

Leszek Misiarczyk

Midraszyczne korzenie chrystologicznej interpretacji Prz 8,22 w "Dialogu" Justyna Męczennika

Collectanea Theologica 70/2, 93-107

2000

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

LESZEK MISIARCZYK, PŁOCK

MIDRASZYCZNE KORZENIE CHRYSTOLOGICZNEJ INTERPRETACJI PRZ 8,22 W *DIALOGU* JUSTYNA MĘCZENNIKA

Relektura chrystologiczna Starego Testamentu, zapoczątkowana już w Nowym Testamencie, była nie tylko kluczowym elementem dyskusji z judaizmem, ale także podstawą do określenia tożsamości chrześcijaństwa. Podstawą jej, oprócz wiary w mesjańskie posłannictwo Jezusa, była przede wszystkim wiara w Jego bóstwo. Ponieważ w I i II w. po Chr. nie wypracowano jeszcze w pełni, tak jak później, własnego języka teologicznego, niełatwo było pierwszym pokoleniom chrześcijan opisać Osobę Chrystusa, Syna Bożego i człowieka jednocześnie. Dlatego też pisarze wczesnochrześcijańscy odwołują się często w argumentacji chrystologicznej do różnych koncepcji i tekstów starotestamentalnych, potwierdzających ich zdaniem preegzystencję i naturę boską Chrystusa. Jednym z kluczowych dzieł II w. w tej dziedzinie jest *Dialog Justyna Męczennika*.

W rozdz. 61 *Dialogu* Justyn zajmuje się tematyką zrodzenia preegzystującego Chrystusa z Boga Ojca. Używając argumentacji skryptyrystycznej z Prz 8,21-36, chce wykazać, że jest On Mądrością Ojca i współdziała z Nim jako Principium stworzenia. Oto co mówi *Dial.* 61,1: „Lecz jeszcze inne świadectwo przyjaciele – mówiłem – przytoczę wam z Pism, według którego jako początek, przed wszystkimi stworzeniami, Bóg zrodził z siebie samego jakąś Moc Rozumną, którą Duch Święty nazywa raz Chwałą Pańską, innym razem Synem, Mądrością, Aniołem, Bogiem, czy Panem lub Słowem, a wreszcie Ona sama określa się Wodzem Naczelnym, gdy w ludzkiej postaci objawia się Jozuemu synowi Nuna”¹.

Justyn nazywa tutaj Chrystusa preegzystującego Principium (αρχή), które Bóg stworzył jako moc rozumną przed wszystkimi stworzeniami, a które później staje się „narzędziem” w Jego rękach przy stwarzaniu

¹ Tłumaczenie na podstawie G. Archambault (red.), *Justin. Dialogue avec Tryphon*, t. I-II, Paris 1909.

wszechświata². To określenie stanie się podstawą całej późniejszej refleksji chrześcijańskiej nad Osobą Jezusa, gdzie odwołując się do tekstów biblijnych Prz 8 i Rdz 1, ciągle wyraźniej będzie podkreślana właśnie Jego preegzystencja i uczestnictwo w stwarzaniu świata³. W *Dial.* 61,2 Justyn wyjaśnia, w jaki sposób dokonuje się owo zrodzenie. Odwołuje się do analogii „rodzenia się” nowego słowa czy nowego ognia, które nie pomniejszają swojego źródła. W ten sam sposób i Chrystus, gdy zostaje zrodzony przez Ojca przed wszystkimi stworzeniami, choć posiada tę samą naturę co Ojciec, to jednak nie pomniejsza Jego natury. Choć owa argumentacja rozumowa pomaga zrozumieć lepiej sam proces zrodzenia, to jednak Justyn, tak jak zawsze, bazuje zasadniczo na tekście biblijnym, cytując w *Dial.* 61,3-5 tekst Prz 8,22-36 według Septuaginty⁴. Wprawdzie przytaczany jest cały tekst Prz 8,22-36, który opisuje poszczególne charakterystyki Mądrości: zrodzenie przed stworzeniem świata (ww. 22-26), działalność w stwarzaniu (ww. 27-37) i misja wśród ludzi (ww. 31.35-36), to jednak główny nacisk kładzie Justyn na w. 22, aby uzasadnić, że Mądrość jest jednym z imion Chrystusa preegzystującego. W swojej interpretacji Prz 8 Justyn akcentuje szczególnie dwie charakterystyki Mądrości: personifikację i preegzystencję. Na tych aspektach koncentrują się także współczesne studia nad Prz 8, z których jedne akcentują bardziej personifikację Mądrości⁵, inne, jej udział w stwarzaniu świata⁶, inne jeszcze, jej udział w historii zbawienia⁷. Podkreśla się, że choć starotestamentalny opis Mądrości personifikuje ją, to jednak nie można na tym poziomie mówić o *hypostasis* charakteryzującej późniejszą chrześcijańską refleksję chrystologiczną wypracowaną dzięki

² Por. G. Aebly, *Les missions divines de S. Justin à Origène*, Freiburg 1958, s. 6-15.

³ Por. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris 1956, s. 219-221.

⁴ Por. A. Rahlf's (red.), *Septuaginta*, t. II, Stuttgart 1952^s, s. 196-197.

⁵ Por. M. Dahood, *Proverbs 8,22-31: Translation and Commentary*, JBL 30 (1968), s. 512-521; R.E. Murphy, *Proverbs and Theological Exegesis*, w: D.G. Miller (red.), *The Hermeneutical Quest: Essays in Honor of J.L. Mays on His Sixty-Fifth Birthday*, Allison 1986, s. 87-95; B. Lange, *Wisdom and the Book of Proverbs. A Hebrew Goddess Redefined*, New York 1986, s. 51-81.

⁶ Por. O. Keel, *Die Weisheit spielt von Gott*, Göttingen 1974; J.N. Aletti, *Proverbs 8,22-31. Étude de structure*, Biblica 57 (1976), s. 26-39; B. Vawter, *Prov. 8,22: Wisdom and Creation*, JBL 99 (1980), s. 205-216; G.A. Yee, *The Theology of Creation in Proverbs 8,22-31*, w: R.J. Clifford, J.J. Collins (red.), *Creation in the Biblical Traditions*, Washington 1987, s. 85-96; tenże, *An Analysis of Prov. 8,22-31 According to Style and Structure*, ZAW 94 (1982), s. 58-66; L.G. Perdue, *Wisdom and Creation: the Theology of Wisdom Literature*, Nashville 1994, s. 78-93; A. Lange, *Weisheit und Prädestination*, Leiden 1995.

