

Cselényi István Gábor

## A Szofia-elv az antik gondolkodásban

A Debreceni Szemle 2007/2. számában örömmel fedeztem fel Hajnáy Zoltán írását *Sophia és Logosz* fogalompárjáról. Az általa mondottakat most egészen más oldalról, az antik gondolkodás világa alapján szeretném végigjárni. Az utóbbi évtized egyik legnagyobb felfedezése számomra a vallástörténet és a vallásfilozófia területén, hogy a Bölcsesség (Szofia, Sapientia, Premudroszty) fogalma megtalálható nemcsak a zsidó-keresztény hagyományban (vö. Bölcsességi irodalom), hanem a többi vallás szótárában is (vö. Pragnya Paramita a buddhistáknál, Radha a Krisna-hitben és Tao a kínai taoizmusban)<sup>1</sup>, és alapvető az antik görög bölcséletben, a nyugati vagy a keleti patrisztikában és az újkor eleji nyugati misztikában is, tehát mintegy az emberiség egyetemes kultúrájának egyik kristályosodási pontja lehet. Ami ebben igazán új és döbbenetes az, hogy ezekben a vallástörténeti motívumokban a Bölcsesség (Szofia) többnyire az isteni létteljesítés női, anyai arcaként mutatkozik meg! Jelen írásomban a görög filozófia és a patrisztika Szofia-elvét szeretném összefoglalni.

### A bölcsesség-elv nyelvi alakjai

Mindenekelőtt a bölcsesség-elv nyelvi árnyalatait járjuk végig a klasszikus görög bölcséletben. Nyelvileg nyolc fogalom jöhet szóba: *logosz*, *idea*, *nousz*, *démiourgosz*, *eikon*, *pneuma*, *pszükhé* és *szofia*.

1. A *logosz* a görög *legein* (mond) szóból származik, aminek latin változata a *legere*, jelentése: olvas, számol, beszél; ennek eredménye: a szó, a folyamat: a beszéd; a másik vonatkozás: valaminek az értelme; valakinek az értelme, aki a szó mögött áll; szellem, aki gondolkodni, beszélni képes. Így jutunk el az alkotó emberi vagy isteni szellemig. Viszont a gondolkodó lény értelmi képessége elvezet az ideáig, a következő fogalomig. A Logosz az idea hordozója. A végső eredmény: a világszellem, világértelem, Világlélek.

2. Az *idea*: az *id-wid* gyökből származik (vö. latin *videre*): nézni, rátekinteni valamire, ebből: megragadni a dolgok lényegi tartalmának feltárulkozását. A

1 Schipflinger, Th., Sophia-Maria, München–Zürich, 1988.

dolgok a bennük lévő idea megvalósulásai, amennyiben az eszme az anyagba ereszkedik alá és beletestestül. Az alászálló eszmét *Logosz noétosz*-nak, a materializálódott ideát *Logosz aszthetosz*-nak is nevezték, ilyen értelemben a Logosz és az Idea fogalma egymást átjáró. A *noétosz* (*noein* = gondol, ld. Nousz) a gondolattal felfogható, az *aszthetosz* (*aiszthanesthai* = érzékekkel felfogni, vö. esztétika) a látható, észlelhető. Így a Logosz és a Nousz is egymásba átcsapó fogalmak.

3. A *nousz*, mint láttuk, a *noein*-ből jön (= gondol, ért, átért), így végül is a Logosz végső értelmével azonos, ugyanakkor mind a Logosz, mind a Nousz úgy is szerepel, hogy *idea idearum*, tehát az egyes ideák, lényegiségek átfogó tartalma és megalapozása. Egyeseknél a Nousz a Démiourgossal is azonos.

4. A *démiourgosz* a *démosz* (nép) és *ergó* (tesz, alkot) szóból származik, tehát: teremtő, építőmester, művész, világformáló.

5. Az *eikon* az *eiken* (tükröz) szóból ered, tehát: kép, képmás, hasonmás, tükröződés, ikon.

6. A *pneuma* a *pneuszó* (fúj, lehel, lélegzik, él) szóból származik, akárcsak a latin *Spiritus* az azonos tartalmú *spirare* (lehel) szóból, s az emberben a légies, anyagtalan elemet, a szellemet jelöli.

