

GYURKOVICS MIKLÓS

**A második és a harmadik
századi logoszteológia
ontológiai és
episztemológiai vonatkozásai¹**

1. Az első század teológiája Jézus Krisztusról

Az idők teljességében megtestesült Jézus Krisztusról szóló újszövetségi írások nem kizárólagosan történeti beszámolók, mivel már a kanonikus szövegek írói is saját teológiai interpretációikon keresztül festették meg az általuk legeredetibbnek és legközlékenyebbnek vélt Krisztus arcot. Ahogy a második és a harmadik században a kereszténység üzenetét a Római Birodalom területén egyre több társadalmi, kulturális és szellemi réteg fogadta magába, úgy Krisztus személyének teológiai karaktereit sajátos önreflexióikon keresztül tükrözték vissza.² A keresztény teológia

¹ Jelen tanulmány kutatása a NKFIH OTKA K 138280 számú pályázat támogatásával készült.

² A második és harmadik századi keresztény teológiai interpretációk sajátosságairól ld. MANLIO SIMONETTI: *Il Vangelo e la storia. Il cristianesimo antico (secoli I-IV)*, Carocci, Roma, 2010, 41–112; PROSPER GRECH: „Cìd che era fin dal principio”. *L'emergere dell'ortodossia nel cristianesimo primitivo*, Susisdi

fokozatos kibontakozásában egy erőteljesebb szemléletváltást hozott az első egyetemes zsinat, melynek hatása nemcsak krisztológiai, hanem egyházpolitikai faktorként is számottevő volt.³ E két faktor, tehát a teológiai és a politikai, energikus formában alakította a 325 utáni krisztológiai tanítások körképét. Tény, hogy az első egyetemes zsinat doktrinális hatása olyan erős volt, hogy retrospektív módon a zsinat

Patristici 20., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2020, 27–36; 61–66; 95–98. Az első századok krisztológiájának biblikus értelmezéséről ld. AAVV, in Francesca Aran Murphy – Troy A. Stefano (eds.): *The Oxford Handbook of Christology*, Oxford UP, Oxford, 2015, 9–166. [<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199641901.001.0001>]

- ³ MANLIO SIMONETTI: *La crisi ariana nel IV secolo*, Studia Ephemeridis Augustinianum 11., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1975; Id.: *Le origini dell'arianesimo*, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 7 (1971) 317–330; Id.: *Le controversie cristologiche nel secondo e nel terzo secolo*, in Bessarione: *La Cristologia nei Padri della Chiesa*, 2., Herder, Roma, 1981, 25–44; Id.: „Persona” nel dibattito cristologico dal III al VI secolo, *Studium* 91 (1995) 529–548; Id.: *Qualche novità sulla dottrina origeniana del Logos*, *Augustinianum* 51 (2011) 331–348. [<https://doi.org/10.5840/agstm201151215>]
CARLOS R. GALVÃO-SOBRINHO: *Doctrina and Power. Theological Controversy and Christian Leadership in the Later Roman Empire*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 2013; LEWIS AYRES: *Nicaea and Its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford UP, Oxford, 2009. [<https://doi.org/10.1093/0198755066.001.0001>]
A harmadik egyetemes zsinat utáni teológiai viták értelmezéséről ld. CARLO DELL’OSSO: *Cristo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in oriente*, Studia Ephemeridis Augustinianum 118., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2010; Id.: *Monoenergit/monoteliti del VII secolo in Oriente*, Studia Ephemeridis Augustinianum 148., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2017.

előtti teológia megvizsgálására és értékelésére is kiterjedt.⁴ Így az első egyetemes zsinat előtti krisztológiai tanítások értelmezésére és értékelésére a negyedik századi viták árnyéka vagy fénye borult.⁵ E szemlélet, melynek a legnagyobb generátora az arianista viták történelmi traumája volt, gyakran mellékvágányra helyezte a legegyszerűbb és legkézenfekvőbb vallásbölcseleti kérdések feltevését is, és így nem csoda, hogy a válaszok is elmaradtak. Ilyen kérdésekre gondolhatunk: Egy első században élő zsidó családban született keresztény mit tarthatott Krisztusról? Mi volt az a motiváció, ami miatt egy hellén kultúrán művelődött filozófus Krisztus tanításában látta meg a bölcsesség teljességét, és ezért megkeresztelkedett, sőt kész volt az életét is feláldozni a keresztények ügyéért? E kérdések megválaszolásában csak részben lesznek segítségünkre azok a teológiai módszerek, melyek Krisztus „ontológiai” valóságának a meghatározása körül mozogtak. Tudniillik, az arianizmus által generált krisztológiai vizsgálódások többnyire abból a kérdésfelvetésből indultak ki, mely Jézus Krisztus és a mennyei Atya ontológiai valóságát érintik: Jézus Krisztus isteni léte és lénye azonos-e a mennyei Atya létével és lényegével? E témakörhöz tartoznak a már nagyon gyakran

⁴ Sokatmondó például Órigenész krisztológiájának megítélése. Ld. EMANUELA PRINZIVALLI: *Magister ecclesiae, Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Studia Ephemeridis Augustinianum 82., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2002.

⁵ A mai napig is aktuális teológiai kérdésekre hívják fel a figyelmünket: ERIC OSBORN: *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge UP, Cambridge, 1993. [<https://doi.org/10.1017/CBO9780511598029>] JOHN NORMAN DAVIDSON KELLY: *Early Christian Doctrines*, HarperOne, London, 1978, 252–309; Id.: *Early Christian Creeds*, Oxford UP, Oxford, 1971³; Reprinted 2008.

emlegetett modalista vagy szubordinált szentháromságtani fejtegetések, melyeknek kardinális tematikája a görög hüposztaszisz (ὑπόστασις) és az ouszia (οὐσία) fogalmainak szentháromságtani értelmezése volt. Még a 325 utáni teológiai viták rekonstrukciójában is arra lehetünk figyelmesek, hogy az ouszia fogalmát érintő hangos krisztológiai viták akkor válnak igazán érthetőbbé, ha az egyes teológusoknál sikerül beazonosítanunk a hüposztaszisz fogalmának szentháromságtani jelentését.⁶ Azt tudjuk, hogy a kereszténység nem politeista, ezért nem három istenről tanít, hanem három hüposztaszisről; és azt is tudjuk, hogy a kereszténység nem úgy monoteista vallás, hogy csak egy hüposztasziszt tanít Istenben, hanem hármat, és a második hüposztaszisz az Isten Fia. Igen, mi ezt így tudjuk, azonban a 325-ös zsinaton megfogalmazott hitvallás záró szavai még akár annak a teológiai interpretációnak a lehetőségét is nyitva tartották, hogy a hüposztaszisz és az ouszia szinonim jelentésűek lehetnek.⁷ Így talán érthető, hogy a 341-ben, az antióchi-i zsinaton megfogalmazott hitvallásban a keleti atyák miért kerülték a ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ formula leírását,⁸ helyette azonban megvallották, hogy a Logosz

⁶ Naprakész szakirodalom e téren JOHANNES ZACHHUBER: *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics: Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*, Oxford UP, Oxford, 2020, 1–32. [<https://doi.org/10.1093/oso/9780198859956.001.0001>]

⁷ HEINRICH DENZINGER – PETER HUNERMANN (eds.): *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bilingue, Dehoniane Bologna, Bologna, 1996, 126. [DH]

⁸ Vö. MANLIO SIMONETTI: *La crisi ariana nel IV secolo*, 146–160. Simonetti itt részletesen értelmezi a 341. római zsinat teológiai és egyházpolitikai hatását, és arra is rámutat, hogy e teológiai és egyházpolitikai vita vezetői Ankúriai Markellosz és I. Gyula pápa voltak.

az Atya istenségének, lényegének, erejének, akaratának, dicsőségének különbözőség nélküli képe (vö. Kol 1,15), és azt is leírták, hogy a (szentháromsági) nevek nem oktanul és hasztalanul lettek megállapítva, hanem pontosan jelölik mindegyik megnevezettnek hüposztaszisát, rendjét és dicsőségét. Tudniillik úgy, hogy a Szentháromság hüposztaszisban három, harmóniában (συμφωνία) azonban egy.⁹ A bölcseleti fogalmakkal szemben inkább a szentírási kifejezéseket preferáló antióchiai zsinat óvatos szövegezése azt a Krisztust vallotta meg, aki a megismerhetetlen és elbeszélhetetlen Atya szemléltethetőségét és értelmezhetőségét tárta fel. És talán az is érthető (bár meglepő), hogy e fenti megfogalmazásra reakcióként a nyugati atyák a szerdikai zsinaton 343-ban Róma „püspöki primátusa” mellett (vö. DH 132–136) miért írhatták le azt is, hogy: „az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek egy hüposztaszisa van, amit az eretnekek ouszianak is neveznek. És ha valaki azt kérdezné, hogy milyen a Fiú hüposztaszisa? Meggyőződésünk, hogy az, amit mi az Atya egyedüli hüposztaszisának tartunk”.¹⁰

⁹ Manlio Simonetti szerint az antióchiai zsinat dokumentumainak a dogmatikai szövegezése úgy lett megalkotva, hogy mindazok el tudják fogadni, akik a három hüposztaszis-tan mellett álltak ki, és hogy a szöveg krisztológiai üzenete az arianizmust ellenző teológusokat is „meg tudja nyugtatni”. Vö. MANLIO SIMONETTI: *La crisi ariana nel IV secolo*, 155–159. A zsinatról származó négy formula szövegének a teológiai értelmezéséről ld. JOHN NORMAN DAVIDSON KELLY: *Early Christian Creeds*, 263–274. Fontos történelmi forrás: SZÓKRATÉSZ: *Egyháztörténet*, 2,10,43–46; 2,10,57–65. [HE]

¹⁰ SZÓKRATÉSZ: HE 2,12–20; 22–24; SOZOMEN: *Historia Ecclesiastica*, III,7–13; 20–24; IV,6. Vö. MANLIO SIMONETTI: *La crisi ariana nel IV secolo*, 161–187. A kutatott témánkhoz különösen fontosak a 184, 186–187 oldalak. Továbbá még vö. JOHN NORMAN DAVIDSON KELLY: *Early Christian Creeds*, 277–279.

Az ontológiai értékekre utaló bölcséleti fogalmak méricskélésével akár arra is következtethetünk, hogy ez utóbbi hitvallás modalista szentháromságtant hirdetett. Hisz már korábban Római Dénes és Alexandriai Dénes levelezéséből is kiderülhetett, hogy Római Dénes szentháromságtani megfogalmazásának a leg-erőteljesebb vonása a politeizmussal való szembenállás, ami miatt nem tudta elfogadni az alexandriaiak három hüposztaszisz tanát.¹¹ Miközben azt is tudjuk, hogy az ehhez hasonló szentháromságtani szövege-
zések mozgatórugója az a szándék volt, hogy Isten hármascarú üdvtörténeti cselekvéseiben a világ egy és ugyanazt az isteni akaratot ismerje fel.

