

(Bölcs 7,25) Ebben a leírásban felfedezhető a sztoikus világ-lélek hatása is,[341] amely egyszerre jelen van a világban, de meg is haladja azt, ugyanabban az időben immanens és transzcendens.[342] Azonban a Bölcsesség könyve túllép ezen a képen, és a Bölcsesség nem pusztán egy megfoghatatlan erőként jelenik meg, hanem olyan alakként, aki azzal együtt, hogy Isten képmása, egymagában van, és mindent megtehet.[343] Ábrázolása egy pillanatig sem kelti azt a benyomást, hogy Isten helyére akarna lépni, hanem mindvégig úgy jelenik meg, mint aki a Teremtő munkatársa az idők kezdete óta.[344]

A Péld 8 és a Sir 24 beszédeivel ellentétben itt nem a Bölcsesség zengi saját maga dicséretét, hanem Salamon magasztalja őt és ad róla részletes jellemzést. Ez a tulajdonságlista mind tartalmában, mind hangvételében rokonságot mutat Ízisz istennő alakjával, egyértelműen polemikus éllel. Az Alexandriában hatalmon lévő Ptolemaida-dinasztia propaganda-szerűen hangsúlyozni kezdte Ízisz istennő kultuszát.[345] Ezzel a céljuk nem csak a kultusz erősítése és terjesztése, hanem annak helyreállítása is volt.[346] Az egyiptomi mitológiában a *ma'at* képviseli a világrendet, a harmóniát, és az igazságot, és néha személyként, istennőként kerül ábrázolásra. Ízisz, mint a Napisten leánya, az egyiptomi pantheon élén helyezkedik el, és kiemelt helye miatt kiemelt szerepet is tulajdonítanak neki. Ő az, aki személyében megtestesíti a *ma'at*-ot, azzal a világban jelen lévő harmóniát, rendet, illetve igazságot. Ő jeleníti meg a bölcsességet, mint a dolgok ismeretét, és ezen keresztül a sikeres és boldog életvezetés művészetét. Tekintettel arra, hogy istenség, nem csak ismeri a világot alkotó erőket, de ő maga ennek a rendnek a forrása, és megalkotója is, aki jelen volt a teremtésnél is.[347] Ezen felül a Ptolemaida-dinasztia hangsúlyozza védelmező és megmentő aspektusát is, melyről a későbbiekben még lesz szó. Ebben a korban sok himnusz, dicsérő dal jelenik meg, ami gondviselő szerepét erősíti, vagy amik arról szólnak, hogy hajósok hozzá kiáltanak, és ő megmenti őket.[348]

Pseudo Salamon ortodox válasza[349] az erősödő Ízisz-kultuszra, és az ő személyére többek között a Bölcs 7,22-30 szakasza, nem véletlen tehát a számos hasonlóság az egyiptomi vallásos irodalommal, és annak központ alakjával. Ízisz Kronosz istenség legidősebb lánya – ahogy a Bölcsesség Isten elsőszülött és kedvenc gyermeke; valamint a kormányzás és a törvény forrása,

[341] PERDUE, L. G., *The Sword and the Stylus*, 293.
[342] MURPHY, R. E., *The personification of Wisdom*, 229.
[343] Bölcs 7,26-27.
[344] vö.: Péld 8,22-31.
[345] KLOPPENBORG, J. S., *Isis and Sophia in the Book of Wisdom*, 58.
[346] KNOX, W. L., *The divine wisdom*, 230; NOCK, A. D., *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Clarendon Press, Oxford 1933, 48.
[347] KNOX, W. L., *The divine wisdom*, 236.
[348] MAZZINGHI, L., *A Gondviselés bárkája*, 195-231.
[349] REESE, J. M., *Hellenistic Influence*, 40.

az erények tanítója és jutalmazója, valamint az intézményes vallás tanítója is – mely tulajdonságok szintén megjelennek az alexandriai bölcs művében.[350]

1.6.2. Közvetítő és kinyilatkoztató

A kinyilatkoztatói és közvetítői szerepkör legplasztikusabb kifejezése a Bölcs 7,25 versének nyitó szava, ahol a Bölcsesség leheleteként (ἀτμίς) jelenik meg. A Bölcs 7,25 folytatása ugyanis elmondja, hogy nem egyszerű leheletről van szó, hanem Isten erejének leheletéről (τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως), és a mindenható dicsőségének tiszta kiáradásáról (ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής). Ez a metafora rímel a Sir 24,5-re, ahol a Bölcsesség úgy nyilatkozik magáról, mint aki a Magasságbeli ajkáról származik. Egyenértékűvé válik Isten szavával, azzal az üzenettel, amit Isten a nép számára üzen, más szóval az isteni kinyilatkoztatással.

További ábrázolásai szintén ebben a gondolatkörben mozognak. Ő az Isten képmása, tükre, az örök világosság kisugárzása, dicsőségének tiszta kicsordulása. Ez az öt metafora szoros kapcsolatra és bensőséges viszonyra utal. Ő az isteni tevékenység képe, az Úr „meghosszabbítása".[351] Ez azonban nem teszi őt egyenlővé Istennel, hanem egy közvetítői szerepkörbe helyezi, egy különálló alakként jelenik meg, aki sose szakad el Teremtőjétől.

Salamon imájából kiderül, hogy a Bölcsesség nem csak a teremtéskor volt Isten közvetlen közelében, hanem most is ott tartózkodik. A bibliai hagyomány szerint az Úr a mennyben trónol,[352] és a föld lábának zsámolya.[353] Amikor tehát az Úr trónjáról, vagy dicsőségének trónusáról van szó, mint arról a helyről, ahol a Bölcsesség megtalálható, akkor a mennyben kell keresni. A Sir 24 is úgy tartja, hogy a magasságban volt a lakóhelye, amíg Isten el nem küldte az emberek közé.

Mivel a Bölcsesség könyvének nyelvezete és képi világa sokat merít a sztoikus és hellenista gondolkodásból, illetve fogalmi készletből,[354] ezért a Bölcsesség nem áthelyezi a lakóhelyét, hanem folyamatosan mozgásban van, miközben mindvégig az Úr mellett marad. Nem csak a lakóhelye van a mennyben, az Úr trónusa mellett, de úgy kerül megnevezésre, mint aki az Úr társa ezen a trónon. Istennel együtt lakik, aki szereti őt. A Bölcsesség jelentősége

[350] KNOX, W. L., *The divine wisdom*, 233.
[351] *Idem.* 45.
[352] Zsolt 103,19; 1Kir 8,39.
[353] Iz 66,1.
[354] GILBERT, M., *La Sapienza del cielo*, 223-224.

Istennel való meghitt együttéléséből fakad.[355] Ezáltal lehetséges az a szabad mozgás, melyben szerepel az Isten általi küldöttség, illetve a Bölcsesség saját belátása, aminek következtében megjelenik az emberek között, majd ismét visszatér Istenhez, ahonnan jött.

A kettejük közötti fennálló szeretetkapcsolat okaként a szerző úgy fogalmaz, hogy: *„a Mindenség Ura szereti, mert be van avatva Isten tudásába."* (Bölcs 8,4) Ez a fajta tudás több, mint az emberek számára is elérhető praktikus bölcsesség és túlmutat a puszta ismeret határain. A Bölcsesség nem csak a világ dolgaiba, hanem annak működésébe és Isten akaratába is be van avatva, ezáltal képes arra is, hogy mint a mesterember, vagy művész, alakítsa a világot, és elrendezzen benne mindent. Ez a tudás teszi őt alkalmassá arra is, hogy jelen legyen az Úr mellett, mint tanácsadó. Azonos mértékű tudással rendelkeznek, mely egy szintre is helyezi őket. A tanácsadói pozíció jó kommunikációs készséget feltételez, mely kulcsfontosságú közvetítői szerepköréhez. A Bölcsesség nem önállóan cselekszik, mindig közösségben munkálkodik, legyen szó az isteni vagy az emberi szféráról.

A hierarchia szempontjából azonban azáltal, hogy az Úr tanácsadója, a Bölcsesség könyvének szerzője elkerüli, hogy istennői rangba emelje fel. Úgy jelenik meg, mint bizalmasa, azaz alárendeltje, és ebből a szerepből következik, hogy be van avatva Isten titkaiba, jelen van a fontos cselekedeteknél, nem csak, mint passzív szemlélő, hanem adott esetben, mint kezdeményező. Ebből akad értékesége és tisztasága. [356]Fel van hatalmazva a cselekvésre is, hogy Isten nevében, az ő érdekeit képviselve cselekedjen, és rendezze el a dolgokat. A kettejük közötti meghitt, bensőséges, bizalmi viszony többször is kiemelésre kerül, aminek, az a célja, hogy az Isten és ember közötti helyes kapcsolat példájává, illetve annak forrásává váljon. Ez a szerepkör, és az a fajta dinamikus mozgás, mely az Istentől az emberek felé irányul azt eredményezi, hogy a Bölcsesség úgy jelenjen meg, mint közvetítő Isten és ember között.[357]

A műben megjelenő másik kapcsolati dinamika, mely példaként áll az emberek előtt, a Bölcsesség és Salamon kapcsolata.[358] Annak ellenére, hogy Izrael történelmének kiemelkedő uralkodója volt, ebben a műben egyesszám első személyben szólal meg, és a többi uralkodóval, sőt az összes emberrel egy szintre helyezi magát. Ez a retorikai fogás szintén azt teszi lehetővé, hogy az általa elmondottakat bárki követhesse, hiszen nem a magaslatról beszél, hanem átlagemberként. Hosszan részletezi származását, halandó voltát, és azt, hogy hogyan jött létre

[355] MAZZINGHI, L., *Salamon és a Bölcsesség: a legmeghittebb kapcsolat példája,* in XERAVITS G. – SZABÓ X. OFM (szerk.), *A bölcsesség szikrái. Luca Mazzinghi tanulmányai* (Studia Biblica Athanasiana 15), Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola -Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest 2014, 18.
[356] GILBERT, M., *La Sapienza del cielo*, 224-225.
[357] MURPHY, R. E., *The personification of Wisdom*, 230.
[358] MURPHY, R. E., *The Tree of life*, 88-89.

az anyaméhben, ezzel kiemelve, hogy nem különbözik a többi embertől (Bölcs 7,1-6), mindaz, amit elért, Isten kegyelmi ajándéka révén valósult meg. Azáltal, hogy egyenlő minden emberrel, annak a példájává válik, ami minden ember lehet, ha megkapja és befogadja a Bölcsességet.[359]

A köztük lévő kapcsolatnak három különböző formája jelenik meg. Az első a jegyesi, vagy hitvesi kapcsolat, aminek központi szöveghelye a Bölcs 8,2-9, különösen is annak nyitó és záróverse. *„Őt szerettem és kerestem ifjú koromtól, s azon voltam, hogy kedvesemmé tegyem, és szerelmes lettem szépségébe."* (8,2) *„Eltökéltem tehát, hogy őt veszem életem társául."* (8,9) Ezek a szakaszok az udvarló, és az általa kiszemelt hölgy közötti szerelmi viszonyt ábrázolják.[360] A bölcsességi irodalomból ismert, hogy aki az Úr útjai szeretne járni, annak nem elég pusztán keresnie a Bölcsességet, hanem vágyakoznia kell utána, hogy elnyerhesse. Az egész embernek a Bölcsesség felé kell mozdulnia, hogy elérhesse.

A Bölcsesség és a hozzá kapcsolódó, a vele szoros összefüggésben lévő dolgok szeretetére (pl. az igazság) a Bölcsesség könyve gyakran[361] szólít fel az ἀγαπάω ige használatával, kezdve a nyitóverssel: *„Αγαπήσατε δικαιοσύνην! – Szeressétek az igazságosságot!"* (Bölcs 1,1) Az ἀγαπάω ige itt a kizárólagos, valamit a másikkal összehasonlító szeretetet jelenti, azaz, ha valamit szeretek, akkor a vele ellentétes dolgot nem, és el is kerülöm.[362] A szeretett dologhoz való ragaszkodás, és ennek az igének gyakori használata is azt erősíti meg, hogy a Bölcsesség és Salamon között szeretetkapcsolat van, mely egy nagyon mély, személyes valóság, amely minden kétséget kizáróan egy női alakra irányul. Ezt támasztja alá a Bölcs 8,2 vers leírása és képi világa, mely a mennyasszonynak a vőlegény házába történő bevezetésének ősi szokását jeleníti meg. [363]

Ahogy korábban említettem, ez a kép nem idegen a bölcsességi irodalomtól és az ószövetségi hagyománytól sem, és a Bölcsesség könyvének szerzője mindkettőre épít. A Példabeszédek könyvében, valamint Sirák fia könyvében is megjelenik a Bölcsesség, mint jegyes vagy feleség, egy olyan asszony, aki az utcákon és tereken hangoztatja értékességét, szólít fel a vele való kapcsolatra, és lakomát rendez, amire meghívja azokat, akik hallgatnak szavára.[364] A prófétai irodalomban Izajásnál[365] és Ozeásnál[366] pedig Izrael népe az, aki

[359] MAZZINGHI, L., *Salamon és a Bölcsesség*, 14.
[360] MURPHY, R. E., *The personification of Wisdom*, 230.
[361] Lsd.: Bölcs 1,1; 4,1; 6,12; 7,1; 7,28; 8,3; 8,7; 11,24; 16,26.
[362] MAZZINGHI, L., *Salamon és a Bölcsesség*, 16; WINSTON, D., *The Wisdom of Salomon* (AncB 43), Doubleday, Garden City (NY) 1979, 167-168.
[363] MAZZINGHI, L., *Salamon és a Bölcsesség*, 16-17; GILBERT, M., *La Sapienza del cielo*, 221-223.
[364] Péld 9,1-6; NIB V. 509.
[365] Iz 62,4-5.
[366] Oz 2,14-23.

korporatív személyként úgy jelenik meg, mint Isten jegyese, akit visszaédesget magához,[367] és aki eljegyez igazsággal, törvénnyel, jósággal és szeretettel, és akkor a nép majd ismerni fogja az Urat.[368] Mindezek az ígéretek és képek megjelennek a Bölcsesség könyvének jelen szakaszában, mint a Bölcsességhez kapcsolódó értékek, aminek a szeretetére, és az utána való vágyakozásra a szerző folyamatosan felszólít és bíztat, Salamon példáján keresztül is. Ez a nyelvezet a korábbiakon felül az Énekek énekét idézi[369], mely egy konkrét szerelmi történet, és ahol szintén megjelenik a vágyakozás, a szépség, a keresés és a házasság. Valamint szintén Salamont tartják szerzőjének.

A második kapcsolati forma, melyben szintén jelen van ez az intim, bensőséges viszony, az a barát, vagy bizalmas képe. A könyv keletkezésekor Alexandriában a hellenista filozófia, azon belül is a sztoikus filozófia hatására a barátság felértékelődik, és erényként jelenik meg, méghozzá a bölcs ember erényeként. A Sir 6,1-17 is tanít a helyes barátságról, felértékelve azt, összehasonlítva a földi kincsekkel, és összefüggésbe hozza a hűséggel, valamint az istenfélelemmel. Aki féli az Urat, az lesz a jó barát, és az ilyen ember felbecsülhetetlen kincs.[370] A Bölcs 8 leírásában a Bölcsesség társaságában halhatatlanság van, és nemes gyönyörűség barátságában.[371] A vele való baráti kapcsolat egy olyan baráti eszmény, mely nincs messze a sztoikusok által ismert és tanított eszménytől, ezen felül olyan erényeken alapul, amik jellegzetesen görög erények.[372] Aki tehát elfogadja a Bölcsességgel kötött barátságot, annak Ő felkínálja mindazokat a jellemvonásokat, amelyekről a korabeli világ úgy tartotta, hogy az igazi baráthoz tartoznak.[373]

A barát mellett ott van a bizalmas képe is, Bölcs 8,9 úgy nyilatkozik róla, mint a jó dolgok tanácsadója (σύμβουλος ἀγαθῶν) mely kifejezés a Septuagintában kifejezetten abban az értelemben használatos, hogy olyan személy, aki a jót ajánlja, javasolja. A tanácsadói szerepe tehát itt túlmutat a baráti buzdításon a jóra, és sokkal inkább jelenít meg egy olyan személyt, aki tanítja és útmutatással látja el az embert, mindig a helyes magatartást ajánlva,[374] és elvezeti az erényes, jó, Istennek tetsző cselekedetekre.

A Bölcs 7,27-28 azt mondja, hogy a Bölcsesség *„nemzedékről-nemzedékre betér a szentek lelkébe, s őket Isten barátaivá és prófétákká avatja. Mert Isten csak azt szereti, aki a*

---

[367] Oz 2,16.
[368] Oz 2,21-22.
[369] Pl. Én 1,15; 4,9-10; MURPHY, R. E., *The Tree of Life,* 89.
[370] Vö.: Sir 6,15-17.
[371] Bölcs 8,17.
[372] „*És, ha valaki az igazságosságot kedveli, akkor amit ő elér, az erény: mértékletességre, okosságra, igazságosságra és erősségre tanít. Ezeknél nincs hasznosabb az életben az ember számára.*" (Bölcs 8,7).
[373] MAZZINGHI, L., *Salamon és a Bölcsesség*, 25.
[374] SCARPAT, G., *Libro della Sapienza* vol 2, Paideia, Brescia 1996, 154.

bölcsesség bizalmasa." Ez a szövegrész felidézi a Péld 8,31 könnyedé, örömteli jelentét, ahol a Bölcsesség játszik az egész földkerekségen, s örömmel van jelen az emberek fiai között. A barát és a próféta képe itt, követve a bibliai hagyományt[375] a személyes barátságra és Istenhez való tartozásra utal.[376] A Bölcsességgel való barátság ezért Istennel kötött szoros barátság, ami nem meglepő, tekintettel arra, hogy a Bölcsesség milyen bensőséges kapcsolatban van Istennel.[377]

A harmadik kapcsolati forma szintén ismert a bölcsességi irodalomból, és összefüggésben áll a korábban tárgyalt két formával. Ez a tanító és tanítvány közötti kapcsolat. A Gibeon hegyén elmondott imában hangsúlyos Salamon kijelentése saját magáról, hogy ő még egy kicsi gyermek.[378] Ezzel is kifejezi az Istentől való függését, a rászorultságot.[379] Míg az előző két aspektus egyenrangú viszonyt feltételez a két fél között, addig itt megjelenik egyfajta alá-fölé rendeltség. A tanító mindig a tanítvány felett áll, hiszen nagyobb tudással rendelkezik, és a tanítvány ezért is csatlakozik hozzá, hogy tanuljon tőle, és ez által fejlődjön. A Bölcsesség olyan közvetítőként jelenik meg, akinek isteni eredete, és isteni tulajdonságai vannak. Nem csak értéke múlja felül a teremtett javakat, és ez által összehasonlíthatatlanul meg is haladja őket, hanem tudása is. Az Úr is azért szereti, mert ismeri a terveit, az akaratát. Ez mind olyan, ami az ember számára elérhetetlen.

Viszont ezt a tudást nem tartja meg saját magának, nem célja annak elzárása, éppen ellenkezőleg. Az a feladata, hogy tanítsa az embereket, nevelje és vezesse őket. Ez az attitűd jelenik meg más helyeken is, többek között a megszemélyesített Bölcsesség három beszédében a Példabeszédek könyvében, ahol a Bölcsesség, mint nevelő jelenik meg, különösen azokkal a fiatal tanítványokkal szemben, akikhez szólni kíván.[380]

Nem csak a Bölcsesség tulajdonságainak leírása tesz ki hosszabb szakaszt a Bölcsesség könyvében, hanem azon dolgok felsorolása is, amikre Salamont megtanította. A Bölcs 7,15-21 versei részletesen felsorolják a teremtett világ rendjének belső struktúráját, az idő múlását, a záróversben pedig így összegzi: *„ami rejtve van s ami látható, megismertem, mert a mindenség művésze, a bölcsesség megtanított rá."* (7,21) Amikor a Bölcsességért imádkozik a 9.

[375] Iz 6,1-9; Jer 1,4-10; Ez 2,1-3,11.
[376] NIB V. 505.
[377] MAZZINGHI, L., *Salamon és a Bölcsesség*, 25.
[378] 1Kir 3,7.
[379] KENIK, H. A., *Design for Kingship: The Deuteronomistic Narrative Technique in 1 Kings 3:4-15* (SBL Dissertation Series, 69), Scholars Press, Chico (CA) 1983, 104-114, GILBERT, M., *La Sapienza del cielo*, 226.
[380] MAZZINGHI, L., *Salamon és a Bölcsesség*, 27.

fejezetben, akkor az emberi tudást és az isteni tudást hasonlítja össze, kiemelve, hogy a bölcsesség által tanulták meg az emberek, mi tetszik Istennek.[381]

A Bölcsesség, mint tanító nem egy izolált, tudását elrejteni kívánó alakként jelenik meg, a közte és az emberek között lévő kapcsolat alapja nem az erő, a felsőbbrendűség, vagy a fegyelmezés, sokkal inkább vesz fel magára egy szülői, rokoni karaktert. Ennek a kapcsolatnak az alapja az elfogadás, buzdítás, támogatást, gondoskodás, mert a Bölcsesség tudása nem öncélú, hanem az a rendeltetése, hogy közvetítsen Isten és ember között, hogy Isten akaratát nyilvánvalóvá tegye az emberek számára. Nem elzárja, hanem felfedi az általa birtokolt tudást, ezáltal kinyilatkoztatva valamit Istenből, valamint a vele közösen birtokolt tudásból is.

1.6.3. Az üdvösség hordozója

A Bölcsesség közvetítői szerepének része az Isten és az emberek melletti jelenlét. Ennek a kifejezésére használja a παροῦσα (jelen volt, amikor az Úr a világot alkotta - παροῦσα ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον) illetve a συμπαροῦσά (legyen jelen fáradozásomban - συμπαροῦσά μοι κοπιάσῃ) szavakat. A két kifejezés utal a jelenlét aktivitására, illetve passzivitására is. Ez a Példabeszédek könyvének LXX-es fordításában úgy nyilvánul meg, hogy a fordító figyel arra, hogy elkerülje azt a lehetséges félreértést, hogy a Bölcsesség isteni karaktert kapjon, és egy héber *Ma'at*-ot vagy Íziszt lássanak benne, ezért a συμπαρήμην αὐτῷ[382] kifejezést használja, mely a Bölcsesség Istennel szembeni alárendelt viszonyát hangsúlyozza, és passzív szerepét a teremtésben. Ezzel ellentétben a Bölcsesség könyvének szerzője szabadabban kezeli ezeket a kifejezéseket, és nem tart ettől a félreértéstől. Az ő teológiai nézőpontjából sokkal fontosabb a Bölcsesség aktív, tevékeny jelenléte, mert ebből forrásozik az aktív, cselekvő szerepe az egész világban, és az emberiség történelmében.[383]

Az első fejezet elején bemutattam az egyiptomi mitológiából ismert Ízisz istennőt, akit úgy is neveztek, mint a jelenlévő istenség, amit a görög πάρειμι igével lehet leírni. Pseudo Salamon egyértelműen párhuzamba állítja a két alakot, felidézve ennek a jelenlétnek segítő, megváltó, szabadító aspektusait. Ízisz alakja, aki emberszerető, gondoskodó, jóindulatú, képes irányítani a sorsot, szabadító hatalommal bír, aki meghallgatja az emberek imáit, akihez a betegségekben és a halálközeli eseményekben szólni lehet, és aki aktívan közbelép, megment

[381] Vö.: 9,18.
[382] Péld 8,27.
[383] MAZZINGHI, L., *Az Isten és az ember mellett jelenlévő Bölcsesség*, 182-183, és az ott megjelölt források.

minden fenyegetéstől és veszélytől,[384] könnyen felfedezhető az Izrael történelme során jelenlévő Bölcsesség női alakjában.

Ezen felül a hívők, aki részt vettek az Alexandriában elterjedt misztériumkultuszokban, nagyon szoros, mély, bensőséges kapcsolatban voltak az általuk tisztelt istennővel. A Bölcsesség könyvének szerzője az ószövetségi és izraelita hagyományra támaszkodva mutatja meg, hogy létezik egy ehhez hasonló alak, aki nem csak ugyanezekre a cselekvésekre képes az emberek életében, de túl is tesz mindezeken. A Mindenható barátságát, szeretetét és tudását élvezve az egyedül igaz Istenhez vezeti el a benne hívőket, és az őt befogadókat. A Bölcsesség egy vonzó nőalak, aki nem egy a sok közül, hanem az egyetlen lehetséges alternatív, és a vele való kizárólagos kapcsolat a valódi alapja az Istennel való meghitt és baráti kapcsolatnak.[385] Izrael történetének nagy alakjain keresztül a szerző bebizonyítja, hogy a Bölcsesség végig jelen volt. Ezek az alakok fontosak és ismertek az izraeliták számára, ezen felül követendő példák a hitben, bizalomban, az Isten iránti hűségben, aminek a jutalma kegyelem és áldás, mert ő az élet barátja. A Bölcsesség közvetítő szerepén keresztül maga Isten az, aki gondoskodik népéről, és aki neveli azt.

Pseudo Salamon számára ő az, aki teljessé teszi az emberi tudást, és akinek a segítsége és iránymutatása nélkül az ember elbukik, vele együtt azonban kiteljesedik, elérve lehetőségeinek teljességét.[386] A történelmi példák felsorakoztatásával pedig a Bölcsesség úgy jelenik meg, mint szabadító, aki nem egyszerűen jelen van és tanácsokkal látja el a népet, hanem aktív tevékenysége által konkrét segítséget nyújt a számára. Az üdvösség témáját a 10. fejezetben bontja ki,[387] sajátos módon olvasva újra Izrael történelmét. A mindenki által ismert bibliai történetekbe bevezet egy új szereplőt, a Bölcsességet, aki először úgy jelenik meg, mint aki Ádámot megmentette a bűnbeesés után. A kapcsolat helyreállítása nem egyszerűen a szövetség helyreállítása, vagy Isten irgalmának konkrét cselekedete, melyben kifejeződik, hogy megbocsátja népe hűtlenségét és bűneit. A Bölcsesség az a személy, ami megmenti és megőrzi az igazak lelkét. Ezután számos pátriárka mellett és a történelem kitüntetett pontjain jelenik meg, mindig, mint Istentől küldött szabadító, aki az Úr nevében, helyette cselekszik. Pseudo Salamon leírása alapján ő maga válik Izrael Istentől küldött szabadítójává.

---

[384] Vö.: VANDERLIP, V. F., *The Four Greeks Hymns of Isidorus and Cult of Isis,* A. M. Hakkert, Toronto 1972; MAZZINGHI, L., *Az Isten és az ember mellett jelenlévő Bölcsesség*, 187-188.

[385] MAZZINGHI, L., *Salamon és a Bölcsesség*, 31-32.

[386] NIB V. 519.

[387] MURPHY, R. E., *The Tree of life*, 89-90; MURPHY, R. E., *Wisdom and Salvation,* in DURKEN, D., (szerk.) *Sin, Salvation and the Spirit*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 1979, 177-183.

1.6.4. A Bölcsesség alakja

A Bölcsesség könyvében megjelenő megszemélyesített Bölcsesség egy komplex alak, aki nem csak a bibliai és izraelita hagyományból táplálkozik, hanem a környező népek kultúráiból és mitológiáiból is. Ötvözi magában az általam is vizsgált hármas karakterisztikát, a teremtői, kinyilatkoztatói és megváltói aspektust, hasonlóságot mutatva a korábbi bölcsességi szövegekkel, azonban számos eltérés is megfigyelhető.

Míg a Péld 8,22-31 esetében nem egyértelmű a Bölcsesség szerepe a teremtésben, és sokkal inkább értelmezhető a jelenléte passzív jelenlétként a teremtés aktusa során, addig a Bölcsesség könyve – többek között a hellenista hatás és a megerősödő Ízisz-kultusz elleni polémia miatt – sokkal szabadabban ábrázolja a Bölcsességet, és a teremtés folyamatának aktív szereplőjeként ábrázolja. A Bölcsesség Isten cselekvése a kozmoszban és az emberiségben, amely megújítja a földet és helyreállítja az ember eredeti állapotát.[388] Ez a tevékeny aktivitás teszi lehetővé a számára azt is, hogy utána az emberek között is aktívan, tevékenyen legyen jelen. Tehát e könyv szerzője merít a Péld 8,22-31 szövegéből, de újra értelmezi azt.

Larcher úgy fogalmaz a Bölcsesség könyvéhez írt kommentárjában, hogy *„az emberiségnek szüksége van egy kinyilatkoztatásra, azért, hogy megismerje és tudja Isten akaratát.”*[389] Az ember önmagától képtelen megjósolni, vagy kitalálni Isten akaratát, ezért szükséges egy olyan közvetítő, vagy kinyilatkoztatás, ami iránymutatást ad a számára. A bölcsességi irodalomban ezt a szerepet veszi fel a bölcsesség akkor is, amikor nem konkrét személyként kerül ábrázolásra, hanem mint Isten kegyelmi ajándéka, mint erő.[390] Tekintettel arra, hogy emberségünk lehúz, nem tudunk felhatolni a mennyekig, és nem tudjuk kikutatni az odafent valókat. Többek között ezért jelenik meg a bölcsességi irodalomban sokszor a transzcendens Isten, illetve az elérhetetlen Bölcsesség, amelyhez az utat csak az Úr ismeri.[391]

Az ajándék, ami ezt a távolságot áthidalja, szükségszerűen a mennyből, egyenesen Istentől kell, hogy érkezzen az emberekhez. A Bölcs 9,10-11 szakaszban Salamon kéri Istent, hogy küldje el a Bölcsességet a számára, akit Isten el is küld, és aki megadja az isteni tervek ismeretét. Mindez jól mutatja, hogy a Bölcsesség nem csak a teremtett világban munkálkodik, hanem különösen az emberekben is, az emberi szívekben működve.[392] Olyan alakként jelenik meg, aki nem titkol el semmit, nincs olyan rejtett tanítás, amit elzárna mások elől, hanem az a

[388] NIB V. 505; GILBERT, M., *La Sapienza del cielo*, 218-219.
[389] LARCHER, C., *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salamon*, vol. 2, Párizs 1895, 591.
[390] MURPHY, R. E., *The personification of Wisdom*, 230.
[391] vö.: Jób 28 kapcsán tárgyalt szövegrésszel.
[392] MURPHY, R. E., *The personification of Wisdom*, 229-230.

célja és küldetése, hogy feltárja az embernek Isten titkait, éppen ezért ezt is teszi. Kinyilatkoztatja az Úr akaratát, ezzel segítve az embereket.[393]

A Bölcsesség célja, hogy az embereket Istenhez vezesse, az ő barátaivá tegye, kialakítva egy hűséges és belsőséges kapcsolatot Vele. Az egyént a Bölcsesség egységbe hozza Istennel, mint az adományozóval. Ez összefügg azzal a kozmikus céllal, hogy a világot úgy alakítsa, mint ami Isten terveivel megegyezik, és Istennek tetsző. A teremtett világnak ugyanis része az egyes ember is, aki a bűn következtében eltávolodott saját teremtőjétől, de a Bölcsesség munkálkodása által újra kapcsolatba tud lépni vele, helyreállítva a megromlott kapcsolatot, üdvösségre vezetve az embert. A Bölcsesség egyik lényegi tulajdonsága, hogy áthatol mindenen, és betérve a szentek lelkébe, Isten barátaivá teszi őket.[394] Aki befogadja, azt bensőleg alakítja át.[395]

Az, amilyen kapcsolatot ápol az ember a Bölcsességgel, alapja és mintája lesz az ember és az Isten közöti kapcsolatra, ahogyan a Bölcsességgel való meghitt jegyesi, baráti, tanítói kapcsolat Salamont is az Istennel való meghittségre vezette el.[396] Salamon Gibeon hegyen elmondott imája azt mutatja, hogy a király nem csak okosságot és megkülönböztető képességet szeretne, hanem az Úr vezetésére szeretne hangolódni.[397] A szív a sémi gondolkodásban nem csak az érzelem, hanem a gondolkodás, és a magatartás központja is, így ennek az isteni tervre, és Isten akaratára való hangolása a mindennapi élet szokásainak megváltoztatását jelenti. Mindezek Isten törvényeihez és akaratához történő igazítása egyben az élet Istennek történő felajánlását is jelenti. Ez pedig a legnagyobb áldozat, amit az ember az Úrnak adhat, ez a hit, a bizalom, a hűség és az engedelmesség teljessége. Ez az a folyamatos ráhagyatkozás és odahallgatás az Isten tervére, mely az egész bölcsességi irodalom központi témáját alkotja, és amelyből minden egyéb földi javak és kegyelmi áldások származnak.

[393] NIB V. 496-497.
[394] Bölcs 7,27.
[395] MURPHY, R. E., *The personification of Wisdom*, 229.
[396] MAZZINGHI, L., *Salamon és a Bölcsesség*, 29.
[397] BRUEGGEMANN, W. A., *1&2 Kings*, 48.

2. A *Memra*, mint híd a Bölcsesség és a Logosz között

Az Ószövetségben megjelenő megszemélyesített Bölcsesség alakja és a János Prológusban található Logosz között számos hasonlóság található, elsősorban az általam vizsgált hármas karakterisztika szempontjából. E mellett számos különbség is felfedezhető. A Palesztin Targumok szövegeiben van egy fogalom, ami hídként jelenik meg az Ó- és az Újszövetség között, mérsékelve ezeket a különbségeket, ötvözve magában a teremtői, kinyilatkoztató és szabadítói aspektust az „Isten Szava" koncepcióval. Ez a fogalom a *Memra*.

Nem csak fogalmilag tekinthető híd-fogalomként, de időben is a két koncepció között helyezkedik el, noha a Targumok datálása sokszor problematikus. A többi rabbinikus irattal együtt nehéz meghatározni a pontos keletkezési idejüket, sokkal inkább keletkezési periódusról lehet beszélni, figyelembe véve a hosszú redakciós folyamatot, ami miatt a szövegek végleges formája jóval a Krisztus utáni időszakra tehető. A szövegek azonban mind közös háttérből táplálkoznak, és számos olyan részt tartalmaznak, melyek korábbi keletkezésről árulkodnak, vagy párhuzamot mutatnak más szövegekkel, környező hagyományokkal.

Az általam vizsgált szövegek a Targum Neofiti, a Targum Onqelos és a Palesztin Targumok, illetve a Targum töredékekben találhatóak meg. Ezen szövegek magja feltehetően a második templom korából származik, és már az első kéziratos formák is számos szájhagyományt tartalmaznak, illetve sokat merítenek ősi, közös forrásokból. A Targum Neofiti szövegével kapcsolatban Díez Macho, a kézirat felfedezője kijelenti, hogy Kr.u.-i első vagy a második századból származik, anyagát tekintve pedig kereszténység előtti időket tükröz.[398] Ez különösen igaz a *Négy éjszaka költeményére*, mely jelenlegi kutatás egyik központi szövege.[399] Az első és a negyedik éjszaka leírásakor jelenik meg a *Memra*, mint teremtő, kinyilatkoztató és szabadító. A dolgozat ezen részében idézett vagy elemzett töredékek a Teremtés könyvének, a Kivonulás könyvének, illetve a Második Törvénykönyv Targumjaiból származnak, amelyekben szintén a hármas funkció figyelhető meg a *Memra* kapcsán.

A szövegek elemzésének másik oka a fejezet címében is megjelenő szerep, mint egyfajta híd-fogalom. A János Prológusban megjelenő *Logosz* mind, mint koncepció, mind, mint elnevezés megosztotta, és mind a mai napig megosztja a bibliakutatókat. McNamara röviden

---

[398] DÍEZ MACHO, A., *The Recently Discovered Palestinian Targum*, in ANDERSON, G. W. – et al. (szerk.), *Congress Volume Oxford* (VTS 7), Brill, Leiden 1959, 236.

[399] A datálással kapcsolatban ld.: MCNAMARA, M. J., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Biblical Institute Press, Róma 1978, 62-66; LE DÉAUT, R., *La nuit pascale: essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42,* Institut Biblique Pontifical, Róma 1963, 41-71.

összegzi[400] azt a tudományos szemléletváltást, mely egy időben intenzíven fordult a Targumokban megtalálható *Memra* kifejezés irányába, mint a *Logosz* lehetséges háttere, majd ismét elfordult tőle. Az utóbbi mozzanat hátthereként azt a sok tudós által osztott belátást látja, mely szerint a jánosi tanítás alapjai, valamint az általa használt kifejezés Isten Teremtő Igéjére (héb. דָּבָר) az ószövetségi bölcsességi irodalomban keresendők. A *Memra* ugyanis a zsinagógai hagyományban és a Targumokban nem jelenik meg úgy, mint különálló alak, hanem mindvégig az Isten nevének szinonimája marad, vagy annak helyettesítője.[401]

Azonban, ha el is fogadjuk azt az állítást, hogy a fordításokban a *Memra* nem több, mint Isten metonímiája, nem lehet teljes mértékben kizárni, hogy a negyedik evangélium szerzőjére, és az általa használt Ige kifejezésre hatással lett volna.[402] Ha ugyanis legalább nyelvi szinten egyenlőség tehető Isten és az ő Szava között, akkor ez a kijelentés teljesen illeszkedik a jánosi teológiába. A Prológus első versében azt találjuk, hogy az Ige Isten volt. Az Újszövetségben Jézus személye jelenti a legnagyobb változást, aki az isteni ígéretek beteljesítőjeként jelenik meg. Az úgy nevezett Jézus-esemény leírására azonban a negyedik evangélium szerzőjének a korábbi hagyományok szókészlete és képi világa állt a rendelkezésére.

Ebből kifolyólag a dolgozat jelen részében a fent jelzett zsinagógai hagyományból, illetve az ezek alapjául szolgáló fordításokból ismert kifejezést vizsgálom, annak a Prológus szempontjából releváns jelentésárnyalataival együtt, szem előtt tartva, hogy *idem non est idem*. Ez különösen igaz a jánosi iratokra, ahol a képi és metaforikus nyelvezet, illetve a szavak többlet jelentése, és az azokra történő szimultán utalás meghatározó. Jelen dolgozat szempontjából a vizsgálat azért is releváns, mert ahogy a későbbi elemzésből is kitűnik, a *Memra* és az ószövetségi hagyományból ismert Bölcsesség alakja között több közös pont is felfedezhető.

2.1. A Memra fogalma

Ahogyan az ószövetségi bölcsesség fogalomról elmondható, hogy egy nagyon komplex, összetett és sok esetben problémás fogalomról van szó, ugyanez az állítás fogalmazható meg a *Memra* kapcsán is. Hayward szavaival élve az egyik legismertebb és egyben legproblémásabb

[400] MCNAMARA, M. J., *Targum and New Testament: Collected Essays,* Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 439.

[401] HAYWARD, R., *Divine Name and Presence: The Memra,* Allanheld, Totowa (NJ) 1981, 7-8; MCNAMARA, M. J., *Targum and Testament Revisited*: *Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the New Testament,* 2. kiadás, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2010, 161-163; FLESHER, P. V. M. – CHILTON, B. D., *The Targums: A Critical Introduction,* Brill, Leiden 2011, 429.

[402] OH, D., *Name Theology in John 1:1*, in *NT* 64 (2022), 214.

kifejezés a Targumok világában.[403] Ez egyfelől abból fakad, hogy ez a kifejezés nem jelenik meg máshol, csak a Targumokban, azaz sem a Talmudban, a Midráshban, vagy más rabbinikus iratokban.[404] Másfelől maguk a szövegek sem egyszerűek, tekintettel arra, hogy ezek a héber szentírási szövegek arám megfelelői, amelyek az adott kornak és szellemiségnek megfelelően nem pusztán szó szerinti fordítások. A fordító egyben értelmező is, így a Targumokban sokszor találunk betoldásokat, értelmezéseket, rövid magyarázatokat, amik segítik az olvasót a könnyebb megértésben. Továbbá bizonyos fogalmak, nevek, kifejezések könnyen helyettesítésre kerülnek. Ezt a legjobban Rabbi Judah ben Ilai általános szabálya fejezi ki, aki úgy fogalmaz, hogy *„Aki szó szerint fordít (ti. a szentírási szöveget), az hamisító, aki valamit hozzátesz, az istenkáromló."*[405] Ennek magyarázatára a Kiv 24,10a verset hozza, ahol a héber szövegben az áll, hogy *„Látták Izrael Istenét"*. A szó szerinti fordítás azért nem lehetséges, mert semmilyen ember nem láthatja az Urat, azonban, ha egyszerűen úgy interpretálná, hogy az Úr angyalát látták, akkor istenkáromlást követne el, mivel a Teremtő helyére egy teremtményt tenne. R. Judah szerint ezt a szakaszt úgy fordítjuk, és értelmezzük helyesen, ha azt mondjuk, hogy *„Látták az Úr dicsőségét".*[406] A példa is jól szemlélteti, hogy a nyelvtani kifejezések mögött adott esetben komoly teológia és szabályrendszer áll, egyáltalán nem *ad hoc* módon történik a fordítás.

Ez az egyszerű példa jól megvilágítja azt a problémakört, ami szoros kapcsolatban van a bevezetőben is jelzett tudományos kutatásban végbement változással. Moore[407] kutatásai és elemzései során rámutatott arra, hogy a *Memra* nem értelmezhető úgy, mint *hypostasis*, amiből később Kittel azt a következtetést vonja le, hogy *„minden kísérlet, mely a Jn 1-ben szereplő* λογος *kijelentéseket a Targumokban szereplő* ממרא *alapján próbálta megmagyarázni, kudarcba fulladt, lévén ez sohasem volt egy személyes hypostasis, hanem csak a tetragramma helyettesítője."*[408]

Ezen a ponton fontos metodológiai distinkciót tennünk. A *Memra* értelmezhető nyelvtani jelenségként, és mint ilyen, lehetséges nyelvészeti szempontból vizsgálni. Ebben az esetben szorosabban kapcsolódik a Rabbi Judah ben Ilai által is felvázolt problémakörhöz, mely elsősorban a megfogalmazásra koncentrál. Kifejez valamit az Istenből, és a fordítás során egy

---

[403] HAYWARD, R., *Divine Name and Presence*, 1.

[404] HAYWARD, R., *The Holy Name of the God of Moses and the Prologue of St John's Gospel,* in *NTS* 25/1 (1978), 21.

[405] Tosefta *Meg.* 4,41; *Kid.* 49a.

[406] A példa részletes leírását ld. MCNAMARA, M. J., *The New Testament and the Palestinian Targum,* 41.

[407] MOORE, G., *Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, and Metatron,* Gorgias Press, Piscataway (NJ) 2007, 55.

[408] KITTEL, D., art. *λεγω, D. Word and Speech in the New Testament,* in ID., (szerk), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol 4., Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1967, 132.

sajátos jelentéshorizontot nyit meg az adott szó rendszeres alkalmazása által. Olyan konnotációkat kap, melyek segítenek eligazodni a hívő számára, és megkönnyíti a különböző szentírási szakaszok, vagy Isten különböző tetteinek összekapcsolását, valamint könnyebbé teszi a szent szövegben való tájékozódást.

A másik lehetőség – ahogyan az ószövetségi Bölcsesség esetében is kimutatható – magának a fogalomnak, mint önálló létezőnek a kezelése. Ebben az esetben kilép a puszta nyelvi keretek közül, és nem az eredetileg jelölt személy tulajdonságaként, vagy részeként jelenik meg, hanem fokozatosan leválik róla. Itt válik lehetségessé a distinkció metafora, képes beszéd és egy adott fogalom *hypostasis*ként való kezelése között.

Tekintettel arra, hogy a vizsgált szövegek nem pusztán fordítások, hanem egyben értelmezések is, nehéz különbséget tenni a két irányvonal között, és minden esetben megtartani a köztük lévő vékony határvonalat. Sokszor maguk a kutatók sem képesek erre. Ennek egyik szemléletes példája Chester,[409] aki a Mózes Öt Könyvéhez írott Targumok vizsgálata közben külön fejezetet szentel az isteni jelenlétet leíró szavaknak, melyek között szerepel a *Memra* is. Összegezve a kutatás akkori állását és a különböző kutatók véleményeit, kijelenti, hogy ez a fogalom „fordításbeli", később azonban hozzáteszi, hogy „Isten tevékenységeinek egyik fő módját ábrázolja". Mindezt anélkül, hogy észlelné, hogy az első esetben egy nyelvtani jelenséggel áll szemben, míg a második esetben egy teológiai problémával és kifejezéssel. Ezzel a saját álláspontjának paradox természetét húzza alá.[410] Azt azonban ő is megjegyzi, hogy egy fejlődési folyamat figyelhető meg az egyes szövegek között, melyek egymásra épülnek, és lassan építenek fel egy hagyományt és teológiát az adott kifejezés köré.[411] Az elemzést és az ebből történő általános következtetések levonását tovább nehezíti, hogy az eltérő szövegvariánsokban különböző használatokkal találkozunk, melyeket a később felfedezett szövegtanúk is tovább árnyalnak.[412]

---

[409] CHESTER, A., *Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumin,* Mohr Paul Siebeck, Tübingen 1986. A jelzett probléma a 308, 309 és a 313. oldalakon követhető nyomon.

[410] CHILTON, B., *Recent and Prospective Discussion of* Memra*,* in FOX, M. – NEUSNER, J. (szerk.), *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding. Essays in Honor of Marvin Fox,* Scholars Press, Atlanta (GA) 1989, 122-123.

[411] CHESTER, A., *Divine Revelation*, 310.

[412] Chester első sorban Moore kutatásait vette alapul, aki a Tg. Onq, szövegével dolgozott, még azelőtt, hogy a Tg. Neof. szövegvariánsa felfedezése, és elemzése megtörtént volna, éppen ezért a kutatási területe korlátozott volt. Chilton is kiemeli, hogy a későbbi kutatások, melyek a különböző szövegek összehasonlításán, és ebből egy általános mintázat felállításán dolgoztak, elsődlegesen azzal a meglepő eredménnyel szembesültek, hogy az egyes szövegek között hatalmas eltérés található egy-egy szó használatában. Adott esetben ez leginkább az általunk is tárgyalt *Memra* előfordulását érinti. Ld.: CHILTON, B., T*ypologies of* memra *and the fourth Gospel*, in FLESHER, P. V. M. (szerk.) *Targum Studies,* Scholars Press, Atlanta (GA) 1992, 90-91.

A negyedik evangéliumban található *Logosz*-koncepció lehetséges háttereinek feltárása közben bizonyos kutatók lekorlátozzák a kutatási területet olyan fogalmakra, melyek szintén legalább *hypostasis* szinten vannak, vagyis önálló létezők, akik Istentől függetlenül is cselekednek és saját tulajdonságokkal bírnak. Ebben a kérdéskörben azokkal a kutatókkal[413] értek egyet, akik ennél tágabbra hagyják János lehetséges inspirációs forrásainak territóriumát. Jézus Krisztus, mint a második isteni személy megjelenése a világban egy új és megismételhetetlen esemény, melynek leírása bármilyen korábban létező biblikus fogalommal vagy koncepcióval csak töredékesen lehetséges. Hiszen ő maga halad meg minden fogalmat. Figyelembe véve azonban, hogy a Targumok a zsinagógai, vagyis a liturgikus hagyományokban is szerepet kaptak, melyek a jánosi iratokban kiemelt fontossággal bírnak,[414] érdemes szem előtt tartani a *Memra* fogalmát, mint a lehetséges források egyikét, amit a negyedik evangélium szerzője jól ismerhetett, és életének szerves része lehetett.

Ez a fogalom a jelen dolgozat szempontjából alapvetően a köré kialakult konnotációs jelentésmező miatt érdekes, mely sok hasonlóságot és párhuzamot mutat az előző fejezetben vizsgált Bölcsesség alakjával, és amely tovább mélyíti a *Logosz*-koncepció lehetséges, egymással rokon forrásait.

2.1.1. A Memra jelentése és használata

A *Memra* (מימרא) arám szó, ami a מימר kifejezés א határozott névelői szuffixummal ellátott alakja. Formáját tekintve az אמר gyökből származó főnévi igenév, ahol a szó eleji א elhagyásra került. Van egy vele megegyező kifejezés a klasszikus és kései héberben, a מֵימָר. Előfordulását tekintve a Targumok közül gyakran megtalálható a Targum Onqelosban, még gyakrabban a Targum Neofitiben, és más Palesztin Targumok szövegeiben. Elszórtan előfordul a próféták és a Ketubim Targumjaiban is.[415]

A származási radikálisok (אמר) a beszéddel kapcsolatos fogalomkört jelölik, amelyből mind igei, mind főnévi alakok származnak. Fontos kiemelni, hogy nem ez az egyetlen arám kifejezés, ami azt jelenti, hogy *„szó”*, éppen ezért lehetséges, hogy a fordítók különbözőségére való

---

[413] Pl.: MCNAMARA, M. J., *Targum and New Testament*, 440; ID., *Targum and Testament*, 155-158; BROWN, R., *The Gospel According to John. Introduction, Translation, and Notes* (The Anchor Bible 29)*,* Doubleday, Garden City (NY) 1966, 524; HAYWARD, R., *Divine Name and Presence*, 136.

[414][414] DI LUCCIO, P., *Il Vangelo secondo Giovanni tra liturgia ebraica e interpretazione biblica: esempi di esegesi contestuale,* San Paolo*,* Cinisello Balsamo (Milano) 2023; STAUFFER, E., *New Testament Theology,* SCM Press, London 1955, 41; McNamara felhívja a figyelmet a Jelenések könyvében található himnuszok és liturgikus elemek sokaságára, mely az újszövetségi iratok viszonylatában itt jelenik meg a legtöbbször. Ld.: MCNAMARA, M. J., *Logos of the Fourth Gospel and Memra of the Palestinian Targum (Ex 12:42),* in *Expository Times* 79/4 (1968), 117.

[415] MCNAMARA, M. J., *Targum and Testament*, 154.

tekintettel az eltérő szöveghelyeken eltérő kifejezéseket találunk.[416] Azonban a fordításból fakadó eltérések és nehézségek ellenére is bizonyos mintázatok figyelhetőek meg az általunk vizsgált kifejezés használatában.[417]

A *Memra* elsődleges jelentése „*kijelentés*", „*mondás*", vagyis a szónak a hangzó jellegét viseli magán, egyszerűbben fogalmazva szóbeli kijelentés, parancs. Ez ellentétet képez többek között a Tórával, illetve a Törvénnyel, melyek szintén Isten szavai, azonban elsődlegesen írottak, mivel a Sínai Szövetségkötéskor Mózesnek átadott kőtáblákra utalnak mind a szövegekben, mind az izraelita hagyományban és gondolkodásban.