7. A *pszükhé* a *pszükhein* (hűt, hűsít, elevenít, lelkesít) szóból, tehát: lehelet, szellem, lélek, életerő, szív, hajlam, érzelem, bátorság, kedv. (Hasonló logika mentén alakul ki a magyarban is a lélek szó a lehelésből, a szellem a szélből, csak kicsinyítéssel.)

8. A *szofia* a *szophosz* (bölc, okos, értelmes, ravasz, ügyes) melléknévből származik, tehát: bölcsesség, okosság, ravaszság és művészi képesség. Egyeseknél a *pneuma*, másoknál *pszükhé* a szinonimája. Szofia latin tükröszava a *sapientia*, amely a *sapere* (tud, érez) szóból származik.

A sok oda-visszahatás ellenére úgy áll össze a kép, hogy a logosz, nousz, a démiourgosz, a *pneuma*, a *pszükhé* maga az értelmes alkotó alany, személy, szellemi lény, szellemi szubsztancia, a szofia az értelmi képesség (de úgy, hogy lehet cselekvő alany, és lehet a szellemi folyamat is), és a logosz, az idea, az eikon a szellemi alkotás eredménye. Érdekes „párok” is előtűnnek, melyek a nyelvtani nem szerint is igen pontosak: egyik oldalán áll a logosz, a nousz és a démiourgosz, mint aktív, „férfias” lételvek, másik oldalon a szofia (*sapientia*), a *pszükhé* és az idea, mint „nőies”, befogadó lételvek, a mérleg nyelvét pedig a két semleges nemű szó, a *pneuma* és az *eikon* alkotja, talán mert magán hordozza mindkét oldal jegyeit.

Szűkítsük most a kört a *szofiára*. A görög világban a szofia kifejezés eredetileg inkább etikai és „kézműves” tartalmú, később azonban filozófiai tartalmat kapott a Világlélek alakjában, ahol a Szofia a világ rendező elve, értelemadó tényezője, az *idea idearum* (vö. a főntebb mondottakkal!), és a Démiourgosz társa a teremtésben, s talán épp ezért is veszi át a logosz vagy a nousz egyik-másik jelentéstartalmát.

### A világformáló Értelem az antik görög bölcsletben

A filozófiai szintű megfogalmazás előtt már a *mítoszokban* is megjelent a gondolat, hogy a Földet vagy akár az egész világot isteni erő fogja össze, eleveníti meg. A görög mitológiában egy istennő alakjához fűződik ez a motívum, és ez Gaia, a Föld istennője, akit a rómaiak *Gaea*-nak, *Terra*-nak vagy *Tellus*-nak neveztek. Hésziodosz szerint a Gaia a káoszól jött létre. Nőpartner nélkül nemzete Uranosz, az Ég istene, aki aztán feleségül vette, és e frigyből születtek a titánok. Temploma Delphiben volt. Gaia a Föld anyaisztennője, teremtő erő, akitől származik minden élet a földön. Walter Bargatsky szerint minden kultúrában jelen volt hasonló gondolat. A mítoszok, a természetvallások élők vették a világot, ismerték, valóságnak tekintették a mikro- és a makrovilág párhuzamát.<sup>2</sup>

A mítoszok után a *filozófia* következett. A klasszikus görög bölcslet első perctől az archét, a végső magyarázatot kereste (vö. miléatósziai), és a Szofia, a bölcsesség keresését tűzte ki céljául: Püthagorász (Kr. e. 624–545) a *philo-szofia* (a bölcsességre való törekvés) elnevezést adta e tudománynak (ti. *philein*: kedvel valamit, törekszik valamire). S bár a görögök öröknek vélték az anyagot, kezdetől úgy gondolták, hogy valamilyen isteni rendező erő, értelem alakítja ki a világ arculatát.<sup>3</sup> Az antik gondolkodás még nem tisztázza ennek az elvnek ontológiai tartalmát, egybemossa az abszolút és relatív lét szintjét, így az isteni Értelem panteista színezetet nyer.

