

doi:[10.29285/actapinteriana.2022.8.91](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2022.8.91)

A második és a harmadik századi logosztheológia ontológiai és episztemológiai vonatkozásai ¹

Gyurkovics Miklós

Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 4400 Nyíregyháza, Bethlen Gábor u. 13-19.

gyurkovicsm@yahoo.co.uk

Gyurkovics M. (2022): A második és a harmadik századi logosztheológia ontológiai és episztemológiai vonatkozásai. Ontological and Epistemological Aspects of Logos Theology in the Second and Third Centuries. Acta Pintérian, 8: 91-107.

Abstract: This study researches the Christology of the second and third centuries not only according to the assumptions of the ontological questions generated by the Arianist debates, but also from epistemological points of view. Therefore, it does not „purely” examine how the ontological reality of Christ was defined, but also seeks the answer to the question of what the most significant Christological themes of this era were. It is strongly assumed that epistemological reflections that dealt with Christ's revelatory activity came to the fore among these topics. The study explains the following issues in more detail: the epistemological aspect of Christology; Christian interpretation of the Logos theology of Philo of Alexandria; the anthropological message of Christology.

I. Az első századok 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 legközlényebbnek 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 a teológiai karaktereit sajátos önreflexióikon keresztül tükrözték vissza.² A keresztény teológia 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 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

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

² A második és harmadik századi keresztény teológiai interpretációk sajátosságairól lásd SIMONETTI 2010, pp. 41-112; GRECH 2020, pp. 27-36; pp. 61-66; pp. 95-98. Az első századok krisztológiájának biblikus értelmezéséről lásd AAVV in MURPHY et al. 2015, pp. 9-166.

³ SIMONETTI 1975; Id. 1971, pp. 317-330; Id. in BESSARIONE 1981, pp. 25-44; Id. 1995, pp. 529-548; Id. 2011, pp. 331-348; GALVÃO-SOBRINHO 2013; AYRES 2009. A harmadik egyetemes zsinat utáni teológiai viták értelmezéséről lásd DELL'OSSO 2010; Id. 2017.

⁴ Sokatmondó például Órigenész krisztológiájának a megítélése (lásd PRINZIVALLI 2002).

⁵ A mai napig is aktuális teológiai kérdésekre hívják fel a figyelmünket OSBORN 1993; KELLY 1978, pp. 252-309; Id. 1971³.

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 kérdéssel kezdődtek, hogy ki, mely Jézus Krisztus és a Mennyei Atya ontológiai valóságát érinti: Jézus Krisztus isteni léte és lénye azonos-e a Mennyei Atya létével és lényegével? E témakörhöz tartoznak a már nagyon gyakran emlegetett modalista vagy szubordinált szentháromságtani fejtegetések, melyeknek kardinális tematikája a görög hüposztaszisz (ὕποστασις) és az ouszia (οὐσία) fogalmainak a 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 a szentháromságtani jelentését.⁶ Azt tudjuk, hogy a kereszténység nem politeista, ezért nem három istenről tanít, hanem három hüposztasziszról; 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 (DH 126). Így talán érthető, hogy a 341-ben, az antióchiai zsinaton megfogalmazott hitvallásban a keleti atyák miért kerülték a ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ formula leírását (vö. SIMONETTI 1975, pp. 146-160),⁷ helyette azonban megvallották, hogy a Logosz 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 hüposztasziszát, rendjét és dicsőségét. Tudniillik úgy, hogy a Szentháromság hüposztasziszban három, harmóniában (συμφωνία) azonban egy.⁸ A bölcseleti fogalmakkal szemben inkább a szentírási kifejezéseket preferáló antióchiai zsinat óvatos szövegezése azt a Krisztust vallotta meg, aki a megismerhetetlen és elbeszélhetetlen Atya szemlélhetőségét 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 hüposztaszisza van, amit az eretnekek ouszianak is neveznek. És ha valaki azt kérdezné, hogy milyen a Fiú hüposztaszisza? Meggyőződésünk, hogy az, amit mi az Atya egyedüli hüposztasziszának tartunk.”⁹

Az ontológiai értékekre utaló bölcseleti 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

⁶ Naprakész szakirodalom e téren ZACHHUBER 2020, pp. 1-32.

⁷ 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.

⁸ Manlio Simonetti szerint az antióchiai zsinat dokumentumainak a dogmatikai szövegezése úgy lett megalkotva, hogy mindazok el tudják fogadni, akik a három hüposztaszisz-tan mellett álltak ki, és hogy a szöveg krisztológiai üzenete az arianizmust ellenző teológusokat is „meg tudja nyugtatni” (vö. SIMONETTI 1975, pp. 155-159). A zsinatról származó négy formula szövegének a teológiai értelmezéséről lásd KELLY 1978, pp. 263-274. Fontos történelmi forrás SZÓKRATÉSZ 1984, 2,10,43-46; 2,10,57-65.

⁹ SZÓKRATÉSZ 1984, 2,12-20; 22-24; SOZOMEN, III,7-13; 20-24; IV,6; vö. SIMONETTI 1975, pp. 161-187. A kutatott témánkhoz különösen fontosak a 184, 186-187 oldalak. Továbbá még vö. KELLY 1978, pp. 277-279.

megfogalmazásának a legerőteljesebb vonása a politeizmussal való szembenállás, ami miatt nem tudta elfogadni az alexandriaiak három hüposztaszisz tanát.¹⁰ Miközben azt is tudjuk, hogy az ehhez hasonló szentháromságtani szövegezek mozgatórugója az a szándék volt, hogy Isten hármascú 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 megértéséhez nem elegendő kizárólagosan az ouszia és a hüposztaszisz fogalmainak az ontológiai értékét kutatnunk, mivel ezen eszmék tartalmi jelentésének pontos beazonosítása 381-ig egyedi mértékrendszerben kell hogy történjen, ami által még a szembenálló teológiai tradíciók törekvései is értékelhetőbbé válhatnak (vö. ZACHHUBER 2020, pp. 32-66; LILLA in JOYAL 1997, pp. 127-189; Id. 2005, pp. 41-91). Amint a következőkben látni fogjuk, e dogmatörténeti reflexió a logoszteológiai tanítások értelmezésére is kiterjeszhető, mivel a logoszteológiáról szóló korakeresztény fejtegetések egyszerre foglalják magukba az isteni kinyilatkoztatás és a második isteni személy teológiai értelmezését.