A háromszázas évek dogmatörténeti eseményei arra a felismerésre is rávilágíthatnak, hogy a fent említett teológiai törekvések krisztológiai üzenetének a meg-
értéséhez nem elegendő kizárólagosan az ouszia és a hüposztaszisz fogalmainak ontológiai értékét kutat-
nunk, mivel ezen eszmék tartalmi jelentésének pontos beazonosítása 381-ig egyedi mértékrendszerben kell, hogy történjen, ami által még a szembenálló teológi-
ai tradíciók törekvései is értékelhetőbbé válhatnak.¹² Amint a következőkben látni fogjuk, e dogmatörté-
neti reflexió a logoszteológiai tanítások értelmezésére is kiterjeszthető, mivel a logoszteológiáról szóló kora
keresztény fejtegetések egyszerre foglalják magukba

¹¹ A témában ld. HENRYK PIETRAS: L'unità di Dio in Dionigi di Alessandria, *Gregorianum* 72 (1991) 459–490.

¹² Vö. JOHANNES ZACHHUBER: *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics. Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*, 32–66; SALVATORE LILLA: Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity, in M. Joyal (ed.): *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, Aldershot, Avebury, 1997, 127–189; Id.: *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, *Letteratura Cristiana Antica* 25., Morcelliana, Brescia, 2005, 41–91.

az isteni kinyilatkoztatás és a második isteni személy teológiai értelmezését.

2. Ontológia és episztemológia

2.1. Alexandriai Philón logosztanának episztemológiai aspektusa

Jelen tanulmány bevezető soraiban kifejtett dogmatörténeti reflexiókból kiderülhet, hogy az arianista viták oldaláról szemlélt logoszsteológiai kutatások az ontológiai kérdések által generált módszertan határai közé szorulhatnak. Hogy e korlátozó határokból kiléphesünk, javasoljuk, hogy az első három század krisztológiáját ne csupán ontológiai kérdések feltevése által kutassuk, hanem episztemológiai szempontból is. Tehát ne „csupán” azt vizsgáljuk, hogy az első három században az ouszia és a hüposztaszisz fogalmainak a használata által hogyan is definiálták Krisztus ontológiai valóságát, hanem arra a kérdésre is keressük a választ, hogy melyek voltak e korszak legjelentősebb krisztológiai témái. Erősen feltételezzük, hogy e témák között előtérbe kerültek azok az episztemológiai reflexiók, melyek Krisztus kinyilatkoztató tevékenységével foglalkoztak. E krisztológiai témakör jelentős mértékben kapcsolódik az úgynevezett logoszsteológiai elemzésekhez, melyeket a múlt század dogmatörténetiséi pontosan az említett ontológiai megfontolások miatt a „magas krisztológia” területére tereltek. Így könnyen előfordulhatott, hogy a logoszsteológia episztemológiai jelentőségének a bemutatására nem került megfelelő hangsúly.

2.2. Alexandriai Philón logoszteológiája

A korakeresztény krisztológiai források logoszteológiai kialakulásának feltárása közben mindenekelőtt az alexandriai zsidó filozófus, Philón bölcséletét kell szemügyre vennünk. Az újszövetségi jánosi és páli krisztológiát többen is összehasonlították Alexandriai Philón logosztanával, azonban az igazán áttörő eredmények még váratnak magukra.¹³ Philón és a keresztények logoszteológiája közötti párbeszéd akkor hallgat el, amikor a két tanrendszert ontológiai szempontból akarjuk felmérni. A zsidó monoteista megfontolásokból Isten és a Logosz közötti ontológiai határ átléphetetlen, ezért úgy tűnik, hogy Philón tanításában a Logosz ontológiai meghatározása szerint közelebb áll a teremtményekhez.¹⁴ Jogosan feltételezhetjük,

¹³ A témában ld. MAREN R. NIEHOFF: Abraham in the Greek East: Faith, Circumcision and Covenant in Philo's Allegorical Commentary and Paul's Letter to the Galatians, *The Studia Philonica Annual* 32 (2020) 227–248; DAVID M. HAY: Philo's Anthropology, the Spiritual Regimen of the Therapeutae, and a Possible Connection with Corinth, in Roland Deines – Karl Wilhelm Niebuhr (eds.): *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen*, Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum 1–4. Mai 2003, Siebeck, Tübingen, 2004, 127–142; GREGORY STERLING: „Philo Has Not Been Used Half Enough”. The Significance of Philo of Alexandria in the Study of the New Testament, *Perspectives in Religious Studies* 30 (2003) 251–269; ADAM KAMESAR: Biblical Interpretation in Philo, in Adam Kamesar (ed.): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge UP, Cambridge, 2009, 65–73. [<https://doi.org/10.1017/CCOL9780521860901.004>] HAROLD W. ATTRIDGE: Philo and John. Two Riffs on One Logos, *Studia Philonica Annual* 17 (2005) 103–117.

¹⁴ Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: *De Opificio mundi* [Opif.] 7–8, 11, 20–25; *De mutatione nominum* [Mut.] 184; *De somniis* [Somn.] I,62; *Quis rerum divinarum heres sit* [Her.] 133–236; *Legum allegoriae* [LA.] II,86, III,175; *Quod deterius potiori insidiari solet* [Det.] 118; *De confusione linguarum* [Conf.] 172. ROBERTO

hogy Philón szándékosan kerülte a Logosz ontológiai beazonosítását, mivel műveiből az derül ki, hogy számára a Logosz tevékenysége pont abban áll, hogy a teremtmények által felfoghatatlan Isten¹⁵ és a teremtett

RADICE: Philo's Theology and Theory of Creationin, in A. Kamesar (ed.): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge UP, Cambridge, 2009, 135–145. [<https://doi.org/10.1017/CCOL9780521860901.006>] Id.: Logos tra stoicismo e platonismo. Il Problema di Filone, in R. Radice – Alfredo Valvo (eds.): *Dal logos dei greci e dei romani al logos di Dio. Ricordando Marta Sordi*, Vita E Pensiero, Milano, 2011, 131–145; CLARA KRAUS REGGIANI: Il monoteismo ebraico e il concetto di mediazione, *Studi e materiali di storia delle religioni* 67 (2001) 12–26; FRANCESCA CALABI: *God's Acting Man's Acting, Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Brill, Leiden – Boston, 2008; Id.: Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria, in Francesca Calabi (ed.): *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel Medioplatonismo*, ETS, Pisa, 2002, 47; J. C. M. VAN WINDEN: The World of Ideas in Philo of Alexandria, *Interpretation of de Opificio Mundi* 24–25, *Vigiliae Christianae* 37 (1983) 209–217. [<https://doi.org/10.2307/1583083>] ROBERT M. BERCHMAN: *From Philo to Origen, Middle Platonism in Transition*, Scholars, California, 1984, 23–49; GIOVANNI REALE – ROBERTO RADICE: Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria, in Roberto Radice (ed.): *Filone di Alessandria, Tutti i trattati del commento allegorico alla Bibbia*, Rusconi, Milano, 1994, CIX–CXI.

- ¹⁵ Isten megismerhetetlenségéről szóló tanítása Philónnál: *De posteritate Caini* [Post.], 169; Isten elbeszélhetetlen: Somn. I, 67; I, 229–230; Mut. 11–15; 27–28; Isten felfoghatatlan: *Quod Deus sit immutabilis* [Deus.], 62; 109; *Legum allegoriae* [LA.], II, 46; III, 136; *De sacrificiis Abelis et Caini* [Sacr.], 101; *De Abrahamo* [Abr.], 107–118; 120. Az Isten megközelíthetlenségéről és felfoghatatlanságáról szóló tanítás értelmezése: JOHN WHITTAKER: Epekeina nou kai ousias, *Vigiliae Christianae* 33 (1969) 91–104; FRANCESCA CALABI: *Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria*, in Francesca Calabi (ed.): *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel Medioplatonismo*, 35–54; FRANCESCA CALABI: *Storia del pensiero*

világ között közvetítsen, méghozzá, hogy teológiai ismeretet közvetítsen.¹⁶ Philónnál a Logosz ontológiai közvetítése a teremtés által adott tény, ami abban áll, hogy a teremtmények a Logoszon keresztül részesülnek az Istentől származó kegyelemből, a létből. Azonban a létben és a kegyelemből való részesedés az istenismeretben való részesedéssel is jár, és az istenből való részesedés mindkét aspektusa (lét és ismeret) Isten kegyelmi ajándéka.¹⁷

A teremtmények felől az isteni Logosz az ultra-transzcendens Isten teremtő,¹⁸ gondviselő és kinyilatkoztató tevékenységének az aktualizálója és megismertetője is a világban.¹⁹ Isten felől pedig az isteni Logosz ezen isteni tevékenységek kinyilatkoztatója (ismertetője), értelmezője és közvetítője is, aki episztemológiai kapocsként is összeköti Istent a világgal.²⁰ Ezért tevékenysége szerint az isteni Logosz úgy is cselekszik, mint egy Démiurgosz, vagy mint egy angyal, és úgy is, mint egy isteni erő, vagy mint

giudaico ellenistico, Morceliana, Brescia, 2010, 68–71; ROBERTO RADICE: *Logos tra stoicismo e platonismo. Il Problema di Filone*, in R. Radice – M. Sordi (eds.): *Dal logos dei greci e dei romani al logos di Dio*, Milano, 131–145.

¹⁶ Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: Post. 17–21; Somn. I,61–65; SVE, II 504–505; Platón és Arisztotelész tételeire is hivatkozik (*Fizika*, IV,4,212a 5–6; IV,5,212b); LA. I,44; III,51; Post. 14; *De sobrietate* [Sobr.], 63; *De confusione linguarum* [Conf.], 163.

¹⁷ Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: *De Cherubim* [Cher.], 113–119.

¹⁸ Isten túlhalad minden helyet, időt, az ember számára nem található sem a homályban, sem más helyen: ALEXANDRIAI PHILÓN: Post. 14; *De vita Mosis* [Mos.], I,158; *De Gigantibus* [Gig.], 54–57; *De mutatione nominum* 7; Somn. I, 186–192; ARISZTOTELÉSZ: *De caelo*, I,10,279 a 18.

¹⁹ Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: Mut. 14–15; *De Vita Contemplativa* [Contempl.], 2; ARISZTOTELÉSZ: *Metafisica* Λ 1072 a 24–26; 1072 a 31; 1073 a 4–5.

²⁰ Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: Opif. 17–20.

a kinyilatkoztató, a misztériumokba beavató és értelmező isteni beszéd / szó.²¹ Tehát azt is mondhatjuk, hogy Philón elsősorban azért írt az isteni Logoszról, hogy azt fejezze ki, ami az isteni Logosz tevékenysége, és nem azt, ami az isteni Logosz ontológiai definíciója. Philón eszmerendszerében az isteni Logosz egy olyan egyedi metafizikai létező, aki „bepillantást” nyer Isten immanens valóságába, és így a teremtet világban folyó tevékenységét úgy is értelmezhetjük, mint Isten felfoghatatlan valóságának az értelmezhető képmása. Philónnál tehát a Logosz közvetítői tevékenysége nemcsak abban áll, hogy átjárja az ontológiailag egymástól különálló létformákat, és hogy a létben részesítse a létet önmagukban nem bíró létezőket; hanem abban is, hogy Isten gondolatai és az ember gondolatai között kommunikáljon, vagyis hogy az emberi és isteni kommunikáció tolmácsa és közvetítője legyen.²² E teológiai szemlélet sajátossága akkor válik igazán beszédessé, ha a „létet” és az „istenismeretet” az isteni Logosz személyén keresztül a lehető legszorosabb egységben szemléljük. Vagyis ha folyamatosan szemünk előtt tartjuk azt, hogy Philón teológiájához az a szemlélet is hozzátartozik, miszerint az istenismeretben való részesedés a létből, az isteni létből való

²¹ Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: Cher. 7; 11; 20–21; 49–50. Isten egy ház, a testetlen ideák testetlen helye, minden dolog Atyja, mivel ő teremtette őket, és a bölcsesség férje, aki a halandó fajért a boldogság magjait jó és szűz földbe vetette. Istenhez illő, hogy szennynélküli, érintetlen, tiszta és valóságosan szűz természettel társalogjon; ránk ennek az ellenkezője érvényes. Vö. Cher. 49–50. Philón teremtés értelmezéséről ld. DAVID T. RUNIA: *Philo of Alexandria and Timaeus of Plato*, Brill, Leiden – New York, 1986, 435.

Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: Post. 15–16; Gig. 54–63.

²² Vö. FRANCESCA CALABI: *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, 74–77.

részesedést is jelenti. E teológia logikai feltétele a következő formulában mutatkozik meg: Philón számára az emberi szellem képe, valamint Isten szellemének a képe is.²³ A Logosz tehát az a tökéletes „kommunikátor”, aki az emberi gondolatokat és Isten gondolatait értelmezhetővé és érthetővé teszi egymás számára. Mindez hatványozottan igaz a Szentírás értelmezésére is, hiszen a Szentírás Philón szerint a Mózes által megértett isteni gondolatok betűbe foglalt képmása; vagyis egyrészt az ember, másrészt pedig az Isten gondolatainak a képmása.²⁴ Így tehát a Logosz az átistenülés útját járó és az istenismeretben elmélyülő ember leghatékonyabb segítője; a Szentírás pedig (a Logosz közvetítése által) az Istenhez közeledő ember legkövetlenebb ösvénye.²⁵ E philóni fejtegetések alapköve az isteni Logosz dematerializálása, tehát a Logosz

²³ Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: Her. 56–58; Opif. 69–80; 134–150; LA. 1,31–47; 53–55; 88–96; *Quaestiones in Genesim* [QG.], 1,4–22.

²⁴ ADAM KAMESAR: Biblical Interpretation in Philo, in Adam Kamesar (ed.): *The Cambridge Companion to Philo*, 65–91. [https://doi.org/10.1017/CCOL9780521860901.004] ILARIA RAMELLI: The Mysteries of Scripture. Allegorical Exegesis and the Heritage of Stoicism, Philo, and Pantaenus, in Veronika Černušková – Judith L. Kovacs – Jana Plátová (eds.): *Clement's Biblical Exegesis. Proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria* (Olomouc, May 29–31, 2014), *Vigiliae Christianae Supplements* 139., Brill, Leiden 2017, 80–110; GYURKOVICS MIKLÓS: A mózesi törvénytán kozmológiai és antropológiai vetületei Alexandriai Philón filozófiájában, *Athanasiana* 37 (2013) 18–37.

²⁵ Az igaz, derék emberek Istent szemlélhetik. Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: *De fuga et inventione* [Fug.], 164; *De ebrietate* [Ebr.], 83; *Quis rerum divinarum heres sit* [Her.], 70; WENDY E. HELLEMANN: Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God, *The Studia Philonica Annual* (1990) 51–71; BRUNO BELLETTI: La dottrina dell'assimilazione a Dio in Filone di Alessandria, *Rivista di Filosofia neoscolastica* (1982) 419–440.

metafizikai állapotának kihangsúlyozása, aminek köszönhetően a szellemi szférában lévő isteni intelligencia és a test-lélek ember értelme közötti közvetítés értelmezhetővé válik. Philón Logosza tehát az „intellektuálisok” Logosza, akik Istennel szellemi úton akarnak kommunikálni, hogy minél jobban megismerjék őt, hogy istenismeretük, természetismeretük és létük teljesebbé és erkölcsi értelemben igazabbá váljon.

2.3. *Az első keresztény források krisztológiai logosztana*

Az első keresztények Jézus Krisztusban Isten emberi cselekedetekre váltott erejét látták, Isten emberi szavakba öntött tanítását hallották.²⁶ Jézusban az emberrel együtt cselekvő és sorsközösséget vállaló Megváltót ismerték meg, aki a zsinagógában nemcsak Isten betűjét olvasta és magyarázta, hanem saját isteni erejével be is töltötte a vele szövetségre lépőket. Míg Philón egy metafizikai (intellektuális) kapcsolatot tárt fel az Isten Logosza és az ember között, addig az első keresztények a megtestesülés tapasztalása által az ember és az isteni Logosz testközeli kapcsolatát és annak kézzelfogható gyümölcseit ízlelhették meg. A keresztények első krisztológiai episztemológiája a konkrét testközeli tapasztalaton alapult. Philón szemlélődő közössége metafizikai úton közelítette meg az isteni Logoszt, az első keresztényekhez pedig hús-vér testben érkezett.²⁷ Az Újszövetség legbeszédesebb

²⁶ Márk tanítása szerint az első keresztények Jézusa vadállatokkal volt együtt a pusztában, Galileában járt, ahol hálót vető halászokat szólított meg, a kafarnaumi zsinagógában szombaton tanított, és a gonosz lélektől megszállottakból kiűzte az ördögöt. Vö. Mk 1,12–23.

²⁷ János prólogusa az Isteni Logosz testi és szellemi megtapasztalását és felfogását összegezte. Vö. Jn 1,14.

logoszteológiai szövege, a jánosi prológos mellett Pál és a páli teológiai kör krisztológiája egészen különös módon kapcsolta össze Philón metafizikai logosztanát az első keresztények krisztológiái tapasztalatával (vö. 1Kor 1,14–24; Kol 1,15; 2Kor 3,18).²⁸ A páli teológiai képekből azt olvashatjuk ki, hogy Jézus Krisztus a mennyei Atya örök szemlélője, legtökéletesebb ismerője, közvetítője és leghűségesebb szolgája. Krisztus azért képes tökéletesen teljesíteni az Atya akaratát, mert azt tökéletesen ismeri. Ennek a teológiának a fényében a *Didakhé*, az *1Kelemen levél* és Antióchiai Szent Ignác Jézus Krisztusa is a mennyei Atya akaratának a tökéletes ismerete által üresítette ki önmagát, hogy mindenben Isten legtökéletesebb szolgája legyen.²⁹

²⁸ Az első századi krisztológiái fejtegetésekről ld. BERNARD SESBOÜÉ – JOSEPH WOLINSKI: *Storia dei dogmi vol. 1. Il Dio della salvezza (I–VIII secolo)*, Piemme, Casale Monferrato, 1996, 108–254; ALOIS GRILLMEIER: *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa (Jesus der Christus im Glauben der Kirche)*, vol. 1., Biblioteca Teologica 18., Paideia, Brescia, 1982, (biblikus alapok: 25–181); ROCCO RONZANI: *Gesù figlio di Dio. Elementi di cristologia patristica (secoli I–III)*, Sussidi Patristici 21., Istituto Patristico Augustinianum – Nerbini, Roma – Firenze, 2021; EMANUELA PRINZIVALLI: *L'enigma di Gesù: Fonti e metodi della ricerca storica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2008; MANLIO SIMONETTI – EMANUELLA PRINZIVALLI: *Storia della letteratura cristiana antica*, Piemme, Casale Monferrato, 2010; MANLIO SIMONETTI: *Il Vangelo e la storia. Il cristianesimo antico (secoli I–IV)*, Carocci, Roma, 2010; MANLIO SIMONETTI – EMANUELLA PRINZIVALLI: *La teologia degli antichi cristiani (secoli I–V)*, Morcelliana, Brescia, 2012.

²⁹ A *Didakhé* [Did.] szerint Jézus Isten hűséges cselédje, szolgája, gyermeke „παῖς”. Vö. Did. 38–39 (Újszövetségi krisztológiai vonatkozásai a παῖς fogalmának: Mt 1,18; ApCsel 3,13.26; 4,27.30). RÓMAI KELEMEN: *Levél a korintusiakhoz* [1Kelemen] 59,2; 7; 28; 43 és SZMIRNAI POLIKÁRP: *Philippiekhez írt levél* 14,1.3 is használja a kifejezést. E szövegrészletek tanulmányozása után arra következtethetünk, hogy az „Isten szolgája”

Ezért a második század krisztológiájában a tökéletes istenismeret (episztemológia) tökéletes engedelmes-séggel jár (etika).

Római Kelemen levele a Korintusiakhoz (36,2) arra mutat rá, hogy a keresztények mind az istenismeretet, mind az Istennek való engedelmességet Krisztust szemlélve sajátíthatják el. Krisztus tekintetében a mennyei Atyától származó halhatatlanságot ajándékozó ismeret és a benső erkölcsi megtisztulás nyerhető el. Antiochiai Szent Ignác pedig egyenesen azt tanította, hogy Krisztus szeretete által az Atya képmása a keresztények szívébe pecsételődik.³⁰ Krisztus maga a legtökéletesebb képmása a mennyei Atyának, és ezért az ember lelkében formálódott „krisztusi lenyomat” egy olyan szellemi (episztemológiai) kaput képez, amely által az Atya kinyilatkoztatása az emberi értelemhez jut el, és aki által az emberi értelem az Atyához emelkedhet.³¹

A korai teológiai szövegek tanulmányozása által azt is mondhatjuk, hogy az első keresztények krisztocentrikus istenismerete a tökéletes megtérésben, az istennek való engedelmességben csúcsosodott ki (Fil 2,1–11), így e felfogás szerint a keresztény vértanúk az istenismeret legtökéletesebb birtokosai is.³² *A Barnabás levél*

egy olyan krisztológiai kifejezés volt, mely az első keresztény közösségek liturgikus, eucharisztikus közegében hangzott el. Tehát az első keresztény közösség imádságos nyelvezetéből eredhet a *Didaché*ban feljegyzett krisztológiai megszólítás, „Isten szolgája”. Vö. ROCCO RONZANI: i. m., 28–29.

³⁰ Vö. ANTIOCHIAI IGNÁC: *Magnésziaiakhoz írt levél* 5,1; *Efezusiakhoz írt levél* 3,3.

³¹ Vö. ANTIOCHIAI IGNÁC: *Filadelfiaiakhoz írt levél* 4; 9,1; *Efezusiakhoz írt levél* 11,1.