A Logosz fogalma először Hérakleitosznál tűnik fel (Kr. e. 500 körül), ahol bölcs, ellentéteket magába foglaló világértelem, a mindenség „vállalkozója”, erő, amely mindennek értelmet ad, de amelyet ember nem érthet meg. Az atomisták közül Anaxagorász Nousz-nak nevezi ugyanezt. A Hérakleitosznál meglévő dialektikus elemet Empedoklész viszi tovább: a dolgokat Philotész és Neikosz: Szeretet és Viszály ellentétpárja hajtja.

Platónnál (427–347) a logosz logikai tartalmat nyer, nála a hérakleitoszi Logosz szerepét a Nousz és az Idea veszi át. Kiindulópontja a Nousz, az ideák ideája, melyben minden további idea benne rejtőzik. A maga öseszméjét azután alábocsátja az anyagba, melyet az örök anyagból a világformáló, a Démiourgosz (Nousz) alakít kozmoszá; majd a világszellem (Pszüché, Pneuma, Szofia, az ideák ideája), *pronoia*-val (gondviselés, előrelátás, bölcsesség és erő) formálja meg az anyagból az egyes létezőket, alakítja ki testüket. Így a világ, a kozmosz a materializált ideák ideája, a Világállat, melynek teste az anyagvilág, annak lelke a Nousz mint Világlélek. A világ szép és jó, ahogy Platón a Timaiosz végén biztosít róla bennünket.<sup>4</sup>

2 Bargatsky, W., Das Universum lebt – Die aufsehenerregende Hypothese vom organischen Aufbau des Weltalls. Heine, München, 1978. 85.

3 Cselényi I. G., Filozófia dióhéjban. Esztergom, 2001. 11. sk.

4 Kalokagáthia, vö. a világ jó-volta a teremtésben: Ter 1, a „napok” végén.

Platón volt tehát az első, aki egyetlen nagy élőlénynek tekintette a kozmoszt, amelyet a Világlélek lelkesít át. A Timaioszban így ír erről: „Isten úgy alkotta meg az egyetlen Egészét, messze önálló részekből, mint egy tökéletes, időtől és betegségektől érintetlen, eleven lényt... Úgy illesztette össze a mindenséget, mint ahogy az ember lelkét értelemmel, testét lélekkel ruházta fel, hogy műve a lehető legmagasabb rendű természetben és találékonyságban váljék teljessé. Ezért joggal hirdethetjük, hogy ez a világmindenség egy lélekkel megáldott és ténylegesen értelmes élőlény.”<sup>5</sup>

A másik nagy klasszikus, Arisztotelész (384–322), Platón tanítványa szerint minden egyes létezőben ott szunnyad az *entelecheia* (*en* = -ban, -ben, *telosz* = cél), a belső célprogram. Híres égmodellje szerint a szférák átlátszó, egymásra épülő kristálygömbök formájában keringenek a *Kinészisz akinéton*, a Nem mozgó Mozgató körül, aki tehát mintegy Világszellemként működik. Ez az elképzelés volt uralkodó a középkorban is. De Arisztotelész számára a szférák is élőlények, amelyeket a bennük rejtőző entelechiák, lelkek vezérelnek.

A Kr. e. 300 körül útjára induló Sztoa felfogásában ismét visszatér Hérakleitosz Logosz-fogalma. A kozmosz, a mindenség anyagi valóság, amelyet az immanens Logosz tart mozgásban egyetemlegesen. Egyes hatásait más-más névvel illetik. Fátum, amennyiben az anyag mozgását térben megszabja. Nomosz, amennyiben struktúrát szab neki (vö. természettörvény), Pneuma, amennyiben élteni. A Pneuma jelképe a tűz, dinamikus szellemi erő.<sup>6</sup> A Pneuma élteni és működteti a lét különféle formáit, afféle általános életelv a szervetlen és főleg a szerves létezőkben, lélek az állatokban, szellem az emberben és világlélek a mindenségben. Ez a világlélek azonban nemcsak élteni a dolgokat, hanem alászáll a mindenségbe és *pronoia* lesz (gondviselő szellem), részeit megtaláljuk mindenben, mint *Logoi szpermatikoi*-t (értelmi magvakat), *ratio seminalis*-okat, melyek már eleve benne vannak a Logoszban, de most alászállanak a dolgokba.

