

Миодраг С. Поповић

Универзитет у Београду

Православни богословски факултет

mpopovic@bfspc.bg.ac.rs

СТАРОЗАВЕТНО ЗАЛЕЂЕ ПОЈМА ЛОГОС ИЗ ПРОЛОГА ЕВАНЂЕЉА ПО ЈОВАНУ

Апстракт: Приложени рад има за циљ да истражи јеврејске светописамске традиције које су утицале на концептуализацију личности Исуса Христа као превечног Логоса у прологу Еванђеља по Јовану. Улоге и атрибути који се приписују Логосу у прологу Еванђеља асоцирају на поједине традиције о речи и Мудрости Божијој у јудаизму, нарочито у грчком преводу јеврејског Писма – Септуагинти (LXX). Главну карактеристику наведених традиција чини језик персонификација којим величају Божије особине (Мудрост, Реч, Правда), представљајући их као Божије посреднике у стварању, управљању и спасењу света. Како ћемо у раду настојати да покажемо, овај сликовити говор о Божијим особинама који карактерише како антички, тако и хеленистички јудаизам, послужио је писцу Еванђеља у јаснијем конципирању односа Исуса Христа према Богу Израила.

Кључне речи: Реч Божија, Мудрост, мудросна литература, химна о Логосу

Увод

Реч λόγος се као христолошка титула у Новом Завету јавља искључиво у јовановским списима. Приметно је, међутим, да је чак и у њима употреба ове титуле изузетно ретка. У Еванђељу по Јовану се реч λόγος среће чак 40 пута, док се само четири њена помена у прологу Еванђеља односе на личност Исуса Христа као превечну Реч кроз коју је створен свет и која је постала човек.¹ Изван Еванђеља, реч λόγος као христолошка титула јавља се још само двапут – једном у прологу Прве саборне посланице Јованове (1, 1) и једном у књизи Откривења (19, 13). Међутим, особине које реч λόγος као христолошка титула има у наведеним текстовима значајно варирају.

У прологу Еванђеља по Јовану, λόγος се описује као Божији посредник у стварању света. Он је од вечности у заједници са Богом, а кроз своје оваплоћење он постаје тело и наставља се међу људима. Будући да се након пролога ова христолошка титула више не помиње, па чак ни у епилогу (Јн 21), њена улога је отуда првенствено везана за теме стварања и оваплоћења. За разлику од пролога Еванђеља, књига Откривења говори о Логосу као о есхатолошком испустиоцу и извршиоцу суда, што су улоге које се у Еванђељу приписују Исусу као Сину Божијем/Човечијем (5, 19-27; 12, 48).² Разлике које

¹ На осталим местима, па чак и изван Еванђеља, појам λόγος углавном означава Исусову проповед (Јн 2, 22; 4, 41; 5, 24.38; 6, 60; 7, 40; 8, 31.37.43.51-52; 10, 19; 12, 48; 14, 23; 15, 3.20; 17, 20; 1Јн 1, 10; 2, 5.7.14; Отк 3, 8; 3, 10; 6, 9; 12, 11) која је заправо Божија реч спасења упућена свету (Јн 5, 38; 8, 55; 10, 35; 14, 24; 17, 6; 17, 14; 17, 17; Отк 1, 2; 1, 9; 20, 4). Њу често замењује и реч ρῆμα (3, 34; 5, 47; 6, 63.68; 8, 20.47; 10, 21; 12, 47-48; 14, 10; 15, 7; 17, 8).

² Koester 2014, 756.

постоје између наведених текстова вероватно проистичу из различитих традиција које се иза њих налазе.³ Имајући то у виду, испитивање традиција које су формулисале исказе о Логосу у прологу Еванђеља по Јовану може се одвијати независно од употребе истоименог појма у књизи Откривења.

Историјска и филолошка контекстуализација

Рано црквено предање које се везује за личност светог Иринеја Лионског и његово дело *Против јереси* говори о Ефесу као месту настанка Еванђеља по Јовану.⁴ У овом малоазијском граду се у V веку пре Христа родио и писао грчки философ Хераклит. Фрагменти његових списа, сачувани у коментарима и цитатима каснијих античких писаца, сведоче о философској употреби грчке речи λόγος коју налазимо у прологу Еванђеља по Јовану. Хераклитови искази о логосу су посебно развијени у кругу стоичких мислилаца, чије школе налазимо у свим значајнијим градовима грчко-римског света, почевши од Атине, преко Ефеса, Смирне, Коринта, Тарса, Александрије, па све до Рима. Средином I века нове ере, стоички мислиоци се често сусрећу и са проповедницима еванђеља на њиховој мисији изван Палестине. Поједини новозаветни текстови, попут Дап 17, 18-29, сведоче о упознатости јеврејских хришћанских проповедника са философским традицијама онога времена. Наведено не чуди, будући да је јудаизам у периоду пре појаве хришћанства имао дугу историју симбиозе са културним и философским традицијама хеленизма.⁵ Превод свештених списа јеврејског Писма на грчки језик (LXX) највидљивији је показатељ претрпљеног утицаја који је овај сусрет донео. До I века нове ере, грчки језик је постао саставни део јеврејске културе, како у Палестини, тако и у дијаспори, о чему сведоче и новозаветни текстови који су у целости написани на κοινή грчком језику.⁶

Као што је то случај и са осталим новозаветним списима, и Еванђеље по Јовану настаје на грчком језику. Оно што га посебно чини интересантним публици изван јудаизма, посебно философским круговима, јесте употреба поменуте грчке речи λόγος у прологу дела. Платоничар Келс, у своме делу *Αληθής λόγος*, критикујући хришћане, дотиче се и њихове употребе појма λόγος, тумачећи је у кључу грчких философских традиција.⁷ Осим њега, новоплатоничар Амелије, Платинов ученик из IV века, казује да све што говори јеврејски мудрац (=еванђелист Јован) о Логосу, говори и философ Хераклит.⁸ Слична тумачења не изостају ни међу хришћанским обраћеницима из паганства, од којих су најпознатији свети Јустин Мученик и Климент Александријски.⁹ Посебно је у Александрији свети Климент могао бити упознат са списима Јеврејина Филона (20. п. н. е. до 50 н. е.) и његовим тумачењима која су јеврејску синтагму דְּבַר יְהוָה

³ Aune 1998, 1058-1059.

⁴ "Ἐλεῖτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. Види: Doutreleau and Rousseau 1974, 24.

⁵ Hengel 1974, 58-107.

⁶ Кумрански списи, пронађени на обалама Мртвог мора, сведоче о употреби грчког превода јеврејског Писма у животу есенске заједнице. Будући да је ова заједница била удаљена свега 20 километара од Јерусалима, употреба превода LXX сведочи о његовој заступљености у Палестини у периоду Новог Завета. Осим наведеног, археолошка ископавања Јерусалима откривају постојање бројних гркојезичних синагога у којима се у периоду пре разорења храма читало јеврејско Писмо у преводу Седамдесеторице. Уп. Brown 2003, 136; Hengel 1989, 13.

⁷ Borret 1968; Winden 1997, 257-268.

⁸ Mraz 1983, 45.

⁹ Minns and Parvis 2009, 80-268; Mondésert 1949, 52-193.

у грчком преводу LXX (λόγος κυρίου) доводила у везу са платоновским и стоичким учењима о логосу. Желећи да кроз своја тумачења паганима представи религију Израила, Филон приписује речи Јахвеовој бројна својства која је философија његовог времена приписивала логосу. Његови списи, отуда, сведоче о философској употреби јеврејске синтагме דְּבַר יְהוָה у грчком преводу, и то у јудаизму пре настанка Еванђеља по Јовану.