Ezekből a mintázatokból kitűnik, hogy sok esetben nem pusztán egy héber szó fordításáról van szó, hanem Isten Szavának, illetve magának Istennek a körülírására, vagy a tetragramm helyettesítésére is használták. Ennek elsődleges célja, ahogy a rabbinikus példából is látszik, az antropomorfizmus elkerülése. Isten ugyanis elsődlegesen transzcendens, egészen más, akit sem látni, sem megérinteni nem lehet, így a vele való fizikai kontaktus is lehetetlen. Az Úr különböző tulajdonságai, megnyilvánulásai elérhetőek, érzékelhetőek a halandók számára, azonban Ő maga teljes valójában nem.

A *Memra* nem általános értelemben vett, egyszerű metonímia, hanem – a szó elsődleges jelentéséből kifolyólag – Isten azon aspektusait jeleníti meg, melyek tőle elválaszthatatlanok, és a hangzással, vagyis szóbeliséggel, ezen keresztül pedig a felszabadítással és imádással kapcsolatosak. A Neofiti szövegeiben kapcsolatban van másokkal, vagyis személyes dimenziót jelenít meg, hatást gyakorol másokra, az engedelmesség relációjában vagy az istentisztelet és imádás kontextusában. Adott esetben a szövetségi terminológiában is előfordul, mely az ember és Isten közötti kapcsolat egy specifikus és konkrét formája.[418] Továbbá megjeleníti az Úr cselekedeteinek aktív, parancsoló és kitartó árnyalatait is. A legtöbbször nem egyszerű kijelentést jelent, hanem parancsot, vagy üzenet értékű kijelentést.[419] Összességében elmondható róla, hogy egy nagyon képlékeny és rugalmas fogalom, azaz nincs szilárd, stabil jelentése. Ez is okozza a szövegekben megfigyelhető felcserélhetőséget, akár egy rövidebb szövegrészen, vagy éppen egy mondaton belül.

---

[416] Ilyen pl. a דבירא vagy דבורא (ld. RONNING, J., *The Jewish Targums*, 13-14), vagy a *pitgama*, mely szintén kimondott szót jelent, és főleg a prófétai szövegekben jelenik meg, mint az Úr Szava (ld.: FLESHER, P. V. M. – CHILTON, B. D., *The Targums*, 426 és 431; MOORE, G., *Intermediaries in Jewish Theology,* 49).

[417] FLESHER, P. V. M. – CHILTON, B. D., *The Targums*, 426; HAYWARD, R., *The Memra of YHWH and the Development of Its Use in Targum Neofiti I.,* in *JJS* 25/3 (1974), 412–18.

[418] CHILTON, B., T*ypologies of* memra, 91.

[419] Az egyszerű kijelentésre a *pitgama* kifejezést használják. Vö.: FLESHER, P. V. M. – CHILTON, B. D., *The Targums*, 431; A *Memra* használatát az isteni parancsok kifejezésekor ld.: *Ibid*.; MCNAMARA, M. J., *Targum and Testament*, 155.

Sokszor nem a Targumokban lévő mögöttes, teológiai koncepció azonos, ami alapján használják, hanem az a mód vagy hozzáállás, ahogyan róla beszélnek és alkalmazzák. Ez szoros összefüggésben van azzal, ahogyan Isten megjelenik az adott parancs közben, az éppen aktuálisan fordított szentírási szakaszban, vagy amilyen szándékkal fordul a nép felé, és amilyen hatást belőlük kivált.[420] Chilton megfordítja az értelmezés irányát, és azt mondja, hogy a *Memra* a Neofiti és a Ps-Jonatán Targumokban nem Isten metonímiája, vagy Isten beszédként történő értelmezése, hanem az a terminus, mely az Úrtól elválaszthatatlan és megkülönbözhetetlen szóbeli, szabadító és imádandó aspektusait jelöli. Még általánosabban kifejezve a *Memra* Isten parancsoló cselekedeteinek megfelelője ezekben a szövegekben. Ez a fordító számára megnyit egy hármas dimenziót, mely magában foglalja a parancs tartalmát, annak a magatartását, aki ezt a parancsot kiadja, illetve az ezen parancsra adott választ.[421]

Az első utasítás, ami a Bibliában megtalálható, Isten teremtő szava, amikor megparancsolja (elsőként a fénynek), hogy *„Legyen!”.* Ebben a parancsban egyszerre jelenik meg Isten teremtő szava és utasítása, mely egyben cselekvés is, azaz performatív aktus.[422] A felszólítás egyben teremtés is, a szó és az aktus megegyezik egymással. A Palesztin Targumokban, illetve a Tg. Neof. szövegeiben ennél az eseménynél megjelenik a *Memra*, és ő mondja, hogy *„Legyen világosság!”*. Az ezt követő versekben is a *Memra* az, aki az összes teremtő cselekvést véghez viszi.[423] Amennyiben a teremtéselbeszélésen túl a teljes szövegkorpuszt nézzük, akkor alapvetően hármas funkció figyelhető meg az általunk vizsgált fogalommal kapcsolatban: teremtő, kinyilatkoztató (önfeltáró) és megváltó (szabadító).[424]

Bár az elsődleges funkciója az antropomorfizmus elkerülése, emellett kifejezi Isten immanenciáját is. Rendszeres használata, és az abban megjelenő mintázatok alapján bizonyos teológiai konnotációk is kapcsolódnak hozzá. Bár ezek alapján kapcsolatban áll az isteni Bölcsességgel, semmiképpen sem lehet közvetítőként értelmezni.[425] Muñoz egyenesen úgy

---

[420] FLESHER, P. V. M. – CHILTON, B. D., *The Targums*, 428; MOUNIN, G., *Les problèmes théoretiques de la traduction*, Gallimard, Párizs 1963, 71–112.

[421] CHILTON, B., T*ypologies of* memra, 92.

[422] A beszédaktus elmélettel kapcsolatban ld. részletesebben AUSTIN, J. L., *Tetten ért szavak* (Hermész Könyvek), Akadémiai Kiadó, Budapest 1990.

[423] BOYARIN, D., *The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John*, in *HTR 94/3* (2001), 256; HAYWARD, R., *Divine Name and Presence*, 19.

[424] DÍEZ MACHO, A., *El Logos y el Espíritu Santo,* in *Atlántida 1* (1963), 381-369; ID., *Neophyti 1: Targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana, Vol. 1. Genesis,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1968; MUÑOZ LEÓN, D., *Dios-palabra: memra en los Targumin del Pentateuco,* Santa Rita, Granada 1974; KLEIN, M. L., *The Fragment-Targums of the Pentateuch: According to Their Extant Sources,* Biblical Institute Press, Róma 1980; BOYARIN, D., *The Gospel of the Memra*, 257, n. 53; WRÓBEL, M. S., *The Gospel According to St. John in the Light of Targum Neofiti 1 to the Book of Genesis*, in *Biblica et Patristica Thoruniensia* 9/4 (2017), 123.

[425] ABELSON, J., *The Immanence of God in Rabbinical Literature,* Macmillan, London 1912, 159.

tekint rá, mint Isten helyettesére, és egy szinten kezeli az olyan biblikus fogalmakkal és attribútumokkal, mint Isten Lelke, a Bölcsesség, az Úr Neve. Szerinte nem más, mint egy speciális isteni megnevezés, mely a teremtő, önmagát feltáró és az üdvösségtörténetben cselekvő Istent írja le, az Ő igéjén keresztül.[426]

Az alábbiakban azokra a megközelítésekre és szöveghelyekre fókuszálok, ahol a *Memra* kifejezi Isten jelenlétét, vagy kapcsolatban áll a teremtéssel. Ezt követően azokat a mozzanatokat emelem ki, amelyek rokonságot mutatnak az isteni Bölcsességgel, ezzel megalapozva a konkrét szövegek és a János Prológus közötti párhuzamokat.

2.1.2. Isten teremtő Szava

A Biblia első verseiben olvassuk, hogy Isten a puszta szavával teremt. Kiad egy parancsot vagy utasítást, aminek teremtő, létbe hívó ereje van. Szavára rendeződik a káosz, rend születik, megtörténik a dolgok szétválasztása, és új élőlények jelennek meg a föld színén. A Szentírás azonban nem csak a teremtéselbeszéléssel, hanem egy nyelvtani és ebből fakadóan interpretációs problémával is nyit, ahogyan azt korábban bemutattam. A héber בְּרֵאשִׁית alapvetően két módon értelmezhető vagy időjelölőként, vagy eszközhatározóként. A szó legproblémásabb része a kezdő בְּ prepozíció, mely mindkét jelentést magában hordozza.

Az egyes Targumokban ennek megfelelően eltérő változatokat találunk ennek a kezdő szónak a fordítására.[427] Nem csak a fordítás, de az értelmezés is eltérő, ezek közül a Neofiti szövegvariánsában megjelenik a *Memra* mellett a Bölcsesség (חָכְמָה) is.

מלקדמין בחכמה ברא ממרא דיי וׁשכלל ית שׁמיא וית ארעא	*„Kezdettől, a Bölcsességgel alkotta és tökéletesítette az Isten Szava a mennyeket és a földet.”*[428]

A szövegvariáns főszereplője az Isten Szava, vagyis a *Memra*, aki mellett második, vagy mellékszereplőként van jelen a Bölcsesség, mint arra a ב prepozíció is utal. Az ő szerepe itt

[426] MUÑOZ LEÓN, D., *Dios-palabra*, 139.

[427] Egy összefoglalót ld.: ANDERSON, G., *The Interpretation of Genesis 1:1 in the Targums,* in *CBQ* 52/1 (1990), 22.

[428] A szöveg erősen rongálódott, az idézett változat Díez Macho javaslata a Neofiti 1 kritikai kiadásában, aminek ő maga volt a szerkesztője. (Ld.: DÍEZ MACHO, A., *Neophyti 1: Targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana*, *Vol. 1. Genesis,* 3.) Szerinte nagy valószínűséggel a kéziratból kiesett, vagy kihullott a ממרא. A szöveg spanyol fordításában az „Isten Fia” jelenik meg, hivatkozva arra a zsidó-keresztény hagyományra, ami a Neofiti létrejöttekor elterjedt volt, és amely gyakran fordította a héber בְּרֵאשִׁית kifejezést a „Fiú” vagy „Isten Fia” terminussal. Ennek alapja a János Prológus Logosz Krisztológiája, vagyis az a koncepció, mely Jézusra úgy tekint, mint az Isten Igéje. Díez Macho olvasata, melyben a ממרא is szerepel, általánosan elfogadott a kutatók körében. Vö.: ANDERSON, G., *The Interpretation of Genesis 1:1 in the Targums*, 23, n. 7.

lehet mind társ, összhangban a Péld 8-cal, és a hozzá kapcsolódó Targumokkal,[429] illetve rabbinikus hagyományokkal,[430] valamint értelmezhető úgy is, mint eszköz vagy tulajdonság, amin keresztül, aminek a segítségével a teremtés történt. A *Memra* azonban nem pusztán főszereplő, hanem a teremteni igének az alanya is ebben a mondatban.[431] A בָּרָא ige kizárólag az Isten számára fenntartott, senki másra nem alkalmazott a szentírási szövegekben, éppen ezért a *Memra* egyértelműen Isten helyetteseként lép fel. Ez még nem feltétlenül jelenti azt, hogy *hypostasis*, vagy személyes valóság lenne, sokkal inkább egy fordítási és értelmezési megoldás, elkerülve az Úr ember-szerű ábrázolását. Ezen felül a szóval való teremtés is hangsúlyozásra kerül, vagyis a *Memra* azon aspektusa, mely az Isten aktív, jelen esetben teremtő cselekedeteire utal.

Ebben a kifejezésben a héber אמר radikálisokkal jelzett beszéddel, szóval kapcsolatos fogalomkör és a létige, vagyis a היה gyök mögött rejlő tartalom szintézise valósul meg.[432] Így a *Memra* kifejezi Isten örök jelenlétét és különleges kapcsolatát a teremtéssel és a történelemmel.[433] A két kifejezés és az általuk képvisel jelentéshorizont a teremtéselbeszélésben fonódik össze, ahol a létbehívás parancsa nem üresen zeng, hanem valósággá válik. Ez az arámban a *Memra,* a héberben azonban a *ma'amar*, amely a rabbinikus hagyományban fontos szerepet kap. Összekapcsolva a Sínai szövetségkötést és a Mózesnek átadott Tíz Szót a világ kezdetével és annak keletkezésének hátterével, azt állítja, hogy a világ is Tíz Szó, vagy Tíz Parancs, Kijelentés által lett megteremtve. Ez a Tíz *ma'amarot* (*ma'amar* többesszáma).[434]

Ez az alapja annak a tannaikus formulának, ami a Kiv 3,14 versének Neofiti fordításában is szerepel (ועתיד למימר ליה הווי *„És aki mondja: „Legyen!"*). Ahogyan ebben a kifejezésben is összekapcsolódik a szó és a parancs, úgy a héber *ma'amar* is kettős jelentéssel bír. Nem csak arra utal, amit az Úr mondott a teremtéskor, vagyis nem csak a kimondott szó tartalmára utal, hanem annak modalitására is, azaz magára a felszólításra, hogy *„Legyen!"*. Az Isten által kimondott szó tartalma, annak modalitása, és ezen felül a létbe hívás aktusa is összekapcsolódik egy azon fogalomban az izraelita hagyomány számára. Ezen az összefüggésrendszeren keresztül válik még inkább érthetővé és logikussá az Isten és Mózes közötti párbeszéd leírása

[429] BOYARIN, D., *The Gospel of the Memra*, 268-269; ANDERSON, G., *The Interpretation of Genesis 1:1 in the Targums*, 24.

[430] Pl.: *Gen. Rab.* 1:1 a Péld 8,30-ban szereplő alkotót vagy mesterembert (אמן) párhuzamba állítja a רֵאשִׁית kifejezéssel, amit úgy értelmez, mint a Bölcsesség egyik álneve, vagyis egyenlőséget tesz a két alak között.

[431] ANDERSON, G., *The Interpretation of Genesis 1:1 in the Targums*, 27-28.

[432] WRÓBEL, M. S., *The Gospel According to St. John in the Light of TgN,* 118; HAYWARD, R., *Divine Name and Presence*, 52.

[433] WRÓBEL, M. S., *The Gospel According to St. John in the Light of TgN*, 118; MUÑOZ LEÓN, D., *Dios-palabra*, 79-85; HAYWARD, R., *Divine Name and Presence*, 15-20.

[434] *Abot* 5:1.

és értelmezése a különböző Targumokban, ahol megjelenik ez az alkotó formula, hol rövidebb, hol hosszabb változatban. Az Úr jelenléte ugyanis hozzátapad a teremtés aktusához, ahol szintén valaminek a létbehívása történt meg.

Ez az asszociáció és interpretáció a rabbinikus hagyományokban is megjelenek, azzal a különbséggel, hogy itt nyilván nem a *Memra*, hanem annak héber megfelelője a *ma'amar* kerül használatra. A Ter 1 isteni kijelentései és az utána megjelenő iussivus alakok alkotják ennek a koncepciónak a tartalmát, mely a Targumokban a korábban is vizsgált hosszabb formulákkal kerül kifejezésre. *„Ő, aki kezdettől fogva mondta a világnak, „Legyen" és az lett",* illetve *„és az ott volt, az Ő Memrája szerint"*.[435] A rabbinikus hagyományban a *ma'amar* bizonyos esetekben a hosszú, tannaikus formula végére kerül betoldásra, ez történhet mind pozitív, mind negatív alakban. Így találhatjuk azt a betoldást, hogy *„Ő, aki egyedül a ma'amar által teremtett"* vagy ennek negatív megfelelőjét, azaz *„Ő, aki nem teremtett, csak a ma'amar által"*.[436]

Nem csak a teremtéselbeszélésben, de más áldás formulákban is megjelenik a *Memra*, ahol Istenre, mint a Teremtőre történik hivatkozás. Melkizedek és Ábrahám találkozásakor az áldásformulában a héber szövegben csak az Úr jelenik meg, aki megalkotta az eget és a földet (עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ),[437] míg az arám fordításban betoldásra kerül, hogy az Úr az ő *Memrája* által (עילאה דבמימריה קנה שׁמים וארעא) alkotta az eget és a földet.[438]

Mindkét esetben az אמר gyök található meg, noha mind a héberben, mind az arámban léteznek különböző kifejezések és radikálisok, amik a „*szóval*", vagy „*kijelentéssel*" kapcsolatos jelentéstartalommal bírnak. Az egyik ilyen a דָּבַר kifejezés, melynek elsődleges jelentése szintén az, hogy „*szó*", azonban ezen felül jelenti azt is, hogy „*dolog*", „*tény*". A mögötte rejlő fogalom sokkal konkrétabb, tárgyiasabb és statikusabb dimenziójú, mint az אמר gyök. Használata is jelzi ezt a fajta különbséget. Legtöbbször a prófétai szövegekben jelenik meg,[439] mint az Úr Szózata, azaz egy lezárt kijelentés, amit a prófétához intéz, egy kész üzenet, amin nem lehet változtatni, ebben az értelemben véve statikus. Ezzel szemben az אמר gyök a beszédre, mint folyamatra, aktív cselekvésre utal. E miatt az alapvető jelentésbeli különbség miatt figyelhető meg, hogy a szintén az ebből a gyökből derivált *Memra* az Úr aktív cselekvéseikor jelenik meg inkább a szövegekben., miközben megjelennek mellette más, azonos jelentéssel bíró (ti.: szó, beszéd) szavak is. Mivel a fordítás egyben értelmezés is a

[435] HAYWARD, R., *Divine Name and Presence*, 52.
[436] *Ibid*., 52-53.
[437] Ter 14,19.
[438] WRÓBEL, M. S., *The Gospel According to St. John in the Light of TgN*, 123.
[439] MCNAMARA, M. J., *Targum and Testament*, 163; MUÑOZ LEÓN, D., *Dios-palabra*, 641.

Targumok esetében, ezért egy adott szó különböző szinonimái közül a fordítók is igyekeznek az adott helyzetre leginkább illeszkedőt alkalmazni, ezzel eltérő jelentésmezőket és asszociációs horizontokat nyitva meg. Ez a fajta használat jól szemlélteti azt az általános jelenséget, hogy egy adott kifejezés, mely kezdetben csak fordítási megoldás volt, minden különösebb többletjelentés nélkül, az idő előrehaladtával és a használat során keletkezett mintákon keresztül teológiai értelmet is kap. A kezdetben egyszerű kifejezés bizonyos szövegekben úgy jelenik meg, mint egy komplex, teológiai fogalom, mely nem zárja ki, hogy továbbra is elsősorban fordításbeli megoldásról van szó, azonban nem csak egy konkrét dolgot jelöl, hanem egy tágasabb jelentéshorizontot.

Az előfordulások számát és kontextusát tekintve megállapítható, hogy a ממרא דיי kifejezés a Tg. Neof. szövegében szerepel a legtöbbször, elsősorban amikor a szöveg Isten teremtő és szabadító cselekedeteire utal.[440] Ezen terminus használata egyfelől Isten transzcendenciáját tárja elénk a teremtésben, másfelől Szaván, és annak hatóerején keresztül immanenciáját és a teremtéssel való szoros kapcsolatát. Ez is mutatja, hogy az izraeli hagyományban az Istennel kapcsolatos kibékíthetetlennek tűnő ellentéteket, paradox, illetve néha konkrétan oximoron állításokat, melyek belső lényegéből fakadnak, sokszor csak metonimikusan lehet feloldani. Egy tulajdonság vagy egy cselekvési mód megszemélyesítése által, mely a későbbiekben akár önállósulhat is, és így a későbbi szövegekben, mint önálló alak vagy koncepció jelenik meg.

2.1.3. Isten jelenléte

Az isteni jelenlét-teológiának forrása és kiindulási pontja az égő csipkebokor jelenete, amikor az Úr felfedi Mózes előtt a nevét.[441] A héberben itt az אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה kifejezés található, amit a legtöbbször úgy szoktak fordítani, hogy „*Vagyok, aki vagyok*”, azaz én vagyok a létező. A rákövetkező versben pedig, amikor megismétlésre kerül, akkor az, „*aki Van*” kifejezés szerepel. Ezt megelőzi az Úr ígérete Mózes bizonytalansága és félelmei miatt, hogy vele lesz, és így nem kell sem a fáraóhoz egyedül mennie, sem az Istentől kapott küldetést egymaga véghez vinnie. Nem lesz magányos, mert maga Isten lesz vele.

A Targumokban ennek az ígéretnek a fényében a létige itt szereplő formája, az אהיה úgy kerül lefordításra, hogy *„aki ott van”*,[442] vagyis a létige (héb. הָיָה) nem a puszta létezésre utal, hanem sokkal inkább a kapcsolati dimenzióra. Nem a lét teljessége, egy önálló egzisztencia áll a

[440] WRÓBEL, M. S., *The Gospel According to St. John in the Light of TgN*, 121-122; MUÑOZ LEÓN, D., *Dios-palabra*, 606, és az itt található n. 1.
[441] Kiv 3,14.
[442] HAYWARD, R., *The Holy Name of the God*, 21.

középpontban, hanem Isten, mint személyes valóság, aki jelen van a nép (jelen esetben konkrétan Mózes) számára, ezért ezt a tulajdonságot a nevében is hordozza. Vagyok, aki ott vagyok melletted, vagyok, aki vagyok számodra, vagyok, aki vagyok veled.

Ez az értelmezés az összes szövegben megtalálható, bár eltérő szövegvariánsokkal. Az antropomorfizmus elkerülése miatt az arám szöveg (elsősorban a Tg. Neof.) betoldja a *Memrát*, és így úgy olvassa az Úr válaszát Mózes félelmeire, hogy ואמר ארום אהווי ממרי עמך vagyis *„én, az én Memrám, veled leszek”*.[443] Ráadásul ez nem egy statikus, passzív jelenlét, hanem egy dinamikus, aktív magatartásra utal, amiben benne foglaltatik a segítség és a támogatás is. A Tg. Neof. szerzője egyenlőségjelet tesz a *Memra* és Isten jelenléte között, azonosítva a kettőt egymással. A *Memra* tehát úgy jelenik meg, mint egy isteni ön-megjelölés, melyet a Targumok az Isten Neveként értelmeznek,[444] és ezáltal utal a mögötte meghúzódó teológiára is.

Isten Neve a Kiv 3,12 alapján az Úr jelenléte, ottléte az ő szolgájával, és az ő választott népével. Ez egyúttal az Ő legfontosabb tulajdonsága is, a belső lényege, ami meghatározó az egész választott nép története és teológiai koncepciója, gondolkodásmódja szempontjából is. Izrael (és később a keresztények) Istene azért különleges és egyedi a többi istenek között, mert kapcsolatba akar lépni az emberiséggel, személyesen jelen akar lenni az ő életükben, folyamatosan maga felé próbálja fordítani őket, és gondoskodik róluk. Mindezeket pedig nem titokban végzi, hanem kinyilatkoztatja, szavai és parancsai által. Itt kapcsolódunk vissza a jelenleg vizsgált fogalomhoz, mely mögött mindez a teológiai háttér meghúzódik, és ami a Targumokban világosan látszik.[445] Az eltérő kéziratokban a *Memra* szerepe is változik, van, ahol a Kivonulás könyvének későbbi verseiben is ő jelenik meg, mint referencia pont, mint aki Mózest a fáraóhoz küldi.[446]

Ezt az isteni jelenlétet árnyalja tovább annak időbeli kitágítása, mely visszanyúlik a világ kezdetéhez és a teremtés aktusához. A Kiv 3,14 versben az Isten nevére utaló אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה formula mellé az arám változatban betoldásra kerül a מן דאמר והוה עלמא מן שׁרויא kiegészítés. Ez egy úgynevezett tannaikus formula, és a héber szöveg direkt fordítása, mely azt jelenti, hogy *„aki szólt, és a mindenség ott volt a kezdetektől”*.[447] A vers második felét, ahol Isten neve, mint Mózes küldetésének referenciapontja jelenik meg, a Neofiti egy ünnepélyes, liturgikus

[443] Kiv 3,12.
[444] HAYWARD, R., *Divine Name and Presence*, 17, valamint n. 7.
[445] A Targumokban megjelenő *Memra* és a jelenlét-teológia kapcsolatáról ld. részletesebben VERMES, P., *Buber's Understanding of the Divine Name Related to Bible, Targum and Midrash*, in *JJS* 24/2 (1973), 147-166.
[446] HAYWARD, R., *Divine Name and Presence*, 17.
[447] MARMORSTEIN, A., *The Old Rabbinic Doctrine of God,* Oxford University Press, London 1927, 89.

hangvételű formulával adja vissza, mely az általánosságban használt, múlt idejű formulát kiegészíti egy jelen és egy jövő idejű alakkal:

ועתיד למימר ליה הווי ויהווי הוא שׁלח יתי לוותכון	*„És aki mondja: „Legyen!” és ott lesz, Ő küldött engem hozzád.”*

A *Memra,* azaz Isten kimondott szava, melyet ezen szövegek párhuzamba állítanak a Szentírásban szereplő első, kimondott paranccsal, ami a létbehívásra vonatkozik,[448] úgy kerül értelmezésre, mint a múltbeli és a jövőben megvalósuló teremtés szimbóluma, mivel kapcsolódik Isten első személyű nevéhez.[449]

Ennek kiteljesedését a Tg. Neof. lapszéli jegyzetei között találjuk, ahol megjelenik Isten örök létezése a teremtés előtt és után, aktív jelenléte a múltban az Egyiptomból való szabadulás kapcsán, valamint támogató, segítő ottléte a választott minden eljövendő generáció számára.[450]

אנא הוויתי עד־לא איתברא עלמא ואנא הוויתי מן דאיתברי(ה) עלם אנא הוא דהוויתי בסעדכו בגלותא דמצראי ואנא הוא דעתיד למהווי בסעדכון בכל דר ודר	*„Ott voltam, mielőtt a világ teremtetett, és ott voltam, miután a világ teremtetett. Én vagyok Ő* (hímnem)*, aki segítségetekre volt az egyiptomi fogságban, és én vagyok Ő* (hímnem)*, aki segítségetekre lesz minden nemzedékben”*

Vermes ehhez a teológiailag komplex és sokrétű jelentéshorizonthoz teszi hozzá a *Shekinta* fogalmát, mely a héber *Shekinah* arám megfelelője, azaz az Úr súlyos, jelentőségteljes jelenléte. A Kivonulás könyvének keretein belül maradva ez borítja be a Szövetség Sátrát miután az megépült, ezzel jelezve, hogy az Úr lakást vett népe körében. E jelenlét segítségével az Isten és a *Memra* közötti megfeleltethetőséget az alábbi logikai sorral vezeti le: YHWH (vagyis a tetragramm) nem más, mint אֶהְיֶה, vagyis a lét, ez pedig nem más, mint YHWH jelenlétének *(Shekinta) Memrája,* az általa vizsgált Targumokban. Ezzel összekapcsolja a jelenlétet, a beszédet és a teremtést. Számára Isten a soha nem hallgató Szó, aki pontosan ezen a hangon keresztül lép kapcsolatba az emberekkel, a teremtményeivel.[451]

Wróbel megerősíti ezt a megállapítást, kiemelve, hogy a *Shekinah* és a „dicsőség”, amelyek elsősorban az Úr tulajdonságai, őt jelölő attribútumok, sokszor fordulnak elő a *Memra* relációjában. Olyannyira igaz ez, hogy bizonyos helyeken a héberben szereplő „*Úr dicsősége*” az arámban úgy kerül fordításra, hogy *„az Úr Memrája”*.[452]

[448] Ter 1,3.
[449] HAYWARD, R., *Divine Name and Presence*, 19.
[450] *Ibid*.
[451] Vö.: VERMES, P., *Buber's Understanding of the Divine Name*, 152.
[452] WRÓBEL, M. S., *The Gospel According to St. John in the Light of TgN*, 124.

A *Memra* nem csak a Teremtőt jelöli, vagyis az isteni jelenlétet a teremtés aktusában, hanem a Kivonulás könyvén keresztül azt az Urat is, aki jelen van a történelemben.[453] Ezen a ponton kap hangsúlyt a szövetség-teológia, azaz Isten szövetségi esküje, mely szerint a választott néppel marad. Itt köteleződik el mellettük, és ellentétben a korábbi, pátriárkáknak, vagyis egyes személyeknek tett ígéretekkel, ezt a szövetséget a teljes néppel köti, azaz ezentúl egész Izrael az Úr tulajdona lesz. A kapcsolat egyszerre stabilizálódik személyes és nemzeti szinten. Ebben a kontextusban a *Memra*, azaz Isten Szava egyszerre jelöli ezt a személyes kapcsolatot, és magát a szövetségi esküt, melynek manifesztációja a Tóra, a Törvény. Ennek általános megnevezése a Tízparancsolat, de szokás rá úgy is hivatkozni, mint az Úr Tíz Szavára. A Targumok éppen ezért az olyan szentírási szövegeket, amikben a fent jelzett kapcsolat vagy lehetséges interpretáció jelenik meg, rendszeresen értelmezik úgy, hogy az Úr *Memrája* van vagy lesz velük, illetve siet az ő segítségükre.[454]

Ennek egyik példája az Ábrahámmal történő szövetségkötés, és a neki tett ígéretek leírása a Tg. Neof. szövegeiben.[455] A Ter 17,7-8 versekben Isten örök szövetséget köt Ábrahámmal és utódaival, megígérve, hogy mind Ábrahám, mind az utána jövő generáció, vagyis Ábrahám fiainak Istene lesz. A Ter 17,7-ben az *„Istened leszek”* (héb. לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים) kifejezés szerepel eltérően a Tg. Neof. szövegétől, ahol a במימרי לך לאלה forma található, amit úgy lehet fordítani, hogy *„az én Memrámban leszek a te Istened”*.

A korábbi szövegekhez hasonlóan az isteni jelenlét a szövetségkötés relációjában a *Memra* betoldásával kerül kifejezésre. A következő versben a megmentés, illetve megváltás aspektusa is megjelenik. A héber szövegben pusztán annyi szerepel, hogy וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים , vagyis *„és az ő Istenük leszek”*, míg az arám változatban egy hosszabb forma jelenik meg, nevezetesen: ויהוי ממריה להון לאלה פריק, azaz *„megmentő Isten leszek a számukra az én Memrámban”*. Ez utóbbi kifejezés nem idegen vagy ritka a Tg. Neof. szövegeiben, és megtalálható mind a Kivonulás könyvében, mind a Leviták könyvében, valamint a Második Törvénykönyvben is.[456]

Szintén az Ábrahám-ciklusban jelenik meg az Isten és Ábrahám közötti kapcsolat leírása a hit eseményén keresztül. A héber szentírásban az szerepel, hogy Ábrahám הֶאֱמִן בַּיהוָה, azaz „*hitt Istenben*”.[457] A héberben szereplő tetragrammot a Tg. Neof. a ממרא דיי kifejezéssel helyettesíti.

[453] HAYWARD, R., *Divine Name and Presence*, 20.
[454] Idem., 148.
[455] RONNING, J., *The Jewish Targums*, 20.
[456] A konkrét szakaszok: Tg. Neof. Kiv 6,7; 29,45; Lev 22,33; 25,38; 26,12.45; MTörv 26,17.
[457] Ter 15,6.

A *Memra* megjelenése a hit kapcsolati dimenziójában nem csak itt fordul elő, hanem a Teremtés könyvének arám fordításának más részein is.[458]

Más szövegekkel való párhuzam is a hit tárgyának meghatározásában válik nyilvánvalóvá. A János evangélium szempontjából például azért bír különös jelentőséggel ez a fordítás, mert a Jézusban és az ő nevében, szavában való hit egyike az evangélium központi témáinak. A Prológusban is megjelenik, mint a Jézussal való kapcsolat egyik sarokköve, hogy azoknak adott hatalmat, és azok tudnak Isten fiaivá válni, akik τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, *„akik hisznek az Ő nevében”*.[459]

Egy másik fontos elem a látás, és az Isten dicsőségének a megnyilvánulása közötti kapcsolat, mely gyakran jeleken és csodákon keresztül valósul meg. Wróbel[460] felhívja a figyelmet a Jn 12,37 és a Tg. Neof. Szám 14,11 közötti szövegbeli párhuzamra. Mind az Ó-szövetség, mind az Újszövetség jelzett versében a zsidók hitetlensége áll a központban, mindazon csodák ellenére, amiket saját szemükkel láttak. A negyedik evangéliumban a Betániai vacsorát követően Jézushoz görögök jöttek oda, azzal a szándékkal, hogy megismerjék őt. Erre Jézus az Atyához szól, és kéri, hogy dicsőítse meg nevét – mire az égből mennydörgés hallatszik, és egy isteni szózat, mely megerősíti Jézus kérését. Ez az Ószövetségből ismert tipikus megnyilvánulása Istennek, akinek a kijelentéseit mindig viharhoz hasonló jelenségek kísérték, mint a felhő vagy a mennydörgés, adott esetben villámok is. A negyedik evangélium szerint Jézus, miután megmagyarázta a nép által tapasztalt teofániát, elvonult és nem mutatkozott többé.[461] Ezt követi a zsidók hitetlenségének leírása egy Izajási szakasz idézésén keresztül, amelyben az Úr Szaváról és Erejéről van szó, ami megnyilvánult a nép előtt, azonban ők nem hittek benne. Ezen szakasz bevezető mondata, hogy *„Noha annyi sok csodát tett előttük, mégsem hittek benne.”*[462]

A Számok könyvében miután visszatértek a felderítők, akiket Mózes küldött az Ígéret Földjének feltérképezésére, zavar támadt Izrael fiai között, ami lázadásba torkollott, és aminek eredményeképpen a választott nép felemelte a hangját az Úr ellen, és kiáltozni kezdett. Saját halálát kívánta, visszasírta a Fogság időszakát Egyiptomban, és Mózest és Áront is meg akarta kövezni, mint akik az általuk fenyegetőnek ítélt életveszélyes helyzetért voltak felelősek.[463] Mielőtt azonban a konkrét megkövezésre sor került volna, Isten dicsősége jelent meg Izrael fiai

[458] Pl.: Tg. Neof. Ter 4,26; 8,20; 12,7-8; 13,4.18; 16,13; 21,33; 22,14; 22,14.16; 24,3; 26,25; 35,1.
[459] Jn 1,12.
[460] WRÓBEL, M. S., *The Gospel According to St. John in the Light of TgN*, 123-124.
[461] Jn 12,20-36.
[462] Jn 12,37.
[463] Szám 14,1-10.

előtt a Szentírás szerint, a találkozás sátránál, ezzel elejét véve a vérontásnak. Az Úr ezeket a szavakat intézte Mózeshez: *„Meddig gyaláz még engem ez a nép? És meddig nem hisznek bennem, mindazon jelek ellenére, amiket a körükben cselekedtem?”*[464] A héberben Isten úgy hivatkozik magára, hogy בִּי azaz *„bennem”*. A Tg. Neof. ezt úgy fordítja, hogy בשׁם ממרי, vagyis *„az én Memrámban”*.[465]

A hit, illetve a hitetlenség tárgya egyik esetben sem közvetlenül Isten, hanem bár Istenre irányul, de közvetett módon, az Ő Szaván, Nevén keresztül. Ezen felül párhuzamként kiemelendő, hogy mindkét helyen Isten dicsősége szoros kapcsolatban jelenik meg Isten jelenlétével, összefüggésben Isten Szavával. Jánosnál ez maga Jézus, aki a Prológus szerint a *Logosz*, Isten Igéje, míg a Neofitiben a *Memra* szerepel. Utóbbi itt is az Úr aktív, dinamikus jelenlétére utal, amely az isteni csodajelek sorozatában válik érzékelhetővé – amihez a mennydörgéssel egybekötött teofánia társul, mind az ó-, mind az újszövetségi szakaszban.

2.2. A négy éjszaka költeménye

A János evangélium és a teremtéselbeszélés kapcsolata mind tematikus mind strukturális szinten nyilvánvaló. A Prológus kezdő szava megteremti a szövegek közti párhuzamot, és a fény, a sötétség, és az isteni szó kifejezései a létige használatával együtt mind hozzájárulnak a két szöveg és a mögötte lévő hagyományok könnyed összekapcsolásához, közös asszociációs horizontot hozva létre. Ha tovább szeretnénk tágítani ezt az interpretációs horizontot, és e közben az ószövetségi szakasz arám parafrázisai felé fordulunk, akkor szintén találunk párhuzamokat, noha nem áll rendelkezésünkre nagy mennyiségű anyag.[466]

A világ teremtésével nem csak a Teremtés könyvének első mozzanatihoz tartozó arám fordításokban lehet találkozni. A Palesztin targumi hagyományban ismert egy liturgikus jellegű szöveg a Kiv 12,42 verséhez, amit McNamara költőien zsidó Exultet[467] néven illet, mely jól visszaadja mind tartalmi, mind stilisztikai jellegzetességeit. Maga a bibliai szöveg az egyiptomi fogságból való szabadulás éjszakájának leírása, ami más néven a Pászka, az Úr átvonulásának ünnepe is, amikor az Úr erős karral vezette ki népét Egyiptom földjéről. Ezen esemény későbbi emlékezete és ünneplése nagyon színes és gazdag hagyománnyal rendelkezik, sajátos liturgiával, melynek részei különböző ételek, kérdések, beszélgetések, énekek, imádságok.

[464] Szám 14,11.
[465] Tg. Neof. Szám. 14,11.
[466] MCNAMARA, M. J., *Logos of the Fourth Gospel and Memra,* 116.
[467] MCNAMARA, M. J., *Targum and Testament*, 163.

Ennek alapja maga az emlékezés parancsa,[468] valamint a vers végén található megjegyzés, mely szerint ez az Úr virrasztásának éjszakájának tiszteletére történő virrasztás éjszakája Izrael minden fia számára, nemzedékről nemzedékre. Vagyis amit az Úr tett értük, azt ők maguk is megismétlik.

A Palesztin Targumokban nem egy, hanem négy éjszaka leírása található meg ezen a ponton, amik magukba sűrítik az egész üdvösségtörténetet,[469] kiemelve annak négy fontos eseményét. Ez a szám nem véletlenszerű, hanem szimbolikus jelentésű, és utal a teljességre is, ezáltal valóban lefedik a teljes üdvösségtörténetet, annak múlt, jelen és jövőbeli eseményeivel együtt. Az Úr négy áthaladásának vagy átvonulásának éjszakáját írják le költői, liturgikus nyelven. Ez a négy éjszaka szimbolikusan megjelenít négy világkorszakot is, az éjszaka ugyanis mindig valaminek a vége és egyben a kezdete is az izraelita, valamint a közel-keleti gondolkodásban. A zsidó időszámítás nem éjféltől éjfélig számít egy napot, hanem napnyugtától napnyugtáig. Ezt kiterjesztve kozmikus szintre az itt megjelenő négy éjszaka négy olyan, az üdvösségtörténet szempontjából meghatározó eseményt ír le, amelyek elválasztják egymástól a köztük lévő korszakokat.

A költemény bevezetője illeszkedik a Kivonulás könyvének történetébe, kiemelve a Húsvét éjszaka különlegességét, melyen az Úr megszabadította Izrael fiait az egyiptomi fogságból. Ezután kerül említésre az „Emlékezés könyve”,[470] arámul בספר דוכרניא, amely tartalmazza a négy éjszaka leírását.[471] A könyv nevében az arám דכר ige található, mely megegyezik a héber זָכַר igével, aminek elsődleges jelentése „*emlékezni*”. Ez nem egyszerűen egy adott esemény, vagy emlék felidézését jelenti, hanem annak újra átélését, jelenvalóvá tételét. Ez a fajta emlékezés, mely a zsidó hagyomány sajátja, és melyet később a keresztények is átvesznek a liturgikus gyakorlatban, magában hordozza az örök jelent is. Ugyanis az emlékezés által az idő egy adott pontján megtörtént esemény átkerül a jelen időbe, az emlékező jelenébe, aki ezáltal belép az adott esemény terébe és idejébe, ami ezen keresztül teljesen a sajátjává válik, hiszen személyesen éli azt át.

Az „Emlékezés könyvének” tartalma, vagyis a négy éjszaka jellege is utal erre a hagyományra, ugyanis nem egyszerű események kerülnek leírásra, hanem mind az üdvösségtörténetet, mind a nép identitását meghatározó történetek. Olyan pontok a történelemben, ahol az Úr kinyilvánította magát valamilyen formában, és kapcsolatba lépett a

[468] Kiv 13,3.
[469] WRÓBEL, M. S., *The Gospel According to St. John in the Light of TgN*, 122.
[470] Részletesebben ld. LE DÉAUT, R., *La nuit pascale*, 66-71.
[471] Ez a kifejezés mind a hosszabb szövegváltozatú Tg. Neof., mind a rövidebb formájú Tg. Ps.-J. szövegvariánsokban jelen van.

néppel. Érdekes megfigyelni, hogy ugyanazok az alapvető tulajdonságok jelennek meg itt is, mint amikről korábban már szó esett. Isten úgy kerül ábrázolásra, mint Teremtő, Kinyilatkoztató és Szabadító Isten.

Az első éjszaka a világ teremtése, a második a hit éjszakája, amikor Isten megjelent Ábrahámnak és megígérte, hogy megsokasítja utódait. E mellett jelenik meg az Akéda története is, aminek során ezen költemény szerint Izsákot visszakapja a halál torkából.[472] A harmadik a Kivonulás éjszakája, amikor az Úr kiszabadította népét az egyiptomi fogságból. Az utolsó pedig a Messiás király eljövetele, mely lezárja nem csak ezeket a világkorszakokat, hanem a szöveg szerint ekkor éri el a világ a végét,[473] és amely éjszaka szabadulás Izrael minden nemzedéke számára.

Maga a költemény több helyen is megtalálható, többek között a Tg. Neof., a Tg. Ps.-J. és egy Frg. Tg. szövegeiben. A variánsok alapvetően egységesek, kisebb eltérések figyelhetőek meg közöttük.[474] Az alapvető környezet az éjszaka, vagyis a sötétség állapota, amiben különböző időpontokban és módokon jelenik meg Isten, azonban nem mindegyik alkalommal kíséri nagy fényesség, mely elűzné a sötétséget. Ez a kép az első és a harmadik éjszakánál jelenik meg, utóbbi esetében a felhőoszlop válik részben teljes sötétséggé (az egyiptomiak számára), részben fénnyé (az izraeliek számára). A Messiás király dicsőséges eljövetelekor nem kerül említésre.

A négy éjszaka közül a *Memra* két helyen jelenik meg, az első éjszaka során, vagyis a teremtés környezetében, valamint az utolsó éjszaka során, a Messiás király eljövetelekor, amikor dicsőségesen vonul majd a nyáj élén, Mózes és a Messiás között. Nem csak a *Memra* jelenléte miatt érdekesek ezek a szövegek, hanem a János Prológussal lévő párhuzamuk miatt is. Ennek bemutatására és rövid elemzésére az alábbiakban kerül sor, a Tg. Neof. szövegváltozatát alapul véve. Ezen elemzés során nem kerül sor műfaji és strukturális összevetésre, azonban a két szöveg közötti párhuzamok között szerepel az is, hogy mindkét szöveg értelmezhető az Isten Szavához intézett vagy az arról szóló himnuszként. Mindkét esetben az elnevezés alapja az adott nyelvben szereplő kifejezés az Úr Szavára, mely a negyedik evangélium esetében a *Logosz*-himnusz. A négy éjszaka költeményéről írott kommentárjában Le Déaut a szövegvariánsokat vizsgálva megjegyzi, hogy annak szerkezete, ritmikussága és

[472] Az *Akéda* történetének különböző formái és interpretációi vannak, melyek közül az egyik változatban Izsák valóban feláldozásra kerül, mint elégő áldozat, és Isten ezután támasztja fel, illetve adja vissza Ábrahámnak. A Töredékgyűjteményben is ez a változat szerepel. Ld.: PERANI, M., *Il Poema delle quattro notti nella rilettura del Targum di Es 12,42*, in *La Notte*, *Parole, Spirito e Vita 79*, EDB, Bologna 2019, 104; MCNAMARA, M. J. – MAHER, M. J. – HAYWARD, R., *Targum Neofiti 1: Exodus. Targum Pseudo-Jonathan: Exodus,* T & T Clark, Edinburgh 1994, 52.

[473] Ld.: LE DÉAUT, R., *La nuit pascale*, 264-266.

[474] MCNAMARA, M. J., *Targum and Testament*, 163-164.

kifejezésvilága miatt, főleg a Ps Jonatánban található forma alapján értelmezhető úgy, mint egy himnusz az Úr Szavához, vagy *Memrájához*.[475]

2.2.1. Az első éjszaka – a Teremtés

לילא קדמיא כד אתגלי ייי על עלמא למבריה יתיה הוה עלמא תהו ובהו וחשוכא פריס על־אפי תהומא וממריה דייי והוה נהורא ונהר וקרא יתה לילי קדמיא

Az első éjszaka: amikor az Úr megjelent a mindenség felett, hogy megteremtse azt. És a mindenség üres volt és kietlen, és sötétség volt a mélység színén, és az Úr Memrája volt a fény, és világított. És úgy hívta: az első éjszaka.

A Targum sok ponton megegyezik a Biblia elején megtalálható teremtéselbeszéléssel,[476] annak is az első mozzanataival,[477] de megfigyelhetőek bizonyos különbségek. A világ teremtés előtti, kezdetleges állapotának leírása hasonló. Azonos a szóhasználat, a תֹּהוּ וָבֹהוּ kifejezés itt is megjelenik, ami leírja, hogy a teremtés előtt a föld kietlen volt, puszta és üres. Ez a kifejezés azonban utal az őskáoszra is, mely leginkább a környező népek mitológiáiban és hitvilágában van jelen. Ebből a nézőpontból a teremtés aktusa egyben a rendrakás aktusa is. A teremtéselbeszélésben az Úr szétválaszt dolgokat, mindazt, ami korábban össze volt keveredve, és ami egy egységes, átláthatatlan masszát alkotott, elkülöníti egymástól, és mindennek határt szab. Ezáltal alkot a káoszból kozmoszt, harmonikus világrendet.

A Tg. Neof. szövege mögött ugyanez a koncepció található meg. Isten nem a semmiből teremt és hív létbe dolgokat, hanem megjelenik a mindenség (arám עלמא) felett. A szóvégi א az arámban a határozott névelőt jelöli, így ez a kifejezés a földkerekségre utal, mint mindenségre. Egy konkrét valamire, ami valamilyen módon már az első isteni szó előtt is jelen volt, azonban terméketlen és kaotikus formában. A kietlenség mellett a sötétség, amely a mélységeket borítja, szintén ezt az értelmezést támasztja alá, és tovább erősíti a teremtéselbeszéléssel való párhuzamot. Ahogy e fölött megjelenik az Úr, az emlékeztet az ősvizek felett lebegő Lélekre.[478] A nyitókép tehát mind szóhasználatát, mind képi és gondolatvilágát tekintve alapvetően megegyezik a biblikus szöveggel.

[475] LE DÉAUT, R., *La nuit pascale*, 216.
[476] CHILTON, B., *The Exodus Theology of the Palestinian Targumim*, in DOZEMAN, T. – EVANS, C. A. – LOHR, J. N. (szerk.), *The Book of Exodus* (VT Supp 164) Brill, Leiden 2014, 392; RONNING, J., *The Jewish Targums*, 24.
[477] Ter 1,2.
[478] *Idem*.

A lényegi különbség az Úr és a világ közti kapcsolatban van. Míg a Ter 1,1-2,4 szakaszban az isteni szó jelenik meg elsődlegesen, illetve az Úr Lelke, aki, illetve ami a vizek felett lebeg, addig a Tg. Neof. azzal nyit, hogy ez az az éjszaka, amikor az Úr megjelent. Ennek pontos körülményei nincsenek leírva, azonban a kifejezés teofániára utal, vagyis az Úr valamilyen formában érezhető, érzékelhető megjelenésére, nem csak a hallhatóság, de a láthatóság szintjén is. Az itt található arám גלי ige elsősorban azt jelenti, hogy „*feltár*", „*kinyilatkoztat*", másodlagos jelentése „*megmutat*", „*világosságra hoz*", „*láthatóvá tesz*".[479] Értelmezési tartománya tehát szélesebb, mint a puszta hanghatás, amivel a biblikus szövegben elsődlegesen találkozunk. Ahogyan ez a többi éjszaka kapcsán is megfigyelhető, az Úr jelenléte (jelen esetben teremtő aktusa), és az univerzum születése Le Déaut szavaival élve úgy kerül ábrázolásra, mint egy epifánia.[480] A hangsúly az ő elemzésében is az ige vizualitást kifejező dimenzióján van.

Ezután jelenik meg az Úr *Memrája*, mint fény, mely világít, a szakasz azonban szövegét tekintve problémás. A ונהר וממריה דיי והוה נהורא fordítása és értelmezése nem egyértelmű, szó szerint úgy lehetne fordítani, hogy *„Az Úr Memrája* és *ez volt a fény"*. Ez azonban nyelvtanilag helytelen. Ebből fakadóan nagy valószínűséggel a létige előtti ו írnoki hiba, amit a szövegkörnyezetben szereplő számos ו-ra való tekintettel véletlenül illesztettek be.[481] Ezt támasztja alá a más kéziratokkal történő összevetés is, pl. a Frg. Tg. szövegeit tartalmazó kézirattal,[482] illetve a párizsi kézirat is ו nélkül hozza a létigét. *„Az Úr Memrája fénylett és világított"* (והוה נהיר), illetve *„az Ő Memrájában fénylett és világított."* (והוה נהיר).

