

MEMRA TARGUMÓW I SŁOWO JANOWE

Treść: — 1. Słowo w świecie antycznym. — 1. Słowo w Biblii. — 3. Słowo u Filona. — 4. Słowo Semitów — *Memra*. — 5. Słowo w prologu Janowym do czwartej Ewangelii. — Summary

Prolog do czwartej Ewangelii z punktu widzenia genezy tekstu, jego struktury literackiej i doktrynalnej stanowi od wieków przedmiot naukowej refleksji. Odkrycie i opublikowanie targumu palestyńskiego do Pięcioksięgu z kodeksu *Neofiti 1* stało się punktem wyjścia do badań tekstu Janowego, z oryginalnym ujęciem terminu *Słowo*, w świetle tradycji targumicznej. Ważne miejsce w starożytnej haggadzie żydowskiej zajmuje *Memra Jahweh*. Rozwój idei *Memry* w świecie semickim, jej powiązania z *Logosem* Filona i *Słowem* z prologu Janowego stanowią istotny temat toczącej się debaty.

I. SŁOWO W ŚWIECIE ANTycznym

Grecki termin *logos* — *słowo* ma wielowiekową, przebogatą tradycję. Jej źródła należy szukać w myśli starożytnej Grecji wraz z przestrzeniami wypracowanych przez nią koncepcji. Podstawowym ujęciem terminu *słowo* jest myśl, rozum. Pojęcie *logos* wprowadził do nauki Heraklit pojmując je jako kosmiczną siłę rozporządzającą wszechświatem. Platon łączył ten termin z prawdą, wiedzą i cnotą. Stoicy postrzegali *logos* jako przeznaczenie oraz zasadę nadającą kosmosowi charakter i spójność, zaś neoplatonicy — hipostazę rozumu bóstwa¹. W mistyce hermytyków *logos* stał się kosmiczno-stwórczą siłą, Nosicielem poznania i Objawicielem rzeczy tajemnych.

Na przestrzeni wieków rzeczywistość *logosu* — *słowa* przeniknęła różnorakie systemy filozoficzne i religijne stając się ideą powszechną.

¹ Na ten temat zob. S. Wytych, *Słowo Boże*, w: *Vademecum biblijne*, t. 4, Kraków 1991, s. 7–25.

II. SŁOWO W BIBLI

Pojęcie *słowo* jest często obecne w Septuagincie, ale w znaczeniu biblijnym, to znaczy dalekim od filozoficznej treści antycznego świata. Jako odpowiednik hebrajskiego terminu *dābār* oznacza po prostu wypowiedź, słowo. Jahwe kieruje to *słowo* do natchnionych mężów (por. np. Wj 3,4 n.; 1 Krl 18,1 n.; Iz 7,3; Jr 1,2.4 n.) i ludu. Ma ono również moc stwórczą i rozporządzającą światem (por. Rdz 1,3.6.9 n.: *...rzekł Bóg, niech się stanie...*, Ps 33,6: *Słowem Pana zostały uczynione niebiosy i tchnieniem ust Jego cała moc ich*). Słowo, którym Bóg powołał rzeczy do istnienia, stanie się w późniejszej tradycji Pośrednikiem aktu stwórczego. W Iz 46,10 n. i Mdr 18,15 słowo Jahwe z chwilą jego wypowiedzenia otrzymuje cechy osobowe, niejako własny byt. Odtąd, bez spoczynku, ono samodzielnie będzie zdążać do wytyczonego celu, aż zamierzony cel osiągnie.

W pismach Nowego Testamentu termin *słowo* odnosi się do orędzia głoszonego przez Jezusa, bądź określa naukę chrześcijańską. Słowo Boga często jest związane z posłannictwem zbawienia (por. Łk 8,11; 2 Tm 2,9; Ap 1,9, a szczególnie 1 J 1,1). Ten aspekt podejmuje Paweł (por. 1 Tes 2,13), apostołowie (np. Dz 13,5 por. 6,2) i sam Jezus (zob. Łk 5,1 por. Mk 2,2 i par.)². Choć pojęcie *słowo* jest wielokrotnie użyte w Nowym Testamencie, to tylko w czwartej Ewangelii i 1 J pojawia się w znaczeniu personalnym na określenie osoby Jezusa³. Słowo Janowe (1,1.14) stanowi *hapax legomenon* w ramach odgórnej chrystologii.

III. SŁOWO U FILONA

Rozwój myśli, zwłaszcza w kręgach dualistycznych, zaowocował pojawieniem się tendencji, by ukazać bóstwo bez jakichkolwiek powiązań z materią. *Logos* — *słowo*, postrzegany jako Rozum Boga, stał się pewnego rodzaju ogniwem łączącym Absolut ze stworzonym światem i ludzkością⁴. *Słowo* pozwalało w ten sposób uchwycić Boga dwuaspektowo: jako transcendentnego i immanentnego w tym samym czasie. Starożytna sztuka interpretacji, zwłaszcza Biblii, rozwinięta w Aleksandrii osiągnęła zdecydowaną przewagę nad metodami rabinicznymi. Niektórzy uczeni wiążą genezę Janowej koncepcji Słowa z rozwojem synagoga-

² C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, 2 ed., London 1978, s. 128–129. Autor podkreśla, że gdy Paweł proklamuje samego Jezusa (por. 1 Kor 1,23; 2 Kor 4,1–6; Ga 3,1), synoptycy głoszą nadejście wraz z Nim Królestwa Bożego (Mk 1,15), Jan przedstawia posłannictwo Jezusa jako objawienie Jego samego.

³ Tamże. Autor podkreśla, że inne teksty NT, takie jak: Kol 1,1–15 i Hbr 1,1–4, bez użycia terminu *Logos* wydobywają myśl chrystologiczną zawartą w J 1,1–18. Spośród pisarzy NT nie kto inny jednak jak tylko Jan, dzięki literackiemu i teologicznemu kunsztowi, ujął w jednolitą całość zróżnicowaną myślenie żydowskie, hellenistyczne i wczesnochrześcijańskie przystosowując ją do Jezusa. Nie należy jednak sądzić, że czwarty ewangelista stworzył swoje dzieło jedynie przez mistrzowskie połączenie spekulacji judaizmu i hellenizmu. Jan rozpoczyna swoją księgę od Chrystusa, który sam jest Ewangelią, Słowem wypowiedzianym przez Boga. Słowo rzeczywiście istnieje, ale jest niezrozumiałe jeśli się go oddzieli od historycznej osoby Jezusa z Nazaretu.