До сада наведено указује на чињеницу да је грчка реч λόγος, са својим претходно истакнутим философским залеђем, у преводу LXX значењски обогатила јеврејску синтагму דְּבַר יְהוָה, омогућивши њено лакше повезивање са грчком философијом. Могуће је, зато, претпоставити да је употреба појма λόγος у прологу Еванђеља по Јовану била свестан корак писца упознатог са додирним тачкама које овај појам има, како са јудаизмом, тако и са грчко-римском философијом. Узимајући у обзир и кризе које заједница светог Јована Богослова доживљава у односу са јудаизмом и синагогом у Малој Азији (9, 22; 12, 42; 16, 2), није искључено да управо кроз појам λόγος писац настоји да створи простор за препознавање своје заједнице од стране света изван јудаизма и синагоге.¹⁰

Међутим, иако Еванђеље по Јовану показује одређене идејне сличности са грчко-римском философијом, његов наглашено јудејски колорит указује на другачије концептуално залеђе као темељ исказа о Логосу. Већина догађаја о којима се приповеда одигравају се у Јудеји, најчешће Јерусалиму, и то обично у време великих јудејских празника (5, 1; 6, 4; 7, 2; 12, 12). Приповедач наводи и неке јудејске ритуалне обичаје (2, 6; 7, 37), бројне топониме у Јудеји и околини, док познаје и односе које Јудеји имају са суседима (4, 9). Осим тога, Исусова чуда се често дешавају у дан суботе, а праћена су расправама и сукобима са религијским вођама јудаизма (5, 9.16.18; 7, 23; 9, 16). У контексту ових расправа, Исус је често приказан као Рабин који расправља о Закону, суботи и обрезању (7, 19.22.23; 8, 5.17), неретко и у синагоги (6, 59; 18, 20). Приликом ових расправа Исус се често позива на јеврејско Писмо, могуће и на нека рабинска тумачења оног времена (Јн 6),¹¹ док онима који пристају уз његову проповед прети искључење из синагоге (9, 12; 12, 42; 16, 2). Ови сукоби са Јудејима у приповести Еванђеља одражавају напетост односа између Јевреја и хришћана у дијаспори након пада Јерусалима у Јудејском рату (66-73). Еванђелист не помиње садукее, зилоте, есене или иродовце, већ само фарисеје, Јудеје и Грке. Јудеји су поменути чак 71 пут, а под њима се вероватно подразумевају Јевреји са којима се јовановски хришћани налазе у сукобу у погледу схватања предања. Будући да се полемика заснива на тумачењу Писма, кроз анализу експлицитних и имплицитних навода светописамских одељака могуће је издвајање списка који су писцу Еванђеља били од користи у овој полемици. За нашу тему је од значаја издвајање оних списка који говоре о речи Божијој и који су могли утицати на пишчеву употребу појма λόγος у прологу Еванђеља.

Експлицитни извори

Чести цитати јеврејског Писма на κοινή грчком језику у Еванђељу по Јовану упућују на закључак да је реч о делу јелинофоног Јудејца и познаваоца како јеврејског

¹⁰ Sadananda 2004, 171-172. Од значаја је и то да се у Еванђељу по Јовану реч ἑλληνες помиње на три места (7, 35; 12, 20). Поред тога, једино Четврто еванђеље помиње да је натпис Исусове осуде на крсту, осим на јеврејском и латинском, био исписан и на грчком језику (Ελληνιστί, уп. 19, 19-20). Неки истраживачи су у том смеру настојали да Еванђеље по Јовану разумеју као дело намењено првенствено интелектуалним круговима грчко-римске културе. Уп. Dodd 1953, 54-73.

¹¹ Lindars 1989, 60.

Писма, тако и његовог превода на грчки језик (LXX). Позивајући се на јеврејско Писмо, писац користи неколико израза, као што су *γραφή*, *γράμματα*, *νόμος*, *γεγραμμένον ἔστιν* и *γέγραπται*. Осим тога, писац наводи поименице пророка Исаију, као и пророке уопштено (1, 45; 6, 45; 8, 52-53), док се на неким местима позива на речи које је записао Мојсије у Закону (1, 45; 5, 46).

Реч *γραφή* сусрећемо 12 пута, једном и у облику множине *τὰς γραφάς* (5, 39). Значење речи може варирати, од најопштијег разумевања Писма као скупа јеврејских светих списа (2, 22; 5, 39; 10, 35; 20, 9), до конкретног места или стиха у Писму (13, 18; 19, 24; 19, 37). Нека места на којима се помиње реч *γραφή* су много тежа за препознавање, будући да често омогућавају повезивање са већим бројем текстова у јеврејском Писму (7, 42; 19, 28; 19, 36). Из овог разлога често није могуће са сигурношћу рећи на које тачно место у Писму писац Еванђеља алудира. Међутим, могуће је претпоставити да је овај начин позивања на Писмо од стране Еванђелисте намеран, будући да омогућава разумевање већег броја сродних светописамских текстова из перспективе постваскрсне вере (уп. 2, 22). Ипак, неке од појединачних списа које је могуће препознати као вероватне изворе за поједине цитате праћене изразом *γραφή* су често Псалми (Пс 22, 41, 69) и пророчке књиге (Ис, Зах, Мих). Будући да се Еванђелист позива и на *προφήται* (1, 45; 6, 45; 8, 52-53), јасно је да су различити текстови у пророчким књигама од значаја у његовом позивању на Писмо.

Реч *γράμματα* је такође сродан термин са *γραφή*, ипак, помиње се на само два места (5, 47; 7, 15). У односу на *γραφή*, *γράμματα* или „списи“ су најпре везани за Петокњижје. У Јн 5, 47, Исус говори о Мојсијевим списима (*ἐκείνου γράμματα*), алудирајући на пет књига Закона.¹² „Списима“ је сродан и термин „Закон“ или *νόμος*. За Закон је у прологу Еванђеља речено да је дат преко Мојсија (1, 17), као и да је Мојсије писао о Исусу у њему (1, 45).¹³ Међутим, реч *νόμος* на појединим местима превазилази обим од пет књига Мојсијевих, те се тако може односити и на Псалме, као и на пророчке књиге (Јн 10, 43; 15, 25). Четврти Еванђелист се управо исказима *γεγραμμένον ἔστιν* и *γέγραπται* најчешће позива на пророке (6, 45; 12, 15) и псалме (2, 17; 6, 31; 10, 34).

Анализа наведених појмова указује на њихову међусобну повезаност и сродност. Сваки од њих појединачно омогућава Еванђелисти да по избору упућује на а) само један стих, б) групу стихова или текстова, или пак на в) јеврејско Писмо у целости. Наредни корак је анализа имплицитне употребе јеврејског Писма од стране писца, будући да Еванђеље по Јовану, осим директних позивања на јеврејске свете списе, обилује и алузијама на личности и догађаје из израилске светописамске историје. Наведена анализа је од посебног значаја за тему рада, с обзиром на то да омогућава увид у имплицитну употребу књига које чине део грчког превода јеврејског Писма (LXX), у којима се могу наћи важне традиције о речи Божијој и Мудрости.

Имплицитни извори

По питању јеврејског светописамског интертекста, Еванђеље по Јовану је прави изазов, чак и у оним деловима где се писац отворено позива на Писмо. Алузије су, отуда, још захтевније поље рада, будући да писац не наводи извор који је у позадини текста који

¹² По питању другог навода у Јн 7, 15 није најсигурније да се реч *γράμματα* односи само на Петокњижје, иако то опет може бити случај. Наиме, Јн 5, 46 приказује Исуса као јеврејског рабина који о празнику сеница у јерусалимском Храму поучавао народ Закону.