³² A vértanúság teológiai eszméje majd egy kissé később, Alexandriai Kelemennél és Órigenésznél nyeri el a teljes formáját, akik mindketten egy-egy könyvet szenteltek a vértanúk

krisztológiája némiképpen átmenetet jelent az első század és az alexandriai teológia között. E szöveg ismeretlen szerzője egy rendkívül tehetséges egzegéta volt, aki a zsidó nép és a kereszténység kapcsolatának, illetve az Ószövetség és az Újszövetség viszonyának a teológiáját dolgozta ki, hogy az Ószövetség alapján bizonyítsa a kereszténység és az Újszövetség legitimitását. Ez egy episztemológiai mestermű, melynek középpontjában Jézus Krisztus áll, aki hasonló módon közvetít a két szövetség között, mint ahogy Philón Logosza a metafizikai és a materiális világ között.³³ A *Barnabás levél* krisztológiai értelmezése egyszerre gyűjt világosságot az ószövetségi múlt elhomályosított eseményeire, a keresztények jelenének az értelmezésére és a beláthatatlan jövőre.³⁴ Így e teológiai spekuláció arról tesz tanúságot, hogy Krisztus személye a zsidóság számára nem megalapozatlan ismereteket tár fel, hanem az Ószövetségből merített isteni

istenismeretének teológiai tisztázására. Vö. ALEXANDRIAI KELEMEN: *Stromata* [Strom.], IV; ÓRIGÉNÉSZ: Buzdítás a vértanúságra, in Órigenész: *Az imádságról és a vértanúságról*, Ókeresztény Írók 14., Szent István Társulat, Budapest, 1997, 164–219. (szerk. és ford. Vanyó László)

³³ *Barnabás levél* 4,8; vö. Kiv 32,7 és MTörv 9,12; *Barnabás levél* 5,1–7; 6,3–8; 8,1. Simonetti megjegyzi, hogy a *Barnabás levél*-ből hiányzik a Logosz kifejezés, annak ellenére, hogy a szerző a páli „magas krisztológia” egyik legradikálisabb képviselője. Vö. MANLIO SIMONETTI: *Teologia e cristologia nell’egitto cristiano*, in Alberto Camplani (ed.): *L’egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 56., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1997, 11–38, 15–17. Esetleg azon is érdemes elgondolkodnunk, hogy a *Barnabás levél* szerzője talán azért kerüli a Logosz fogalmának leírását, mert nem akarja azt sem a pogány filozófusok logoszával, sem pedig a zsidó bölcselők logosztanával azonosítani.

³⁴ Vö. *Barnabás levél* 1,7; 4,1–7; 2,3; 5,3.

üzenetet és teológiai tanrendszert teszi értelmezhetőbbé. Az Egyház Jézus Krisztus megtestesülése által az a tejfel-mézzel folyó Kánaán helye, az új paradicsomi állapot, melyben az emberiség istenismerete és az Istennel való kommunikációja újra helyreáll.³⁵ A *Barnabás levél* szerzője különös szépséggel mutatja a Jézus Krisztusba vetett hitet, mely meglátása szerint Krisztus személyének a befogadásában teljessé válik. A hit következménye pedig az a bensőséges Isten–ember kapcsolat, aminek köszönhetően Isten magában az emberben személyesen jelen van: Isten ismét az emberrel „sétál”, Isten beszéde (a Szentírás) újra érthető és értelmezhető, sőt Isten az emberben beszél. A *Barnabás levél* tehát nemcsak egy zsidók és keresztények közötti kapcsolatra reflektált, hanem egy mélységesen komoly intellektuális vitára is. Az ismeretlen szerző olyan szellemi érveket sorakoztatott fel, amelyek által a kereszténység Krisztus személyére alapozott hermeneutikai és episztemológiai módszerének a legitimitását bizonyította.

2.4. Az isteni beszéd két aspektusa

A második századi atyák a pogánysággal és a zsidósággal folytatott védekező diskurzusai során egyre hatványozottabban mutattak rá a keresztény krisztológia episztemológiai vetületére. Már Antiochiai Ignác is Krisztust az Atya gondolatának (γνώμη) és logoszának (λόγος), tehát értelmes beszédének hívta (*Efezusiakhoz írt levél* 3,3), aki az Atya csendjéből származik, és az Atyába tér vissza (*Magnésziaiakhoz írt levél* 7,2; 8,2). Majd később Jusztinosz úgy tett különbséget Isten benső (ἐνδιάθετος) gondolatainak a beszéde és a világba kimondott (προφορικός) beszéde között,

³⁵ *Barnabás levél* 6,13–14; vö. Kiv 33,3; Ez 11,19; 36,26.

hogy közben rámutatott a két beszéd elválaszthatatlanságára is. Krisztológiai vonatkozásban ez az elválaszthatatlanság a második isteni személy egységére mutat rá, annak ellenére, hogy a világ teremtése előtt az Atyában nyugszik, a világ teremtésénél pedig az Atyából szökken ki / hangzik el.³⁶

„Logosznak is nevezik, mert elhozta az embereknek azt, amit az Atya beszélt. Ez az Erő úgy létezik, hogy elválaszthatatlan és elszakíthatatlan az Atyától [...]. Az Atya, amint mondják is, kiszökkenti az Erejét [...]. Erő, amit a prófétai szó Istennek is mond [...] számszerűleg más (mint az Atya) [...]. Az Atyától született, de nem leválásképpen, mintha megosztódott volna az Atya lényege, mint amilyenek az összes többi megosztott és feldarabolt dolgok, melyek nem ugyanazok, mint mielőtt még feldarabolták volna.”³⁷

E krisztológiai megfogalmazás antik bölcseleti alapjait valószínűleg a sztoikusok nyelvfilozófiai tanításában találhatjuk, amely különbséget tett az ember

³⁶ JUSZTINOSZ: *Apológia* I,6; *Párbeszéd a Zsidó Triphónnal*, 61,1; TATIANOSZ: *Oratio adversus graecos*, 5; ANTIOCHAI IGNÁC: *Levél a Magnésziaiakhoz*, 8,2–3. Az adott témában ld. MARK EDWARDS: *Justin's Logos and the Word of God, in Christians, Gnostics and Philosophers in Late Antiquity*, Ashgate, London, 2012, III, 261–280; MANLIO SIMONETTI: *Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo*, in *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 44., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, 71–108.

³⁷ JUSZTINOSZ: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*, 128,2–4, in Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög egyházatyák*, Ókeresztény Írók 8., Szent István Társulat, Budapest, 1984, 211–212. Továbbá ld. még ATHENAGORAS: *Legatio pro Christianis*, 10; ANTIOCHAI THEOPHILOSZ: *Ad Autolycum*, 2,10; 2,22; IRÉNEUSZ: *Adversus Haereses*, II,12,5.

elméjében lévő gondolatokból összeállt benső beszéd és a hangos szóban kimondott beszéd között; ugyanakkor e két beszéd (λόγος) benső azonosságát is kifejezésre juttatja.³⁸ Ez tehát a sztoikus nyelvfilozófiai alap, mely a kereszténység hajnalán krisztológiai alkalmazást nyert. Még arra is érdemes rámutatnunk, hogy már Philónnál is megtalálhatjuk a két beszéd teológiai értelmezését. Philón azonban biblikus vonatkozásban tett említést a benső és a kimondott beszéd dialektikájáról, és nem az isteni Logosz személye kapcsán.³⁹ A philóni dialektika viszonylatában Mózes a bennfoglalt beszéd, míg Áron a kimondott beszéd allegóriája.⁴⁰ Mózes Philón meglátása szerint azért lehet a benn-

³⁸ Sztoikus források: HANS FRIEDRICH AUGUST VON ARNIM (ed.): *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II. *Chrysippi fragmenta logica et physica* [SVF], B. G. Tuebneri, Stutgard, 1964, II,43–74; II,153–154; II,580. MAX POHLENZ: *La stoa. Storia di un movimento spirituale*, Bompiani, Milano, 2005, 370–373; 779–781; M. CURZIO CHIESA: Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens, *Revue Internationale de Philosophie* 45 (1991/3) 301–321; E. MATELLI: ENDIATHETOS e PROFORIKOS LOGOS. Note sulla origine della formula e della nozione, *Aevum* 66 (1992) 43–70; J.-L. LABARRIÈRE: Logos endiathetos et logos prophorikos dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle-Académie, in B. Cassin – J.-L. Labarrière (eds.): *L'animal dans l'antiquité*, VRIN, Paris, 1997, 259–279; MARK J. EDWARDS: Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos, *Vigiliae Christianae* 54 (2000/2) 159–177. [<https://doi.org/10.1163/157007200X00026>] Edwards arra figyelmeztetett, hogy a sztoikusoknál Isten sosem volt „kimondott”, hisz meggyőződésük szerint a Logosz a természetben immanens módon van jelen. Vö. uo. 162.

³⁹ ADAM KAMESAR: The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 44 (2004) 163–181.

⁴⁰ ALEXANDRIAI PHILÓN: Det. 38–40, 126; *De migratione Abrahami* [Migr.], 76–81, 84, 169; Mut. 208.

foglalt logosz allegóriája, mert ő volt az, aki a Sínai hegyen elméjébe fogadta az isteni kinyilatkoztatás értelmét; Áron pedig az volt, aki a Mózes által megértett üzenetet úgymond hangos szóval kommunikálta a világban. Tehát Philónnál nem egyértelműen az isteni Logosz ontológiai értelmezése kapcsán merül fel ez a nyelvfilozófiai tanítás, hanem az isteni üzenet (beszéd) közvetítésének a természete kapcsán.

Jusztinosz azonban teológiai fejtegetéseiben Krisztusra egyszerre tekint a jánosi logosztan, a nyelvfilozófia és a kinyilatkoztatás közvetítésének a szemszögéből is.⁴¹ Ezért az ő interpretációjában a mennyei Atya „fejéből” származó isteni Logosz kimondott beszédként teremti a világot, ugyanakkor ő a mennyei Atya felfoghatatlan és elbeszélhetetlen, megtestesült, hallható és értelmezhető beszéde is.⁴² Láthatjuk tehát, hogy Jusztinosz a philóni és a bölcseleti logosztant a negyedik evangélium értelmében krisztológiai vonatkozásban egészítette ki,⁴³ így nála Krisztus az Isten világba kimondott beszéde, az isteni bölcsesség hallható és értelmezhető szava, Isten meg tapasztalható ereje.⁴⁴ Jusztinosz Krisztus személyé-

⁴¹ JUSZTINOSZ: Apológia II,6-8.

⁴² JUSZTINOSZ: Apológia II,7; 13.

⁴³ JUSZTINOSZ: Apológia II,6: „Az ő (Atya) Fia, akit egyedül lehet valóban Fiúnak mondani, az Ige (Logosz), aki minden teremtetést megelőz, aki vele van és született, vele teremtett meg mindent a kezdetben (archéban), ő a Krisztus, ami annyit jelent, hogy Fölkent, és hogy általa rendezett el mindent az Isten.” Magyarul: JUSZTINOSZ: Apológia II, in Vanyó László (szerk. és ford.): *A II. századi görög egyházatyák*, Ókeresztény Írók 8., Szent István Társulat, Budapest, 1984, 124.