⁴ D. Boyarin, *The Gospel of Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue of John*, *HTR* 94: 2001, s. 243–284.

nych spekulacji Żydów i judeochrześcijan na temat Rdz 1 i Tory⁵, czego wyrazem są refleksje Filona z Aleksandrii. Filon, czerpiąc obficie z bogactwa myśli hellenistycznej, starał się ją połączyć z nauką wypływającą z prawa Mojżeszowego. W istocie, filozof przekonywał o wyższości biblijnej mądrości nad mądrością grecką. *Logos* w rozumieniu Filona jest archetypem całej rzeczywistości, pra-myślą Boga. W pewnej mierze ta pra-myśl uczestniczy w Stwórcy, w dziele stworzenia i kierowania kosmosem, dlatego często zdaje się przybierać osobowy charakter. *Logos* nie jest Bogiem, ale pierwotnym synem Boga, na wzór którego Bóg stworzył świat. Przez niego podtrzymuje świat w istnieniu i kieruje nim. *Logos* jest najwyższą ideą, treścią idei, ideą idei, architektem, namiestnikiem Boga na ziemi, arcykapłanem i parakletem. Bóg, *Logos* i świat to trzy kolejne szczeble drabiny bytów zstępujące od doskonałości do niedoskonałości. *Logos* w łączności z Bogiem Filon określa mianem „drugiego boga”, ale natychmiast podkreśla, że Bóg jest jeden⁶. Zdaniem Boyarina⁷, postrzegającego *Logos* Filona jako blisko związany ze Słowem teologii, niektóre teksty filozofa dzięki starotestamentalnym odniesieniom mogą rzeczywiście świadczyć na korzyść takiej opinii. W *De migratione Abrahami* (47–48) czytamy: [...] *podczas, gdy głos śmiertelników jest rozpoznany przez słuchanie, święta wyrocznia daje do zrozumienia, że słowa Boga są widziane jak widziane jest światło* [...]. Zaraz potem Filon przywołuje tekst z Wj 20,18, w którym Mojżesz mówi o doświadczeniu ludu na Synaju, jakim było widzenie Głosu. W komentarzu Filona jest wyraźna wskazówka, iż opisane wydarzenie nie było wywołane ruchem powietrza czy narządami ust i języka, ale było to promieniowanie Bożej wspaniałości i dobroci. Połączenie terminów: *słowa* i *światło* pozwala uchwycić związek z prologiem Janowym. Jeszcze wyraźniejszą paralelę do J 1,1–18 jest fragment z *Quis rerum divinarum haeres sit* (205–206): *Jemu [swemu Słowu], Ojciec wszystkiego dał specjalne prerogatywy, by stanął na granicy i oddzielił stworzenie od Stwórcy. [...] „i ja stanąłem między Panem i tobą” (Pwt 5,5). On nie jest ani nie stworzony jak Bóg, ani stworzony, jak ty, ale w połowie pomiędzy dwoma skrajnościami*. W opinii krytyka, jeśli powyższy cytat nie świadczy o tym, że Filon jest na drodze wiodącej do Damaszku, to jest na pewno na drodze prowadzącej do Nicei i kontrowersji związanych z drugą Osobą Trójcy Świętej⁸.

W stoicko-platońskim języku Filon ukazuje wreszcie *Słowo* jako rzeczywistość, która ma cechy biblijnego Słowa Bożego i zajęła miejsce biblijnej Mądrości. Źródłem synagoidalnej refleksji o *Mądrości* — *Słowie* (por. Mdr 18,14 n.; Syr 24,6–8) jest tradycja sapiencjalna. Hymn z Prz 8,22–31 (por. Hi 28) wychwala przymioty Mądrości ukazując Ją jako pełną wdzięku Towarzyszkę Boga zajmującą miejsce po stronie Stwórcy. Idea, że Bóg jest obecny w świecie przez *Słowo/Mądrość*, była szeroko rozpowszechniona w I wieku i nadal żywa w judaizmie

⁵ S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 149.

⁶ Filon Aleksandryjski, Pisma, t. 1, przekład i komentarz L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 20–26.

⁷ D. Boyarin, jw., s. 249–252. Przekład tekstów Filona zawartych w artykule D. Boyarina dokonano z języka angielskiego.

⁸ Tamże, s. 251.

drugiego stulecia⁹. Słowo stanowiło w ten sposób wspólny element religijnych wyobrażeń Boga wśród Żydów z diaspory i chrześcijan.

Ze względu na złożoność materii i problematyczność tekstów, nie jest łatwo zdefiniować naukę Filona o Logosie. Wydaje się, że nie miał on do końca jasno i wyraźnie sformułowanych poglądów na pochodzenie i naturę Logosu¹⁰. Idea Słowa w jego ujęciu łączy różnorodne motywy, które Grecy skrzętnie rozdzielali, a mianowicie, platońskie idee, stoickie siły i wreszcie żydowskie anioły. W ten sposób Filon dostosował antyczny Logos do zasad transcendencji Boga w judaizmie. Nierozstrzygniętą pozostaje kwestia czy Logos Filona to rzeczywiście wyodrębniona od Boga istota, czyli Osoba, czy tylko uosobiona boska właściwość.

IV. SŁOWO SEMITÓW — MEMRA

Semickim odpowiednikiem greckiego terminu *Logos* jest *Memra*. Pojęcie *Memry* pojawia się wielokrotnie w aramejskiej parafrazie ksiąg Starego Testamentu, targumach¹¹, często w tych kontekstach, w których Żydzi z diaspory stosują termin *Logos*. Targumy miały pierwotnie zastosowanie w liturgii synagogałnej obok tekstu hebrajskiego. Później, w szkołach rabinicznych dokonano ich rewizji i stylizacji literackiej przystosowując je do rabinicznej ideologii i interpretacji. W średniowieczu uzyskały status dzieł wyłącznie literackich¹².