¹³ У Јн 7, 23 налазимо израз *ὁ νόμος Μωϋσέως*. Ипак, неки рукописи изостављају помен Мојсија (ϔ66 & Θ), те је отуда ово читање упитно.

пише, иако се може претпоставити његово постојање на основу формулација или мотива који се у тексту користе. Када је реч о Еванђељу по Јовану, један текст или стих може алудирати на више места у Писму.

Прве две речи Еванђеља по Јовану представљају јасну алузију на почетак Петокњижја у његовом преводу Седамдесеторице. Речима 'Εν ἀρχῇ, којима започиње своју химну о Логосу, писац у сећање читаоца призива причу о стварању света из књиге Постања (Пост 1-2). Осим Јн 1, 1, још једна јасна референца на књигу Постања је и стих Јн 1, 51 који описује Сина Човечијег као лестве које повезују небо и земљу, и које је у сну видео праотац Јаков (Пост 28, 12). Осим тога, праотац Авраам је у Јн 8 поменут чак 11 пута.

Осим књиге Постања, не изостају ни референце на остале књиге Петокњижја. Посебно у првих девет поглавља Еванђеља постоје бројне алузије на књигу Изласка, као и на Бројеве, књигу Левитску и Поновљене законе.¹⁴ Поред Петокњижја, постоје бројне алузије и на историјске књиге (1Сам, 1Цар), Псалме и пророчке књиге (Ис, Јер, Соф, Јов, Зах, Мих, Јз, Дан). На основу наведеног могуће је закључити да Еванђеље по Јовану имплицитно реферише на већину књига палестинског светописамског канона. Питање које се поставља јесте да ли у Еванђељу по Јовану постоје алузије на књиге које нису обухваћене палестинским каноном, а које се могу наћи у грчком преводу Седамдесеторице (LXX).

Поједини цитати јеврејског Писма у Еванђељу показују поклапање управо са LXX (2, 17; 10, 34; 12, 38; 19, 24).¹⁵ Нестле Аланд (NA 28) на маргинама текста Еванђеља по Јовану наводи око 40 алузија на књиге које нису обухваћене палестинским каноном, од којих се истичу књига Сирахова и Премудрости Соломонове.¹⁶ Осим њих, могуће је наћи и алузије на Товита, Јудиту, као и на књиге Макавејске. Ови увиди нас наводе на закључак да је писац Еванђеља био познавалац како јеврејског Писма, тако и његовог превода на грчки језик. Због наведеног је оправдано у истраживању речи λόγος узети у обзир и књиге које се могу наћи у александријском канону Писма.

Анализа

У другом делу рада ћемо настојати да укажемо на који начин јеврејско предање говори о речи Божијој, те какав значај ова јудејска позадина речи може имати за писца Еванђеља по Јовану. Посебна пажња усмерена је на причу о стварању света из књиге Постања (Пост 1–2), као и на мудросне традиције које су додатно обликовале јеврејско предање о стварању. Анализа ће указати на то како су наведене традиције развиле улоге Божије речи и мудрости као посредника у стварању света.

Реч Божија у јеврејском предању

Јеврејско предање је о Божијој речи говорило у живописним, персонификованим сликама још много пре новозаветне епохе. Бројна сведочанства могуће је наћи још у

¹⁴ Наводимо само неке алузије: давање Закона преко Мојсија (1, 17), јагње које узима грехе (1, 29), пророк сличан Мојсију (1, 45; 6, 14; 7, 40; 9, 17), знамења и чуда (2, 11.18.23; 3, 2; 4, 48; 6, 30), роптање народа (6, 41.43.61; 7, 32), бронзана змија (3, 14), мана у пустињи (6, 31.41.49), „ја сам“ искази (4, 26; 6, 20; 8, 28; 8, 58; 13, 19; 18, 6.8).

¹⁵ На појединим местима је тешко закључити да ли писац користи Септуагинту, јеврејски текст или сам превод са јеврејског на грчки. Ипак, ни на једном месту немамо апсолутно поклапање са МТ. Уп. Freed 1965, 126.

¹⁶ Стих Јн 6, 35 показује упадљиву сличност са Сир 24, 21.

периоду древног јудаизма.¹⁷ Јеврејско Писмо сведочи о честој употреби синтагме דְּבַר יְהוָה (*davar Yahweh*).¹⁸ Њена појава карактеристична је за оне делове Писма који приповедају о Божијем јављању људима (Пост 15, 1; Понз 5, 5), најчешће пророцима (2Сам 7, 4; Јер 1, 1-2; Јз 1, 3; Ис 38, 4). Употребом ове синтагме јеврејски писци указују на Божије откривење и деловање у историји, било приликом стварања (Пс 33, 6) или управљања светом (Пс 107, 20), без да наруше онтолошку дистанцу између Бога и света.¹⁹ Кроз своју реч, Бог ствара свет, управља историјом, открива своју вољу, суди и спашава.²⁰ Од посебног значаја је то што корен речи דְּבַר (**dbr*) не означава само изговорену реч, звук или мисао, већ и догађај или конкретну стварност која стоји иза речи. Изговорена Божија реч имплицира испуњење стварности на коју реферише (Ис 55, 11). Најбољи пример овог динамичног карактера речи Божије налази се у приповести о стварању света у којој заповести Божије одмах постају стварност (Пост 1-2).

Реч Божија у Пост 1

У приповести о настанку света у књизи Постања, Бог је приказан како кроз своју свемогућу реч ствара свет. Међутим, појам λόγος није експлицитно употребљен, већ глагол λέγειν, и то у аористу (εἶπεν).²¹ Израз εἶπεν ὁ Θεὸς је у првој глави употребљен чак 9 пута, а праћен је бројним императивима (γενήθητω, συναχθήτω, ὀφθήτω, βλαστήσάτω, ἐξαγαγέτω...) и аористима (ἐγένετο, συνήχθη, ἐξήνεγκεν, ὤφθη...). Наизменична употреба ових глаголских времена и облика у комбинацији са изразом εἶπεν ὁ Θεὸς указује на природу Божије стваралачке активности. Наиме, изречена Божија заповест или реч одмах постаје стварност.²² На тај начин је све што је створено производ Божије изговорене речи. Ово јеврејско предање које говори о Божијем стварању речју је посебно реципирано и обогаћено у мудросној књижевности. У њој налазимо врло сликовите говоре о стварању света посредством Божије речи и мудрости.

Мудросна литература

У периоду након вавилонског ропства, јеврејски писци показују посебно интересовање за теме мудрости, врлине и побожности. На Блиском истоку су до овог периода наведени етички концепти већ дуго били предмет интересовања у философским круговима и списима египатских, сумерских и вавилонских мудраца. Са почетком хеленистичке епохе, јеврејски мислиоци и писци бивају све више изложени философским идејама и моралним учењима свога окружења. О изражености њиховог утицаја сведочи чињеница да скоро половина дефтероканонских књига Септуагинте чине мудросне књиге.²³

Појмови חֵכְמָה (σοφία), דְּבַר יְהוָה (λόγος κυρίου) и תּוֹרָה (νόμος) су у наведеној врсти литературе фреквентни и сродни, тиме и међусобно замењиви (Прич 5, 1; Сир 24, 3; Прем 17, 35). У мисли библијских писаца, Тора или Закон није ништа друго до реч Божија коју

¹⁷ Хуртадо 2020, 104-108.

¹⁸ Kalland 1980, 178-181.

¹⁹ Dodd 1953, 263.

²⁰ Dunn 1989, 217-220.