⁷ Na temat relikwii historii patriarchów w kluczu sapiencjalnym por. np. U. Schwenk-Bressler, *Sapientia Salomonis als ein Beispiel frühjüdischer Textauslesungen*, Frankfurt 1993.

narzędziom filozoficznym. Ponieważ monoteizm żydowski uważał wszystkie byty za niższe od Boga⁸, ową personifikację trzeba by raczej rozumieć poetycko lub metaforycznie⁹. Oczywiście, koncepcja Mądrości starotestamentalnej nie była gotowa, jeśli tak można powiedzieć, aby zaaplikować ją do bezpośredniego opisu Osoby Chrystusa, lecz po pewnych uściśleniach mogła i *de facto* służyć pierwszym pokoleniom chrześcijan jako bardzo ważna kategoria w refleksji chrystologicznej.

Sens Prz 8,22

Justyn koncentrując się na tematyce preegzystencji Mądrości i jej uczestnictwie w dziele stwarzania, przyjmuje wyraźnie znaczenie wszystkich $\pi\rho\delta$ w Prz 8,22n. w sensie uprzedniości czasowej. Rozumiany w ten sposób tekst opisuje, według niego, istnienie Mądrości przed stworzeniem świata. Cytuje on Prz 8,22 według wersji LXX, od której odbiegają inne wersje:

Tekst Masorecki:	יְהוָה קָנַי רֵאשִׁית דְּרָבּוֹ קָדַם מַפְעָלָיו מֵאֵין:
LXX	κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ
$\alpha^1 = \sigma^1 = \theta^1$	κύριος ἔκτισέν με κεφάλαιον (ὁδοῦ) αὐτοῦ
Targum	Bóg stworzył (בָּרָא) mnie początkiem (zasadą) swojego stworzenia

Łatwo zauważyć, że tak LXX jak i *Targum Przystół* rozumieli hebrajskie קָנַי midraszyczne korzenie interpretacji Prz 8,22 w *Dialogu* Justyna Męczennika jako „stworzył mnie”, natomiast Aquila, Symmach i Teodocjon „posiadł mnie”¹⁰. W Syr 1,9; 8,9 i w Prz 8,22 LXX, mamy κύριος αὐτὸς ἔκτισέν αὐτοῦ ἰ ἀπ’ ἀρχῆς ἔκτισέν με. Filon, natomiast, w *De Eb.* 32, cytuje Prz 8,22 według wersji zgodnej z innymi

⁸ Por. B. Lange, *Figure ancienne, figure nouvelle de la Sagesse en Pr 1 à 9*, w: J. Trublet (red.) *La Sagesse Biblique. De l’Ancien au Nouveau Testament*, Paris 1995, s. 61-97.

⁹ Por. C. V. Camp, *Wisdom and the Female in the Book of Proverbs*, Sheffield 1985; R. Marcus, *On Biblical Hypostases of Wisdom*, HUCA 23 (1950-51), s. 167-171; G.A. Yce, *An Analysis of Prov. 8,22-31...*, s. 58-66; R.B. Scott, *Wisdom in Creation: the ‘Amôn in Proverb 8,30*, VT 10 (1960), s. 213-223.

¹⁰ Wersje Aquili, Symmachia i Teodocjona, przytaczam za F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive Veterum Testamentum Graecum in totum Vetus Testamentum Fragmenta*, Oxford 1875, t. II, s. 326.

tłumaczeniami greckimi odbiegając od LXX: ὁ Θεὸς ἐκτίσατό με πρωτίστην τῶν αὐτοῦ ἔργων¹¹.

Odmienne rozumienie tekstu spowodowane było tym, że termin hebrajski יָצַק ma wiele znaczeń. Czasownik ten pojawia się 88 razy w Biblii Hebrajskiej i ma różne odcienie znaczeniowe: „kupić” (Rdz 25,10; Joz 24,32 Prz 20,14), „nabyć” (Prz 1,5; Syr 51,20.21), „stwarzać” (Rdz 14,19,22), „rodzić” (Rdz 4,1; Pwt 32,6). Także hebrajski pobiblijny zachował znaczenie „nabyć, kupić”, np. b. *RHSh* 31a – יָצַקוּ. Czasownik aramejski יָצַק zachowuje sens poliwalentny czasownika hebrajskiego i tłumaczy za pomocą tego terminu teksty starotestamentalne, gdzie występuje hebrajskie יָצַק, z wyjątkiem właśnie Prz 8,22, gdzie *Targum Przysłów* używa czasownika בָּרָא – „stworzyć”. W większości przypadków יָצַק ma zawsze znaczenie „mieć, nabywać” i nigdy sens zwyczajnego „posiadać”, oprócz sytuacji posiadania czegoś, co wcześniej zostało nabyte. Niektórzy proponują rozumienie יָצַק w Prz 8,22 w sensie „posiadać” i konkludują, że w ten sposób wynika jasno, iż Mądrość jest niestworzona i współwieczna Bogu¹². W rzeczywistości problem jest trudniejszy. Rozróżnienie między „nabyć” a „posiadać” jest subtelne i drugi termin często wyklucza ideę nabywania. Prz 8,22 nie może więc być przetłumaczone „posiadł mnie”, ale „zrodził mnie”, wykluczając oczywiście zrodzenie przez kogoś z zewnątrz, ponieważ Mądrość nie jest czymś zewnętrznym wobec Boga. Z drugiej strony trzeba dodać, że choć יָצַק, ma jako możliwe znaczenie „stworzyć” i tak został rozumiany ten czasownik przez tłumaczy LXX i *Targumu*, to jednak kontekst bezpośredni sugeruje inne rozumienie tekstu. Na początku bowiem tekst mówi בָּרָא יְהוָה אֱלֹהִים וַיִּבְרָא i dalej w 8,24.25 הוֹלֵלִי. Nie miałoby więc sensu, aby najpierw Mądrość była ukonstytuowana, a dopiero potem zrodzona¹³. Hebrajska forma בָּרָא w Niphal od בָּרָא, mogłaby mieć inny sens, a mianowicie „tkać (formować)”¹⁴, potwierdzony także przez Hi 10,11 i Ps