II. Ontológia és episztemológia

1. Alexandriai Philón logosztanának episztemológiai aspektusa

A jelen tanulmány bevezető soraiban kifejtett dogmatörténeti reflexiókból kiderülhet, hogy az arianista viták oldaláról szemlélt logoszteológiai kutatások az ontológiai kérdések által generált módszertan határai közé szorulhatnak. Hogy e korlátozó határokból kiléphessünk, 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 logoszteológiai elemzésekhez, melyeket a múlt század dogmatörténészei – pontosan az említett ontológiai megfontolások miatt – a „magas krisztológia” területére tereltek. Így könnyen előfordulhatott, hogy a logoszteológia episztemológiai jelentőségének a bemutatására nem került megfelelő hangsúly.

2. Alexandriai Philón logoszteológiája

A korakeresztény krisztológiai források logoszteológiai kialakulásának a feltárása közben mindenekelőtt az alexandriai zsidó filozófus, Philón bölcseletét kell szemügyre vennünk. Az újszövetségi jánosi és páli krisztológiát többen is összehasonlították Alexandriai Philón logosztanával, azonban az igazán áttörő eredmények még váratnak magukra.¹¹ 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.¹² Jogosan feltételezhetjük, hogy Philón szándékosan kerülte a Logosz ontológiai beazonosítását, mivel műveiből az derül ki, hogy számára a Logosz tevékenysége pont abban

¹⁰ A témában lásd PIETRAS 1991, pp. 459-490.

¹¹ A témában lásd NIEHOFF 2020, pp. 227-248; HAY in DEINES & NIEBUHR 2004, pp. 127-142; STERLING 2003, pp. 251-269; KAMESAR 2009, pp. 65-73; ATTRIDGE 2005, pp. 103-117.

¹² Vö. Opif. 7-8, 11, 20-25; Mut. 184; Somn. I,62; Her. 133-236; LA. II,86, III,175; Det. 118; Conf 172; RADICE in KAMESAR 2009, pp. 135-145; Id. 2011, pp. 131-145; REGGIANI 2001, pp. 12-26; CALABI 2008; Id. 2002, p. 47; WINDEN 1983, pp. 209-217; BERCHMAN 1984, pp. 23-49; REALE & RADICE in RADICE 1994, CIX-CXI.

áll, hogy a teremtmények által felfoghatatlan Isten¹³ és a teremtett világ között közvetítsen, méghozzá hogy teológiai ismeretet közvetítsen.¹⁴ 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 isteniből való részesedés mindkét aspektusa (lét és ismeret) Isten kegyelmi ajándéka (vö. Cher. 113-119).

A teremtmények felől, az isteni Logosz az ultra-transzcendens Isten teremtő,¹⁵ gondviselő és kinyilatkoztató tevékenységének az aktualizálója és megismertetője is a világban (vö. PHILÓN: Mut. 14-15; Contempl. 2; ARISZTOTELÉSZ: *Metafisica* Λ 1072 a 24-26; 1072 a 31; 1073 a 4-5). Isten felől pedig az isteni Logosz, ezen isteni tevékenységek kinyilatkoztatója (ismertetője), értelmezője és közvetítője is, aki episztemológiai kapocsként is összeköti Istent a világgal (vö. PHILÓN: Opif. 17-20). 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 a kinyilatkoztató, a misztériumokba beavató és értelmező isteni beszéd/szó.¹⁶ 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 teremtett világban folyó tevékenységét úgy is értelmezhetjük, mint Isten felfoghatatlan valóságának az értelmezhető képmása. Philónnál tehát a Logosz közvetítői tevékenysége nem csak 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 (CALABI 2010, pp. 74-77). 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 részesedést is jelenti. E teológia logikai feltétele a következő formulában mutatkozik meg: Philón számára az emberi szellem képe a Logosz, valamint Isten szellemének a képe is a Logosz (vö. Her. 56-58; Opif. 69-80; 134-150; LA. 1,31-47; 53-55; 88-96; QG. 1,4-22). 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, hisz a Szentírás Philón szerint a Mózes által megértett isteni gondolatok betűbe foglalt képmása; vagyis egyrészt az ember, másrészt pedig az Isten gondolatainak a képmása (lásd KAMESAR 2009a in KAMESAR 2009b, pp. 65-91; RAMELLI in ČERNUŠKOVÁ 2017, pp. 80-110; KOVACS & PLÁTOVÁ 2017, pp. 80-110; GYURKOVICS 2013, pp. 18-37). 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

¹³ Isten megismerhetetlenségéről szóló tanítása Philónnál: Post. 169; Isten elbeszélhetetlen: Somn. I, 67; I, 229-230; Mut. 11-15; 27-28; Isten felfoghatatlan: Deus. 62; 109; LA. II,46; III,136; Sac. 101; Abr. 107-118; 120. Az Isten megközelíthetlenségéről és felfoghatatlanságáról szóló tanítás értelmezése: WHITTAKER 1969, pp. 91-104; CALABI in CALABI 2002, pp. 35-54; CALABI 2010, pp. 68-71; RADICE in RADICE & SORDI 2011, pp. 131-145.

¹⁴ Vö. PHILÓN: Post. 17-21; Somn. I,61-65; SVF, 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; Sobr. 63; Conf. 163.

¹⁵ Isten túlhalad minden helyet, időt, az ember számára nem található sem a homályban, sem más helyen: PHILÓN: Post. 14; Mos. I,158; Gig. 54-57 Mut. 7; Somn. I,186-192; ARISZTOTELÉSZ: *De caelo*, I,10,279 a 18.

¹⁶ Vö. 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” (Cher. 49-50). Philón teremtés értelmezéséről lásd RUNIA 1986, p. 435; vö. PHILÓN: Post. 15-16; Gig. 54-63.

legközvetlenebb ösvénye.¹⁷ E philóni fejtegetések alapköve az isteni Logosz dematerializálása, tehát a Logosz 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.