²¹ У таргумској традицији, израз וַאֲמַר מִיְּמִינָא דִּי יְיָ („и рече Реч Господња“) често мења формулацију „и рече Бог“. Уп. Borgen 1979, 289-291; Види и следећу студију: Hayward 1999.

²² Караκόλης 2012, 143.

²³ Brown 2003, 260.

је Мојсије примио на гори и предао народу у пустињи. По записивању ове речи, она постаје највећи ауторитет, и као таква одражава откривену Божију Мудрост. Због истакнутог, јеврејско предање често поистовећује Мудрост са јеврејским религиозним животом који је заснован на Мојсијевом Закону.²⁴ Да би покренули своје читаоце на поштовање Закона, библијски писци често говоре о Мудрости на врло сликовит начин, представљајући је као Божију сапутницу и миљеницу која је у посебном односу са Богом. Она је често приказана као самостално биће које извршава Божију вољу за свет.

Почетком XX века је британски истраживач Џон Р. Харис указао на значај наведених мудросних традиција за разумевање појма λόγος из пролога Четвртог еванђеља. По наведеном истраживачу, мудросне химне јеврејског Писма и Септуагинте дале су модел писцу химне о Логосу, како формом, тако и садржајем.²⁵ Анализом текстова из овог корпуса јеврејских списа, од којих смо неке препознали као могуће интертекстове за писца Еванђеља по Јовану, указаћемо на њихов допринос концептуализацији схватања Исуса Христа као Речи Божије која је постала тело. Текстови Сир 24, 1-34, Прич 8, 1-36, Вар 3, Прем 7, 22-10, 21 заслужују посебну пажњу.

Приче Соломонове

Критичко издање NA 28 за Еванђеље по Јовану наводи око 10 алузија на књигу Прича Соломонових, од којих је прва управо везана за почетак химне о Логосу.²⁶ Реч је о осмом поглављу књиге у коме је Мудрост приказана као самостално биће у изразито личном односу са Богом. По мишљењу истраживача, реч је о првом недвосмисленом говору о Мудрости као о бићу са личним особинама у јеврејској књижевности (Прич 1, 20-33; 3, 13-18; 8, 1-9, 12).²⁷ Она је описана као човек који виче на улицама, отвара своје усне и пушта свој глас код врата, обраћајући се свима који улазе у град. Из њених уста излази истина, правда и речи вредније од злата (8, 7-10). Свој однос са Богом Мудрост описује следећим речима:

Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με, ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τῆν γῆν ποιῆσαι. ἤμην παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα· ἐγὼ ἤμην ἢ προσέχαρε· καθ' ἡμέραν δὲ εὐφραίνομην ἐν προσώπῳ αὐτοῦ ἐν παντί καιρῷ.

Како истиче јеврејски писац, Бог је створио Мудрост пре стварања света, пре времена. У тренутку стварања, она је била у близини Божијој (ἤμην παρ' αὐτῷ) и, попут детета, радовала се пред његовим лицем. Међутим, она нема активну улогу у Божијем стварању света, већ је и сама створена (ἔκτισέ με).²⁸

Важно је приметити да се реч λόγος експлицитно не појављује у наведеној целини, иако је исправно претпоставити да писац алудира на Закон као записану реч Божију у којој је пројављена Божија превечна Мудрост. Осим тога, Мудрост је поистовећена са животом (8, 35), будући да онај који њу налази истовремено налази и живот (ὁ γὰρ ἐμὲ εὐρὼν ζωῆς ἐξέσρηκέν), док онај који њу мрзи и одбацује, показује љубав према смрти (1, 24-25; 4, 13; 8, 32-36).

²⁴ Хуртадо 2020, 105.

²⁵ Hattis 1917.

²⁶ Књига је настајала током дужег временског периода. Претпоставка је да су поглавља 1-9 настала у поствавилонском периоду или на почетку хеленистичке епохе, с тим да су неки делови вероватно настали и пре вавилонског ропства. Уп. Martin 1974, 153; Murphy 1998, хх.

²⁷ Хуртадо 2020, 105; Каракόλης 2012, 147; Zimmerli 2001, 47.

²⁸ Zimmerli 2001, 48.

Књига Сирахова

За разлику од Прича Соломонових, књига Сирахова се може наћи само у александријском канону (LXX). Спис је изворно настао на јеврејском језику почетком II века, међутим, брзо је преведен на грчки језик.²⁹ На маргини Еванђеља по Јовану, у критичком издању NA 28, наводи се око 10 алузија на ову књигу, од чега скоро половина реферише на 24. поглавље. У позадини овог поглавља налази се догађај давања Закона Израилу, исприповедан на врло сликовит начин:

Ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον, καὶ ὡς ὁμίχλη κατεκάλυψα γῆν. Ἐγὼ ἐν ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα, καὶ ὁ θρόνος μου ἐν στήλῃ νεφέλης. Γῆρον οὐρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη, καὶ ἐν βάθει ἀβύσσων περιέπαισα. Ἐν κύμασι θαλάσσης καὶ ἐν πάσῃ τῇ γῇ, καὶ ἐν παντὶ λαῷ καὶ ἔθνει ἐκτησάμην. Μετὰ τούτων πάντων ἀνάπαυσιν ἐζήτησα, καὶ ἐν κληρονομίᾳ τίνος αὐλισθήσομαι. Τότε ἐνετείλατό μοι ὁ κτίστης ἀπάντων, καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσε τὴν σκηνὴν μου, καὶ εἶπεν, ἐν Ἰακώβ κατασκήνωσον, καὶ ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονομήητι. *Прод тоу аївновс ап' аρχῆς* ἔκτισέ με, καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω.

У целини Сир 24, 8-24, Мудрост силази са неба и настањује се у храму на Сиону. Њу писац поистовећује са Законом који је Бог дао Мојсију (Сир 24, 23) и који је давалац живота, светлости и славе (Сир 4, 12-15).³⁰ Ово поистовећивање Мудрости и Закона као речи Божије у Сир 24, 3 представља корак даље у односу на Прич 8.³¹ Мудрост у виду речи излази из уста Божијих, тражећи обитавалиште себи. По заповести Вишњег, она се настањује у Израилу. Ово настањење Мудрости у Израилу писац описује истим глаголом (σκηνόω) којим четврти Еванђелист описује начин Логосовог овалоћења у прологу свога дела.

Књига Варухова

Књига Варухова, баш као и књига Сирахова, није део јеврејског канона. Приређивачи NA 28 проналазе свега једну алузију на књигу Варухову у Еванђељу по Јовану.³² Наиме, стих Јн 3, 13, који говори о силаску и узласку Сина човечијег, доведен је у везу са сличним говором о послању Мудрости на земљу из Вар 3, 29. Могуће је да су мудросне традиције сличне Вар 3, 9-4, 2 делом и извршиле утицај на исказе о сину Човечијем у Еванђељу по Јовану. Међутим, наведена целина из књиге Варухове може бити сматрана и као могући интертекст пролога Еванђеља. У њему је Мудрост описана као извор знања, живота, светлости и мира. Она је сишла са неба и постала божански Закон (Вар 3, 9-4, 2):

Ἄκουε Ἰσραὴλ ἐντολὰς ζωῆς, ἐνωτίσασθε γινῶναι φρόνησιν. (...) Μάθε ποῦ ἐστὶ φρόνησις, ποῦ ἐστὶν ἰσχὺς, ποῦ ἐστὶν σύνεσις, τοῦ γινῶναι ἅμα ποῦ ἐστὶ μακροβίωσις καὶ ζωὴ, ποῦ ἐστὶ φῶς ὀφθαλμῶν καὶ εἰρήνη. (...) Τίς ἀνέβη εἰς τὸν οὐρανὸν, καὶ ἔλαβεν αὐτὴν, καὶ κατεβίβασεν αὐτὴν ἐκ τῶν νεφελῶν. (...) Αὐτὴ ἡ βίβλος τῶν προσταγμάτων τοῦ Θεοῦ, καὶ ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα· πάντες οἱ κρατοῦντες αὐτὴν, εἰς ζωὴν· οἱ δὲ καταλείποντες αὐτὴν, ἀποθανοῦνται.