A Pneuma: finom anyagú, éteri, szellemi, hatékony tűzszerű erő (*pür technikon*), melynek legfelső foka a Pronoia-Világlélek, egyik oldalról azonos az egyetemes, immanens Logossal, másik oldalról úgy is tekinthető, hogy független attól, de azt közvetítő lény. A Pronoia révén az egyes létezők mintegy családias viszonyba kerülnek egymással, egységbe olvadnak, beleértve az embert is. Ez a kozmopolita rokonság a *szümpathüia* (létbeli, fizikai egytermészetű mi-volt), s ezt éljük meg a *szümpatheia*-ban, a minden létezőt egygyé ölelő együttérzésben és rokonság-érzésben.

Eddig a Logosz Kozmikoszról volt szó. De a sztoikusok ismerik a Logosz Orthoszt (az igaz Logoszt) is, és nagy súlyt helyeznek rá. Ez pedig abból áll, hogy felismerjük a Logosz Kozmikoszt különböző aspektusaiban (Fátum, Nomosz, Pneuma), és megéljük a hozzá illő beszédben és életben. A bölcs az az

5 Bargatsky, i. m. 26.

6 Bargatsky, i. m. 26.

ember, aki ismeri a Logoszt, megéli a szümpathüiban és szümpatheiban, ezért nyugalma rendíthetetlen (innen a „sztoikus nyugalom” és ráhagyatkozás). Ezt a vallást ma természetvallásnak, világimmanens és panteista monizmusnak nevezhetnénk. Ettől függetlenül a Sztoa, mint a hellenizmus vezető bölcselete, tagadhatatlanul hatott az újszövetségi szerzőkre, így főleg Szent Jánosra, akinél a Logosz és a Pneuma (Ige és Lélek) fogalompár jelenik meg,<sup>7</sup> de már – a világhoz képest transzcendens módon – Isten belső életében, a Szentháromság személyeiként.

A hellenizmus másik ágán, az újplatonizmusban a Nousz-Pneuma fogalompár Nousz-Pszükhé fogalompár formájában tűnik fel. Plotinosz sem ismeri a teremtést, emanáció-elméletet dolgoz ki: a világ a Henből (az Egyből) árad ki (= emanáció), megformálja a Nousz, majd a Pszükhé. Akár a Logosz-Pneuma, akár a Nousz-Pszükhé, akár a Démiourgosz-Szofia, sőt a Philotész és Neikosz fogalompárt vesszük, mindegyik férfi-női elv egységében simul egymáshoz, mintegy hierosz gamosz-t, szent nászt alkot, a világot megformáló isteni lét aktív-robotusztus és befogadó-esztétikai oldalát.

A másik döntő tény: a Sztoa nyomán az újplatonikusok is átvették az eleven kozmosz ideáját. Hatásuk a késő középkorig megmutatkozik. Plotinosz, hogy csak legjelentősebb képviselőjüket említsük, már keresztény gondolkodókkal szemben fogalmazza meg a világ iránti tiszteletét. „Az ember képtelen a láthatatlan isteneket tisztelni, ha túlságosan alacsonyra értékeli látható képmásukat. Hogy lehet, hogy az ember a leggonoszabb embereket halhatatlanoknak tartja, ám az égtől és a csillagvilágtól megtagadja a halhatatlan lelket? Az univerzum rendje és szépsége – ha valamiféle testi valóságnak fogjuk fel –, bizonyítja, hogy lelkének sokkal tisztábbnak és tökéletesebbnek kell lennie, mint amilyen az emberi lélek.”<sup>8</sup>

### A patrisztika tanítása a Szofiáról

A görög bölcelet átfogó tanítása a világformáló Isteni Értelemről hatott az Ószövetségre (ld. bölcsességi irodalom), később a keresztényi gondolkodásra, Philón közvetítésével,<sup>9</sup> majd közvetlenül is. Érdemes tehát az Isteni értelem további útját is felidézni, az ugyancsak az ókorhoz tartozó patrisztikán keresztül.