⁴⁴ „Minden elnevezés ugyanis abból ered, hogy milyen módon szolgálta az atyai elhatározást, mivelhogy Ő az Atya akaratából született. De vajon nem azt látjuk, hogy bennünk is valami hasonló megy végbe? Amikor egy szót kibocsátunk, szót szülünk, kiejtésekor azonban nem szakítjuk

nek a meghatározásra tett logosztani kísérlete mellett az isteni kinyilatkoztatás krisztológiai természetére is rá tudott mutatni. Tehát e tézis szerint Krisztus, mivel azonos az Atya benső gondolataival, beszédével és tanításával, ezért a világban tökéletesen el tudja beszélni, az ember értelméhez el tudja juttatni az Atya kinyilatkoztatását. E témakörnél azokra a fordítási nehézségekre is érdemes rávilágítanunk, amelyek a görög „logosz” (λόγος) sokoldalú értelmezése kapcsán merülnek fel.⁴⁵ A magyar „ige” vagy „szó” jelentése mellett a „logosz” nem utolsó sorban az értelmes beszéd, a tanítás, a viszony, a mérték, az arány, a racionalitás és a számítás kifejezője is.⁴⁶

el magunktól, hogy ezáltal a bennünk lévő szó megkisebbedne.” JUSZTINOSZ: Párbeszéd a zsidó Trifónnal, 61,1–3, in Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög egyházatyák*, Ókeresztény Írók 8., Szent István Társulat, Budapest, 1984, 211–212. (ford. Vanyó László et al.); vö. ATHÉNAGORASZ: *Kérvény a keresztények ügyében*, 10; ANTIOCHIAI THEOPHILOSZ: *Ad Autolycum*, 2,21; 2,22; magyarul megjelent: Három könyv Autolükoszhoz, in Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög egyházatyák*, Ókeresztény Írók 8., Szent István Társulat, Budapest, 1984. (ford. Vanyó László et al.); M. J. EDWARDS: *Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos*, 160–162. [<https://doi.org/10.1163/157007200X00026>]

⁴⁵ Vö. PAOLO ZELLINI: *Numero e Logos*, Biblioteca Scientifica 47., Adelphi, Milano, 2011, 13–102.

⁴⁶ Például Alexandriai Kelemen logosztanát a szentháromsági relációk és az abból kisugárzó kölcsönös viszonyok szemszögéből is érdemes értelmezni. Vö. GIULIO MASPERO: *Dio trino perché vivo. Lo Spirito di Dio e lo spirito dell'uomo nella patristica greca*, Morcelliana, Brescia, 2018, 211, 235; GYURKOVICS MIKLÓS: *La giustizia bilanciata: Il concetto teologico e antropologico di giustizia nell'insegnamento di Clemente di Alessandria*, in AAVV: *Povertà e ricchezza nel cristianesimo antico (I–V sec.)*, 42 Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 8–10 maggio 2014), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2016, 111–119.

Az eddig vizsgált keresztény szerzők esetében láthattuk, hogy a logosz nemcsak egy szónoki logikával megszerkesztett „értelmet” közvetítő beszédre utal, hanem az isteni kommunikációra. Ha pedig a logosz fogalmát krisztológiai megfontolásokból Jézus Krisztusra vonatkoztatjuk, akkor a Logosz az az isteni „nyelvezet” és „beszéd”, aki által és akiben a mennyei Atya önmaga benső valóságát beszéli és magyarázza el a világnak, és ez a beszéd a szentháromság második személye, akit az ember önmagába fogadhat. Ezért hogy valóban megértsük e vizsgált korszak logosz-teológiai üzenetét, nem célszerű különválasztani a kommunikációs aspektust a krisztológiai aspektustól. Az első keresztény teológusok számára Krisztus személye az a tökéletes „hermeneutikai” és „kommunikációs” *kulcs*, aki által az isteni kinyilatkoztatás feltárhatóvá, elmagyarázhatóvá, érthetővé és közölhetővé válik. És e többoldalú értelmezés miatt meggyőződésünk volt, hogy az isteni kinyilatkoztatással való elmélyült kapcsolat által Krisztusból is részesülhet a benne hívő keresztény, e részesedés által a hívők szellemi valósága egyre jobban hasonlíthat az isteni Logoszra.⁴⁷

3. A második és harmadik századi logosztan antropológiai üzenete

Amikor a modern dogmatörténeti vizsgálódások a „bennfoglalt” és a „kimondott” Logosz dialektikájára mutatnak rá, akkor a legtöbb esetben az Atya és a Fiú kapcsolatára összpontosítanak, ez azonban a második század logosz-teológiájának csak az egyik oldala. Hogy mi van a másik oldalon? Az ember.

⁴⁷ E téren még Tertullianus tanítása is nagyon beszédes tud lenni. Vö. *Adversus Praxeam*, 5.

Az ember, aki az isteni beszéd hallgatója, befogadója, értelmezője és továbbadója. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a kimondott isteni beszédnek címzettje és helye is van: minden értelemmel bíró teremtmény lelke. Az Atyában lévő isteni beszéd világban való felcsendülése, befogadása és megértése után az isteni beszéd az emberi értelemben ismét „bennfoglalt beszéddé” válhat. A keresztények logoszteológiájának forradalminak nevezhető üzenete az volt, hogy az isteni Logosz nemcsak a mennyei Atya gondolataiban, hanem az ember benső gondolataiban, szellemi valóságában is „élhet”. A kérdés az, hogy a mennyei Atya bennfoglalt beszéde (az isteni Logosz) és az isteni beszédre létrejött emberi gondolatok között milyen természetű a különbség? Lehetséges-e, hogy az ember ugyanazt az isteni Logoszt hordja önmaga szellemi világában, mint aki a mennyei Atya „keblén nyugszik” (Jn 1,18)? E kérdések az első századok átistenülés teológiájának a határait feszegetik, hisz e folyamat célja mindenképpen abban fogalmazható meg, hogy az ember benső szelleme egyre jobban hasonlítson az istenihez. Az alexandriai gondolkodók az isteni Logoszt termékenyítő maghoz hasonlították, amely a tiszta lelkű emberben értelmes gyümölcsöket terem.⁴⁸ Mint ahogy Isten benső beszédének a kimondásával terem-

⁴⁸ Vö. ALEXANDRIAI KELEMEN: Paed. I, 7, 1–9, 4; Strom. III, 84, 3–4; III, 64, 3–65, 1; III, 62, 1–3, III, 27, 1–28, 6; III, 42, 1; III, 28, 4; 43,3–5. ALEXANDRIAI PHILÓN: Leg. III, 180–181; Leg. I, 49–56. A gnosztikus szerzők az „istenti mag” birtoklását a legtöbb esetben nem egy szellemi erőfeszítés eredményeként fogták fel, hanem a kivételes emberekben eleve meglévő adottságként. Vö. GYURKOVICS MIKLÓS: The Concept of the Virginal Motherhood Interpreted by Clement of Alexandria in the Context of Other Alexandrian Religious Literary Works, *Eastern Theological Journal* 2 (2016/2) 203–228; Id.: Il duplice Logos divino e umano. La teologia del Logos da Clemente

tette meg a világot, úgy az emberbe foglalt isteni beszéd és gondolat termékenyíti a cselekedeteket, új, az isteni „rációval” átjárt cselekedeteket teremt. Kérdés, hogy az ember alkalmas-e rá, hogy képes legyen befogadni az Isten Logoszá, vagy csak az isteni Logosz közvetített formáját?

A kereszténység Krisztus személye által kétszeres biztatást is kaphatott az Isteni Logosz befogadására: az első a lélek keresztségben való megtisztulása,⁴⁹ a másik a megtestesült Krisztus emberi beszédének a felfoghatóvá válása. Tehát azáltal, hogy az isteni beszéd Krisztussal azonosítható, két episztemológiai akadály is leküzdhető:

1. Az etikai akadály – Krisztus tanítása erkölcsi útmutató, ezért a lelki megtisztulás is tőle származik.
2. Gnoszeológiai akadály – Krisztus az abszolút igazság, ezért a tanítása biztos isteni ismereteket közöl.

Már az első századi keresztény teológiában megfigyelhetjük azt a teológiai tudatosságot, mellyel úgy tűnneti fel magát, mint ami új termékenyítő utakra tereli a logikailag elakadt zsidó teológiát és a pogány

di Alessandria a Fozio di Costantinopoli, *Eastern Theological Journal* 1 (2015/1) 99–134.

⁴⁹ Mint ahogy már Platón is az átistenüléssel kapcsolatosan a lelki szem megtisztulásáról beszélt, Philón is az isteni gondolatok befogadásának a feltételeként a lélek megtisztulását határozta meg, úgy a keresztények szerint az Isteni Logosz befogadásának a feltétele a lelki tisztaság, ez pedig a kereszténység által konkretizálódik. A témában ld. GYURKOVICS MIKLÓS: Az „Istenhez hasonlóvá válás” eszméje a hellén bölcséleti források, Alexandriai Philón és Alexandriai Kelemen antropológiájának tükrében, in Puskás Attila – Perendy László (szerk.): *Istenképiség, átistenülés, emberi méltóság, Teológiai tanulmányok*, Budapest, 2019, 66–89.

bölcséletet. A keresztény apologétáknak és majd Alexandriai Kelemennek az episztemológiai érvelései rámutattak, hogy a pogány bölcsélet képtelen választ adni saját filozófiai kérdéseire.⁵⁰

4. A Logosz által teremtetett új ember

A második és a harmadik századi keresztény írásokban feltűnik az „új ember” teológiájának az értelmezése, mivel e korai írások szerint a keresztény az az „új ember”, aki a benne lakozó isteni Logosszal túlléphet az emberiség episztemológiai és erkölcsi korlátjaiban. A keresztény teológusok módszeresen hangsúlyozták, hogy az isteni Logosz (Jézus Krisztus) nemcsak a mennyei Atyában, hanem a keresztényben is él.⁵¹ Ezt a szemléletet akár még a „bennfoglalt logosz” teológiai képének az antropológiai aspektusaként

⁵⁰ Vö. ALEXANDRIAI KELEMEN: *Protreptikosz. Buzdítás a görögökhöz* (Prot.) 7,73,1–9,88,3. Prot. 7,75,1: Mindazok, akik az Igazság Logosza nélkül tesznek vagy mondanak is valamit, olyanok, mint akik láb nélkül járnak erőlködnek.

⁵¹ A *Barnabás levél*ben megfigyelhetjük, hogy a szerző több alkalommal fontosnak vélte azt hangsúlyozni, hogy a keresztény emberben az Úr lakik, ahogy a prófétákban is. Bár az „Úr” megnevezése akár még Isten lelkére, magára Istenre és Jézusra is értelmezhető, mindenképpen fontos hangsúlyoznunk, hogy a keresztény teológiának e korai stádiumában (70? – 100?) még komoly teológiai és módszertani erőfeszítésbe került arra rámutatni, hogy a mennyei Atya saját Fia és Lelke által inspirálja, értelmezi az ő kinyilatkoztatott üzenetét, melynek az a küldetése, hogy az emberben éljen. Vö. *Barnabás levél* 6,15–16; 7,3; 9,1–2; 11,7; 16,6–8; 16,10; J. CHRISTOPHER EDWARDS: Identifying the Lord in the Epistle of Barnabas, in Markus Vinzent (ed.): *Studia Patristica XCIII*, Peeters Publishers, Leuven, 2017, 51–60. ALEXANDRIAI KELEMEN: *Paidagógosz* [Paed.] I,20,1–21,1; I,84,3; 85,2; I,25,1; 26,1; 27,1; 27,3; Paed. I, 84,4; I,95,1; I,98,2.

is felfoghatjuk,⁵² Alexandriai Kelemen és Órigenész gondolatai e téren külön figyelmet érdemelnek.