²⁹ Skehan 1987, 8-16; Becker 2011, 2158-2274.

³⁰ Хенгел 2017, 72-73.

³¹ Караκόλης 2012, 149-150.

³² Gäbel und Kraus 2011, 2815-2826; Adams 2014, 4-6.

Интересантно је приметити бројне паралеле у вокабулару између Вар 3-4 и пролога Еванђеља. Наиме, мудрост је доведена у везу са појмовима светлости, таме, живота и смрти, као што је то случај и у Причама Соломоновим и књизи Сираховој. Вар 4, 1 казује да онај који оставља заповести Господње написане у Закону умире, док онај који држи заповести задобија живот. Књига Варухова приповеда и о судбини одбачености Мудрости од стране људи (Вар 3, 12). Кључ за тумачење оваквог сликовитог говора налази се у Вар 4, 1, где се Мудрост поистовећује са Тором. Ово поистовећивање чини јасним да је намера писца да, кроз сликовити говор о Мудрости, подстакне читаоца на врлину коју ће стећи кроз поштовање Закона, у којем је оваплоћена сама божанска Мудрост и извор живота.

Премудрости Соломонове

Књига Премудрости Соломонових припада каснијој јеврејској традицији и могуће је наћи само међу дефтероканонским књигама александријског канона (LXX).³³ На 28 наводи чак и до 20 алузија на ову мудросну књигу. Искази о Мудрости као личном бићу су у њој још богатији, те се стиче утисак да је заиста реч о засебном бићу поред Бога. Ипак, језик којим се о њој говори жели истовремено да укаже и на њену блискост са самим Богом. Навешћемо неке стихове из целине Прем 7-9. У овом одломку је за Мудрост речено да је:

...εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Εὐγένειαν δοξάζει συμβίωσιν Θεοῦ ἔχουσα, καὶ ὁ πάντων δεσπότης ἡγάπησεν αὐτήν· ... τί σοφίας πλουσιώτερον τῆς τὰ πάντα ἐργαζομένης; Θεὲ πατέρων καὶ Κύριε τοῦ ἐλέους σου, ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου, καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατεσκεύασας ἄνθρωπον, ἵνα δεσπόζη τῶν ὑπὸ σοῦ γενομένων κτισμάτων, καὶ διέπῃ τὸν κόσμον ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ, καὶ ἐν εὐθύτητι ψυχῆς κρίσιν κρίνῃ· δὸς μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν, καὶ μὴ με ἀποδοκιμάσῃς ἐκ παίδων σου.

Као и у текстовима које смо претходно анализирали (Прич 8, 22; Сир 24, 9; Вар 3, 9-4, 2), тако и у Премудростима Соломоновим налазимо идеју о вечном постојању Мудрости. Ипак, за разлику од претходних текстова, Прем 7-9 приписује Мудрости и речи Божијој посредничку улогу у стварању: *ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου, καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατεσκεύασας ἄνθρωπον*. Однос између Бога и његове Мудрости описан је на врло присан начин: Мудрост је икона Божије доброте, излив његове славе (*ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης*), одбљесак вечне светлости (*ἀπαύγασμα γάρ ἐστιν φωτὸς αἰδίου*), док у њој пребива јединородни Дух (πνεῦμα μονογενές). Она седи на небеском престолу (9, 4), у близини Бога који ју је заволео (8, 3), док њу као Божију Мудрост не може надвладати тама и злоба (7, 29-30).

Персонификације Божијих особина у јудаизму

Пре него приступимо упоредној анализи, неопходно је испитати на који начин су побожни Јевреји разумевали сликовите исказе о Мудрости и речи Божијој који карактеришу њихово предање, посебно мудросне списе. Како је исправно примећено, скоро све што Јован каже о Логосу, изузев његовог оваплоћења у историјској личности,

³³ О карактеру књиге и времену настанка види Engel 2011, 2127-2157; Winston 1979, 20-25.

говори и јеврејска књижевност о Мудрости, Логосу и Тори.³⁴ Поставља се, међутим, питање да ли сликовити говор о Мудрости и Речи Божијој у јудаизму имплицира њихово засебно постојање, независно од Бога.

У свом чланку из 2001. године под називом *Еванђеље Мемре*, амерички истраживач Данијел Бојарин истражује да ли је у арамејским преводима јеврејског Писма могуће наћи разумевање Јахвеове речи или *memre* (מִמְרֵ) као самосталног бића поред Бога. Како наводи, представе о речи Божијој као посредничком бићу су у јудаизму настале под утицајем средњег платонизма и жеље да се Бог прикаже као трансцендентан, а да се притом не порекне његов однос са светом. Бојарин поставља питање да ли би наведени покушај очувања Божије трансценденције био успешан ако реч Божија не би била самостално биће или ипостас.³⁵ Тезу да се Божије име и Божија реч у јудаизму разумевају управо као независни ентитети заступа још 1985. године норвешки новозаветник Јарл Фосум.³⁶ За разлику од наведеног истраживачког приступа персонификованим Божијим особинама у јудаизму, амерички новозаветник Лари Хуртадо истиче да су сликовите представе о Мудрости и речи Божијој у јудаизму у својој суштини теоцентричне. Како наводи, реч је о врсти старозаветне реторике коју су јеврејски писци развили посебно у периоду након вавилонског ропства, да би указали на Божију свемоћ која преко његове Мудрости, Речи и Торе доспева до свих крајева света. Ипак, било би погрешно овај персонификовани говор о Речи и Мудрости Божијој тумачити као веру писаца у њихово постојање независно од Бога. Сви они, заправо, морају бити тумачени у складу са природом јеврејског монотеизма који се одликује вером у једнога Бога.³⁷ Међутим, оно што примећује Хуртадо јесте да је овај енигматични језик, којим се у јудаизму говорило о речи Божијој, Мудрости и Тори, „послужио раним хришћанима у њиховом покушају да артикулишу позицију вазнесеног Исуса у Божијој близини.“³⁸ Овим језиком се служи и писац Четвртог еванђеља у свом настојању да опише однос Исуса Христа према Богу Оцу. Наравно, није све што Еванђелист Јован каже о Логосу значењски еквивалентно јеврејским исказима о речи Божијој и Мудрости. Разлике које ћемо истаћи показале да су искази о Логосу у прологу Еванђеља, иако засновани на јеврејским персонификованим исказима о Божијим особинама, у основи одређени теолошким премисама Четвртог еванђеља.

Упоредна анализа

Уводне речи Еванђеља по Јовану доводе у везу приповест о оваплоћењу Логоса са јеврејским светописамским метанаративом који започиње Божијим стварањем света посредством речи. Оно што је важно приметити јесте да еванђелист приповеда о ономе што је постојало пре стварања, те је тако „почетак“ (ἀρχή) из Јн 1, 1 заправо прапочетак (*der Ursprung*),³⁹ и следствено томе претходи причи о стварању света из Пост 1-2.⁴⁰ Осим

³⁴ Keenen 2003, 352; Dodd 1953, 274-275.

³⁵ Boyarin 2001, 255. За истраживачке радове који иду у смеру разумевања Божијих персонификованих особина као самосталних бића види Хуртадо 2020, 112-112.