McNamara megemlíti a Genizah Tosefta ide vonatkozó részét is, mint párhuzamot, ahol szintén az található, hogy *„Az Úr Memrája fénylett és világított."*[483] Ez azt jelzi, hogy a Tg. Neof. szövege belehelyezkedik a Palesztin Targumok hagyományába. Azáltal pedig, hogy a szöveg mind a fény fogalmára, mind pedig a ragyogás aktusára utal, a *Memra* fogalmát összeköti a kinyilatkoztatás témájával is.[484]

Az első éjszaka leírása alapján csak akkor lehetséges, hogy a *Memra* a teremtés kezdetén világított, ha ő maga volt a fény. Míg a legtöbb Targum csak utal erre, vagy rejtetten fejezi ki, addig a Tg. Neof. szövege ezt határozottan és nyíltan kijelenti. Ez a Targum azonosítja a *Memrát* az Úr első parancsával, mely szerint legyen világosság, oly szinten, hogy ő maga lesz ez a fény,

[479] Vö.: CAL, גלי szócikk.
[480] LE DÉAUT, R., *La nuit pascale*, 216.
[481] MCNAMARA, M. J., *Targum and New Testament*, 441; LE DÉAUT, R., *La nuit pascale*, 215.
[482] Mind az *editio princeps*, mind a Walton által szerkesztett London Polyglot szövegeiben.
[483] Vö.: MCNAMARA, M. J., *Targum and Testament*, 164.
[484] CHILTON, B., *The Exodus Theology of the Palestinian Targumim*, 392. A 6. lábjegyzetben Chilton párhuzamot von a *Cairo Geniza* szövegvariánssal, mely szövegben ez a kapcsolat még erősebb, azáltal, hogy ott minden éjszaka leírásában szerepel a *Memra*.

amit az Úr hív létbe a héber szövegben.[485] Nem valaki más fényét veri vissza, vagy vezeti át magán, nem csatornaként jelenik meg, hanem ő maga a fény, amely világít a teremtés pillanatában. Ami a bibliai hagyományban az első a teremtett dolgok sorában, és amit az Úr szava hív életbe, az itt maga az Úr Szava, ami ebben a kontextusban úgy jelenik meg, mint egy konkrét alak. Nem egyszerűen fényt áraszt magából, hanem világít, bevilágítja azt az ős sötétséget, ami a mélység színén van. Ezzel állást foglal a mellett a hagyomány mellett, mely szerint a teremtés ősi, eredeti közege a mindent elborító sötétség volt.[486]

Le Déaut[487] az első éjszaka elemzése során felhívja a figyelmet a נהר szó alkalmazására, mely ugyanaz a kifejezés, mint ami a Ter 1,3-5 szakaszában is megtalálható. A szó főnévi változata utal a fényre, valamint magukra a világítókra is. Azokra a csillagokra és más égitestekre, amiket a nap végén teremt az Úr, hogy mutassák az idő múlását, valamint, hogy ebbe csatornázza bele a fényt, melyet megteremtett. Ezen az értelmezési horizonton a *Memra* az első éjszakán nem csak az ősi fényként jelenik meg, hanem úgyis, mint a világító égitestek szimbóluma, melyek az emberek számára jelzik az idő múlását, és világosságot adnak, elválasztva egymástól a nappalt és az éjszakát.

A *Memra* és a fény kapcsolata más Targumokban is megjelenik, például a 27. Zsoltár nyitóversében, ahol a héber szövegben az szerepel, hogy *„az Úr az én világosságom”*,[488] a Targum az Isten helyett azt a szövegváltozatot hozza, hogy *„az Úr Memrája az én világosságom”*.[489] Mely jelzi, hogy a *Memra* használata nem alkalomszerű, hanem mutat egyfajta konvergenciát és mintázatot, ha nem minden Targumban, de a Tg. Neof. szövegeiben bizonyosan.

A költemény négy éjszakáról szól, mely elnevezés nem véletlen, és az első éjszaka leírása során megjelenő ős sötétség említése sem *ad hoc* jellegű, hanem mögöttes szimbolikával és ezen keresztül teológiával bír. Ez különösképpen igaz, ha nem csak önmagában, hanem a vele együtt bemutatott archetipikus ellentétpárjával közösen vizsgáljuk, annak szimbolikus jelentésével együtt. Szimbolikus szinten ez a kép felidézi azt a széles körben ismert motívumot is, amely az ősi harcra utal, a fény és a sötétség harcára. Itt azonban egyértelmű, hogy a sötétség nem győzhet, hiszen a fény egyfelől az Úr szava, vagyis isteni tulajdonságokkal bír, másfelől nem csak fénylik, de egyenesen megvilágítja, bevilágítja a sötétséget. Ezzel legyőzi, felülkerekedik rajta, és összekapcsolva a teremtéssel, lehetőséget teremt az élet megjelenésére.

---

[485] CHILTON, B., *The Exodus Theology of the Palestinian Targumim*, 392.
[486] U.o.
[487] LE DÉAUT, R., *La nuit pascale*, 216.
[488] Zsolt 27,1.
[489] Tg. Ps 27,1.

McNamara röviden összegzi a Targum keletkezési idejével kapcsolatos kételyeket, mely során kijelenti, hogy lehetséges, hogy a negyedik evangélium írója a zsinagógában hallotta, ahogy felolvassák, hogy az idők kezdetén, az univerzum teremtésekor (az első éjszakán) volt a mindent elborító sötétség. E mellett volt azonban jelen maga Isten is, illetve az ő Szava (*Memra*), ami fény volt és ragyogott a teremtéskor.[490]

A János Prológus első öt versében hasonló dinamikák és teológiai mintázatok figyelhetőek meg. A *Logosz* ugyanezekkel a szavakkal kerül leírásra, alkotó munkája során, minden dolgok kezdetén.[491]

> Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. (…) ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. (…) Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

A Szó itt is Istennel van azonosítva, úgy jelenik meg, mint aki Istennel van, majd, mint aki konkrétan Isten, vagy isteni.[492] Utána összekapcsolódik az élet és a fény képe, mely esetén fontos kiemelni, hogy Jánosnál mindkettő forrása maga a *Logosz*. Egyiket sem kapja az Istentől, mint kegyelmet, hogy utána tovább adhassa, vagy használhassa azt, hanem konkrétan úgy kerül leírásra, hogy benne élet volt (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν),[493] és hogy ő volt az igazi fény, vagy világosság (ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν).[494] Az ἀληθινός jelzi ennek a fénynek az eredetiségét, valódiságát, ugyanakkor valamilyen szinten a transzcendens, isteni mivoltát is. Utal az ős fényre, mely szemben áll a sötétséggel, és mely éppen azért, mert valódi, hatalma van a sötétség felett, és így az nem képes őt legyőzni.

A Jn 1,5 szerint „τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει”*,* azaz *„a fény a sötétségben világít”*. Ez a kép megegyezik az első éjszaka leírásával, ahol az ősi sötétség jelenik meg, és a teremtésből semmi más nem szerepel, csak az az egyetlen mozzanat, amikor a sötétség és a fény találkoznak.

---

[490] MCNAMARA, M. J., *Targum and New Testament*, 442 és az ide kapcsolódó lábjegyzetek.

[491] A Tg. Neof. szöveg és a Prológus közötti kapcsolatot több szerző, egymástól függetlenül is kiemelte, pl. LE DÉAUT, R., *La nuit pascale*, 216; DÍEZ MACHO, A., *El Logos y el Espíritu Santo*, 390-394. Utóbbi szerző párhuzamot von a Bölcsesség és a *Memra* alakja között, mindkettőről azt állítva, hogy úgy jelennek meg az Ószövetségben, mint önálló személyek, vagy legalábbis megszemélyesített fogalmak, sőt, bizonyos esetekben, mint *hypostasisok*. Ugyanezt a lehetőséget tárgyalja Muñoz León a Teremtés könyvének Targumjait tárgyaló monográfiájának utolsó fejezetében. Ld. MUÑOZ LEÓN, D., *Dios-palabra,* 605 és 631-638. Ld. továbbá HAYWARD, R., *The Holy Name of the God,* 18. Hayward szintén érinti a *Memra* mint *hypostasis* problémáját, majd röviden tárgyalja a *Logosz* és a *Memra* közötti lehetséges kapcsolatokat, felsorolva bizonyos szerzőket, akik e kapcsolat mellett, illetve ellen érveltek.

[492] A két értelmezési lehetőséggel kapcsolatban ld. a doktori dolgozat korábbi, idevonatkozó fejezetét. Valamint HARRIS, M. J., *EGGNT: John*, B&H Academic, Nashville (TN) 2015, 19-20.

[493] Jn 1,4.

[494] Jn 1,9.

Ahogyan a Prológusban ez a fény a sötétségben világít, ugyanúgy a Tg. Neof. szövegében is a *Memra*, mely maga a fény, világít. Ez az egyetlen, de annál erősebb kép szimbolizálja az egész teremtést, az Úr győzelmét a káosz és a sötétség felett. Ez belesimul a költemény értelmezési horizontjába, melynek közepén a Pászka, az Átvonulás Ünnepe helyezkedik el. Ez nem csak a szabadulás, de egyes értelmezésekben az új teremtés szimbóluma és ünnepe is.

A két szöveg közötti párhuzam szembeötlő: a mindent elborító sötétség, a Szó, mely a teremtés kezdetén már létezett, és amelyben fény volt, vagy amely maga volt a fény, mely világított a sötétségben.[495] Ahogyan a *Memra* az első éjszakán világított, úgy a *Logosz* is világít a sötétségben, és ezáltal le is győzi őt. Ez a világosság válik a teremtés és az élet lehetőségi feltételévé, mely szintén a *Logosz* által jelenik meg, hiszen minden általa lett.[496]

Ez a gondolat később is kiemelt helyet foglal el a jánosi teológiában, és bontakozik ki az evangélium során. Míg a Prológusban a fény, mely jelen volt a világ kezdetekor is, belép a világba, a teremtésbe, és az emberek számára világít, vagyis személyes kapcsolatot alakít ki, a *Logosszal* kerül azonosításra, addig később Jézus mondja magáról, hogy Ő a világ világossága.[497] Természetesen a *Logosz* és Jézus azonosítása a Prológusban is megtörténik, ám nem a fény kontextusában. Ez csak később lesz kidolgozva, és jelenik meg többször is Jézus beszédeiben, hogy akik követik őt, azoknak az élet világosságát mutatja meg, illetve nem járnak többé sötétségben.[498] Kilépve az evangélium kereteiből, de a jánosi iratok talaján maradva párhuzamot lehet vonni az 1Jn 2,8 versével, mely ugyanezt szóhasználatot alkalmazza, amikor azt írja, hogy „ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει”.[499]

A jelenet,[500] amikor Jézus megjelenik a tanítványainak a viharos tengeren, mintegy szellem, akit fény vesz körbe, majd lecsendesíti a vihart, ahogyan beszáll a csónakba, felidézi az első éjszakát, és annak teremtés előtti állapotait. A Ter 1,1-3 verseiben szereplő ősvizeket és a sötétséget, mely a mélység felett van, valamint a Tg. Neof. szövegének azon részét, ahol *„az Úr szava volt a fény, és világított”*. A teremtés mint a káosz felett aratott győzelem aktusa, és mint a rendalkotás aktusa, a harmónia megteremtése, rejtetten jelen van az evangéliumi történetben, melynek a végén a tanítványok befogadják Jézust a bárkába. A görög szövegben itt a λαμβανω ige szerepel, mely a Prológusban is megtalálható igekötős alakban, azzal

[495] KYSAR, R., *The Fourth Evangelist and His Gospel: An Examination of Contemporary Scholarship,* Augsburg Publishing House, Minneapolis (MN) 1975, 109.
[496] Jn 1,3.
[497] Jn 8,12.
[498] Uo.
[499] WRÓBEL, M. S., *The Gospel According to St. John in the Light of TgN*, 122.
[500] Vö.: Jn 6,16-21.

kapcsolatban, ahogy a *Logoszt* – akiben fény és élet van –, hogyan fogadják, illetve nem fogadják be az övéi, a sajátjai, akikhez jött.[501]

Utóbbi elutasítás a halál, illetve az Istentől való elszakítottság metaforája is, ellenpontot képezve a fény és élet képével. Ugyanez a dinamika és párhuzam jelenik meg a klasszikus bölcsességi irodalomban, a két út motívumában, melynek egyik reprezentatív példája a dolgozatban is elemzett két bankett képe.[502] Itt maga a Bölcsesség hirdeti ki a két út közötti különbséget, és hívja magához az embereket, és akik hallgatnak rá, életre találnak. A másik bankett résztvevői azonban *„nem tudják, hogy ott holt lelkek vannak, és vendégei a Sheol mélyén laknak.”*.[503] A sötétség tehát nem csak a halállal, de a tudatlansággal is összekapcsolódik. Ezzel ellentétben a fény, az élet, és az Istennel való jelenlét a teljes embert, így annak értelmét is megvilágosítja. A helyes út egyben értelmet és bölcsességet is ad, mely Isten kegyelmi ajándéka. Többek között ezért is kapcsolódik össze a Bölcsesség a fény képével, mely Salamon szerint átjárja a lelket és megvilágosítja azokat, azzal a fénnyel, mely sajátja, és mely egyben isteni.[504]

Ez a rövid kitekintő is alátámasztja, hogy mind a Prológusban, mind a Tg. Neof. költeményében szereplő fény-sötétség ellentét, és a hozzá kapcsolódó motívumok beleilleszkednek a már meglévő izraelita hagyományba, tovább színesítik azokat, mélyebb értelmezési rétegeket nyitva meg.

2.2.2. A negyedik éjszaka – a Messiás

לילי רביעיא כד ישלם עלמא קציה למתפרקא נירי פרזלא יתברון ודרי רשיעא ישתיצון ומשה יסוק מן־
גו מדברא דן ידבר בריש ענא ודין ידבר בריש ענה ומימריה מדבר ביני תריהון ואנה ואינון מדברי כחדא
הוא לילי פסחא לשמה דיי לילי נטיר ומזומן הוא לפורקן לכל ישראל לדריהון:

A negyedik éjszaka: amikor a világ eléri megváltásának kitűzött idejét, a vas igák el fognak törni, és a gonoszok nemzetsége el lesz törölve, és Mózes feljön majd a sivatag közepéből és a Messiás Róma közepéből. Az egyik a nyáj élén fog vezetni és a másik (szintén) a nyáj élén fog vezetni, és az Úr Memrája kettejük közöttük fog vezetni, és én, és együtt fognak tovább haladni.

Az első éjszaka leírásával ellentétben a negyedik éjszaka sokkal kevesebb biblikus elemet tartalmaz, éppen ezért a szövege sokkal nehezebben értelmezhető első ránézésre. Míg az első

[501] RONNING, J., *The Jewish Targums*, 25-26.
[502] Péld 9.
[503] Péld 9,18.
[504] Vö.: Bölcs 7,22-30.

három éjszaka Izrael történelmének konkrét eseményeit dolgozza fel, melyek éppen ezért a Szentírásban is megtalálhatóak, a jelen szöveg egyértelműen eszkatológikus színezetű. Kilépve a történelem ismert keretei közül egy jövőbeli eseményt ír le, alapvetően prófétai képekkel, mint az igák eltörése és a nyáj, aminek az élén bizonyos alakok állnak, akik vezetik ezt a nyájat, mint pásztorok. Jelen szöveg teljesebb megértéséhez a Tg. Neof. teljes szövegkorpuszának ismerete szükséges, melyre jelen dolgozat keretein belül nincs lehetőség, és nem is tartozik szorosan a vizsgált témához.[505]

Maga az eszkatológikus távlat azonban fontos, többek között azért, mert jellemzi a zsidó ünnepléseket ez a fajta hármas dimenzió, és jelen van az emlékezés (héber זכר) gondolatkörében is. Minden esemény, melyet ünnepelnek, egy múltbeli eseményt tesz jelenvalóvá, mely túlmutat önmagán, a végső beteljesedés felé. Egy helyen a rabbinikus hagyomány a Kivonulás éjszakájával kapcsolatban kijelenti: *„Azon az éjszakán meg lettek váltva, és azon az éjszakán meg lesznek váltva, Rabbi Joshua szavai, ahogy meg lett mondva, hogy az az éjszaka az Úr virrasztásának éjszakája."*[506] Ez is mutatja, hogy a húsvét éjszaka eszkatológikus módon került értelmezésre, továbbá jelzi azt is, hogy a négy éjszaka költeményében szereplő négy éjszaka szervesen kapcsolódik egymáshoz, és együttesen értelmezhető, egymást is megvilágítva.[507] A Tg. Neof. szövege azért különleges, mert ezt a szabadító cselekvést nem az Úrnak, pontosabban nem pusztán az Úrnak tulajdonítja, hanem az Úr nevének, vagy Szavának, azáltal, hogy a költeményben több helyen is megjelenik a *Memra*.

Ennek a kifejezésnek a használata és így a mögötte lévő teológia és értelmezési horizont szövegtanúnként és kéziratonként eltér. A Tg. Neof. mintázatában nagy szerepet kap és megjelenik az Úr szabadító cselekedeteinek leírásakor, mely szintén összeköti a teremtést, az Ábrahám ősatyának tett ígéreteket, illetve a vele, majd később a néppel kötött szövetséget. Ezek bibliai helyek arám fordításánál mind megjelenik a *Memra*. Nem meglepő tehát, hogy az Izrael számára meghatározó szabadulás eseményről történő megemlékezés értelmezésébe bekerül egy olyan liturgikus jellegű szöveg vagy himnusz, mely magába sűríti az üdvösségtörténet összes eseményét.

Az utolsó, negyedik éjszaka a Messiás eljövetelét írja le, ami szintén sötétségben történik. Itt azonban nem jelenik meg, hogy ezzel a sötétséggel bármi is történne. A gonosz nemzedék és a vasiga elpusztításáról ír a szöveg, de azzal kapcsolatban, hogy a Messiás harcba szállna

[505] A szöveg elemzéséhez jó kiindulási alap CHILTON, B., *The Exodus Theology of the Palestinian Targumim*, 387–403, főleg a 393-394 és a 398-402 oldalak.
[506] *Mekhilta of Rabbi Ishmael, Pisha* 14,24.
[507] CHILTON, B., *The Exodus Theology of the Palestinian Targumim*, 402.

ezzel a bizonyos sötétséggel, vagy hogy pontosan hova vezeti a nyájat, nincsen szó. Megjelenik mellette a *Memra*, aki az első éjszaka során maga volt a fényesség, az ős-fény, ami a sötétségben világított, de itt róla sem jegyzi meg a szöveg, hogy bármilyen kapcsolatban lépne az éjszakával, vagy bármilyen hatással lenne rá. Beáll Mózes és a Messiás közé, és hárman vezetik a nyájat.

McNamara ezt a képet is párhuzamba állítja a Prológussal, valamint a jánosi teológiával, kijelentve, hogy a Négy éjszaka költeménye nagy valószínűséggel ismert volt a negyedik evangélium szerzője számára, sőt, ott volt a gondolatai között akkor is, amikor saját művét alkotta.[508] Amikor Krisztusról beszél, aki eloszlatja a sötétséget, akkor nagy valószínűséggel ugyanabban a háttérben és ugyanazon körülményekben gondolkozik, mint ami a Négy éjszaka költeményében megjelenik, mint alaphelyzet. Jézus eljövetelekor a világ sötétségben van. A Szó (*Logosz*/*Memra*) volt a fény, ami világított a sötétségben. Mindaz, aki nem fogadja be, nem kerül vele kapcsolatba, nem hisz benne, ebben a sötétségben marad, mely egyet jelent azzal is, hogy ők kívül maradnak az új Messiási korszakon is. Mindazok, akik jobban szeretik a sötétséget, mint a fényt.[509] Azonban, akik követik őt – vagy a Targum képével élve, akiknek az élére áll, és akiket vezet –, azok nem járnak többé sötétségbe, és övék lesz az élet világossága.[510] Maga a fény mindkét esetben már a Messiási korszak előtt fényleni kezd, az arám szövegben az első éjszaka, a Prológusban pedig a megtestesülés előtt. Amikor Krisztus a világba lép, akkor ott sötétség van, ez a metafora nem törik meg, sőt, a negyedik evangélium kifejezi, hogy a fény, ami korábban világított, most a megtestesülés után is világít, és ennek tanúi is vannak. A fény, az élet és az isteni dicsőség képei szorosan összekapcsolódnak, és feltárulnak a megtestesült Logoszban. Mindazok, akik hisznek az Úr Szavában, és akik követik őt, azok a világosság gyermekei, akik elutasítják, és nem követik, azok a sötétség gyermekei.[511]

Az is párhuzamos a két szövegben, ahogyan az Isten Szavát, mint központi alakot kezelik. A Prológust más néven nevezik *Logosz*-himnusznak is, és valóban többször is megjelenik, mint kifejezés, és minden történés és leírás vele kapcsolatos. Egyértelműen központi figura. Az arám szövegben a *Memra* középen halad, és mintegy lezárja a megjelenések sorozatát. A negyedik éjszaka során először Mózes bukkan fel, majd a Messiás, és legutolsó szereplőként a *Memra*. A nyáj vezetésében elfoglalt helye is különleges, ugyanis a másik két alakról nem mondja el a szöveg, hogy pontosan hol foglalnak helyet, csak azt, hogy a nyáj élére állnak. Ezzel szemben

[508] MCNAMARA, M. J., *Logos of the Fourth Gospel and Memra*, 116-117.
[509] vö. Jn 3,19.
[510] vö. Jn 8,12.
[511] Vö.: MCNAMARA, M. J., *Logos of the Fourth Gospel and Memra*, 117.

a *Memra* kapcsán kiemelésre kerül, hogy miután megjelenik, nem egyszerűen a nyáj élére áll, nem egy akármilyen posztot foglal el, hanem kitüntetett helye van. Középen áll, és együtt halad Mózessel és a Messiással. Ő lesz a centrális figura, akinek a jobb és bal oldalán helyezkedik el a másik két személy, és ő maga is úgy jelenik meg, mint személy. Több, mint egy teofánia, vagy egy jelenés, hanghatás, vagy fényesség. Úgy jelenik meg, mint a másik kettővel egyenrangú személy, akik ezután egymás mellett, együtt haladnak, és együtt vezetik a nyájat. A köztük lévő hierarchiára utaló egyetlen mozzanat a *Memra* középen történő elhelyezése, valamint az a vele kapcsolatos információ az első éjszaka leírása alapján, hogy Istennel egyenértékű, őt képviseli vagy helyettesíti.

A Tg. Neof. és a negyedik evangélium nyitánya közötti párhuzamokat gyarapítják a két szövegben megjelenő alakok; az Isten Szava (*Logosz*/*Memra*), aki központi helyen szerepel, valamint a mellette megjelenő Mózes és Krisztus/Messiás.[512] Chilton összehasonlító exegézise[513] ezen felül strukturális és fogalomhasználati hasonlóságokra is felhívja a figyelmet. Elemzése során felveti annak lehetőségét, hogy a jánosi teológiában megjelenő *Logosz* hasonlóan működik, illetve kerül használatra, mint a targumikus hagyományban, azon belül is leginkább a Tg. Neof. szövegeiben megjelenő *Memra*. Ennek szemléltetésére a Prológus szövegének folyamatos olvasatát helyezi előtérbe, kimutatva, hogy az abban megjelenő *Logosz* és Krisztus egymásnak történő megfeleltetése nem annyira egyértelmű – pusztán a szöveget véve alapul. Ezen kijelentést arra alapozza, hogy a szöveg alapvetően a *Logosszal* kapcsolatban fogalmaz meg állításokat, nem Krisztusról, aki csak később jelenik meg konkrétan a szövegben.[514]

A *Logosz* első megjelenésekor az Istennel kerül azonosításra, nem Jézussal, és úgy jelenik meg, mint a létezők teremtő forrása, mely összhangban van a *Memra* és a teremtés kapcsolatával. Westcott többek között erre alapozva jelenti ki kommentárjában, hogy a Prológusban megjelenő *Logosz* fogalom *„teológiai használata nagyobb valószínűséggel származik a palesztin* Memra *kifejezésből, mint az alexandriai* Logosz *fogalmából.”*[515]

Úgy jelenik meg, mint akiben élet van, és amely élet egyben minden ember világossága.[516] A képek és a szóhasználat alapján sokkal inkább egy fény-krisztológia kerül kidolgozásra,

[512] A görög χριστός a héber מָשִׁיחַ megfelelője, mindkettő felkentet jelent.
[513] CHILTON, B., T*ypologies of* memra *and the fourth Gospel*, 96-100.
[514] Jn 1,17.
[515] WESTCOTT, B. F., *The Gospel According to St. John: The Authorized Version with Introduction and Notes,* Eerdmans, Grand Rapids (MI), 1981, 2-3. A kommentárjának előszavában egy hosszabb részt szentel a Logosz lehetséges háttereinek, amik között említi a *Memra* fogalmát is. Ld. *Ibid*., xiv-xviii.
[516] Jn 1,4.

ugyanis ez a karakterisztika kerül a középpontba. A fény, mely a sötétben világít,[517] megvilágosít minden embert.[518] Chilton szerint a Jn 1,10-ben szereplő hímnemű személyes névmások is értelmezhetőek úgy, mint amik az egyébként semleges nemű „fény"-re (το φῶς) vonatkoznak. Ezzel megtörténik a fogalom megszemélyesítése is, és ettől a verstől kezdve lehet Jézus nyilvános működésére vonatkoztatni az itt foglaltakat. Eddig a pontig azonban[519] nyelvtanilag Jézus úgy kerül bemutatásra, mint a *Logoszból* eredő fény, nem pedig, mint maga a *Logosz*.[520]

Követve ezt az elemzési vonalat, a megtestesülést leíró 14. versre is ajánl egy alternatív értelmezést, alapul véve a Targumokban megjelenő hagyományt. A *Memra* lényegét tekintve Isten hathatós parancsa, mely védelmezi és inti a népet. Ennek megtestesülése, a görög σκηνόω ige használatával a héber שָׁכַן ige fordítása. Ebből származik a *Shekinah*, vagyis Isten népe körében megvalósuló és kinyilvánuló jelenléte, mely a kultikus használatban az egyik legfőbb Istenre vonatkozó *teologumenon*. Éppen ezért nem meglepő, hogy a teofániákhoz, és a biblikus hagyományból ismert isteni jelenlétek leírásához hasonlóan itt is összekapcsolódik a fénnyel, a dicsőséggel, illetve a kegyelem és igazság[521] fogalmaival.

Elválasztva egymástól a *Logoszt* és Jézust, egyfelől kitágítja az értelmezési horizontot az evangélium teljes egészére, ahol a λογος olyan értelemben jelenik meg, mint Jézus szava, vagy tanítása, parancsa, aminek a megtartására kéri a tanítványait, nem pedig magára a Fiúra utal, mint második isteni személyre. Ezt és a *Memra* analógiáját alapul véve a Prológusban megjelenő *Logoszt* úgy értelmezi, mint ami nem csak Isten Szava, hanem Jézusé is, hozzá tartozó, illetve őt magát is megjelenítő fogalom. A 16. versben megjelenő αὐτοῦ ezen értelmezés keretein belül maradva a Jn 1,3-5 verseiben megjelenő *Logoszra* vonatkozik, egy dinamikus struktúrájú koncepcióba sűrítve össze a szó, az élet és a fény fogalmait.

A 17. versben szereplő Mózes által történő kinyilatkoztatással való kapcsolat ezen a lencsén keresztül szintén egyértelmű. Isten teremtő aktivitása és a Törvény átadása Mózesen keresztül két olyan koncepció, mely a targumi hagyományokban gyakran kapcsolódik össze, és alkot egy közös teológiai koncepciót. Chilton ezután az utolsó vers önellentmondására hívja fel a figyelmet. *„Istent soha senki nem látta: az egyszülött Isten, aki az Atya keblén van, ő*

[517] Jn 1,5.
[518] Jn 1,9.
[519] Jn 1,1-13.
[520] CHILTON, B., T*ypologies of* memra *and the fourth Gospel*, 97-98.
[521] A héber אמת וחסד kifejezések fordítása nem egyszerű, a dolgozat előző fejezetében is tárgyalt teológiai jelentés, valamint az Ószövetségben megjelenő terminus technikusként való alkalmazása miatt. A *„kegyelem és igazság"* egy a lehetséges fordítások közül, mely a magyar bibliafordításokban is megtalálható, ezért került itt is feltüntetésre.

nyilatkoztatta ki."[522] Amennyiben a *Logosz* Isten és Jézus ez a *Logosz*, úgy a mondat paradox, ezért is tartja lehetséges feloldásnak, hogy elválasztja egymástól Jézus és a *Logosz* fogalmát, hiszen Jézus, mint az Isten Egyszülöttje, feltárja és kinyilatkoztatja az Istent.[523]

A Chilton által ajánlott elemzés megmutatja, hogy milyen hasonlóságok és párhuzamok vannak a Targumok szövegei és teológiája, valamint a jánosi iratok között. Feltételezhető, hogy a negyedik evangélium szerzője sokat merített a zsinagógai hagyományból, valamint a zsidó liturgiából. A Négy éjszaka költeménye alapvetően a Pászka ünnepéhez tartozik, illetve maga a Prológus szövege is fennkölt, himnikus jellegű.

A *Logosz* mögött megjelenő *Memra* a Targumok szövegeiben hasonlóan jelenik meg az ószövetségi Bölcsesség alakjához. Nem csak tartalmát tekintve, mely fentebb elemzésre került, hanem maga a fogalom dinamikájára és fejlődésére nézve is. A Bölcsesség egy sokszínű, változó alak, mely az eltérő szövegekben különböző hangsúlyokat kap, és egyes helyeken úgy jelenik meg, mint isteni személy vagy egy konkrét alak, máshol pedig mint az Úrhoz tartozó tulajdonság, erő, kegyelem metaforája. Egyik leírása és értelmezése sem sérti azonban Izrael szigorú monoteizmusát, akik alapvetően teremtménynek tekintik, noha a szövegek és azok értelmezései is megoszlanak, arra való tekintettel, hogy mikor és hogyan is keletkezett. Szerepe alapvetően közvetítő az isteni és az emberi világ között, feloldva az Istenben is megtapasztalható immanencia és transzcendencia közötti ellentétet, meghagyva alapvetően az Úr transzcendenciáját. Minden, ami Istenben immanens, a Bölcsességen keresztül kerül kifejezésre.

A Négy éjszaka költeményében és a Targumokban a *Memra* kapcsán ugyanez figyelhető meg nagy vonalakban. Isten egy adott tulajdonságát, arcát, cselekvését, kegyelmét igyekszik ábrázolni, mely később személyhez hasonló vonásokat vesz magára. Ez a dinamikusság és többlet jelentés, illetve ambivalencia az értelmezés tekintetében belesimul a jánosi nyelvezetbe. Az, hogy a Prológus központjában a *Logosz* áll, mely valahol szintén megfoghatatlan, hiszen nem kerül egyértelműen azonosításra Krisztussal, a képi világ és a kifejezés azonban mégis egy szintre emeli kettejüket, egy sokkal szélesebb értelmezési szabadságot hagy az olvasónak és a hívőnek. A fogalom ezáltal nem problémásabb, hanem inkább sokszínűbb és komplexebb lesz, mely által jobban hasonlít magához az Istenhez is, akiről valamit szeretne mondani, és aki éppen ennyire megfoghatatlan és sok esetben nehezen értelmezhető és kifejezhető. Egy bizonyos ponton túl mindig misztérium és titok marad.

---

[522] Jn 1,18.
[523] CHILTON, B., T*ypologies of* memra *and the fourth Gospel*, 100.

2.3. A Memra megszemélyesített alakja

Bár a Targumokban megjelenő *Memra* elsődleges jelentése Isten Szava, ennél sokkal komplexebb módon jelenik meg, úgy, mint egy megszemélyesített alak. Jelen van a teremtés kezdetén, nem csak, mint az Úr parancsa, mely által a dolgokat létbe hívja, hanem sok esetben ő maga jelenik meg, mint teremtő. Olyan szó, ami életbe hív, valósággá vált dolgokat. Ezen felül kinyilatkoztatja Isten akaratát és gondolatait, valamint, kapcsolatban az Úr dicsőségével, sokszor helyette jelenik meg. A Kiv 25,22 szerint Isten a Találkozás Sátránál szól Mózeshez, Onqelos szerint azonban az Úr Memrájával folytat párbeszédet. Ez a helyettesítés következetesen szerepel a Kivonulás könyvének más fejezeteiben is.[524]

A puszta információ-átadáson túl Isten más típusú cselekedeteit is magában foglalja ez a jelenlét. Mindaz, amit az Úr a népért tesz, a Targumokban a *Memra* viszi véghez, legyen szó fizikai védelemről, harcról más népekkel szemben, vagy az Úr oltalmazó kezéről, mely a táplálást és gondoskodást is tartalmazza.[525] A *Négy éjszaka költeményé*nek utolsó éjjelén a Messiás mellett jelenik meg, középen, a nép élén, mely a szabadítói szerepkör csúcsaként értelmezhető. Nem ő a Messiás, de vele egy rangban, kitüntetett helyen jelenik meg, mint aki aktív résztvevője a megváltás művének.

A *Memra* Targumokban megjelenő hármas karakterisztikája (teremtés, kinyilatkoztatás, szabadítás) ezen felül párhuzamba állítható a bölcsességi hagyomány szövegeiben megtalálható szerepekkel, ahol szintén az Úr helyett, vagy mellett megjelenik a megszemélyesített Bölcsesség alakja. Jelen van a teremtésben, mint Isten és emberek közötti mediátor, szerepet kap Isten gondolatainak és akaratának feltárásában, annak kinyilatkoztatásában, és nem egyszer jelenik meg, mint a nép védelmezője.

Ezek a szerepek a Bölcsesség kapcsán a legkoncentráltabban a Bölcsesség könyvében jelennek meg, melynek szerzője Hayward szerint nem csak ismerte, de tudatosan is alkalmazta a Targumokban található *Memra*-teológiát.[526] Az ő elemzésének fókuszában a 16. és a 18. fejezetek állnak, ezek ismertetése előtt azonban érdemes az egész harmadik, vagy más néven történeti részre rátekinteni a benne lévő főszereplők szemszögéből.

Salamon imája után, ahol a Bölcsesség természetéről, az Istennel és az emberekkel való kapcsolatáról volt szó, a 10. fejezetben a személyes dimenzióból az üdvtörténet talajára kerül át az elbeszélés. Mintegy válaszképpen Salamon kérésére, aki nem csak maga mellé kéri társnak

[524] MOORE, G., *Intermediaries in Jewish Theology*, 49.
[525] *Idem*. 50-51.
[526] HAYWARD, R., *Divine Name and Presence*, 118.

a Bölcsességet, hogy az vele munkálkodjék, hanem azért is, hogy dicsőségével megvédje minden rossztól, gonosztól,[527] maga a Bölcsesség jelenik meg. Úgy, mint aki különböző csodákat művelt kezdve az első emberpártól, és a történelem során megvédte az emberiséget, pontosabban az igazakat. A leírás egyik különlegessége, hogy ősatyákat, azaz férfiakat ír le, akiket a Bölcsesség[528] megment, megóv, vagy kivezet a különböző bajokból.

Az első ilyen alak Ádám, aki egyedül szerepel, Éva nélkül, mint egyetlen teremtmény, és akit nem csak kivezet a bukásból, hanem utána erőt is önt belé. A fejezet különböző személyekkel folytatódik, majd a 11. fejezettől Izrael fogságból való kiszabadulása, és a pusztai vándorlás kerül leírásra 7 antitézisen keresztül, melyek tematikus ellentétpárokként jelennek meg. Egy adott dolog az izraeliek számára az üdvösség és élet forrása, míg az egyiptomiak számára a halál, vagy legalábbis az átok forrása. Ennek csúcspontja a Vörös-tengeren való átkelés az utolsó antitézis során, majd a záró 19. fejezet, ahol a természet újra rendezése jelenik meg. Egy új teremtés, mely nem azonos az Izajás-féle új ég és új föld gondolatával, hanem Isten a meglévő elemeket alakítja át, és ezen a transzmutáción[529] keresztül alkot valami egészen újat. Ebben a szakaszban a teremtés háttérbe szorul, azonban a szabadító és az Isten jelenlétét közvetítő, vagy helyettesítő szerepkör végig jelen van.

Az emberek melletti aktív, segítő szándékú jelenlét egyik forrása a korábban elemzett görög παρειμι igével rokon, mely a Bölcsesség könyvének egyik központi gondolata, amivel a szerző a Bölcsesség és az emberek viszonyát írja le. Salamon imájában ezt a fajta jelenlétet kéri, melynek van védelmező oldala is, ugyanakkor tanácsadói, vezetői, irányítói dimenziója is. A görög kifejezés a Kr.e.-i első századi hellenizált Ízisz kultuszból származik, és sokat merít onnan, többek között a gyógyító jelenlétet is, mely összefügg az izraelita üdvösség fogalommal. Krisztus előtt az üdvösség a testi-lelki épséget jelentette, és sokkal inkább volt földi dimenziója, és jelentette az élet bőségét, a nagy családot, és az e világi áldásokat, mint a halál utáni örök életet. Ez utóbbi csak később alakult ki az izraelita gondolkodásban.

Az antitézisek során a Bölcsesség háttérbe vonul, és csak kevés helyen jelenik meg, mint az események aktív szereplője. A 16. fejezetben a réz kígyó története szerepel, amelyben a gyógyulás nem elsősorban a rézkígyóra való feltekintés által történik, hanem az Úr Szava által, ami meggyógyít minden embert: „ἀλλὰ ὁ σός κύριε λόγος ὁ πάντας ἰώμενος”.[530] A Bölcs 16,13 versben pedig az élet és a halál uraként jelenik meg, akinek hatalma van az alvilág (Hádész)

[527] Bölcs 9,10-11.
[528] Pseudo Salamon a görög személyes névmás női alakjával (αὐτη) utal rá. Ld. Bölcs 10,1.3.5-6.9-10.13.15.
[529] Vö.: VILCHEZ LÍNDEZ, J., *El libro de la Sabiduría y la teoría de la transmutación de los elementos*, in *Miscelánea Augusto Segovia*, Facultad de Teologa, Granada 1986, 37-49.
[530] Bölcs 16,12.

kapu felett. Isten, illetve Isten Szava, *Memrája*, mint orvos és gyógyító általános értelemben megjelenik a Tg. Neof. Kiv 15,26 és a MTörv 32,39 verseinek különböző arám fordításaiban. Ezen felül a Tg. P.-S. Szám 21,8 versében, amely a rézkígyó történetének elbeszélése.[531] Ezekben a szövegekben a választott nép gyógyulása az Úr Szavának műve, ami egyike az ő kegyelmi cselekedeteinek, vagyis megváltó, szabadító művének.

A fenti összehasonlításból is látszik, hogy a Targumokban szereplő *Memra* ugyanazzal a hármas szerepkörrel rendelkezik, mint a Bölcsesség. Kiemelt szerepet kap a teremtés, a kinyilatkoztatás és a szabadítás eseményeinél. Emellett szó szerinti jelentése „szó". Ezen tulajdonságai miatt válik lehetségessé, hogy híd fogalom legyen, mely összeköti az ószövetségi Bölcsességet és a János Prológus *Logosz*át, mely ugyanezeket a jellemvonásokat ötvözi magában. A következő rész részletesen elemzi ezeket a tulajdonságokat, rávilágítva a párhuzamokra és különbségekre egyaránt. Amíg ugyanis mind a Bölcsesség, mind a *Memra* megszemélyesített alakok, addig a negyedik evangélium bevezetője Jézus Krisztusról szól, aki a második isteni személy. A Prológusban megjelenő *Logosz* fogalma éppen ezért magában foglalja a korábbi fejezetekben vizsgált koncepciókat, miközben meg is haladja azokat.

[531] HAYWARD, R., *Divine Name and Presence*, 119-120.

3. A Logosz alakja a János Prológusban

A dolgozat harmadik részének fókuszpontjában a János evangélium Prológusa áll. Természetesen az ószövetségi bölcsességi hagyomány nemcsak erre az újszövetségi szakaszra volt hatással. Megjelenik a szinoptikus evangéliumokban is, ahol Jézus és a bölcsesség kapcsolatában három szövegcsoportot lehet alapvetően elkülöníteni. Az első, ahol Jézus a bölcsesség mestereként, vagyis tanítóként lép fel,[532] a második, ahol a bölcseket és a kicsinyeket hasonlítja össze,[533] a harmadik csoportban pedig Jézus és a bölcsesség alakja közötti konkrét kapcsolatot ábrázolja a szerző valamilyen formában.[534] A szinoptikusoknál Jézus azonban a *par excellence* bölcsként jelenik meg, sosem kerül azonosításra az isteni bölcsességgel.[535]

Felfedezhető a különböző Krisztus-himnuszokban[536] is.[537] A páli teológiában bár kiemelt szerepe van Krisztus és a bölcsesség kapcsolatának, más értelmezésben, mint a negyedik evangéliumban. „*Ha és amennyiben Krisztus Isten bölcsessége (1Kor 1,24), úgy értünk az (1Kor 1,30), és szemben áll a kizárólagosan emberi bölcsességgel, mely szöges ellentéte az isteni bölcsességnek, mely nála a keresztben csúcsosodik ki*."[538]

A János evangéliumban a bölcsességi hatás egyértelmű már a Prológustól kezdve,[539] noha a görög σοφία kifejezés konkrétan nem szerepel a műben. A *Logosz* ábrázolása mögött egyértelműen kimutathatóak a klasszikus ószövetségi bölcsességi helyek, valamint ez a bölcsességi nyelvezet teszi lehetővé János számára egy olyan krisztológia megalkotását, ahol az isteni és az emberi aspektusok találkoznak és harmonikus egységet alkotnak.

Az evangélium keletkezése megosztja a kutatókat, abban megegyeznek, hogy a mű kései keletkezésű, a Kr.u. I. század fordulóján keletkezett, és nagy valószínűséggel nem egy ember, hanem az úgynevezett jánosi kör műve, ami az apostol tanítványaiból állt. Ez az elmélet több redakciót is feltételez, illetve különböző hagyományok egymásba dolgozását.[540]

---

[532] Mt 13,54.
[533] Mt 11,25; Lk 10,21.
[534] Mt 11,19; Lk 7,35.
[535] MAZZINGHI, L., *Pentateuco Sapienziale,* 404.
[536] Fil 2,6-11; Kol 1,15-20; Zsid 1,1-14.
[537] Ezen szövegekkel kapcsolatban ld. pl. MENKE, K. H., *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Pustet, Regensburg 2008, 188-210.
[538] MAZZINGHI, L., *Pentateuco Sapienziale,* 402-403.
[539] BROWN, R. E., *An Introduction tot he Gospel of John*, MOLONEY, F. J. (szerk.), Doubleday, New York (NY) 2003, 259-265.
[540] A keletkezéssel és a szöveg egységességével kapcsolatos problémákat jól összefoglalja BROWN, R. E., *The Unity and Composition of the Fourth Gospel*, in ID., *An Introduction tot he Gospel of John*, 40-89.

Ennek egyik példája a Prológus, melynek szövegtörténetével kapcsolatban több kutató is azon az álláspontón van, hogy egy korábbi himnusz szövege került átdolgozásra, mely eredetileg nem tartalmazta a Keresztelő Jánosra vonatkozó verseket, vagyis a Jn 1,6 és 16 verseket, melyek mind hangvételben, mind tematikában megtörik a szöveg folytonosságát.[541]

Egy korábbi, már meglévő himnusz, mely illett János teológiai koncepciójához, lehetséges magyarázatul szolgál annak a különlegességnek, hogy a központi szerepet játszó *Logosz* fogalom miért nem jelenik meg az evangélium más részeiben. Az itt található egyenetlenségek ellenére azonban a szöveg stílusa nem mutat törést a későbbiekkel, Smith úgy fogalmaz, hogy *„a nyelvezete, a stílusa és a teológiája is jánosi”*.[542]

Összevetve a szinoptikusokkal, markáns különbség figyelhető meg. Máté, Márk és Lukács esetében a későbbi narráció előzményét, a megírás okát és körülményeit[543] találjuk művük elején, mint az evangélium kezdetét, vagy egy feliratot.[544] Az evangélium első szakasza ezen esetekben valódi bevezetőként szolgál a későbbiekhez, a szó klasszikus[545] értelmében. Ezzel szemben a Jánosnál egy olyan szöveget találunk, mely műfajában elüt a későbbi narrációtól, és első ránézésre sem fedezhető fel olyan folytatólagos kapcsolat, mint a szinoptikusok esetében.[546] János ugyanis sokkal korábbról, a teremtés előttről indítja elbeszélését *„arról akar hírt adni, ami ott «volt», mielőtt a világ «lett» volna”*.[547] Ez a mozzanat a jánosi teológia nézőpontjából nemcsak érthetővé, hanem szükségszerűvé válik. Az evangéliumban Jézus eredetének, illetve a hozzá kapcsolódó alászállás és felemelkedés

---

[541] A témával kapcsolatban számos tanulmány és cikk született. Az egyik legklasszikusabb a Prológus felépítésével kapcsolatban pl.: CULPEPPER, R. A., *The Pivot of John's Prologue*, in *NTS* 27/1 (1980), 1-31. A szakirodalom sokszínűségét és gazdagságát, illetve azok széttartását fejezi ki ROBINSON, J. A. T., *The Relation of the Prologue to the Gospel of St John*, in ID., (szerk.), *Twelve more New Testament studies,* SCM, London 1984, 65-76. A Prológus megosztottságát, és az azon belüli kisebb egységeket képviseli pl. De Boer, akinek kiindulási alapja a klasszikus divízió megkérdőjelezése, mely szerint a Jn 1,19 átvezető versként szolgál az evangélium narratív, elbeszélő részéhez, mely előtt a Jn 1,1-18, mint bevezető áll. Szerinte ez a szakasz jellegében és stílusában is különbözik az utána következő résztől. Vö.: DE BOER M. C., *The Original Prologue to the Gospel of John*, in *NTS* 61 (2015), 448-467, különös tekintettel 453-455; MILLER, E. L., *Salvation-History in the Prologue of John: The Significance of John 1:3/4,* Brill, Leiden 1989, 2-10, és a hozzá tartozó lábjegyzeteket. A kommentárok közül rövid összefoglalóért ld.: SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, Crossroad, New York (NY) 1980, 224-232; KEENER, C. S., *The Gospel of John*, Hendrickson, Peabody (MA) 2005, 333-337.

[542] SMITH D. M., *John* (Abingdon New Testament commentaries), Abingdon, Nashville (TN) 1999, 21-22; vö.: ROBINSON, J. A. T., *The Relation of the Prologue to the Gospel of St John*, in *NTS* 9/2 (1963), 120.

[543] A Lk 1,1-4 ajánlás Teofilnak, melyben Lukács jelzi, hogy mindennek utánajárt, ezt követi a Lk 1,5-től Keresztelő János és Jézus születésének hírüladása az angyalok látogatásával, majd a születéselbeszélés; Mt 1,1-17 Jézus nemzetségtábláját tartalmazza, amit Jézus születésének hírüladása követ Józsefnek (Mt 1,18-25).

[544] Mk 1,1: *„Jézus Krisztus, Isten Fia evangéliumának kezdete.”*

[545] HAENCHEN, E., *John. A Commentary on the Gospel of John. John 1: Chapters 1-6,* Fortress, Philadelphia (PA) 1984, 101.

[546] Érdekes megfigyelni, mennyire eltér a jánosi koncepció az evangéliumi szerkezeti szintjén is a szinoptikusoktól. Itt is megjelenik a megírás körülményeire és okaira való utalás, azonban csak az evangélium végén (Jn 20,30-31).

[547] SCHWANK, B., *János* (scriptura 4), Agapé Kft, Szeged 2001, 9.

motívumának elengedhetetlen alapja, hogy az elbeszélés egészen az isteni *Logosz* Istennel való lényegi kapcsolatáig nyúljon vissza, mint kiindulási pont.[548] Barrett úgy fogalmaz, hogy ezáltal az evangélium *„abszolút teológiai keretet kap”,*[549] mások ezt egyenesen *„szükségszerű keretként”* [550] értelmezik.

A Prológus hátterével kapcsolatban a biblikus kutatás jelenleg négy nagyobb forrást[551] jelöl meg. Ezek közül kettő ószövetségi eredetű: az általunk is tárgyalt bölcsességi irodalom,[552] azon belül is a Bölcsesség, mint a Teremtő mellett jelen lévő aktív személy, valamint Isten szava, mely szintén szoros kapcsolatban van az isteni cselekvéssel. Ez utóbbihoz köthető a Targumokban megtalálható *Memra*, melyet szintén úgy lehet lefordítani, mint *„Isten szava”*. A negyedik hagyomány Alexandriai Philón logosz-tana és logosz-Krisztológiája, ahonnan a konkrét jánosi terminust is eredeztetik. Ezen fogalom hátterében megtalálható a hellén, azon belül a platóni és sztoikus filozófia is.[553]

A János evangéliumra jellemző a bölcsességi nyelvezet, mely az általa ábrázolt Jézus-kép egyik fontos forrása is. Nemcsak a bölcs alakja kiemelt fontosságú, aki különböző példázatokkal tanítja, neveli a fiatalabbakat, hanem az Ószövetségi hagyományból ismert Bölcsesség, mint személy is.[554] Különösen igaz ez az evangélium elején lévő Prológusra, ahol ezen hagyományok sűrítve találhatóak meg, noha maga a „bölcsesség” szó egyszer sem jelenik

---

[548] PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant in the Prologue to the Fourth Gospel (John 1:1-18)*, Peter Lang, Bern 2006, 25.

[549] BARRETT, Ch. K., *The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text,* SPCK, London 1955, 149.

[550] PAINTER, J., *Earth Made Whole: John's Reading of Genesis,* in PAINTER, J. – CULPEPPER, R. A. – SEGOVIA, F. F. (szerk), *Word, Theology, and Community in John,* Chalice Press, St. Louis (MO) 2002, 73-74.

[551] Részletesebben lsd.: EVANS, C. A., *Word and Glory. On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue,* Academic Press, Sheffield 1993. A jelzett négy elemen kívül létezik még a leginkább Bultmann által képviselt elmélet a János Prológus gnosztikus alapjaival kapcsolatban. Ld.: BULTMANN, R., *The History of Religions Background of the Prologue to the Gospel of John,* in ASHTON, J. (szerk)., *The Interpretation of John*, T&T Clark, Edinburgh 1997, 27-46. A dolgozatban ezt a hipotézist nem tárgyalom, tekintettel a dolgozat kereteire, illetve McNamara (MCNAMARA, M. J., *Targum and Testament Revisited*, 154; ID., *Logos of the Fourth Gospel and Memra of the Palestinian Targum (Ex 12:42),* 115–117.) és Ronning (RONNING, J., *The Jewish*) munkásságára.

[552] Benedikt Schwank egyenesen úgy fogalmaz, hogy „*Pozitív megközelítésben azt mondhatjuk, hogy újabban egyre több kapcsolatot fedezünk fel a jánosi Logosz-fogalom és a korai zsidó bölcsességi irodalom között (vö. Bölcs 9,1-től). Megállapíthatjuk: az 1. versben szereplő Logosz-nevekhez elsősorban a "Bölcsességre" vonatkozó korai zsidó kijelentések állnak közel.*” Ld. SCHWANK, B., *János*, 9.

[553] Tekintettel arra, hogy a jelenlegi dolgozat központi témája a Bölcsesség, a *Memra* és a *Logosz* közötti kapcsolat, melynek alapja a mindegyik fogalomnál kimutatható hármas karakterisztika, a részletes elemzés ezen szövegekre korlátozódik. Más szövegek, mint például a *Logosz* értelmezése és használata Philón műveiben csak említés és párhuzam szintjén jelenik meg.

[554] A János Prológusban szereplő hímnemű *logosz* és a zsidó bölcsességi hagyományból ismert Bölcsesség női alakja közötti nemi eltérés nem kell, hogy megzavarjon minket. Ezen különbség alapja nyelvészeti kérdés, ugyanis mind a héber חָכְמָה, mind a görög σοφία nőnemű szavak. A jánosi Jézus-kép és a *sophia* kapcsolatáról szóló szakirodalomban megjelenő „isteni nőiesség” fogalmáról ld. CONWAY, C. M., *Gender and the Fourth Gospel*, in LIEU, J. M. – DE BOER, M. C. (szerk.), *The Oxford handbook of Johannine studies*, Oxford University Press, Oxford 2018, 220-236, különös tekintettel 223-225.

meg. A *Logosz* ábrázolásában megjelenik a hármas karakterisztika; az aktív jelenlét a teremtéskor, a kinyilatkoztatói és a megváltói aspektus.