A patrisztika egyik legjelentősebb, 5. századi képviselője ebben a kérdésben Theodorétosz, a szíriai Kürosz püspöke. Ezt írja: „Három Szofia van: egyik, amelynek révén értéssel és értelemmel vagyunk felruházva, van ismeretünk arról, mit is kell tennünk, amely által gyakoroljuk a művészeteket, tudományt alakítunk ki s mellyel megismerjük Istent; egy másik, amelyet a teremtésben szem-

7 Cselényi I. G., i. m. 16.

8 Bargatsky, i. m. 29.

9 Akit ide, az újplatonizmus körébe is sorolhatnánk, mégis inkább a Szofia ószövetségi szintjén kap igazán szerepet.

lélhetünk. És a harmadik, amely Megváltónk által mutatkozott meg, és amelyet a hitetlenek balgaságnak neveznek.”

Tehát különbséget tehetünk az emberi bölcsesség, mint emberi képesség között, amely már maga is Isten adománya és ajándéka; a teológiai bölcsesség között, amely már Isten egyik tulajdonsága, amely különösen a teremtéshez való viszonyban mutatkozik meg, és az Isteni Bölcsesség között, amely a Szentháromság valamelyik személyéhez kapcsolódik: a Szentlélekhez vagy Isten Fiához.

Lássuk mindegyik szempontot.

1. A Szofia mint emberi képesség, technikai, értelmi vagy erkölcsi jellegű. Alexandria Kelemen mondja: A filozófia a bölcsességgel való foglalkozás, azaz a bölcsességgel, amely azt kutatja, mi az isteni és az emberi és mi ezek alapja.<sup>10</sup> Nazianzi Szent Gergely pedig a „*Gnóthi szeauton*”-t a Bölcsesség következményének látja. „A bölcsesség önmagunk megismerése.”<sup>11</sup> A bölcsesség ugyanakkor Isten ajándéka. Nazianzi hangsúlyozza ezt Iz 11,2-höz fűzött kommentárjában, ahol a bölcsesség a Lélek ajándéka!

2. A Bölcsesség isteni attribútum vagy Isten különleges sajátja. Dionüsziosz Areopagita mondja: „Az isteni Szofia ismer mindent, mert önmagát ismeri.”<sup>12</sup>

3. Személy, aki különleges kapcsolatban áll a Szentháromsággal.

a) A Szentlélekkel. Antiochiai Theophilosz (†186) a Szentlelket látja Szofiában: „Atya Isten, aki előhossa önmagából minden más dolog előtt a maga benne rejtőző (*endiathetosz*) Logoszát a maga Szofiájával együtt.”<sup>13</sup> Theophilosz a teremtés első három napjában a Háromság képmását látja: „Isten és Logosza és Szofia-ja” mását.<sup>14</sup> A Ter 1,26 magyarázatában azt írja Autolykushoz: „A ’teremtsünk’ semmi mást nem jelent, mint hogy a Logoszával és a Szofiával együtt teremt.”<sup>15</sup>

Hasonlóképp gondolkodik Iraeneus is. *Adversus Hereses* című munkájában beszámol a szethianerekről, akik a Szentlelket Krisztus nővérének vagy jegyesének nevezik. Ezt a párhuzamot állítja fel: „Nemzés és ábrázolás (*Progenies et figuratio*), a Fiú és a Szentlélek, azaz a Logosz és a Szofia.”<sup>16</sup> Hasonlóan magyarázza a „Teremtsünk”-et is: „Mellette (az Atya mellett) áll mindig a Logosz és a Szofia, a Fiú és a Szentlélek, akiknek mondja: ’Teremtsünk embert’.”<sup>17</sup> Másutt így ír: „(Az Atya) a Logosz által tett szilárdá mindent és Szofiája által fűz össze

10 PG (= Patrologia Graeca) 8, 721 B.

11 PG 36,200 A.

12 PG 3,869 B.

13 PG 6,1064 C.

14 PG, 6,1077 B.

15 PG 6,1081 B.

16 PL (= Patrologia Latina) 7,993 A.

17 PL 7,1032 B.

mindent” (*Compingens*, vö. *omnia componens* in Vulgata Bölcs 8, 30; a LXX itt a *harmószoúsa* = összhangot hozó jelzőt alkalmazza.)<sup>18</sup>