¹¹ H.E. Ryle, *Philo and Holy Scripture*, London 1985, s. 296 zauważa, że Filon oddaje przez ἐκτίσατό με hebrajskie יָצַק podobnie jak Aquila, Symmach i Teodocjon. Według niego, jest możliwe, że ἐκτίσατό με byłoby zniekształconą przez kopistów formą ἐκτίσατό με, nie podając jednak żadnego argumentu na poparcie tej hipotezy. Widzieliśmy, że ἐκτίσατό με jest obcane w LXX, trzeba by więc udowodnić zależność LXX od innych wersji greckich lub od Filona, co oczywiście nie będzie łatwe.

¹² Por. B. Vawter, *Yahweh: Lord of the Heaven and the Earth*, CBQ 48 (1986), s. 461-467; tenże, *Prov. 8,22: Wisdom and Creation*, s. 205-216; H.F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und Palästinischen Judentum*, Berlin 1966, s. 189-196.

¹³ Analiza tego typu ma oczywiście sens tylko na tekście hebrajskim, gdyż tłumaczenie Prz 8,22 w Biblii Tysiąclecia oddaje przez „stworzyć” zarówno hebrajskie יָצַק jak i בָּרָא.

¹⁴ W. Baumgartner (red.), *Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, t. III, Leiden 1983, s. 664 proponowane jest znaczenie (w Niphal) „gewoben, geformt”.

139,13. W ten sposób, jeśli Prz 8,23 oznaczałoby „zostałam utkana” (uformowana) a w ww. 24-25 חוללתי oznacza „zostałam zrodzona”, to 8,22 opisywałoby moment formowania Mądrości: „Pan mnie uformował”. Kolejna trudność rodzi się jednak przy interpretacji dalszej części w. 22 מפעליך כרם ראשית דכו קרם. Jeśli zwrot ten rozumiemy jako biernik przysłówkowy, wtedy sens byłby „na początku swojej drogi”, natomiast jeśli jako biernik bezpośredni, znaczenie będzie „jako początek (zasada, principium) swojej drogi”. Drugie znaczenie wydaje się tutaj lepsze. Wreszcie קרם – „przed, od” wyraża uprzedniość zrodzenia Mądrości wobec stworzenia świata. Cały w. 22 brzmiałby więc: „Pan mnie uformował (zrodził) jako początek (zasadę, principium) swojej drogi, (jako) poprzedniczkę swoich najdawniejszych dzieł”.

Jak widać tekst nie jest łatwy do interpretacji i możliwe jest jego wielorakie rozumienie. Wiemy także, że Ariusz i jego zwolennicy, bazując właśnie na Prz 8,22 przekonywali o tym, że Syn jest bytem stworzonym. Justyn nie obawia się bazować na tekście LXX, jak niektórzy późniejsi Ojcowie¹⁵, gdyż niebezpieczeństwo arianizmu jest jeszcze odległe. Nie obawia się także rozumieć πρὸ w sensie uprzedniości czasowej. Jeśli jednak takie rozumienie tekstu biblijnego w czasach Justyna nie przedstawiało większych trudności, to najtrudniejszym a jednocześnie najważniejszym momentem jego argumentacji było wykazanie, że tekst mówi rzeczywiście o Chrystusie preegzystującym. Gdyby bowiem udało się wykazać możliwość identyfikacji Chrystusa z Mądrością, automatycznie uzasadniłoby się Jego preegzystencję i Jego uczestnictwo w stwarzaniu świata. Skąd Justyn zaczerpnął ideę o możliwości identyfikacji Chrystusa z Mądrością?

Inspiracje Justynowej interpretacji Prz 8,22

Nowy Testament

Niektórzy badacze chrystologii wczesnochrześcijańskiej dostrzegają podstawę do chrześcijańskiej identyfikacji Chrystusa z Mądrością w judaizmie powygnaniowym, gdzie da się zauważyć fenomen hypostazyzacji Tory utożsamianej z Mądrością przedstawioną w Prz 8. Fenomen ten znalazłby swoje echo w I Kor 1,24, gdzie Paweł nazywa

¹⁵ Analizę egzegezy patrystycznej możemy znaleźć w M. Simonetti, *Studi sull'Arianesimo*, Roma 1965, s. 10n.

Chrystusa Θεοῦ δύναμις καὶ σοφία¹⁶. Argument ten jest jednak mało przekonujący z różnych powodów. Przede wszystkim, identyfikacja Tory z Mądrością i jej ewentualna hypostazyzacja pojawiają się w źródłach zredagowanych dosyć późno¹⁷. Dalej, odniesienie do 1 Kor 1,24 jest niewłaściwe, gdyż istnieje co prawda związek terminologiczny, ale nie tematyczny. Paweł nie nazywa Chrystusa mocą i mądrością w znaczeniu absolutnym, lecz przeciwstawia tylko Chrystusa „moc Bożą”, skandal dla Żydów, ich postawie szukania „znaku”, i „mądrość Bożą”, głupstwo dla Greków, ich ludzkiej „mądrości”.