Memra przeniknęła do myśli Żydów palestyńskich jako rezultat rozważań o formie objawienia się Boga, czyli uosobionym Słowie lub Bożej Mądrości. Żydzi przejęli od Greków metodę alegoryczną, by móc uniknąć antropomorfizmów w opisie Boga, a tym samym właściwie interpretować Pismo Święte¹³. Po niewoli babilońskiej w Izraelu dokonuje się proces bardziej duchowego i etycznego pojmowania Boga. W teologicznych spekulacjach akcentowano całkowitą odrębność Boga od świata uniemożliwiającą Mu jakąkolwiek styczność z materią. Rygorystycznie pojmowany dualizm ducha i materii nie zezwalał na przypisywanie Bogu atrybutów sprzecznych z Jego transcendencją. W tej sytuacji zaistniała konieczność personifikowania przymiotów Boga pełniących rolę pośredniczącą pomiędzy Nim i światem. Rozważania synagogałne torują *Memrze* coraz wyraźniej drogę od form bardziej abstrakcyjnych, nieosobowych do osiągnięcia pełnej autonomii, własnej tożsamości. D. Muñoz León¹⁴ dowodzi, że w żydowskiej refleksji pojęcie *Memra* miało potrójne zastosowanie, a mianowicie: mogło wskazywać na Boga (*metonimia*), było opisowym mówieniem o Stwórcy bez używania Jego imienia (*peryfrazą*), a wreszcie oznaczało boską hipostazę. Krytyk sugeruje, że *Memra* posłużyła autorowi czwartej Ewangelii do wyjaśnienia najtrudniejszego zagadnienia chrześcijańskiej katechezy, a mianowicie, że *Słowo było Bogiem* (J 1,1).

⁹ Tamże, s. 247–249.

¹⁰ Filon Aleksandryjski, jw., s. 24–25.

¹¹ L. Sabourin, *The Memra of God in the Targums*, BTB VI: 1976, nr 1, s. 79–85.
W targumach do Pięcioksięgu termin *Memra* występuje ponad 600 razy.

¹² S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 354.

¹³ Filon Aleksandryjski, jw., s. 16.

¹⁴ Opinię egzegety przytacza S. Mędała w: *Wprowadzenie do literatury*, jw., s. 368.

Memra pojawia się w różnych kontekstach teologicznych ilustrujących jej funkcje, a mianowicie¹⁵:

a) funkcja stwórcza: Rdz 1,3: *I „Memra” Jahwe powiedziała: „Niech będzie światłość” i była światłość przez Jego „Memrę”*; Rdz 14,19.22: *Abram otrzymał błogosławieństwo Boga Najwyższego, który przez swoją „Memrę” stworzył niebo i ziemię*; Pwt 8, 3 głosi, że człowiek żyje dzięki wszystkiemu, co zostało stworzone przez *Memrę* Jahwe; Wj 20,11; 31,17 oraz Iz 45,12 podają, że dzieło stwórcze *Memra* Pana dokonała w sześciu dniach¹⁶.

b) funkcja objawieniowa: Rdz 3,8.10: *I oni usłyszeli głos „Memry” Jahwe. I „Memra” Jahwe wezwała mężczyznę*; Rdz 18,1: *I ukazała się mu „Memra” Jahwe. W Rdz 5,24.29 Henoch został wzięty przez Memrę Pana.*

c) funkcja zbawcza: Wj 13,21: *I „Memra” Jahwe prowadziła ich podczas dnia w słupie obłoku*; Pwt 32,39: *„Memra” Jahwe objawiła się, by zbawić Jego lud.*

Działalność *Memry* można zsumować do roli objawieniowej i boskiej komunikacji z ludźmi. Ona jest obecna w historii Noego (Rdz 8–9), by zawrzeć przymierze z patriarchami (por. Rdz 9,12–17), karze niegodziwców z Sodomy i Gomory (por. Rdz 19,24), dla Jakuba jest pomocą jako ochraniający Bóg (por. Rdz 28,21). L. Sabouri¹⁷ zaznacza, że badanie zbawczych interwencji *Memry* zwłaszcza w noc paschalną pozwala przypuszczać, że targumiści byli pod wpływem oświadczenia z Księgi Mądrości (18,14): *Gdy głęboka cisza zalegała wszystko, a noc w swoim biegu dosięgała połowy, wszechmocne Twe słowo z nieba, z królewskiej stolicy runęło...*

Co do kwestii osobowego charakteru *Memry* zdania uczonych są podzielone. Według C.K. Barretta¹⁸ *Memra* nie była hipostazą, ale sposobem wypowiedzania się o Bogu. Autor przestrzega przed akcentowaniem jej roli w studiach nad podłożem doktryny o *Słowie* z czwartej Ewangelii. Zdaniem R.E. Browna¹⁹ użycie *Memry* to bufor dla Bożej transcendencji. L. Sabourin²⁰ podkreśla, iż targumiści byli mono-teistami z przekonania, trudno więc przypisywać im wiarę w boskie hipostazy różne od jedynego Boga. *Memra* to taka sama rzeczywistość jak *Mądrość*, *Duch*, *Imię*, *Chwała*, *Obecność*, które nie były hipostazami, ale zawsze odnosiły się do Boga. *Memra* posłużyła targumistom jako jeden ze środków do odantropomorfizowania języka o Bogu.

¹⁵ Cytowane teksty targumów zawierają się w artykułach D. Boyarina i L. Sabourina. Przekładu tekstów na język polski dokonano z języka angielskiego.

¹⁶ Żydowska egzegeza najwyraźniej identyfikuje ręce (Ps 95,6) i palce Boga (Ps 8,4) z Jego słowem (*dābār*) i duchem (*rūah*), a w połączeniu z Ps 33,6 otrzymujemy oświadczenie: „Przez słowo (*dābār*) Pana zostały stworzone niebiosy i wszystkie zastępy przez tchnienie Jego ust”. W okresie tworzenia się targumów palestyńskich, dzieło stwórcze było przypisane *Memrze*. Podłożem stwórczej koncepcji *Memry* najprawdopodobniej jest aż dziesięciokrotne użycie w Rdz 1 wyrażenia „rzekł Bóg” (L. Sabourin, jw., s. 81).

¹⁷ Tamże, s. 83.

¹⁸ C.K. Barrett, jw., s. 128.

¹⁹ R.E. Brown, *The Gospel According to John* (The Anchor Bible 29–29a), Vol. 1, New York 1966, s. 524.

²⁰ L. Sabourin, jw., s. 82.

W opinii D. Boyarina²¹ poglądy o nieosobowym charakterze *Memry* są sprzeczne same w sobie. Jeśli *Memra* byłaby tylko imieniem, które chroni Boga przed koniecznym kontaktem z materią w dziele stworzenia, podtrzymania, objawienia i zbawienia, a tym samym pozwalałaby zachować Jego absolutną transcendencję, następnie, jeśli Bóg ostatecznie uczynił aktualnym stwarzanie, objawianie, podtrzymywanie i zbawianie, to albo On sam z trudem chroni siebie od styczności z materialnym światem, albo istnieje jakaś inna osoba boska, i to jest *Memra*. Rozwój teologii transcendencji Boga w judaizmie domagał się rozwoju idei *Mądrości — Słowa*.

