

The Biblical Annals

July 2024

volume 14 (71) no. 3

THE JOHN PAUL II
CATHOLIC
UNIVERSITY
OF LUBLIN | **KUL** 1918

e-ISSN: 2451-2168
ISSN: 2083-2222



The Biblical Annals

volume 14 (71) no. 3

INSTITUTE OF BIBLICAL STUDIES KUL

Lublin 2024

THE JOHN PAUL II CATHOLIC UNIVERSITY OF LUBLIN
FACULTY OF THEOLOGY
The Institute of Biblical Studies

The Biblical Annals is the official scholarly journal of the Institute of Biblical Studies at the Faculty of Theology, the John Paul II Catholic University of Lublin, Poland. It is dedicated to biblical studies and it is divided into the following sections: Old Testament, Intertestamental Literature, New Testament, Varia, Review Articles, Book Reviews, and Biblical News. The journal covers fields of research such as biblical archeology, history, exegesis, philology, hermeneutics, literary studies, studies on culture and religion, and theological studies.

Editor-in-Chief:

Mirosław Wróbel, the John Paul II Catholic University of Lublin

Vice Editor-in-Chief:

Arnold Zawadzki, the John Paul II Catholic University of Lublin

Managing Editor:

Monika Pópek, the John Paul II Catholic University of Lublin

Old Testament Editor:

Arnold Zawadzki, the John Paul II Catholic University of Lublin

Intertestamental Literature Editor:

Henryk Drawnel, the John Paul II Catholic University of Lublin

New Testament Editor:

Marcin Kowalski, the John Paul II Catholic University of Lublin

Krzysztof Mielcarek, the John Paul II Catholic University of Lublin

Varia and Biblical News Editor:

Tomasz Bartłomiej Bąk, the John Paul II Catholic University of Lublin

Review Articles and Book Review Editor:

Marcin Zieliński, the John Paul II Catholic University of Lublin

Copy Editor and Proofreader for Polish Texts:

Piotr Królikowski

Layout Editor:

Jarosław Łukasik

Scientific Board

Stanisław Bazyliński (Pontifical Biblical Institute / Seraphicum, Rome, Italy)

Waldemar Chrostowski (Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw, Poland)

Lutz Doering (Westfälische Wilhelms-Universität, Münster, Germany)

Ida Fröhlich (Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary)

Stanisław Hałas (Pontifical University of John Paul II, Cracow, Poland)

Eric F. Mason (Judson University, Elgin, IL, USA)

Émile Puech (École biblique et archéologique française de Jérusalem, Israel)

Daniel Stökl Ben Ezra (École Pratique des Hautes Études, Paris, France)

Eibert Tigchelaar (Katholieke Universiteit Leuven, Belgium)

e-ISSN: 2451-2168

ISSN: 2083-2222

The Biblical Annals, as the journal of the Institute of Biblical Studies, has been published since 1963 by the Institute of Biblical Studies, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Poland. From its founding, it has been issued under these previous titles: (1) *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, fascicle 1 "Pismo Święte" (ISSN 0035-7723), 1963–1990; (2) *Roczniki Teologiczne*, fascicle 1 "Pismo Święte" (ISSN 12331457), 1991–2008; and (3) *Roczniki Biblijne* (ISSN 2080-8518), 2009–2010. The periodical is a research journal and appears four times a year. The only reference edition of the quarterly is the digital version which is available on-line at <https://czasopisma.kul.pl/ba>.

The quarterly is indexed in: SCOPUS, Web of Science, ATLA Catholic Periodical and Literature Index (ATLA CPLI), ATLA Religion Database* (ATLA RDBR), ATLAS, ATLAS plus, Biblioteka Nauki (Library of Science), Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH), Central and Eastern European Online Library (CEEOL), Directory of Open Access Journals (DOAJ), European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS), Arianta, Baza Artykułów Biblijki Polskiej (BABP), Humanities Journals (BazHum), Index Copernicus (IC), New Testament Abstracts (NTA), Old Testament Abstracts (OTA), POL-Index, Polska Bibliografia Naukowa (PBN), Repozytorium Instytucjonalne KUL.