Inni badacze z kolei proponują Kol 1,15-20 jako tekst nowotestamentalny aplikujący Prz 8 do Chrystusa preegzystującego¹⁸ i będący podstawą dla argumentacji Justyna. Kol 1,15-20, nazywając Chrystusa πρωτότοκος πάσης κτίσεως, mogłoby nawiązywać do Prz 8,22 יְהוָה קִנְיֵי רֵאשִׁית עֲרֻכָּה. I rzeczywiście, choć w Kol 1,15 nie jest cytowany tekst Prz 8, to niewątpliwie można by doszukać się pewnej zbieżności myśli w słowach οὐτι ἐν αὐτῷ ἐτίσθη. Burney nazywa tekst Kol 1,15n. midraszem chrześcijańskim łączącym różne „tytuły” Chrystusa, aby udowodnić, że On jest owym חָכְמָה (Początkiem, Principium), o którym mówi Prz 8. ἐν ma w Nowym Testamencie różne znaczenia: „w”, „poprzez”, „w perspektywie”¹⁹, i w Kol 1,15n. miałoby wyraźnie znaczenie instrumentalne: „w/poprzez Niego zostały stworzone wszystkie rzeczy”. Również określenie Chrystusa ἀρχὴ = „początek/principium/głowa wszystkich rzeczy” w Kol 1,18 mogłoby oznaczać wyraźne nawiązanie zarówno do

¹⁶ Tamże, s. 10, przypis 1b. Jako dowód na hypostazyzację Tory Simonetti odsyła do tekstów rabinicznych zebranych przez słynne opracowanie Stracka i Billerbecka. Wiemy jednak, że choć źródła rabiniczne przekazują czasami tradycje antyczne, jednak jako takie zostały zredagowane najwcześniej w III w. n.e. i trudno byłoby je traktować jako świadectwo refleksji w judaizmie powyganiowym.

¹⁷ Wg G. Boccaccini, *The Preexistence of the Torah: A Commonplace in Second Temple Judaism or a Later Development*, Henoah 17 (1995), s. 329-350 źródła rabiniczne potwierdzają, że idea o preegzystencji Tory była znana w III w. n.e. *Targum Neofiti* Rdz 3,24-25 zawiera także tę ideę, ale trudno jest datować tę tradycję. Tylko dzięki świadectwu Terulliana w *Contra Iudaeos* 2,9 możliwe jest zejście z datacją na drugą połowę II w., ale nie jest to źródło żydowskie i jesteśmy mimo wszystko daleko od czasów św. Piotra. E.E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, t. 1, Jerusalem 1987, s. 198n. podkreśla zakorzenienie idei preegzystencji Tory w mitologicznej koncepcji Mądrości Bliskiego Wschodu i uważa ją za antyczną, gdyż obecną już w Księdze Syracha. Boccaccini natomiast, jak zobaczymy dalej, neguje obecność tej idei w Księdze Syracha.

¹⁸ Por. C.F. Burney, *Christ as ARXH of Creation (Prov 8,22, Col 1,15-18, Rey 3,14)*, JTS 27 (1926), s. 160-177.

¹⁹ Por. F. Blass, A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechischen*, Göttingen 1990¹⁷, s. 178.

Rdz 1,1 jak i do Prz 8, gdyż Septuaginta właśnie tym terminem oddaje hebrajskie מִשְׁנָה. Według Burneya, w taki bądź inny sposób, wszystkie te znaczenia są obecne w Kol 1,15-18, a to dlatego, aby wykazać, że Chrystus jest sensem każdego możliwego znaczenia²⁰. Niektórzy twierdzą nawet, że Kol 1,15n. byłby nie tylko midraszem chrześcijańskim, ale przekazywałby wcześniejszą tradycję judaistyczną łączącą właśnie Rdz 1,1 i Prz 8, lecz rekonstrukcja owej tradycji jest niezmiernie trudna. Zdaniem Aletti e go taka argumentacja jest mało przekonująca. Według niego, tłem dla Kol 1,15n. nie jest bezpośrednio Prz 8,22n., ponieważ Septuaginta nie tłumaczy nigdy מִשְׁנָה przez πρωτότοκος, a Kol 1,15-20 nie cytuje bezpośrednio Prz 8,22, gdyż ἀρχὴ nie znajduje się na początku tekstu w w. 16, lecz w w. 18b²¹. Jego obiekcje są jednak tylko częściowo uzasadnione. Wiadomo, że πρωτότοκος jest terminem chrystologicznym chrześcijańskim i jego brak w LXX jest oczywisty, ale to wcale nie oznacza, że podstawą konceptualną dla tego terminu nie mogło być hebrajskie מִשְׁנָה. Dalej, nikt nie twierdzi, że Kol 1,15-20 jest dosłownym cytatem Prz 8,22, ale mimo to widać dosyć wyraźnie, że podłożem konceptualnym jak i literackim Kol 1,15-20 jest właśnie *background* mądrościowy²².

Podsumowując dotychczasowe rozważania na temat tradycji nowotestamentalnej zauważyliśmy, że Prz 8,22 nie jest nigdy cytowane wprost w Nowym Testamencie. W niektórych tekstach, m.in. Kol 1,15n. znajdujemy *background* konceptualny i literacki sapiencjalny w sensie ogólnym. W konsekwencji, wydaje się, iż Justyn traktował tradycję nowotestamentalną w tym względzie jedynie jako rodzaj impulsu do dalszych rozważań, gdyż brakuje elementów, które potwierdzałyby bezpośredni wpływ Kol 1,15n. na jego egzegezę. Warto podkreślić, że Kol 1,15n., choć jest cytowane w *Dialogu* przy innych okazjach, nie pojawia się zupełnie jako argument skrypturystyczny przy analizie Prz 8.

²⁰ C.F. Burney, *Christ as ARXH...*; por. także J. Daniélou, *Théologie...*, s. 221; według F. Manns, *Col 1,15-20: midrash chrétien de Gen 1,1*, RSR 53 (1979), s. 100-110, tekst Kol 1,15-20 bazując co prawda na Prz 8,22 miałby zamiar wyjaśnić Rdz 1,1.26 według judaistycznej zasady egzegetycznej *gezerah shawah* pozwalającej interpretować jeden tekst w oparciu o drugi, gdy występują w nim te same terminy.

²¹ Por. J.N. Aletti, *Saint Paul Épître aux Colossiens*, Paris 1992, s. 115n., por. także J. Fossum, *Colossian 1,15-18a in the Light of Jewish Mysticism and Gnosticism*, NTS 35 (1989), s. 183-201.

²² Choć Prz 8,22 nie jest cytowane dosłownie w Nowym Testamencie, to nie ulega wątpliwości, że nawet w sensie ogólnym chrystologia nowotestamentowa odwołuje się do *background* sapiencjalnego – por. B.L. Black, *The Christ and Jewish Wisdom*, w: J.H. Charlesworth (red.), *The Messiah*, Minneapolis 1992, s. 192-221.