3. Az első keresztény források krisztológiai logosztana

Az első keresztények Jézus Krisztusban Isten emberi cselekedetekre váltott erejét látták, Isten emberi szavakba öntött tanítását hallották.¹⁸ 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.¹⁹ Az Újszövetség legbeszédesebb logoszteológiai szövege, a jánosi prológus mellett, Pál és a páli teológiai kör krisztológiája egészen különös módon kapcsolta össze Philón metafizikai logosztanát az első keresztények krisztológiai tapasztalatával (vö. 1Kor 1,14-24, Kol 1,15; 2Kor 3,18).²⁰ 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.²¹ Ezért a második század krisztológiájában a tökéletes istenismeret (episztemológia) tökéletes engedelmisséggel jár (etika).

Római Kelemen levele a Korintusiakhoz (36,2) arra mutat rá, hogy a keresztények mind az istenismeretet – ahogy az Istennek való engedelmisséget is – Krisztust szemlélve sajátíthatják el. Krisztus tekintetében a Mennyei Atyától származó halhatatlanságot ajándékozó ismeret és a benső erkölcsi megtisztulás nyerhető el. Antióchiai Szent Ignác pedig egyenesen azt tanította, hogy Krisztus szeretete által az Atya képmása a keresztények szívébe pecsételődik (vö. *Magnésziaiakhoz írt levél* 5,1; *Efezusiakhoz írt levél* 3,3). Krisztus maga a legtökéletesebb képmása a Mennyei Atyának, és ezért az ember lelkében formálódott „krisztusi lenyomat” egy olyan szellemi (episztemológiai) kaput képez, ami

¹⁷ Az igaz, derék emberek Istent szemlélhetik (vö. PHILÓN: Fug. 164; Ebr. 83; Her. 70; HELLEMANN 1990, pp. 51-71; BELLETTI 1982, pp. 419-440).

¹⁸ Márk tanítása szerint az első keresztények Jézusa vadállatokkal volt együtt a pusztában, Galileában járt, ahol hálót vető halászokat szólított meg, a kafarnaumi zsinagógában szombatot tanított, és a gonosz lélektől megszállottakból kiűzte az ördögöt (vö. Mk 1,12-23).

¹⁹ János prológusa az Isteni Logosz testi és szellemi megtapasztalását és felfogását összegezte (vö. Jn 1,14).

²⁰ Az első századi krisztológiai fejtegetésekről lásd SESBOUË & WOLINSKI 1996, pp. 108-254; GRILLMEIER 1982 (biblikus alapok: pp. 25-181); RONZANI 2021; PRINZIVALLI 2008; SIMONETTI & PRINZIVALLI 2010; SIMONETTI 2010; SIMONETTI & PRINZIVALLI 2012.

²¹ A *Didakhé* [Did.] szerint Jézus Isten hűségesebb 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 (1Kelemen 59,2; 7; 28; 43) és Szmírnai Polikárp (*Philippiekhez írt levél* 14,1.3) is használja a kifejezést. E szövegrészletek tanulmányozása után arra következtethetünk, hogy az „Isten szolgája” egy olyan krisztológiai kifejezés volt, mely az első keresztény közösségek liturgikus, eucharisztikus közegében hangzott el. Tehát az első keresztény közösség imádságos nyelvezetéből eredhet a *Didakhé*-ben feljegyzett krisztológiai megszólítás, „Isten szolgája” (vö. RONZANI 2021, pp. 28-29).

által az Atya kinyilatkoztatása az emberi értelemhez jut el, és aki által az emberi értelem az Atyához emelkedhet (vö. *Filadelfiaiakhoz írt levél* 4; 9,1; vö. *Efezusiakhoz írt levél* 11,1).

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.²² A *Barnabás-levél* 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 (lásd *Barnabás-levél* 4,8; vö. Kiv 32,7 és MTörv 9,12; *Barnabás-levél* 5,1-7; 6,3-8; 8,1).²³ A *Barnabás-levél* krisztológiai értelmezése egyszerre gyűjt világosságot az ószövetségi múlt elhomályosodott eseményeire, a keresztények jelenének az értelmezésére és a beláthatatlan jövőre (vö. *Barnabás-levél* 1,7; 4,1-7; 2,3; 5,3). Így e teológiai spekuláció arról tesz tanúságot, hogy Krisztus személye a zsidóság számára nem megalapozatlan ismereteket tár fel, hanem az Ószövetségből merített isteni üzenetet és teológiai tanrendszert teszi értelmezhetőbbé. Az Egyház Jézus Krisztus megtestesülése által az a tejjel-mézzel folyó Kánaán helye, az új paradicsomi állapot, melyben az emberiség istenismerete és az Istennel való kommunikációja újra helyreáll (lásd *Barnabás-levél* 6,13-14; vö. Kiv 33,3; Ez 11,19; 36,26). A *Barnabás-levél* szerzője különös szépséggel mutatja a Jézus Krisztusba vetett hitet, mely meglátása szerint Krisztus személyének a befogadásában teljesedik be. 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.

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 (*Magnésziiaiakhoz 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, 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.²⁴

²² 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 istenismeretének a teológiai tisztázására (vö. ALEXANDRIAI KELEMEN: Strom. IV; ÓRIGÉNÉSZ in ÓRIGÉNÉSZ 1997, pp. 164-219).

²³ Simonetti megjegyzi, hogy a *Barnabás-levél*-ből hiányzik a Logosz kifejezés, annak ellenére, hogy a szerző a páli „magas krisztológia” egyik legradikálisabb képviselője (vö. SIMONETTI 1997, pp. 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 bölcselek logoszstanával azonosítani.

²⁴ JUSZTINOSZ: *Apológia* I,6; *Párbeszéd a Zsidó Triphónnal* 61,1; TATIANOSZ: *Oratio adversus graecos* 5; ANTIOCHAI IGNÁC: *Levél a Magnésziiaiakhoz* 8,2-3; magyarul lásd in Vanyó 1980c. Az adott témában lásd EDWARDS 2012, III, pp. 261-280; SIMONETTI 1993, pp. 71-108.

„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, kiszökkeni 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.”