Publisher: The John Paul II Catholic University of Lublin,
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Poland

Publishing house: Wydawnictwo KUL, ul. Konstantynów 1H, 20-708 Lublin,
e-mail: wydawnictwo@kul.pl, website: <http://wydawnictwo.kul.lublin.pl>

Typesetting: Jarosław Łukasik

Cover design: Agnieszka Gawryszuk

Proofreader for Polish texts: Piotr Królikowski

Information about submitting articles and book reviews: Manuscripts submitted for publication in The Biblical Annals should conform to the directions given in "Author Guidelines" on <http://czasopisma.kul.pl/ba/about/submissions> and are to be sent to the editorial board via the same website (follow the link for "Online Submissions").

Review copies: Books sent to this journal will not be returned to the sender (regardless of whether a review of the book is published), unless such material is sent at the specific request of the editors of The Biblical Annals. Books for review should be addressed.

Table of Contents

Henryk Witczyk, Promotor nauk biblijnych i animator dialogu z judaizmem w Polsce – Ksiądz Profesor Ryszard Rubinkiewicz	377
Michał Klukowski, Report on the Symposium “From the <i>Book of Enoch</i> to Book IV of the <i>Sibylline Oracles</i> . Old Testament Apocrypha – between Tradition and Innova- tion”	395

Articles

Henryk Drawnel, Noah in the <i>Animal Apocalypse</i> (1 En. 89:1–9)	399
Antoni Tronina, Książę Mastema i jego armia w <i>Księdze Jubileusz</i>	423
Prince Mastema and His Army in the <i>Book of Jubilees</i>	
Wojciech Kardyś, Egzorcyzm w <i>Apokryfie Księgi Rodzaju</i> (1Q20 ^{ast}) na tle demonologii Starego i Nowego Testamentu	441
Exorcism in the <i>Genesis Apocryphon</i> (1Q20 ^{ast}) in the Light of Biblical Demonology	
Marek Parchem, The Apocalyptic Character of the <i>Testament of Moses</i>	461
Dorota Muszytowska, Metaphonymy of ἀστέρες πλανήται in the Epistle of Jude 13 in the Light of the <i>First Book of Enoch</i>	481
Przemysław Piwowarczyk, Obieg apokryfów Starego Testamentu w literaturze koptyj- skiej	507
Circulation of the Old Testament Apocrypha in Coptic Literature	
Piotr Muchowski, Genesis 5:24 in Karaite Exegesis: Printed Commentaries	531

Reviews

Sebastiano Pinto, <i>Sapienza. Nuova versione, introduzione e commento</i> (I libri biblici. Primo Testamento 34; Cinisello Balsamo: Paoline 2022) (Marcin Zieliński)	553
--	-----



*ks. prof. Ryszard Rubinkiewicz SDB
(1939–2011)*

In Memory of Professor Ryszard Rubinkiewicz SDB

Promotor nauk biblijnych i animator dialogu z judaizmem w Polsce – Ksiądz Profesor Ryszard Rubinkiewicz

Henryk Witczyk

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

henryk.witczyk@kul.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-4451-0697>

Ksiądz Profesor Ryszard Rubinkiewicz SDB, polski salezjanin, doktor nauk biblijnych, profesor nauk teologicznych, wykładowca Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, członek Papieskiej Komisji Biblijnej, urodził się 6 III 1939 r. w Kielcach. Maturę zdał w 1956 r. w Liceum im. Cypriana Norwida w Kielcach. W tym samym roku wstąpił do Towarzystwa św. Franciszka Salezego. W latach 1959–1965 studiował filozofię i teologię w Oświęcimiu oraz Krakowie. 25 VI 1965 r. przyjął święcenia kapłańskie w Krakowie. W latach 1965–1970 studiował na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie napisał doktorat z zakresu teologii biblijnej pod kierunkiem ks. prof. Feliksa Gryglewicza. Kolejne studia odbył w Papieskim Instytucie Biblijnym (Biblicum) w Rzymie (1970–1972), zakończone uzyskaniem w roku 1978 doktoratu z nauk biblijnych (*doctor in Re Biblica*), a także w École biblique et archéologique française de Jérusalem (1972–1973), sfinalizowane uzyskaniem stopnia *Élève Titulaire de l'École Biblique*.