Testimonium

Według Prigenta, w *Dial.* 61,1 mielibyśmy do czynienia z odniesieniem do Rdz 1,1, a terminy użyte przez Justyna ἀρχή i δύναμις λογική, byłyby efektem podwójnego sensu hebrajskiego תְּשׁוּבָה potwierdzonego przez Tertulliana²³. W ten sposób Justyn użyłby do swojej interpretacji Prz 8 tzw. *Testimonium*, tzn. zbioru tekstów starotestamentalnych używanych przez pisarzy wczesnochrześcijańskich jako *dic-taprobantia* w argumentacji chrystologicznej, ponieważ jeszcze przed cytowaniem samego tekstu biblijnego mówi o zrodzeniu Chrystusa jako Principium stworzenia. Nie mamy jednak żadnego dowodu na to, że Prz 8 należało do owego *Testimonium* chrystologicznego. Tekst ten nie jest cytowany dosłownie ani w Nowym Testamencie (J 1,1-2; Kol 1,18; Ap 3,14; 21,6 – są tylko aluzjami), ani np. w *Liście Barnaby*. Według źródeł, jakie mamy dzisiaj do naszej dyspozycji, Justyn byłby pierwszym, który wprowadził Prz 8 do argumentacji o preegzystencji Chrystusa, a prawdopodobnie Tertullian, jak i inni późniejsi Ojcowie zaleźliby od niego²⁴. Skarsaune²⁵ z kolei przyznaje, że interpretacja Tertulliana mogłaby mieć wyżej wymienione elementy midraszu, ale neguje obecność owego podwójnego sensu תְּשׁוּבָה w *Dem.* 43 Tertulliana. Według niego, *Dial.* 61,1 jest tylko wprowadzeniem do cytatu z Prz 8,21n. i nie ma tam żadnej aluzji do Rdz 1,1. To prawda, że Justyn nie cytuje wprost Rdz 1,1, nazywa jednak Chrystusa ἀρχή zrodzonym przez Boga przed wszystkimi stworzeniami i LXX oddaje zarówno בְּרֵאשִׁית z Rdz 1,1 jak i תְּשׁוּבָה z Prz 8,22 właśnie przez ἀρχή. Termin ἀρχή jest kluczowy w argumentacji Justyna i jak wiemy metoda egzegezy midraszycznej polegała właśnie na tym, że teksty biblijne wyjaśniano odwołując się do innych tekstów o podobnej tematyce. W naszym przypadku byłyby to tematyka stwarzania. M. Hengel utrzymuje – chyba słusznie – że już tłumacze LXX widzieli ten ścisły związek terminologiczny pomiędzy Rdz 1,1 i Prz 8,22²⁶. Wydaje się więc bardzo prawdopodobne, że Justyn w swojej interpreta-

²³ P. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament*, Paris 1964, s. 129n.

²⁴ J. Allenbach (red.), *Biblia Patristica*, t. I, Paris 1975, s. 206 przytacza wszystkie teksty chrześcijańskie cytujące Prz 8, ale wszystkie są późniejsze od *Dialogu*. Jedynym dziełem wcześniejszym są Ody Salomona, lecz ich wpływ na Justyna jest mało prawdopodobny.

²⁵ O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy. Suppl. N.T. 56*, Leiden 1987, s. 388.

²⁶ Por. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zur ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.*, Tübingen 1969, s. 275-295; tenże, „Schriftauslegung“ und „Schriftwerdung“ in der Zeit des Zweiten Tempels, w: M. Hengel, H. Lühr (red.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und in Urchristentum*, Tübingen 1994, s. 1-71.

cji Prz 8,22 inspirowałyby się antyczną tradycją judaistyczną, łączącą egzegetycznie Prz 8 i Rdz 1,1. W dalszej części zobaczymy bliżej właśnie owe antyczne teksty judaistyczne.

Tradycja judaistyczna

Teksty rabinistyczne

Połączenie Prz 8,22 i Rdz 1,1 znajdujemy także w wielu tekstach rabinistycznych, gdzie często רש"י jest utożsamiane z Torą²⁷. W *Bereshit Rabba* 1,1 rabbi Ho s h a j a h (III w.) otwiera dyskusję na temat Mądrości: „Najświętszy, niech będzie błogosławiony, spojrzął na Torę i stworzył wszechświat, jak mówi Tora: «Na (poprzez, za pośrednictwem) Początku (רש"י) Bóg stworzył etc.» (Rdz 1,1). A owym Początkiem jest Tora, według tego co mówi: «Pan posiadał mnie na Początku (רש"י) swoich dróg» (Prz 8,22)²⁸». Wyraźnie widzimy, że choć רש"י zostało odniesione do Tory, termin ten jest Początkiem stworzenia tak w Rdz 1,1 jak i Prz 8,22. Dalej w *Bereshit Rabba* 1,4 mowa jest o preegzystencji i cytowane jest na Prz 8,22: „Sześć rzeczywistości poprzedziło wszechświat (...) Tora, skąd o tym wiemy? Jest bowiem napisane: «Pan posiadał mnie na Początku swoich dróg, jeszcze przed swoimi dziełami»” (Prz 8,22).

Tę samą tradycję znajdujemy również w *b.Pesahim* 54a, przypisaną rabiemu Jehuda ha-Nasi. Natomiast w *Shemot Rabba* 47,7 czytamy: „Za pośrednictwem (przez) Torę Ja stworzyłem niebo i ziemię, jak jest napisane: «Pan dzięki Mądrości stworzył ziemię»”.

Teksty te, jak łatwo zauważyć, przypisują ideę preegzystencji Mądrości i jej uczestnictwo w stwarzaniu Torze, nie negując jednak, że Prz 8,22 mówi o preegzystencji jako takiej. Inne teksty rabinistyczne przekazały nam natomiast odniesienie Prz 8 do Mądrości jako narzędzia w stwarzaniu wszechświata. W *b.Hagiga* 15a czytamy: „Rabi Zutra ben Tobia stwierdził, że Rab powiedział: za pośrednictwem dziesięciu rzeczy świat został stworzony: przez (w) Mądrość... ponieważ jest napisane: Pan w/

²⁷ Por. H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, t. II, München 1922n., s. 356; H.F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des Hellenistischen und Palästinischen Judentum*, Berlin 1966, s. 196n.; K. Schubert, *Einige Beobachtungen zum Verständnis des Logosbegriffes im früh-rabinischen Schriftum*, *Judaica* 9 (1953), s. 65-80; E.E. Urbach, *The Sages...*, s. 198n.