3.1. Sajátosságok a János evangéliumban

3.1.1. Jézus Krisztus, aki teremt, kinyilatkoztat és üdvözít

A szinoptikus evangéliumokra jellemző, hogy Jézus a *par excellence* bölcs, aki olyan példázatokban beszél, aminek képi világa sokat merít a természetből (pl. juhok és pásztor, magvető, a rét virágai, az ég madarai), ezáltal nagyon közel áll az ószövetségi bölcsek által használt szimbólumvilághoz. Ezzel szemben a János evangéliumban kevés ilyen típusú szöveg szerepel. A jó pásztorról szóló példabeszéd (Jn 10,1-19) és a borral, szőlővel kapcsolatos hasonlat (Jn 15) kivételével nem jelennek meg természetből vett hasonlatok ebben az evangéliumban.[555] Első ránézésre ez ellentmond a korábbi állításnak, mely szerint ez az evangélium hasonlít a leginkább az ószövetségi bölcsességi szövegekre. Ez azonban csak egy a sajátosságok közül, mely ezekre a szövegekre jellemző. A negyedik evangéliumban sokkal nagyobb hangsúly van egy másik fontos elemen, a dolgozatban korábban elemzett Bölcsességen, mint személyen.[556] Brown is kiemeli, hogy *„a megszemélyesített bölcsességi nyelvezet néhány alkalommal megjelenik a szinoptikus hagyományban, azonban semmi sem mérhető a Jánosnál található visszhangok számához.”*[557]

A jánosi Jézus-kép nem a klasszikus bölcs tanító alakját idézi, az ószövetségi hagyományban ugyanis a bölcs mindig másra mutat, Istenhez vezeti a tanítványait, nem magához. Egyedül Jézus, Sirák fia könyvének végén találunk utalást arra, hogy egy tanító magához hívja a tanítványait, a saját iskolájába, hogy tanuljanak tőle.[558] Ezzel szemben Jézus folyamatosan magához hívja az embereket és tanítványait, saját magára hivatkozik, és egyszerre jelenik meg forrásként és közvetítőként. Ezen keresztül nem egyszerűen úgy lép fel, mint egy bölcs, hanem mint maga a Bölcsesség.

Az evangéliumban található hét „Én-mondás” egyfelől utal az égő csipkebokorra,[559] ahol Isten kinyilatkoztatta magát Mózesnek, és elárulta saját nevét, és ezáltal Jézus isteni mivoltára

---

[555] BROWN, R. E., *Introduction to New Testament Christology*, Paulist Press, New York (NY) 1994, 207.

[556] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 353; RINGE, S. H. *Wisdom's Friends: Community and Christology in the Fourth Gospel,* Westminster John Knox, Louisville (KY) 1999; WITHERINGTON, B., *Jesus the Sage; The Pilgrimage of Wisdom*, T&T Clark, Edinburgh 1994, 368-380; DUNN, J. D. G., *Let John be John: A Gospel for Its Time*, in STUHLMACHER, Peter (szerk.) *The Gospel and the Gospels,* Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1991, 293-322.

[557] BROWN, R. E., *Introduction to New Testament Christology*, 210.

[558] Sir 51,23.

[559] Kiv 3,6.14.

mutat rá. Másfelől, ha a kijelentés módjára, és a mögötte lévő magatartásra nézünk, megállapítható, hogy az Ószövetségben nem volt jellemző egy férfira vagy nőre sem. Egy próféta vagy király sem használt autoreferenciális beszédeket, ahol saját tette volna meg hivatkozási alapnak. Az ilyen beszédek egyedül a Bölcsességnek voltak fenntartva.[560]

A Péld 8-ban található a Bölcsesség önkinyilatkoztató és öndicsőítő beszéde, amelyben többször is megjelenik az „én" személyes névmás, nyomatékot adva ezzel a Bölcsesség szavainak és cselekedeteinek.[561] A harmadik versszakban (Péld 8,22-31) utal közvetítői szerepére azáltal, hogy ez a szakasz az Úrral kezd, és az emberek fiaival zár, és kettejük között félúton van jelen a Bölcsesség (שָׁם אֲנִי „*én ott voltam*"). A beszédben megjelenő tulajdonságok és a jelenlét a teremtés során isteni tekintéllyel ruházzák fel.

Ez a tekintély nyilvánul meg abban is, ahogy a Bölcsesség magát az élet és az üdvösség forrásának nevezi, ugyanebben a szakaszban. Ez szintén olyan, amit senki más nem tett meg korábban, mert ez a kijelentés egyedül Istennek volt fenntartva. Az itt megjelenő képes, költői beszéd az evangéliumokban Jézusban teljesedik be. Ő az, aki valóban jelen van az emberek között, és ő az élet, az út, és csak rajta keresztül lehet eljutni Istenhez.[562]

A hét „én-mondás"[563] közül négyben, azaz több, mint a felében szerepel az élet valamilyen formában: „élet kenyere",[564] „feltámadás és az élet",[565] „út, igazság és élet",[566] valamint a világosság és az élet kapcsolata.[567]

A fény motívum fontos szimbólum a bölcsességi hagyományban. Salamon, amikor a Bölcsesség tulajdonságait írja le, így ír: *„Az örök világosság kisugárzása"*,[568] majd *„Isten csak azt szereti, aki bölcsességgel él, mert az ékesebb a napnál és fönségesebb minden csillagképnél. Ha a világossághoz hasonlítjuk, még annál is különb."*.[569] A fény és az élet szoros kapcsolatban van Istennel, valamint jelképez mindent, ami szent, jó, és ellentétben áll a gonoszsággal, amit a sötétség szimbolizál.

---

[560] BEAUCHAMP, P., *La personificazione della sapienza in Proverbi 8,22-31: genesi e orientamento* in BELLIA, G. – PASSARO, A. (szerk.), *Il libro dei Proverbi: tradizione, redazione, teologia*, Piemme, Casale Monf. (AL) 1999, 208.

[561] A Péld 18,12.17 mellett a Sir 24,16-17 versekben is saját magára hívja fel a figyelmet a Bölcsesség, és magára mutat, mintegy központi szerepbe helyezve magát.

[562] Jn 14,6.

[563] BROWN, R. E., *Introduction to New Testament Christology*, 209.

[564] Jn 6,35.48.51.

[565] Jn 11,25.

[566] Jn 14,6.

[567] *„Én vagyok a világ világossága. Aki követ, nem jár többé sötétségben, hanem övé lesz az élet világossága". (*Jn 8,12).

[568] Bölcs 7,26.

[569] Bölcs 7,28-29.

Az „élet világossága” szókapcsolat kifejezi Jézus követésének fontosságát és radikalitását, ugyanis élet és halál kérdéseként kerül ábrázolásra. Ez a bölcsességi hagyományból ismert két út motívum, mely kifejezi, hogy nem lehet sem ide-oda ugrálni, sem egyszerre két irányba menni, az embernek választania kell a között az út között, mely az életre vezet, illetve a között, amely a halálba vezet. A Péld 8,31-36 világosan kimondja, hogy ez a két út a Bölcsesség követése, az ő szavára való hallgatás és odafigyelés, illetve ellentétes esetben az ő elutasítása. Jézus ugyanezzel a határozottsággal és radikalitással szól követőihez és tanítványaihoz.

A világosság és a sötétség oppozíciója továbbá jelképezi a kinyilvánított és az elrejtett dolgokat is. A Bölcsesség, azáltal, hogy tiszta fény, megvilágítja a dolgokat, megvilágosítja az elméket és feltárja Isten titkait. Ehhez azonban szükséges a vele való kapcsolat, melyet sokszor úgy fogalmaz meg, hogy szereti az őt szeretőket.[570]

Erre a fajta kapcsolatra, mely a szeretet és az isteni titkok kinyilatkoztatása között található, Jézus maga is utal a János evangéliumban az utolsó vacsora során. *„Aki ismeri és teljesíti parancsaimat, az szeret engem. Aki szeret engem, azt Atyám is szeretni fogja. Én is szeretni fogom, és kinyilatkoztatom magam neki.”*.[571] Az ószövetségi hagyományhoz hasonlóan, ahol Isten parancsainak megtartása vezet el az életre – mely a bölcsesség egy formája is –, a negyedik evangéliumban is ezzel találkozunk. Az Istenhez való ragaszkodás kifejeződése a parancsok megtartása, melynek következménye az Isten még teljesebb ismerete. Ez teszi lehetővé az ember számára, hogy befogadja a kinyilatkoztatást, melyet itt nem a Bölcsesség, hanem Jézus ad.

Az ószövetségi Bölcsesség és Jézus magatartása közötti hasonlóságot találhatunk az evangélium 6. fejezetében, az eucharisztikus beszéd során is, ahol ugyanúgy szól a tömeghez, mint ahogy a Példabeszédek könyvében a Bölcsesség Úrnő, amikor lakomát rendez.[572] Utóbbi, miután előkészítette a saját házát, elküldi szolgáit, és meghív magához mindenkit, hogy egyenek a kenyérből, amit ő készített, és igyanak a borból, amit ő kevert, mert ezek mind az életre vezetnek. A lényegi különbség a két szöveg között, hogy míg a Példabeszédek könyvében Bölcsesség Úrnő felajánlja a kenyeret és a bort, amit ő maga készített, addig a János evangéliumban Jézus magát jelöli meg, mint ezt a bizonyos kenyeret. Nem egyszerűen az élet forrásaként, hanem életadó táplálékként jelenik meg.

[570] Péld 8,17.
[571] Jn 14,21.
[572] Péld 9,1-6.

A Bölcsesség, aki táplál[573] és gondoskodik az emberekről, ismert kép a klasszikus bölcsességi helyeken, különösen a fent említett bankett jelenetben.[574] Manns kiemeli ennek a mozzanatnak nemcsak gondoskodó jellegét, hanem kifejezetten ünnepélyes körülményeit is. Ahogyan a Bölcsesség kiáll, és kihirdeti a meghívását, majd elküldi szolgáit, előkelő származásra utal, és különleges, ünnepi eseményre, nem egy egyszerű, hétköznapi étkezésre. Felmerül annak a lehetősége is, hogy ez a különleges lakoma a környező népeknél jelen lévő kultikus lakomákkal mutat polémiát.[575] Ezen felül a Zsoltárok könyvéből ismert a kevert bor képe, mely az Isten kezében van,[576] mely nemcsak előkelő, hanem isteni rangot is adhat az itt megjelenő Bölcsesség alakjának.

Az evangéliumi beszéd során a zsidók hozzák fel a pusztai vándorlás történetét, ahol ugyancsak az Úr adott kenyeret az égből a népnek, a mannát. Hiába fogyasztották azonban ezt a mennyei kenyeret, mégis meghaltak[577] – ezt később maga Jézus is megerősíti.[578] Az a kenyér azonban, amit Jézus ad, egy teljesen másik fajta „mennyei kenyér". A Kivonulás könyvében található történet,[579] és a benne található manna különböző bibliai könyvekben is megjelenik, ezek közül a Bölcsesség könyvére szeretném irányítani a figyelmet. Ez az a mű, ahol a manna úgy jelenik meg, mint az angyalok eledele,[580] a könyv legvégén pedig mint a halhatatlanság kenyere, az ambrózia (gör. ἀμβροσιας τροφης).[581] Az utóbbi időszakban a bibliakutatók figyelme egyre inkább ezen szövegek közötti kapcsolatra irányult,[582] úgy tekintve a Bölcsesség könyvére, mint ami egy hiányzó kapocs a Kivonulás könyve és a zsidó-keresztény hagyomány,

[573] MANNS, F., *L'Évangile de Jean et la Sagesse,* Franciscan Printing Press, Jeruzsálem 2003, 153-155.

[574] Lsd. még: Sir 24,21; Bölcs 16,26; Zsolt 119,103.131; Iz 55,1.

[575] A Péld 9,2-3 verseiben szereplő κρατηρ (kehely) a hellén kultuszokban is használt szakszó a kultikus lakomákon használt kehelyre, melyet legtöbbször a Dionüszosz istennek szentelt lakomákon alkalmaztak. Lsd. LEWY, H., *Sobria Ebrietas: Untersuchungen zur Geschichte der Antiken Mystik*, Töpelmann, Giessen, 1929, 17; KLAUCK, H.-J., *Herrenmahl und hellenistischer Kult: eine religionschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief,* Aschendorff, Münster 1982, 94.124.136. Ezen párhuzam tükrében a Péld 9,13-18 szakaszban található Dőreség Asszony lakomája többletjelentést kap, és összecseng az Istennek való hűtlenség és a házassági hűtlenség, a paráznaság hasonlatával.

[576] Zsolt 75,9: itt az ítélő Isten képe jelenik meg, mely még nagyobb hatalmat és tekintélyt kölcsönöz a képnek.

[577] Jn 6,31.

[578] Jn 6,49.

[579] Kiv 16,4-35.

[580] Bölcs 16,15-17,1. Ugyanezzel a címmel írt Dumoulin monográfiát a jelzett szakaszról: DUMOULIN, P., *Entre la manne et l'Eucharestie*. *Etude de Sg 16,15-17,1a* (AnBib 132) PIB, Róma 1994.

[581] Bölcs 19,21.

[582] NICKLAS, T., *"Food of Angels" (Wis 16:20),* in ZSENGELLÉR, J. – XERAVITS, G. (szerk.), *Studies in the Book of Wisdom*, Brill, Leiden 2010, 83-100; PASSARO, A., *Il serpente e la manna,* in PASSARO, A. – BELLIA. G., *Il Libro della Sapienza: tradizione, redazione, teologia,* Città Nuova, Róma 2004, 193-208; SCAIOLA, D., *Il tema della manna nel Libro della Sapienza: Un esempio di inculturazione* in *Euntes docete* 55/3 (2002), 41-62; ZSENGELLÉR J., *„The Taste Of Paradise" Interpretation Of Exodus And Manna In The Book Of Wisdom,* in ZSENGELLÉR, J. – XERAVITS, G. (szerk.), *Studies in the Book of Wisdom*, Brill, Leiden 2010, 197–216; PAWEŁ, R.-A., *From the Bread of Angels to the Food of Immortality. Manna in Wis 16:20-23; 19:21,* Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2012.

azon belül a János evangéliumban található eucharisztikus beszéd között. A dolgozat terjedelmi korlátai miatt ennek részletes bemutatására nincs lehetőség, azonban az ambrózia, mely a görög mitológia egyik fontos eleme, jelen kutatás szempontjából is lényeges. Ez az a nektár, amit az istenek fogyasztottak, ezzel szavatolva halhatatlanságukat, e nélkül ugyanis meghaltak volna. A Bölcsesség könyvének szerzője párhuzamot von e között a halhatatlanságot biztosító étel és a manna között. Ez a hagyomány szerepel Jézus eucharisztikus beszédében, amikor többször is az élet kenyerének és az égből alászálló kenyérnek nevezi magát.[583] Amikor arra hívja a hallgatóságot, hogy jöjjenek hozzá, és egyenek belőle, az párhuzamot mutat a Sir 24,19-ben található meghívással. Itt a Bölcsesség szólítja fel mindazokat, akik vágynak rá, hogy jöjjenek hozzá, és teljenek be javaival, lakjanak jól gyümölcseivel.[584]

A táplálék mellett hangsúlyt kap az a mozgás is, amit Jézus végez, az alászállás és a felemelkedés, illetve ennek szoros kapcsolata az Istenhez vezető úttal, és a vele való kapcsolattal, egységgel. Ez megjelenik az evangélium korábbi szakaszában a Nikodémussal való beszélgetés során,[585] illetve az utolsó vacsorán.[586] Jézus úgy jelenik meg, mint az Atya küldötte, aki jelen volt vele a mennyben, a közvetlen közelében, majd alászállt onnan, hogy az emberek között legyen, végül, miután bevégezte küldetését, visszatérjen ismét az Atya mellé, a mennybe. Ez egy olyan mozgás, melyre senki más nem képes, és mely az ószövetségi, majd később a rabbinikus hagyományban a Bölcsességre jellemző.

Báruk így teszi fel a kérdést: *„Ki ment fel a mennybe, és ragadta meg őt (t.i. a Bölcsességet), és hozta le a felhők közül?”*[587] A kérdés nyilvánvalóan költői, hiszen a Bölcsesség Isten ajándéka, melyet befogadni lehet, kiérdemelni, vagy megszerezni ember számára önerőből lehetetlen. Ezért esdekel Salamon is az Úrhoz, hogy küldje el a Bölcsességet az égből, szent trónusa mellől, hogy vele legyen fáradozásában és segítse őt.[588]

A Bölcsességet, és a hozzá vezető utat csak Isten ismeri, az emberek elől el van rejtve. Salamon azonban azért imádkozik érte, mert ez az ismeret kétirányú. Nemcsak Isten ismeri ugyanis a Bölcsességet, hanem a Bölcsesség is ismeri Istent, mert kezdettől fogva, a világ teremtése előtt jelen volt mellette, ismeri műveit, gondolatait. Ez a kölcsönös ismeret visszhangzik Jézus szavaiban, amikor az Atyával való kizárólagos ismereti kapcsolatáról beszél: *„Senki se ismeri a Fiút, csak az Atya, és senki se ismeri az Atyát, csak a Fiú, és akinek*

[583] Jn 6,35.48.50-51.54-58.
[584] MANNS, F., *A Jewish approach tot he Gospel of John,* in ID., *Three Johannine Studies,* Chirico, Nápoly 2020, 16.
[585] Jn 3,13.
[586] Jn 16,28.
[587] Bár 3,29.
[588] Bölcs 9,10.

a Fiú ki akarja nyilatkoztatni."[589] Jánosnál az eucharisztikus beszédben ugyanez a gondolat jelenik meg a látás képét felhasználva, mely a megismerés és a tudás egyik szinonimája a bibliai gondolkodásban. *„Nem mintha valaki is látta volna az Atyát, csak aki az Istentől van, az látta az Atyát."* (Jn 6,46) Ezt a mondatot veszik körül Jézus autoreferenciális kijelentései, amiben az Atyával való szoros kapcsolatát is kifejezi: *„Minden, amit nekem ad az Atya, hozzám jön. S aki hozzám jön, nem taszítom el."*[590] Majd később *„Engem az élő Atya küldött, s általa élek. Így az is élni fog általam, aki engem eszik."*.[591]

Az intertestamentáris irodalomban Énok az egyetlen, aki hasonló utat járt be. Az egyes leírások eltérő módon ábrázolják ezt az elragadtatást, illetve Énok átalakulását, azonban minden esetben központi figuraként ábrázolják. Általánosságban elmondható, hogy Énok felvétetik a mennybe, ahol megtanulja Isten titkait, többek között megszerzi a Bölcsességet is, majd visszatérve a földre, közli azt a halandókkal. Énok könyvének másik részében[592] a Péld 8 és a Sir 24 által is leírt alászállás található, ám sikertelen módon, ugyanis a Bölcsesség, bár lejött, hogy olyan helyet keressen magának, ahol jelen lehet az emberek között, nem talált ilyet, ezért visszatért a mennybe.[593]

Ezzel szemben a János evangéliumban[594] Jézus alakjában sokkal inkább az ószövetségi bölcsességi irodalomból ismert Bölcsesség tűnik fel, aki talált magának lakhelyet és szívesen van az emberek között.[595] Ugyanazt a kettősséget találjuk: egyfelől az Isten általi küldöttséget, másfelől az alászállást, és az ebben való örömet. Nem kényszerből, vagy akarata ellenére jön le sem a Bölcsesség, sem Jézus, hanem örömét leli az itteni létben. A forrás, vagy kiindulási pont az Atya, mint küldő, és az ő akarata, ami megegyezik a küldött akaratával. Teljes egységben és harmóniában van a kettő, a küldött küldetése az Atya akaratának teljesítése.

A negyedik evangélium kidolgozott témái között szerepel a tanítványok és Jézus kapcsolata, mely a szolga és a barátság dimenzióiban mozog, nagyobb hangsúlyt helyezve az utóbbira. Ben Sira ugyanezzel a kettősséggel írja le a Bölcsességet: *„Az őt szolgálók a Szentnek szolgálnak, és az őt szeretőket szereti az Úr".*[596] Isten és az emberek, valamint a Bölcsesség és az emberek közötti barátság egyike a Bölcsesség könyvének fontosabb témáinak is. Salamon

[589] Mt 11,27.
[590] Jn 6,37.
[591] Jn 6,57.
[592] Pl.: 1Én 42,2.
[593] BROWN, R. E., *Introduction to New Testament Christology*, 208.
[594] A János evangélium és Énok apokrifének kapcsolatáról röviden lsd.: KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 563 és a vonatkozó lábjegyzetek.
[595] *Idem*. 562.
[596] Sir 4,14; Jézus, Sirák fia könyvének kontextusa alapvetően liturgikus, és ebben a fejezetben is található λατρεύω görög ige is Istenszolgálatot jelent, nem hétköznapi úr-szolga viszonyt, ami a jézusi példabeszédekben többször is megjelenik.

imájában ő az, aki betér a szentek lelkében, és formálja Isten barátait,[597] valamint Ő csak azokat szereti, akik vele (t.i. a Bölcsességgel) élnek együtt (gör. συνοικέω).[598] A görög kifejezés a házaséletben használt életközösségre vonatkozik, mely utal mind fizikai, mind intim közelségre, közösségre.[599] A János evangéliumban is erre kapnak meghívást a tanítványok, amikor az utolsó vacsorán Jézus maga jelenti ki, hogy nem nevezi őket többé szolgáknak, hanem barátainak.[600] Ezzel ő maga írja felül a korábbi úr-szolga viszonyt, és helyezi bele a tizenkettőt egy sokkal személyesebb és bensőségesebb kapcsolatba. Ennek a megalapozása, vagy előkészítése a fejezet elején a szőlőtő és szőlővessző hasonlata, mely a Krisztusban, az ő tanításában és személyében való megmaradásra utal, a benne való életre. Ez az Istennel való kapcsolat *sine qua non*-ja is egyben, mely egybecseng Salamon imájával.[601]

3.1.2. Keresés-motívum

A Bölcsesség és az emberek közötti kapcsolat dinamikájában fontos szerepe van a keresés és a megtalálás dinamizmusának is, mely visszhangzik a János evangélium Jézus képével kapcsolatban. A Jób 28 központi témája a bölcsesség keresése, a fejezetben refrénként tér vissza a kérdés, hogy hol található a bölcsesség? Az itt ábrázolt kutatás, mely az ismert világ határáig elér, beleértve a teremtett világot és az alvilágot is, sikertelen, és így kudarccal zárul. Jób könyvében az emberek számára a Bölcsesség elérhetetlen, a hozzá vezető utat egyedül Isten ismeri, ezzel a hangsúly transzcendens voltára kerül. Mivel azonban jelen van a teremtéskor, és Isten ugyanúgy megszámolta és megmérte, ahogy az egyes teremtményeket szokás, valamilyen módon jelen van a teremtett világban is.[602] Ugyanezt találjuk Ben Sira[603] és Báruk könyvében. Utóbbi a Jóbnál látott keresést jeleníti meg Izrael történelme során, egy erős felszólítás után.[604] A szöveg ironikusan hat első olvasatra, mert bár a felszólítás a nép felé az, hogy tanulja meg, hol a Bölcsesség és a tudás, az ezt követő szakasz egy sikertelen keresést ábrázol. A történelmi példákon keresztül mutatja be, hogy az ember számára, önerőből lehetetlen megtalálni a

[597] Bölcs 7,27.
[598] Bölcs 7,28.
[599] A Bölcsesség és az emberek kapcsolatáról a dolgozat korábbi részében volt szó, szintén Salamon imája kapcsán. A görög szöveg lehetőséget ad arra, hogy a Salamon mellett jelen lévő Bölcsességet, mint személyt úgy értelmezzük, mint tanácsadót, közeli barátot vagy házastársat. Itt is ez a többrétegű értelmezési lehetőség jelenik meg, mely valahol a Bölcsesség könyvének egyik központi témája is, ti.. a Bölcsesség szerepe és kapcsolata mind az emberekkel, mind az Istennel való viszonyában. Jézusban ugyanezt a kettős, illetve közvetítői szerepet látjuk, melynek kifejezése a János evangéliumban erősen támaszkodik a bölcsességi hagyományra.
[600] Jn 15,15.
[601] Vö.: Bölcs 7,28.
[602] MURPHY, R. E., *The Tree of Life*, 135.
[603] MURPHY, R. E., *The personification of Wisdom*, 224.
[604] Bár 3,14-38.

Bölcsességhez vezető utat, ezt egyedül csak az ismeri, aki a világot alkotta, azaz az Úr, a Mindenható. A történet mégis pozitívan zárul, mert Isten nem tartotta meg magának, hanem átadta az ő népének a Törvényen keresztül – így a keresés nem válik feleslegessé. Mindkét műben a Bölcsesség megjelenik és kapcsolatba lép az emberekkel, társalog velük.[605]

János tanítványai, akik Jézus után szegődnek, ugyanezt az utat járják végig. Jézus maga fordul így hozzájuk: *„Mit kerestek?”* (gör. Τί ζητεῖτε)[606], mire a tanítványok a lakhelyét kérdezik. E mögött a dialógus mögött érződik Jób 28 visszhangja, a Bölcsesség nyughelyének, lakhelyének keresésével kapcsolatban, valamint a Péld 8-9, ahol a Bölcsesség magához hívja az embereket. Később, amikor ugyanezen tanítványok elmennek, hogy közöljék másokkal, mi történt, úgy kiáltanak fel, hogy „*megtaláltuk* (Εὑρήκαμεν) *a Messiást!”*.[607] A keresés és megtalálás motívumai tehát fontos szerepet kapnak már az evangélium elején, mely során szintén nem pusztán emberi sikerről van szó, hiszen Jézus maga az, aki a tanítványok felé fordul, és kezd velük beszélgetni, feltárva önmagát.

Az utóbbi evangéliumi jelenetben is megfigyelhető az a stílus, amivel János ír, tudniillik a kétértelműség, és bizonyos szavak, gesztusok mögött rejlő szélesebb értelmezési horizont. Jézus alakjában ugyanis egyszerre találjuk Istent, aki ismeri az utat a bölcsességhez, és magát a Bölcsességet is, akit a tanítványok megtaláltak, miután az felfedte magát előttük. Az egész János evangéliumra jellemző ez az egyszerű nyelvezet, mely mögött mégis komplex teológia található, és amely szintén megkülönbözteti őt a szinoptikusoktól.[608] Ebbe a nyelvezetbe és elbeszélésmódba szintén tökéletesen illik az ószövetségi bölcsességi hagyomány szókészlete, és a benne található megszemélyesített Bölcsesség alakja, aki szintén egy dinamikus, nem egyértelmű alak. A különböző szövegekből egy olyan személy rajzolódik ki, aki Istentől származik, a teremtményeknél több, de Izrael szigorú monoteizmusa miatt sosem emelkedik isteni rangra, annak ellenére, hogy isteni tulajdonságokkal bír, és az ő nevében cselekszik. Nem egyszerű küldött, mint a próféták, nem átadja Isten üzenetét, hanem ő maga beszél Isten nevében. A teremtésnél jelen van, hol aktív, hol passzív szerepben, de tudása miatt szintén kiemelkedik a teremtett világból, viszont mégis szoros kapcsolatban van vele. Kinyilvánítja az elrejtett dolgokat, egy közvetítő az isteni és az emberi szféra között, egyszerre transzcendens és immanens, csak a választott néphez szól, mégis egyetemes.[609] Olyan valaki, akiről sok dolgot el lehet mondani, de amikor definiálni próbáljuk, akkor kicsúszik a kezünk közül.

---

[605] Sir 24,8.10-12; Bár 3,38.
[606] Jn 1,38b.
[607] Jn 1,41b.45.
[608] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 47-51; SCHNACKENBURG, *The Gospel according to St. John*, 105-111.
[609] Péld 8.

Ez a fajta bölcsességi hagyományra jellemző nyelvezet teszi lehetővé János számára, hogy olyan krisztológiát mutasson be, melyben az isteni és az emberi találkozik, az immanens és a transzcendens egymásba fonódik, pontosan úgy, ahogy ez a korábban vizsgált szövegekben a megszemélyesített Bölcsesség személyében megtörténik, melynek csúcspontja a Bölcsesség könyve.

A dolgozat következő szakaszában a János Prológus szövegét elemzem a korábban ismertetett hármas karakterisztika szempontjából. Ez azt jelenti, hogy az elemzés nem a versek sorrendjében, hanem tematikusan történik, először azt a szakaszt vizsgálom, ahol a *Logosz*, mint teremtő jelenik meg. Ezután következik kinyilatkoztató és megváltó, vagy üdvözítő szerepe.

3.2. A Logosz, aki teremt

3.2.1. Kezdetben volt az Ige

A prológus első szava (ἐν ἀρχῇ) megegyezik a Teremtés könyvének első szavával,[610] ami azonnal szoros kapcsolatot teremt a két szöveg között.[611] Azáltal, hogy János ugyanazzal a kifejezéssel kezdi evangéliumát, amivel a teljes Szentírás kezdődik, párhuzamba állítja a két szöveget.

A Ter 1,1-2,4a elején található „kezdet" a világ teremtésének és Isten aktív cselekvésének kezdete, melynek első mozzanatáról nem tudunk sokat. Az első, emfatikus helyzetben lévő szó után egy rövid mondatot találunk, a héber nyelvtannak megfelelően. Igei predikátum, alany, tárgy, mindenféle különösebb leírás vagy pontosítás nélkül. Az Isteni Szóval való teremtés, illetve az ember esetében a kézzel való megformálás (mint egy fazekasmester), csak később[612] jelenik meg. A nyitány után következő versek nem a teremtés aktusára vonatkoznak, hanem annak közvetett körülményeire. Az itt megjelenő őskáosz-leírás a közel-keleti mitológiákban lévő szövegekkel rokon környezet, mélységekkel és ősvizekkel. Egy olyan kaotikus, azaz rend mentes állapot, ami felett csak Istennek van hatalma, csak ő képes kozmosszá, renddé alakítani.

[610] Ter 1,1 בְּרֵאשִׁית, a LXX-ban ἐν ἀρχῇ, utóbbi esetén szó szerinti egyezés található.

[611] Ld. pl. SOSA SILIEZAR, C. R., *Creation imagery in the gospel of John,* Bloomsbury, London 2015; BROWN, S., *Creation and the Revelation of God: Interwoven and Interactive Themes across John 1:1-2:12*, in *Horizons in Biblical Theology* 46 (2024), 196-220.

[612] Ter 1,3 és 2,7.

3.2.1.1. Kezdetben teremtette (Ter 1,1)

Jelen dolgozat fókuszának szempontjából érdemes a héber szöveggel kapcsolatos problémáról röviden értekezni. A bibliakutatók és a klasszikus héber nyelv professzorai felfigyeltek arra, hogy a jelenlegi masszoréta szöveg vokalizációja problémákat vet fel.[613] A héber בְּ prepozíció, és az őt követő időhatározó után jelen magánhangzók szerint egy infinitivusnak kéne következnie, ehelyett azonban egy perfektumot találunk (בָּרָא qal qatal E/3, hímnem). Strawn felhívja a figyelmet arra, hogy a szent szövegben található hibákat nemcsak nyelvtani, hanem egzegetikai szempontból is érdemes megvizsgálni, adott esetben újraértelmezni. Ez, és az ilyen típusú nyelvtani hibák javítása iránti tendencia egyes tudósokban sokkal inkább a modern héberrel való harmonizálás iránti vágyból fakad, vagy a bibliai héber nyelvről szóló modernkori ismeretekből.[614] Ez a fajta – néha túlbuzgó – látásmód megfeledkezik arról, hogy a szövegeket és a kéziratokat úgy szemlélje, mint egy adott kor műalkotása, melyet keletkezési helye és ideje szerint kell és érdemes kezelni.

Schnackenburg[615] véleménye szerint ez a „kezdetben" nem konkrét időre irányuló kifejezés, ahogy az általában a בְּ prepozíció esetén megszokott, hanem sokkal inkább egy állapotot jelöl, hiszen a teremtés előtt még nincsen mérhető idő. Isten az első nap megteremti a fényt, szétválasztja a világosságot a sötétségtől, de az idő mérésére csak a negyedik napon alkot és rendel égitesteket.

Lehetséges ennek a szónak egy bölcsességi olvasata, melynek ószövetségi alapja van, és jelen van a zsidó, illetve rabbinikus hagyományban is. A Péld 8,22-ben a רֵאשִׁית azonos szövegkörnyezetben szerepel, a teremtésre vonatkozik, azt az időpontot vagy állapotot leírva, amikor Isten a Bölcsességet szerezte/nemzette (héb. קָנָה ige). A fejezet más részei is mutatnak párhuzamot a teremtéselbeszéléssel. A rákövetkező versben ismét hangsúlyt kap, hogy Isten a Bölcsességet a temporalitás előtt (héb. מֵעוֹלָם ill. gör. πρὸ τοῦ αἰῶνος majd ἐν ἀρχῇ) szülte, illetve teremtette (a LXX-ban a ποιεω ige szerepel).[616] Ez egy misztikus, belső történés leírása, mert az örökkévalóság, illetve Isten útjai jelennek meg, mint referencia pontok. Ezek olyan megfoghatatlan, transzcendens valóságok, amik az ember számára nem hozzáférhetőek. Ezután a természeti képződményekre, a hegyek és a vizek teremtésére fókuszál a szöveg, mint viszonyítási pontokra, ami konkrét, kézzel fogható, és az emberek számára is elérhető

[613] A problémáról részletesebben lsd.: STRAWN, B. A., *bĕ-rēʾšît,* 358.
[614] HAMILTON V. P., *The Book of Genesis: Chapters 1-17* (NICOT), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1990, 225.
[615] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 232.
[616] Péld 8,23.

valóság.[617] Ez által írja le a fejezet a teljességet, kiemelve, hogy valóban minden előtt van ez a bizonyos „kezdetben”. A különbség tehát a בְּ prepozíció hiánya, mely azonban bizonyos szövegvariánsokban megjelenik,[618] nagy valószínűséggel a Ter 1,1-gyel történő harmonizáció céljából.[619]

A Péld 8,27-30a szakasza a Ter 1,2 versével azonos képet fest le.[620] Mindkét esetben az őskáosz ábrázolásával találkozunk, a *tohuvabohu*-val (héb. תֹהוּ וָבֹהוּ), amely a teremtés kezdetleges állapota, egy olyan közeg, amiben jelen vannak a különböző dolgok, de mindenféle belső vagy külső rend nélkül. Az ősvizek, az ősforrások, illetve a határ nélküli természeti képződmények olyan elemek, melyek a teremtéselbeszélés kezdetén is jelen vannak, illetve amik más, Izrael körüli népek mitológiáiban is megtalálhatóak. Az isteni teremtő aktus része, hogy ebbe a káoszba rendet hozzon, struktúrát alakítson ki, hogy megalkossa a kozmoszt. Sokkal inkább egy rendezési aktusról van itt szó, mint konkrét teremtésről, erre utal az is, hogy Isten elválaszt egymástól dolgokat. A Péld 8 a Bölcsesség nézőpontjából írja le ezt a folyamatot, aki végig jelen van az Úr mellett, aktívan, mint egy mesterember.

Nem a Péld 8 azonban az egyetlen hely, ahol a teremtés első pillanatában a Bölcsesség aktívan jelen van Isten mellett. Számos bibliai szövegben, és biblián kívüli iratban is megtalálható,[621] ahogy ez a dolgozat első felében is bemutatásra került. Ezek közül bizonyos szöveghelyek nemcsak összekapcsolják ezen elemeket, hanem alapot szolgáltatnak egy olyan hagyomány kialakulásához, melyben a רֵאשִׁית nem időhatározóként jelenik meg, hanem úgy, mint a Bölcsesség álneve.

Ezen a lencsén keresztül lehetségessé válik a Ter 1,1 másfajta olvasata is, melyben a két szöveghely közötti lexikai kapcsolat kulcsfontosságú szerepet kap egzegetikai szempontból.[622] Ezen olvasat alapján Isten nem kezdetben, hanem Bölcsességben, vagy a Bölcsesség által teremtett mindent. Ez a gondolat nem áll távol az ószövetségi hagyománytól. Számos dicsőítő zsoltárban megtalálható,[623] mely Istent, mint Teremtőt ábrázolja, aki bölcsességgel és okossággal alkotott mindent. A teremtett világ a maga harmóniájával és szépségével,

---

[617] GILBERT, M., *La Sapienza del cielo*, 42.

[618] Pl.: a Szír variánsban (*mryʾ brny bryS bryth*), a Targumban (אלהא בראני ברישׁ בריתיה), és a Vulgata bizonyos kéziratiban, melyek azonos forrásból táplálkoznak.

[619] STRAWN, B. A., *bĕ-rēʾšît,* 363.

[620] GILBERT, M., *La Sapienza del cielo*, 43.

[621] Kugel egyik kézikönyvében tematikusan is bemutat néhányat ezen helyek közül, először a Bölcsesség és a teremtés kapcsolatáról, majd pedig a „Kezdetben” megfogalmazásra tér ki, mint a bölcsesség egyik lehetséges megnevezésére. A Biblián kívül idéz rabbinikus, qumráni szövegeket és Philón műveiből is hoz példákat. Ld.: KUGEL, J. L., *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era,* Harvard University Press, Cambridge 1998, 44-47.

[622] STRAWN, B. A., *bĕ-rēʾšît,* 362.

[623] Ilyen például a Zsolt 8; 19; 33; 103; 147; 148.

rendezettségével egyenesen saját Teremtőjére mutat rá, és az ő isteni tervére, mely előtt a zsoltáros alapvető magatartása a csodálat és a hála.

Kugel[624] teszi fel a kérdést, hogyha ez a hagyomány, mely a teremtmények sorában első helyre a Bölcsességet helyezi, létezett és ismert volt, akkor a teremtéstörténet miért nem hozza, mint első teremtményt? Miért nem szerepel, hogy *„Kezdetben teremtette Isten a bölcsességet, majd az eget és a földet”*? Összevetve a korábban jelzett nyelvtani, vokalizációs problémával, arra az eredményre jut, hogy feltételezhető, hogy nem kihagyásról, hanem allúzióról van szó. Ez azt jelenti, hogy a Bölcsesség nem csupán az első dolog volt, melyet Isten teremtett, hanem a Ter 1,1-ben található „kezdetben” kifejezés azt akarja sugallani, hogy a Bölcsesség révén, vagy annak segítségével teremtette Isten az eget és a földet.[625] Ez a gondolat teljes összhangban van a Bölcsesség két nagy önkinyilatkoztató beszédével,[626] ahol részletes beszámolót kapunk eredetéről és a teremtésben betöltött szerepéről, melynek aktivitásával kapcsolatban a két szöveg alapvetően eltérő álláspontot képvisel. Közös pont azonban a Bölcsesség elsőbbsége, és Isten melletti jelenléte a világ alkotásakor.

3.2.1.2. Jn 1,1

A fent említett eltérő olvasatok és értelmezések ugyanarra az eseményre utalnak, Isten teremtő cselekedetére. Ezzel szemben a János evangélium legelején ez a kezdet (gör. ἀρχή) a létigével (gör. ἦν, ami az εἰμί ige imperfectum alakja) együtt szerepel, azaz nem egy aktív cselekvést, hanem egy egzisztenciális állapotot ír le. A teremtés előtti „időre” megy vissza,[627] mielőtt még bármi lett volna, és azt állítja, hogy a Logosz ekkor már létezett. A Teremtés könyvének dinamikájával ellentétben, ahol egy konkrét, pillanatnyi cselekvés található,[628] statikus kijelentést tesz, és arról ad hírt, hogy van valami, ami már létezett.[629] Ez a „kezdetben” sokkal inkább egy minőségi, mintsem időbeli kijelentés, mely a teremtés előtti periódusra

[624] KUGEL, J. L., *Traditions of the Bible*, 46.
[625] Uo.
[626] Sir 24,1-22; Péld 8,1-31.
[627] MENKEN, M. J.J – MOYISE, S., *Genesis in the New Testament.* Bloomsbury, London 2012, 90.
[628] PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 25.
[629] HAENCHEN, E., *John 1*, 109.

utal,[630] és az isteni szférába helyezi el a nyitányt és annak főszereplőjét.[631] A Bölcsességhez hasonlóan a *Logosz* kapcsán is az összes teremtménnyel szembeni elsőbbségét fejezi ki.[632]

A görög ἐν prepozíció is ezt támasztja alá. A Péld 8,23[LXX] szerkezet megegyezik a Jn 1,1 elejével, mindkét esetben temporális környezetre utalnak: „*πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ*". A korok előtt, a kezdetkor, az idő megjelenése előtti „pillanatban" alapította, vagy hozta létre a Bölcsességet. Ezzel áll szemben a Sir 24,9, ahol egy másik prepozíció szerepel. Az itt olvasható ἀπ᾽ ἀρχῆς egy hosszabb folyamat elejére utal, amit úgy lehetne fordítani, hogy „*kezdettől fogva*" teremtette Isten a Bölcsességet. Ez belehelyezi az idő már meglévő folyamába, egészen pontosan annak első mozzanatába. Ezzel szemben a Péld 8-ban egyértelműen és tisztán látszik, hogy ez az előtt a pillanat előtt van, hogy az idő lett volna, és mielőtt Isten megalkotta volna a földet.[633] Annak ellenére, hogy ez csak egy pillanat, nagyon hosszú és részletes leírást találunk róla. 8 versen keresztül[634] olvasható, hogy mik azok a dolgok, amiket Isten nem alkotott még meg a Bölcsesség előtt, változatos igékkel és leírásokkal. Ez a himnikus hangvétel hasonlít a zsoltáros nyelvezetére is, azzal a különbséggel, hogy itt inverz módon találjuk, hiszen még nem létező dolgokat ír le, vagyis értelmezhető negatív-zsoltárként is.

A rabbinikus hagyomány is nyilván tartja azokat a dolgokat, amiket Isten a világ teremtése előtt alkotott meg,[635] a negyedik evangéliumban azonban másról van szó. Nem tudunk meg semmit arról, hogyan keletkezett a *Logosz*, vagy arról, hogy Isten mikor teremtette, mert nem azt írja le, hogyan került bele a létezésbe. Csak annyit ír le, hogy volt, mindentől függetlenül, létezett.[636] Ez erős kontrasztot teremt a Péld 8 szövegével, ellenben emlékeztet a Jób könyvében található Bölcsességre,[637] aki úgy jelenik meg, mint Istentől független létező, akit Isten megtalált, aki jelen volt a kezdetekben, a teremtéskor, de itt sem derül ki, hogy őt magát mikor hívták létbe. A hangsúly sokkal inkább a misztikusságán van, az emberekkel és az Istennel való viszonyán, semmint eredetén.

---

[630] A Prológusban található igealakok, és az általuk kifejezett idővel kapcsolatban ld. NOLLAND, J., *Light, Darkness and the Tense Sequence in John 1,5: The Semantic and the Deictic*, in *Estudios bíblicos* 78/1 (2020), 99-121. Tanulmányának egyik központi témája a negyedik evangélista 'jelene', amiből a különböző múltbeli eseményekre utal. A 106-108. oldalakon kifejezetten ezzel a bizonyos teremtés előtti idővel vagy periódussal foglalkozik. Hasonló témát dolgoz fel az evangélium egészére nézve: KUNATH, F., *Jesus's Preexistence and the Temporal Configuration of the Gospel of John*, in *Early Christianity* 8 (2017), 30-47.

[631] BROWN, R., *The Gospel According to John*, 4.

[632] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St. John*, 232.

[633] HARRIS, M. J., *EGGNT: John*, 18.

[634] Péld 8,22-29.

[635] BARRETT, Ch. K., *The Gospel According to St John*, 127.; KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 367, az eltérő rabbinikus hagyományokhoz ld. n. 25 és n. 27.

[636] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St.* John, 232.

[637] Jób 28.

János választása, mely szerint a kezdet (gör. ἀρχή) után a létigét (ἦν) használja, és nem egy olyan igét, mely arra vonatkozik, hogy valami létrejön, valósággá válik, megjelenik (gör. γίνομαι)[638], az örök *Logosz* valóságos és személyes[639] preegzisztenciáját hangsúlyozza.[640] Egy időtlen létezést, mely szerint mindig is volt, öröktől fogva, kezdet nélkül. Teológiai szempontból úgyis meg lehet fogalmazni, hogy Jézus üdvözítő szerepét és munkáját egyetemes szintre emeli, és kozmológiai háttérbe helyezi, ezáltal maga az üdvösség is kozmológiai keretet kap.[641]

A „jelenlét" fogalomköre előhív egy korábban említett, de részletesebben nem elemzett karakterisztikát. Az Ptolemaidák korában elterjedt alexandriai, hellenizált Ízisz-kultusz istennőjének egyik legmeghatározóbb jellemvonása volt, hogy ő a „jelenlévő istenség"[642]. A görög πάρειμι a παρά (valaki vagy valami mellett) és az εἰμί létige összetételéből származik, és azt jelenti, hogy jelen lenni valaki mellett, vagy valaki számára. Nem egy egyszerű, passzív, térben és időben elhelyezhető létezésről van szó, mely adott esetben a tér egy meghatározott pontján, egy konkrét személy mellett található. Ennél sokkal aktívabb és intenzívebb tartalma van, a másikkal való közösséget fejezi ki, illetve egyfajta felé irányulást. Az Ízisz kultuszban ennek különösen fontos szerepe volt, mert a vele egy Pantheonban megtalálható istenek alapvetően passzívak voltak. Erre a vallásosságra jellemző volt, hogy az istenekhez való fordulás, segítségkérés *do ut des* alapon ment, mint egyfajta cserekereskedelem, alkudozás vagy társadalmi szokás. Az istenek és az emberek világa között megvolt egy bizonyos távolság, melyet az istenek csak akkor léptek át és jelentek meg ebben a világban, amikor az emberek az ő tiszteletükre mutattak be ünnepélyes áldozatokat.

A vallásos görög nyelvezetben a πάρειμι kettős jelentéssel bírt. Egyfelől jelölte a fent említett passzív jelenlétet az istenség részéről, aki megjelent az ő tiszteletére végzett áldozatbemutatáson. Másfelől azonban van egy aktív jelentésárnyalata is, mely szerint valaki azért van jelen, hogy a másiknak segítsen, neki asszisztáljon, kisegítse. Ízisz esetében erről volt szó, és az ehhez kapcsolódó megmentő, gyógyító szerepe. Egy olyan alaké, aki jelen van a betegek mellett, aki áttöri ezt a távolságot, és az isteni szférából kilépve megjelenik az emberek között. Olyan közeli alak, aki az emberek segítségére siet, meghallgatva az imáikat.

---

[638] Amit János később használ, rögtön a 3. verstől kezdve.

[639] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St.* John, 232.

[640] HARRIS, M. J., *EGGNT: John*, 18; MCHUGH, J. F., *A Critical and Exegetical Commentary on John 1–4*, T&T Clark, London 2009, 9; PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 25; WILLETT, M. E., *Wisdom Christology in the Fourth Gospel,* Mellen Research University Press, San Francisco (CA) 1992, 6.

[641] BARRETT, Ch. K., *The Gospel according to St John*, 127.

[642] MAZZINGHI, L, *Libro della Sapienza*, 392-394; ID., *Az Isten és az ember mellett jelenlévő Bölcsesség*, 179-194; FOX, M. V., *World-Order and Ma'at: A Crooked Parallel,* in *JANES* 23 (1995) 37-48.

Ez a figura szolgáltat hátteret a Salamon imájában ábrázolt Bölcsességnek is, akinek egyik fő tulajdonsága a πάρειμι igéből képzett participium, a παροῦσα.[643] Salamon azért imádkozik, hogy Isten elküldje neki a vele lévő, vagy mellette jelen lévő Bölcsességet, a társát, hogy utána Salamonnal legyen, és vele munkálkodjon. Itt tehát elsődlegesen az ige azt jelenti, hogy jelen lenni valaki számára, valaki mellett.[644] Azonban az ima folytatásából kiderül, hogy ez egy segítő jelenlét, vagyis iránya és célja van.

A Péld 8,27-31^{LXX} szakaszban ugyanez a participium jelenik meg, ahol azt fejezi ki, hogy a Bölcsesség Isten jelenlétében, mellette van jelen, különösebb aktivitás nélkül. A hangsúly itt is, akárcsak a János Prológusban, a létezésen és annak helyén van, nem pedig az aktivitáson.[645] A Jn 1,1b-ben a korábban elemzett prepozíció és a létige található, inverz helyzetben: ἦν πρὸς. Ha a két prepozíció, a πὰρα és a πρὸς között egyenlőségjelet teszünk, mely jelentésüket tekintve nem ütközik akadályba, akkor társhatározói értelme lesz, és az utána következő accusativus (τὸν θεόν) úgy fordítható, mint „akinek a kíséretében", „akinek az oldalán" jelen volt a *Logosz*.[646] Itt azonban ennél többről van szó, egy más minőségű jelenlétről és társaságról, illetve együtt-levésről, mely jobban megérthető, ha a prepozíció és a létige kapcsolatára fordítjuk a figyelmünket. A ἦν πρὸς szekvencia azt fejezi ki, hogy „valakivel együtt lenni", de olyan értelemben, mely inkább egy aktív kommunióra utal, személyes kapcsolatra, amiben dialógus is található, semmint egyszerűen arra, hogy két egyén a tér azonos pontján egymáshoz képest valamilyen viszonyban jelen van.[647] Ahogy a hellenizált Ízisz kultusz, és Salamon imájában a Bölcsesség alakjának esetében, úgy itt is inkább ez a fajta intenzív, bensőséges jelenlét található meg, egy aktív közösség.[648]

Ha a bölcsességi hagyományban megjelenő mintát vesszük alapul, akkor ez a rövid rész két dolgot tükröz. Az első az Istenhez való közelség, egy intim viszony, mely az által, hogy kezdet nélküli és időn kívül, állapottá válik. Másfelől egy tevékeny együttműködés rajzolódik ki, mely egyben személyes egység[649] is, és a fent említett közelségből fakadhat a kölcsönösség, mely a jánosi krisztológiára jellemző.[650] Nemcsak Jézus irányul az Atya felé, vagy van az Ő

---

[643] Bölcs 9,9.

[644] LARCHER, C., *Le livre de la Sagesse*,Vol 2., 584-585.

[645] A Péld 8,22-31 LXX szövegében a παροῦσα passzív értelemben vett használata nagy valószínűséggel apologetikus jellegű. Ezzel a passzivitással akarja elkerülni a szerző, hogy a Bölcsesség alakjában bárki az egyiptomi *Ma'at* vagy Ízisz héber változatát lássa, mely sértené a választott nép szigorú monoteizmusát.