Semicka *Memra* ma wiele cech wspólnych ze *Słowem* teologii chrześcijańskiej. M. McNamara i A.D. Macho²² suponują, że idea *Memry* mogła stanowić przeszkodę w widzeniu jej powiązań ze *Słowem* Janowym, to bowiem mogło oznaczać, iż targumiczny termin i teologia *Memry* wypracowane w Synagodze, stanowiły rzeczywiste przygotowanie dla oryginalnej, w rozumieniu chrześcijan, Janowej koncepcji Słowa. Zdaniem Boyarina²³, decydującą dla przyjęcia *Memry* jako hipostazy jest egzegeza targumu palestyńskiego do Rdz 1,3 i Wj 3,12–14. W scenie teofanii w krzewie ognistym Bóg umacnia Mojżesza mającego udać się do faraona słowami: „Ja, «Moja Memra» będę z Tobą”. Na pytanie o imię Boga posyłającego Mojżesza do Egiptu w targumie znajdujemy odpowiedź: A „*Memra*” *Jahwe powiedziała do Mojżesza: „On, który powiedział do świata na początku: Niech będzie tam [...] i tam było, i który jest by mówić: „Niech będzie tam” i to będzie tam [...] On powiedział: „Tak powiesz Izraelitom: On posłał mnie do was”*. Uroczyste oświadczenie Boga: *Ja Jestem* z Wj 3,14 nabiera blasku w wersji targumicznej przez odniesienie do Rdz 1: *Niech będzie*. Imię Boga: *On, który powiedział do świata na początku: „Niech będzie”* w chwili wypowiedzenia tych słów zostaje przekształcone w osobę boską otrzymującą należny Jej autorytet. Język hebrajski wyraża rzeczywistość bycia, zaistnienia, stania się przez czasownik *hājāh*. Polecenie Boga z Rdz 1, 3 brzmi w języku hebrajskim: *j’hjî ’ôr* (*niech będzie światłość*), zaś odpowiedź: *waj’hî ’ôr* (*i była światłość*). Imię Boga objawione Mojżeszowi zawiera również rdzeń od czasownika *hjh*, a mianowicie: *’ehje^h ’ašer ’ehje^h* (*Jestem, Który Jestem*). Spotykamy tu grę czasowników: *Niech będzie [...] i było* oraz *Jestem*. Słowo stwórcze stając się osobą w Rdz 1,3, w blasku płonącego krzewu uroczyście objawia, że jego imię brzmi: *Jestem* (por. Wj 3,14).

McNamara²⁴ badając poemat *Cztery noce* z targumu do Wj 12,42 wskazał na powiązania tekstu z J 1,1–5. Poemat w formie midraszu stanowi teologiczną syntezę dotyczącą sensu żydowskiej Paschy²⁵. Targumista łączy cztery dzieła, a mianowicie: stworzenie, wyjście z Egiptu, ofiarę Izaaka i *eschaton* w jedno wydarzenie zbawcze. Wszystkie wydarzenia zilustrowane jako cztery noce dokonu-

²¹ D. Boyarin, jw., s. 255.

²² Opinię egzegetów przytacza D. Boyarin, jw., s. 256.

²³ Tamże, s. 258–259.

²⁴ Hipotezę krytyka przytacza D. Boyarin, jw., s. 259–260.

²⁵ Polski przekład poematu ze zwięzłym komentarzem przytacza S. Mędała, jw., s. 362–364. Wszechstronną analizę poematu przeprowadził R. Le Déaut, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d’Exode XII 42* (Analecta Biblica, 22), Rome 1963.

ją się jednego dnia, który w liturgicznym kalendarzu Żydów jest oznaczony jako 15 *Nisan*. Skupienie czterech nocy w jednym dniu pozwalało wyjaśnić sens jednego wydarzenia przez następne. W opisie pierwszej nocy stwórczej czytamy: *Pierwsza noc była wtedy, kiedy Jahwe ukazał się nad światem, aby go stworzyć: świat był próżnią i pustkowiem, i ciemności rozpościerały się nad przepaścią* (Rdz 1,2). *Słowo (Memra) Jahwe było światłością i świeciło. I nazwał to nocą pierwszą.*

Na powiązanie treści poematu z tekstem Janowego prologu wskazują terminy: *Memra*, światłość i ciemność. Autor sugeruje, że inspiracją dla czwartego ewangelisty mogło być synagogalne czytanie o „początkach”, kiedy istniał tylko Bóg, czy słowo Boga, a rzeczywistość spowijały ciemności. Słowo Pana było światłością i świeciło. Punktem docelowym omawianego poematu jest czwarta noc — noc Mesjasza. Jako wysłannik Jahwe Mesjasz przyjdzie „z góry”. Jego działalność będzie potwierdzona słowem Pana i On przyniesie zbawienie.

Midrasz *Cztery noce* reprezentuje religijną tradycję synagogalną. Zdaniem McNamary poemat stanowił prawie bez wątpienia fragment liturgii paschalnej, co w połączeniu z użytą terminologią wskazuje na jego intertekstualne powiązania z prologiem Janowym.

Warto zwrócić uwagę, że termin *Memra* pojawia się wyłącznie w literaturze para-rabinicznej, nigdy w Talmudzie, czy innych pismach rabinicznych. Oficjalna teologia rabiniczna stłumiła bowiem nauczanie o uosobionej *Memrze* czy *Logosie* określając je herezją „Dwóch potęg w niebie”. Boyarin utrzymuje jednak, iż przed okrzepnięciem judaizmu rabinicznego jak i współcześnie z nim byli Żydzi utrzymujący tę wersję monoteistycznej religii. Korzystając z badań M. Idela, krytyk wskazuje na rozwijający się w po-chrześcijańskim, ale bardzo wczesnym okresie kult binarny w Synagodze. Zebrany, dość bogaty materiał dowodzi, że w pewnych kręgach mistycyzmu rabinicznego mogła istnieć modlitwa do obu: „Pana Wszystkiego” i „Stworzyciela b're'sit”²⁶. Kult binarny w judaizmie podobnie jak trynitarna wiara Kościoła nie naruszał w żaden sposób biblijnego monoteizmu.