(JUSZTINOSZ 1984c in VANYÓ 1984, pp. 211-212)²⁵

E krisztológiai megfogalmazás antik bölcséleti alapjait valószínűleg a sztoikusok nyelvfilozófiai tanításában találhatjuk, ami különbséget tett az ember elméjében lévő gondolatokból összeállt benső beszéd és a hangos szóban kimondott beszéd között; ugyanakkor e két beszéd (*λόγος*) benső azonosságát is kifejezésre juttatja.²⁶ 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 a nem az isteni Logosz személye kapcsán (vö. KAMESAR 2004, pp. 163-181). A philóni dialektika viszonylatában Mózes a bennfoglalt beszéd, míg Áron a kimondott beszéd allegóriája (vö. Det. 38-40, 126; Migr. 76-81, 84, 169; Mut. 208). Mózes Philón meglátása szerint azért lehet a bennfoglalt 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 is a szemszögéből (vö. *Apológia* II,6-8). 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 (vö. *Apológia* II,7; 13). Láthatjuk tehát, hogy Jusztinosz a philóni és a bölcséleti logosztant a negyedik evangélium értelmében krisztológiai vonatkozásban egészítette ki,²⁷ így nála Krisztus az Isten világba kimondott beszéde, az isteni bölcsesség hallható és értelmezhető szava, Isten megtapasztalható ereje.²⁸ Jusztinosz Krisztus személyének 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 (lásd ZELLINI 2011, 13-102). A magyar „ige” vagy „szó”

²⁵ Továbbá lásd még ATHENAGORAS: *Legatio pro Christianis* 10; ANTIOCHIAI THEOPHILOSZ: *Ad Autolyicum* 2,10; 2,22; IRÉNEUSZ: *Adversus Haereses* II,12,5.

²⁶ Sztoikus források: ARNIM 1964, II,43-74; II,153-154; II,580; POHLENZ 2005, pp. 370-373; 779-781; CHIESA 1991, pp. 301-321; MATELLI 1992, pp. 43-70; LABARRIÈRE in CASSIN & LABARRIÈRE 1997, pp. 259-279; EDWARDS 2000, pp. 159-177. Edwards arra figyelmeztetett, hogy a sztoikusoknál Isten sosem volt „kimondott”, hisz meggyőződésük szerint a Logosz a természetben immanens módon van jelen (vö. uo. pp. 162).

²⁷ *Apológia* II,6: „Az ő (Atya) Fia, akit egyedül lehet valóban Fiúnak mondani, az Ige (Logosz), aki minden teremtést 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 1984b in VANYÓ 1984, p. 124.

²⁸ „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 szüülünk, kiejtésékor azonban nem szakítjuk el magunktól, hogy ezáltal a bennünk lévő szó megkisebbedne.” JUSZTINOSZ 1984c, 61,1-3, in VANYÓ 1984, pp. 211-212; vö. ATHENAGORASZ: *Kérvény a keresztények ügyében* 10; THEOPHILOSZ: *Ad Autolyicum* 2,21; 2,22; EDWARDS 2000 pp. 160-162.

jelentése mellett a „logosz” nem utolsósorban az értelmes beszéd, a tanítás, a viszony, a mérték, az arány, a racionalitás és a számítás kifejezője is.²⁹

Az eddig vizsgált keresztény szerzők esetében láthattuk, hogy a logosz nem csak egy szónoki logikával megszerkesztett „értelmet” közvetítő beszédre utal, hanem az isteni kommunikációra. Ha pedig a logosz fogalmát krisztológiai megfontolásból 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 logoszteológiai 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 meggyőződésük volt, hogy az isteni kinyilatkoztatással való elmélyült kapcsolat által Krisztusból is részesülhet a benne hívó keresztény, e részesedés által a hívők szellemi valósága egyre jobban hasonlíthat az isteni Logoszra.³⁰

III. 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 logoszteológiájának csak az egyik oldala. Hogy mi van a másik oldalon? Az ember. 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 beszédére 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.³¹ Mint ahogy Isten benső beszédének a kimondásával teremtette meg a világot, úgy az emberbe foglalt isteni beszéd és gondolat termékennyé teszi a cselekedeteket, új, az isteni „rációnal” átjárt cselekedeteket terem. Kérdés, hogy az ember alkalmas-e rá, hogy képes legyen befogadni az Isten Logoszt, vagy csak az isteni Logosz közvetített formáját?

²⁹ Például Alexandriai Kelemen logosztanát a szentháromsági relációk és az abból kisugárzó kölcsönös viszonyok szemszögéből is érdemes értelmezni (vö. MASPERO 2018, pp. 211, 235; GYURKOVICS 2016a in AAVV 2016, pp. 111-119).

³⁰ E téren még Tertullianus tanítása is nagyon beszédes tud lenni (vö. *Adversus Praxeam* 5).

³¹ 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; PHILÓN: Leg. III, 180-181; Leg. I, 49-56. A gnosztikus szerzők az „isteni mag” birtoklását a legtöbb esetben nem egy szellemi erőfeszítés eredményeként fogták fel, hanem a kivételes emberekben eleve meglévő adottságként (vö. GYURKOVICS 2016b, pp. 203-228; Id. 2015, pp. 99-134).

A kereszténység Krisztus személye által kétszeres biztatást is kaphatott az Isteni Logosz befogadására: az első a lélek kereszttségben való megtisztulása,³² 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 tünteti fel magát, mint ami új termékenyítő utakra tereli a logikailag elakadt zsidó teológiát és a pogány bölcséletet. A keresztény apologétáknak és majd Alexandriai Kelemennek az episztemológiai érvelései rámutattak, hogy a pogány bölcsélet képtelen választ adni saját filozófiai kérdéseire (vö. Prot. 7,73,1-9,88,3).³³

1. A Logosz által teremtett 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 korlátjain. A keresztény teológusok módszeresen hangsúlyozták, hogy az isteni Logosz (Jézus Krisztus) nem csak a Mennyei Atyában, hanem a keresztényben is él.³⁴ Ezt a szemléletet akár még a „bennfoglalt logosz” teológiai képének az antropológiai aspektusaként is felfoghatjuk,³⁵ 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.” (Prot. X,98,3)³⁶

„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, mivel mindkettőjük alapvonása az értelem (νοῦς), ami az ő jellegzetességük.” (Strom. VI,72,2)

„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.” (Strom. II,45,7)³⁷

³² Mint ahogy már Plátón 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 kereszttség által konkretizálódik. A témában vö. GYURKOVICS 2019c in PUSKÁS & PERENDY 2019, pp. 66-89.