Ugyanezt a helyet már Alexandriai Kelemen is magyarázta, és a Szofia együtt-teremtő szerepét hangsúlyozta, de nála nem lehet eldönteni, hogy a Logoszra vagy a Szentlélekre alkalmazza-e a kifejezést.<sup>19</sup> És így már el is érkezünk ahhoz a patrisztikai vonulathoz, amely a Szofiában Krisztust, a Logoszt, Isten Fiát látja. Ez Szofia krisztológiai értelmezése. Hogy ez a nézet mennyire elterjedt volt, jelzi, hogy Arius épp ezzel érvelt a logosz teremtett volta mellett: a Bölcsesség teremtménynek tűnik. Szent Athanáz a Logoszra vonatkozólag ezt elvetette, de nem voltak perdöntő szentírási érvei Szofia teremtetlensége mellett.

Már Órigenész is feltételezte a Logosz és Szofia azonosságát: „Krisztus Istenünk, Atyánk legmagasabb bölcsessége és Logosz”.<sup>20</sup> Epiphaniosz is egyenlőségjelet tesz a kettő közé: „Az Atya Bölcsessége, Isten egyszülött Logosza.”<sup>21</sup> Szophroniosz pedig csak olyan értelemben hozza összefüggésbe Szofiát és Máriát, hogy úgy tekinti, őt is az Istenszülő szülte, hiszen ő a Logosz: „Egyedül te hordoztad méhedben az egyszülött Bölcsességet, ó Istenanya!”<sup>22</sup>

Épp Arius eretneksége mutatja, hová vezet, ha a Bölcsességben csupán teremtett erőt látunk, s ha mindazt, amit a bölcsességi irodalom mond Szofiáról, csupán előképnek tekintjük, amely kizárólag Krisztusra mutat előre. A Szofia-kérdésben az ókorban teológiai vákuum támadt, amit sokáig szinte csak a gnoszticizmus, a hermetikus, kabbalisztikus és ezoterikus irányzatok pótoltak.

Az eretnek gnózis gazdag szofiánus spekulációt hozott magával. Pl. a kopt Papyrus Berolinensis (502-ből), amely három 5. századi művet tartalmaz: A Mária szerinti evangéliumot, az apokrif János-evangéliumot és a Jézus Krisztus Szofiája című művet.<sup>23</sup>

Ugyanakkor a keleti egyházban, ha lassan is, de megindult valamilyen átértelmezési folyamat. A híres Hagia Sophia Konstantinápolyban, melyet Julianus császár építtetett, még az emberré lett Logosznak volt szentelve, tehát krisztológiai szempontot tükröz, ünnepe karácsonyra volt téve. A keleti Szofia-katedrális már az Istenanyának volt szentelve. A novgorodi Szofia-templom viszont, melynek ikonja a konstantinápolyi Szofia-kép másolata, az Istenszülő elszenderedése ünnepére volt felszentelve. A patrisztikától az újkorig vezető úton tehát, főleg az orosz egyházban, fokozatos átrendeződés következett be a Szofia-elv értelmezésében.

Fontos szofiánus tanú Szent Ágoston is. Az ókorban Augustinus írt viszonylag legtöbbet Szofiáról, főbb művei erről: *De Incarnatione Verbi*, *De Civitate*

18 PL 7,1038 B és 967 B.

19 *Alexandrinus*, C., Homeliae 16,12.

20 PG 17,28 B.

21 PG 42,296.

22 PG 87,3880 A.

23 *Till*, W., Die gnostische Schriften des Papyrus Berolensis. Berlin, 1955. 96.

*Dei, De Doctrina Christiana, Confessiones, Liber Meditationum.* Kétféle Bölcsességet ismer. Egyik a Teremtetlen Bölcsesség, a Sapiencia Increata, akit a Logosszal azonosít, mint előfutárai, a görög atyák, főleg Órigenész és Athanáz: „Sapientiam verbum Dei esse intelligendum”.<sup>24</sup>

Másik a Teremtett Bölcsesség, a Sapiencia Creata, utóbbi viszont kifejezetten anyagi vonásokat hordoz: „fönti édesanyánk”, „mennyei Jeruzsálem”, ahogy Vallomásaiban nevezi. A Teremtett Bölcsességet többnyire az Egyházzal azonosítja, így egyik imádságában (O domus uminosa et speciosa), ezt az egyháztani (és mariológiai) vonatkozást építette tovább aztán Szent Bonaventura, Nicolaus Cusanus és Szent Hildegard.