³⁶ Fossum 1985, 76-111.

³⁷ Хуртадо 2020, 77, 117.

³⁸ Хуртадо 2020, 119.

³⁹ Никлас 2018, 151.

⁴⁰ Важно је истаћи да и Еванђеље по Марку започиње речју ἀρχή. Извесно је, међутим, да је реч о другачијој врсти почетка. Осим тога што као део стиха Мк 1, 1 може представљати и наслов дела, реч „почетак“ има и темпорални карактер, те указује на нови историјски почетак испуњења есхатолошких обећања Божијих у Исусу Христу. За разлику од еванђелисте Марка, који кроз цитат

уводних речи, поређење два наведена текста указује на бројне сличности у вокабулару. Глагол *γίνομαι* се често среће у аористу (*ἐγένετο*), баш као што је то случај и у приповести о стварању света. Постоје и бројне мотивске паралеле (*φῶς*, *φαίνω*, *σκοτία*, *ζωή*) које додатно оправдавају претпоставку да писац Еванђеља има на уму, између осталог, и свештенички извештај о стварању света.⁴¹

У описивању превечне заједнице Логоса са Богом, писац Еванђеља показује сличности са јеврејским традиција о Мудрости. Реч *σοφία* се нигде не појављује у Еванђељу по Јовану; ипак, писац очигледно преноси улоге и особине које се њој приписују у јеврејској књижевности на Логоса. Употреба појма *λόγος*, а не *σοφία*, вероватно је мотивисана чињеницом да је реч *λόγος* мушког рода, те се тако адекватније може применити на Исуса Христа. Осим тога, постоје одређене разлике између Мудрости и Логоса Четвртог еванђеља. Наиме, Логос није створен, за разлику од Мудрости (Прич 8; Сир 24), већ је био у почетку (*ἦν*).⁴² Он је, осим тога, назван и Богом (*θεός*), како при стварању (Јн 1. 1-3), тако и по оваплоћењу (Јн 1, 18).⁴³ Ово називање Речи Богом превазилази све речено у претходно анализираним текстовима. Међутим, једну формалну паралелу могуће је наћи изван јеврејског Писма, и то у Александрији. Реч је о спису поменутог александријског Јеврејина Филона (*Quaest. Gen.* 2. 62) у коме се реч Божију назива „другим Богом“ (*τὸν δεῦτερον θεόν*).⁴⁴ Ипак, темељна анализа овог исказа не оставља простор за тумачење Филоновог логоса као самосталног божанског бића. Наиме, Логос је за александријског Јеврејина само други назив за Бога у његовом откривању и деловању у свету.⁴⁵ За разлику од њега, Логос који је у прологу Еванђеља по Јовану назван Богом, јасно може бити разликован од Бога Оца. Реч *θεός* у примени на Логоса у Јн 1, 1

старозаветног пророштва (Ис 40, 3-5) указује на Божију делатност у историји кроз личности Јована Крститеља и Исуса Христа, еванђелист Јован позиционира свој почетак изван простора и времена – у вечности (Hoegen-Rohls 2021, 111, 117-119). На овај начин је јасно да сфера на коју реферише реч *ἀρχή* у Јн 1, 1 претходи историјском приповедању Еванђеља. У светлу наведеног, уколико се у обзир узме упознатост четвртог Еванђелисте са најранијим Еванђељем (Becker et al. 2021), могуће је Јн 1, 1-3 разумети као релектуру (*relecture*) Мк 1, 1 (Zumstein 2021, 23-30). У овој релектури, како рад настоји да покаже, од посебног значаја су старозаветни мудросни текстови, од којих неки такође користе реч *ἀρχή* (Прич 9; Сир 24). Један од аргумената који би могао довести у питање наведену претпоставку јесте мишљење да је химна о Логосу претходила настанку остатка Еванђеља. Међутим, не постоји консензус по питању времена и места настанка химне, као ни по питању њеног изворног облика (Hofius 2012, 33-80). У новије време истраживачи сумњају у постојање химне о Логосу у неком другачијем облику од данашњег (Freu 2018a, 273). Стихови о Јовану Крститељу (6-8, 15) такође могу одражавати утицај Мк 1, 2-8 на писца пролога, који као и у Еванђељу по Марку везују почетак земаљског деловања Исуса Христа за делатност пророка Јована (Hoegen-Rohls 2021, 114). На основу наведеног, могуће је претпоставити да је пролог Еванђеља по Марку – између осталог – понудио мотивске импулсе и за нови почетак приче о Исусу Христу, говорећи о превечној заједници Сина са-Творца са Богом Оцем (1, 1-3).

⁴¹ Исказ *ἐν ἀρχῇ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων* (Јн 1, 4) такође може бити референца на стварање човека из свештеничког извештаја, док други извештај из Пост 2, 7 вероватно чини теолошку основу за разумевање Јн 9, 6. Уп. Каракόλης 2012, 146; Каракόλης 2024, 38, 168-169.

⁴² На овакав закључак нас посебно наводи смена глаголских облика *ἦν* и *ἐγένετο*. Други се примењује на Логоса једино у тренутку његовог историјског оваплоћења у личности Исуса Христа (Јн 1, 14), док први увек указује на његову превечност.

⁴³ Логос у Еванђељу по Јовану има улоге које се у јудаизму приписују искључиво Богу, као што су суд (5, 22.27) и давање живота (5, 21.26). Уп. Freu 2018a, 291, 302.

⁴⁴ Philo 1953, 150-151.

⁴⁵ Dunn 1989, 228.

уз себе нема члан $\acute{o}$, који иначе увек срећемо у Еванђељу када је реч о Богу Оцу.⁴⁶ Осим тога, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ у прологу Еванђеља није део јеврејске синтагме דְּבַר יְהוָה или $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ κυρίου, већ је самостално назван Логосом, са нагласком на заједници коју има са Богом као његов љубљени Син (1, 18).⁴⁷

Осим формалних сличности у области “божанских односа”, сличности између Логоса у прологу Еванђеља по Јовану и Мудрости присутне су и на нивоу космологије и посредништва у стварању. Пре свега, Логос из пролога Еванђеља по Јовану има активну улогу у стварању, толико да би се на основу израза $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν могло исправно тврдити да без њега не би ни било стварања.⁴⁸ Најадекватнија паралела стварању у Јн 1, 1-3 могу бити поглавља Прем 7-9, у којима се речи и Мудрости придаје посредничка улога у стварању света. Остали анализирани текстови говоре само о присуству Мудрости приликом стварања, не и о њеном активном учествовању у истом. Вредно пажње је и то што Логос, о коме приповеда четврти еванђелист, наставља своју стваралачку делатност и након настанка света – по свом оваплоћењу – дарујући живот и светлост творевини која страда (Јн 4, 14; 9, 6; 11, 43-44; 19, 30.34).⁴⁹

Поређење текстова даље показује да је Логос у прологу Еванђеља доведен у везу са појмовима који чине језгро јеврејске мудросне мисли ($\phi\acute{\omega}\varsigma$, νόμος, χάρις, δόξα, ὁδός, ἐξουσία). Ови појмови се у мудросној традицији често срећу у контексту говора о Мудрости и Тори. Тора, оваплоћена божанска Мудрост, извор је светлости, истине и живота (Прич 8, 35; Вар 3, 9-4, 3). Она има своје ученике (Прем 6, 17-19), које поучава небеским стварима, и тако их води животу и спасава (Прем 9, 16-18; Прич 8, 35). Сви који слушају Мудрост постају њени синови (Прич 8, 32) и пријатељи ($\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\iota$ Θεοῦ, уп. Прем 7, 27).⁵⁰ У свету, међутим, Мудрост и реч Божија проживљавају агонију одбачености (Прич 1, 20-33; Сир 15, 7; Јер 8, 9). Све наведене улоге и особине Мудрости еванђелист Јован приписује Исусу Христу као оваплоћеном Логосу. Логос је извор свих дарова Божијих: светлости, живота, истине и благодати (1, 9.17). Штавише, Логос се поистовећује са светлошћу, истином и животом. Они који прихватају Светлост постају деца Божија (Јн 1, 12), пријатељи Божији (15, 15), и задобијају живот (Јн 15, 3; 17, 17).⁵¹

Док је за израз $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ἦν ὁ λόγος било могуће наћи барем једну формалну паралелу у списима Филона из Александрије, израз $\kappa\alpha\iota$ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο нема адекватну паралелу

⁴⁶ Изузетак у овом погледу је исповедање ученика Томе на крају Еванђеља, у којој је васкрсли и вазнесени Исус Христос назван Богом уз употребу апсолутног члана (20, 28).