³³ „Mindazok, akik az Igazság Logosza nélkül tesznek vagy mondanak is valamit, olyanok, mint akik láb nélkül járnak erölködnek” (Prot. 7,75,1).

³⁴ 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; EDWARDS 2017, pp. 51-60. ALEXANDRIAI KELEMEN: 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).

³⁵ Egy sokat vitatott phótiuzsi idézet Hypotyposeis, fragm. 23. Kelemennek, vagy egy Kelemen értelmező másolónak egy olyan tanítására utalhat, ami az emberben és az Istenben lévő isteni Logosz értelmezését fejtegette. A témában lásd MARKSCHIES in GRASMÜCK et al. 1993, pp. 193-219; CASEY 1924, pp. 43-56; Id. 1925, pp. 39-101; GYURKOVICS 2020a in MONFRINOTTI 2020, pp. 121-131.

³⁶ Lásd még. Strom. V,8,7: „a hanggal kibocsátott beszédnek (logosznak) hangzása van, az ő atyja a nousz”; vö. PHILÓN: Cher. 2-7; Abr. 18; 82; Gig. 62-63. Kelemen logosztanának szentháromságtani vetületéről lásd HÄGG 2006, pp. 197-206.

³⁷ Vö. ALEXANDRIAI KELEMEN: 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.

„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 tanácsstermévé vált lélek az Isten lakása.”

(Homília a Hetvenötödik zsoltárhoz 2)

A korabeli gnosztikus feljegyzésekből egy más teológiai vonásokkal megfestett keresztény önarckép is felsejlik. A valentinoszi tanítás szerint a gnosztikus közösség tagjai már eleve egy isteni „szikrával”, „maggal” születnek (vö. ORBE 1994, pp. 254-261),³⁸ és így e felfogás 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,³⁹ ami miatt minden értelmes teremtmény megfelelő erkölcsi és szellemi erőfeszítés árán magába fogadhatja az isteni Logoszt.⁴⁰ Sőt azt is nyomatékosá 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 Mennyei Atyában lévő Logoszra. Ezen korakeresztény 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.⁴¹ Ezen utóbbi szemléletmód arra is fényt deríthet, hogy e alexandriai szerzőknél a Szentírás általi Logoszból való részesedés leírása miért hasonlít az eucharisziából való részesedés értelmezésére is.⁴²

³⁸ A témában lásd még KOVACS in THOMASSEN & MARKSCHIES 2019, pp. 457-477; THOMASSEN 2006, pp. 491-450; GYURKOVICS 2019a, pp. 32-57; Id. 2020b, pp. 313-341.

³⁹ Vö. 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 (vö. PLATÓN: *Theaet.* 191d). Ecl. 51-57: „Az Istenhez emelkedő lélek tanulás által fokozatosan tökéletesedik.”

⁴⁰ Hasonló gondolatokat olvashatunk Órigenésznél is: *Második homília a Nyolcvanadik zsoltárhoz 1*, in ÓRIGENÉSZ 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.” Id. 2017, 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: ime, a te Fiaid, a Krisztus (Jn 19,26). Mármost milyen 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).” Vö. PHILÓN: Somn. II 249: „Boldog az a lélek, aki szentelt kehelyként felajánlja érvelési képességét; aki azért tölt, hogy az igazi öröm szent kelyhét töltsse meg. Isten Igéje, a lakoma királya, aki nem különbözik a kiöntött italtól (tudniillik önmagából tölt).”; PLATÓN: Tim. 41d; ALEXANDRIAI KELEMEN: Strom. I, 29,4.

⁴¹ Kelemen és Órigenész tanítása a hüposztasziszról: LILLA 1997, pp. 127-189; Id. 2005; LIMONE 2018, pp. 225-295.

⁴² A témáról bővebben lásd GYURKOVICS 2019b, pp. 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. ALBANO 2014). Hasonló témakörben még vö. MORTLEY 1973a; Id. 1973b, pp. 197-202; Id. 1986; Id. 1976, pp. 109-120; SIMONETTI 1985, pp. 73-98.

2. 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 átértékelték 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 egy sajátos episztemológiai rendszer kialakításával is járt. Másrészt, a gnosztikus szerzőkkel folytatott viták során, a Nagy Egyház képviselői egyre konkrétan 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 szempontból 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 Isten tapasztalata lesz. Mint ahogy a pogány filozófia határait feszegető gondolkodók számára a Krisztus személyébe vetett hit az abszolút igazsággal való közvetlen, benső kommunikációt is eredményezte.

IV. Irodalom – References

- ALBANO, E. (2014): *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.
- ARISZTOTELÉSZ: *De caelo*.
- ARISZTOTELÉSZ: *Fizika*.
- ARISZTOTELÉSZ: *Metafisika*.
- ARNIM, H. F. A. von (ed.) (1964): *Stoicorum Veterum Fragmenta*. vol. 2., *Chrysippi fragmenta logica et physica*. B. G. Tuebneri, Stutgardiae. [SVF.]
- ATHENAGORAS: *Legatio pro Christianis*. Magyarul: Kérvény a keresztények ügyében. In: VANYÓ L. (szerk.) (1984): *A II. századi görög egyházatyák*. Ókeresztény Írók 8., Szent István Társulat, Budapest, pp. 361-405. (ford. Vanyó L. et al.)
- ATTRIDGE, H. W. (2005): Philo and John. Two Riffs on One Logos. *Studia Philonica Annual*, **17**: 103-117.
- AYRES, L. (2009): *Nicaea and Its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford University Press, Oxford.
- Barnabás levele (1980). In: VANYÓ L. (szerk.) (1980): *Apostoli atyák*. Ókeresztény Írók 3., Szent István Társulat, Budapest, pp. 218-245. (ford. Vanyó L. et al.)
- BELLETTI, B. (1982): La dottrina dell'assimilazione a Dio in Filone di Alessandria. *Rivista di Filosofia neoscolastica*, **74**(3): 419-440.
- BERCHMAN, R. M. (1984): *From Philo to Origen, Middle Platonism in Transition*. Scholars, California.