V. SŁOWO W PROLOGU DO CZWARTEJ EWANGELII

Komentatorzy czwartej Ewangelii ostatnich dziesiątków lat zauważają, że genezy dzieła Janowego w jego ostatecznym kształcie należy upatrywać w konfrontacji chrześcijaństwa z judaizmem rabinicznym krystalizującym się po zburzeniu Jerozolimy w 70 roku. Ewangelia jest owocem złożonego procesu literackiego, w którym znalazło odbicie życie Kościoła Janowego²⁷. D. Boyarin²⁸ podsumowując opinie uczonych chrześcijańskich i żydowskich zaznacza, że całkowity rozdział Kościoła od Synagogi nastąpił wraz z upadkiem powstania Bar Kochby. Wyraźnym symbolem tej separacji było odcięcie się radykalnego nurtu chrześcijaństwa od dziedzictwa żydowskiego, a tym samym zwrócenie się ku religijnym i kulturalnym wpływom świata grecko-rzymskiego. W oddaleniu od Synagogi Kościół otworzył

²⁶ D. Boyarin, jw., przypis 53.

²⁷ S. Mędała, *Chrystologia*, jw., s. 28–29.

²⁸ D. Boyarin, jw., s. 243–284.

się na myśl antyczną wraz z wypracowanymi przez wieki metodami naukowymi. Temat *Logosu* — *Słowa* obecny w myśli chrześcijańskiej od wczesnego okresu stanowił na płaszczyźnie teologicznej jedną z istotnych cech rozdziału między Kościołem i Synagoga²⁹. Kościół postrzegał Słowo teologii jako własną koncepcję bez jakichkolwiek powiązań z judaizmem palestyńskim, podczas gdy idea Słowa głęboko przenikała świat semicki I wieku.

Z literackiego punktu widzenia prolog jest podobny do hymnów na cześć Mądrości z ksiąg sapiencjalnych Starego Testamentu (por. Mdr 7,22–8,4; Syr 1,1–4; 24,1–9; Prz 8,22–30). Ze względu na elementy stroficzne niektórych wierszy (np.: 1–5.9–11.14.16–18) i rytmiczne (anafora w 1,1.3) wielu uczonych klasyfikuje prolog do grupy hymnów. Rekonstrukcja pierwotnego tekstu hymnu i jego interpretacja nastrożają niemałych trudności³⁰. Większość krytyków wyłącza z oryginalnego tekstu wzmianki o Janie Chrzcicielu zawarte w ww. 6–8 i 15. Inni za interpolacje uważają także ww.: 9.12–13.17–18. M.-É. Boismard³¹ i E.L. Miller³² suponują, że kompletny hymn o Słowie stanowią ww.: 1–5 bez ww.: 1c.2. Odmienne zdania jest C.K. Barrett³³, który sądzi, że tekst Janowy cechuje jedność literacka i nie należy traktować tekstów o Janie Chrzcicielu jako późniejsze dodatki. Świadek Jezusa pełni w czwartej Ewangelii tak istotną rolę, że naturalne jest wprowadzenie go już w prologu. Prolog może być czytany jako hellenistyczna filozofia, rabiniczny mistycyzm, ale też jako historia.

Ustalenie *Sitz im Leben* prologu nie jest więc sprawą łatwą.

W latach 70. P. Borgen³⁴ zauważył, że pierwsze wiersze prologu (1,1–5) mają charakter parafrazy targumicznej do Rdz 1, 1-5, podczas gdy kolejne wiersze stanowią trzyczęściowe rozwinięcie tej parafrazy. O targumicznym charakterze J 1,1–5 decydują następujące elementy:

a) przejście pewnych terminów z tekstu biblijnego, a mianowicie:

Rdz 1,1–5	J 1,1–5
— na początku אֵתִיכְאֵן	ἐν ἀρχῇ
— Bóg אֱלֹהִים	θεός
— światłość אור	φῶς
— ciemność חֹשֶׁךְ	σκοτία

b) użycie nowych terminów i wyrażen, które zastępują lub interpretują dawne sformułowania: na przykład termin „Słowo” (ὁ λόγος) z J 1,1 najprawdopodobniej zastępuje wyrażenie: εἶπεν ὁ θεός (*rzekł Bóg*) z Rdz 1,3, natomiast odpowiednikiem hebrajskiego terminu אֵתִיכְאֵן (*stworzył*) jest greckie wyrażenie: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο (*wszystko przez Nie się stało*) w J 1,3.

²⁹ Tamże, s. 244.

³⁰ R.E. Brown, jw., s. 21–37. Autor przytacza opinie uczonych na temat pierwotnego hymnu w prologu.

³¹ M.-É. Boismard, *L'Évangile de Jean* (Synopse des quatre Évangiles en Français, t. III), Paris 1977, s. 71–79.

³² E.L. Miller, *The Logic of the Logos Hymn*, NTS 29: 1983, s. 552–561.

³³ C.K. Barrett, jw., s. 128–129.

³⁴ P. Borgen, *Observations on the Targumic Character of the Prologue of John*, NTS 16: 1970, s. 288–295.

Szczegółowa analiza słownictwa z Rdz 1 i prologu czwartej Ewangelii pozwoliła autorowi wysnuć następujące wnioski³⁵:

— J 1,1–5 opiera się na Rdz 1,1–5 i stanowi zasadniczą ekspozycję tekstu starotestamentalnego;

— J 1,6–18 już nie czerpie z Rdz 1,1–5 (poza powtórzeniem terminologii z J 1,1–5), ale stanowi materiał wypracowany na bazie terminów i wyrażeń z J 1,1–5 i wyjaśnia podstawową ekspozycję³⁶.

Na podstawie zgodności słów i wyrażeń w poszczególnych wierszach tekstu Janowego krytyk przedstawia następującą dwuczęściową strukturę prologu:

1. Zasadnicza ekspozycja (1,1–5), w której zawierają się trzy motywy:

a. ww.: 1–2 (ὁ λόγος — ὁ θεός) — wskazują na wieczne istnienie Logosu — Boga;

b. w. 3 (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο) — oznacza udział Słowa w dziele stwórczym;

c. ww.: 4–5 (τὸ φῶς) — przywołują oświecającą rolę światłości.

2. Wyjaśnienie elementów zasadniczej ekspozycji w odwrotnej kolejności:

c. ww.: 6–9 (τὸ φῶς) — wskazują na prawdziwą światłość, która oświeca każdego człowieka;

b. w. 10 (ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο) — obrazuje rozdział w świecie między wierzącymi i niewierzącymi;

a. ww.: 14–18 (ὁ λόγος — θεός) — oznaczają przyjście Słowa w ciele, aby objawić chwałę Boga Ojca.