²⁸ Wszystkie teksty *Bereshit Rabba* i *Shemot Rabba* są tłumaczone z wydania H. Freedman, M. Simon (red.), *Midrash Rabbah*, t. I-X, London 1961.

przez Mądrość stworzył ziemię (Prz 3,19)²⁹”. W *b.Sanhedrin* 38a, gdzie jest interpretowany tekst Prz 9,1 czytamy: „Mądrość zbudowała sobie dom – jest ona atrybutem Najświętszego (...), który przez Mądrość (בַּחֲכָמָה) stworzył (wszystko)”.

W tekstach wyżej przytoczonych wyraźnie widać trzy elementy charakteryzujące tradycję rabinistyczną: rozumie ona Prz 8,22 jako tekst mówiący o preegzystencji, czasem odnosi go do Mądrości; czasem zaś do Tory. Kiedy powstały te interpretacje? Jeśli przypisywanie tradycji widzącej raz Torę a raz Mądrość w Prz 8,22 jako te, przez które Bóg dokonał dzieła stworzenia rabiemu Jehuda ha-Nasi odpowiada rzeczywistości historycznej, to byłibyśmy blisko czasów Justyna (koniec II – początek III w. Natomiast rabi Hoshajah widzący w Prz 8,22 tylko Torę, byłby rabinem z III w. Świadectwa te, choć oczywiście bardzo ograniczone, mogłyby wskazywać na pewien szerszy proces historyczny, tzn. że na przełomie II i III w. niektórzy rabini widzieli tak Torę jak i Mądrość jako narzędzia stwarzania, zaś ci z III w. tylko Torę. Istniałby więc proces stopniowego zastępowania Mądrości Torą. Problem nie jest łatwy do rozstrzygnięcia, gdyż według niektórych badaczy idea preegzystencji Tory jest antyczna i obecna już w judaizmie II w. przed Chr³⁰. Potwierdzałyby to same teksty Biblii Hebrajskiej (Ps 119; Syr 24,22n.; Ba 4,1) i inne źródła antyczne (1 Hen 91,10; 104,12; 4 Ezdrasza 8,12; 14,13; 2 Bar 38,2; 48,24; 51,7; Testament Lewiego 8,10). Problematyczna także pozostaje sama identyfikacja Mądrości z Torą, która według niektórych oznaczałaby rzeczywistą identyfikację³¹, zaś według innych, tylko korelację tych terminów³². B o c c a c c i n i analizując tę tematykę w już wspomnianym wcześniej artykule dochodzi do wniosku, że w tekstach biblijnych takich jak Syr 24 i Ba 3,9-4,4 Tora jest przedstawiona tylko jako środek w dojściu do mądrości rozumianej w sensie greckiej *paideia*. Jeśli zaś chodzi o tradycję rabiniczną o preegzystencji Tory, obecną zresztą już w *Targumie Neofiti*, Rdz 3,24-25, rozwinęłaby się ona dopiero w III w. po Chr. na bazie wcześniejszej tradycji sapiencjalnej. To

²⁹ Teksty Talmudu Babilońskiego są tłumaczone z wydania I. Epstein (red.), *The Hebrew-English Edition of Babylonian Talmud*, London 1960.

³⁰ Por. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim*, t. I, Cambridge 1927, s. 263-280.

³¹ Por. J. Schnobel, *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul: a traditional historical enquiry into relation of law, wisdom and ethics*, Tübingen 1985, s. 156n.

³² Por. Ch. Perrot, *Les Sages et la Sagesse dans le Judaïsme ancien*, w: J. Trublet (red.), *La Sagesse Biblique: De l'Ancien au Nouveau Testament*, Paris 1995, s. 231-262.

właśnie w *Targumie Neofiti*, choć Tora jest przedstawiona jako preegzystująca, to jednak, jak zobaczymy dalej, w Rdz 1,1 została zachowana Mądrość jako pośredniczka stworzenia, nieobecna w innych targumach Rdz 1,1, a w literaturze rabinistycznej późniejszej zastąpiona zostaje przez Torę. *Targum Neofiti* byłby więc świadkiem swego rodzaju etapu pośredniego w tradycji judaistycznej na temat preegzystencji Mądrości/Tory. Dzięki tekstom chrześcijańskim, takim jak np. *Contra Iudaeos* 2,9 Tertulliana, możemy przypuszczać, iż owa tradycja targumiczna była znana już po koniec II w. W czasach Justyna prawdopodobnie istniałaby jeszcze tradycja rabiniczna, która uważała Mądrość z Prz 8,22 jako preegzystującą i jako pośredniczkę w stwarzaniu świata. W dalszej części spróbujemy przebadać tradycję targumiczną, aby się przekonać, czy te przypuszczenia zostaną potwierdzone.

Targumy

We wszystkich tekstach rabinistycznych cytowanych wyżej **ב** było rozumiane w sensie instrumentalnym, a nie czasowym³³. Również połączenie tematyczne Prz 8 i Rdz 1,1 obecne w literaturze rabinicznej zostało potwierdzone przez niektóre antyczne tłumaczenia greckie Starego Testamentu i niektóre targumy. Tak wyglądają różne wersje Rdz 1,1:

LXX 'Εν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν
 α' 'Εν κεφαλῶν ἔκτισεν θεὸς σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν
 τὴν γῆν

Tekst Mas.	בְּרֵאשִׁית	בְּרֵאשִׁית	בְּרֵאשִׁית
<i>Tg. Onq.</i> ³⁴	בְּרֵאשִׁית	בְּרֵאשִׁית	בְּרֵאשִׁית
<i>Tg. Neof.</i> ³⁵	בְּרֵאשִׁית	בְּרֵאשִׁית	בְּרֵאשִׁית
<i>Tg. Fr. 110</i> = <i>Tg. Fr. 440</i> ³⁶	בְּרֵאשִׁית	בְּרֵאשִׁית	בְּרֵאשִׁית
<i>Tg. Ps.-J.</i> ³⁷	בְּרֵאשִׁית	בְּרֵאשִׁית	בְּרֵאשִׁית

³³ Por. H.F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie...*, s. 184s.; J. Marböck, *Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirah*, Freiburg im B. 1995, s. 25-72.