[646] BROWN, R., *The Gospel According to John*, 4-5; HARRIS, M. J., *EGGNT: John*, 18; ATKINS, C. S., *Rethinking John 1:1. The Word was Godward*, in *NT* 63 (2021), 45-46.

[647] HARRIS, M. J., *EGGNT: John*, 18.

[648] HARRIS, M. J., *Prepositions and Theology in the Greek New Testament*, Zondervan, Gran Rapids (MI) 2012, 190-191.

[649] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St. John*, 233-234.

[650] Uo.; BROWN, R., *The Gospel According to John*, 5; KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 369.

jelenlétében, hanem az egységen keresztül kölcsönösen átjárják egymást. *„Én és az Atya egy vagyunk”*.[651]

Atkins pontosan ez utóbbi jánosi sajátosságra fókuszál, amikor összehasonlítja a bölcsességi hagyományban található μετ᾽ αὐτοῦ[652] vagy μετὰ σοῦ ἡ σοφία[653] és παρ᾽ αὐτῷ[654] kifejezéseket a jánosi πρὸς τὸν θεόν[655] kifejezéssel. Véleménye szerint, míg az ószövetségi igehelyek esetében egyértelmű, hogy a Bölcsesség Isten mellett való jelenléte, a vele való közös létezése áll a központban, addig a negyedik evangéliumban ez nem ennyire egyértelmű. A görög kifejezés sokkal inkább jelenti a *Logosz* irányultságát és orientációját, azt, hogy Isten felé fordul, vagy mozdul.[656] Ezzel egyidejűleg kiemeli közvetítői szerepét is, mely szintén ismert a bölcsességi irodalomból. Párhuzamos példákat hozva a közép-platonikus kozmogóniából és Philontól, kiemeli a *Logosz* teremtésben betöltött szerepét, mely a Jn 1,3-ban is megjelenik. Továbbá kiemeli, hogy ez az Isten felé irányultság nem áll meg önmagában, hanem mediátori szerepe által követendő paradigma lesz az emberiség számára is. *„A Jn 1,1 ezen újszerű olvasata új fényt vet a logosz kozmológiai és anagogikus, vagy szoteriológiai szerepére, rámutatva arra, hogy ezek nem függetlenek egymástól, hanem egy azon érem két oldalai.”*[657]

3.2.1.3. És az Ige Isten volt?

A negyedik evangélium nyelvezetére jellemző, hogy amikor a Szentháromság személyei közül több is jelen van az elbeszélésben, akkor a ὁ θεός, azaz a görög „isten” kifejezés a névelővel együtt kerül használatra, és az Atyára vonatkozik.[658] Ezért osztja meg a bibliakutatókat és a kommentárokat, hogyan értelmezzék a Logosz istenségét, vagy az Istennel (egész pontosan az Atyával) való kapcsolatát a Prológus nyitányában. Itt ugyanis János annyit ír: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.[659]

---

[651] Jn 10,30.
[652] Sir 1,1.
[653] Bölcs 9,9.
[654] Péld 8,30.
[655] Jn 1,1.
[656] ATKINS, C. S., *Rethinking John 1:1. The Word was Godward*, 46. Az angolban a cikk címében is szereplő „Godward” szójátékkal írja le ezt az Isten felé irányultságot. A πρός prepozícióban rejlő dinamikát több lexikon is megerősíti. Liddel szerint a πρός + acc, azaz amikor tárgyat teszünk mellé, az adott tárgy felé irányuló mozgást vagy irányultságot fejez ki. L.-S.-J., 1496; Porter szerint is a πρός gyakran kapcsolódik mozgáshoz. PORTER, S. E., *Idioms of the Greek New Testament*, Academic Press, Sheffield 1996, 172, n.21.
[657] *Ibid*., 47.
[658] HARRIS, M. J., *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus*, Baker Book House, Grand Rapids (MI) 1992, 53.
[659] Jn 1,1c.

A görög mondat szintaktikai elemzése során egyértelmű, hogy a predikátum a θεός, arról azonban, hogy pontosan milyen típusú predikátumról van szó, eltérő vélemények léteznek.[660] A magyar bibliafordítások mind nominális, egészen pontosan főnévi állítmányként értelmezik, és úgy fordítják, hogy *„Isten volt az Ige”*.[661] A névelő hiánya miatt egy másik lehetőség, hogy határozatlan főnévről, vagy melléknévről van szó. A határozatlan főnév esetében a *Logosz* egy isten lenne, olyan, mint egy a görög istenek közül, mely gondolatot viszonylag hamar el lehet vetni annak abszurditása miatt. A másik lehetőség, hogy melléknévként értelmezzük a határozatlan főnevet. Ebben az esetben a mondatrész arra akar utalni, hogy a *Logosz* isteni volt, isteni természettel rendelkezett. Ez egy határozott lépés az ószövetségi bölcsességi hagyomány határain túlra,[662] ahol bizonyos szövegek esetén felmerül a kérdés, hogy az ott ábrázolt, megszemélyesített Bölcsesség mennyiben csupán rendelkezik isteni tulajdonságokkal, és mennyiben kerül vele egy szintre. Ez utóbbi kérdésre az általános válasz természetesen az, hogy a Bölcsesség csupán első a teremtmények közül, de mindvégig teremtmény marad.

János ellenben evangéliuma legelején azonos szintre emeli a *Logoszt* és Istent, mely azonban nem váratlan fordulat, hanem jól elő van készítve egy folyamatos fokozással. Az első szavakkal megidézi a bölcsességi hagyományt, a teremtéssel kapcsolatos párhuzamokat, ezzel elhelyezve időben, vagy idő előtt a *Logoszt*. Ezután az Istenhez való viszonyát írja le, melyet lehet úgy is értelmezni, mint egy térbeli elhelyezést. Ezután, a vers végén kijelenti a *Logosz* istenségét, ezzel kizárva a különböző értelmezési lehetőségeket, határozottan állást foglalva a saját álláspontja mellett. A második esetben tehát nem az identitását írja le, hanem kvalitatív megállapítást tesz, kifejezve, hogy ő az, aki a lehető legközelebb van a Léthez és az Élethez, a lehető legszorosabb egységben van vele. *„Tehát a θεός nem egy genus, hanem azt a sajátos természetet jelöli, mely Istenben és a Logoszban közös.”*[663]

A két θεός közül az első, mely határozott névelővel együtt szerepel, megkülönbözteti a *Logoszt* az Atyától, míg a második, amely névelő nélkül szerepel, összeköti őket, kifejezve, hogy azonos természetűek.[664]

---

[660] HARRIS, M. J., *Jesus as God*, 53-71.

[661] A RUF fordított sorrendben hozza az alanyt és az állítmányt: „Az Ige Isten volt”, de a mondat értelmén ez nem változtat.

[662] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 372-374; SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St. John*, 234-235; BROWN, R., *The Gospel According to John*, 5.

[663] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St. John*, 234.

[664] HARRIS, M. J., *EGGNT: John*, 19; PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 26; KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 374; KEIL, G., *Das Johannesevangelium. Ein philosophischer und theologischer Kommentar,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, 22; THEOBALD, M., *Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum* Johannesprolog, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1983, 42-47.

Ez is mutatja, hogy Jézus Krisztus személye az, ami valódi újdonságot hoz az ószövetségi hagyományhoz képest, mert minden cselekedete és szava már meglévő hagyományokon alapul. Ami valóban új és egyedi, az az ő személye, ugyanis saját magára vonatkoztatja a már meglévő, és széles körben elterjedt, a választott nép által is jól ismert hagyományokat és kijelentéseket. Ez az Istennel való egyenlősége teszi lehetővé – ahogyan az ószövetségi szövegekben a Bölcsesség és Isten kapcsolata –, hogy aktív résztvevője lehessen a teremtés (és később a kinyilatkoztatás, illetve a megváltás) aktusának.

3.2.2. Minden általa lett

Ahogyan azt a korábbi elemzésben is jeleztem, a teremtés témaköre kezdettő, a Prológus első szavától jelen van, azonban a teremtés aktusa csak később, a harmadik versben jelenik meg. A jánosi hagyomány sajátos módon fejezi ki a Teremtéselbeszéléssel lévő párhuzamot, ugyanis magát a „teremteni" igét nem használja. Ennek ellenére egyértelműen megjelenik a Ter 1,1-2,4a a motívumok szintjén. Az alábbi elemzésben két dolgot emelek ki; a teremtés aktusának ábrázolását a negyedik evangélista szerint, valamint a *Logosz* kapcsolatát mind ezzel a cselekvéssel, mind magával a teremtett világgal.

3.2.2.1. A teremtés megjelenése

Bár a negyedik evangélium már az első szavával megidézi a Biblia elején található teremtéselbeszélést,[665] maga a konkrét téma csak később, a harmadik versben jelenik meg. Ez a vers két állítást tartalmaz, egy pozitívet (minden általa lett) és egy negatívat (nélküle semmi sem lett), melynek mondanivalója lényegileg ugyanaz. Ez a fajta ismétlés jellemző a szerzőre, és klasszikus módja annak, hogy megerősítse a központi üzenetet, amit át szeretne adni. A szerző a teremtésre a *Logoszon* keresztül tekint vissza.[666]

A görög nyelvben alapvetően a κτίζω jelenti azt, hogy teremteni, a Prológus azonban nem ezt a kifejezést alkalmazza, hanem a Ter 1,1-2,4a szövegében szereplő létigét. Az ott szereplő héber הָיָה igét a LXX következetesen a γìνομαι (keletkezik, létrejön, válik valamivé) igével

[665] Az utóbbi időszakban egyre több kutató kezdi el a János Prológust úgy olvasni és értelmezni, mint ami egy *midrash* a teremtéselbeszéléshez. Ld. pl Joseph Mukana doktori disszertációját, melynek ez a központi témája: MUKUNA, J., *Reading the prologue of John's gospel as midrash with a view to examining a local parting of the ways,* Loyola University, Chicago (IL), 2024, (Order No. 31332365). Available from ProQuest Dissertations & Theses Global: The Humanities and Social Sciences Collection. (3106282395). De cikkek is foglalkoznak ezzel a témával, pl.: ROBINSON, M., *Wisdom and light: John's prologue as midrash*, in *The Christian century* 129/8 (2012), 11-12; THOMASKUTTY, J., *John 1:1-14 as a Genesis Midrash: An Ecological Reading in the Indian Context*, in *Bangalore Theological Forum* 56/1 (2024), 41-59.

[666] NOLLAND, J., *Light, Darkness and the Tense Sequence in John 1,5,* 108.

fordítja,[667] mely a Prológusban is megtalálható, azonos kontextusban. János nem azt állítja, hogy mindent ő teremtett, hanem azt, hogy „*minden általa lett*". Ez visszhangozza a teremtéselbeszélés dinamikáját, ahol Isten szól, majd valami létrejön. Ezen felül a negyedik evangéliumban található πάντα fogalmilag megegyezik a Ter 1-ben található „ég és föld" kifejezéssel. A héberben ugyanis két ellentétes pólus egybekapcsolásával a teljességet fejezték ki, vagyis amikor a szöveg azt mondja, hogy Isten teremtette az eget és a földet, akkor ezzel azt akarja kifejezni, hogy ő teremtett mindent. Szólt és a dolgok létrejöttek.

Jánosnál ugyanezt a sorrendet találjuk: először a *Logosz* szerepel, azaz a Szó, és utána a teremtés, pontosabban a létbe hívás aktusa. Ennek pontos körülményeiről és menetéről azonban nem találunk semmilyen leírást.

A görög διά prepozíció, amivel ez a cselekmény bevezetésre kerül, több értelmezési lehetőséget is szabadon hagy,[668] melyek közül mindegyik megegyezik valamely korábban ismertetett bibliai hagyománnyal a Bölcsesség teremtésben betöltött szerepével kapcsolatban. Ez a prepozíció utalhat egy segítőre, aki ebben az esetben Isten megbízottja, akit teremtő hatalommal ruháztak fel.[669] Egy másik lehetőség, hogy egy olyan prototípusra utal, melyből később a valódi teremtést mintázták. Végül pedig utalhat arra, hogy ő maga a Teremtő, akinek a cselekvésén keresztül a világ létrejött.

Összességében két nagy értelmezési irányvonalat lehet megkülönböztetni. Az első a mediátori, vagyis közvetítői szerepkör, amikor a teremtés valakin keresztül zajlik, az ő felhasználásával. Ez lehet személy vagy eszköz. Rabbinikus szövegekben gyakran található, hogy Isten az *„Egy, aki szólt, és létbe hívta az univerzumot"*.[670] A Bölcs 9,1-2 összekapcsolja, és egymás mellett hozza a két hagyományt, mely szerint Isten szavával alkotott, illetve bölcsességével.[671] A második irányvonal az Úr követségében, képviseletében való cselekvés,[672] vagyis amikor valaki megkapja a teremtő hatalmat, és azzal cselekszik, teljes teret kapva, de nem eszközként használják fel. A képviselet azt is magában foglalja, hogy ez egy átmeneti

[667] HARRIS, M. J., *EGGNT: John*, 22; BROWN, R., *The Gospel According to John*, 6.

[668] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St. John*, 236.

[669] Ez a gondolat a görög filozófiára, azon belül is a platonizmusra jellemző, ahol a démiurgosz formálja az anyagi világot.

[670] Vö.: KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 379, a n. 160.

[671] Érdekes megfigyelni, hogy a szöveg különbséget tesz a világ és az emberek között ugyanis azt írja, hogy ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον. Vagyis a mindenséget, a világot a szavával alkotta meg, ellenben az emberiséget a bölcsességével. Harris erről a párhuzamról mondja, hogy *„Itt az alkotó szó és az alkotó bölcsesség között jön létre párhuzam: a Szó és a Bölcsesség majdnem teljesen egyenértékűek"* Ld.: HARRIS, R., *The Origin of the Prologues to St. John*, University Press, Cambridge 1917, 11; Tobin a párhuzam elemzésekor úgy fogalmaz, hogy a kettő közül *„a bölcsesség egyértelműen a domináns fogalom"* ld.: TOBIN, T. H., *The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation*, in *CBQ* 52/2 (1990), 256.

[672] HARRIS, M. J., *EGGNT: John*, 22.

hatalom, mely során nem történik ontológiai vagy egzisztenciális változás, nem kerül egy magasabb létszintre az, aki cselekszik. Ez egy lehatárolt, ideiglenes szerepkör.

A korábban elemzett bibliai szöveghelyek a Bölcsességnek eltérő fokú és mértékű szerepet tulajdonítanak. Ábrázolják mint munkást,[673] tanácsadót,[674] mesterembert,[675] művésznőt vagy alkotót[676], illetve teremtőt.[677] Azonban fontos különbség, hogy ezekben a szövegekben, abban az esetben is, amikor teremtőként jelenik meg, sosem kerül teljesen egy szintre Istennel, azaz nem válik Istenné.[678] Ellentétben a János Prológussal, ahol a negyedik evangélium szerzője felépíti a saját *Logosz* képét, mely folyamat során először kijelenti az Istennel való természeti egységét, és csak ezután említi a teremtő aktust, mely általa valósult meg. Nagy valószínűséggel János nem egy köztes mediátorként képzeli el Jézust, aki a végtelen és szent Isten, valamint a véges anyag között közvetít, sokkal inkább ő az, aki létrehozta a teremtett világot.[679] Ezt erősíti meg, hogy a Sir 24,8 úgy nevezi Istent, mint minden dolog teremtőjét (gör. ὁ κτίστης ἁπάντων), itt pedig a *Logosz* az, akin keresztül minden (πάντα) lett.[680]

Keener világít rá arra, hogy a Jn 1,3 kijelentése megerősíti az egyház első két évszázadában már meglévő, feltételezett hagyományt, amit az 1Kor 8,5-6 és a Kol 1,15-17 is tartalmaz, mely szerint Krisztus az Atya küldöttje a teremtésben.[681]

3.2.2.2. Elsőbbség és fensőbbség

A 3. versben található ismétléses szerkezettel, melynek egyik fele pozitív kijelentés, a második fele negatív, János hangsúlyozza azt a bensőséges, intim viszonyt,[682] ami a teremtett világ és a *Logosz* között található.

---

[673] Péld 8,27-30; Bölcs 9,9.

[674] Bölcs 8,4.

[675] Bölcs 8,6; Péld 8,30.

[676] Bölcs 7,22: ἡ γὰρ πάντων τεχνῖτις, (mindeneket alkotó). Ebben a versben a teremtésre vonatkozó kifejezés a határozatlan melléknévvel együtt szerepel, ahogyan ez a János prológus esetében is megjelenik. Ridderbos felhívja a figyelmet ezen szöveghelyre, mint olyan kivételes esetre, ahol maga a Bölcsesség kerül úgy leírásra, mint aki mindeneket alkotott – ez a szerep ugyanis alapvetően Istenhez tartozik. A szöveg azonban nem jelenti ki egy az egyben, hogy a Bölcsesség Isten helyett cselekszik, azonban ez a fajta fordítás és értelmezés is lehetséges a görög szöveg alapján. Ld.: RIDDERBOS, H. N., *The Gospel According to John: A Theological Commentary,* Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1997, 32.

[677] Bölcs 7,12; Péld 3,19; Sir 24,3.

[678] BARRETT, Ch. K., *The Gospel according to St John*, 130.

[679] Uo.

[680] EVANS, C. A., *Word and Glory*, 84.

[681] BROWN, R., *The Gospel According to John*, 25; KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 381, kiegészítve Stuart megjegyzésével, mely szerint a διά nem mindig eszközhatározói értelemben fordítandó, akkor sem, ha genitivus van utána. Lehetőség van arra, hogy úgy fordítsuk, hogy valaki által, valakinek a nevében cselekszik az illető. Ld. STUART, M., *Exegetical and Theological Examination of John 1:1–18.*, in *BSac* 7/26 (1850), 282.

[682] BROWN, R., *The Gospel According to John*, 25.

A görög nyelvben a névelők nemcsak determináltságot adnak a szavaknak, hanem adott esetben képesek megváltoztatni a jelentésüket, vagy az értelmezési tartományukat is. A πάντα névelő nélkül lehatárolt jelentéssel bír, egy adott csoport minden tagjára vonatkozik. Ezzel ellentétben, névelővel együtt teljesen általános értelemben használják, és mindenre vonatkozik, az egész világra. János esetében nem találunk névelőt, ám a vers végén lévő alárendelt mondatrész (ὃ γέγονεν)[683] kiterjeszti az értelmezési tartományt minden élő és élettelen dologra.[684] Ez kozmológiai hátteret ad a teremtéstörténetnek,[685] és azt fejezi ki, hogy minden, ami létbe lett hívva, az a *Logoszon* keresztül lett létbe hívva, ő általa lett minden létező. Ez a kiváltságos pozíció a hierarchia tetejére helyezi, és egyszerre jelent időbeli és sorrendbeli elsőséget is. A páli teológiában[686] ez a gondolat úgy jelenik meg, hogy Krisztus minden teremtmény elsőszülöttje.[687]

Ha „általános" értelemben vesszük a görög πάντα kifejezést, akkor ez a görög γίνομαι igének is egy semlegesebb jelentést ad, és úgy fordíthatjuk, hogy „megtörtént", a dinamikusabb és aktívabb „létrejött" ige helyett. Ez az „általánosabb" értelmezés teljes mértékben megállja a helyét,[688] és aláhúzza nemcsak a *Logosz* elsőbbségét, de a fensőbbségét is minden alkotás felett, azaz az emberiség felett is. Pollard szerint ez az „általános értelemben vett" olvasat az értelmezési tartományt tovább tágítja Isten minden kinyilatkoztató és megváltó cselekedetére. Ezáltal a görög πάντα Isten emberekkel való kapcsolatára utal, és így *„az Atyát az embereknek kinyilatkoztató és megváltó szavai és cselekedetei által a Fiú mindennek a közvetítője, amit Isten tesz és mond."*[689]

Bizonyos kommentárok[690] kiemelik a πὰντα sajátos, jánosi használatát. Nem az élettelen, teremtett világra alkalmazza, hanem az emberiségre, vagyis a „minden" megnevezéssel az összes emberi létezőt jelzi.

---

[683] Ezen mondatrész hovatartozása, és ezen keresztül az értelmezése nagyban megosztja a bibliakutatókat. (A probléma rövid összegzését lsd. HARRIS, M. J., *EGGNT: John*, 22-23; PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 33-38.) Van, aki a Jn 1,3 többi részével olvassa együtt, mely ad egy ritmikusságot és lüktetést a szövegnek, hangsúlyozva a létbehívást, és a teremtés aktusát: „nélküle semmi sem lett, ami lett" (jelen dolgozatomban ezt az értelmezést követem), lsd.: BARRETT, Ch. K., *The Gospel according to St John* 156-157; HAENCHEN, E., *John 1*, 113-114; SCHNACKENBURG,R., *The Gospel According to St John*, 239-240; RIDDERBOS, H. N., *The Gospel According to John*, 37; METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, New York (NY) 1994, 167-168. Az egzegéták másik csoportja a 4. vers bevezetőjeként olvassa és értelmezi: „ami általa lett, abban élet volt", lsd.: BROWN, R., *The Gospel According to John,* 6-7; MILLER, E. L., *Salvation-History in the Prologue of John*, 139.

[684] HARRIS, M. J., *EGGNT: John*, 22.

[685] PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 28-30.

[686] POLLARD, T.E., *Johannine Christology and the Early Church,* University Press, Cambridge 1970, 20-22.

[687] πρωτότοκος πάσης κτίσεως. (Kol 1,15).

[688] MILLER, E. L., *Salvation-History*, 72-76.

[689] POLLARD, T.E, *Cosmology and the Prologue of the Fourth Gospel*, in *Vigiliae Christianae* 12 (1958), 150.

[690] BROWN, R., *The Gospel According to John*, 25.

A pozitív kijelentést követő negatív tagmondat a χωρὶς prepozícióval nyit, mely genitivus esetet vonz (itt: αὐτοῦ), és azt jelenti, hogy „valamin kívül”, vagy „valami nélkül”. Szimmetrikus ellentétet képez a korábbi διά prepozícióval, így ugyanazok a kérdések és értelmezési lehetőségek merülnek fel, mint korábban. Azaz lehet az isteni cselekvés társa, eszköze, megbízottja vagy teljes jogú végrehajtója. A kijelentés értelmezhető úgy, hogy nélküle, rajta kívül, tőle elválasztva semmi sem jött létre, illetve nem lépett be a létezők világába (gör. γὶνομαι). Ezáltal belehelyezkedik a teremtett világba, de hierarchikus viszonyban, ahol az első helyet foglalja el, mind időrendben, mind alá-fölé rendeltség szintjén. Minden rajta keresztül érkezett a létbe, és őt senki és semmi sem tudta kikerülni.

Lehetséges egy olyan értelmezés is, mely a *Logosz* közvetítői szerepére helyezi a hangsúlyt, az Istennel való kapcsolatából kiindulva. Ő volt korábban, és jelenleg is Ő a közvetítő Isten *ad extra* megnyilvánulásaiban és cselekvéseiben. Ez azonban megnyit egy szélesebb referenciatartományt, mely nemcsak a teremtést foglalja magában, hanem a kinyilatkoztatást és az üdvösséget is.[691] Mindhárom téma megjelenik a Prológus későbbi részeiben is, azonos környezetben, a *Logosszal* kapcsolatban, mely növeli a szöveg belső kohézióját. Továbbá ez a hármas karakterisztika János teológiájában és krisztológiájában is központi szerepet kap. Számára Isten az, aki teremt, kinyilatkoztat és megment, és teszi mindezt az Ő egyszülött fián, Jézus Krisztuson keresztül.[692] Ez is mutatja a Prológus és az evangélium későbbi részei között lévő szerves egységet.

Ezzel a három témával találkozunk a Bölcsesség kapcsán is, amikor az ő közvetítői vagy mediátori szerepe kerül elő az Ószövetségben. Hasonló aktivitást mutat az emberiség történelmében, miközben feltárja Isten gondolatait és terveit, valamint megmenti[693] a választott népet.[694]

---

[691] POLLARD, T.E., *Johannine Christology,* 14-15; ASHTON, J., *Understanding the Fourth Gospel,* Clarendon Press, Oxford 2007, 528.

[692] POLLARD, T.E., *Johannine Christology,* 22.

[693] Az ószövetségi „üdvösség” fogalom, különös tekintettel a Bölcsesség könyvére, testi és lelki épségben tartást, megőrzést, megóvást jelent. Bővebben lsd.: BEAUCHAMP, P., *Le salut corporel,* 491-526.

[694] Ez utóbbi szerepkör eklatáns példája a Bölcs 10, ahol a választott nép történelmének kiemelkedő alakjai mellett a Bölcsesség van jelen és menti meg őket, nem Isten. Kezdve Ádámtól a bűnbeesés pillanata után, egészen a sivatagban bolyongó választott népig.

3.3. A Logosz, aki kinyilatkoztat

3.3.1. Az igazi világosság a világba jött

A *Logosz* kinyilatkoztató szerepével a Jn 1,9-14 és 16-18 szakaszok foglalkoznak különböző motívumokkal. Bár a 6-8. versekben megjelenik Keresztelő János, aki konkrét, történelmi személy, a Prológus továbbra sem nevezi meg Jézus Krisztust, mint történelmi személyt, hanem megmarad a költői képek szintjén.[695] Először a fény motívumát felhasználva írja le a *Logosz* világba jövetelét és a környezet erre adott válaszreakcióját. Ezután a megtestesülésre a sátorozás képét használja, valamint a *Logosz* mellett megjelenik a dicsőség képe is, mely szintén Isten jelenléte a világban, azaz önkinyilatkoztatása. Végül a bölcsességi irodalomból ismert Törvény tűnik fel a 16-18. versekben, a záróversben pedig annak határozott kijelentése, hogy „Istent senki sem látta", egyedül az ő egyszülöttje nyilatkoztatta ki.

3.3.1.1. A világba jött

A Jn 1,9 tartalmaz egy szintaktikai kétértelműséget, ugyanis a vers végén található ἐρχόμενον participium alakja lehet hímnemű tárgyas eset és semleges nemű alanyeset is. Az első lehetőség esetén a közvetlenül előtte található πάντα ἄνθρωπον szintagmával van egyeztetve. Ebben az esetben a vers úgy fordítható, hogy *„ő volt az igazi világosság, mely megvilágít minden világba jövő embert"*. Amennyiben semleges nemű alanyesetként értelmezzük, a vers elején lévő τὸ φῶς szókapcsolattal van egyeztetve, és a verset kezdő létigével együtt alkot egy perifrasztikus participiumot. A vers fordítása ebben az esetben „*az igazi világosság, mely minden embert megvilágít, a világba jött".* Jól látható a két fordítás közötti számottevő különbség. Az egyeztetéssel szorosan összefüggő probléma, hogy a participium egy ismétlődő folyamatot ír-e le, vagy egy egyszeri eseményt.

Bár nyelvtanilag logikusabb lenne, hogy a melléknévi igenév közvetlenül a mellett a szó mellett álljon, amire vonatkozik, és a „minden világba jövő ember" kifejezés a rabbinikus irodalomban is használatos a „minden ember" kifejezésére,[696] ez a lehetőség teológiai problémákat vet fel a vers egészét figyelembe véve. A világosságról azt állítja, hogy megvilágosít minden embert, mely kifejezés mind a görög filozófiában, mind a gnosztikus hagyományban, valamint az Izraelt körülvevő misztériumvallásokban is egy rejtett, titkos tudás

[695] Ez az egyenetlenség az egyik oka annak, ami miatt a Keresztelőről szóló részt későbbi betoldásnak vélik egy korábban már meglévő himnikus szövegbe.

[696] Kapcsolódó példákhoz ld.: SCHLATTER, D. A., *Der Evangelist Johannes: wie er spricht, denkt und glaubt: ein Kommentar zum vierten Evangelium*, Calwer, Stuttgart 1930, 15; BURNEY, C. F., *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, At The Clarendon Press, Oxford 1922, 33.

felfedésére, az abba történő beavatásra utal.[697] Ha ebben minden világba jövő, vagy abba belépő ember részesedik, akkor a bibliai hagyomány számára idegen, azzal teljesen ellentétes gondolatot kapunk. Történetesen azt, hogy minden ember kap egy különleges, isteni eredetű megvilágosodást születése pillanatában.[698] Izrael számára a Törvény az, ami megvilágosító erővel bír, és ami életre vezet, azaz Isten parancsai, amit ő maga nyilatkoztatott ki és adott át szolgájának, Mózesnek a Sínai hegyen. Identitásuk alapja a kiválasztottság, mely Isten irántuk való szeretetét is kifejezi, és amely megkülönbözteti őket a többi néptől.

Ezen felül, ha a szöveg folyamát nézzük, akkor a következő versek, azaz a Jn 1,10-11 alanya egyértelműen a *Logosz*, ami nagy valószínűséggel előfeltételezi, hogy a 9. vers alanya is ő. Továbbá a 11. versben ugyanezen ige (ἔρχομαι) aorisztosz alakja szerepel. Így nemcsak az alany, de maga az ige is azonos, ami szintén párhuzamosságot feltételez.[699] A kijelentés tehát sokkal inkább vonatkozik a fényre, és arra, ahogyan ő a világba jött, mint az emberekre.

A bibliakutatók és kommentárok nagy része a fenti értelmezések közül a másodikkal ért egyet,[700] azt állítva, hogy az ἐρχόμενον participium a vers eleji ἦν létigével áll együtt, és az így létrejövő szerkezet alanya a fény (τὸ φῶς). Az, hogy egy perifrasztikus participiumos szerkezet két tagja ilyen távol legyen egymástól, kifejezetten ritka, ráadásul a Prológusban nemcsak néhány szót, hanem egy teljes relatív mellékmondatot találunk beékelve.[701] Ez a ritka előfordulás azonban nem jelenti azt, hogy nyelvtanilag helytelen lenne, vagy a jelen értelmezés lehetetlen és elvetendő lenne. Továbbá mind a participiumos szerkezet, mind a beékelt tagmondat alanya azonos, mely elővételezi a megtestesülést, és mint ilyen, arra utal, hogy a participiumos szerkezet nem ismétlődő cselekvést jelöl, hanem a történelem egy adott pontján egyszer végbemenő eseményt. *„Az igazi világosság, mely megvilágosít minden embert, a világ jött.”*[702] A hangsúly itt nem ennek az eljövetelnek a módján, vagy annak pontos leírásán van,

[697] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 394.

[698] PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 77.

[699] Ezzel kapcsolatban Paroschi megemlíti, hogy a 10-12 versek igéinek rejtett alanya, a λόγος hímnemű, és visszautal a Prológus első verseire, míg a 9. vers alanya semlegesnemű (τὸ φῶς), mely megtöri a folytonosságot. Ld. PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 79. Véleményem szerint, tekintettel arra, hogy a *Logosz*, a fény és az élet szinonímaként szerepelnek a Prológusban és azonos jelentéstartományt fednek le, a fent jelzett probléma nem töri meg a mintázatot. Sokkal inkább tekinthető szükségszerű váltásnak ahhoz, hogy a participium egyértelműen a *Logosz*hoz kapcsolódjon (amit ebben a versben a fény metaforája jelenít meg), ne pedig az emberekhez.

[700] A jelzett kutatókról és műveikről lsd pl.: PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 78. n. 1.

[701] Az eset ritkaságával kapcsolatban vö.: MOULTON, J. H. – HOWARD, W. F., *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 2., T&T Clark, Edinburgh 1929, 452; LAGRANGE, M.-J., *Évangile selon Saint Jean*, 12; ZERWICK, M., *Biblical Greek: Illustrated by Examples,* G&B Press, Róma 2011, §362.

[702] Jn 1,9.

hanem magán az eljövetelen, mint cselekvésen,[703] hogy a korábban bemutatott preegzisztens, transzcendens létező belép a világba.[704]

3.3.1.2. Az igazi világosság

A Prológusban a fény első megjelenése[705] visszautal az ősidőkre, a teremtés korszakára, ezután az evangélista párhuzamba állítja az élettel,[706] ami megnyitja az értelmezési horizontot a puszta létezésen túlra. Nemcsak egzisztenciális szinten beszél életről, nemcsak egy vegetatív állapotra utal, hanem kvalitatív, minőségi életre, aminek értelme van, ami teljes. Ehhez kapcsolódik szorosan a részesedés az isteni életből, vagy örök életből, melyet a *Logosz* közvetít.[707]

A 9. versben megjelenő ἀληθινός elsődleges jelentése „igazi", „valódi". Ez a jelző az előző bekezdésben tárgyalt minőségre utal, aláhúzva Jézus különlegességét, exkluzivitását és fensőbbségét. A görög kifejezés szószerinti jelentései között van az „eredeti", illetve „hiteles" is, ami szemben állhat a „hamissal" és „kitalálttal". Utalhat továbbá arra is, ami „megfelel a valóságnak", „ami szavahihető, megbízható".[708] Miller[709] megjegyzi, hogy Jánosnál az ἀληθινός jelző mellékmondatok esetén a realitással való megegyezést erősíti meg, ellentétben azokkal az esetekkel, amikor személyekről van szó, ilyenkor ugyanis a hitelességet, eredetiséget jelöli. Egyes biblikus és ókori hagyományokban[710] ez az eredetiség szoros kapcsolatban van Istennel, aki *„élő, egy és igaz"* Isten, szemben a hamis bálványokkal. Az *igaz* jelző így utal a lét és a valóság teljességére Istenben.

Az ószövetségi hagyományban a fény, ami életre vezet, illetve ami megvilágosít, legtöbbször a Tóra, az Isten által kinyilatkoztatott Törvény. A korábbi elemzésekből kitűnik, hogy ezen jellemvonásai miatt alakja néha összemosódik a Bölcsességgel, vagy egymás szinonimáivá válnak, és ezáltal a Bölcsességben gyakran látják a Törvény megtestesülését is,[711]

---

[703] RIDDERBOS, H. N., *The Gospel According to John*, 43; SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 255.

[704] Hasonló dinamika található Salamon imájában, amikor a megértés és tudás ajándékáért könyörög, melyre válaszul az Úr elküldi hozzá a Bölcsességet, aki *lejön* (gör. ἦλθεν) hozzá. Vö.: Bölcs 7,7. A Bölcsesség világba való eljövetele a János által is használt ἔρχομαι ige aorisztosz alakja.

[705] Jn 1,4-5.

[706] Jn 1,4.

[707] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 240.

[708] BDAG, 43.

[709] MILLER, Ed. L., *The True Light Which Illumines Every Person,* in MILLER, Ed. L. (szerk), *Good News in History: Essays in Honor of Bo Reicke,* Scholars Press, Atlanta (GA) 1993, 68.

[710] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 254. Konkrét példákhoz ld. *Idem*. n. 115.

[711] A Tóra és a Bölcsesség kapcsolatáról, valamint ennek relevanciájáról a jelen szakaszban ld.: SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St.* John, 253.

vagy egyszerűen a nép megvilágosítóját, és az isteni fény közvetítőjét, mind biblikus, mind a Biblián kívüli hagyományban.[712] Ahogy azonban az Ószövetségben a Bölcsesség több, mint a Törvény puszta megtestesülése, úgy az itt megjelenő fény is több ennél. Ezek az eltérő hagyományok megalapozzák Jézus kitüntetett szerepét, és előkészítik a negyedik evangéliumban többek között az új parancs adását – mely isteni előjog. Míg korábban az Úr adott Törvényt a népnek, addig itt Jézus az, aki új parancsot ad tanítványainak, ezzel is isteni voltát hangsúlyozva. Megjeleníti továbbá messiási oldalát is, aki így, mint az isteni ígéretek beteljesítője, és így, mint Isten valódi Felkentje jelenik meg.[713] Ez kiemeli a Krisztus-esemény eszkatológikus oldalát és csúcspont-jellegét.[714]

A Jn 1,9 párhuzamba állítható a 4-5. versekkel, ami lehetővé teszi, hogy az ott megjelenő fény motívum mögött található bölcsességi hagyomány értelmezhető legyen ezen vers esetében is. A Bölcsesség, mely tiszta fény, és a magasságbeli Isten ragyogása, nem mérhető semmihez, fényesebb és különlegesebb, mint bármely égitest, mely világosságot ad,[715] és ebből kifolyólag illethető a τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν kifejezéssel.

A versekben található kapcsolati dinamika mentén is lehetséges a párhuzam, ugyanis mindkét szöveghely az emberek és a fény közötti relációt mutatják be. Korábban az *„emberek világosságának”* nevezi János, itt pedig ő az *„igazi világosság, mely megvilágosít minden embert”*.[716]

A 9. versben a cselekvés jelen időben szerepel (φωτίζει), kiemelkedve a múltbeli események sorából. A temporális váltás arra utal, hogy a cselekvés lényegileg, esszenciálisan hozzátartozik a fényhez, a legfőbb karakterisztikája az, hogy világít.[717] Ezt az olvasatot erősíti meg Borgen, amikor kifejti, hogy bár a Jn 1,6-7 versekben a hangsúly a Keresztelőre kerül, a φωτίζει ige és az ἐρχόμενον participium az inkarnációra utal, ezáltal a φωτίζω ige a *Logosz* megvilágosító funkcióját írja le, nem egy konkrét cselekvést vagy eseményt.[718] Ez a világba jövetellel még erőteljesebben fejti ki a hatását mint kinyilatkoztatás, és ilyen értelemben megvilágosítás, a *Logosz* aktív cselekedeteként.[719] Egyenlőségjelet lehet tenni a világosság

[712] Pl. Zsolt 119,105; Iz 26,9; Bár 4,2[LXX]; Péld 6,23; Bölcs 18,4; Préd 24,27. 32,16[LXX]; Szíriai Báruk Apokalipszise 59,2. 77,16; 4Ezdr 14,20.

[713] Az Ószövetségben a Messiás eljövetelét sokszor írták le a fény motívumával, pl.: Szám 24,17; Iz 9,2. 42,6-7; Mal 4,2.

[714] PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 85.

[715] Vö.: Bölcs 7,25-30.

[716] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St.* John, 253.

[717] *Idem*.; PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 83.

[718] BORGEN, P., *Logos Was the True Light*, 125.

[719] BARTH, K., *Witness to the Word: A Commentary on John 1: Lectures at Münster in 1925 and at Bonn in 1933,* Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1986, 61.

világító cselekvése és a világba jövetele között, ami azt jelenti, hogy a 9. versben a fény sokkal inkább ragyog a megtestesült *Logosz*ból, mint a preegzisztensből.[720]

3.3.2. Az inkarnáció pillanata

A Jn 1,14 kétséget kizáróan a Prológus csúcspontja, amelyet az evangélista hosszasan előkészített. A *Logosz* újbóli megemlítése visszautal az első versre, ahol istenségét, egészen pontosan a Vele való azonosságát írja le, míg itt a megtestesülésén keresztül egy Vele ellentétes állapotot ábrázol.[721] Aki maga a fény, birtokolja az örök életet, és ezeket képes tovább is adni, hússá lesz, emberi, behatárolt formát ölt magára. Ezzel párhuzamosan egy korábban nyitva hagyott kérdésre is válaszol ez a vers. A Jn 1,10 szerint „*a világban volt*", ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, de nem fejti ki, hogyan, milyen módon valósult meg ez a jelenlét, illetve hogyan jött a világba? A *Logosz* kifejezés újbóli használata által, mely a korábbi versekben csak a személyes névmáson keresztül, implicit módon volt jelen, egyfelől választ ad erre a nyitva hagyott kérdésre, másfelől összeköti a Prológus elején ábrázolt, isteni tulajdonságokkal rendelkező *Logoszt* a világba lépő, megtestesülő *Logosszal*.[722]

Ez valami új és egyedülálló, ami valóban csak egyszer történik meg, és ezen megismételhetetlensége által valódi esemény.[723] Ezért is használ János aorisztosz alakot (ἐγένετο) a számos praeteritum imperfectum alak (ἦν) után, hangsúlyozva, hogy *„a megtestesülés csodálatos folyamata történelmi esemény jellegű."*[724] Ez a mozzanat túllép a Bölcsességről található valamennyi kijelentésen is, ami a biblikus hagyományban megtalálható.[725]

A Jn 1,14 versben szereplő γίνομαι ige a *Logosz* állapotának változására utal, vagyis, hogy a korábbi, isteni alakja helyett testi, emberi alakot ölt. Az ige önmagában azt jelenti, hogy „válni valamivé", főnévvel összekapcsolva pedig azt fejezi ki, hogy valami új állapotba lép, olyan valamivé válik, ami korábban nem volt, egy új státuszba. A *Logosz* „hússá" lesz, jelen esetben nem a húson, mint anyagon van a hangsúly, hanem a megtestesülésen, az istenivel ellentétben álló halandó, emberi természeten.[726] Érdemes megfigyelni az ige újszerű használatát

---

[720] MILLER, Ed. L., *The True Light Which Illumines Every Person*, 79.

[721] BROWN, R., *The Gospel According to John*, 30.

[722] ZUMSTEIN, J., *Das Johannesevangelium* (KEK 2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016, 84.

[723] BALDACCI, M. M. – CAVICCHIA, A., *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο… Riscontri profetici a partire da Gv 1,14a*, in *Liber Annuus* 73 (2023), 222.

[724] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John,* 266.

[725] SCOTT, M., *Sophia and the Johannine Jesus,* Academic Press, Sheffield 1992, 105.

[726] BARRETT, Ch. K., *The Gospel According to St John*, 138; HARRIS, M. J., *EGGNT: John*, 35-36; BALDACCI, M. M. – CAVICCHIA, A., *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο…*, 224-225. Érdemes megjegyezni, hogy a görög σὰρξ héber megfelelője, a בָּשָׂר nemcsak azt jelenti, hogy hús, hanem jelöli az emberi test egészét, illetve magát az emberi faj

is. Korábban a teremtmények világára vonatkozott, és önmagában alkotta a mondatok predikátumát.[727] Ezzel szemben itt a γίνομαι kopulaként jelenik meg, és a σὰρξ főnévvel együtt alkotja a mondat állítmányát. Használata tehát nem kvalitatív jellegű, ami a teremtett világ közé sorolná a *Logoszt*, hanem időjelölő, mely a történelem egy adott pontjára helyezi el, mint egyszeri, megismételhetetlen eseményt.

A vers eleji καί utalhat a *Logosz* két állapota közötti ellentétre, de vehető konszekutív értelemben is, mint ami azt fejezi ki, hogy a következő esemény is beleilleszkedik az eljövetel leírásába. Szorosan véve ez a 9. versben kezdődik meg, mely a világba jövetelen keresztül előfeltételezi, megelőlegezi az inkarnációt. Mint e fokozás csúcspontja, megerősítésként is fordítható, azaz *„valóban”*, *„tényleg”*.[728] Azonban, ha a 14a vers a *Logosz* történelmi eljövetelét, és annak hatásait (v. 1,11-13) vezeti be, ugyanezen καί a megtestesülés egy sokkal inkább teológiai fogalmakkal kifejezett leírását előzi meg, magyarázó jelleget öltve (*„és így”*, *„ennek megfelelően”*).[729]

Az ἐν ἡμῖν szerkezet a perspektíva szűkítésének, illetve a folyamatos közelítésnek a végpontja, ami azt a konkrét közösséget jelöli, akik befogadták az Igét, akik hozzá tartoznak, illetve akik tanúságot tesznek róla.[730]

Krisztológiai szempontból a Jn 1,14 meghatározó, a Fiú kettős természetének alapja, és mint ilyen, hosszasan lehetne róla értekezni, jelen dolgozatnak azonban nem ez a tárgya, így a következőkben csak három témát szeretnék röviden érinteni. Ezek a sátor, a dicsőség, valamint a Bölcsesség és a Tóra kapcsolata. Dunn megállapítja, hogy *„a 14. versben nincs semmi szokatlan, furcsa, vagy korábban nem ismert dolog egy hellén zsidó számára, aki járatos a bölcsességi hagyományban, vagy azokban a misztikus filozofálásokban, amivel Philónnál találkozunk.”*[731] Ez alapvetően igaz, a szavak szintjén és a kifejezésben, amit János is használ. A valódi újdonság az alkalmazásban található, abban, hogy kire vonatkoztatja ezeket a

egyes egyedeit is, kihangsúlyozva azok halandó természetét. Ld. בָּשָׂר in GESENIUS, W., *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, Gorgias Press, Piscataway (NJ) 2012; HALOT, 164.

[727] Lsd. Jn 1,3 „πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο” azaz *„minden általa lett”*, valamint a Keresztelő megjelenésekor „Ἐγένετο ἄνθρωπος” azaz *„Lett, megjelent egy ember”* (Jn 1,6). Mindkét esetben a γίνομαι ige teljes értékű állítmányként jelenik meg, és a vele egy tagmondatban szereplő főnevek vagy névmások a mondat alanyai.

[728] BALDACCI, M. M. – CAVICCHIA, A., *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο…,* 222; SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John* 266.

[729] BARRETT, Ch. K., *The Gospel According to St John*, 164; MATEOS, J. – BARRETO, J., *Il vangelo di Giovanni: Analisi linguistica e commento esegetico* (LNT 4), Cittadella, Assisi 1982, 41.

[730] KOESTER, C. R., *The Dwelling of God: The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature, and the New Testament* (CBQ MS 22), The Catholic Biblical Association of America, Washington (WA) 1989, 103.

[731] DUNN, J. D.G., *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation,* Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1996, 241.

fogalmakat. Ezek a kinyilatkoztatás teljességének fontos és meghatározó mozzanatai, tulajdonképpen annak alapjai.

3.3.2.1. Közöttünk verte fel a sátrát

A *Logosz* inkarnációját leíró σκηνόω ige csak itt fordul elő a János evangéliumban,[732] azonban egy tágabb értelmezési horizontot nyit meg. A sátorozás képe többek között a bölcsességi hagyományt idézi fel, aminek konkrét párhuzama található a Sir 24,4.8, a Bár 3,28 és az apokrif 1Én 42,2-ben.[733] Ben Siránál a Bölcsesség úgy jelenik meg, mint akinek a magasságban van a lakhelye (gör. ἐν ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα),[734] egészen pontosan *„felhőoszlopokon áll a trónja”*.[735] Ez a kifejezés egyértelműen az isteni szférára utal, és azt fejezi ki, hogy a Bölcsesség Istennel együtt lakik, vele van közösségben. Innen kerül elküldésre egy isteni parancs keretében Izraelhez, hogy ott verje fel a sátrát (gör. σκηνή főnév), és közöttük sátorozzon (gör. κατασκηνόω ige), azaz lakjon.[736] Báruk is az emberek világába helyezi el a Bölcsességet, akit Isten adott oda Izraelnek, az ő szeretettjének, ezáltal jelent meg a földön,[737] és élt az emberek között.[738] Énok apokrifében az emberek világában, illetve a földön történt hiábavaló keresés eredményeképpen a Bölcsesség lakhelye a mennyben van, elválasztva az emberek világától.

A sátor (gör. σκήνη) az ószövetségi hagyományban nem csupán egy átlagos lakhely, amit a nomád izraeliták használtak, hanem Isten lakhelyére, a Szent Sátorra utal. Az igei alak mindösszesen háromszor jelenik csak meg, amiből két alkalommal a sátorban lakó emberekre vonatkozik,[739] illetve egyszer általános letelepedésre, illetve lakásra.[740] A főnévi alak azonban *terminus technicus* Isten átmeneti és mobilis, emberek közötti szállására, és a hangsúly inkább Isten jelenlétén, mint annak fizikai jellemzőin van.[741] Az Úr maga parancsolja meg Mózesnek

---

[732] PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 112.

[733] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John* 269; BARRETT, Ch. K., *The Gospel According to St John*, 138; KOESTER, C. R., *The Dwelling of God*, 109; OH, D., *Name Theology in John 1:1*, 211-213.

[734] Sir 24,4a.

[735] Sir 24,4b.

[736] Sir 24,8.

[737] Görögül ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη (Bar 3,38), ahol a ὁράω (látni) ige passzív aorisztosz alakja található, ami azt jelenti szó szerint, hogy „látszódni, láthatóvá válni, megjelenni”. Ez az értelmezési tartomány szorosan kapcsolódik a kinyilatkoztatáshoz, önfeltárulkozáshoz, valamint illeszkedik a János evangélium azon sajátosságához, hogy a különböző látást kifejező igéket a szerző tudatosan használja, és azok többlet jelentéssel bírnak.

[738] Bár 3,37-38.

[739] Ter 13,12; Bír 8,11.

[740] Bír 5,17.

[741] RONNING, J., *When YHWH Became Flesh and Dwelt Among Us: John 1:14 as Programmatic for John's Gospel*, ETS Éves Találkozón elhangzott beszéd írott változata, Toronto, 2002. november, 5-6.

a sátor elkészítését, azzal a céllal, hogy *„közöttük lakjon”*.[742] Itt található egy másik fontos párhuzam a Prológussal, mely nemcsak ezen verset, hanem az egész Jn 1,14-18 szakaszt meghatározza, és amiről később részletesebben lesz szó. Ami közös a bölcsességi hagyománnyal, az Isten feltett szándéka, hogy választott népe körében lakjon, és velük legyen. Ezért épül fel később a Jeruzsálemi Templom is, a pusztai vándorlás idején azonban még csak a Sátor létezik, ebben tárolják az Úr ládáját is, és ezt övezik különleges tisztelettel.

A népe körében, vagy „közöttünk” lakó Istenhez prófétai ígéretek is kapcsolódnak, mint a végső napok egyik jellemzője, amikor az Úr örökre lakást vesz népe körében.[743] A kommentárok erre alapozva nevezik Jézust úgy, mint az Isten hajléka az emberek között, azaz mint a Szent Sátor, vagy a Templom helyettesítőjét,[744] vagy mint a köztünk élő Istent.[745] Utóbbi kép ószövetségi alapja a puszta vándorlás során az izraelita tábor elrendezése, melynek központjában a Szent Sátor állt, és ezt vették körbe a különböző törzsek.[746] Ez a konkrét, térbeli elrendezés egyben szimbolikus is, és teológiai jelentőséggel bír. Azt üzeni, hogy Izrael mindennapi életének középpontja az Úr, és a vele való kapcsolat, e köré szerveződik minden egyéb.