Aktywność dydaktyczno-badawcza

Od 1969 r. pełnił funkcje profesora Pisma Świętego w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Od 1977 r. pracował na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (KUL), był kierownikiem Instytutu Nauk Biblijnych KUL (1988–2008) oraz Katedry Literatury Międzytestamentalnej i Nauk Pomocniczych Bibliistyki KUL. W 1981 r. otrzymał habilitację, a w 1991 r. tytuł i stanowisko profesora zwyczajnego. Obszarem zainteresowań naukowych ks. Rubinkiewicza była literatura międzytestamentowa, a zwłaszcza apokryficzna Starego i Nowego Testamentu. Owocem jego długoletniej pracy naukowej jest m.in. wypromowanie 7 doktorów oraz kierowanie 24 pracami magisterskimi i magistersko-licencjackimi. Uczestniczył w różnego stopnia przewodach naukowych, przygotowując m.in. recenzje rozpraw doktorskich (35), habilitacyjnych (12) oraz dorobku do tytułu naukowego profesora (6). Uznając wybitny wkład ks. Rubinkiewicza w rozwój polskiej nauki, Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej w roku 2004 odznaczył go Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski.

Ksiądz Rubinkiewicz cieszył się wielkim zaufaniem wszystkich pracowników Instytutu Nauk Biblijnych KUL, którzy w 1986 r. wybrali go na dyrektora tej jednostki naukowo-dydaktycznej. Kierował nią aż do czerwca 2008 roku. Jako specjalista w zakresie judaizmu i historii Palestyny został opiekunem naukowym *Encyklopedii katolickiej* (dział: Archeologia i geografia biblijna, judaizm) i autorem licznych jej haseł. W pierwszym semestrze roku akademickiego 1986/1987 wykładał Pismo Święte w filii Università Pontificia Salesiana w Cremona koło Jerozolimy (Izrael).

W latach 1986–1990 wykładał Nowy Testament w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Dominikanów w Krakowie, a w roku akademickim 1989/1990 w Wyższym Seminarium Duchownym w Nitrze (Słowacja). Ponadto prowadził wykłady z Pisma Świętego w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi (1997–2000) oraz w Wyższym Instytucie Nauk Religijnych św. Tomasza z Akwinu w Kijowie (Ukraina) prowadzonym przez dominikanów (1999–2000). W roku 2006 przeniósł się na Wydział Filozofii KUL, gdzie został kierownikiem Katedry Kulturoznawstwa (2006–2011); stanowisko to piastował aż do momentu śmierci¹.

Ksiądz Rubinkiewicz zmarł 30 IV 2011 r. w Lublinie. Uroczystości pogrzebowe odbyły się 6 maja. Msza Święta żałobna została odprawiona w kościele Matki Bożej Wspomożenia Wiernych w Lublinie.

Zaangażowanie eklezjalne i państwowe

Ksiądz prof. Ryszard Rubinkiewicz cieszył się wielkim autorytetem naukowym i moralnym w całym środowisku naukowym polskiej biblistyki. W roku 1993 został wybrany na przewodniczącego Sekcji Biblistów Polskich, którą kierował aż do roku 2003. W końcowych latach pełnienia tej funkcji zabiegał o zatwierdzenie przez Konferencję Episkopatu Polski statutu Stowarzyszenia Biblistów Polskich, który samodzielnie opracował. Po kilku latach starań statut ten został zatwierdzony jeszcze podczas jego kadencji w 2003 r., a Sekcja została przekształcona w Stowarzyszenie Biblistów Polskich. W dowód uznania jego zasług w tej materii został zaszczycony przez nowy zarząd i walne zebranie członkostwem honorowym przyznawanym według statutu Stowarzyszenia biblistom, którzy wnieśli znaczący wkład w rozwój biblistyki polskiej i środowiska biblistów, inspirując je w kierunku aktywności międzynarodowej i dialogu z judaizmem.