„Isten Képmása, az ő Logosza (és az isteni Logosz, fény a fény archetípusa, a Nousz törvényes fia), és a Logosz képmása az igaz ember, vagyis az emberben lévő nousz.”⁵³

„Mivel értelmes (νοερός) az Isten Logosza, ezért az értelem (νοῦς) megjelenítése csak az emberben látható, így a derék ember lelkének formája és hasonlósága isteni, ugyanakkor Isten ember formájú,

⁵² Egy sokat vitatott phótiuszi idézet Hypotyposeis, fragm. 23. Kelemennek vagy egy Kelement értelmező másolónak egy olyan tanítására utalhat, ami az emberben és az Istenben lévő isteni Logosz értelmezését fejtegette. A témában ld. CHRISTOPH MARKSCHIES: „Die wunderliche Mär von zwei Logoi”. Clemens Alexandrinus, Fragm. 23 – Zeugnis eines Arius ante Arium oder des arianischen Streits selbst?, in F. I. Grasmück et al. (eds.): *Logos Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1993, 193–219; ROBERT P. CASEY: Clement and two Divine Logoi, *The Journal of Theological Studies* 25 (1924) 43–56; Id.: Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism, *Journal of Theological Studies* 18 (1925) 39–101; GYURKOVICS MIKLÓS: *Il duplice Logos divino e umano*; Matteo Monfrinotti: Clemente „Lo Stromateo” Fama e oscurità. *Rassegna e studio dei testimonii greci (III–XVI sec.)*, Patrologia – Beiträge zum Studium der Kirchenväter, vol. 40., Peter Lang – Internationaler Verlag der Wissenschaften, Berlin, 2020, 121–131.

⁵³ ALEXANDRIAI KELEMEN: *Protreptikosz*, [Prot]. X,98,3. Ld. még Strom. V,8,7: a hanggal kibocsátott beszédnek (logosznak) hangzása van, az ő atyja a nousz; vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: Cher. 2–7; Abr. 18; 82; Gig. 62–63. Kelemen logosztanának szentháromságtani vetületéről ld. H. FISKA HÄGG: *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford UP, Oxford, 2006, 197–206. [<https://doi.org/10.1093/0199288089.001.0001>]

mivel mindkettőjük alapvonása az értelem (νοῦς), ami az ő jellegzetességük.”⁵⁴

„Az válik Istenhez hasonlóvá, vagyis a Megváltó Istenhez hasonlóvá, aki a Logosz által, a főpap által tiszteli a mindenség Istenét, akinek köszönhetően a szép és igaz dolgok az igazság szerint láthatóvá válnak.”⁵⁵

„A mi Urunk Jézus Krisztus maga is benne lakozik az igazak lelkében. [...] Hiszen nem az itteni Sion az Isten lakása, hanem az Isten Igéjének megfigyelő helyévé és tanácstermévé vált lélek az Isten lakása.”⁵⁶ A korabeli gnosztikus feljegyzésekből egy más teológiai vonásokkal megfestett keresztény önarckép is felsejlik. A valentinusi tanítás szerint a gnosztikus közösség tagjai már eleve egy isteni „szikrával”, „maggal” születnek,⁵⁷ és így e felfogás

⁵⁴ ALEXANDRIAI KELEMEN: Strom. VI,72,2.

⁵⁵ ALEXANDRIAI KELEMEN: Strom. II,45,7); vö. Id.: Strom. II,80,5 (Platón, Leg. IV 716c); IV,150,2; V,6,3; V,16,5; V,38,7; Paed. I,9,88; Paed. I,28,1; Paed. I,57,3; Strom. V,34,1; VII,58,3; IV,151,1–3; Paed. I,9,88; I,28,1; I, 57, 3; Strom. V, 34,1; VII,58,3; IV,151,1–3.

⁵⁶ ÓRIGENÉSZ: Homília a Hetvenötödik zsoltárhoz, 2, in Id.: *Zsoltárhomíliák*, Catena Fordítások 14., Catena, Budapest, 2020. (ford. Somos Róbert)

⁵⁷ Vö. ANTONIO ORBE: *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, vol. 1., Roma, 1994, 254–261. A témában ld. még JUDITH L. KOVACS: Participation in the Cross of Christ: Pauline Motifs in the Excerpts from Theodotus, in E. Thomassen – Ch. Marksches (eds.): *Valentinianism. New Studies*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 96., Brill, Leiden, 2019, 457–477. [https://doi.org/10.1163/9789004414815_021] EINAR THOMASSEN: The Spiritual Seed. The Church of the „Valentinians”, Nag Hammadi and Manichaean Studies 60., Brill, Leiden, 2006, 491–508. [https://doi.org/10.1163/9789047417163_034] GYURKOVICS MIKLÓS: Az antik „hit” bölcséleti fogalmának újraértelmezése Alexandriai Kelemen teológiájában, *Athanasiana*

arra utalhat, hogy a „gnosztikusoknak” nem azért kell „küzdeniük”, hogy megkapják az istenit, hanem azért, hogy az isteni szikra felszínre hozatala végett elnyomják a teremtményt. Tehát a Nagy Egyház beszámolóí szerint a gnosztikusok önmagukról azt feltételezték, hogy nem tanulás által kell egy külön szellemi utat bejárniuk az isteni befogadása és megértése érdekében, mivel azt már eleve bírják, ezért úgymond „intuitív” módon ráéreznek az isteni misztérium igazságaira is.

Alexandriai Kelemen logoszteológiája azonban az emberi szellem és az isteni szellem hasonlóságára mutatott rá,⁵⁸ ami miatt minden értelmes teremtmény megfelelő erkölcsi és szellemi erőfeszítés árán magába fogadhatja az isteni Logoszt.⁵⁹ Sőt, azt

49 (2019) 32–57; Id.: La croce nella disputa antignostica di Clemente Alessandrino, *Eastern Theological Journal* 6 (2020/2) 313–341.

⁵⁸ Vö. ALEXANDRIAI KELEMEN: Strom. III,17,103,1–4; 104,4; VI,9,72,1–3; VI,11,94,4–6; VI,12,96,1–3; VI,14,108,1–4; VI,14,113,1–3; VI,14,114,5–6; VII,11,64,6–65,4; VII,11,68,1–69,1; VII,12,71,1–5 (cf. PLATÓN: *Theaetetus*. 191d). Ecl. 51–57: Az Istenhez emelkedő lélek tanulás által fokozatosan tökéletesedik.

⁵⁹ Hasonló gondolatokat olvashatunk Órigenésznél is: Második homília a Nyolcvanadik zsoltárhoz, 1, in Órigenész: *Zsoltárhomíliák*, Catena Fordítások 14., Kairosz, Budapest, 2020: „És boldog az, aki teste összes tagjában, összes érzékszervében egészen Krisztus hangszere, Isten Igéjének eszköze lesz, és elmondhatja: már nem én élek, hanem Krisztus él bennem (Gal 2,20).”; uo, 7: „Tehát maga az én Uram, Jézus Krisztus búzaszem volt, gabonaszem volt [...]. Mindez a táplálék a mi számunkra az igazi Krisztus, az igazi kehely.” *Kommentár János Evangéliumához*, 4,23–24: „Mindenki ugyanis, aki eljutott a tökéletességre, nem él, hanem Krisztus él benne (Gal 2,20), és mivel Krisztus él benne, róla is szó van Mária kapcsán: íme, a te Fiad, a Krisztus (Jn 19,26). Mármost milyen

is nyomatékossá tette, hogy az erkölcsi és az értelmi előrehaladás által a keresztények egyre tökéletesebbé válhatnak, átistenülhetnek. Másként fogalmazva úgy is mondhatjuk, hogy az alexandriai Nagy Egyház tanítása szerint az ember átistenülése annak a függvénye, hogy mennyire hasonlít a benne lévő logosz a menygyei Atyában lévő Logoszra. Ezen kora keresztény teológusok szerint e folyamatban való előrehaladás legbiztosabb útja a Szentírás tanulmányozása, továbbá pedig a Krisztus által megjelenített etikai irányvonalak követése.

Ezen a helyen érdemes rámutatnunk, hogy Kelemen és Órigenész is az isteni Logoszról valós hüposztatikus személyként vélekedett, és így számukra a Szentírás értelmének a felfogása a Logosz befogadását is jelentette.⁶⁰ Ezen utóbbi szemléletmód arra is fényt deríthet, hogy ezen alexandriai szerzőknél a Szentírás

nagyszerűnek kell lennie értelmünknek, hogy az egyszerű beszéd kincset rejtő cserépedényben található tanítását, amelynek a betűjét az összes olvasó felismeri, és amelynek a hangzó szó folytán érzékelhető hangját az összes testi hallással bíró hallja? És mit kell mondanunk róla? Ha ezeknek pontos értelmezését szeretnénk nyújtani, valóban azt kell mondanunk: bennünk pedig Krisztus értelme van, hogy megismerjük, amit Isten nekünk ajándékozott (1Kor 2,16 és 2,12).” ÓRIGENÉSZ: *Kommentár János Evangéliumához*, Catena Fordítások 13., Kairosz, Budapest, 2017. Vö. ALEXANDRIAI PHILÓN: *Somn.* II, 249: „Boldog az a lélek, aki szentelt kehelyként felajánlja érvelési képességét; aki azért tölt, hogy az igazi öröm szent kelyhét töltsen meg. Isten Igéje, a lakoma királya, aki nem különbözik a kiöntött italtól (tudniillik önmagából tölt).”; vö. PLATÓN: *Tim.* 41d; ALEXANDRIAI KELEMEN: *Strom.* I, 29,4.

⁶⁰ Kelemen és Órigenész tanítása a hüposztaszisról: SALVATORE LILLA: *Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity*, 127–189; Id.: *Dionigi l’Areopagita e il platonismo cristiano*; VITO LIMONE: *Origene e la filosofia greca. Scienze, testi, lessico*, Marcelli, Brescia, 2018, 225–295.

általi Logoszból való részesedés leírása miért hasonlít az eucharishtiából való részesedés értelmezésére is.⁶¹

5. Záró gondolatok

Logoszteológia, episztemológia, egzegézis – mint láttuk, e fogalmakkal kapcsolatos teológiai fejtegetések korántsem kizárólagosan olyan ontológiai jellegű kérdésekre keresték a választ, amelyek majd az arianista viták során átértékeltek az első századok krisztológiáját. A második és a harmadik századi szerzők műveinek a vizsgálatából kitűnik, hogy az „arianista krízis” előtti keresztény teológia megfogalmazásai episztemológiai vonásokkal is bírtak. Egyrészt, a keresztény teológia a pogány értelmiségi képviselők által megfogalmazott kritikák hatására „tudományosabb” környezetekben való párbeszédre is törekedett, ami

⁶¹ A témáról bővebben ld. GYURKOVICS MIKLÓS: Az Eucharisztia, Krisztus teste és vére Alexandriai Kelemen teológiájában, *Teológia* 53 (2019) 147–158. Egyesek úgy vélik, hogy az alexandriai atyák számára a Szentírás mégsem szó szerint a bennfoglalt isteni Logosz hordozója, hanem csak út az isteni Logosz eléréséhez. Vö. EMMANUEL ALBANO: *I silenzi delle Sacre Scritture. Limiti e possibilità di rivelazione del Logos negli scritti di Filone, Clemente e Origene*, Studia Ephemeridis Augustinianum 138., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2014. Hasonló témakörben még vö. RAOUL MORTLEY: *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d’Alexandrie*, Brill, Leiden, 1973; Id.: The theme of silence in Clement of Alexandria, *The Journal of Theological Studies* 24 (1973) 197–202; Id.: *From Word to Silence I–II, The rise and fall of logos*, Hannstein, Bonn, 1986; Id.: The mirror and ICor. 13,12 in the epistemology of Clement of Alexandria, *Vigiliae Christianae* 30 (1976) 109–120; MANLIO SIMONETTI: *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell’esegesi patristica*, Studia Ephemeridis Augustinianum 23., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1985, 73–98.

egy sajátos episztemológiai rendszer kialakításával is járt. Másrészt, a gnosztikus szerzőkkel folytatott viták során, a Nagy Egyház képviselői egyre konkrétabban mutattak rá az „eretnek szerzők” episztemológiai csúsztatásaira, melyeknek hatása nemcsak módszertani következményekkel járt, hanem a Nagy Egyház tanításától eltérő egzegetikai és krisztológiai végkövetkeztetésekkel is. Az alexandriai logoszteológiában ezen episztemológiai karakter szoros összefüggésben áll az antropológiai és az egzegetikai fejtegetések logikájával is. E szellemi összefüggés számbavétele nélkül e korszak teológiai vizsgálódása félrevezető lehet.