Mózes Öt Könyvében és a prófétai iratokban használt *sátorozás* kifejezés és annak Prológusban történő értelmezése között átmenetet képeznek a bölcsességi irodalom szövegei, ahol a megszemélyesített Bölcsesség maga készít sátrat. Fontos különbséget tenni a Mózes és később Dávid, illetve Salamon által épített lakhelyek,[747] valamint a bölcsességi szövegek között. Míg az első csoportban emberek készítettek isteni parancsra, pontos tervek alapján hajlékot, addig a Bölcsesség maga épít sátrat saját magának. A János Prológus *Logosza* ugyanezzel az aktív magatartással jelenik meg, mely a háttérben feltételezi egy mesterember képét, mely szintén a Bölcsesség egyik attribútuma.[748]

A Prológus különlegessége, hogy – ellentétben Énok apokrifével – a letelepedés nincs ok-okozati viszonyban a befogadással vagy a megértéssel. A *Logosz* annak ellenére telepszik le és üti fel sátrát az emberek között, hogy János többször is hangsúlyozza, hogy övéi nem fogadták be, nem ismerték fel, és saját döntésük alapján elfordultak tőle. A negyedik

[742] Kiv 25,8.
[743] Pl.: Joel 3,17; Zak 2,10; Ez 43,7
[744] BROWN, R., *The Gospel According to John*, 33.
[745] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 410.
[746] Ld. Szám 2:2sk.
[747] A 2Krón 6,1-2 szakaszban szintén a κατασκηνόω ige szerepel, amikor Salamon az Úr szavait, ígéreteit idézi. Az első versben a görög ige a vándorlás idejére vonatkozik, amikor az Úr a népe körében, sátorban lakott, a második versben már a Templomra vonatkozik, ami új, stabil lakhelye.
[748] Vö.: Péld 8,30.

evangélium ezzel kifejezi, hogy többről van szó, mint a megtestesült Ige időleges, átmeneti szállásáról az emberek között.[749]

A görög σκηνόω ige egy szójáték is egyben, ugyanis egyszerre utal a *hús*ra és a *dicsőség*re.[750] A gör. σκῆνος főevet gyakran használják az emberi test templomának kifejezésére, így az anyagi valósára utal.[751] A másik szó a korábban már említett σκήνη, amit a LXX elsősorban a Szent Sátor jelölésére használ, amihez szorosan kapcsolódik Isten dicsősége.

A permanens isteni jelenlétet a héber שכן gyök jelöli, és bár kapcsolatban van az Úr dicsőségével, nem egyenértékű vele. Az Ószövetségben a שכינה szó szerinti jelentése sátor, lakhely vagy nyughely, és elsősorban Isten jelenlétének kifejezésére használták, bizonyos esetekben a szent név helyettesítésére is.[752] Ez az a hely, ahol az Úr szólt Mózeshez,[753] illetve amire leereszkedett a felhő, és ezáltal az Úr láthatóvá, érzékelhetővé vált, majd dicsősége betöltötte a sátrat.[754] Bármelyik értelemben nézzük is, alapvetően egy helyként, és nem egy személyként, vagy megszemélyesített alakként, közvetítőként jelenik meg a bibliai hagyományban.[755] Ami azonban Isten jelenlétére utal, és mint ilyen, lehetséges háttere a jánosi kifejezésnek.[756]

Jézus személyének újdonsága, hogy beteljesíti az ószövetségi ígéreteket, és lehetővé teszi az Istennel való találkozást, ötvözve magában a test templomát Izrael Szent Sátrával, mely az Isten valóságos jelenléte. Ennek leírására az evangélista a bölcsességi hagyományból ismert képi és gondolati világot használja fel.[757]

---

[749] BARRETT, Ch. K., *The Gospel According to St John*, 138; HARRIS, M. J., *EGGNT: John*, 36.

[750] KOESTER, C. R., *The Dwelling of God*, 102.

[751] Pl. Bölcs 9,15: „καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα”, ahol Salamon a földi sátorról, azaz az emberi testről beszél.

[752] BARRETT, Ch. K., *The Gospel According to St John*, 138; KOESTER, C. R., *The Dwelling of God*, 71. Koester kiemeli, hogy a Targumokban és rabbinikus iratokban közvetítői szerepben is megjelenik Isten és az emberek között. Schnackenburg megjegyzi a kommentárjában, hogy eredetileg Isten trónja a Frigyláda volt, amiben a Szövetség táblái voltak. A LXX a héber שָׁכַן igét a görög κατασκηνοῦν igével fordítja pl. a Szám 35,34; Józs 22,19; 1Kir 6,13; 1Krón 23,25, 2Krón 6,1; 2Ezdr 6,12; 7,15; 11,9 helyeket, ami arra utal, hogy természetessé vált az Úr szentélyben lévő „*sátorozása*”. Vö.: SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John, 269.*

[753] Kiv 33,9.

[754] Kiv 40,34.

[755] A Targumokban közvetítőként vagy küldöttként, Isten ügynökeként is megjelenik. Nem Isten maga nyugszik népe körében, hanem az Ő Jelenlétét utasítja arra, hogy a néppel legyen. Vö.: BURNEY, C. F., *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, 35-36.

[756] FREY, J., *God's Dwelling on Earth:* 'Shekinah-*Teology*' *in Revelation 21 and in the Gospel of John,* in WILLIAMS, C. H. – ROWLAND, C., (szerk.), *John's Gospel and Imitations of Apocalíptic*, T&T Clark, London 2013, 79-103.

[757] Ahogy a bevezetőben is említésre került, a kutatókat megosztja a Prológus egységessége, és annak kapcsolata az evangélium szövegével. Azon kutatók, akik a mellett érvelnek, hogy az általam vizsgált szöveg több himnusz összedolgozása, érvként hozzák fel a bölcsességi motívumok és a Tóra motívumok közti különbséget is. Schnackenburg szerint a Jn 1,14 egymástól eltérő fogalmakat ötvöz, eredetileg a bölcsességi motívumra utal, a sátor képe pedig az evangélista fejében volt, amikor beillesztette a „*láttuk az ő dicsőségét*” mellékmondatot. Vö.: SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 269. Rissi is alapvetően két himnikus szöveget feltételez, az elsőt a Jn 1,1-12, a második a 13-17 szakaszok alkotják. Álláspontja szerint a második himnusz, az elsőhöz

3.3.2.2. Láttuk dicsőségét

Az isteni jelenléthez szorosan kapcsolódik az Isten dicsősége (gör. δόξα, héb. כָּבוֹד). A LXX fordításban különösen a teonáfiákat kísérő látható megnyilvánulásokat jelöli, melyet legtöbbször nagy fényesség kísér,[758] ami elvakítja az embereket.[759] Az ószövetségi hagyományban az Isten látványos megnyilvánulása mellett az erőmegnyilvánulásokra, vagy az Úr hatalommal történő cselekedeteire is használták.[760] Utóbbi azt jelenti, hogy miközben Isten láthatatlanul jelen van, konkrét cselekedetek által kinyilvánítja hatalmát és erejét bizonyos embereknek, mely lehet természeti megnyilvánulás, vagy történeti esemény is.[761]

Ez a látványos, külső jelekkel kísért megnyilvánulás összefüggésben van az Úr jelenlétének súlyával, annak valódiságával is. A héber kifejezés a כָּבַד igéből származik, ami azt jelenti, hogy „nehéznek lenni". Ez azonban átvitt értelemben kerül legtöbbször értelmezésre, amikor valaminek, vagy valakinek súlya, fontossága, ereje, jelentősége van. Ez akár egy személy, akár annak szava is lehet. Pozitív értelemben vagyont, gazdagságot is jelent. Ennél fogva Izrael számára Isten valódiságát, súlyát, tekintélyét jelentette.[762]

Az, hogy a „*közöttünk verte fel sátrát*" kijelentést rögtön az „*és mi láttuk dicsőségét*"[763] szakasz követi, kiemeli, hogy van valami különleges a *Logosz* földi megjelenésében.[764] A *sátor* és a *dicsőség* képeinek együttes használata[765] egyértelműen megidézi a Kivonulás könyvét,[766] ahol Isten jelenléte dicsőségesen alászállt és megjelent a Szent Sátorban, hogy a választott nép körében lakozzon. Ennek teológiai jelentősége,[767] hogy ez a kép a Prológusban megerősíti Jézus

---

hasonlóan a zsidó bölcsességi nyelvezet világából merít, és ehhez illeszt elemeket a Kivonulás hagyományból, főleg a Kiv 33-34 fejezeteiből. Vö.: RISSI, M., *Die Logoslieder im Prolog des vierten Evangeliums*, in *Theologische Zeitschrift* 31 (1975), 331.

[758] BARRETT, Ch. K., *The Gospel According to St John*, 139.

[759] Mózes arca is ragyogott, amikor lejött a hegyről, annyira, hogy a nép kérte, hogy takarja el az arcát, hogy rá tudjanak nézni. Vö.: Kiv 34,22-35. Ld. még pl.: Kiv 33,22; MTörv 5,21; 1Kir 8,11.

[760] BROWN, R., *The Gospel According to John*, 503.

[761] Brown a Kiv 41,7-10 szakaszát idézi, ahol Mózes megígéri a népnek, hogy *„reggel meglátjátok Isten dicsőségét."* Ez a manna csodájára utal, amivel Isten a pusztában táplálta a népet, és reggel jelent meg a tábor mellett. Ld. BROWN, R., *The Gospel According to John*, 503.

[762] STRONG, 3519.

[763] Jn 1,14.

[764] SYREENI, K. A., *Becoming John: The Making of a Passion Gospel,* T & T Clark, London 2019, 74.

[765] Burney a prológus arám hátterét vizsgálva idéz bizonyos Targumokat, ahol együtt jelenik meg Isten dicsősége és az ő Jelenléte, illetve ahol az Úr Jelenlétének Dicsősége kerül ábrázolásra, ezzel megerősítve a két szó közötti teológiai kapcsolatot. Kiemeli, hogy hatással lehettek a negyedik evangéliumra, ha nem is az írott, de az adott korban jelen lévő targum-hagyományok. Ld. BURNEY, C. F., *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, 37.

[766] Kiv 40,34-38.

[767] EVANS, C. A., *Word and Glory*, 82; PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 112-113; MORRIS, L., *The Gospel According to John,* Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1995*,* 91.

isteni eredetét[768] és hatalmát, mely nem egyszerűen a *Logosz* sajátja, hanem ki is nyilatkoztatja azt. Láthatóvá, érzékelhetővé teszi – aminek a jánosi közösség[769] tanúja.[770]

Az itt szereplő görög θεάομαι ige nem egyszerűen látást jelent, hanem valaminek a szemlélését, mely túlmutat a puszta érzékszervi érzékelésen, és egy mélyebb, megértéssel egybekötött, belső látást is jelent. A jánosi szóhasználatban fontos szerepe van a látást kifejező igék eltérő használatának.[771] Amikor a Prológusban az isteni dicsőség szemlélését írja le, nem egyszerűen tanúságtételről van szó, hanem annak belső látásáról, megértéséről is. Ez összekapcsolódik a Jézust követők és az őt elutasítók közötti ellentét témájával.[772] A dicsőség szemlélése, megtapasztalása egyes kutatók szerint utalhat a színeváltozás jelenetére is,[773] ahol a Tábor hegyén János, Péter és András jelenlétében Jézus kinyilvánítja, azaz láthatóvá teszi isteni dicsőségét. Ezt a klasszikus teofániákra jellemző erős, vakító fényjelenség kíséri.[774]

A bölcsességi irodalomban is összekapcsolódik az isteni dicsőség és a Bölcsesség alakja. A legerősebb ezek közül a Bölcs 7,25 által használt kép, ahol Salamon maga nevezi úgy, mint *„az isteni dicsőség kisugárzása, emanációja”.* Ez a kifejezés idegen a jánosi szóhasználattól, de a mögöttes gondolat ugyanaz: a *Logosz* és a Bölcsesség egyaránt megjelenítik Isten dicsőségét, azaz magukban hordozzák azt, rendelkeznek vele, áthatja őket belülről, a sajátjuk, és ebből fakadóan képesek arra, hogy kifelé is láthatóvá tegyék. Ez jelent külső jeleket, mint a például a fényesség a színeváltozás leírásakor, de jelent csodákat is, melyek szintén az isteni dicsőség konkrét megnyilvánulásai. A negyedik evangéliumban ez a két szó, illetve jelentéstartomány összekapcsolódik, amikor a Jézus által véghez vitt csodákat *jelek*nek (gör. σημεῖον) nevezi.[775]

Salamon imájában a dicsőség képe összekapcsolódik az ószövetségi értelemben vett üdvösséggel, ami védelmet, oltalmat jelent.[776] A Bölcsesség itt úgy jelenik meg, mint aki nemcsak tanácsot ad a királynak, hanem végig mellette marad „καὶ φυλάξει με ἐν τῇ δόξῃ

[768] KOESTER, C. R., *The Dwelling of God*, 106.

[769] A ἡμεῖς személyesnévmás használata jelzi, hogy itt nem általánosságban egy csoportról van szó, hanem megjelenik az evangélium szerzőjének személyes vonatkozása. A jánosi szerzőség alapján ez lehet az úgynevezett jánosi kör, vagy a tizenkét apostol is. Vö.: KOESTER, C. R., *The Dwelling of God*, 106-107; KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 411-412.

[770] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 270. A „*tanúk*”, illetve a „*tanúságtétel*” a negyedik evangélium egyik központi témája, mely szintén itt kerül megalapozásra.

[771] Rövid összefoglalástért ld.: BROWN, R., *The Gospel According to John*, 501-503.

[772] KOESTER, C. R., *The Dwelling of God*, 107.

[773] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 411.

[774] A jelenet nem szerepel a negyedik evangéliumban, csak a szinoptikus hagyományban: Mt 17,1-9; Mk 9,2-10; Lk 9,28-36.

[775] Jn 2,11.18,23; 3,2; 4,48.52; 6,2.14.26.30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18.37; 20,30.

[776] SCOTT, M., *Sophia and the Johannine Jesus,* 106.

αὐτῆς*”*, azaz „*és megoltalmazza az ő dicsőségével*”.[777] A dicsőség eme képe egy aktív jelenlétre utal, ami beborítja Salamont, és megvédi a külső ellenségektől, mint egy őr, saját oltalmába véve őt. A genitivus és a személyes névmás női alakja arra utal, hogy ez a dicsőség a nőnemű Bölcsesség sajátja, nem valami külső erő, amit kölcsön kap. Míg a Bölcs 7,25-26 különböző képekkel írja le ennek a dicsőségnek a megnyilvánulását, mint az *„Isten erejének lehelete”*, *„a Mindenható dicsőségének tiszta kicsordulása”*, *„az örök világosság visszatükröződése”* és az *„Isten cselekedeteinek makulátlan tükörképe”*, úgy itt konkrétan a sajátjának nevezi ezt a dicsőséget. Nem valaminek a pontos mása, hanem olyan hatalom, ami konkrétan a Bölcsesség tulajdona, és így belőle fakad.

A Jn 1,14 második felében a *Logosz* és Isten közötti viszonyt a görög μονογενοῦς παρὰ πατρός kifejezés írja le, melyet általában úgy fordítanak, hogy az *„Atya egyszülöttje”*. Ez krisztológiai szempontból azért fontos, mert ahogy a Prológus első verseiből is kiderül, ez a születés ellentétben áll a teremtéssel. Ez azt támasztja alá, hogy a *Logosz* nem egy a teremtmények közül, vagy első a teremtmények sorában, mint azt a Bölcsességről is olvassuk, hanem valóban preegzisztens, isteni létező. Mivel Isten egyszülöttje – a Prológus utolsó versében egyszülött Isten (μονογενὴς θεὸς) –, ezért ontológiai azonosság van közöttük. Ez a kép az ószövetségi, illetve izraelita hagyomány erős monoteizmusát megtöri, többek között ezért sem találjuk soha konkrétan a Szentírásban, hogy a Bölcsesség Isten lett volna. A kettejük közötti szoros kapcsolatra, illetve az isteni autoritással történő cselekvésre találunk példát, de olyan explicit módon kimondva, mint ahogy a Prológus fogalmaz, sehol. Ebben is megfigyelhető az a tendencia, hogy János már meglévő fogalmakat használ valami teljesen új kifejezésére. Nem lehet egyenlőségjelet tenni az egyszülött Ige és pl. az egyszülött Bölcsesség alakja között, utóbbi ugyanis különleges helyzete ellenére megmarad a teremtmények szintjén.

Ugyanazon a helyen, ahol azt olvassuk a Bölcsességről Salamon dicséretében, hogy *„az isteni dicsőség kisugárzása”*, pár verssel korábban megjelenik vele kapcsolatban a μονογενής jelző is.[778] Noha itt nem konkrétan a Bölcsességre vonatkozik az egyszülött kifejezés, hanem a benne lévő lélekre, és más bölcsességi szövegben sem találjuk, hogy az egyszülött Bölcsesség dicsősége jelenvalóvá vált, amikor a világba jött,[779] a párhuzam világos. Scott erre alapozva fogalmazza meg, hogy *„amint az egyedülálló Sophia dicsősége láthatóvá válik, amikor belép*

[777] Bölcs 9,11.
[778] Bölcs 7,22.
[779] RONNING, J., *The Jewish Targums*, 5.

a világba, úgy az egyedülálló Logosz dicsősége is láthatóvá válik, amikor emberként az emberek közé jön."[780]

A görög μονογενής a héber יָחִיד fordítása, mely megidézi ezt a családias környezetet, mert nemcsak egyszülöttet, vagy első szülöttet jelent, hanem szeretetett gyermeket (a héber gondolkodásban fiút) is. Az *Akéda* története is összekapcsolja az elsőszülött és a szeretett fiú képét, amikor Isten arra kéri Ábrahámot, hogy áldozza fel egyszülött fiát, akit szeret, Izsákot. A héber יָחִיד helyén a LXX verzióban az ἀγαπητὸς (szeretett) szerepel. Erre alapozva a görög fordításban több helyen is a μονογενής helyét és annak jelentésárnyalatait is átvette az ἀγαπητὸς kifejezés.[781]

Erre a fajta intim, szülő-gyerek kapcsolatra találunk példát a Példabeszédek Könyvében. A Pél 8,30-31 versek egy idilli, könnyed, gondtalan jelenetet ábrázolnak, ahol a Bölcsesség Isten színe előtt játszik, az Úr kedvét leli benne, ami egy gyermek alakját és viselkedését idézi fel. Az itt található, és sokat vitatott אמזן kifejezés jelenthet dajkát, gyerekgondozót is, mely beleillik ebbe a képbe.[782] Néhány verssel korábban a Bölcsesség eredete kapcsán a קָנָה ige jelenik meg,[783] mely jelentéséből kifolyóan lehet a μονογενής görög párhuzama.[784]

3.3.2.3. A Bölcsesség és a Törvény

Ahogy az korábban már bemutattam, a Bölcsesség és a Törvény két egymással szoros kapcsolatban lévő fogalom az ószövetségi, valamint a biblián kívüli, intertestamentáris irodalomban is. Jelentéstartományuk hasonlóságára utal az is, hogy sokszor szerepelnek együtt a Szentírásban. Ennek egyik példája a Példabeszédek könyvének végén található jó feleség (ismertebben *derék asszony*) leírása, aki *„bölcsességre* (בְּחָכְמָה) *nyitja száját, és nyelvén jóságos tanítás* (וְתוֹרַת־חֶסֶד) *van"*.[785] A héber szövegben „jóságos Tóra" szerepel szó szerint, mely jelent instrukciót, útmutatást, tanítást. Az itt megjelenő párhuzam, mint poétikai alakzat, arra utal, hogy a Tóra és a Bölcsesség valamilyen szinten egymás szinonimáiként kerülnek értelmezésre.[786]

---

[780] SCOTT, M., *Sophia and the Johannine Jesus,* 107.

[781] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 414-415; Harris kiemeli, hogy a LXX a héber יָחִיד kifejezést négy alkalommal fordítja a μονογενής, míg hat alkalommal az ἀγαπητὸς görög szóval. Ld.: HARRIS, M. J., *Jesus as God*, 86.

[782] HUROWITZ, V. A., *Nursling, Advisor, Architect?*, 391.

[783] Péld 8,22.

[784] SCOTT, M., *Sophia and the Johannine Jesus,* 95.

[785] Péld 31,26.

[786] EVANS, C. A., *Of Whom Moses Wrote*, 40.

A derék asszony nagy áldás volt az izraeli hagyományban, amit a Példabeszédek könyve is kiemel, amikor isteni kegyelemmel teszi egyenlővé: „ὃς εὗρεν γυναῖκα ἀγαθήν εὗρεν χάριτας ἔλαβεν δὲ παρὰ θεοῦ ἱλαρότητα”.[787] A kegyelem és az Úr kegyelme, jóindulata egyaránt megjelenik, előbbi, mint valami, amire az ember rátalál, míg utóbbi, mint ami Istentől kapott ajándék. A χάρις szó más helyeken is alapvetően a női alak, a jó feleség leírásában található meg,[788] valamint kapcsolódik a Bölcsesség[789] ugyancsak női alakjához.[790] A Ben Sira hoz egy negatív példát, amiben kifejezi, hogy a Bölcsesség hiánya egyenlő Isten jelenlétének hiányával: „οὐ γὰρ ἐδόθη αὐτῷ παρὰ κυρίου χάρις ὅτι πάσης σοφίας ἐστερήθη”.[791]

Ashton[792] az *elérhetőség* felől ragadja meg a kérdéskört. Abból indul ki, hogy a Bölcsesség alapvetően transzcendens létezőként kerül ábrázolásra az Ószövetségben, illetve gyakorta megjelenik mellette a keresés motívuma, mely az esetek nagyrészében sikertelen. [793] Annyira közel helyezkedik el Istenhez, hogy el van választva ettől a világtól, és emberi erőfeszítéssel nem lehet megtalálni, vagy megérteni.[794] Erre az elérhetetlenségre a bölcsességi irodalom két megoldást kínál, az egyik, hogy a Bölcsesség Isten ajándéka, amit az ember nem nyerhet el, de megkaphat. A másik válasz a Tóra, ami szintén életre vezet, tartalmazza Isten parancsait, és a Bölcsességgel ellentétben kézzel fogható. Ez a fajta behelyettesítés okozza a két fogalom bizonyos szintű átjárhatóságát az izraelita hagyományban.

Ehhez kapcsolódik a másik párhuzam, ami összekapcsolja a Prológusban a Bölcsesség és a Tóra képét; a Sínai hegyen történő szövetségkötés és az azt kísérő teofánia a Kiv 33–34 fejezeteiben, közvetlenül az aranyborjú esete után. A Jn 1,14 azt írja a megtestesült *Logoszról*, hogy tele volt *„szeretettel és igazsággal”*, ami felidézi a Kiv 34,6 versét,[795] ahol a Sínai hegyen

---

[787] Péld. 18,22[LXX].

[788] Pl. Sir 7,19; 26,13.15.

[789] A bölcsességi irodalomban sokszor kapcsolódik össze Isten megtalálásával is. Pl.: Péld 3,2; 11,27; 12,2; Bölcs 3,9.14; 4,15; Sir 1,13; 3,18.

[790] SCOTT, M., *Sophia and the Johannine Jesus,* 108.

[791] Sir 37,21.

[792] ASHTON, J., *The Transformation of Wisdom. A Study of the Prologue of John's Gospel*, in *NTS* 32/2 (1986), 161-186.

[793] Tipikus példa erre Jób 28, aminek refrén-szerű mondata a *„Honnan származik a Bölcsesség, és hol található?”* (Jób 28,12.20), és amire hosszas keresés és az alvilág és mélységek megkérdezése után sincs más válasz, minthogy csak Isten ismeri a hozzá vezető utat. (Jób 28,23).

[794] Ashton a Péld 30,1-4 szakaszában található gúnyos rejtvényt hozza szemléltető példaként. Öt a teremtésre, pontosabban a teremtőre, a világ alkotójának személyére vonatkozó kérdés után a כִּי תֵדָע formával zár, amit lehet úgy fordítani, hogy *„hiszen tudod”*, illetve *„ha tudod”*, és egyértelműen egy negatív választ sugall, azaz biztosan nem tudja. Ld. ASHTON, J., *The Transformation of Wisdom*, 165.

[795] Számos bibliakutató megerősíti ezt a párhuzamot, pl.: KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 416, WESTCOTT, B. F., *The Gospel According to St. John*, 13; BARRETT, Ch. K., *The Gospel according to St John*, 167; EPP, E. J., *Wisdom, Torah, Word*: *The Johannine Prologue and the Purpose of the Fourth Gospel*, in HAWTHORNE, G. F. (szerk), *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation. Studies in Honor of Merrill C. Tenney Presented by His Former Students,* Grand Rapids (MI) 1975, 138; BOISMARD, M-É., *St. John's Prologue*, Blackfriars

a szövetség tábláinak átadása után elhalad Mózes előtt az Úr, aki telve van „*kegyelemmel és igazsággal”*. A héberben itt a רַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת kifejezést találjuk, amit a LXX úgy fordít, hogy πολυέλεος καὶ ἀληθινὸς. Jánosnál az szerepel, hogy πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, amiből első ránézésre is látszik, hogy az igazságra használt ἀλήθεια azonos mind az ószövetségi, mind az újszövetségi görög szövegben, az eltérés a héber חֶסֶד fordításában található. János fordítása azonban nem véletlenszerű, hiszen a χάρις többször is előfordul a Sínai perikópában.[796] Montgomery[797] is kimutatta tanulmányában, hogy teljesen legitim fordítása a héber חֶסֶד kifejezésnek az úgynevezett keresztény szír-palesztin dialektust alapul véve.

A héber kifejezés két tulajdonságot kapcsol össze egy *terminus technicust* alkotva, azonban külön-külön is fontos a jelentésük. A חֶסֶד komplex héber kifejezés, mely jelent kegyelmet, aktív, cselekvő szeretetet, valamint irgalmat is. A רַב־חֶסֶד az Ószövetségben számos helyen megjelenik,[798] és alapvetően Isten egyik központi tulajdonságát jeleníti meg, amiben a népe iránti szeretete, gondoskodása, jósága és irgalma egyszerre jelen van.[799]

A héber אֱמֶת nem egyszerűen igazságot jelöl, azaz a valósággal való megegyezést, hanem van egy mélyebb jelentésrétege is. Olyan szilárdságot és megbízhatóságot is jelent, mely soha nem csal meg, nem inog meg. Egyike Isten központi attribútumainak, szoros kapcsolatban a szövetséggel. Az izraeliták számára a szövetség egy olyan paktum, mely Isten részéről stabil, az emberi oldalról pedig van egy vágy annak megtartására, de folyamatosan saját esendőségükkel szembesülnek, ezért kell újra és újra Istenhez visszatérve megerősíteniük azt. Ellenben Isten *igaz*sága abban nyilvánul meg, hogy szilárd, biztos, és ezen keresztül belenyúlik az időtlenség, pontosabban az örök érvényűség kategóriájába is.

Nemcsak isteni attribútumként, hanem jutalomként is megjelenik a kegyelem és az igazság. A Példabeszédek könyve a két bankett leírása után hosszasan ír a két útról, amin a tanítványok járhatnak, összehasonlítva azokat, akik az úgynevezett *Dőreség Asszonyt* követik, azokkal, akik Bölcsesség Úrnő nyomában járnak. Mintegy ennek összefoglalásaként és konklúziójaként írja a görög szövegváltozat, hogy *„*ἔλεον δὲ καὶ ἀλήθειαν τεκταίνουσιν ἀγαθοι*”*.[800] A héberben itt is a רָע וְחֶסֶד וֶאֱמֶת található.[801]

Publications, London 1957, 54-56; HANSON, A. T., *John I. 14-18 and Exodus XXXIV*, in *NTS* 23 (1977), 90-101; RONNING, J., *The Jewish Targums,* 62-64.

[796] Pl.: Kiv 33,12.13.17; 34.9.

[797] MONTGOMERY, J. A., *Hebrew* Hesed *and Greek* Charis, in *HTR* 32/1 (1939), 97-102.

[798] Pl.: Neh 9,17; Zsolt 86,5; 103,8; Joel 2,13; Jón 4,2.

[799] RONNING, J., *The Jewish Targums,* 63-64.

[800] Péld 14,22.

[801] SCOTT, M., *Sophia and the Johannine Jesus*, 110.

A görög és a héber kifejezéspár közötti kapcsolatot Dodd[802] is kiemeli, anélkül, hogy idézné a Kivonulás könyvét. Megjegyzi, hogy a LXX szövegének későbbi rétegeiben a héber חֶסֶד fordítására a görög egyre inkább előnyben kezdte részesíteni a χάρις használatát az ἔλεος kifejezéssel szemben. E mellé teszi azonban azt is, hogy a χάρις és ἀλήθεια a görög számára idegen fogalompáros, ami héber eredetre utal, azonban nem jelöli meg a Sínai perikópát, mint lehetséges forrást. A Jn 1,17-ben megjelenő νόμος kifejezésre hivatkozva ellentétbe állítja Jézust a Törvénnyel, ószövetségi példákat hozva arra, amikor a Törvényre alkalmazták az igaz (אֱמֶת) jelzőt. Ezzel szemben a negyedik evangélium számára Jézus az, aki ilyen értelemben igaz, ez pedig az ószövetségi modell meghaladását jelenti Dodd számára.

Vele teljesen ellentétes álláspontón van Craig, aki szerint a *Logosz* megtestesülését nem lehet helyesen értelmezni a Mózessel történő összehasonlítás és a köztük lévő ellentét figyelembevétele nélkül.[803] Nemcsak a Jn 1,17 versben megjelenő konkrét párhuzam miatt, mely egyértelmű utalás a Sínai jelenetre, hanem már itt, a 14. versben megjelenő sátor és a dicsőség képei miatt sem. Mózes az aranyborjú esete után maga kéri meg az Urat, hogy mutassa meg neki dicsőségét.[804] Ennek a kérésnek a beteljesedése történik meg, amikor a *Logosz* testté lesz, és kinyilvánítja, egyszersmind megjeleníti dicsőségét, amit a negyedik evangélium tanúsága szerint szemléltek. A Jn 1,14 versében található πλήρης utalhat a két dicsőség megjelenése közötti különbségre is, mely Mózes esetében töredékes volt, a Prológusban azonban Jézuson keresztül teljessé vált ennek a kinyilatkoztatása.[805]

A Jn 1,14-18 szakaszában lévő Kivonulás könyvére történő utalásokra Keener is felhívja a figyelmet, ami aligha hagy kétséget afelől, hogy János megfogalmazása tudatos utalás az adott kontextusban történt eseményre.[806] Erre alapozva veti fel annak a lehetőségét, hogy János az itt használt kifejezést közvetlenül a héberből fordította, azzal a szándékkal, hogy a hallgatósága felismerje a szentírási idézetet.[807]

A kutatók megoszlanak abban, hogy az alapvetően két hagyomány közül melyiket preferálják, mint a Jn 1,14b hátterét. Összegzésként elmondható, hogy a Bölcsesség, és a hozzá kapcsolódó motívumok használhatóak hídként is nem ezen vers, illetve a teljes Prológus Tóra-motívum mentén történő értelmezésére.[808] Egy másik lehetőség, hogy János a Bölcsesség

[802] DODD, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 175-176.
[803] EVANS, C. A., *Word and Glory*, 81.
[804] Kiv 33,18; 40,31. A LXX úgy fogalmazza meg, hogy *„Mutasd meg magad nekem."* Ez jelzi az Isten és az ő dicsősége közötti egyenlőséget, a LXX fordítója számára és az akkori kor számára.
[805] Jn 1,17-18.
[806] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 417.
[807] *Idem*. 416-417.
[808] PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 113-114.

lencséjén keresztül szemléli a pusztai vándorlás, és azon belül is a Sínai-szövetségkötés történetét.[809] Az bizonyos, hogy nem veszi át egy az egyben az ószövetségi szöveghelyeket, hanem felhasználva a hagyományt és azok motívumait, megalkotja saját teológiáját. A Jn 1,14 központi gondolata az emberek közötti jelenlét, ami a Sir 24,8.10 verseiben is jelen van. A Bölcsesség, mely később szoros párhuzamba kerül a Törvénnyel, megjelenik az emberek között, ott letelepedik. A sátorról elmozdul a fókusz a személyre, ugyanis a *Logosz* telve van dicsőséggel, ami Isten konkrét jelenlétéhez kapcsolódik inkább, mint a fizikai sátor képéhez.[810] A Sir 24 esetén megoszlanak az értelmezések, egyes teológusok nagyon is valós értelemben vették a Bölcsesség inkarnációját, mely a Tórában öltött testet. Mások szerint nem tehető egyenlőségjel a két fogalom közé. János nézőpontja ez utóbbihoz hasonlít, mely szerint a Bölcsességnek valami nagyobb dologban kell megtestesülnie, mint egy írott szabályzatban.[811]

Ez is mutatja, hogy a két koncepció szorosan kapcsolódik egymáshoz és átjárja egymást. Azonban, ahogyan a Sir 24 esetében is láthattuk, bár a Törvény és a Bölcsesség sok ponton kapcsolódik, a Bölcsesség alakja mindig több lesz, mint csupán a Tóra inkarnációja. Ugyanezt a dinamikát látjuk Jézusban, aki személyében messze meghaladja a Törvényt, és elvezet a teljességre, melyet sajátjaként birtokol, Istennel való egyenlősége által.

3.3.3. Jn 1,16-18

A Prológus utolsó szakaszában, a 16-18 versekben a János által korábban ábrázolt témák és motívumok kerülnek újra elő, egy másik nézőpontból. A Jn 1,14-ben megjelenik a *Logosz* inkarnációja, a megtestesülés pillanata, ami lehetőséget ad a korábban bemutatott jellemvonásainak újbóli értelmezésére. Mindaz, amivel eddig isteni, transzcendens formájában rendelkezett, most nyilvánosan is láthatóvá válik, ahogy a világba lép és immanens létezővé válik. Ez ad lehetőséget arra, hogy János elővegye a legfontosabbnak tartott témákat és tulajdonságokat, és azokra újra ránézzen, ebből az új perspektívából. Éppen ezért érdemes ezeket a verseket párhuzamba állítani a Prológus első verseivel, kiemelve azokat a finom súlypont béli eltolódásokat, amik itt megjelennek, és ami által a jánosi krisztológia meghaladja a bölcsességi hagyományt.

[809] *Ibid.,* 116.
[810] SCOTT, M., *Sophia and the Johannine Jesus*, 105-106.
[811] *Idem*. 106.

3.3.3.1. Az Ő teljességéből

A Jn 1,16 versben megjelenő πλήρωμα főnév a 14. versben található πλήρης melléknévre utal vissza, és ahogyan a korábbi versben, úgy itt is a *Logosz* adományaival van kapcsolatban, elsősorban a χάρις-szal, amit Brown szerint fordíthatunk *szeretetnek* vagy *kegyelemnek* is.[812]

Maga a πλήρωμα, azaz teljesség egy tág értelmezési horizontot nyit meg, és utalhat arra is, ahogy Isten bölcsességével, vagy lelkével elárasztja, betölti a kozmoszt.[813] Mind a főnevet, mind annak igei alakját a LXX gyakran használja Isten teremtő munkájának teljességének, tökéletességének leírására a Zsoltárokban,[814] illetve annak ábrázolására, ahogyan az Úr dicsősége betölti a teremtett világot.[815] Az igei alak szerepel a Bölcsesség teremtői tevékenységének ábrázolásakor is, melynek eredményeképpen a föld megtelik élőlényekkel,[816] valamint általánosságban Isten teremtett világon belüli mindent átható természetének leírásakor is.[817] Utóbbi csoportban hozzákapcsolódik az ἔλεος, ami a Prológusban szereplő χάρις háttere és szinonimája.[818]

Harris megjegyzi, hogy a görög teljességet leíró kifejezés – mind a melléknévi, mind a főnévi alakja – rendelkezik egy aktív és egy passzív jelentéssel.[819] Az aktív esetében egy kifelé irányuló, másokra ható cselekvésről van szó, azaz egy olyan teljességről, mely kiárad, és másokat tölt el. Míg a passzív jelentés esetében egyszerű tulajdonságot jelöl, azaz valami vagy valaki rendelkezik a teljességgel, telve van valamivel. Ahogy korábban is láttuk, a negyedik evangélium szerzője tudatosan használ ilyen és ehhez hasonló kétértelmű kifejezéseket. Ezáltal egyszerre értelmezhető mindkét módon a *Logosz* teljessége. Egyfelől rendelkezik az isteni teljességgel, amire a biblikus hagyomány a πλήρωμα kifejezést használja, másfelől ad is belőle azoknak, akik befogadják. Ahogyan a Bölcsesség χάρις-t ad mindazoknak, akik keresik és megtalálják őt, azaz akik felismerik és befogadják, ugyanúgy a *Logosz* is részesíti követőit saját teljességéből, ugyanezt a χάρις-t közvetítve.[820]

---

[812] BROWN, R., *The Gospel According to John*, 15-16.
[813] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 420. Ilyen szövegeket a bölcsességi irodalomban találunk, pl.: Bölcs 1,7; Sir 24,25.
[814] Pl.: Zsolt 23,1; 49,12; 88,12; 95,11; 97,7.
[815] Pl.: Zsolt 72,19; Hab 2,14.
[816] Zsolt 103,24
[817] Zsolt 32,5; 118,64; 47,10-11; Sir 42,15-16.
[818] SCOTT, M., *Sophia and the Johannine Jesus*, 112.
[819] HARRIS, M. J., *EGGNT: John*, 37.
[820] SCOTT, M., *Sophia and the Johannine Jesus,* 111.

A Prológusban nem általános értelemben vett teljességről van szó, hanem *„ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ”*,[821] azaz, ahogy azt a személyes névmás genitivus alakja jelzi, a *Logosz* tulajdonában lévő teljességről. Nem valami, ami átsugárzik, vagy áthalad rajta, hanem ami sajátja. Ez harmonizál a szövegben több helyen is megjelenő az Istennel való egyenlőségével.

Schnackenburg[822] szerint nem a teremtői aktusra, hanem sokkal inkább a dicsőségre, kegyelemre utal az itt megjelenő teljesség, mely jelentésárnyalat szintén megtalálható az ószövetségi hagyományban.[823] Elemzése során arra a következtetésre jut, hogy János itt arra helyezi a hangsúlyt, hogy a *Logosz* birtokosa mindannak, ami által a megváltás közvetítője tud lenni, és amelyet ő személyesen ad át a hívőknek. Ez azért lehetséges, *mert „benne élet volt, és ez az élet volt az emberek világossága”*.[824] Az élet itt is túlmutat a földi jóléten és egészségen, és az örök élet távlatát nyitja meg, mely a Jn 1,16-ban megjelenő teljességgel együtt még inkább ebbe a dimenzióba helyezi az olvasót, alátámasztva Schnackenburg állítását.

A vers utolsó része, a καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος ezt az ajándékot fejti ki jobban, melynek értelmezése szintén megosztja a bibliakutatókat. A legproblémásabb a kifejezésben az ἀντὶ kötőszó, mely különböző jelentésárnyalatokkal rendelkezik, azonban csak itt fordul elő a jánosi iratokban,[825] mely kizárja a más szöveghelyekkel történő összehasonlítás lehetőségét. Az ἀντὶ jelenthet helyettesítést, de akár halmozást, vagy megfeleltethetőséget, melyek mind egymástól eltérő teológiai megközelítésekhez vezetnek.[826]

A χάρις a héber חֶסֶד görög változata,[827] és, ha az első lehetséges értelmezést, vagyis a helyettesítés gondolatát nézzük, akkor utalhat a Sínai szövetségkötésre, melyet a *Logosz* inkarnációja felülír, és a korábbi, részleges isteni kegyelmek helyett itt a kegyelmek teljességéből részesednek a hívek.[828] Ebben az esetben a kegyelem a Törvény ellenpontja lesz.[829] Michael[830] a Prológus következő versével együtt olvasva a szakaszt, ahol explicit

---

[821] Jn 1,16a.

[822] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 275.

[823] Pl.: Zsolt 5,8; 51,3; 69,17; 106,45.

[824] Jn 1,4.

[825] BROWN, R., *The Gospel According to John*, 15.

[826] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 420-421; BROWN, R., *The Gospel According to John*, 151-16; SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 275-276.

[827] A LXX a héber חֶסֶד szót fordítja mind az ἔλεος, mind a χάρις szóval. Az utóbbival való kapcsolatára utal a palesztinai keresztény szóhasználatban a János korában használatos arám חסדא, ami egyértelműen a héber חֶסֶד szóból származik. A szöveg szír palesztin fordításában is sokszor megjelenik ez a szó, ami szintén alátámasztja a kifejezések közötti kapcsolatot. Bővebben ld.: PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 150; MONTGOMERY, J. A., *Hebrew* Hesed *and Greek* Charis, 97-102; BLACK, M., *Does an Aramaic Tradition Underline John 1:16?,* in *JTS* 42 (1941), 69-70.

[828] Ez az értelmezés volt a legelterjedtebb a Görög Egyházatyák között, mint Órigenész, Alexandriai Cirill, Aranyszájú Szent János. Ld. BROWN, R., *The Gospel According to John*, 16; SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 276. n. 210;

[829] BROWN, R., *The Gospel According to John*, 16.

[830] MICHAEL, J. H., *Notes on the Johannine Prologue*, in *Expository Times* 31 (1919–20), 278.

módon megjelenik a törvény (gör. νόμος) javasol egy eredeti χάριν ἀντὶ νόμου formát, azonban egyik szövegtanú sem támasztja alá ezt a hipotézist. Ám ez a törekvés is jelzi a Jn 1,14-18 szakaszának meghatározó légkörét, amely egyfelől a Sínai párhuzam, másfelől a Bölcsesség és a Törvény közti néha ellentétes kapcsolat. Ez felfedezhető mind a nyelvezeten, mind az evangélista által használt képekben.

Harris[831] Michael hipotézisével szemben fogalmazza meg észrevételét, mely szerint többről van szó, mint egyszerű helyettesítésről. Amennyiben ugyanis a régi Törvény lecserélése lenne a cél, János használhatta volna a jelzett χάριν ἀντὶ νόμου formát, különös tekintettel a következő versre, ahol konkrétan megjelenik Mózes és a Törvény (gör. νόμος). Ha a görög kötőszót fokozásként értelmezzük, akkor a kegyelem túláradásáról beszélünk, vagyis a kegyelemre halmozott kegyelemről, mely mintegy megmagyarázza a *Logoszban* található teljességet.[832]

Bármelyik jelentésárnyalatot is részesítjük előnyben, mindegyik illeszkedik a kontextushoz, és annak gondolatköréhez, mely szerint Jézusban Isten feltárta a kegyelem és igazság teljes mértékét.[833] Továbbá utal a két kegyelem közötti összefüggésre, tudniillik a *Logosz* által birtokolt kegyelem, és az ezt befogadók által birtokolt kegyelem között. Amit birtokolnak, azt a *Logosztól* kapták, ami megfelel annak a kegyelemnek, aminek a teljességét Ő maga birtokolja.[834]

3.3.3.2. Nagyobb, mint Mózes

A következő vers, a Jn 1,17 egy összehasonlítást tartalmaz, mely megerősíti az előző versben található χάριν ἀντὶ χάριτος nem helyettesítésként történő értelmezését. A vers eleji ὅτι kötőszó magyarázói alárendelői mellékmondatot vezet be, vagyis ez a vers az előző kijelentést fejti ki részletesebben, illetve pontosítja azt. Ezt egy ellentétpáron keresztül teszi, egymás mellé téve a Törvényt, amit az Úr Mózesen keresztül adott, valamint azokat a kegyelmi ajándékokat, amiket a *Logosz* adott. A kettő közötti különbség azonban sokkal inkább intenzitásbeli, mintsem minőségi, az ellentét egy jó és egy még jobb dolog között van, melyek ráadásul nem zárják ki

[831] HARRIS, M. J., *EGGNT: John*, 37.

[832] RIDDERBOS, H. N., *The Gospel According to John*, 56; KEENER, C. S., *The Gospel of John,* 421. Ezen felül ez a jelentés jelenik meg Philón műveiben is, ami miatt sok modern kutató részesíti előnyben ezt a fordítást. Vö.: BROWN, R., *The Gospel According to John*, 16.

[833] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 420.

[834] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 276; BOVER, J. M., *χάριν ἀντὶ χάριτος, Joh. 1:16*, in *Bib* 6 (1925), 454-460, főleg 458.

egymást.[835] Az ellentétes kötőszó hiánya nem zárja ki a kontrasztot, [836] a párhuzam azonban inkább szintetikus, mint antitetikus.[837] Ez az ellentét nem egy megsemmisítő, vagy felülíró ellentét, azaz nem egy hamis és egy igaz állítás kerül ellentétbe egymással, hanem a részleges és a teljes kinyilatkoztatás.[838]

A vers első felében azt olvassuk, hogy ὁ νόμος διὰ Μωυσέως ἐδόθη, azaz *„a Törvény Mózes által adatott”*.[839] A gör. νόμος egyértelműen a Tórára utal, Mózes alakjával együtt pedig ismét felidézi a Kiv 33-34 fejezeteit, a szövetségkötést és a kőtáblák átadását. Az ἐδόθη egy passzív aorisztosz, ami jelen esetben egy *passivum theologicum* vagy *passivum divinum*.[840] Ezzel a formával a negyedik evangélium szerzője is elismeri a Tóra isteni eredetét és Mózes szerepét, akit Isten megbízott azzal a feladattal, hogy ezt átadja a választott népnek. Azonban számára a valódi közvetítő Isten és ember között Jézus.[841]

Míg a Törvény Isten ajándéka Mózesen keresztül, addig a χάρις és ἀλήθεια Jézus Krisztus által lettek. A Prológus elejéhez hasonlóan itt is a διὰ prepozíció szerepel a γίνομαι ige indicativus aorisztosz alakjával együtt, ami a 3. versben a teremtésre, és a mindenre (πᾶς többesszám neutrum alakja) vonatkozott. Ahogy a teremtéskor minden a *Logosz* által lett, vagyis ő teremtette, hívta létbe őket, ugyanúgy a kegyelem és az igazság is tőle származik. Fontos kiemelni, hogy ez a két fogalom egy egységként kezelendő, ugyanis a versben az ἐγένετο alak szerepel, ami egyesszám harmadik személyű, nem pedig többesszámú.[842] Ez megerősíti, hogy a jánosi fogalom mögött a héber חֶסֶד וֶאֱמֶת *terminus technicus* húzódik meg.[843] Mindez arra utal, hogy a Jézus által elhozott, és a benne kinyilatkoztatott valóság teljesebb, mint a korábbi, azaz mint a Törvény.

Kibővítve a fent ábrázolt párhuzamot a Kivonulás könyvével, felfedezhető egy nagyobb gondolati ívet felölelő hasonlóság. A Kiv 25–31 fejezetei a Sínai hegyen játszódnak, ahol Mózes találkozik és beszélget Istennel, az ő jelenlétében van. A hegyet felhő takarja el. A Törvény átadása után Isten részletesen közli Mózessel, milyen legyen a Szent Sátor, ahol majd Ő fog lakozni népe körében. Ezután Mózes leereszkedik a hegyről, a népet bálványimádáson kapja az aranyborjúval, összetöri a kőtáblákat, és ennek következményeként megtörténik a második szövetségkötés. A Kiv 35–40 fejezetekben azt, ami fent, a hegyen, Isten jelenlétében

[835] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 421-422.
[836] PANCARO, S., *The Law in the Fourth Gospel*, Brill, Leiden 1975, 534-546.
[837] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 277, n. 217.
[838] HARRIS, M. J., *EGGNT: John*, 37.
[839] Jn 1,17a.
[840] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 422; HARRIS, M. J., *EGGNT: John*, 37.
[841] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 422.
[842] HARRIS, M. J., *EGGNT: John*, 37.
[843] BROWN, R., *The Gospel According to John*, 16.

elmondásra került, a nép megvalósítja a földön. Ennek ünnepélyes lezárásaként Isten jelenléte, mely egyben Isten dicsőségét is jelöli, leereszkedik a sátorra, és lakást vesz az emberek között.

A János Prológusban a *Logosz* megtestesülése hasonló ívet és dinamikát mutat. A himnusz első fele az isteni szférában mozog, majd az inkarnáció során János párhuzamot von ezzel az első résszel, megismételve azokat a tulajdonságokat, amiket korábban mondott a *Logoszról*, immáron azonban a földi szférában tartózkodva, az emberi történelemben, a tér és idő keretei között. Továbbá az inkarnáció leírására a sátor képét használja először, és csak ez után említi a dicsőséget, mellyel a *Logosz* telve volt, ami egybecseng azzal, ahogyan az Úr dicsősége leereszkedett, majd betöltötte a Sátrat. A Sir 24 és a Péld 8 ugyanezt a dinamikát mutatja a Bölcsesség alászállásával kapcsolatban, szintén a Törvénnyel párhuzamot vonva, mely Istentől kapott útmutatás, ami az életre vezet. A negyedik evangélium mesterien ötvözi a két hagyományt, megalkotva ezzel saját krisztológiáját, melynek központi eleme Jézus Krisztus személye, és az a többlet, amit ő hozott magával. Azáltal, hogy testté lett és hús testet (gör. σάρξ) vett magára, ő maga vált a találkozás sátrává, átvéve ezzel a korábbi Templom helyét. János számára Jézus az Istennel való találkozás helye.

3.3.3.3. Istent senki sem látta?

Ez a gondolat erősödik fel a Prológus 18. versében, amely úgy kezdődik, hogy *„*θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε*”*, vagyis *„Istent senki sem látta soha”*. Ez arra az ószövetségi hagyományra utal, hogy senki élő nem láthatja az Urat szemtől szemben, azaz senki nem pillanthatja meg úgy, hogy utána életben maradjon.[844] Maga Mózes is, amikor kéri az Urat, hogy láthassa, az Úr azt feleli, hogy nem Ő, hanem az ő *dicsősége* (héb. כָּבוֹד, gör. δόξα) fog elvonulni előtte, és Mózes még ezt sem láthatja, csak hátulról vethet rá egy pillantást.[845] Ez belesimul abba a hagyományba, mely szerint Isten maga láthatatlan, viszont különböző teofániákon keresztül meg tud nyilvánulni, erejét és hatalmát meg tudja jeleníteni.[846]

---

[844] Ez a hagyomány jelenik meg Izajás próféta meghívásakor: *„Jaj nekem, végem van, mert tisztátalan ajkú ember vagyok, és tisztátalan ajkú nép között élek, mégis szememmel láttam a Királyt, a Seregek Urát.”* (Iz 6,5), illetve Isten maga mondja a Kivonulás könyvében Mózesnek: *„Nem láthat engem ember úgy, hogy életben maradjon.”* (Kiv 33,20b). Ezzel áll szemben ugyanezen fejezet egy korábbi szakasza, ahol a szent szerző jegyzi meg, hogy *„Az Úr pedig beszélt Mózessel, szemtől szembe, úgy, ahogy az ember a barátjával szokott beszélni.”* (Kiv 33,11). Mindkét hagyomány párhuzamosan jelen volt az izraeliták között, és így minden bizonnyal János számára sem volt ismeretlen. A kettő közül az első hagyományra utal a Prológusban, ezzel is kiemelve a Mózes és Jézus, és az általuk ábrázolt részleges és teljes kinyilatkoztatás közti különbséget. Ld.: BROWN, R., *The Gospel According to John*, 36; HARRIS, M. J., *Jesus as God*, 93-94.

[845] Kiv. 33,20-23.

[846] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 422-423.