Każda część „zasadniczej ekspozycji” (1,1–2; 3; 4–5) zostaje zinterpretowana przez elementy „wyjaśnienia” (6–9; 10–13; 14–18), które w odwrotnej kolejności ilustrują wydarzenie, jakim jest Jezus Chrystus. To potrójne przyjście Chrystusa: jako światłości, która oświeca każdego człowieka (w. 9), jako Właściciela przychodzącego do swojej własności i czyniącego podział wewnątrz świata przez wymóg wiary (w. 11) i wreszcie jako Słowa wcielonego, Jedyne Syna promieniującego chwałą Ojca (w. 14), jest objawieniem końca czasów³⁷.

D. Boyarin³⁸ korzystając z analizy P. Borgena zauważa, że *Sitz im Leben* prologu jest liturgia i tekst ma charakter kazania, czy homilii synagogałnej. Prolog rzeczywiście czyni wrażenie nowego nauczania o początkach z Rdz 1. Jest on w swoim charakterze narracyjny i interpretacyjny, nie zaś hymniczny czy cykliczny. Badania tego trudnego pod wieloma względami tekstu winny doprowadzić do odkrycia, że z prologu wyłania się nauka o Mądrości, nie zaś nauka o gatunku tekstu. J 1,1–5 zachowuje formę midraszu do Rdz 1,1–5, nie jest poematem, ale chronologicznie uporządkowaną narracją.

³⁵ Tamże, s. 291.

³⁶ Np. termin φῶς z J 1,7–9 przywołuje ww.: 4–5, formuła δι' αὐτοῦ ἐγένετο z w. 10 powraca do w. 3, zaś terminy: ο λόγος i θεός z ww.: 14–18 są powtórzeniem ww.: 1–2.

³⁷ Odniesienie do opisu stworzenia w tekście Janowym może stanowić klucz do interpretacji całej czwartej Ewangelii. Tym kluczem jest utożsamienie osoby Jezusa Chrystusa w Jego historycznej egzystencji z pra-istniejącym Słowem Bożym oraz ukazanie relacji między Wciele niem a Objawieniem; por. S. Mę d a l a, *Chrystologia*, jw., s. 153–154.

³⁸ D. B o y a r i n, jw., s. 267.

Jedną z najbardziej popularnych form midraszu była homilia do perykopy z Pięcioksięgu. Interpretując wybrany fragment homileta w sposób wyraźny lub zawołany przywoływał teksty z literatury mądrościowej w formie intertekstualnego zrębu idei i języka. Zdaniem Boyarina³⁹, pierwszych pięć wierszy prologu do czwartej Ewangelii niemalże perfekcyjnie interpretuje i rozprzestrzenia opis stwórczy z Rdz 1,1–5. Hermeneutycznym intertekstem do Rdz 1,1–5 jest hymn o Mądrości z Prz 8,22–31. Jednocześnie autor wyjaśnia dlaczego w J 1,1–5 pojawia się termin *Słowo* zamiast oczekiwanego terminu *Mądrość* z Księgi Przysłów. W intertekstualnej praktyce interpretacji, jaką jest midrasz, język i wyobrażenie mogą być prowadzone z jednego intertekstu (w tym wypadku z Prz 8,22–31), jednak język dyskursu należy do języka tekstu będącego interpretowanym (czyli Rdz 1), a nie do języka jego intertekstualnego odpowiednika. W ten sposób autor prologu interpretując opis stwórczy wiedzie słuchacza przez znane wyobrażenia o Mądrości jako Towarzysze Boga, Pośredniku w stworzeniu, czy „drugim Bogu”, jednak na płaszczyźnie lingwistycznej stosuje termin *Słowo*. Jego homilia odnosi się bezpośrednio do pełnych majestatu słów Boga z Rdz 1,3: *A Bóg rzekł: Niech będzie światłość i tam była światłość*. To „mówienie” Boga (Słowo) ma rzeczywiście moc stwórczą. Autor zgadza się w tym momencie z E. Fiorenzą, iż narracyjna charakterystyka Jezusa w czwartej Ewangelii wydaje się mówić o Nim, jako o wcielonej Mądrości⁴⁰. Twierdzenie, że Słowo było Bogiem ma prostą relację w Prz 8,30: *Więc Ja byłam obok Niego* i w Mdr 9,9: *Z Tobą jest Mądrość*. Z drugiej strony takie tematy, jak przybycie Słowa na ziemię i Jego zamieszkanie pośród ludzi, może być traktowane jako aluzja do Ba 3, 38: *Następnie Ona zjawiała się na ziemi i zamieszkała pośród ludzi*. W ten sposób można dostrzec rolę hymnów mądrościowych w powstaniu prologu Janowego. One nie są formalnym modelem dla J 1,1–18, ale stanowią intertekst dla midraszu o Słowie⁴¹.

Wspomniane teksty wprowadzają nas w przedchrześcijański świat idei, w którym Mądrość była uosobiona i charakteryzowana w sposób podobny do Słowa teologii. To dowodzi, że Słowo teologii nie jest późniejszym, czy wyłącznym produktem myśli chrześcijańskiej, ale wspólnym żydowskim teologumenem, który później został utożsamiony z Chrystusem. Autor nazywa pierwszych pięć wierszy prologu religijnym żydowskim *koinē* czasu Ewangelii, które w następnych trzynastu wierszach było chrystianizowane. Tych pięć wierszy można interpretować na trzy sposoby, a mianowicie: na poziomie formalnym są one historią prowadzącą do wypełnienia w w. 14, gdyż antycypują Wcielenie i dramat odrzucenia, na poziomie teologicznym ukazują pra-istnienie Słowa i racje dla Jego wcielenia, na poziomie historii religii wiecznie istniejący Logos — Bóg jest żydowskim Logosem i kon-

³⁹ Tamże, s. 268–269.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Wbrew opiniom niektórych egzegetów, Boyarin podkreśla, że prolog nie jest podobny do hymnów o Mądrości z ksiąg sapiencjalnych. Mądrość występuje w nich najczęściej w 1 os. sing reprezentując mowę uosobionej Mądrości, np. w Prz 8,22: „Jahwe mnie stworzył, swe arcydzieło”, lub przedmiot jej pouczenia, np. Mdr 6,12: „Mądrość jest wspaniała i niewiedząca”. Ponadto Kościół nie używał kiedykolwiek tekstu J 1,1–18 jako hymnu, jak to jest z kantykiem Maryi z Łk 1,46–55, nawet jeśli mógł stosować prolog jako błogosławieństwo nad chorymi lub nowo ochrzczonymi; D. Boyarin, jw., s. 266.

tynuacją religii judaizmu. Pozostała część prologu stanowi w ten sposób dobrze zintegrowaną narrację łączącą przestrzeń czasową między pra-istnieniem *Słowa* i Jego wcieleniem oraz historią Ewangelii. Dla poparcia swojej tezy autor odwołuje się do koptyjskiej wersji prologu, w której po pierwszych pięciu wierszach następuje przerwa. J 1,1–5 stanowi zatem spójną homilię synagogalną, którą ww. 6–18 rozszerzają i komentują.