Sokszor szinte lehetetlen eldönteni, hogy Ágoston az Isteni Bölcsességnek melyik aspektusáról szól. Ti. egyértelműen ismeri a kozmikus Szofia alakját is, a bölcsességi könyvek és a görög filozófia nyomán. Azt, hogy „benne szellem van” (Bölcs 7,22), úgy értelmezi, hogy benne vannak elrejtve a dolgok ideái, *rationes seminales*-ei.<sup>25</sup> Úgy látja, Isten ezekre az ideákra tekintve teremti meg a világot, és ennek alapján akár teremtetlennek is értelmezhetette.

A Genézis kommentárjában még tovább megy. Ter 1,1-ben a *bö-résít*-et, az *en-arché*-t így értelmezi: a Bölcsességben, a Bölcsességgel (ti. együtt teremtette Isten az eget és a földet).<sup>26</sup> Ha ezt a fordítást Jn 1,1-re alkalmazzuk, annak tudatában, hogy Szofia és a Logosz azonos, arra a képtelenségre jutnánk: „a Logoszban volt a Logosz”. Sokkal logikusabb, ha két önálló elvnek látjuk e kettőt: Szofiában volt a Logosz! Ha mindezt következetesen végiggondoljuk, nem is biztos, hogy Augustinus kitartott a Logosz = Szofia mellett!

Az tűnik legvalószínűbbnek, hogy Ágoston a Szofiát a teremtett lét végső határára helyezi, ezért lehet foglalata, hordozója, legfőbb ideája, entelechiája a többi összes teremtménynek. Ezért díszíti fel ilyen jelzőkkel: „*particeps aeternitatis Dei*” (Isten örökkévalóságának részese),<sup>27</sup> „*creatura creaturarum maxima*” (az összes teremtmény közül legnagyobb teremtmény).<sup>28</sup> Sapiencia Creata és Increata viszonya: ugyanaz, mint a „*lumen illuminans et lumen illuminatum*” (a megvilágosító fény és a megvilágosított fény” viszonya).<sup>29</sup>

Épp a fény-hasonlat, az illuminációs elv teszi világossá, hogy Augustinus értelmes lénynek, tehát személynek tekinti a Teremtett Bölcsességet is: „*Sapientia creata est spiritualis naturae quae contemplatione luminis lumen est*” (A Teremtett Bölcsesség szellemi természetű és a fény szemlélése révén maga is fény.)<sup>30</sup> Ugyanitt nyíltan is megvallja: „*Sapientia creata: mens rationalis et*

24 (A Bölcsességen az Igét kell értenünk.) De Incarnatione, PL 42, 1178.

25 Civitas Dei XI 10,3

26 Confessiones XX, PL 32,836/29.

27 Uo. XIII, PL 32,16.

28 Liber meditationum XIX, PL 40,916.

29 Uo. 915.

30 Uo.



*intellectualis*” (a Teremtett Bölcsesség – eszes és értelmes lélek), aki „*Idonea faciem Dei semper videre*”, (kész Isten arcát mindig szemlélni), valahogy úgy, mint Krisztus szerint az angyalok teszik (Mt 18,10).

Ez a teremtett világot önmagában egyesítő, kozmikus Szofia végső soron Világlélek Ágoston szemében: „*Mens pura, concordissime una*”,<sup>31</sup> (egyetlen, mindent egyesítő Lélek = Világlélek), aki összeköt bennünket az éggel. Ez a Világlélek-Szofia egyértelműen női lételevű, anyai jellegű: „*Mater nostra, Jerusalem quae sursum est et libera*” (Anyánk, Jeruzsálem, aki odafönn van és szabad) – mondja Ágoston, Szent Pál igéje alapján.<sup>32</sup> És így már teljes mértékben nyitva az út a mariológiai és ekkleziológiai értelmezés felé, amit majd folytatnak is oly sokan: Hildegard von Bingen, Jakob Böhme, Szolovjov, Florenszkij és mások!

31 Uo. 916.

32 (A szabad asszony) a magasságbeli Jeruzsálemet jelenti. Ő a mi anyánk. (Gal 4,26)