- CALABI, F. (2002): Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria. In: F. CALABI (ed.) (2002): *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel Medioplatonismo*. ETS, Pisa, pp. 35-54.
- CALABI, F. (2008): *God's Acting Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*. Brill, Leiden – Boston. doi:[10.1163/ej.9789004162709.i-265](https://doi.org/10.1163/ej.9789004162709.i-265)
- CALABI, F. (2010): *Storia del pensiero giudaico ellenistico*. Morcelliana, Brescia.
- CASEY, R. P. (1924): Clement and two Divine Logoi. *The Journal of Theological Studies*, **25**: 43-56. doi:[10.1093/jts/os-xxv.97.43](https://doi.org/10.1093/jts/os-xxv.97.43)
- CASEY, R. P. (1925): Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism. *Journal of Theological Studies*, **18**(1): 3-101. doi:[10.31826/9781463214401-001](https://doi.org/10.31826/9781463214401-001)
- CHIESA, M. C. (1991): Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens. *Revue Internationale de Philosophie*, **45**(3): 301-321.
- DELL'OSSO, C. (2010): *Cristo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in Oriente*. Studia Ephemeridis Augustinianum 118., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.
- DELL'OSSO, C. (2017): *Monoenergiti/monoteliti del VII secolo in Oriente*. Studia Ephemeridis Augustinianum 148., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.
- DENZINGER, H. & P. HUNERMANN (eds.) (1996): *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Dehoniane Bologna, Bologna. [DH]
- Didakhé (1980). In: VANYÓ L. (szerk.) (1980): *Apostoli atyák*. Ókeresztény Írók 3., Szent István Társulat, Budapest, pp. 91-101. (ford. Vanyó L. et al.) [Did.]
- EDWARDS, J. CH. (2017): Identifying the Lord in the Epistle of Barnabas. In: M. VINZENT (ed.) (2017): *Studia Patristica XCIII*. Peeters, Leuven, pp. 51-60.
- EDWARDS, M. J. (2012): Justin's Logos and the Word of God. In: uő. (2012): *Christians, Gnostics and Philosophers in Late Antiquity*. Ashgate, London, pp. 261-280. doi:[10.4324/9781351219143-3](https://doi.org/10.4324/9781351219143-3)
- EDWARDS, M. J. (2000): Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos. *Vigiliae Christianae*, **54**(2): 159-177. doi:[10.1163/157007200x00026](https://doi.org/10.1163/157007200x00026)
- GALVÃO-SOBRINHO, C. R. (2013): *Doctrina and Power. Theological Controversy and Christian Leadership in the Later Roman Empire*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London. doi:[10.1525/california/9780520257399.001.0001](https://doi.org/10.1525/california/9780520257399.001.0001)
- GRECH, P. (2020): „Ciò che era fin dal principio”. *L'emergere dell'ortodossia nel cristianesimo primitivo*. Susidi Patristici 20., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.
- GRILLMEIER, A. (1982): *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa (Jesus der Christus im Glauben der Kirche)*. vol. 1., Biblioteca Teologica 18., Paideia, Brescia.
- GYURKOVICS M. (2013): A mózesi törvénytan kozmológiai és antropológiai vetületei Alexandriai Philón filozófiájában. *Athanasiana*, **37**: 18-37.
- GYURKOVICS M. (2019a): Az antik „hit” bölcséleti fogalmának újraértelmezése Alexandriai Kelemen teológiájában. *Athanasiana*, **49**: 32-57.
- GYURKOVICS M. (2019b): Az Eucharisztia, Krisztus teste és vére Alexandriai Kelemen teológiájában. *Teológia*, **53**(3-4): 147-158.
- GYURKOVICS M. (2019c): Az „Istenhez hasonlóná válás” eszméje a hellén bölcséleti források, Alexandriai Philón és Alexandriai Kelemen antropológiájának tükrében. In: PUSKÁS A. & PERENDY L. (szerk.) (2019): *Istenképiség, átistenülés, emberi méltóság. Teológiai tanulmányok*. Szent István Társulat, Budapest, pp. 66-89.

- GYURKOVICS M. (2015): Il duplice Logos divino e umano. La teologia del Logos da Clemente di Alessandria a Fozio di Costantinopoli. *Eastern Theological Journal*, **1**(1): 99-134.
- GYURKOVICS M. (2020a): Il duplice Logos divino e umano. In: M. MONFRINOTTI (ed.) (2020): *Clemente „Lo Stromateo” Fama e oscurità. Rassegna e studio dei testimonia greci (III-XVI sec.)*. Patrologia – Beiträge zum Studium der Kirchenväter 40., Peter Lang – Internationaler Verlag der Wissenschaften, Berlin, pp. 121-131.
- GYURKOVICS M. (2020b): La croce nella disputa antignostica di Clemente Alessandrino, *Eastern Theological Journal*, **6**(2): 313-341.
- GYURKOVICS M. (2016a): 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, pp. 111-119.
- GYURKOVICS M. (2016b): The Concept of the Virginal Motherhood Interpreted by Clement of Alexandria in the Context of Other Alexandrian Religious Literary Works. *Eastern Theological Journal*, **2**(2): 203-228.
- HÄGG, F. (2006): *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*. Oxford University Press, Oxford. doi:[10.1093/0199288089.001.0001](https://doi.org/10.1093/0199288089.001.0001)
- HAY, D. M. (2004): Philo's Anthropology, the Spiritual Regimen of the Therapeutae, and a Possible Connection with Corinth. In: R. DEINES & K. W. NIEBUHR (szerk.) (2004): *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen*. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum 1-4. Mai 2003, Siebeck, Tübingen, pp. 127-142.
- HELLEMANN, W. E. (1990): Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God. *The Studia Philonica Annual*, **2**:51-71.
- IGNÁC, Antiochiai (1980a): Az Efezusiakhoz írt levél. In: VANYÓ L. (szerk.) (1980): *Apostoli atyák. Ókeresztény Írók 3.*, Szent István Társulat, Budapest, pp. 163-170. (ford. Vanyó L. et al.)
- IGNÁC, Antiochiai (1980b): A Filadelfiaiakhoz írt levél. In: VANYÓ L. (szerk.) (1980): *Apostoli atyák, Ókeresztény Írók 3.*, Szent István Társulat, Budapest. (ford. Vanyó L. et al.)
- IGNÁC, Antiochiai (1980c): A Magnésziaiakhoz írt levél. In: VANYÓ L. (szerk.) (1980): *Apostoli atyák, Ókeresztény Írók 3.*, Szent István Társulat, Budapest, pp. 184-187. (ford. Vanyó L. et al.)
- IRÉNEUSZ: *Adversus Haereses II. [Adv. Haer.]*
- JUSZTINOSZ (1984a): Apológia I. In: VANYÓ L. (szerk.) (1984): *A II. századi görög apologéták. Ókeresztény Írók 8.*, Szent István Társulat, Budapest, pp. 64-119. (ford. Vanyó L.)
- JUSZTINOSZ (1984b): Apológia II. In: VANYÓ L. (szerk.) (1984): *A II. századi görög apologéták. Ókeresztény Írók 8.*, Szent István Társulat, Budapest, pp. 120-132. (ford. Vanyó L.)
- JUSZTINOSZ (1984c): Párbeszéd a zsidó Trifónnal. In: VANYÓ L. (szerk.) (1984): *A II. századi görög apologéták. Ókeresztény Írók 8.*, Szent István Társulat, Budapest, pp. 133-312. (ford. Ladocsi G.)
- KAMESAR, A. (2009a): Biblical Interpretation in Philo. In: A. KAMESAR (ed.) (2009b): *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 65-92. doi:[10.1017/ccol9780521860901.004](https://doi.org/10.1017/ccol9780521860901.004)
- KAMESAR, A. (2009b): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009. doi:[10.1017/CCOL9780521860901](https://doi.org/10.1017/CCOL9780521860901)
- KAMESAR, A. (2004): The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation. Philo and the D-Scholia to the Iliad. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, **44**: 163-181.
- KELEMEN, ALEXANDRIAI: *Paidagógosz. A nevelő. [Paed]*