³⁴ Por. A. Sperber (red.), *The Pentateuch according to Targum Onqelos*, Leiden 1959.

³⁵ *Targum Neofiti* cytujemy za A. Dicz-Macho (red.), *Neophyti I. Targum Palestinense, Ms. de la Biblioteca Vaticana: Tomo I, Génesis*, Madrid-Barcelona 1968.

³⁶ Fragmenty targumów 110 I 440 cytowane za M.L. Klein (red.), *The Fragment-Targums of the Pentateuch*, t. I-II, Roma 1986.

³⁷ *Targum Pseudo-Jonathana* cytowany za A. Dicz-Macho (red.), *Biblia Polyglotta Matirensia, Targum Palestinense in Pentateuco. Genesis*, t. I, Madrid 1988.

Jak łatwo zauważyć, podczas gdy LXX tłumaczy hebrajskie בְּרִאשִׁית greckim Ἐν ἀρχῆ, to Aquila Ἐν κεφαλαίω³⁸. W *Targumie Neofiti* po מִלְקַדְמִין znajdujemy także בְּחִכְמָה, natomiast we *Fragmenty Targumów 110 i 440* בְּרִאשִׁית zostało zastąpione przez בְּחִכְמָה³⁹. *Targum Onorelos* i *Targum Pseudo-Jonathana* nie zawierają בְּחִכְמָה, co według niektórych badaczy świadczyłoby o kontekście polemicznym powstawania tej tradycji bądź jej włączenia do ostatecznej wersji⁴⁰. Niewątpliwie ciekawa i użyteczna byłaby w tym momencie głębsza analiza elementów sapiencjalnych w targumach, jednak dla naszej tematyki wystarczą następujące wnioski: כּ było rozumiane w targumach w sensie instrumentalnym a nie czasowym; Mądrość w *Targumie Neofiti* i *Fragmentach Targumów 110/440* była widziana jako narzędzie stworzenia; רִאשִׁית było rozumiane w niektórych targumach jako synonim Mądrości. Kiedy powstała tradycja obecna w *Targumie Neofiti* i *Fragmentach Targumów 110/440*? Studia nad wzajemną relacją między *Targumem Palestyńskim*, Nowym Testamentem i innymi tekstami judaistycznymi doprowadziły do konkluzji, że zarówno *Targum Neofiti* jak i *Fragmenty Targumów 110/440* przekazują nam niektóre tradycje antyczne, nawet z I i II w.⁴¹ Kiedy powstała tradycja targumiczna Rdz 1,1? Niestety brakuje nam wystarczających elementów, aby przynajmniej w przybliżeniu ustalić datę tej tradycji pozostając tylko w obrębie tradycji targumicznej. W oparciu o świadectwo *Dialogu*, można by pokusić się o hipotezę, że skoro Justyn widzi w הִ-רִאשִׁית Prz 8,22n. Mądrość uczestniczącą z Bogiem w stwarzaniu świata i niektóre targumy identyfikują wyraźnie בְּרִאשִׁית Rdz 1,1 z בְּחִכְמָה, to jest dosyć prawdopodobne, iż owa tradycja targumiczna była znana w połowie II w. W celu uzyskania ostatecznego potwierdzenia co do czasu istnienia tej tradycji judaistycznej odwołamy się teraz do tekstów Filona Aleksandryjskiego.

³⁸ Por. F. Field, *Origenis Hexaplorum*, t. I, s. 7.

³⁹ R. le Déaut, *Targum du Pentateuque, Genèse*, t. I, Paris 1970, s. 74, przypis 1 „formule étranger, mais qu'il faut rapprocher des speculation juives et chrétiennes sur le premier mot de la Genèse”.

⁴⁰ Por. J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge 1969, s. 100n.; J.A. Loader, *Onqelos Genesis 1 and the Structure of the Hebrew Text*, JSJ 9 (1978), s. 198-204.

⁴¹ Por. M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Rome 1966; tenże, *Palestinian Judaism and the New Testament*, Dublin 1983; R. le Déaut, *La Nuit Pascale*, Rome 1963, s. 45; tenże, *Traducciones targumiques dans le corpus paulinien*, Biblica 42 (1961), s. 28-47; M. Pérez Fernandez, *Tradiciones Messianicas en el Targum Palestinese*, Valencia-Jerusalén 1981, s. 97-111.

Teksty Filona Aleksandryjskiego

Filon w *De Ebrietate* 31, choć cytuje Prz 8,22 i aplikuje go do preegzystencji, to mówi jednak o innej mądrości: „Mądrość (σοφία) mówi o samej sobie w ten sposób: Bóg mnie posiadał jako początek swoich dzieł, i ustanowił mnie przed wszystkimi czasami (ὁ Θεὸς ἐκτίησάτο με πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων, καὶ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσε με). W rzeczywistości, konieczne było, aby to, co zostało stworzone na świecie, było młodsze od matki i karmicielki wszechświata”⁴².

Dla Filona jest oczywiste że „matka i karmicielka wszechświata” jest „starsza” niż wszystko inne na świecie. W *De Virt.* 62 nazywa Mądrość „starszą niż świat”, a w *Leg. All.* 1,64 i 11,86 „córką Boga”. Na ile można było się upewnić, Filon nie widzi nigdy w Prz 8,22 Logosu, nawet jeśli twierdzi, że uczestniczył On w stwarzaniu świata i w historii zbawczej Izraela, przypisując Mu w ten sposób funkcje (np. *De Opif. Mund.* 24), które w innych tekstach judaistycznych są prerogatywą Mądrości. Zresztą w *Leg. All.* I, 64-65 sam Filon identyfikuje wyraźnie Logos z Mądrością: τῆς τοῦ Θεοῦ σοφίας ἢ δὲ ἐστὶν ὁ Θεοῦ λόγος. To samo znajdujemy w *Leg. All.* II, 65.68. Natomiast w *Leg. All.* 1,43 można by się dopatrzeć kombinacji Prz 8,22 i Rdz 1,1: „Pismo Święte przedstawia za pomocą wielu imion Mądrość wzniosłą i niebieską, ponieważ rzeczywiście posiada Ona wiele imion: jest nazwana «początkiem» (ἀρχή) «obrazem» (εἰκόνα) i «wizją Boga» (ὄρασις Θεοῦ)».