⁴⁷ Обе употребе христолошке титуле $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ изван Еванђеља по Јовану су у генитивној конструкцији. Јн 1, 1 говори о „речи живота“ ($\pi\epsilon\acute{\rho}\iota$ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς), док у Отк 19, 13 налазимо синтагму „реч Божија“ (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) као име за Исуса Христа.

⁴⁸ Караκόλης 2024, 37.

⁴⁹ Исусова чуда (τέρατα) или знамења (σημεῖα) у Еванђељу по Јовану заправо су дела новог стварања и спасења. Кроз знамења, Исус као животворни Логос даје живот и побеђује смрт и пропадљивост. Тако у приповести о васкрсењу Лазара (Јн 11), Исус је приказан као Бог који даје живот мртвој материји. Уп. Караκόλης 2012, 158-160. О теолошком значају чуда у Еванђељу по Јовану види Караκόλης 1997, 95-309; О значају симболике стварања (“creation imagery”) у Еванђељу по Јовану види Siliezar 2015.

⁵⁰ Hunter 1968, 34; Хенгел 2017, 74.

⁵¹ Однос према Исусу као оваплоћеном Логосу у Еванђељу по Јовану показује јасне етичке импликације. Они који прихватају Исуса и признају да га је Бог послао чине дела светлости и задобијају живот, док они који одбацују Сина чине дела зла, те остају у смрти (3, 18-21.36; 6, 28-29; 7, 7; 8, 39.41; 14, 12). Производ вере у Исуса је живот и љубав (14, 12; 15, 13), док одбацивање Исуса наводи на дела убиства, лажи, преваре и мржње (5, 18; 7, 1.19; 8, 27.40; 10, 32; 11, 53; 14, 12). Опширније види у Van der Watt 2025, 11-53.

у јудаизму. Идеја која делимично може послужити за упоређивање везана је за уверење неких јеврејских кругова да се Мудрост настанила у људима, тј. у њиховим душама (Прем 7, 27).⁵² Уточниште у душама људи је Мудрост невидљиво нашла кроз Тору. За разлику од овог невидљивог присуства Мудрости у људима, Јованов Логос је постао тело (*σῶμα*). Познавајући природу коју овај семитизам има, а то је пропадљивост и смртност, навод да је Логос постао тело (1, 14) од самог почетка имплицитно упућује на судбину Логоса у свету и догађај спасења који је остварен у телу.⁵³ То што је Логос постао тело јесте предуслов његовог страдања и васкрсења, тј. предуслов догађаја спасења и објаве Божије славе.⁵⁴ Попут есхатолошког настанка славе Божије у скинији коју најављују пророци (Јз 37, 27; Јл 4, 17; Зах 2, 14), слава Божија се у Еванђељу по Јовану настанила међу људима у телу оваплоћеног, страдалог и васкрслог Исуса.⁵⁵

Закључак

У раду смо најпре указали на то како је појам λόγος из пролога Еванђеља по Јовану могао бити схваћен у свету склоном философском начину размишљања. Превод јеврејског Писма на грчки (LXX) је у доброј мери поставио предуслов за разумевање овог појма у контексту грчко-римске философије. Међутим, узимајући у обзир значај који тема јудејства има у Еванђељу по Јовану, појму смо приступили из призме текстова који у оквиру јудаизма о њему говоре, не негирајући траг који је епоха хеленизма на њима оставила.

Писац Еванђеља открива своје изворе већ на самом почетку (2, 22). Реч је о јеврејском Писму, вероватно и у његовом преводу на грчки који, како знамо, укључује и неке књиге које нису обухваћене палестинским каноном, а од посебног су значаја за нашу тему. У Еванђељу, писац се често позива на места из јеврејског Писма, док и у оним деловима где изостаје директна референца, присуство Писма је и даље препознатљиво. Управо је то случај са прологом Еванђеља и исказима о Логосу. Наиме, док је сам почетак химне о Логосу јасна алузија на књигу Постања, искази о Логосу показују сличност са мудросним књигама Писма које говоре о Божијим особинама – Мудрости и Речи (Прич 8; Сир 24; Вар 3-4; Прем 7-9). Побожни Јевреји су на врло сликовит начин говорили о овим Божијим атрибутима како би подстакли своје читаоце на љубав према Мудрости, која је оваплоћена у Тори као Божијој записаној речи. Њихова намера није била да Божијим особинама припишу самостално постојање, већ да кроз сликовит говор о њима развију симпатије читалаца према врлини. Ипак, овај сликовити говор је помогао писцу Еванђеља да конципира однос Исуса Христа према Богу Израила.

Постојање других извора, осим Писма, може само бити претпостављено, не и неупитно доказано. Кумрански списи, филоновске традиције, арамејски преводи Писма или таргуми, као и рано хришћанство су неки од могућих предлога. Међутим, сличности које наведене традиције показују са прологом Еванђеља по Јовану вероватно произилазе из њиховог заједничког извора – Писма, не нужно из директног утицаја. Осим тога, писац Еванђеља се отворено позива на Писмо као на свој извор (γραφί, γραμματά). Његов значај је утолико већи тиме што се чланови заједнице светог Јована Богослова налазе у сукобу

⁵² Dodd 1953, 275.

⁵³ Schneiders 2008, 160-162.

⁵⁴ Теме стварања, оваплоћења и васкрсења су у Еванђељу по Јовану у нераздвојивој вези. Уп. Painter 2008, 21-46.

⁵⁵ Наведено тумачење је у складу и са виђењем Исуса као Храма и места обитавања славе Божије (Јн 2, 18-21). Уп. Kerr 2002. Види и Frey 20186, 22.

са синагогом. Позивајући се на јеврејско Писмо, писац Еванђеља поистовећује Исуса Христа са Божијом Речју и Мудрошћу, дајући му истовремено место изнад Торе као врховног ауторитета у јудаизму.