W. 5 kończy fraza mówiąca o ciemnościach, które nie przemogły światła. Boyarin proponuje, by wyrażenie *οὐ κατέλαβεν* tłumaczyć w znaczeniu „nie przyjęły” lub „nie uznały”. Taki przekład pozwala lepiej zrozumieć nagłe pojawienie się w narracji człowieka posłanego przez Boga (por. w. 6 n.), skoro bowiem ciemności nie uznały światłości, uzasadnione jest świadczenie o niej przez Jana po to, by wszyscy mieli dostęp do wiary. Ww. 6–18 dzieli się na dwie części: ww. 6–13 traktują o przyjściu do świata *Słowa* ἄσαρκος, ww. 14–18 odnoszą się do obecności w świecie *Słowa* ἐνσαρκος⁴². W. 6 stanowi przejście od midraszu do Rdz 1,1–5 o pra-istniejącym Słowie do interpretacji tego midraszu, czyli Mądrości — Chrystusa. Ww. 10–11 zawierają naukę o Mądrości w nawiązaniu do 1,1–5. Krytyk sugeruje, że ewangelista wykorzystał w tym miejscu dawny mit o Mądrości, która przychodzi do świata i nie znajduje w nim mieszkania. Mit byłby w ten sposób intertekstem i kluczem hermeneutycznym dla zrozumienia prologu⁴³. W. 10 mówiący o przyjściu Słowa do świata powtarza i rozszerza w. 3, podczas gdy w. 11 traktujący o niepowodzeniu ziemskiej misji Słowa powtarza i rozszerza idee w. 5. „Ciemności” z midraszu teraz stają się kosmosem, który, chociaż utworzony przez światłość, nie rozpoznał jej, czy jej nie przyjął. W ten sposób ewangelista wyjaśnia konieczność przyjścia do świata Jezusa jako Słowa wcielonego, a wcześniej Jego świadka. Materiał o Janie Chrzcicielu został wpleciony w stary mit o Mądrości, który, zdaniem Boyarina⁴⁴, wykorzystwała wspólnota czwartego ewangelisty reżyserując przedział między dawną historią a jej obecnym doświadczeniem. Ww. 11–13 egzegeta proponuje odczytać w świetle *Apologii* Justyna mówiącej o pewnych osobach, które uznały Słowo jeszcze przed Wcieleniem. Świadek Justyna koresponduje z oświadczeniem z J 8,56, w którym Jezus — Słowo wcieloné domaga się uznania przez Żydów faktu, że Abraham doświadczył objawienia Słowa. To doświadczenie należy wiązać najprawdopodobniej z teofanią *Memry* (por. Rdz 15,1). Według targumu do Rdz 15,6, patriarcha uwierzył *Memrze* Jahwe. Abraham byłby w ten sposób jednym z tych, którzy przyjęli Słowo ἄσαρκος i „stali się dziećmi Bożymi” (por. J 1,12). W J 8 Żydzi legitymując się pochodzeniem od Abrahama domagają się takiego samego statusu, jak patriarcha. Jezus stanowczo odmawia ich żądaniom. Gdyby Żydzi rzeczywiście byli dziećmi Abrahama, który przyjął Słowo i stał się dzieckiem Boga, czyniliby tak jak on. Autor przywołuje w tym miejscu opis z Rdz 18. Podczas gdy patriarcha użycza gościny trzem boskim posłańcom, Żydzi usiłują zabić posłańca bożego przynoszącego im naukę usłyszaną od Boga. Tego Abraham nie czynił (por. J 8,39–41). Patriarcha rozradował się ujrzawszy dzień Słowa i Je przyjął jeszcze przed faktem wcielenia⁴⁵.

⁴² Tamże, s. 272–276.

⁴³ Tamże, s. 274.

⁴⁴ Tamże, s. 275–276.

⁴⁵ Tamże, s. 275; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana* (Wstęp — przekład z oryginału — komentarz), Poznań 1975, s. 248–249: „Przedmiotem radości patriarchy był ‘dzień

Najwyższą formą rozwoju literatury sapiencjalnej jest personifikacja Mądrości (por. Prz 1; 3; 9). W judaizmie rabinicznym miejsce *Mądrości* — *Słowa* zajęła Tora (por. Syr 24,23), która mogła być opisywana w terminach osobowych (por. Prz 8; Syr 24; Ba 3,9; 4,4; Mdr 7,9). Ona istniała przed stworzeniem, a jej funkcje wiązały się z działaniem kosmicznym i soteriologicznym⁴⁶. Tora została dana Izraelowi jako dar i instrument przynoszący światu Słowo — Mądrość. 1 Hen 42,1–2 naucza, że Mądrość nie znalazła miejsca, gdzie mogłaby mieszkać pośród ludzi, więc wróciła do nieba, by pozostać między aniołami. Według Syr 24 Mądrość wreszcie znajduje swoje mieszkanie w Izraelu właśnie w postaci Tory. Jednak autor 4 Ezd 7,72 mówi o zaniedbaniu i nieprzestrzeganiu Prawa przez ludzi, którzy je otrzymali. Izrael nie pojął wagi tego daru, o czym wspomina także w. 17 prologu. W J 7,19 ewangelista wkłada w usta Jezusa oskarżenie wobec Żydów, którzy nie zachowują Prawa. Izrael, który otrzymał Torę, a mimo to nie przyjął Słowa, na mocy ciała i krwi nie może się stać dzieckiem Boga. Dziećmi Boga pozostają jedynie ci, którzy, jak Abraham, przyjęli słowo ᾠσαρκος. Ponieważ objawienie Tory nie było wystarczające (w. 17) i Mądrość nie znalazła domu w Izraelu, dlatego wcielenie Mądrości — Słowa było konieczne dla zbawienia wielu, zarówno Izraelitów jak i pogan⁴⁷.