A két szöveg közötti párhuzamot a „látni” ige itt használt alakja is jelzi, mely mind a Kiv 33,23-ban, mind a Jn 1,18-ban az ὁράω. Jelentése elsősorban „látni”, passzív formában azonban azt is jelenti, hogy „megjelenni”. A jánosi iratokban sokszor kapcsolódik ehhez az igéhez a hit fogalomköre is, a hit által, vagy a hittel történő látás, ami által lehetségessé válik Jézus valódi személyének felismerése is.[847]

Az egyetlen „személy” az ószövetségi hagyományban, aki nemcsak, hogy nézheti az Urat, sőt, annak arcát, hanem képes Isten színe előtt lenni, vagyis látja őt szemtől szemben, és vele szoros kapcsolatban van, az a Bölcsesség. Részben transzcendens alak révén azonban ő is elérhetetlen az emberek számára. A vele való kapcsolat ebben a vonatkozásban egyirányú. Ő az, aki lejön az emberekhez, hogy elérhetővé váljon, és különböző isteni kegyelmeket közvetítsen azok számára, akik kapcsolatba lépnek vele. A Prológus ezt az alakot, aki az ószövetségi, zsidó hagyomány számára ismert volt, a *Logosszal*, Jézus Krisztussal helyettesíti be. Ő az, akiről azt írja rögtön a himnusz elején, hogy „ἦν πρὸς τὸν θεόν” azaz *„Isten felé volt”*.[848] Már az első versben olyan alakként ábrázolja a szerző, aki szemtől szemben helyezkedik el Istennel. Ezután kerül leírásra a kettejük közötti bensőséges, családias viszony,[849] mely a Jn 1,18-ban az „εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς” kifejezéssel éri el csúcspontját.[850] Az Atya kebelén lenni egyfelől utalás a konkrét apa-fiú kapcsolatra, a leszármazásra, másfelől utal egy bensőséges viszonyra. A bibliai nyelvezetben a κόλπος implicit módon mindig magában foglalja a szeretet fogalomkörét is.[851] Jézus nem egyszerűen a színe előtt van, vagy látja, hanem fizikai kapcsolatban van Istennel, mely metaforikus szinten az egységet, a kettejük közötti közösséget hivatott ábrázolni. Ez a kép az egyszülött vagy szeretett gyermek korábban használt képével is párhuzamba állítható.

[847] BROWN, R., *The Gospel According to John*, 502.
[848] Jn 1,1.2.
[849] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 424-425.
[850] A Jn 1,1-2 és 1,18 versek közötti kapcsolat kifejezetten erős, nemcsak azonos jellegű kapcsolatot írnak le, de mindkettő mozgást jelöl, azaz nem statikus állapotot, hanem dinamikus kapcsolatot ábrázol, ezért is érdemes őket párhuzamba állítani, és így együttesen szemlélni. Vö.: DE BHÁLDRAITHE, E. OCIST, *The word was made flesh: Conception or Resurrection?*, in *Gregoriana* 103/3 (2022), 493.
[851] BOISMARD, M-É., *St. John's Prologue*, 66.

A μονογενὴς θεὸς[852] éppen ezért inklúziót képez,[853] szintetizálva a két legfontosabb gondolatot, melyet a Jn 1,1c és 1,14 versek tartalmaznak, megerősítve, hogy Isten és a *Logosz* azonos lényegűek, a Logosz részesedik az isteni természetből, és ebből kifolyólag képes ezt közölni a világgal.

Ennek a közlésnek a formája a versben a görög ἐξηγέομαι igével kerül kifejezésre, melynek jelentése a kulturális környezettől függően változik.[854] A szó elsődleges jelentése „vezetni", pontosabban „elvezetni valakit valahová", de ebben az értelemben nem jelenik meg az Újszövetségben, illetve korai keresztény iratokban. Másodlagos jelentése, mely megjelenik az újszövetségi iratokban; „elmagyarázni", „jelenteni valamiről", „információt közölni", specifikusabb értelemben pedig „feltárni", alapvetően isteni titkokat. [855]

Boismard összeköti a két lehetséges fordítást, átvitt értelemben véve az ige elsődleges, „vezetni" jelentését. Jézus, aki az Atya kebelén van, minket is oda szeretne elvezetni, bemutatni neki és bevezetni az ő intim, bensőséges kapcsolatukba. Jézus, aki az egyetlen, aki látta az Atyát, és aki éppen ezért ismeri, képes arra, hogy minket is elvezessen hozzá, és megismertessen vele, vagy számunkra megismerhetővé tegye.[856]

Az ige tárgya nem jelenik meg explicit módon a mondatban. Utalhat mind a korábban említett Istenre (gör. θεός), mind az Atyára (gör. πατήρ). Tekintettel arra, hogy a két főnév ugyanazt a személyt jelöli, ez a különbség nem változtat a vers lényegi mondanivalóján. Jézus láthatóvá tette Isten láthatatlan természetét, mintegy egyszeri, különleges eseményként, a történelem egy adott pontján, amint ezt az ige aorisztosz indicativus alakja is alátámasztja.

Nemcsak Mózesnél és a prófétáknál bukkan fel a kérdés, hogy ki látta Istent, vagy ki tudja leírni őt, hanem a bölcsességi irodalomban is. Jézus, Sirák fia könyve azt írja, hogy bár senki sem látta Istent, a Bölcsesség mégis, és képes arra, hogy interpretálja.[857]

---

[852] Ez a kifejezés, mely teljesen beleillik a jánosi nyelvezetbe és teológiába, valamint kulcsfogalomnak is tekinthető mind a Prológus, mind a negyedik evangélium szempontjából, szövegkritikai szempontból problémás. A különböző kéziratokban 4 eltérő forma található: ὁ μονογενὴς, ὁ μονογενὴς υἱὸς, μονογενὴς θεὸς, ὁ μονογενὴς θεὸς. Tekintettel arra, hogy a μονογενὴς θεὸς a legnehezebb olvasat (*lectio difficilior*), valamint a kéziratok közül ez található meg az Alexandriai családban, valamint teológiailag is fontos, a Prológus csúcspontját képezi, a legtöbb bibliakutatóval egyetértve ezt az olvasatot vesszük. A problémáról részletesebben ld.: HARRIS, M. J., *EGGNT: John*, 38; BROWN, R., *The Gospel According to John*, 17; KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 425-426; SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 279-280; HARRIS, M. J., *Jesus as God*, 74-83.

[853] BARRETT, Ch. K., *The Gospel According to St John*, 169; KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 425

[854] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 279.

[855] BROWN, R., *The Gospel According to John*, 17-18; BAG 275; HARRIS, M. J., *Jesus as God*, 101.

[856] Vö.: BOISMARD, M-É., *„Dans le sein du Pére"* (Jo., I, 18), in *Revue Biblique* 59/1 (1952), 23–39; ID., *St. John's Prologue*, 66-68.

[857] Sir 43,31. A Jn 1,18-cal való párhuzamról ld.: EVANS, C. A., *Word and Glory*, 91 és 93; SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John,* 279.

τίς ***ἑώρακεν*** αὐτὸν [t.i. Istent] καὶ ***ἐκδιηγήσεται*** καὶ τίς μεγαλυνεῖ αὐτὸν καθώς ἐστιν. (Sir 43,31[LXX])	Θεὸν οὐδεὶς ***ἑώρακεν*** πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ***ἐξηγήσατο***. (Jn 1,18)[858]

Mindkét szöveg Istenre vonatkozik, azonban míg Ben Sira a teremtett világ dicséretéről ír, így a kérdés a teremtő nagyságával foglalkozik, addig a Prológus az üdvösségre vonatkozó kinyilatkoztatás keretén belül tesz kijelentést.[859]

Ebből az összehasonlításból is látszik, ami a Prológus egészére elmondható. János merít a bölcsességi hagyományból, az ott található képekből és koncepciókból, és azt felhasználva fejezi ki, hogy ki számára Krisztus. Egyes kutatók azon az álláspontón vannak, hogy a klasszikus bölcsességi himnuszokat vette alapul a Prológus szerzője, és ez alapján dolgozta ki saját szövegét.[860] Ahogyan a Bölcsesség egy különleges személy volt az Ószövetségben, aki Isten és ember között, mint mediátor jelent meg, isteni szerepeket és tulajdonságokat magára véve, anélkül, hogy ez sértette volna Izrael szigorú monoteizmusát, úgy Jézus személyében mindez megjelenik, azonban egy fontos különbséggel. Ő a második isteni személy, a *Logosz*, aki testté lett.

Dodd úgy foglalja össze ezt a gondolati ívet, hogy maga a Szó, Isten Igéje, mely az Úr szájából származik, és nem tud visszatérni üresen.[861] Konkrét testet öltött magára, és a kezdetekhez hasonlóan teremtő módon működött. Elemzése során rámutat arra, hogy János nyelvezete merőben szimbolikus. Ez látszik azon, ahogyan a teremtéselbeszélést és az ott megjelenő metaforákat, képeket használja. Ez jelenik meg a Prológus utolsó verseiben is, ahol a mózesi Törvényt és Jézus Krisztust hasonlítja össze. Korábban a Törvény volt Isten Szava, és annak teljessége, mely János értelmezésében csak árnya Isten valódi Igéjének.[862]

Azonban ahogy a Prológus elemzése során bemutatásra került, a *Logosz*, mely görögül jelent *„szót”* is, egy sokkal tágabb értelmű és sokszínűbb fogalom, amit nem lehet csak erre az egy jelentésre korlátozni. Dodd a fogalom komplexitásának érzékeltetésére először az isteni Bölcsességet említi, majd a platóni ideák világából és a sztoikus filozófiából ismert *logosz*

---

[858] A kulcsszavak félkövérrel és dőlttel kerültek kiemelésre.

[859] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 279.

[860] COUTSOUMPOS, P., *The difficulty of ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ ΘΕΟΣ in John 1,18: A reassesment,* in *Biblica* 98/3 (2017), 435; PATE, C. M., *The writings of John. A survey of the Gospel, Epistles, and Apocalypse*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2011, 47. Pate művében három himnikus szöveget hasonlít a Prológushoz: Péld 8,22-25; Bölcs 9,9-12 és Sir 24,5-27.

[861] Az itt megjelenő gondolat párhuzamot mutat Izajás próféta szavaival: *„Éppen úgy lesz a szavammal is, amely ajkamról fakad. Nem tér vissza hozzám eredménytelenül, hanem végbeviszi akaratomat, és eléri, amiért küldtem.”* (Iz 55,11)

[862] DODD, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 294-295.

fogalmát. Ami azonban mindegyikben közös, az az, hogy ez Isten gondolata, mely egyszerre az univerzum transzcendens terve és immanens jelentése.[863]

3.4. A Logosz, aki üdvözít

3.4.1. Az élet világossága

A Jn 1,4-5 versekben a jánosi teológia szempontjából két fontos fogalom jelenik meg, egymással szoros kapcsolatban: az élet és a fény. A korabeli hagyomány számára, mely jelen esetben mind a költészetet, mind a vallásos irodalmat jelenti, nem volt szokatlan a két fogalom együttes használata.[864] Elég, ha a „halál árnyéka" képre gondolunk, vagy a zsidó és biblikus hagyományból ismert Sheolra, a feledés földjére, ahol nincs se élet, se fény. Ezen felül Jézus tanításában is megjelenik a fény, a nappal, mint az aktivitás és cselekvés ideje, amiben élet van, vitalitás, ellentétben az éjszakával, amikor senki sem munkálkodhat.[865]

A Prológusban is együtt jelennek meg, mint amiket a *Logosz* (Krisztus) közvetít az emberek számára, és amik a jánosi dualizmus alapját képezik, a saját maguk ellentétjeivel (élet-halál, fény-sötét).[866] Ezen ellentétpár használatát erősíti meg az a teológiai színezet, hogy az evangélista nemcsak gyakran használja ezeket a kifejezéseket, hanem többnyire nem mindennapi, illetve átvitt értelemben, vagy többletjelentéssel. Az élet nem az evilági, földi életre vonatkozik, ahogy a legtöbbször a zsidó és biblikus gondolkodásban, hanem az örök életre, mely túlmutat a földi valóságon.[867] Ennek alapja természetesen az evangélium keletkezési körülménye, mely a Jézusba vetett hitből fakad, aminek kardinális pontja a Feltámadás, vagyis a halálon aratott győzelem és az örök élet elérhetőségének lehetősége a benne hívők számára.

A Prológus himnikus hangvételéről és ismétléses szerkezetéről korábban már esett szó. Ebben a szakaszban egy másik poétikai alakzattal találkozunk, mely a szofisztikus érvelésmódból ered, és később a *szillogizmus* egyik fajtájaként tartják számon. Olyan érvelési láncolat, mely egymás utáni kijelentéseket (előfeltételeket) kapcsol össze, bizonyos belső elemek ismétlődésén keresztül, hogy a végén ezen állításokból levonhasson egy konklúziót. Ez

---

[863] *Ibid*., 295.
[864] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 382-385.386.
[865] Jn 9,4.
[866] SMITH, D. M., *John*, 53.
[867] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 385; LAMARCHE, P., *Le Prologue de Jean*, in *Recherches de science religieuse* 52 (1964), 523; VAWTER, B., *What Came to Be in Him Was Life (Jn 1:3b-4a)*, in *CBQ* 25 (1963), 404-405; PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 38-39. A jánosi szóhasználat különbséget tesz a βίος (fizikai élet), a ψυχή és a ζωή között. Lsd.: BROWN, E. R., *The Epistles of John* (AnBib 30), Doubleday, Garden City (NY) 1982, 312-313.

az alakzat a *sorates*,[868] melynek lényege, hogy az első előfeltétel predikátuma a második alanyaként jelenik meg, és így tovább, láncolatot alkotva. Létezik a fordított változata is, mely esetben az első előfeltétel alanya válik a második predikátumává, és így tovább.

A Bibliában ugyanez az alakzat a Bölcsesség könyvében található még meg, Salamon imájának elején, amikor a különböző uralkodókhoz szól, és egyfelől a Bölcsesség mibenlétét tárja fel, másfelől a hozzá vezető utat, azokat a lehetőségeket, amiken keresztül meg lehet őt szerezni. A Bölcs 6,17-20 szakaszban világosan látható ez az érvelési és azonosítási sorrend, mely a Bölcsességet az örök élettel, a halhatatlansággal teszi egyenlővé, mely eljuttat az Isten közelébe.

6,17 ἀρχὴ γὰρ αὐτῆς ἡ ἀληθεστάτη ***παιδείας ἐπιθυμία*** φροντὶς δὲ ***παιδείας ἀγάπη***
18 ***ἀγάπη*** δὲ τήρησις ***νόμων*** αὐτῆς προσοχὴ δὲ ***νόμων*** βεβαίωσις ***ἀφθαρσίας***
19 ***ἀφθαρσία*** δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ
20 ***ἐπιθυμία*** ἄρα σοφίας ἀνάγει ἐπὶ βασιλείαν[869]

A szakasz konklúziója során visszatér az első premisszában szereplő alanyhoz, ezáltal bezárva az érvelési kört, egyenlőségjelet téve az első és az utolsó tag között. Az itt megjelenő görög ἀφθαρσίας halhatatlanságot és romolhatatlanságot is jelent, azaz megjelenik benne a korábban jelzett kettős dimenzió. Ez elsősorban a földi élet és épség gondolatkörében gyökerezik, ez áll a fókuszpontjában. A transzcendens vagy túlvilági, halál utáni élet a feltámadás miatt később nagyobb hangsúlyt kap az evangéliumokban. Jelen szövegben mindkét dimenzió jelen van, a kettő közötti kapcsolatot tekintve inkább a földi nyúlik ki a transzcendens és örök irányába.

Mindezeket szem előtt tartva megfigyelhető egy stilisztikai és tematikai kapcsolat a két szöveg között. A negyedik evangélium esetében az alábbi láncolat szerepel:

1,4 ἐν αὐτῷ ***ζωὴ*** ἦν, καὶ ἡ ***ζωὴ*** ἦν τὸ ***φῶς*** τῶν ἀνθρώπων·
5 καὶ τὸ ***φῶς*** ἐν τῇ ***σκοτίᾳ*** φαίνει, καὶ ἡ ***σκοτία*** αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.[870]

A kiemelésből látható, hogy a prológus szerzője szépen alkalmazza ezt a stilisztikai alakzatot, az ő esetében az érvelés konklúziója, hogy egyenlőségjelet tesz az élet és a fény között.[871]

[868] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 382-383; SMITH, D. M., *John*, 48; EPP, E. J., *Wisdom, Torah, Word*, 129.
[869] A kulcsszavak félkövérrel és dőlttel kerültek kiemelésre.
[870] A kulcsszavak félkövérrel és dőlttel kerültek kiemelésre.
[871] EPP, E. J., *Wisdom, Torah, Word*, 129.

3.4.1.1. Benne élet volt

Folytatva a teremtéstörténettel kapcsolatos párhuzamot és allúziót, a *Logosz* úgy jelenik meg, mint akiben élet volt. Ő az, aki létbe hívott mindent, aki által, vagy akin keresztül minden létező keletkezett. Míg a Ter 1-ben Isten, addig a Prológusban a *Logosz* szólítja létbe a teremtményeket, és ő az, aki megtölti őket élettel. Ha az emberek világára gondolunk, és szem előtt tartjuk a jánosi szóhasználatot, akkor ez több, mint egzisztálás, vagy a vegetatív rendszerek megteremtése. Van azonban egy mélyebb dimenziója is, amely az ember lelki valóságára utal, és amely által az ember valóban élő lénnyé válik. [872] A *Logosz* azt adja, amit ő maga is birtokol. Mivel isteni, azaz istennel azonos természetű, ezért megvan benne a halhatatlanság, más néven az örök élet, amit képes odaajándékozni az embereknek.[873] Ez fontos részét képezi Jézus küldetésének is, mely szerint azért jött, „*hogy életük legyen* (gör. ἵνα ζωὴν ἔχωσιν) *és bőségben legyen"*.[874]

Azáltal, hogy a Jn 1,4 kifejezi, hogy a Logosz részesedik Isten önmagában létező életéből,[875] megnyitja a teremtés témakörén túl a horizontot az üdvösség felé is. Minden, ami rajta keresztül történik, az életet hoz, vagyis halhatatlanságot, részesedést az isteni életből, amiben neki is része van,[876] hiszen minden általa lett. Továbbá emiatt a ζωή miatt válik teljes mértékben alkalmassá és felhatalmazottá mind a teremtésre, mind a megváltásra.[877]

A Bölcs 7-ben Salamon úgy nyilatkozik a Bölcsességről, mint aki nemcsak Istennel van szoros kapcsolatban, hanem beleköltözik bizonyos emberek bensejébe, és olyan hatásos erőként mutatkozik meg, mely képes arra, hogy közvetítse és átadja a birtokában lévő isteni, lelki életet, mely szent és áldott.[878] Ezt a lehetőséget ugyancsak az Istennel való közösség, egység adja meg, mely az ószövetségi szövegekben nem teljes, tekintettel a választott nép szigorú monoteizmusára.

A Bölcsesség gyakran megjelenik úgy, mint aki elvezet az életre, annak forrása, vagy maga az élet.[879] A Példabeszédek könyvének klasszikus önkinyilatkoztató beszédében a keresés

---

[872] Vö.: Ter 2,7

[873] PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 39, aki idézi a János evangélium későbbi szakaszait, ahol Jézus egyenlőségjelet tesz maga és az Atya között, akiben élet van, és aki ezt átadta a Fiúnak. Ez az egység és átadási gesztus teszi lehetővé, hogy a saját életét is képes legyen odaadni és visszavenni, illetve, hogy az emberek számára (örök) életet ajándékozzon.

[874] Jn 10,10.

[875] CARSON, D. A., *The Gospel According to John*, Inter-Varsity Press, Leicester 1991, 118.

[876] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 240.

[877] PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 40.

[878] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 242.

[879] Pl.: Péld 3,18; 8,35; 9,5-6.11; 13,14; Bölcs 8,13.17; Bár 3,14; 4,1; Sir 4,12; 17,11; 24,27.

motívummal együtt található meg ez a gondolat: *„Aki megtalál, az életet talál”*.[880] Közvetlenül utána a Bölcsesség Úrnő által rendezett bankett központi témája is ez; aki közösségbe kerül vele, az ő lakomáján vesz részt, aki eszik és iszik azokból az ételekből és italokból, amiket ő személyesen készített, élni fog. Vele áll ellentétben Dőreség Asszony, akinek a lakomája, és a vele való közösség is a halálba vezet. Érdekes, hogy itt a tudatlanság is megjelenik, ugyanis utóbbi esetében *„nem veszi észre, hogy holtak laknak ott, az alvilág völgyében vannak vendégei”*.[881] A titkos és nyílt cselekedetek, események közötti ellentét felidézi a sötétség-fény motívumot is, a tudatlanság homálya és sötétsége, illetve a tudás világossága. Minden cselekedet, amit az ember nappal végez, nyílt, átlátszó. Ezzel ellentétben állnak a homályos, titokban végzett cselekedetek, melyek sokszor azért szégyenletesek, mert ellene mennek a társadalmi, természeti, vagy isteni törvényeknek. E mögött is a két út motívuma gyökerezik, melyből az egyik az életre, a másik a halálra vezet.

Az élet és a halál útja szoros kapcsolatban van a Törvény megtartásával, melyeket Isten adott a választott nép számára, mint az élet útjairól szóló, kegyelmeket is közvetítő tanítást. E hagyomány hátterében az ószövetségi ígéretek[882] állnak, amelyek szerint mindaz, aki megtartja[883] a Törvényt, élni fog.[884] A Bölcsesség az izraelita hagyományban vagy ennek a Törvénynek a megtestesülése,[885] vagy olyan alak, aki erre vezeti el az embert, esetleg valami többlettartalommal bír, közvetítő Isten és ember között. Minden esetben az a célja, hogy életre vezesse, és épségben, egészségben tartsa az embert,[886] közösségben az Istennel – ószövetségi nyelvezeten mondva: az Isten útján.

Az élet forrásaként,[887] az élet fájaként,[888] illetve a halhatatlanság rokonaként[889] is megjelenik a Bölcsesség, azaz olyan valakiként, akiben élet van, és aki ezt az életet közölni is tudja másokkal. Nem öncélúan birtokolja, hanem azzal a küldetéssel, hogy közvetítse az emberek felé, és ezáltal az isteni közösségbe vonja be őket. Ez az izraelita hagyomány szintén

[880] Péld 8,35.
[881] Péld 9,18.
[882] Pl.: Lev 18,5; MTörv 30,6.19.
[883] A héber שָׁמַע ige egyaránt jelenti azt is, hogy meghallani valamit, illetve, hogy hallgatni valamire, vagy valakire, azaz engedelmeskedni valaki szavának. A parancsok megtartására történő felszólítás ebben a kettős értelemben értendő.
[884] KEENER, C. S., *The Gospel of John,* 387.
[885] Bár 3,14; 4,1; Sir 17;11.
[886] A magyar nyelv etimológiája szépen visszaadja az „egészség” szóban megfigyelhető kettősséget. Nem csupán a betegség mentes állapotra utal, hanem azt is jelenti, hogy „egésznek, teljesnek lenni”, egy integráns individuumot jelöl, aki nem szenved hiányt semmilyen téren.
[887] Péld 13,14.
[888] Péld 3,18.
[889] Bölcs 8,13.17.

rezonál a Prológusban, valamint a János evangélium későbbi részeiben is, ahol Jézus magáról[890] és küldetéséről[891] beszél.

3.4.1.2. Ez az élet volt az emberek világossága

Az élet és a fény vagy világosság a negyedik evangéliumra jellemző kifejezések,[892] melyek nemcsak a jánosi teológia kulcsfogalmai közé tartoznak,[893] hanem több Jézus által elhangzott én-mondásban is jelen vannak. A két fogalom közti szoros kapcsolat, mely a Prológusban megjelenik, nem újkeletű. Az ószövetségi hagyományban is jelen vannak, mint a teremtéselbeszélés nélkülözhetetlen elemei, és mint Isten legfőbb ajándékai. Ezen felül a hellén vallási és filozófiai gondolatkörben majdnem teljesen egyenértékűek,[894] melyek mind feltételezhetően hatással voltak az általunk vizsgált szövegre.

A Prológusban világosan kifejeződik kettejük kölcsönös megfeleltethetősége, amikor az élet a világossággal kerül azonosításra. A kijelentés azonban nem egy általános tulajdonság leírása, hanem missziós felhangot kap a birtokos szerkezet által, amiben szerepel: τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, azaz *„világosság az emberek számára”*.[895] A *Logosz* tehát küldetéssel lép be a világba, mely meghatározza az evangélium későbbi elbeszéléseit is.

Brown[896] is úgy tekint a Jn 1,4-re, mint olyan szövegre, amely a teremtés elbeszélés kontextusából beszél, ahol a fénynek központi szerepe van, mint az első teremtménynek, mely visszaszorítja az őskáoszt és a kezdeti sötétséget, ezáltal lehetővé téve az élet megjelenését.[897] Ezen olvasat szerint a fény és az élet között nemcsak megfeleltethetőségi kapcsolat van, hanem oksági viszony is. A fény az élet lehetőségi feltétele, létezésének alapvető feltétele,[898] olyan dolog, ami azért lett megteremtve, hogy sok más dolog is létezhessen.[899]

A teremtéstörténetben a biológiai élet különböző formái kerülnek leírásra, majd a bűnbeesés történet kapcsán megjelenik az élet egy transzcendens értelmezése a kert közepén lévő Élet Fájának megjelenésével. Isten előkészítette az örök életet, mint ajándékot, mely szoros

---

[890] Jn 14,6.
[891] Jn 10,10.
[892] BARRETT, Ch. K., *The Gospel According to St John*, 131.
[893] BEUTLER, J., *Il vangelo di Giovanni*, G&B Press, Róma 2016, 100.
[894] BARRETT, Ch. K., *The Gospel According to St John*, 131; KEENER, C. S., *The Gospel of John,* 384.
[895] Jn 1,4.
[896] BROWN, R., *The Gospel According to John*, 26-27.
[897] FRETHEIM, T. E., *The Book of Genesis. Introduction, Commentary and Reflections* in *NIB I*, Abingdon, Nashville (TN) 1994, 343.
[898] PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 40 és 42.
[899] BOISMARD, P. S. – LAMOUILLE, A., *Synopse des quatre Évangiles en française*, vol. 3., *L'Évangile de Jean*, Cerf, Párizs 1966, 74.

kapcsolatban volt a világossággal, illetve a tudással, ugyanis a Jó és Rossz Tudás Fája mellett volt, vagy annak közelében.[900] Ezen optikán keresztül nézve az élet volt az emberek világossága, mely megvilágosítja őket, elhozva nekik a tudást.

A Prológusban János nem marad meg annál az értelmezésnél, hogy a *Logoszban* lévő élet a κόσμος világossága lenne, hanem tovább lép az emberek világára:[901] καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Hangsúlyváltás figyelhető meg, a korábbi kozmológiai perspektíva helyett antropológiai perspektívára, ami a relációs horizont szűkülését, konkretizálását is magával vonja. A fény nem általános a teremtett világhoz, vagy minden élőlényhez kapcsolódik, hanem csak az emberiséggel, és velük feltételez szoros viszonyt. *„A teremtés célja nemcsak a biológiai értelemben vett élet, hanem egy Istennel kapcsolatban lévő, értelemmel teli élet."*[902]

Ez az antropológiai fordulat megerősíti a ζωὴ értelmezését, mint isteni, spirituális és örök élet. Egyedül a *Logoszban* található és általa közvetített élet és fény tud értelmet adni az emberi biológiai létezésnek.[903] Ez nyit meg egy szoteriológiai távlatot, melyet a 27. Zsoltár első sora így foglal össze: *„Világosságom (*héb. אוֹרִי, gör. φωτισμός) *és üdvösségem (*héb. וְיִשְׁעִי, gör. σωτήρ) *az Úr"*.[904]

A jánosi szövegben ez az isteni attribútum és szabadító cselekedet a *Logoszon* keresztül, őáltala valósul meg, amely hasonlít a Bölcsesség mediátori szerepére. A klasszikus önkinyilatkoztató beszédekben[905] is megtalálható ez a gondolat, de leginkább a Bölcsesség könyvében kerül kidolgozásra. Salamon imájában a Bölcsességet a fény képével jellemzi. Többek között úgy szerepel, mint *„az örök világosság* (φωτὸς ἀϊδίου) *kisugárzása"*,[906] melyhez szorosan kapcsolódik az ezt megelőző versben az *„Isten működésének tiszta tükre és jóságának képmása"*,[907] valamint az utána következő *„dicsőségének tiszta kicsordulása"*.[908] Ezek mind kifelé irányuló cselekvések, melyek az Úrtól indulnak, és a Bölcsességen keresztül tárulnak fel, ő az a csatorna, akin keresztül az ember számára lehetségessé válik ezeknek a megtapasztalása, megértése és adott esetben a belőle való részesedés is. Hozzá hasonlóan a jánosi logosz is kapcsolatban van a világgal, mind a teremtés, mind az üdvösség perspektívájából.

[900] BROWN, R., *The Gospel According to John*, 27.
[901] PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 41.
[902] BECKER, J., *Das Evangelium nach Johannes*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1979, 73.
[903] PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 42.
[904] Zsolt 27,1.
[905] Péld 8 és Sir 24.
[906] Bölcs 7,26a.
[907] Bölcs 7,25.
[908] Bölcs 7,26b.

Ez teret ad egy archetipikus[909] és egy revelációs szemléletnek. Az archetípus jelen esetben azt jelenti, hogy a *Logosz* nem egyszerűen csak fény és élet, hanem minden fény és élet modellje is, ősforrása, mely Istenben gyökerezik. Ő az első, aki kezdetben van, és így minden későbbi fény és élet belőle, rajta keresztül fakad, illetve az ő képmására – modell értelemben. A fényhez kapcsolódik a nyíltság, tisztaság, egyértelműség és a feltárás is, vagyis a *Logoszon* keresztül, aki az emberek világossága volt, maga Isten tárult fel. Így kapcsolódik össze a fény és a kinyilatkoztatás gondolata. Ezzel lép túl a korábbi bölcsességi hagyományokon, ahol szintén valami megmutatkozott Istenből, itt azonban egyenlőségjel van közte és Isten között, azaz nemcsak megmutat valamit Istenből, de magát Istent mutatja meg.

A viszony a Prológus *Logosza* és Isten között azonos jellegű, mint amilyen Jézus és az Atya kapcsolata az evangélium későbbi részeiben. Az, hogy a *Logosz* önmagában életet birtokol, párhuzamba állítható Jézus egyik énkijelentésével, illetve az Atyával való relációjával, aki ennek a saját életnek a forrása, ő teszi lehetővé.[910] Mindkét helyen az önmagában létező isteni élet birtoklása a közös pont, mely világosságként aposztrofálódik.[911]

3.4.1.3. A környezet reakciója

A Prológus következő szakasza, *„τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει”*, azaz *„a világosság a sötétségben világít”*,[912] egy egyszerű, logikus kijelentés. Az által, hogy János az igét jelen időben hozza, általános érvényű kijelentést fogalmaz meg, mely nem egy konkrét, múltbeli eseményre vonatkozik, ami egyszer történt meg, ahogy a korábbiakban a létige múlt idejű alakjánál (ἦν) láttuk, ahol a hangsúly arra került, hogy mi az, ami *volt*.

A probléma a vers második felében jelenik meg, ahol egy olyan igét találunk, aminek mind a jelentése, mind az igeideje nehezebben értelmezhető. A vers ugyanis így folytatódik: „καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν”.[913] A görög κατέλαβεν aorisztosz alakban van, ami olyan múltbeli eseményre utal, ami az idő egy adott pontján történt meg. Többértelmű jelentése miatt a kommentárok megoszlanak a fordításban,[914] van, aki úgy fordítja, hogy „nem fogadta be”, más úgy, hogy „nem fogta föl”, van, aki úgy, hogy „nem tudta legyőzni/meghaladni”.

---

[909] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 382-383; PHILO, *De Somniis*, 1,75: Philón a Teremtés könyvéhez írt kommentárjában ír részletesen Isten és a fény archetipikus kapcsolatáról, ahol Isten mindezeken felül áll. Philón ezen szövege és a *logosz* közötti összefüggéshez lsd még: BORGEN, P. J., *Logos Was the True Light and Other Essays on the Gospel of John,* Tapir, Trondheim 1983, 15.

[910] Jn 5,26.

[911] PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 39; CARSON, D. A., *The Gospel according to John*, 118.

[912] Jn 1,5a.

[913] Jn 1,5b.

[914] A különböző álláspontokat és irányvonalakat jól összefoglalja pl. BROWN, R., *The Gospel According to John*, 8, aki négy különböző fordítást jelöl meg; KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 387.

Ha két különálló kijelentéssel lenne dolgunk, akkor nem állna fenn probléma, hiszen élő beszédben is gyakori az igeidők közötti váltás, akár egy mondaton belül is, itt azonban nem erről van szó. Nemcsak a mindkét tagmondatban megtalálható σκοτία kifejezés kapcsolja össze a két mondatrészt, hanem a καὶ kötőszó is. Ez utóbbi nagyon tág jelentéstartománnyal rendelkezik az egyszerű felsorolástól kezdve az ellentétes jelentésig, mely függ a szövegkörnyezettől, azonban kapcsolatot teremt az általa összekötött két mondatrésszel vagy tagmondattal.

Tovább nehezíti az értelmezést, hogy a görög καταλαμβάνω igének több, egymástól erősen eltérő jelentése is van, mely függ a mondatban szereplő fény és sötétség, és a közöttük fennálló viszony értelmezésétől. A jánosi iratok mögött több kutató is feltételez gnosztikus hátteret, pontosan erre a dinamikára alapozva, a világosságot a megvilágosodással kapcsolva össze. Ezen az álláspontot a qumráni barlangok és a bennük található forrásanyag felfedezése változtatott, új lehetséges forrást tárva fel az evangélium szövege mögött. A Holttengeri Tekercsekben szintén megtalálható a fény-sötétség dualizmus,[915] azonban itt hozzájuk kapcsolódik két napszak is, a nappal és az éjszaka,[916] melyek szintén jellemző terminusok a János evangéliumban.[917] Ezen felül több apokrif és rabbinikus iratban is megtalálható apokaliptikus környezetben a világkorszakok változásának leírásakor. A jelen világ éjszaka és sötétség, azonban az eljövendő korszak nappal és világosság lesz.[918]

Jánosi szóhasználatban a sötétség jelenti a gonosz erőket, az őskáoszt, illetve annak szinonimáit, olyan valóságot, melyben nincs jelen Isten, vagy amely ellene dolgozik, a vele ellentétes erők hatalma alatt van. Így jelöli a Sátán uralmát, illetve azon emberek csoportját is, akik az ő befolyása alatt vannak, vagy vele közösségben, valamint akik szabad akaratukból elutasítják Istent.[919] Ezek az értelmezések a legtöbb nép vallásos hagyományában megtalálhatóak, ahol a sötét és a fény harcában a gonosz és a jó erők, különböző istenségek, vagy démonok és istenségek közötti harcok kerülnek leírásra. Ez igaz a qumráni szövegekre is, bizonyos kutatók szerint azonban érdemesebb közös forrásról beszélni, semmint a kettő konkrét kölcsönhatásáról.[920]

---

[915] A 1QS 3,17-24 ír a Fény Hercege és a Sötétség Angyala közötti harcról.
[916] 1QS 10.1–2.
[917] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 383.
[918] Pl.: 4Ezdr 14,20; 2Báruk 48,50; *Gen. Rabbah* 91,13; *Mekh. Ex*. 14,31.
[919] HARRIS, M. J., *EGGNT: John*, 23.
[920] BAUCKHAM, R., *Qumran and the Fourth Gospel: Is There a Connection?,* in CRAIG, A. E. – PORTER, S. E. (szerk.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After,* Academic Press, Sheffield 1997, 267-279; KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 387; SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St. John*, 246-249.

Ez a közös forrás a bibliai teremtéselbeszélés. Bauckham szerint a János Prológus tekinthető úgy, mint a Teremtés könyve nyitóverseinek egzegézise, valamint az első nap megjelenő fény és sötétség értelmezése.[921] Boismard[922] határozott párhuzamot lát a Jn1,1-5 és a teremtés leírása között, kiemelve a Ter 1,3-ban található fény és sötétség közötti ellentétet.[923]

Innen nézve a Jánosnál található *„a fény a sötétségben világít"* kijelentés a Ter 1,3 *„Legyen világosság!"* megfelelője. Ebben a kontextusban a sötétség az ősi, kaotikus sötétség, ami megszűnt, vagy legalábbis uralom alá került, amikor az Úr létbe hívta a fényt, és vele együtt az élet lehetőségét. Ez a fény lehet az Isten jelenlétének ragyogása is, amivel szemben nemcsak a fény, hanem így az élet hiánya is áll.[924]

János számára ez az állapot azonban nem egyszerűen csak a fény hiánya, hanem a gonosz jelenléte is.[925] A Jn 1,5 kijelentése tekinthető egy kozmikus harc leírásának is, amelyben a fény behatolt a sötétségbe, hogy meghódítsa azt, melynek a sötétség bár próbált ellenállni, ez az ellenállás sikertelen volt.[926] A φαίνει ige jelen idejű alakja ugyanis azt jelzi, hogy a fény továbbra is ragyog.

Ugyanezzel a kontrapozícióval találkozunk Salamon imájában a Bölcsesség könyvében,[927] ahol egy hosszú eulógiát mond a Bölcsességről. Miután kijelentette mindenhatóságát, és leírta egyedi kapcsolatát Istennel és az emberekkel, valamint azt, hogyan képes átformálni az embereket belülről, visszatér a világosság motívumához. Megmaradva a korábban használt magasztos, ünnepélyes hangnemben, az égitestekkel hasonlítja össze. Először a naphoz, majd a csillagokhoz méri hozzá, és azt írja, hogy még ezeknél is erősebb a ragyogása.[928] Tovább folytatva a fokozást, még ugyanezen vers végén arra jut, hogy a fényhez hasonlítva is ragyogóbbnak, különbnek találtatik; φωτὶ συγκρινομένη εὑρίσκεται προτέρα.[929] Ennek okát pedig pontosan a világosság és a sötétség közötti ellentétben látja, és kettős párhuzamot alkalmazva fejezi ki a Bölcsesség mindent elsöprő elsőségét. Amíg ugyanis az éjszaka (gör. νύξ) felváltja a világosságot, tehát egyenértékűként alternálnak, addig a gonoszság (gör. κακία) nem képes győzedelmeskedni, vagy uralkodni (gör. οὐ κατισχύει) a Bölcsességen. Ennél az ellentétpárnál egyértelmű az utóbbi elsőbbsége és nagyobb hatalma az előbbivel szemben.

---

[921] BAUCKHAM, R., *Qumran and the Fourth Gospel*, 276-277.
[922] BOISMARD, M-É., *St. John's Prologue*, 16.
[923] Ld. még: TOBIN, T. H., *The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation*, 262; Kommentárjának második, teológiai felében Boismard párhuzamot lát Isten teremtő aktusa között, melyet az első napon vitt végbe, és Krisztus, a megtestesült Ige megváltó műve között. BOISMARD, M-É., *St. John's Prologue*, 106.
[924] PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 50-52.
[925] HARRIS, M. J., *EGGNT: John*, 24; SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St.* John, 245-246.
[926] Uo.
[927] BROWN, R., *The Gospel According to John*, 8; KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 387.
[928] Bölcs 7,29a.
[929] Bölcs 7,29b.

Ezen interpretációs horizonton a καταλαμβάνω ige „legyőz", „felülkerekedik valamin" értelmét kell előnyben részesítenünk a Prológusban. Ez előre utal, illetve szervesen kapcsolódik az evangéliumi Jézus-képhez, ahol később ő maga jelenti ki, hogy „*legyőzte a világot"*.[930] Illetve beszél a világ fejedelmének legyőzéséről is,[931] aki a gonosz, a Sátán megtestesítője, és mint ilyen, az isteni hatalom ellenpólusa. Ez a gondolat a jánosi hagyományt, és azon belül a Prológust is közelebb hozza a qumráni hagyományhoz, mint a gnosztikusokhoz.

A καταλαμβάνω ige egy másik lehetséges jelentése „valamit befogadni", „elérni", vagy „megszerezni", ami szintén közkedvelt fordítás. Ennek egyik oka a 11. versben található παραλαμβάνω ige, mely szintén azt jelenti, hogy „befogadni", így ez a fordítás harmonizálja a szöveget. A találkozás-befogadás dinamikája hasonló, azonban a két helyzet nem teljesen ugyanaz. Az 5. versben látszólag a megtestesülés előtti állapotot ábrázolja a szerző, sokkal emelkedettebb és absztraktabb kifejezéseket használva. Ezzel szemben a későbbiekben János és Jézus földi működéséről,[932] ahol a sötétséget könnyebb konkrétan a világban élő emberekre értelmezni, az 5. versben azonban ez kisebb valószínűséggel állítható. A földi működés és a megtestesülés utáni állapot elővételezése, vagy allúziója nem kizárt, biztosan azonban csak jelen vers többértelműségét lehet állítani.

Akik a καταλαμβάνω ige „befogad" fordítása mellett foglalnak állást, az arám nyelvű szövegekre is támaszkodnak.[933] Black[934] véleménye szerint az eredeti, arám szövegben egy, az adott nyelvre erősen jellemző szójáték található: *„la qabbleh qabhla",* ami szó szerint azt jelenti, hogy „*a sötétség nem fogadta be*". A nyelvtani jelenség alapja, hogy az arám אקבל (elsötétül) és a קָבַל (befogad) nagyon hasonlóak, ezért Black fenntartja a lehetőségét annak, hogy szójátékról van szó, mely a közel azonos szóalakokból könnyen kivitelezhető, és a sémi népekre jellemző. Emellett megemlíti ugyanezen okból kifolyólag a félreolvasás lehetőségét is.[935]

A későbbi arám és szír nyelvet vizsgálva a *qbl* radikálisok jelentésében enyhe ellentmondás jelenik meg, és lehetséges úgy is fordítani, mint „megragad valamit", illetve úgy is, mint

[930] Jn 16,33.
[931] Jn 12,31.
[932] Vö.: PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 58-61.
[933] Burney *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* című művének különlegessége, hogy mind az arám, mind a szír nyelvet összeveti a göröggel, az egyes szöveghelyek teljesebb értelmezése végett. A Jn 1,5-ben található problémáról lsd: BURNEY, C. F., *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, 29-30.
[934] Egyike azon kutatóknak, akik arra alapozva, hogy Jézus anyanyelve az arám volt, és feltételezhetően nyilvános működését is ezen a nyelven végezte, az evangélium nehezen értelmezhető görög szöveghelyei mögött félrefordítást, vagy félreértést feltételeznek. A János Prológus jelenleg vázolt problémájával kapcsolatban lsd.: BLACK, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts,* Clarendon, Oxford 1954, 10.
[935] BROWN, R., *The Gospel According to John*, 8.

„legyőz", „felülkerekedik".[936] Ez a többértelműség nem segíti a görög kifejezés magabiztosabb, egyértelműbb fordítását. Ellenben beleilleszkedik a jánosi játékosságba,[937] mely magában foglalja a szavak kétértelműségének kihasználását is.[938] Könnyen lehet, hogy a negyedik evangélista egy arámi nyelven létező szójátékot fordított tudatosan egy kétértelmű, görög szóval.

A két igealak eltérő ideje véleményem szerint a *Logosz* preegzisztens és egyben örök voltát, valamint isteni eredetét hangsúlyozza. Míg a jelenben világít, azaz folyamatosan, örök, isteni fénnyel, addig a sötétség az idő egy adott pontján került vele szembe negatív módon. Az evangélista nézőpontját szem előtt tartva utalhat Jézus halálon aratott győzelmére is, mely a történelem egy konkrét eseménye. De ez a temporalitás Jézus földi életét és működését is jelölheti, a benne lezajlott konfliktusokkal is, aminek a kereszthalál[939] a csúcspontja, mint ezen konfliktusok legvégső és legszélsőségesebb megnyilvánulása.

Szem előtt tartva a jánosi iratokra jellemző dualizmust,[940] mely egy adott szó különböző jelentéseire való egy időben történő utalást jelent, lehetséges egy ezzel párhuzamos magyarázat. Ebben az esetben nem a történelem keretein belül, illetve a megtestesülés eseményén keresztül kell szemlélnünk ezt a szövegrészt, hanem a fény és az élet kapcsolatán keresztül.[941] Itt az élet nem csupán konkrét, hanem átvitt jelentéssel is rendelkezik. Kvalitatív értelemben utal az élet teljességére vagy az örök életre. Ezáltal a fény és a sötétség harca egy folyamatos harc, melyben azonban mindig a fény, azaz az isteni szféra győz, és a sötétség képtelen arra, hogy felülkerekedjen rajta. A kettő öröktől fogva és egyértelműen elkülönül egymástól, és a sötétség sosem lesz képes arra, hogy kioltsa ezt a fényt.[942] Ebben az értelemben tehát nem, mint esemény, hanem mint általános jellemvonás értelmezendő, és beleillik a Jánosra jellemző két szintű gondolkodásra, melyben a konkrét és az átvitt vagy metaforikus jelentés, mely általában transzcendens felhangot kap, egyszerre van jelen.

---

[936] NAGEL, W. *„Die Finsternis hat's nicht begriffen" (Joh 1 5),* in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 50 (1959), 132-137.

[937] BARRETT, Ch. K., *The Gospel according to St John*, 132.

[938] Egyes kutatók e mögött a kétértelműség mögött a bölcsesség irodalomhoz hasonló (pl. Péld 1,5-6; Sir 39,3) rejtvényeket sejtenek, illetve a jánosi nyelvezetet rébusz-szerű nyelvezetként interpretálják. Ld. PETERSEN, N. R., *The Gospel and the Theology of Light*, Wipf & Stock, Eugene 2008, 9-11; CRENSHAW, J. L., *Riddles*, in FREEDMAN, D. N. (főszerk), *The Anchor Bible Dictionary,* Doubleday, New York (NY) 1992, vol 5, 721-723; THATCHER, T., *The Riddles of Jesus in John: A Story in Tradition and Folklore,* SBL, Atlanta (GA) 2000; VAN DER WATT, J. G., *John 1:1 – A „Riddle"? Grammar and Syntax Considere*, in VAN DER WATT, J. G. – CULPEPPER, R. A. – SCHNELLE, U. (szerk.), *The Prologue of the Gospel of John* (WUNT 359), Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 57-78.

[939] SMITH, D. M., *John*, 54.

[940] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 247-249.

[941] Jn 1,4.

[942] BARRETT, Ch. K., *The Gospel according to St John*, 125.

Ugyanez a transzcendencia figyelhető meg a szöveg kozmikus harc szintjén történő olvasatakor. A fény megfeleltethető az élettel, a vele ellentétben álló erő a halál vagy a sötétség, mely a bűnre[943] is utalhat. Az ember Édenkertben történt bukása által lépett a bűn a világba, és ezáltal a halál, a bibliai elbeszélés szerint.[944] Ez az esemény megfelel az itt szereplő ige aorisztosz alakjának jelentésével, ugyanis ez az igeidő egy, a múltban megtörtént, egyszeri eseményre utal – amilyen az ember bukása is volt. Továbbá maga a καταλαμβάνω ige a bibliai használatban sokszor a gonosz valaki felett aratott győzelmével, befolyásával kapcsolatban szerepel.[945] Ez az interpretáció a rabbinikus hagyományokon alapul, amik három nagyobb irányvonalat különböztetnek meg. Az első az ős-fény meggyengüléséről vagy eltávolításáról beszél, a bűn hatására. A második szerint Ádámot és az emberiség első generációját a bűn egyenesen a sötétségbe vezette. Mindkét esetben a sötétség és az éjszaka büntetésként jelennek meg. A harmadik irány azonban azonosítja a bűnt a sötétséggel.[946]

A Prológus első versei tehát a világ nagy korszakait ábrázolják. Azaz a teremtés előtti idők,[947] a teremtés pillanata,[948] valamint a teremtés utáni, de még a megtestesülés előtti, köztes állapot,[949] ahol a fény és a sötétség folyamatos harcban áll, ám a sötétség nem képes felülkerekedni rajta.[950] Ezáltal János nem csak előkészíti az evangéliumot, mely Jézus megtestesülésének és működésének leírása, hanem bele is helyezi azt az isteni terv nagy egészébe. Ezzel ad nemcsak történelmi, de teológiai keretet is a negyedik evangéliumnak.

3.4.2. A világban volt

Folytatva a párhuzamokat a Prológus elejével, a 10. vers ellentétben áll a legelső versekkel, ahol a *Logosz* Istennél volt, itt ugyanis azt írja a szöveg, hogy a világban volt (ἐν τῷ κόσμῳ ἦν). A transzcendens, isteni szférából a teremtett világba kerül át, de ugyanazzal az igével jelöli a jelenlétét, mint kezdetben. A fény és a sötétség párhuzamánál röviden említésre került, hogy a sötétség a jánosi iratokban úgy jelenik meg, mint a Gonosz uralma, vagy, mint

[943] PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 53-55.
[944] A két szöveghely közti kapcsolatról lsd.: ALAND, K., *Eine Untersuchung zu Joh 1, 3.4: über die Bedeutung eines Punktes,* Töpelmann, Berlin 1968, 207-208; BORGEN, P., *Logos Was the True Light*, in *NT* 14/2 (1972), 115–30; BROWN, R., *The Gospel According to John*, 27-28.
[945] Vö.: Strongs NT 2638.
[946] BORGEN, P., *Logos Was the True Light*, 127-128.
[947] Jn 1,1-2.
[948] Jn 1,3.
[949] Jn 1,4-5; SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 245.
[950] VAN DER WATT, J. G., *The Composition of the Prologue of John's Gospel: The Historical Jesus Introducing Divine Grace,* in *The Westminster Theological Journal* 57/2 (1995), 319.

ez a világ, ahol a bűnbeesés után a Sátán uralkodik, illetve, hogy van egy lehetséges szociális olvasata is.