Jelen tanulmány által javasoljuk, hogy a dogmatörténeti kutatások ne csak ontológiai kérdések felől folytassák a krisztológiai vizsgálódásokat, hanem episztemológiai szemszögből is. E szemléletváltás által az is érthetőbbé válhat, hogy az első két században egy zsidó családba született gondolkodó Krisztusban nemcsak az Ószövetség beteljesítőjét látta, hanem azt a tökéletes mestert is, akinek a tanítása által a benne hívőknek testközeli istentapasztalata lesz. Mint ahogy a pogány filozófia határait feszegető gondolkodók számára a Krisztus személyébe vetett hit az abszolút igazsággal való közvetlen, benső kommunikációt is eredményezte.

Bibliográfia

- ALBANO, EMMANUEL: *I silenzi delle Sacre Scritture. Limiti e possibilità di rivelazione del Logos negli scritti di Filone, Clemente e Origene*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 138., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2014.
- ARISZTOTELÉSZ: *De caelo*.
- ARISZTOTELÉSZ: *Fizika*.
- ARISZTOTELÉSZ: *Metafisika*.
- ARNIM, HANS FRIEDRICH AUGUST VON (ed.): *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II. *Chrysippi fragmenta logica et physica*, B.G. Tuebneri, 1964. [SVF.]
- ATHENAGORAS: *Legatio pro Christianis*. Magyarul: ATHÉNAGORASZ: *Kérvény a keresztények ügyében*, in Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög egyházatyák, Ókeresztény Írók* 8., Szent István Társulat, Budapest, 1984. (ford. Vanyó László et al.)
- ATTRIDGE, HAROLD W.: Philo and John. Two Riffs on One Logos, *Studia Philonica Annual* 17 (2005) 103–117.
- AYRES, LEWIS: *Nicaea and Its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford UP, Oxford, 2009. [<https://doi.org/10.1093/0198755066.001.0001>]
- Barnabás levél, in Vanyó László (szerk.): *Apostoli atyák, Ókeresztény Írók* 3., Szent István Társulat, Budapest, 1980. (ford. Vanyó László et al.)
- BELLETTI, BRUNO: La dottrina dell'assimilazione a Dio in Filone di Alessandria, *Rivista di Filosofia neoscolastica* 74 (1982/3) 419–440.
- BERCHMAN, ROBERT M.: *From Philo to Origen, Middle Platonism in Transition*, Scholars, California, 1984.

- CALABI, FRANCESCA: Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria, in Francesca Calabi (ed.): *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel Medioplatonismo*, ETS, Pisa, 2002, 35–54.
- CALABI, FRANCESCA: *God's Acting Man's Acting, Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Brill, Leiden – Boston, 2008.
- CALABI, FRANCESCA: *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, Morcelliana, Brescia, 2010.
- CASEY, ROBERT P.: Clement and two Divine Logoi, *The Journal of Theological Studies* 25 (1924) 43–56.
- CASEY, ROBERT P.: Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism, *Journal of Theological Studies* 18 (1925/1) 39–101.
- CHIESA, M. CURZIO: Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens, *Revue Internationale de Philosophie* 45 (1991/3) 301–321.
- DELL'OSSO, CARLO: *Cristo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in oriente*, Studia Ephemeridis Augustinianum 118., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2010.
- DELL'OSSO, CARLO: *Monoenergiti/monoteliti del VII secolo in Oriente*, Studia Ephemeridis Augustinianum 148., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2017.
- DENZINGER, HEINRICH – PETER HUNERMANN (eds.): *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Dehoniane Bologna, Bologna, 1996. [DH]
- Didakhé*, in Vanyó László (szerk.): *Apostoli atyák, Ókeresztény Írók 3.*, Szent István Társulat, Budapest, 1980. (ford. Vanyó László et al.) [Did.]
- EDWARDS, J. CHRISTOPHER: Identifying the Lord in the Epistle of Barnabas, in Markus Vinzent (ed.): *Studia Patristica XCIII*, Peeters, Leuven, 2017, 51–60.

- EDWARDS, MARK J.: Justin's Logos and the Word of God, in uő. *Christians, Gnostics and Philosophers in Late Antiquity*, Ashgate, London, 2012, 261–280.
- EDWARDS, MARK J.: Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos, *Vigiliae Christianae* 54 (2000/2) 159–177. [<https://doi.org/10.1163/157007200X00026>]
- GALVÃO-SOBRINHO, CARLOS R.: *Doctrina and Power. Theological Controversy and Christian Leadership in the Later Roman Empire*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 2013.
- GRECH, PROSPER: „Ciò che era fin dal principio”. *L'emergere dell'ortodossia nel cristianesimo primitivo*, Susidi Patristici 20., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2020.
- GRILLMEIER, ALOIS: Gesù il Cristo nella fede della Chiesa (Jesus der Christus im Glauben der Kirche), vol. I., Biblioteca Teologica 18., Paideia, Brescia, 1982.
- GYURKOVICS MIKLÓS: A mózesi törvénytán kozmológiai és antropológiai vetületei Alexandriai Philón filozófiájában, *Athanasiana* 37 (2013) 18–37.
- GYURKOVICS MIKLÓS: Az antik „hit” bölcseleti fogalmának újraértelmezése Alexandriai Kelemen teológiájában, *Athanasiana* 49 (2019) 32–57.
- GYURKOVICS MIKLÓS: Az Eucharisztia, Krisztus teste és vére Alexandriai Kelemen teológiájában, *Teológia* 53 (2019/3–4) 147–158.
- GYURKOVICS MIKLÓS: Az „Istenhez hasonlónak válás” eszméje a hellén bölcseleti források, Alexandriai Philón és Alexandriai Kelemen antropológiájának tükrében, in Puskás Attila – Perendy László (szerk.): *Istenképiség, átistenülés, emberi méltóság*, Teológiai tanulmányok, Szent István Társulat, Budapest, 2019, 66–89.

- GYURKOVICS MIKLÓS: Il duplice Logos divino e umano. La teologia del Logos da Clemente di Alessandria a Fozio di Costantinopoli, *Eastern Theological Journal* 1 (2015/1) 99–134.
- GYURKOVICS MIKLÓS: Il duplice Logos divino e umano, in Matteo Monfrinotti (ed.): *Clemente „Lo Stromateo” Fama e oscurità. Rassegna e studio dei testimonii greci (III-XVI sec.)*, Patrologia – Beiträge zum Studium der Kirchenväter 40., Peter Lang – Internationaler Verlag der Wissenschaften, Berlin, 2020, 121–131.
- GYURKOVICS MIKLÓS: La croce nella disputa antignostica di Clemente Alessandrino, *Eastern Theological Journal* 6 (2020/2) 313–341.
- GYURKOVICS MIKLÓS: La giustizia bilanciata: Il concetto teologico e antropologico di giustizia nell’insegnamento di Clemente di Alessandria, in AAVV: *Povertà e ricchezza nel cristianesimo antico (I–V sec.)*. 42 Incontro di studiosi dell’antichità cristiana (Roma, 8–10 maggio 2014), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2016, 111–119.
- GYURKOVICS MIKLÓS: The Concept of the Virginal Motherhood Interpreted by Clement of Alexandria in the Context of Other Alexandrian Religious Literary Works, *Eastern Theological Journal* 2 (2016/2) 203–228.
- HÄGG, FISKA: *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford UP, Oxford, 2006. [<https://doi.org/10.1093/0199288089.001.0001>]
- HAY, DAVID M.: Philo’s Anthropology, the Spiritual Regimen of the Therapeutae, and a Possible Connection with Corinth, in Roland Deines – Karl Wilhelm Niebuhr (szerk.): *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen*, Internationales Symposium zum Corpus

- Judaeo-Hellenisticum 1–4. Mai 2003, Siebeck, Tübingen, 2004, 127–142.
- HELLEMANN, WENDY E.: Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God, *The Studia Philonica Annual* (1990) 51–71.
- IGNÁC, ANTIOCHIAI: Efezusiakhoz, in Vanyó László (szerk.): *Apostoli atyák*, Ókeresztény Írók 3., Szent István Társulat, Budapest, 1980. (ford. Vanyó László et al.)
- IGNÁC, ANTIOCHIAI: Filadelfiaiakhoz, in Vanyó László (szerk.): *Apostoli atyák*, Ókeresztény Írók 3., Szent István Társulat, Budapest, 1980. (ford. Vanyó László et al.)
- IGNÁC, ANTIOCHIAI: Magnésziaiakhoz, in Vanyó László (szerk.): *Apostoli atyák*, Ókeresztény Írók 3., Szent István Társulat, Budapest, 1980. (ford. Vanyó László et al.)
- IRÉNEUSZ: *Adversus Haereses*, II.
- JUSZTINOSZ: Apológia I., in Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög egyházatyák*, Ókeresztény Írók 8., Szent István Társulat, Budapest, 1984. (ford. Vanyó László et al.)
- JUSZTINOSZ: Apológia II., in Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög egyházatyák*, Ókeresztény Írók 8., Szent István Társulat, Budapest, 1984. (ford. Vanyó László et al.)
- JUSZTINOSZ: Párbeszéd a zsidó Trifónnal, in Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög egyházatyák*, Ókeresztény Írók 8., Szent István Társulat, Budapest, 1984. (ford. Vanyó László et al.)
- KAMESAR, ADAM: Biblical Interpretation in Philo, in Adam Kamesar (ed.): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridges UP, Cambridge, 2009, 65–73. [<https://doi.org/10.1017/CCOL9780521860901.004>]

- KAMESAR, ADAM: *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridges UP, Cambridge, 2009. [<https://doi.org/10.1017/CCOL9780521860901>]
- KAMESAR, ADAM: The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation. Philo and the D-Scholia to the Iliad, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 44 (2004) 163–181.
- KELEMEN, ALEXANDRIAI: *Paidagógosz. A nevelő*. [Paed]
- KELEMEN, ALEXANDRIAI: *Protrephtikosz. Buzdítás a görögökhöz*. [Prot.]
- KELEMEN, ALEXANDRIAI: *Stromata*, I–VII. [Strom.]
- KELEMEN, RÓMAI: *Levél a korintusiakhoz*. [1Kelemen]
- KELLY, JOHN NORMAN DAVIDSON: *Early Christian Doctrines*, HarperOne, London, 1978.
- KOVACS, JUDITH L.: Participation in the Cross of Christ: Pauline Motifs in the Excerpts from Theodotus, in E. Thomassen – Ch. Marksches (szerk.): *Valentinianism: New Studies, Nag Hammadi and Manichaeism*, Studies 96., Brill, Leiden, 2019, 457–477. [https://doi.org/10.1163/9789004414815_021]
- LABARRIÈRE, J.-L.: Logos endiathetos et logos prophorikos dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle-Académie, in B. Cassin – J.-L. Labarrière (eds.): *L'animal dans l'antiquité*, VRIN, Paris 1997, 259–279.
- LIMONE, VITO: *Origene e la filosofia greca. Scienze, testi, lessico*, Marcelli, Brescia, 2018.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH: „Die wunderliche Mär von zwei Logoi“. Clemens Alexandrinus, Fragm. 23 – Zeugnis eines Arius ante Arium oder des arianischen Streits selbst?, in F. I. Grasmück et al. (eds.): *Logos Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1993, 193–219.