27 I 1998 r. papież Jan Paweł II powołał ks. Rubinkiewicza do Papieskiej Komisji Biblijnej w Watykanie, która służy Ojcu Świętemu i Kościołowi powszechnemu poprzez opracowywanie zleconych jej tematów i problemów w świetle najnowszych osiągnięć naukowej biblistyki. W znamienitym gronie biblistów tworzących Komisję, pochodzących z różnych

1 Zob. W. Chrostowski, „Ksiądz Profesor Ryszard Rubinkiewicz SDB”, *„Mów, Panie, bo słucha sługa Twój”*. księga pamiątkowa dla księdza profesora Ryszarda Rubinkiewicza w 60 rocznicę urodzin (Warszawa: Vocatio 1999) 9–12.

krajów świata, dał się poznać jako wytrawny znawca judaizmu i *Listów katolickich* Nowego Testamentu. Z tej też racji należał do Papieskiej Komisji Biblijnej przez dwie kadencje (1998–2008). Jako członek Komisji był współautorem, a następnie tłumaczem na język polski jej dokumentów: *Interpretacja Biblii w Kościele* (tł. i red. R. Rubinkiewicz) (Warszawa: Vocatio 1999); *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* (tł. R. Rubinkiewicz) (Kielce: Verbum 2002); *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego* (tł. R. Rubinkiewicz) (Kielce: Verbum 2009).

Należał do licznych stowarzyszeń i komisji, m.in. był prezesem Sekcji Biblistów Polskich przy Konferencji Episkopatu Polski (1993–2003), członkiem Komisji Episkopatu do Dialogu z Judaizmem (1994–1997). Jako profesor cieszący się poważaniem z racji swych kompetencji naukowych ks. Rubinkiewicz w latach 1994–2000 był członkiem Centralnej Komisji ds. Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych przy Prezesie Rady Ministrów, został też mianowany jednym z członków prezydium Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego (1999–2002). Od roku 2003 był sekretarzem Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. Zarówno w kontaktach ze studentami, doktorantami, jak i samodzielnymi pracownikami naukowymi kierował się najpierw wielką wrażliwością na godność osobową każdego z nich, a równocześnie zabiegał o ich jak najlepszy rozwój naukowy. Zawsze miał też przed oczami dobro Kościoła jako wspólnoty wierzących w Jezusa Chrystusa, Mesjasza Izraela, wcielonego Syna Bożego i Zbawiciela świata.

Wybitny poziom naukowy, jaki osiągnął ks. prof. Rubinkiewicz dzięki studiom w Rzymie i Jerozolimie, zdecydował o tym, że mógł przynależeć do najbardziej renomowanych w świecie biblistyki towarzystw naukowych: Catholic Biblical Association of Great Britain, Associazione Biblica Italiana, Associazione Biblica Salesiana, Studiorum Novi Testamenti Societas, Polskie Towarzystwo Orientalistyczne, Towarzystwo Naukowe KUL (w latach 1981–1986 był jego sekretarzem generalnym).

Dorobek naukowy

Ksiądz prof. Ryszard Rubinkiewicz opublikował wiele ważnych artykułów i książek naukowych. Ich wykaz załączony jest do niniejszego artykułu. Do najważniejszych prac bez wątpienia należą te, które weszły na stałe do światowej bibliografii biblijnej, a są to m.in. następujące publikacje: *Die Eschatologie von Hen 9–11 und das Neue Testament* (Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1984), *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave. Introduction, texte, critique, traduction et commentaire* (Źródła i Monografie 129; Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1987), *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1987), *Apokryfy Starego Testamentu* (Warszawa: Vocatio 1999) (redaktor); *Introduction à la littérature religieuse judeo-hellenistique* (ed. A.-M. Denis) (Turnhout: Brepols 2000) I–II (współautor), a także hasła autorskie w *The Anchor Bible Dictionary* czy *Encyklopedii katolickiej* (redaktor działu Archeologia i geografia biblijna, judaizm).