- KELEMEN, ALEXANDRIAI: *Protreptikosz. Buzdítás a görögökhöz*. [Prot.]
- KELEMEN, ALEXANDRIAI: *Stromata*, I-VII. [Strom.]
- KELEMEN, RÓMAI: *Levél a korintusiakhoz*. [1Kelemen]
- KELLY, J. N. D. (1978): *Early Christian Doctrines*. HarperOne, London.
- KOVACS, J. L. (2019): Participation in the Cross of Christ: Pauline Motifs in the Excerpts from Theodotus. In: E. THOMASSEN & CH. MARKSCHIES (serk.) (2019): *Valentinianism: New Studies, Nag Hammadi and Manichaean*. Studies 96., Brill, Leiden, pp. 457-477. doi:[10.1163/9789004414815_021](https://doi.org/10.1163/9789004414815_021)
- LABARRIÈRE, J.-L. (1997): Logos endiathetos et logos prophorikos dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle-Académie. In: B. CASSIN & J.-L. LABARRIÈRE (eds.) (1997): *L'animal dans l'antiquité*. VRIN, Paris, pp. 259-279.
- LILLA S. (1997): Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity. In: M. JOYAL (ed.) (1997): *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*. Aldershot, Avebury, pp. 127-189.
- LILLA S. (2005): *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*. Letteratura Cristiana Antica 25., Morcelliana, Brescia.
- LIMONE, V. (2018): *Origene e la filosofia greca. Scienze, testi, lessico*. Marcelli, Brescia.
- MARKSCHIES, CH. (1993): „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.) (1993): *Logos Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, pp. 193-219. doi:[10.1515/9783110885408-011](https://doi.org/10.1515/9783110885408-011)
- MASPERO, G. (2018): *Dio trino perché vivo. Lo Spirito di Dio e lo spirito dell'uomo nella patristica greca*. Morcelliana, Brescia.
- MATELLI, E. (1992): Endiayetos e Proforikos Logos. Note sulla origine della formula e della nozione. *Aevum*, 66: 43-70.
- MORTLEY, R. (1973a): *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*. Brill, Leiden.
- MORTLEY, R. (1986): *From Word to Silence I-II, The rise and fall of logos*. Hanstein, Bonn.
- MORTLEY, R. (1976): The mirror and ICor. 13,12 in the epistemology of Clement of Alexandria. *Vigiliae Christianae*, 30: 109-120. doi:[10.1163/157007276x00104](https://doi.org/10.1163/157007276x00104)
- MORTLEY, R. (1973b): The theme of silence in Clement of Alexandria. *The Journal of Theological Studies*, 24:197-202. doi:[10.1093/jts/xxiv.1.197](https://doi.org/10.1093/jts/xxiv.1.197)
- MURPHY, F. A. et al. (ed.) (2015): *The Oxford Handbook of Christology*. Oxford University Press, Oxford. doi:[10.1093/oxfordhb/9780199641901.013.11](https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199641901.013.11)
- NIEHOFF, M. R. (2020): 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: 227-248. doi:[10.2307/j.ctv1fx4hff.15](https://doi.org/10.2307/j.ctv1fx4hff.15)
- ORBE, A. (1994): *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*. vol. 1., Piemme, Roma.
- ÓRIGENÉSZ (1997): Buzdítás a vértanúságra. In: ÓRIGENÉSZ (1997): *Az imádságról és a vértanúságról*. Ókeresztény Írók 14., Szent István Társulat, Budapest, pp. 164-219. (szerk. és ford. Vanyó L.)
- ÓRIGENÉSZ (2017): *Kommentár János Evangéliumához*. Catena Fordítások 13., Kairosz, Budapest. (ford. Somos R.)

- ÓRIGENÉSZ (2020): Homília a Hetvenötödik zsoltárhoz. In: Id. (2020): *Zsoltárhomiliák*. Fordítások 14., Catena, Budapest. (ford. Somos R.)
- OSBORN, E. (1993): *The Emergence of Christian Theology*. Cambridge University Press, Cambridge. doi:[10.1017/CBO9780511598029](https://doi.org/10.1017/CBO9780511598029)
- OSBORN, E. (1971³): *Early Christian Creeds*. Oxford University Press, Oxford, 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, Alexandriai: *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 soleat*. [**Det.**]
- PHILÓN, Alexandriai: *Quod Deus sit immutabilis*. [**Deus.**]
- PIETRAS, H. (1991): L'unità di Dio in Dionigi di Alessandria. *Gregorianum*, 72: 459-490.
- POLIKÁRP, Szmírnai: *Philippiekhez írt levél*.
- PLATÓN: *Theaetetus*. [**Theaet.**]
- PLATÓN: *Timaios*. [**Tim.**]
- POHLENZ, M. (2005): *La stoa. Storia di un movimento spirituale*. Bompiani, Milano.
- PRINZIVALLI, E. (ed.) (2008): *L'enigma di Gesù: Fonti e metodi della ricerca storica*. Carocci, Roma.
- PRINZIVALLI, E. (2002): *Magister ecclesiae, Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*. Studia Ephemeridis Augustinianum 82., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.
- RADICE, R. (2011): Logos tra stoicismo e platonismo. Il Problema di Filone. In: R. RADICE & M. SORDI (ed.) (2011): *Dal logos dei greci e dei romani al logos di Dio*, Milano. Vita E Pensiero, Milano, pp. 131-145.
- RADICE, R. (2009): Philo's Theology and Theory of Creationin. In: A. KAMESAR (ed.) (2009): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 124-145. doi:[10.1017/ccol9780521860901.006](https://doi.org/10.1017/ccol9780521860901.006)