- MASPERO, GIULIO: *Dio trino perché vivo. Lo Spirito di Dio e lo spirito dell'uomo nella patristica greca*, Morcelliana, Brescia, 2018.
- MATELLI, E.: ENDIAYETOS e PROFORIKOS LOGOS. Note sulla origine della formula e della nozione, *Aevum* 66 (1992) 43–70.
- MORTLEY, RAOUL: *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Brill, Leiden, 1973.
- MORTLEY, RAOUL: *From Word to Silence I - II, The rise and fall of logos*, Hanstein, Bonn, 1986.
- MORTLEY, RAOUL: The mirror and ICor. 13, 12 in the epistemology of Clement of Alexandria, *Vigiliae Christianae* 30 (1976) 109–120.
- MORTLEY, RAOUL: The theme of silence in Clement of Alexandria, *The Journal of Theological Studies* 24 (1973) 197–202.
- MURPHY, FRANCESCA ARAN – TROY A. STEFANO (eds.): *The Oxford Handbook of Christology*, Oxford UP, Oxford, 2015. [<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199641901.001.0001>]
- NIEHOFF, MAREN R.: Abraham in the Greek East: Faith, Circumcision and Covenant in Philo's Allegorical Commentary and Paul's Letter to the Galatians, *The Studia Philonica Annual* 32 (2020) 227–248.
- ORBE, ANTONIO: *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, vol. 1., Piemme, Roma, 1994.
- ÓRIGENÉSZ: Buzdítás a vértanúságra, in Órigenész: *Az imádságról és a vértanúságról*, Ókeresztény Írók 14., Szent István Társulat, Budapest, 1997, 164–219. (szerk. és ford. Vanyó László)
- ÓRIGENÉSZ: *Kommentár János Evangéliumához*, Catena Fordítások 13., Kairosz, Budapest 2017. (ford. Somos Róbert)

- ÓRIGÉNÉSZ: Homília a Hetvenötödik zsoltárhoz, in Id.: *Zsoltárhomíliák*, Fordítások 14., Catena, Budapest, 2020. (ford. Somos Róbert)
- OSBORN, ERIC: *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge UP, Cambridge, 1993. [<https://doi.org/10.1017/CBO9780511598029>]
- OSBORN, ERIC: *Early Christian Creeds*, Oxford UP, Oxford, 1971³, Reprinted 2008.
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De Abrahamo*. [Abr.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De Cherubim*. [Cher.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De confusione linguarum*. [Conf.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De ebrietate*. [Ebr.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De fuga et inventione*. [Fug.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De gigantibus*. [Gig.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De migratione Abrahami*. [Migr.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De mutatione nominum*. [Mut.]
- PHILÓN: *De Opificio mundi*. [Opif.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De posteritate Caini*. [Post.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De sacrificiis Abelis et Caini*. [Sacr.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De sobrietate*. [Sobr.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De somniis*. [Somn.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De Vita Contemplativa*. [Contempl.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *De vita Mosis*. [Mos.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *Legat*. [Leg.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *Legum allegoriae*. [LA.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *Quaestiones in Genesim*. [QG.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *Quis rerum divinarum heres sit*. [Her.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *Quod deterius potiori insidiari solet*. [Det.]
- PHILÓN, ALEXANDRIAI: *Quod Deus sit immutabilis*. [Deus.]
- PIETRAS, HENRYK: L'unità di Dio in Dionigi di Alessandria, *Gregorianum* 72 (1991) 459–490.
- POLIKÁRP, SZMIRANI: *Philippiekhez írt levél*.
- PLATÓN: *Theaetetus*. [Theaet.]

- PLATÓN: *Timaios*. [Tim.]
- POHLENZ, MAX: *La stoa. Storia di un movimento spirituale*, Bompiani, Milano, 2005.
- PRINZIVALLI, EMANUELA (ed.): *L'enigma di Gesù: Fonti e metodi della ricerca storica*, Carocci, Roma, 2008.
- PRINZIVALLI, EMANUELA: *Magister ecclesiae, Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 82., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2002.
- RADICE, ROBERTO: Logos tra stoicismo e platonismo. Il Problema di Filone, in R. Radice – M. Sordi (eds.): *Dal logos dei greci e dei romani al logos di Dio*, Milano, Vita E Pensiero, Milano, 2011, 131–145.
- RADICE, ROBERTO: Philo's Theology and Theory of Creation, in A. Kamesar (ed.): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge UP, Cambridge, 2009, 135–145. [<https://doi.org/10.1017/CCOL9780521860901.006>]
- RADICE, ROBERTO – ALFREDO VALVO (eds.): *Dal logos dei greci e dei romani al logos di Dio. Ricordando Marta Sordi*, Vita E Pensiero, Milano, 2011.
- RAMELLI, ILARIA: The Mysteries of Scripture. Allegorical Exegesis and the Heritage of Stoicism, Philo, and Pantaenus, in Veronika Černušková – Judith L. Kovacs – Jana Plátová (eds.): *Clement's Biblical Exegesis. Proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria* (Olomouc, May 29–31, 2014), *Vigiliae Christianae Supplements* 139., Brill, Leiden, 2017, 80–110. [https://doi.org/10.1163/9789004331242_005]
- REALE, GIOVANNI – ROBERTO RADICE: Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria, in Roberto Radice (ed.): *Filone di Alessandria, Tutti i trattati del commento allegorico alla Bibbia*, Milano, 1994, CIX–CXI.

- REGGIANI, CLARA KRAUS: Il monoteismo ebraico e il concetto di mediazione, *Studi e materiali di storia delle religioni* 67 (2001) 12–26.
- RONZANI, ROCCO: *Gesù figlio di Dio. Elementi di cristologia patristica (secoli I-III)*, Sussidi patristici 21., Istituto Patristico Augustinianum – Nerbini, Roma–Firenze, 2021.
- RUNIA, DAVID T.: *Philo of Alexandria and Timaeus of Plato*, Brill, Leiden – New York, 1986.
- SESSBOUË, BERNARD JOSEPH WOLINSKI: *Storia dei dogmi*, vol. 1. *Il Dio della salvezza (I-VIII secolo)*, Piemme, Casale Monferrato, 1996.
- SALVATORE LILLA: Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity, in M. Joyal (ed.): *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*, Aldershot, Avebury, 1997, 127–189.
- SALVATORE LILLA: *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Letteratura Cristiana Antica 25., Morcelliana, Brescia, 2005.
- SIMONETTI, MANLIO: *Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo*, in *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 44., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1993, 71–108.
- SIMONETTI, MANLIO: *Il Vangelo e la storia. Il cristianesimo antico (secoli I-IV)*, Carocci, Roma, 2010.
- SIMONETTI, MANLIO: *La crisi ariana nel IV secolo*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 11., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1975.
- SIMONETTI, MANLIO: Le controversie cristologiche nel secondo e nel terzo secolo, in Bessarione: *La Cristologia nei Padri della Chiesa*, 2., Herder, Roma, 1981.
- SIMONETTI, MANLIO: Le origini dell'arianesimo, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 7 (1971) 317–330.
- SIMONETTI, MANLIO: *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, *Studia Ephemeridis*

- Augustinianum 23., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1985.
- SIMONETTI, MANLIO: „Persona” nel dibattito cristologico dal III al VI secolo, *Studium* 91 (1995) 529–548.
- SIMONETTI, MANLIO: Qualche novità sulla dottrina originiana del Logos, *Augustinianum* 51 (2011) 331–348. [<https://doi.org/10.5840/agstm201151215>]
- SIMONETTI, MANLIO: Teologia e cristologia nell’egitto cristiano, in Alberto Camplani (ed.): *L’egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 56., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1997, 11–38.
- SIMONETTI, MANLIO – EMANUELLA PRINZIVALLI: *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Morcelliana, Brescia, 2012.
- SIMONETTI, MANLIO – EMANUELLA PRINZIVALLI: *Storia della letteratura cristiana antica*, Piemme, Casale Monferrato, 2010.
- SOZOMEN: *Historia Ecclesiastica*.
- STERLING, GREGORY: „Philo Has Not Been Used Half Enough”. The Significance of Philo of Alexandria in the Study of the New Testament, *Perspectives in Religious Studies* 30 (2003) 251–269.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*, II. [SVF II]
- SZÓKRATÉSZ, SCHOLASTICUS: *Szókratész Egyháztörténete, Ókeresztény Írók* 9., Szent István Társulat, Budapest, 1984. (ford. Baán István) [HE]
- TATIANOSZ: *Oratio adversus graecos*. Magyarul: Beszéd a görögök ellen, in Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög egyházatyák, Ókeresztény Írók* 8., Szent István Társulat, Budapest, 1984. (ford. Vanyó László et al.)
- TERTULLIANUS: *Adversus Praxeam*, in VANYÓ LÁSZLÓ (szerk.): *Tertullianus művei, Ókeresztény Írók* 12.,

- Szent István Társulat, Budapest, 1986. (ford. Vanyó László et al.)
- THEOPHILOSZ, ANTIOCHIAI: *Ad Autolycum*. Magyarul: Három könyv Autolükoszhoz, in Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög egyházatyák, Ókeresztény Írók 8.*, Szent István Társulat, Budapest, 1984. (ford. Vanyó László et al.)
- THOMASSEN, EINAR: *The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians', Nag Hammadi and Manichaean*, Studies 60, Brill, Leiden, 2006, 491–450. [https://doi.org/10.1163/9789047417163_034]
- WHITTAKER, JOHN: *Epekeina nou kai ousias, Vigiliae Christianae* 33 (1969) 91–104.
- WINDEN, J. C. M. VAN: The World of Ideas in Philo of Alexandria, Interpretation of de Opificio Mundi 24–25, *Vigiliae Christianae* 37 (1983) 209–217. [<https://doi.org/10.2307/1583083>]
- ZACHHUBER, JOHANNES: *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics. Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*, Oxford UP, Oxford, 2020. [<https://doi.org/10.1093/oso/9780198859956.001.0001>]
- ZELLINI, PAOLO: *Numero e Logos*, Biblioteca Scientifica 47., Adelphi, Milano, 2011.