Od lubelskiej Szkoły Biblijnej KUL do Instytutu Nauk Biblijnych KUL

Lubelska Szkoła Biblijna KUL została formalnie utworzona w 1959 r. decyzją watykańskiej Kongregacji Seminariów i Studiów Uniwersyteckich, jednak jej bazę stanowiła Sekcja Biblijna Wydziału Teologii KUL erygowana oficjalnie w 1956 r., choć *de facto* istniejąca niemal od początku działalności Uniwersytetu. W latach 70. XX w. nastąpiło zacieśnienie współpracy między Sekcją, zwaną też Szkołą Biblijną Wydziału Teologii KUL, a Papieskim Instytutem Biblijnym w Rzymie polegające na dostosowaniu programu nauczania Pisma Świętego na KUL do programu realizowanego na rzymskim *Biblicum*. To właśnie na tej podstawie w odniesieniu do lubelskiej Szkoły Biblijnej zaczęto używać nieformalnie określenia Instytut Biblijny KUL. Nazwa ta została oficjalnie zatwierdzona przez Senat KUL w 1981 roku².

Najważniejszym osiągnięciem naukowego życia i dynamicznej aktywności w strukturach organizacyjnych polskiej nauki ks. prof. Ryszarda Rubinkiewicza jest rozwój Instytutu Nauk Biblijnych KUL, jaki się dokonał w latach, gdy nim kierował jako dyrektor. Przyjmując nowych, bardzo dobrze wykształconych biblistów, doprowadził do powstania nowych katedr i powiększenia liczby godzin wykładowych języków biblijnych według standardów *Biblicum*. Ciesząc się uznaniem jakości swojej pracy naukowej i dydaktycznej, przekonał Senat KUL do wprowadzenia ogólnouniwersyteckich wykładów „Biblia w kulturze”. Zostały one zlecone pracownikom naukowym Instytutu Nauk Biblijnych. Pod jego kierunkiem ukształtował się zwyczaj organizowania co roku dwóch sympozjów naukowych: wiosennego – ogólnopolskiego, i jesiennego – międzynarodowego. Została uporządkowana działalność wydawnicza Instytutu – powstało nowe czasopismo naukowe *Verbum Vitae* oraz seria *Analecta Biblica Lublinensia*, w której publikowano dorobek naukowy obydwu sympozjów. Dla najlepszych doktoratów i habilitacji otwarta została seria monografii *Studia Biblica Lublinensia*. Książd Rubinkiewicz do końca swoich dni ze wszystkich sił wspierał Instytut Nauk Biblijnych KUL w trudnym, odważnym, ale jakże potrzebnym procesie przekształcenia jego sztandarowego czasopisma *Roczniki Biblijne* w pismo o charakterze międzynarodowym, wnoszącym w obszar biblistyki światowej odkrycia polskich biblistów. Kilka tygodni przed śmiercią mógł cieszyć się pierwszym numerem *The Biblical Annals* wydany już przez Instytut Nauk Biblijnych KUL.

W kształtowaniu kadry naukowej Instytutu Nauk Biblijnych KUL ks. Rubinkiewicz jako warunek podstawowy stawiał ukończenie przez kandydata specjalistycznych studiów w zakresie nauk biblijnych w Jerozolimie lub w Rzymie. Zasadę tę – wprowadzoną przez ks. prof. Stanisława Łacha – do dzisiaj stosują kolejni dyrektorzy Instytutu. Decyduje ona o wysokim poziomie naukowo-badawczym i dydaktycznym wszystkich biblistów zatrudnionych w Instytucie. W istotny sposób wpływa na kształtowanie ducha współpracy w realizacji grantów i tworzeniu dwóch stojących na wysokim poziomie merytorycznym czasopism biblijnych wydawanych przez Instytut Nauk Biblijnych KUL. Decyduje ona również

2 Zob. https://www.kul.pl/historia-instytutu-nauk-biblijnych,art_77777.html.

o tym, że każdy z pracowników naukowych, a ostatnio każda katedra Instytutu, może organizować sympozja ogólnopolskie i międzynarodowe, podczas których prezentuje wyniki badań dotyczących najbardziej aktualnych tematów życia Kościoła i świata oraz prowadzi dyskusje wokół nich w gronie specjalistów i studentów nie tylko bibliistyki, ale także innych dyscyplin naukowych.