Wiersze 16–17 zostały zapowiedziane przez ww. 12–13, gdzie jest mowa o przyjściu Słowa do świata. Mit o Mądrości wypracowany w ww. 9–13 odnosi się do częściowego niepowodzenia Słowa w świecie. Chociaż Słowo było Stworzycielem wszystkiego (w. 3), wszyscy nie byli jednak zdolni sami Go przyjąć. Przychodząc do swojej własności w postaci Tory, Słowo-Mądrość nie zostaje rozpoznane. W wyniku tego niepowodzenia Mądrość opuściła ziemię i ludzi wstępując do nieba. Bóg tym razem przedstawił nadzwyczajny akt wcielenia Słowa w ciało i krew przychodzące do świata. Pragnieniem wcielonego Słowa było uczynić, aby wszyscy, którzy uwierzyli w Jego imię, mogli stać się nie ciałem i krwią, ale dziećmi Boga. Ten, który był naturalnym dzieckiem Boga, μωνογενής stał się ciałem pośród nas. W Ewangelii Mateusza słyszymy, że Jezus przyszedł, by wypełnić misję Mojżesza, nie znosząc Prawa. Tora bowiem potrzebowała lepszego egzegety, Słowa przyobleczonego w rzeczywiste ciało i krew. Boyarin⁴⁸ przytacza w tym miejscu słowa Rabbiego Eliezera: *Dziewięćset siedemdziesiąt cztery pokolenia przed stworzeniem świata, Tora została napisana i leżąc w łonie Świętego, Błogosławionego śpiewa pieśń ze służącymi aniołami, w słowach: „Ja byłem Jego piastunką i Jego niemowlęciem i byłem Jego rozkoszą i cały dzień bawiłam się z Nim”* (por. Prz 8,30). Zdaniem krytyka, ostatni wiersz prologu bazuje na starożytnym midraszu, podobnym do odnalezionego później tekstu rabinicznego, gdzie podmiot jest prowadzony od Mądrości — Słowa do Tory. Wydaje się, że

Jezusa', zapewne w sensie zbawczego dzieła jako całości, a nie jakiegoś poszczególnego wydarzenia. Przez Abrahama przemawia tęsknota całego Starego Testamentu za Mesjaszem i radość, płynąca z realizacji coraz to konkretniejszych zapowiedzi wybawienia".

⁴⁶ Według pism rabinicznych Tora istnieje „od początku”. Zanim powstał świat zostało stworzonych siedem rzeczy: Tora, Skrucha, Ogród Eden, Gehenna, Tron Chwały, Przybytek i Imię Mesjasza.

⁴⁷ D. Boyarin, *iw.*, s. 283–284.

⁴⁸ Tamże.

kluczem wyjaśniającym tekst Ewangelii i tekst rabiniczny jest wspólna praktyka midraszowa. W Lb 11,12 pojawiają się słowa: *Czy to ja poczęłem ten lud w łonie, albo ja go zrodziłem, żeś mi powiedział: Noś go na łonie swoim jak piastunka nosi dziecko...*. Kontekst zdaje się wskazywać, iż użyte w tekście słowo „piastunka” wskazuje na opiekującego się rodzica. Piastunka nosi dziecko w łonie podobnie jak w wierszu Janowym i tekście midraszu czyni to Ojciec. W tekście rabinicznym umiłowanym dzieckiem, które Ojciec nosi w swoim łonie, synem czy córką Boga jest Tora. W midraszu otwierającym prolog jest Nim Słowo — Syn. Struktura prologu zachowując chronologiczny porządek prowadzi od pra-istniejącego Słowa, które nie jest jeszcze Chrystusem, do wcielenia tego Słowa w człowieka, Jezusa z Nazaretu zwanego Chrystusem. Dla ewangelisty Wcielenie jest koniecznym uzupełnieniem Tory, którą Żydzi nie do końca pojęli. Zdaniem Boyarina⁴⁹, Słowo *ἐνσαρκος* jest lepszym nauczycielem niż Słowo *ἁσαρκος ἐκεῖνος*; *ἐξηγήσατο*, że Wcielenie rzeczywiście miało miejsce.

Idea *Memry* — *Słowa* była wspólnym elementem spekulacji teologicznych zarówno Żydów jak i chrześcijan. Jeśli czwarta Ewangelia odzwierciedla życie wspólnoty Janowej w konfrontacji z judaizmem po *Birkat ha-Minim*, to właśnie prolog jest miejscem, które na płaszczyźnie teologicznej czyni konieczną i słuszną separację między Kościołem i Synagogą⁵⁰. Ten rozłam dokonuje się w w. 14 przez oryginalne ujęcie rzeczywistości Słowa. Separacja nie wynika jednak z teologii Słowa jako takiej, ale Janowej doktryny wcielenia. Gdy bowiem ewangelista ogłasza, że Słowo stało się ciałem, to w tym momencie nie tylko porzuca własny kerygmat odgórnej chrystologii, ale wyraźnie ilustruje moment, gdy chrześcijańska narracja już nie reprezentuje języka żydowskiej teologii. *Logos Asarkos* dla binarnego kultu Synagogi był rytualnie „czysty”, *Logos Ensarkos*, fundamentalna prawda wiary chrześcijan, dla Żydów pozostał obcy. W tej sytuacji rozdział dróg był nieunikniony.

Niektórzy uczeni opowiadają się za bardzo wczesną datacją targumu palestyńskiego do Pięcioksięgu z kodeksu *Neofiti 1*. Można przypuszczać, że redakcji tekstu dokonano w II., a może nawet w I. wieku po Chr. w oparciu o wcześniejsze materiały. Wielokierunkowe badania targumu okazują się niezwykle cenne w pracach nad podłożem religijno-historycznym wielu tekstów Nowego Testamentu.

Analiza prologu do czwartej Ewangelii w świetle fragmentów targumu palestyńskiego wyraźnie wskazuje na semickie korzenie tekstu Janowego, co pozwala obronić tekst przed wyrwaniem go z rodzimego środowiska.

⁴⁹ Tamże, s. 284.

⁵⁰ Tamże, s. 262–284.

THE *MEMRA* OF THE TARGUMS AND JOHANNINE WORD

SUMMARY

The discovery and publication of the *Neofiti 1* Palestinian Targum to the Pentateuch have given a new impulse to the studies, especially with the *Memra*. *Memra* is the Aramaic Word, an equivalent of the Greek Logos. *Memra* does not appear in the Rabbinic Judaism literature, but often appears in the para-rabbinic translations of the Bible. *Memra* like the Wisdom of the Old Testament fulfilled different functions: creation, revelation and redemption.

The comparative studies of the *Memra* of the Targums, Philo's Logos and the Word from the Prologue to the Fourth Gospel show close connections between them and reveal that Logos theology was not only Christian, original idea. *Memra* — *Logos* was a common element in many Jewish religious imaginations in the 1st century.