- RADICE, R. & A. VALVO (eds.) (2011): *Dal logos dei greci e dei romani al logos di Dio. Ricordando Marta Sordi*. Vita E Pensiero, Milano.
- RAMELLI, I. (2017): The Mysteries of Scripture. Allegorical Exegesis and the Heritage of Stoicism, Philo, and Pantaenus. In: V. ČERNUŠKOVÁ; J. L. KOVACS & J. PLÁTOVÁ (eds.) (2017): *Clement's Biblical Exegesis. Proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria* (Olomouc, May 29-31, 2014). *Vigiliae Christianae Supplements* 139., Brill, Leiden, pp. 80-110.
- REALE, G. & R. RADICE (1994): Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria. In: R. RADICE (ed.) (1994): *Filone di Alessandria, Tutti i trattati del commento allegorico alla Bibbia*. Milano, CIX-CXI.
- REGGIANI, C. K. (2001): Il monoteismo ebraico e il concetto di mediazione. *Studi e materiali di storia delle religioni*, **67**: 12-26.
- RONZANI, R. (2021): *Gesù figlio di Dio. Elementi di cristologia patristica (secoli I-III)*. Sussidi patristici 21., Istituto Patristico Augustinianum – Nerbini, Roma– Firenze.
- RUNIA, D. T. (1986): *Philo of Alexandria and Timaeus of Plato*. Brill, Leiden – New York.
- SEBBOUÉ, B. & J. WOLINSKI (1996): *Storia dei dogmi*. vol. 1. *Il Dio della salvezza (I-VIII secolo)*. Piemme, Casale Monferrato.
- SIMONETTI, M. (1993): *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, pp. 71-108.
- SIMONETTI, M. (2010): *Il Vangelo e la storia. Il cristianesimo antico (secoli I-IV)*. Carocci, Roma.
- SIMONETTI, M. (1975): *La crisi ariana nel IV secolo*. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 11., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.
- SIMONETTI, M. (1981): Le controversie cristologiche nel secondo e nel terzo secolo. In: BESSARIONE (1981): *La Cristologia nei Padri della Chiesa*. 2., Herder, Roma.
- SIMONETTI, M. (1971): Le origini dell'arianesimo. *Rivista di storia e letteratura religiosa*, **7**: 317-330.
- SIMONETTI, M. (1985): *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 23., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.
- SIMONETTI, M. (1995): „Persona” nel dibattito cristologico dal III al VI secolo. *Studium*, **91**: 529-548.
- SIMONETTI, M. (2011): Qualche novità sulla dottrina origeniana del Logos. *Augustinianum*, **51**: 331-348. doi:[10.5840/agstm201151215](https://doi.org/10.5840/agstm201151215)
- SIMONETTI, M. (1997): Teologia e cristologia nell'egitto cristiano. In: A. CAMPLANI (ed.)(1997): *L'egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 56., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 11-38.
- SIMONETTI, M. & E. PRINZIVALLI (2012): *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*. Morcelliana, Brescia.
- SIMONETTI, M. & E. PRINZIVALLI (2010): *Storia della letteratura cristiana antica*. Piemme, Casale Monferrato.
- SOZOMEN: *Historia Ecclesiastica*.
- STERLING, G. (2003): „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**:251-269.
- SZÓKRATÉSZ, Scholasticus (1984): *Szókratész Egyháztörténete*. Ókeresztény Írók 9., Szent István Társulat, Budapest. (ford. Baán I.) [HE]

- TATIANOSZ (1984): *Oratio adversus graecos*. Magyarul: Beszéd a görögök ellen. In: VANYÓ L. (szerk.)(1984): *A II. századi görög egyházatyák*. Ókeresztény Írók 8., Szent István Társulat, Budapest, pp. 315-356. (ford. Vanyó L. et al.)
- TERTULLIANUS (1986): *Adversus Praxeam*. In: VANYÓ L. (szerk.) (1986): *Tertullianus művei*. Ókeresztény Írók 12., Szent István Társulat, Budapest. (ford. Vanyó L. et al.)
- THEOPHILOSZ, Antiochiai (1984): *Ad Autolycum*. Magyarul: Három könyv Autolükoszhoz. In: VANYÓ L. (szerk.): *A II. századi görög egyházatyák*. Ókeresztény Írók 8., Szent István Társulat, Budapest, pp. 441-522. (ford. Vanyó L. et al.)
- THOMASSEN, E. (2006): *The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians', Nag Hammadi and Manichaean*. Studies 60., Brill, Leiden, pp. 491-450.
- WHITTAKER, J. (1969): Epekeina nou kai ousias. *Vigiliae Christianae*, **33**: 91-104. doi:[10.2307/1583306](https://doi.org/10.2307/1583306)
- WINDEN, J. C. M. VAN (1983): The World of Ideas in Philo of Alexandria, Interpretation of de Opificio Mundi 24-25. *Vigiliae Christianae*, **37**: 209-217. doi:[10.1163/157007283x00070](https://doi.org/10.1163/157007283x00070)
- ZACHHUBER, J. (2020): *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics. Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*. Oxford University Press, Oxford. doi:[10.1093/oso/9780198859956.001.0001](https://doi.org/10.1093/oso/9780198859956.001.0001)
- ZELLINI, P. (2011): *Numero e Logos*. Biblioteca Scientifica 47., Adelphi, Milano.