Warto podkreślić, że w tym ostatnim tekście Filon uważa ἀρχή jako jedno z imion Mądrości, dokładnie tak, jak Justyn i niektóre targumy. Teksty Filona potwierdzają niewątpliwie, że tradycja ta była znana w judaizmie diaspory aleksandryjskiej. Ponieważ w jego dziełach znajdujemy to samo połączenie Prz 8,22 i Rdz 1,1 co w niektórych targumach, wydaje się więc, iż dokonałby on relektury wcześniejszych bądź współczesnych mu tradycji palestyńskich w kluczu filozoficznym, przypisując charakterystykę Mądrości Logosowi. Pomimo to, w niektórych tekstach Filon stwierdza, że Mądrość istniała przed stworzeniem świata i uczestniczyła z Bogiem w stwarzaniu wszystkiego⁴³. Dzięki Filonowi

⁴² Teksty Filona tłumaczone i cytowane za L. Cohn, P. Wendland (red.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt (editio maior)*, t. I-VII, Berlin 1896-1930.

⁴³ Por. C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Jena 1875, s. 219-229; 232-235; M. Harl, *Cosmologie grecque et représentation juives dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie*, w: *Actes du Colloque National sur Philon d'Alexandrie*, Paris 1967, s. 189-203; J. Jervell, *Imago Dei (Gen 1,26f.) im Spätjudentum, in der Gnosis und in den Paulinischen Briefen*, Göttingen 1960, s. 53n.; A.F. Segal, *Two Powers in Heaven. Studies in Judaism in Late Antiquity*, Leiden 1977, s. 159n.

zostałaby potwierdzona hipoteza dotycząca tradycji obecnej w targumach, a mianowicie, że połączenie egzegetyczne Prz 8,22 i Rdz 1,1 zgodnie z zasadą hermeneutyczną *gezerah shawah* w tradycji targumicznej jest przed-Justynowe. Hipoteza więc, że Justyn w *Dialogu* inspirował się ową antyczną tradycją judaistyczną, jest dosyć prawdopodobna.

Podsumowując można powiedzieć, że idea preegzystencji Tory wyłania się stopniowo w judaizmie rabinistycznym pod koniec II w., aby zastąpić ideę preegzystencji Mądrości. Podobny proces zauważamy w chrześcijaństwie, gdzie Mądrość zostaje identyfikowana/zastąpiona z/przez Chrystusem/a. Obydwie tradycje religijne odwoływały się do tego samego tekstu biblijnego Prz 1-9 jako bazy własnej refleksji. Wydaje się dosyć prawdopodobne, że chrześcijanie używając starotestamentalnej idei Mądrości, sprowokowali rabinów do zastąpienia idei preegzystencji Mądrości ideą preegzystencji Tory⁴⁴. Widzieliśmy, że *Targum Neofiti* Rdz 1,1 i dzieła Filona potwierdzają, iż judaistyczna idea preegzystencji Mądrości jest starsza niż preegzystencji Tory. Justyn nie zna jeszcze idei preegzystencji Tory, ale zna ją już Tertullian ok. 50 lat później. Ponieważ Justyn jest pierwszym, który łączy podobnie jak późniejsza refleksja chrześcijańska, Prz 8,22 i Rdz 1,1, aby udowodnić, że Bóg najpierw stworzył Syna (Mądrość) a potem niebo i ziemię. W ten sposób mamy w jego tekście przedstawioną tak ideę czasową, według której Mądrość została stworzona przez Boga przed wszystkimi rzeczami, jak i instrumentalną, gdzie Mądrość jest przedstawiana jako narzędzie, za pomocą którego Bóg stworzył wszechświat. Identyfikując Mądrość z Chrystusem, Justyn udowodnił automatycznie Jego preegzystencję i Jego uczestnictwo w dziele stwarzania.

ks. Leszek Misiarczyk

⁴⁴ P. Schäfer, „Bereshit Bara Elohim”. Zur Interpretation von Genesis 1,1 in der rabbinischen Literatur, JSJ 2 (1971), s. 161-166 zauważył, że niektóre teksty rabinistyczne zmieniają często porządek początkowych słów Biblii wstawiając zamiast *אֱלֹהִים בָּרָא בְרֵאשִׁית* porządek następujący: *אֱלֹהִים בָּרָא בְרֵאשִׁית*, co jego zdaniem wskazuje na polemikę przeciwko chrześcijańskiemu wykorzystywaniu tego tekstu. Por. także A. Altman, *A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation*, JSJ 7 (1956), s. 175-187.

**Les racines midrashique de l'interprétation christologique du Prov 8,22
dans le *Dialogue* du S. Justin**

L'idée de la préexistence de la Torah émerge graduellement dans le judaïsme rabbinique à la fin du II siècle pour remplacer l'idée de la préexistence de la Sagesse. On remarque le processus semblable dans le christianisme où la Sagesse a été identifiée avec le Christ. Toutes les deux traditions religieuses ont pris le même texte du Prov 1-9 comme le fondement biblique de leurs interprétations. C'est pourquoi on a formulé l'hypothèse que l'interprétation christologique de la Sagesse par les chrétiens avait provoqué des rabbins à identifier la Sagesse avec la Torah. Le *Targoum Neofiti*, Gn 1,1 et les textes de Filon d'Alexandrie confirment que l'idée de la préexistence de la Sagesse est plus ancienne dans le judaïsme que celle de la Torah. Justin ne connaît pas encore l'idée de la préexistence de la Torah, mais Tertullien environ 50 ans plus tard confirme sa diffusion en Afrique du Nord. Puisque Justin est le premier d'avoir utilisé Prov 8,22 dans l'argumentation christologique chrétienne, il est donc fort probable qu'il s'est inspiré de l'idée midrashique de la préexistence de la Sagesse connue dans le judaïsme de son temps.