Литература

- Adams, Sean A. (2014): *Baruch and the Epistle of Jeremiah*. Leiden: Brill.
- Aune, David E. (1998): *Revelation 17-22*. WBC 52C. Nashville: Thomas Nelson.
- Becker, Eve-Marie, Bond, Helen K., and Williams, Catrin H. (2021): *John's Transformation of Mark*. London. T&T Clark.
- Borgen, Peder. (1979): "Observations on the Targumic Character of the Prologue of John." *New Testament Studies* 26, 16: 288-295.
- Boyarín, Daniel. (2001): "The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John." *Harvard Theological Review* 94, 3: 243-284.
- Borret M. (1968): *Origène. Contre Celse*, 4 vols. Paris: Éditions du Cerf.
- Brown, Raymond E. (2003): *An Introduction to the Gospel of John*. New York: Doubleday.
- Dunn, James D. G. (1989): *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company.
- Dodd, Charles H. (1953): *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Doutreleau L. and Rousseau A. (1974): *Irénee de Lyon. Contra les hérésies*, livre 3, vol. 2. Paris: Éditions du Cerf.
- Freed, Edwin D. (1965): *Old Testament Quotations in the Gospel of John*. SNTSupp 11. Leiden: E. J. Brill.
- Frey, Jörg (2018a): *The Glory of the Crucified One: Christology and Theology in the Gospel of John*, trans. Wayne Coppins and Christoph Heilig. BMSEC 6. Mohr Siebeck: Baylor University Press.
- Frey, Jörg (2018b): *Theology and History in the Fourth Gospel: Tradition and Narration*. Waco, Texas: Baylor University Press.
- Fossum, Jarl E. (1985): *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Harris, J. Rendell (1917): *The Origin of the Prologue to St. John's Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hengel, Martin (1974): *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Vol. 1. Trans. John Bowen. London: Fortress Press.
- Hengel, Martin (1989): *The "Hellenization of Judaea in the First Century after Christ*. Philadelphia, PA: Trinity Press.
- Хенгел, Мартин (2017): *Син Божији. Порекло христологије и историја јеврејско-јелинистичке религије*. Београд: ИТИ.
- Hunter, Archibald M (1968): *According to John*. London: SCM Press Ltd.
- Хуртадо, Лари (2020): *Један Бог, Један Господ. Ранохришћанска побожност и древни јеврејски монотеизам*. Прев. Јанко Николић. Београд: Манастир Градац.
- Hofius, Otfried (2012): "Δομή και λογική ακολουθία του ύμνου του Λόγου στο Ιω 1, 1-18", in: Ibid, *Η Αλήθεια του Ευαγγελίου: Συναγωγή καινοδιαθηκικών μελετών*, επιμελ. Χρήστος Καρακόλης, π. Ιωάννης Σκιαδαρέσης, Μιχαήλ Χατζηγιάνης. Αθήνα: Άρτος Ζωής, 33-80.

Hoegen-Rohls, Christina (2021): “The Beginnings of Mark and John: What Exactly Should Be Compared? Some Hermeneutical Questions and Observations“, in: *John’s Transformation of Mark*, 101-120.

Καρακόλης, Χρήστος Κ. (1997): *Η θεολογική σημασία των θαυμάτων στο κατά Ιωάννην ευαγγέλιο*. Θεσσαλονίκη: Πουρναρά.

Καρακόλης, Χρήστος (2012): “Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος... Το αποκλειστικά παλαιοδιαθηκικό υπόβαθρο, η μετεξέλιξη και η θεολογική σημασία του όρου «Λόγος» στο Κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο”, in: *Ο Θεός της Βίβλου και ο Θεός των Φιλοσόφων*, επιμ. Σταύρος Ζουμπουλάκης. Αθήνα: Άρτος Ζωής, 140-162.

Καρακόλης, Χρήστος Κ. (2024): *Το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο: Αφηγηματικό και θεολογικό υπόμνημα*. Αθήνα: Κάλλιπος.

Karrer, Martin und Kraus, Wolfgang, eds. (2011): *Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Band II, eds. Martin Karrer und Wolfgang Kraus. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2815-2826.

Kalland, Earl S. (1980): “Dabar”, γ: *Theological Wordbook of the Old Testament*, eds. R. Laird Harris et al., vol. 1. Chicago: Moody Press, 1980, 178-181.

Keenen, Craig S. (2003): *The Gospel of John. A Commentary*. Vol. 1. Grand Rapids: Baker Academic.

Kerr, Alan R (2002): *The Temple of Jesus’ Body: The Temple Theme in the Gospel of John*. JSNT 220. London: T&T Clark.

Koester, Craig R. (2014): *Revelation*. AYB 38A. New Haven: Yale University Press.

Lindars, Barnabas (1986): *The Gospel of John*. NCBC. Grand Rapids: Eerdmans.

Minns D. and Parvis, P. (2009): *Justin, Philosopher and Martyr, Apologies*. Oxford: Oxford University Press.

Morris, Leon (1989): *The Gospel according to John*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.

Mondésert, C. (1949): *Clément d’Alexandrie. Le protreptique*, 2nd ed. Paris: Éditions du Cerf.

Mras, Karl et. al, eds. (1983): *Die Praeparatio Evangelica*, Teil 2: Die Bücher XI bis XV. Register. Berlin: Akademie Verlag.

Murphy, Roland E. (1989): *Wisdom Literature and Psalms*. Nashville: Abingdon Press.

Murphy, Roland E. (1998): *Proverbs*. WBC. Grand Rapids: Zondervan.

Painter, John (2008): “‘The Light Shines in the Darkness...’ Creation, Incarnation, and Resurrection in John”, in: *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*, eds. Craig R. Koester and Reimund Bieringer. Tübingen: Mohr Siebeck, 21-46.

Philo (1953): *Quaestiones et Solutiones in Genesim*. Trans. Ralph Marcus. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Sadananda, Daniel R. (2004): *The Johannine Exegesis of God: An Exploration into the Johannine Understanding of God*. New York: Walter de Gruyter.

Schneiders, Sandra M. (2008): “Touching the Risen Jesus. Mary Magdalene and Thomas the Twin in John 20”, in: *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*, 153-176.

Siliezar, Carlos R. S. (2015): *Creation Imagery in the Gospel of John*. LNTS 546. London: T&T Clark.

Skehan, Patrick W. (1987): *The Wisdom of Ben Sirah*. New York: Doubleday.

Van der Watt, Jan G. (2025): “The Ethics of the Fourth Gospel: a Grammatical Approach”, in: *The Ethics of John: Retrospect and Prospects*, eds. Jan G. Van der Watt and Matthijs den Dulk, BIS 227. Leiden: Brill, 11-53.

Van Winden, J. C. M. (1997): “Two Kinds of Logos”, in *Arche: A Collection of Patristic Studies by J. C. M. van Winden*, eds. J. den Boeft and D. T. Runia, SVC XLI. Leiden: Brill, 257-268.

Winston, David (1979): *The Wisdom of Solomon*, The Anchor Bible Commentary, vol. 43. New York: Doubleday.

Zimmerli, Walter (2001): *Επίτομη Θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης*, 2η έκδοση. Αθήνα: Άρτος Ζωής.

Zumstein, Jean (2021): “The Johannine Relecture of Mark”, in: *John’s Transformation of Mark*, 23-30.

Miodrag S. Popović

**THE OLD TESTAMENT BACKGROUND OF THE TERM LOGOS
IN THE PROLOGUE OF THE GOSPEL OF JOHN**

The present study seeks to explore the Jewish scriptural traditions that influenced the conceptualization of the person of Jesus Christ as the pre-eternal Logos in the prologue of the Gospel of John. The roles and attributes ascribed to the Logos in the prologue evoke certain traditions concerning the Word and Wisdom of God in Judaism, particularly as they appear in the Greek translation of the Hebrew Scriptures – the Septuagint (LXX). A defining characteristic of these traditions is their use of the language of personification to exalt divine attributes (such as Wisdom, the Word, and Justice), portraying them as mediators of God's creative, governing, and redemptive activity in the world. As this paper aims to demonstrate, this vivid and symbolic discourse on God's attributes – characteristic of both ancient and Hellenistic Judaism – provided the author of the Gospel with a framework for articulating more clearly the relationship between Jesus Christ and the God of Israel.