A 10. versben található κόσμος elsődleges jelentése az anyagi világ, a teljes világrend, vagyis az Isten által teremtett dolgok összessége.[951] A negyedik evangéliumban azonban ritkán fordul elő ebben az értelemben, ehelyett rendszerint egy szűkebb értelmezést találunk, ami a benépesített földet foglalja magában, azaz az emberiséget és az emberi viszonyok világát.[952] Nem geográfiai helyet jelöl, hanem egy olyan csoportját a Földnek, ami képes válaszolni a Teremtőjének, azaz megvan benne a képesség arra, hogy kapcsolatba lépjen Vele.[953] A kozmosz nemcsak Isten által teremtett valóság, de szeretetének és üdvözítő szándékának tárgya is, ami jelenleg az elidegenedés és az ítélet állapotában kerül ábrázolásra, amit a sötétség, a halál, a bűn, a szolgaság és a hazugság jellemeznek és uralnak.[954]

Nemcsak az igehasználat utal vissza a kezdő versekre, és idézi fel a világ és a *Logosz* közötti kapcsolat eredetét és mibenlétét, hanem maga a 10. vers is megismétli, hogy Teremtő-teremtmény viszonyban állnak. Míg a Jn 1,3 a πάντα kifejezést használja a teremtés tárgyának megjelölésére, addig a Jn 1,10 a κόσμος szót. Ez is jelzi, hogy a történelem keretein belül vagyunk, és a jánosi szóhasználatnak megfelelően az emberekről, a társadalomról van szó, akik közé belép a *Logosz*, és akik nem ismerik fel. A helyzet perverzitása, hogy a teremtmények saját teremtőjüket nem ismerik fel.[955] Ezáltal ellentétbe kerül nemcsak a világosság és a sötétség, azaz Jézus és a bűn által uralt világ, de megjelenik a tudás-nemtudás ellentéte is, mely élet-halál kérdésévé válik. Fontos megjegyezni, hogy nem pusztán a tudás hiányáról van szó, azaz értelmi képességek hiányáról, hanem tudatos ignorálásról, az Istentől való elfordulásról, az emberek szabad döntéséről.[956] Egy katasztrofális visszautasításról, mely által magától Istentől, és vele együtt az élet birodalmától vágta el magát az emberiség.[957]

A 11. versben János tovább szűkíti a kört, itt már nem a „világ", hanem a „sajátjai" (gör. ἴδιος) közé jön, akik nem fogadják be őt.[958] Ez tovább élesíti a fent jelzett konfliktust, Izrael ugyanis Isten választott népe, akivel szövetséget kötött, aki számára kinyilatkoztatta a Törvényt, hogy az életre vezesse őket. Keener úgy fogalmaz, hogy *„Isten választott népe, aki ünnepelte*

---

[951] PAROSCHI, W., *Incarnation and Covenant*, 86; BDAG 561.
[952] BARRETT, Ch. K., *The Gospel According to St John,* 161.
[953] BROWN, R., *The Gospel According to John,* 508; SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 255-256.
[954] SMITH, D. M., *The Theology of the Gospel of John,* University Press, Cambridge 1995, 81.
[955] STIBBE, M. W. G., *John*, (Readings, a new biblical commentary), Academic Press, Sheffield 1993, 25.
[956] SMITH, D. M., *John*, 56; KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 395; RIDDERBOS, H. N., *The Gospel According to John*, 45.
[957] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 258.
[958] SMITH, D. M., *John*, 56.

a Tórát, elutasítja a testben megjelenő Tórát”.[959] Ezzel János már evangéliumának legelején megüt egy alapvetően ironikus felhangot, mely a későbbiekben is meghatározó módon van jelen.[960]

Ráadásul Izrael fiai rendelkeznek tapasztalattal arról, hogy mi történt, amikor atyáik nem fogadták meg az Úr tanítását, szavait, a próféták igehirdetései ellen cselekedtek, és még sokáig lehetne sorolni a negatív történelmi példákat.[961] Az Istennel kötött szövetségük, és a vele való kapcsolatuk különböztette meg őket a környező népektől, valamint ez identitásuk fontos, központi eleme is.

Brown megjegyzi,[962] hogy az Ószövetségben a legegyszerűbb és mégis legsúlyosabb bűn az Istennek való engedetlenség, ezzel szemben a negyedik evangélium számára ez Jézus fel nem ismerése és elutasítása. Ezt a helyzetet súlyosbítja, hogy a Keresztelő úgy kerül bemutatásra, mint Istentől küldött ember, mely a prófétai alak hagyományát jeleníti meg. Mint ilyen, elsődleges szerepe és feladata Isten akaratának közvetítése, annak felfedése, megismertetése,[963] és az ő parancsainak betartatása a választott néppel. Ő tesz tanúságot az igazi világosságról, akit azonban drámai módon nem ismer fel és nem fogad be a kozmosz, amit ő maga teremtett, sem a nép, amellyel korábban szövetséget kötött, melynek mélyebb oka vagy indoka nem kerül kifejtésre. *„Az ellenállás nemes egyszerűséggel a maga teljes titokzatosságában jelenik csak meg.”*[964]

Ahogyan a Péld 9-ben, az emberek megkapták a meghívást, ugyanis a Bölcsesség kiküldte szolgáit, itt a Keresztelő tesz tanúságot a fényről, hogy mindenki higgyen általa. Azonban az emberek nem éltek a felkínált lehetőséggel, és elutasították a vele való közösséget. Pár verssel korábban, maga a Bölcsesség figyelmeztet beszéde után, milyen következménnyel jár ez a tudatos elutasítás, amikor így szól: *„De, aki vét ellenem, saját lelkének árt, akik elvetnek, a halált kedvelik”*.[965]

Az, hogy kinek szól a meghívás, értelmezhető nacionális és univerzális szinten, itt is váltakoznak a minden emberre vonatkozó, és az egy adott csoportra utaló szöveghelyek. A Bölcsességi hagyomány klasszikus szöveghelyei[966] mindkét eshetőségre hoznak példát, amikor a megszemélyesített Bölcsesség eljön az emberek, illetve a választott nép közé. Ugyanaz a

[959] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 399.
[960] CULPEPPER, R. A., *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design,* Fortress, Philadelphia (PA) 1983, 169.
[961] KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 398-399.
[962] BROWN, R., *The Gospel According to John*, 10.
[963] RIDDERBOS, H. N., *The Gospel According to John*, 42.
[964] *Idem*. 44.
[965] Péld 8,36.
[966] Péld 8; Sir 24; Bár 3,9-4,4.

tapasztalat jelenik meg a be nem fogadással és a fel nem ismeréssel összefüggésben.[967] Báruk a János Prológusban is szereplő kifejezéssel írja le, hogy *„nem ismerték meg (*οὐκ ἔγνωσαν*) a Bölcsesség útjait, és nem értették meg ösvényeit. A gyermekeik nem érték el őt, messzire eltértek az útjától.”*[968] Pár verssel később pedig arra szólítja fel Jákobot, vagyis a választott népet, hogy *„ragadja meg”* vagy *„ölelje magához”* (gör. ἐπιλαμβάνω ige) a Bölcsességet,[969] és járjon az *„ő világosságában”* (τοῦ φωτὸς αὐτῆς).[970] Ez nem egyszerűen egy prófétai tanács, hanem egyfajta ígéret, amelynek megtartása élet-halál kérdése is.[971] Akik ugyanis *„magukhoz szorítják őt”* vagy *„akik kitartanak mellette, azok élni fognak, akik azonban elhagyják, azok meghalnak.”*[972]

Énok apokrife egy nagyon rövid szakaszban[973] írja le egy sikertelen lakhelykeresés történetét.[974] A történet szerint a Bölcsesség lejött az égből, hogy az emberek fiai között keressen magának lakhelyet, bejárta az egész földet, mivel azonban nem talált megfelelőt, ahol befogadták volna, visszatért a mennybe, ahonnan jött, és elfoglalt a helyét az angyalok között.

Az Isten megismerése és a Bölcsesség közötti szoros viszony a Bár 3,9 és a Bölcs 9,9-18 igehelyeken is megjelenik, ahol a Bölcsességet, mint az élet törvényét ábrázolják. Egy olyan alak, aki Istentől jön, ismeri a gondolatait, és ezáltal képes arra, hogy az embert a helyes útra tanítsa[975] – akárcsak a negyedik evangélium nyitányában szereplő preegzisztens Logosz.

Az elutasítás aktusát kifejező ige mentén párhuzamot lehet húzni a Jn 1,5 és a Jn 1,11 között, ahol a λαμβάνω ige szerepel, eltérő igekötőkkel. Míg a Jn 1,5-nél a καταλαμβάνω jelentése nem teljesen biztos, és függ attól, hogy a fény és a sötétség kozmikus harcának keretein belül maradunk-e, addig a 11. versben szereplő παραλαμβάνω jelentéshorizontja világosabb. Utóbbi ige elsődleges jelentése társadalmi, szociális interakció keretein belül lehetséges, mely megfelel a jánosi teológiában a κόσμος szó használatának is. Az ige jelentése vonatkozik arra, ahogyan egy vendéget befogadnak, vagy valakit szeretettel fogadnak egy házban, vagy általánosan valakinek az elfogadása mint társ, partner.[976] Ez a dimenzió felidézi

---

[967] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 257.
[968] Bár 3,20.31.
[969] Itt is ugyanaz a λαμβάνω ige szerepel, mint a Prológusban, a különbség az eltérő igekötőkben van. A Jn 1,5 versben a καταλαμβάνω ige szerepel, míg a 11. versben a παραλαμβάνω.
[970] Bár 4,2.
[971] EVANS, C. A., *‘Of Whom Moses Wrote’: Torah Themes in John’s Prologue,* in HATINA, T. R., (szerk.) *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels. Volume 4, The Gospel of John,* T&T Clark, London 2020, 37.
[972] Bár 4,1b.
[973] 1Én 42,1-3.
[974] CRENSHAW, J. L., *Old Testament Wisdom*, 196.
[975] SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 257.
[976] LIDDELL, H. G. – SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon,* 1940[9], vol 2., col. 1315.

Salamon imájának azt a szakaszát, ahol a király társául kéri maga mellé a Bölcsességet, hogy vele legyen és vele munkálkodjék.[977]

Ha a teljes szakaszt nézzük, azaz a Jn 1,9-11 verseket, akkor fokozatos közelítést vehetünk észre, mely egy univerzális perspektívából eljut egy konkrét helyszínig és időig, egy konkrét közösséghez. Ez nem egy hirtelen váltás, hanem megvannak a maga állomásai. Kiindulópontja a fény, mely megvilágít minden embert, amely univerzális dimenziót jelöl. Ezután lép be János a κόσμος szférájába, mely nem a teremtett világra utal, hanem az emberekre, akik képesek kapcsolatba lépni Istennel és válaszolni neki. Végül a fény megérkezik sajátjai (gör. ἴδιος) közé, ami itt a választott népre utal, az emberek egy konkrét csoportjára. Ezzel a mozgással is a megtestesülést készíti elő a negyedik evangélium szerzője, ami a 14. versben történik meg. Itt a történelem egy adott pontjába lép be a *Logosz*, mely behatárolható térben és időben, amit az evangélista nézőpontja is jelez majd a görög ἐν ἡμῖν (közöttünk) kifejezéssel, ami egy még kisebb és konkrétabb csoport a választott népen, vagyis a „sajátjain" (gör. ἴδιος) belül.

A 12-13. versek tovább konkretizálják azt a közeget, ami közé a *Logosz* megérkezik, ellentétbe állítva azokat, akik nem fogadták be, azokkal, akik befogadták. János hangsúlyozza, hogy ennek központi feltétele a hit, illetve az isteni kegyelemmel való együttműködés, mely belülről formál át, és Isten gyermekeivé[978] tesz. Ez szemben áll a természetes születéssel,[979] a természet rendjén kívül helyezkedik el, olyan isteni hatalmat feltételez, melyet az ember önerőből képtelen elérni, azonban a *Logosz* képes átadni, és elérhetővé tenni számára. Ez által vezeti el a népet üdvösségre, és menti meg őket, azonban ez sosem kényszer. Az embernek mindig szabadságában áll befogadni vagy elutasítani a meghívást az üdvösségre.

Ez az isteni hatalom és belső átformálási képesség hasonlatos a Bölcs 7,23-27 szakaszához, ahol a Bölcsesség jelenik meg úgy, mint olyan lélek, aki Istentől származik, és

[977] Bölcs 9,10; A Bölcsesség, mint Salamon társa több kapcsolati dimenzióra is vonatkoztatható: barát, bizalmas, tanácsadó, élettárs, hitvesi kapcsolat. A lehetséges értelmezésekről ld. MAZZINGHI, L., *Salamon és a Bölcsesség: a legmeghittebb kapcsolat példája*, 13-35.

[978] Ezt a kifejezést a Bölcsesség könyve és a qumráni iratok is használják az igazakra, valamint Izrael fiaira. Vö.: Bölcs 2,13.16.18; 5,5; 11,10. Az utóbbi két helyen konkrétan Izraelre alkalmazza. Ld. még: 4Q416 frg. 2 (+4Q417) 1.13 (a Bölcsek Tekercsében, 384); 4Q418 frg. 81, 5. sor.

[979] Vö.: KEENER, C. S., *The Gospel of John*, 401-404.

betér a szentek lelkébe,[980] hogy átformálja[981] őket Isten szeretőkké, valamint prófétákká tegye őket.[982]

A Jn 1,9-13 verseiről Coloe azt a megállapítást teszi, hogy ez a szakasz *„folytatja az Isteni Bölcsesség motívumának felidézését, két egymással ellentétes bölcsességi mítosz felhasználásával”*.[983] Az egyik esetén a Bölcsesség talál magának lakást az emberek között,[984] a másikban pedig nem, ezért visszatér a mennyekbe.[985] A két ellentétes forrás együttes használata utal Izrael népére, akik egy része befogadta és felismerte az igazi világosságot, míg a másik elutasította. Ebben az értelemben egyszerre talált befogadásra, és egyszerre utasították el.[986] Emellett megerősíti a szöveg bölcsességi hátterét, és jelzi azt is, hogy János nemcsak bibliai, hanem szélesebb körben elterjedt bölcsességi forrásokat használt, melyek szerepeltek az akkori köztudatban, és elérhetőek voltak számára. A Prológus mélyen gyökerezik a zsidó bölcsességi hagyományban, pontosabban a bölcsességről alkotott elméletek és találgatások zsidó hagyományában.[987] Ami nem meglepő, hiszen a Bölcsesség alakja mélyen beépült a zsidó identitás szövetébe.[988]

3.5. Kapcsolat a Logosz és a Bölcsesség, illetve a Törvény között

Az első és a második rész fejezeteinek végén a Bölcsesség, illetve a *Memra* megszemélyesített alakja emelkedett ki közös pontként ezen sokarcú fogalmak elemzése közben. Ben Sira és Báruk esetében a Törvény jelent meg, mint ami egységbe fogja, vagy ahol a leginkább megragadható a bibliai szövegekben ábrázolt Bölcsesség. A János Prológus *Logosz* fogalma mögött mindkettő megtalálható, hiszen mindegyik rendelkezik a doktori dolgozat középpontjában álló hármas karakterisztikával. Jelen fejezet folyamatosan kiemelte a Bölcsesség és a Logosz közötti párhuzamokat, melyeket az alábbiakban foglalhatóak össze.

Az ószövetségi hagyományban a megszemélyesített Bölcsesség alakja folyamatos fogalmi fejlődésen megy keresztül, és egyre inkább úgy kerül ábrázolásra, mint egy konkrét alak Isten

---

[980] Görögül ψυχὰς ὁσίας, melynek második tagja jelent szentet, kegyeset. Olyan embert jelöl, aki megtartja az isteni parancsokat, kedves az Úr előtt, és az ő törvényei szerint él.

[981] A μεταβαίνω ige participium alakja található a szövegben, aminek az elsődleges jelentése átformálni, egyik állapotból a másikba eljutni.

[982] A görög κατασκευάζω ige, amit itt található rendelkezésre állást és felkészültséget jelent. Arra utal, hogy valaki készen áll arra, hogy megtegyen valamit, elvégezze a feladatát, készséges egy adott cselekvés elvégzésére.

[983] COLOE, M., *The Structure of the Prologue of John and Genesis 1*, in *ABR* 45 (1997), 48.

[984] Sir 24,23; Bár 4,1.

[985] 1Én 42,1-2.

[986] COLOE, M., *The Structure of the Prologue of John and Genesis 1*, 48.

[987] TOBIN, T. H., *The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation*, 253; ROCHAIS, G., *La formation du prologue (Jn 1,1-18)*, in *Science et esprit* 37/2 (1985), 173-182.

[988] WILLETT, M. E., *Wisdom Christology*, 5.

mellett, aki vagy vele, vagy helyette cselekszik. Kapcsolatukat tekintve az Úr kedveltje, szeretett gyermeke, tőle származik, és előtte játszik, mint egy kisgyermek. Ott van a teremtéskor, mint mesterember, művész, tanácsadó, akinek hol kisebb, hol nagyobb szerep jut a teremtés aktusában, hol passzív szemlélője, hol nagyon is aktív résztvevője. Azáltal, hogy jelen van, beavatást nyer Isten titkaiba, és ismeri az Úr műveit, nemcsak érintőlegesen, hanem annak mélységeit, részleteit és logikáját is. Nemcsak ismeri, felsorolás szintjén, hanem érti is a mögöttes működési folyamatokat. Ez teszi lehetővé, hogy tudását át tudja adni, mert az valóban autentikus.

A *Logosz* jelen van Isten mellett, jelen van kezdetben (ἐν ἀρχῇ), mely nemcsak időbeli kezdetet jelent, de visszautal a Biblia első szavára, és ezáltal felidézi az egész teremtéselbeszélést. A Prológus ezzel a képpel nyit, és az Isten felé való irányultságát csak a második versben említi meg (πρὸς τὸν θεόν), ezzel is hangsúlyozva a teremtésben betöltött szerepét. A harmadik vers pedig egy kettős állítással nyilatkoztatja ki aktív szerepét, amikor azt írja, hogy „*minden általa lett*" és „*nélküle/rajta kívül (gör. χωρίς) semmi nem lett, ami lett.*"

A Péld 8 és a Sir 24 szövegeiben a Bölcsesség maga szólal meg, és beszél az emberekhez, kinyilatkoztatva dolgokat magáról, Istenről. A Targumokban a *Memra* Isten szavát jelenti, mely szintén verbális megnyilvánulás – akárcsak a görög *logosz*. Ez a szó nemcsak teremt, de fel is tár bizonyos dolgokat. János a világosság és fény képével érzékelteti ezt, mely megvilágosítja az embereket, akik közül egyesek befogadják ezt a fényt, mások nem. Ben Sira és Báruk a Törvény képét használják a kinyilatkoztatásra, mely az Úr által személyesen adott parancsokat és tanácsokat tartalmazza, melyek azon túl, hogy feltárják Isten akaratát, elvezetnek az üdvösségre.

A Törvényről János azt írja, hogy Mózes adta, mely szintén sokszor fordul elő úgy, mint fény vagy világosság az úton,[989] a „*kegyelem és az igazság pedig Jézus Krisztus által valósult meg*" (Jn 1,17). A „kegyelem és az igazság" egyfelől szinonimája a Törvénynek, másfelől túlmutat rajta. Ugyanaz a dinamika figyelhető meg ebben, mint az ószövetségi hagyományban a Bölcsesség és a Törvény relációjánál.[990] Szervesen kapcsolódnak, a Bölcsesség magában foglalja, és meg is haladja a Törvényt, pont azáltal, hogy megszemélyesített alakként jelenik meg.

[989] Zsolt 118,105.

[990] A téma nemcsak a bölcsességi szövegekben de az egész Bibliában jelen van. Ezzel kapcsolatban ld. SCHIPPER, B. – TEETER, D. A. (szerk.), *Wisdom and Torah. The Reception of 'Torah' in the Wisdom Literature of the Second Temple Period* (JSJSup 163), Brill, Leiden 2013.

A kinyilatkoztatás sosem öncélú, nem áll meg önmagában, hanem az életre vezető utat tárja fel, vagy megtérésre szólít fel. Az ószövetségben mind a Bölcsesség egyesszám első személyben elhangzott beszédei, mind Báruk próféta könyve arra szólítja fel a választott népet, hogy keressék a Bölcsességet, járjanak a nyomában, mert ezáltal juthatnak életre. Minden más cselekvés a halálba vezet, ahogyan ezt a Péld 9-ben megjelenő Dőreség Asszony által rendezett bankett is ábrázolja. A Bölcsesség azért képes átadni, feltárni valamit Istenből, mert jelen van mellett, nemcsak a terveit, de őt magát is szemlélte. A Prológus utolsó verse (Jn 1,18) ugyanezt jelenti ki a *Logosz*ról, aki mint egyszülött Isten (μονογενὴς θεὸς), egyedüliként képes arra, hogy kinyilatkoztassa Istent, mert egyedül ő látta.

Olyan mediátor Isten és ember között, aki nem pusztán tudást ad át, vagy tanít, ismeretet közöl, hanem példát is ad a kapcsolódásra, és elvezet az Istennel való közösségre. Ez az üdvözítő karaktervonása. Maga az Úr küldi le az emberekhez, hogy ott legyen, ezáltal lehozza a tudást az embereknek, azonban képes arra, hogy ismét visszatérjen, vagy folyamatosan jelen legyen az Úr és az emberek mellett. Ezáltal nemcsak az isteni tudásba von be, hanem kettejük között meglévő kapcsolatba is. A Bölcsesség könyve szerint átjárva az igazak lelkét az Isten barátaivá teszi őket. János úgy fogalmazza meg, hogy mindaz, aki befogadta a *Logoszt*, aki a világba jött, azoknak megadta, hogy „*Isten gyermekei legyenek*” (Jn 1,12).

Bár ábrázolásában megjelenik a hármas karakterisztika, minden hasonlóságot messze meghalad és beteljesít. Nem megszemélyesített alak, hanem a második isteni személy a Prológus költői nyelvén megfogalmazva. Jézus tökéletesíti a kinyilatkoztatás antik formáit, amelyekkel az elemzések során találkoztunk, nem szünteti meg azokat, hanem éppen ellenkezőleg, beteljesíti a saját személyében. „*Preegzisztens létező, és a teremtés közvetítője, aki testet ölt és ezáltal ő maga lesz az Isten Bölcsessége, személyesen. Megismerteti az emberekkel a teremtés és a megváltás teljes művét, valamint kinyilatkoztatja az Atyát saját magán, mint az Atya Fián keresztül*.”[991]

[991] NICCACCI, A., *La Casa della Sapienza. Voci e volti della sapienza biblica*, San Paolo, Ciniselli Balsamo (Milano) 1994, 165.

Összegzés

Az izraelita hagyományban megjelenő Bölcsesség egy összetett, több szempontból is nehezen megragadható fogalom, és a róla szóló általános értekezés is sok esetben homályos, vagy túl tág. Ahhoz, hogy megragadható legyen, szükséges a meghatározó jellemvonásaira koncentrálni, melyek az eltérő szövegekben és ábrázolásokban mindvégig azonosak maradnak. Jelen dolgozat eredetisége nem csak abban áll, hogy időrendben mutatja be a megszemélyesített Bölcsesség fogalmi fejlődését egészen az Újszövetségig, ahol a jánosi *Logosz* egyik lehetséges hátttereként jelenik meg. Főképp az az újdonság, hogy az egység szemléltetésére alkalmas egységesítő elemként hármas karakterisztikát jelöltem meg; a teremtői, kinyilatkoztatói és megváltói aspektust. Ez a hármas funkció nem csak az ezerarcú Bölcsességnél jelenik meg, mint közös elem, mely akkor is érvényes, amikor a Bölcsességet a Törvénnyel azonosítják,[992] és nem megszemélyesített alakként van jelen, hanem túl is mutat az Ószövetség keretein. Ez a hármas karakterisztika köti össze a Targumokban található *Memra* fogalmával, valamint a János Prológus *Logosz*ával is.

Ezzel párhuzamosan a kutatás bemutatta a megszemélyesített Bölcsesség fogalmi fejlődését is, mely az idő során egyre inkább önálló alakként jelenik meg a szövegekben, mint aki Istennel egy rangban helyezkedik el. Izrael szigorú monoteizmusa sosem tette lehetővé a Bölcsesség valódi divinizációját, azonban különleges szerepe egyértelmű a vizsgált szöveghelyek alapján. Ez a fejlődés és alakulás, mely során bizonyos kutatók a megszemélyesítésen túl úgy említik, mint *hypostasis*,[993] vagy ezzel rokon kifejezések, alapot szolgáltatnak az általam is vizsgált hármas karakterisztikához. Egy fogalom ugyanis nem képes sem teremteni, sem kinyilatkoztatni, sem megváltani. Ehhez egy alak, egy személy szükséges, mely az Ószövetségben a Bölcsességben manifesztálódik, az Újszövetségben pedig Jézus Krisztusban testesül meg. Erre utal a dolgozat címe is; ἡ σοφία σὰρξ ἐγένετο. Az ószövetségi szöveghelyeket időrendben nézve megfigyelhető ez a fajta fejlődés is, mely során a Bölcsesség egyre inkább személyként kerül ábrázolásra, mely a Bölcsesség könyvében éri el a csúcsát. Innen már csak egy nagyon kicsi választja el attól, hogy valóban Isten mellett jelenlévő személy legyen. Ehhez az ugráshoz azonban szükséges Jézusnak, mint az Atya Egyszülött Fiának az eljövetele, aki beteljesíti a Szentírás ezen szöveghelyeit is.

[992] Vö.: Sir 24; Bár 3,9-4,4.
[993] MCKANE, W., *Proverbs*, 353-357; DODD, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 275.

Az egzegézis kimutatta az ószövetségi Bölcsességről, hogy isteni tulajdonságokkal rendelkezik, jelen van a teremtéskor nem csak, mint passzív résztvevő, hanem mint tanácsadó vagy művész, építőmester,[994] aki konkrétan és aktívan megtervezi és meg is valósítja a teremtés művét. Ebből fakadóan ismeri a teremtés művét, Isten gondolatait, és nem tartja meg mindezt magának, hanem kinyilatkoztatja az embereknek. Meghaladva a prófétai beszédmódot, mely az Úr szavát tolmácsolja a választott nép felé, isteni autoritással szólal meg. Saját maga nyilatkoztatja ki isteni eredetét és az emberekhez szóló küldetését. Olyan mediátorként lép fel, aki egyszerre transzcendens és immanens, misztikussága abban rejlik, hogy Istenhez hasonlóan elérhetetlen és mégis megismerhető, de nem az ember saját erejéből, hanem isteni kegyelem által.

Szavai nem csak általános ismeretet közölnek, hanem az üdvösségre vezetnek, az életre vezető utat tárják fel,[995] mely megnyilvánulhat a Törvényben,[996] vagy a megtérésre való meghívásban.[997] A Bölcsesség könyve olyan védelmezőként ábrázolja, aki képes megóvni Salamont,[998] és az ő példáján keresztül az embereket, mely szintén a megmentői szerepkörrel van párhuzamban.

Dinamikus és sokszínű karakterisztikája alapvetően egy hármas feladatkör köré rendeződik. Ez a hármas szerepkör a teremtés, kinyilatkoztatás és szabadítás vagy másképp fogalmazva megváltás. Jelen van, amikor az Úr megteremti a világot, függetlenül attól, hogy a szövegekben ez aktív vagy passzív jelenlétként kerül leírásra. Ezáltal első a teremtmények sorában, vagy megelőzi a teremtés pillanatát. Szoros kapcsolatban van Istennel, ismeri a gondolatait, titkait, ami ebből a jelenlétből és közösségből fakad. Ezt a tudást nem tartja meg önmagának, az a küldetése, hogy feltárja Isten titkait, és ez által vezesse az embereket a helyes úton, ami életre és az Úrral való közösségre vezet, más szóval üdvösségre. Nem csak a kinyilatkoztatás és folyamatos tanácsadás által szabadít, hanem a Bölcsesség könyvének leírása szerint konkrétan jelen van Izrael történelmének bizonyos pontjain, mint aki az Úr nevében cselekszik és váltja meg az igazakat, ezáltal a történelmet üdvösségtörténetté alakítva.

A jánosi *Logosz* ugyanezeket a karakterisztikákat mutatja, noha a σοφία egyszer sem szerepel a Prológusban. Felmerül a kérdés, hogy a negyedik evangélista miért választott egy másik görög terminust, egy, az Ószövetségből ismert fogalom jelentéstartományával, ami ráadásul az evangélium későbbi részeiben nem jelenik meg. A megnevezés enigmatikus voltát

[994] Péld 3,19; 8,30; Bölcs 7,21; 8,6.
[995] Péld 9.
[996] Sir 24,23; Bár 4,1.
[997] Péld 8,4-5.32-36; Bár 3,9-14.4,2-3.
[998] Bölcs 9,11.

tovább növeli a görög kifejezés komplexitása, mely fakad egyfelől a görög, filozófiai háttérből, másfelől Philón munkásságából is, melyek János, vagy az evangélium szerzője számára ismertek voltak.

Ezen feszültség feloldására egy, a zsidó és rabbinikus hagyományból ismert fogalmat javaslok, melynek különlegessége, hogy ugyanazzal a hármas szerepkörrel rendelkezik, mint a Bölcsesség, és nagy valószínűséggel szintén ismert lehetett az evangélium szerzője számára. Ez a Targumokban szereplő *Memra*, ami kiemelt szerepet kap a teremtés, a kinyilatkoztatás és a szabadítás eseményeinél. Emellett szó szerinti jelentése „szó", ami egybecseng a görög *logosz* egyik jelentésével. Ez a két alapvető tulajdonsága teszi híddá nem csak az ószövetségi Bölcsesség és az elsődlegesen prófétai szövegekben megjelenő Isten Szava fogalmak között, hanem ezen ószövetségi fogalmak és a jánosi *Logosz* között is.

Ezen párhuzamok bemutatása néhány Targum részleten keresztül történt, amik a Teremtés, a Kivonulás és a Második Törvénykönyv szövegeit dolgozzák fel, valamint a Kivonulás 12,42 poetikus magyarázatán, a *Négy éjszaka költeményén* keresztül. A választott nép számára a Pászka nem csak egy éjszaka a sok közül, ahol az Úr csodát tett és megmentette a népét. Már a Mózesnek adott emlékezés parancsa, valamint, hogy ezt a napot kell megtenni az év kezdőnapjának, felhívja a figyelmet az éjszaka különlegességére. A Targum Neofiti említi az *Emlékezés könyvét*, melyben nem egy, hanem négy éjszaka szerepel, melyek az üdvösségtörténet fontosabb eseményei, és melyek nem mások, mint ezen Pászka éjszakának a kiterjesztései. Az első a Teremtés, a második az Ábrahámmal való szövetségkötés, a harmadik a Pászka éjszakája, a negyedik pedig a Messiás eljövetele. Jelen dolgozat szempontjából kiemelt szerepe van az első és az utolsó éjszakának, ahol megjelenik a *Memra*, az Ószövetségből ismert hármas karakterisztikával. Ezen felül sok párhuzamot mutat a János Prológussal is, főleg az első éjszaka, ahol a fény és a sötétség kozmikus harca jelenik meg, és a *Memra*, vagyis Isten Szava, ami teremt és életet ad, és ő maga is fényként kerül itt ábrázolásra.

Arról, hogy mennyiben lehet megszemélyesített alakról, vagy *hypostasis*ról beszélni a *Memra* esetében, a kutatók megoszlanak, egyesek pusztán nyelvtani jelenségként tekintenek rá.[999] Tény, hogy a Targumok a héber Biblia arám fordításai, melyek sajátos szabályrendszer szerint épülnek fel, és a fordítás sokszor értelmezés, magyarázat is, az általam bemutatott szövegekben azonban megfigyelhető egyfajta folytonosság és állandóság. A *Memra* jelen van a teremtésnél, sőt, az Úr rajta keresztül, vele teremt, ő van jelen Mózes mellett, nem csak, mint

[999] KITTEL, D., art. *λεγω, D. Word and Speech in the New Testament*, 132.

passzív alak, vagy mint az Úr helyettese, hanem mint oltalmazó alak is, aki megvédi Mózest, gondoskodik róla, vagy éppen tanáccsal látja el.

McNamara a különböző kritikákkal szemben kijelenti, hogy ami a legfontosabb a Prológus és az ott szereplő *Logosz* szempontjából, hogy lehetséges, hogy János evangélista hallotta a zsinagógában, hogy a teremtés kezdetén, amikor mindent sötétség borított, az Isten Szava, mint életadó fény beragyogta ezt a sötétséget és megteremtette a mindenséget. Ez pedig lehetséges inspirációként szolgált a számára.[1000]

Így érkezünk el a dolgozat harmadik felében János Prológusban szereplő *Logosz* fogalmához. Szem előtt tartva az elemzés logikáját, a versek nem sorrendben, hanem tematikusan kerültek elemzésre. Az első fejezetben a Jn 1,1-3 szakaszban a teremtés aktusa áll a központban, és a *Logosz* ebben betöltött központi szerepe, ugyanis nem csak azt mondja ki a szöveg, hogy ő volt Isten, illetve felé irányulva létezett (gör. πρὸς τὸν θεόν), hanem azt is, hogy jelen volt a teremtés pillanatában, kezdetben (ἐν ἀρχῇ). A Jn 1,2 érdekessége, hogy a korábbi két állítást összevonja, és azt mondja, hogy kezdetben Isten felé volt (ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν). Nem csak jelen van, hanem ő maga a teremtő is, ugyanis „minden általa lett, és nélküle semmi sem lett, ami lett." (Jn 1,3) Ez a kettős mondatszerkezet, melynek az első fele egy pozitív állítás, a második fele pedig ugyanazon kijelentés kettős tagadása, hangsúlyt ad az affirmációnak. A *Logosz* az, aki teremt, akin keresztül minden teremtmény létbe hívása megtörténik.

A meghívás motívumának egy másik aspektusa jelenik meg a kinyilatkoztatás kapcsán a 9-14, valamint a 16-18 versekben. Először a fény motívumán keresztül az evangélista arról beszél, hogyan lépett be a világba, mely korábban sötét volt, az igazi fény, mely megvilágosított mindent embert, és amelyben élet volt. A megvilágosodás a különböző hagyományokban és kultúrkörökben a ráismerés, rácsodálkozás, az igazság feltárása, valamint az öntudatra ébredés kifejezése. Nem egyszerű tudás-átadás, hanem általam megszerzett, vagy számomra hozzáférhető, belső tudást jelöl, egy felismerést, ami mellett nem mehetek el. Az evangélista tanúsága szerint nem mindenki ugyanúgy reagált erre a fényre, voltak, akik befogadták, és voltak, akik elutasították. A szabad választásban a két út motívuma jelenik meg, mely nagyon kedves a bölcsességi hagyomány számára, és amely közül az egyik az életre vezet és az Istennel való közösségre, a másik pedig a tőle való elszakadásra, mely a Sheol birodalmába, a halálba vezet. Az a tény, hogy a *Logosz* jelenik meg, mint az igazi világosság, és az emberek őt fogadják be vagy utasítják el, ezt a kinyilatkoztatást és üdvösségre vezetést új, magasabb szintre emelik. Az emberek konkrétan Istent fogadják be vagy utasítják el.

[1000] MCNAMARA, M. J., *Logos of the Fourth Gospel and Memra,* 115–117.

Szintén az Ószövetségből vett kép a sátorozás, amivel a negyedik evangélium a megtestesülést leírja. Nem egyszerűen hússá lett (σὰρξ ἐγένετο), hanem közöttünk verte fel a sátrát (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν), és mi szemléltük az ő dicsőségét (ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ). Az utolsó két mozzanat, a sátor és a dicsőség szemlélése a választott nép pusztai vándorlásának idejére történő utalás, ahol a Találkozás Sátra a tábor közepén állt, amire leszállt az Úr dicsősége, és ahol jelen volt a népe körében, ezáltal lehetővé téve a vele való kapcsolatot. Ugyanezt a képet használja Ben Sira is, amikor a Bölcsesség lakóhelyét a felhőoszlop tetejére helyezi,[1001] majd azt írja, hogy Jákobban verte fel a sátrát.[1002]

Ugyanehhez az ószövetségi szakaszhoz kapcsolódik egy másik kinyilatkoztatási forma, a Törvény, mely Isten parancsait tartalmazza. Ez több formában is megjelenik a Prológus 16-18 verseiben, ahol Mózes és Jézus is összehasonlításra kerülnek. A Prológus záró verse konkrétan kijelenti, hogy „Istent senki sem látta, az egyszülött Isten, aki az Atya keblén van, ő nyilatkoztatta ki" (Jn 1,18). Ezzel egyértelművé teszi a *Logosz* kinyilatkoztatói szerepét.

Ahogy a Bölcsesség és a *Memra* esetében, a kinyilatkoztatás a *Logosz* esetében sem öncélú, hanem szoros kapcsolatban áll a harmadik karakterisztikával, az üdvözítői szerepkörrel. Jézus Krisztus, és így az őt megjelenítő *Logosz* a nagybetűs üdvözítő. A Prológus elején, a 4-5 versekben a fény motívumán keresztül mutatja be, mint az élet világosságát. A szöveg egészen pontosan úgy fogalmaz, hogy „benne élet (ζωὴ) volt, és ez az élet (ζωὴ) volt az emberek világossága (τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων)" (Jn 1,4). Ez a fény világosítja meg a későbbi versekben az embereket, azaz, ha egyenlőségjelet teszünk az itt szereplő fogalmak között, akkor a *Logosz* által birtokolt élet árad ki azokra az emberekre, akik ezt befogadják. Az élet-adás Jézus Krisztus küldetésének egy fontos eleme a jánosi teológiában. Jézus maga mondja, hogy azért jött, „hogy életük legyen"[1003] (Jn 10,10).

A különböző szövegek és a bennük központi szerepet játszó, eltérő fogalmak vizsgálatával kapcsolatban ki lehet jelenteni, hogy *idem non est idem.* Ezen fogalmak között találhatóak eltérések, illetve nem teljesen egyenlőek egymással. Azonban a jelen doktori dolgozat kimutatta azt is, hogy megfigyelhető közöttük egy hármas karakterisztika, ami azonban mind a Bölcsesség, mind a *Memra,* mind pedig a *Logosz* ábrázolásában szerepel. Mindegyik úgy jelenik meg, mint teremtő, kinyilatkoztató és üdvösségre vezető, vagy megmentő alak, aki

[1001] Sir 24,4. A felhőoszlop Isten jelenlétére utal a vándorlás alatt, amivel a népet vezette nappal. A Bölcsesség ennek a tetején lakik, ami párhuzam közte és Isten jelenléte között.

[1002] Sir 24,7-8.

[1003] A görög szövegben célhatározói mellékmondattal szerepel: ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν, ezzel is hangsúlyozva, hogy ez Jézus világba jövetelének célja az, hogy üdvösségre, vagyis az általa birtokolt örök életre vezesse az embereket, és részt adjon neki belőle, ezáltal birtokolhassák azt.

szorosan kapcsolódik Istenhez. Az ószövetségi és rabbinikus irodalomban természetesen nem lehet isteni alakról, vagy második isteni személyről beszélni Izrael szigorú monoteizmusa miatt, ezért sem azonosak ezek a koncepciók a jánosi *Logosszal*. Ebből is érezhető, hogy az Újszövetség és a kereszténység valódi újdonsága nem a megfogalmazásban, vagy a tanításban található, hanem Jézus Krisztus személyében. Ő az Isten Egyszülött Fia, akiben a korábbi megszemélyesített alakok valóban hús-testet öltenek, és akihez képest a többi fogalom mind csak előfutár, amik ezt a misztériumot készítik elő.

Summary

Wisdom in the Israelite tradition constitutes a complex and multifaceted concept, that resists precise definition, and the general discourse on her is often vague or too broad. In order to be graspable, it is necessary to concentrate on her defining characteristics, which remain the same throughout the different texts and representations. The originality of this doctoral dissertation lies not only in the fact that it presents the conceptual development of the personified Wisdom in chronological order up to the New Testament, where it appears as one of the possible backgrounds of the *Logos* of John. To illustrate this unity, I have identified three characteristics as unifying elements: the creative, revelatory, and redemptive aspect. This threefold function appears not only in the thousand-faced Wisdom as a common element – one that remains valid even when Wisdom is identified with the Law[1004] and is present not as a personified figure – but also goes beyond the framework of the Old Testament. This triadic characteristic connects it with the concept of *Memra* in the Targums, as well as with the *Logos* of the Prologue of John.

At the same time, the research has also shown the conceptual development of personified Wisdom, which over time appears increasingly appears in the texts as an independent figure, standing on equal ground with God. Israel's strict monotheism has never allowed for the true divinization of Wisdom, but her special role is clear from the examined passages. This development and transformation – which certain scholars, going beyond personification, refer to as *hypostasis*[1005] or related terms – provides the basis for the triple characteristic I have also examined. For a concept alone is incapable of creating, nor revealing, or redeeming. This requires a figure, a person, which manifests itself in Wisdom in the Old Testament and is embodied in Jesus Christ in the New Testament. This is also indicated by the title of the dissertation; ἡ σοφία σὰρξ ἐγένετο. Looking at the Old Testament passages in chronological order, this kind of development can also be observed, during which Wisdom is increasingly depicted as a person, which reaches its peak in the Book of Wisdom. From that point, only a very small step separates her from appearing as a truly distinct personal figure alongside God. However, this leap requires the coming of Jesus as the Only-Begotten Son of the Father, who fulfils these passages of Scripture as well.

[1004] Compare Sir 24; Although 3:9-4,4.
[1005] McKane, W., *Proverbs*, 353-357; Dodd, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 275.

Exegesis has shown that the Old Testament Wisdom possesses divine attributes and is present at the time of creation, not merely as a passive participant, but as an advisor or artist, a master builder[1006] who concretely and actively designs and brings into being the work of creation. Consequently, she knows the work of creation, the thoughts of God, and she does not keep all this to herself, but reveals it to humankind. Going beyond the prophetic mode of speaking that conveys the word of the Lord to the chosen people, she speaks with divine authority. She Herself reveals her divine origin and her mission to humanity. She acts as a mediator who is both transcendent and immanent at the same time; her mysticism lies in the fact that, like God, she is unattainable and yet knowable – not through human effort, but through divine grace.

Her words not only impart general knowledge, but also lead to salvation, revealing the way to life,[1007] which can be manifested in the Law[1008] or in the call to conversion.[1009] The Book of Wisdom depicts her as a protector who is able to shield Solomon[1010] and, through his example, humanity, a role that parallels that of a saviour.

Her dynamic and diverse characteristics are basically organised around a triad of roles. This role consists of creation, revelation and salvation, or in other words, redemption. She is present when the Lord creates the world, regardless of whether it is described in the texts as an active or passive presence. Thus, she is first in the line of creatures or precedes the moment of creation. Wisdom is in close contact with God, knowing His thoughts and secrets, which stem from this presence and community. She does not keep this knowledge to herself, but her mission is to reveal the mysteries of God and thereby lead people on the right path that leads to life and communion with the Lord – in other words, to salvation. She not only liberates through revelation and ongoing counsel, but, as described in the Book of Wisdom, she is concretely present at certain points in Israel's history, acting in the name of the Lord and redeeming the righteous, thereby transforming history into a history of salvation.

The Johannine *Logos* shows the same characteristics, although σοφία does not appear even once in the Prologue. This raises the question of why the fourth evangelist chose a different Greek term, with a range of meanings known from the Old Testament, which, moreover, does not appear in the later parts of the Gospel. The enigmatic nature of the term is further increased by the complexity of the Greek term, which stems from the Greek philosophical background

[1006] Proverbs 3:19; 8,30; Wis 7:21; 8,6.
[1007] Proverbs 9.
[1008] Sir 24:23; Although 4:1.
[1009] Proverbs 8:4-5, 32-36; Though 3:9-14,4,2-3.
[1010] Wis 9:11.

on the one hand, and from the work of Philo on the other, which were well known to John or the author of the Gospel.

To resolve this tension, I propose a concept known from the Jewish and Rabbinic Tradition, which has the peculiarity of having the same threefold role as Wisdom. Furthermore, it is highly likely that it was also known to the author of the Gospel. This is the *Memra* of the Targums, which plays a prominent role in the events of creation, revelation and salvation. In addition, its literal meaning is 'word', which is in harmony with one of the meanings of the Greek *logos*. These two fundamental qualities make it a bridge not only between the Old Testament concepts of Wisdom and the Word of God, which appear primarily in prophetic texts, but also between these Old Testament concepts and the Johannine *Logos*.

These parallels were illustrated through several passages from the Targum, which elaborate on the texts of Genesis, Exodus, and Deuteronomy, as well as through the poetic explanation of Exodus 12:42, the poem of the Four Nights. For the chosen people, the Passover is not just one night of many where the Lord performed a miracle and saved His people. The commandment of remembrance given to Moses as well as the instruction to make this day the first day of the year, draws attention to the uniqueness of the night. The Targum Neofiti mentions the *Book of Remembrance*, which contains not one, but four nights, which are the most important events in the history of salvation, and which are nothing more than extensions of this Passover night. The first is the Creation, the second is the covenant with Abraham, the third is the night of the Passover, and the fourth is the coming of the Messiah. From the point of view of this dissertation, the first and last night have a prominent role, where the *Memra* appears, with the threefold characteristics known from the Old Testament. Furthermore, it shows many parallels with the Prologue of John, especially the first night, where the cosmic battle between light and darkness appears, and the *Memra* – that is, the Word of God – which creates and gives life, is itself portrayed here as light.

Scholars are divided on the extent to which the *Memra* can be considered a personified figure or *hypostasis*; some view it merely as a grammatical phenomenon.[1011] It is true that the Targums are Aramaic translations of the Hebrew Bible, structured according to a specific set of rules, and that translation often involves interpretation and explanation, however, a certain continuity and consistency can be observed in the texts I have presented. *Memra* is present at creation, indeed, the Lord creates through it, with it. It is present alongside Moses, not only as

[1011] KITTEL, D., art. *λεγω, D. Word and Speech in the New Testament*, 132.

a passive figure or as the Lord's deputy, but also as a protective figure who defends Moses, cares for him or even provides him with counsel.

In response to various criticisms, McNamara declares that, that what is most important from the point of view of the Prologue and the *Logos* mentioned therein is that it is possible that John the Evangelist heard in the synagogue that at the beginning of creation, when everything was covered with darkness, the Word of God, as a life-giving light, shone upon this darkness and created the universe. And this may have served as inspiration for him.[1012]

The third part of the dissertation turns to the concept of the *Logos* in the Johannine Prologue. Keeping the logic of the analysis in mind, the passages were analysed thematically rather than sequentially. In the first chapter, the passage John 1:1-3 focuses on the act of creation and the central role of the *Logos* in it. The text states not only that he was God and existed directed towards him (Gr. πρὸς τὸν θεόν), but also that he was present at the moment of creation, in the beginning (ἐν ἀρχῇ). A noteworthy feature of John 1:2 is that it combines the two previous statements and says that in the beginning it was towards God (ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν). It is not only present, but is also the Creator, because "*All things were made by him; and without him was not any thing made that was made*." (John 1:3, KJV) This double sentence structure, the first half of which is a positive statement and the second half is a double negation of the same statement, emphasises the affirmation. It is the Logos who creates, through whom all creatures are called into existence.

Another aspect of the motif of invitation appears in connection with revelation in verses 9-14 and 16-18. First, through the motif of light, the Evangelist describes how the true light – which had not been in the world – came into the world, a light that enlightened every person and in which there was life. In various traditions and cultures enlightenment is an expression of recognition, wonder, revelation of the truth, and self-awareness. It is not a simple transfer of knowledge, but it rather means an acquired inner knowledge, awakening of self-awareness, a recognition that I cannot ignore. According to the Evangelist, not everyone reacted to this light in the same way, there were those who accepted it and there were those who rejected it. In this description of free will appears the motif of the two paths, which is very dear to the wisdom tradition. One leads to life and communion with God, and the other to separation from Him, which leads to the kingdom of Sheol, to death. The fact that the *Logos* appears as the true light, and that people accept or reject it, elevates this revelation and guidance to salvation to a new and higher level. People are, in fact, accepting or rejecting God.

[1012] MCNAMARA, M. J., *Logos of the Fourth Gospel and Memra,* 115–117.

The image of "pitching a tent," which the Fourth Gospel uses to describe the Incarnation, is also taken from the Old Testament. The *Logos* did not simply become flesh (σὰρξ ἐγένετο), but pitched its tent among us (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν), and we beheld his glory (ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ). The last two moments, the contemplation of the tabernacle and the glory, are a reference to the time of the wanderings of the chosen people in the wilderness, where the Tent of Meeting stood in the middle of the camp, on which the glory of the Lord descended, and where He was present among His people, thus making possible contact with Him. The same image is used by Ben Sira when he places the dwelling place of Wisdom on top of the pillar of clouds and[1013] then writes that Jacob pitched his tent.[1014]

Connected to the same Old Testament passage is another form of revelation, the Law, which contains God's commandments. This appears in several forms in John 1:16-18, where Moses and Jesus are compared. The closing verse of the Prologue specifically states that "*No man hath seen God at any time, the only begotten Son, which is in the bosom of the Father, he hath declared him."* (Jn 1:18, KJV). In this way he makes clear the revelatory role of the Logos.

As in the case of Wisdom and *Memra*, revelation is not an end in itself, but is closely related to the third characteristic, the role of the Saviour. Jesus Christ, and thus the *Logos* which represents him, is the saviour with a capital letter. At the beginning of the Prologue, in verses 4-5, John presents it as the light of life through the motif of light. The text says more precisely that "*in him was life (*ζωὴ*), and this life (*ζωὴ*) was the light of men (*τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*)*" (Jn 1:4). This light enlightens men in the later verses, thus, if we equate the concepts here with it, then the life possessed by the *Logos* is poured out upon the people who receive it. The giving of life is an important element of the mission of Jesus Christ in John's theology. Jesus himself says that he came "*that they might have life*"[1015] (Jn 10:10).

Regarding to the examination of the different texts and the different concepts that play a central role in them, it can be said that idem non est idem. There are differences between these concepts, and they are not completely equal to one another. However, the present doctoral dissertation has also shown that a threefold characteristic can be observed between them, which, however, is present in the representation of Wisdom, *Memra* and *Logos*. Each appears as a creator, a revelatory, and a person who leads to salvation or redemption, and who is intimately

[1013] Sir 24:4. The pillar of cloud refers to God's presence during the wanderings with which He led the people during the day. Wisdom resides at the top of it, which is a parallel between it and the presence of God.

[1014] Sir 24:7-8.

[1015] In the Greek text, it is used with a goal adverbial clause: ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν, thus emphasizing that the purpose of Jesus' coming into the world is to lead people to salvation, that is, to the eternal life that he possesses, and to give him a share in it, so that they can possess it.

connected to God. In the Old Testament and rabbinic literature, of course, it is not possible to speak of a divine figure or a second divine person because of the strict monotheism of Israel, which is why these concepts are not identical with the *Logos* of John. From this it may be concluded that the real novelty of the New Testament and Christianity is not to be found in the wording or the teaching, but in the person of Jesus Christ. He is the Only Begotten Son of God, in whom the former personified forms are really are embodied in the flesh, and in relation to whom all the other concepts are only precursors which prepare this mystery.

NYILATKOZAT

Alulírott, KABAI SÁRA felelősen kijelentem, hogy a jelen doktori disszertációt önálló kutatásaim alapján, önállóan írtam, a feltüntetett és hivatkozott források és szakirodalom alapján, amelyeket az érvényben lévő előírások értelmében idézek. Disszertációm nem tartalmaz plágiumot.

Budapest, 2026. 06. 09



aláírás