Warto odnotować te sympozja, które odbiły się szerokim echem w świecie nauki, a wyróżniały się udziałem uczonych z innych krajów świata. Książd prof. Ryszard Rubinkiewicz dokładał wszelkich starań, aby w międzynarodowych sympozjach organizowanych przez Instytut Nauk Biblijnych KUL brali udział wybitni, powszechnie znani i cenieni za swe kompetencje naukowe bibliści i teologowie z innych krajów. W roku 2009 przy jego zaangażowaniu Instytut Nauk Biblijnych KUL zorganizował międzynarodowe sympozjum biblijne na temat Słowa Bożego w życiu i misji Kościoła, nawiązujące do obrad Nadzwyczajnego Synodu Biskupów w Rzymie (2008)³. Wraz z ks. prof. Henrykiem Witczykiem – jako były dyrektor Instytutu – pisał w zaproszeniu na to sympozjum:

Zadaniem studium Słowa Bożego jest nieustanne pogłębianie jego treści oraz przekaz tychże treści wszystkim otwartym na tajemnicę Słowa, które staje się Ciałem. Organizowane sympozjum stawia sobie za cel przeprowadzenie refleksji nad złożoną problematyką obecności Słowa Bożego w historii zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Pogłębiona refleksja nad tekstami biblijnymi prowadzi do lepszego rozumienia obecności Boga poprzez Jego Słowo w życiu człowieka współczesnego. W międzynarodowym sympozjum biblijnym weźmie udział wybitny teolog nieustannie zaangażowany w przepowiadanie Słowa Bożego, wieloletni kaznodzieja Domu Papieskiego, nominowany do tej funkcji przez Ojca św. Jana Pawła II, ojciec Raniero Cantalamessa, OFM Cap. Do aktywnego uczestnictwa w sympozjum zapraszamy serdecznie zarówno biblistów, jak i teologów również z innych ośrodków naukowych, zainteresowanych wzięciem udziału w sympozjum i wygłoszeniem referatu na temat związany z tematem sympozjum⁴.

21–22 X 2010 r. Instytut Nauk Biblijnych KUL zorganizował międzynarodową konferencję poświęconą dokumentowi Papieskiej Komisji Biblijnej *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano (Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego)* (Città del Vaticano 2008). Dyskutowano na temat współczesnych problemów moralnych i szukano ważnych wskazówek do ich rozwiązywania w natchnionych tekstach Pisma Świętego, które powstało ponad dwa tysiące lat temu, ale wraz z Tradycją Kościoła pozostaje normą moralności chrześcijańskiej. W sympozjum tym wziął udział prefekt Kongregacji Nauki Wiary kard. William Joseph Levada oraz sekretarz Papieskiej Komisji Biblijnej o. prof. Klemens Stock SJ, a prof. Ryszard Rubinkiewicz z właściwym sobie znanstwem ukazywał w toczących się dyskusjach specyfikę biblijnego orędzia o tym, co dobre, a co złe, zawartą w dokumencie, w który wniósł ważny wkład jako członek Papieskiej Komisji Biblijnej⁵.

3 Materiały wraz z zapisem dyskusji ukazały się drukiem: S. Szymik (red.), *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła* (Analecta Biblica Lublinensia 4; Lublin: Wydawnictwo KUL 2009).

4 Zob. https://www.kul.pl/konferencja-biblijna-na-temat-slowa-bozego-2008,art_5848.html.

5 Materiały z tego sympozjum ukazały się drukiem. Zob. W. Pikor (red.), *Moralność objawiona w Biblii* (Analecta Biblica Lublinensia 7; Lublin: Wydawnictwo KUL 2011); zostały one poddane szczegółowej recenzji

Szczególnym zainteresowaniem qumranologów i biblistów ze świata cieszyły się XIII Międzynarodowe Dni Biblijne poświęcone odkryciom w Qumran, a zorganizowane z racji 70. rocznicy tamtych wydarzeń (24–26 X 2017). Już sam temat sympozjum „Manuskrypty z Qumran 70 lat później. Rękopisy, tradycje, interpretacje i ich biblijny kontekst” wskazywał na bardzo poważną debatę naukową. Odkryte rękopisy biblijne oraz teksty wspólnoty qumrańskiej rzuciły nowe światło na badania biblijne oraz rozumienie kontekstu, w którym żył i nauczał Jezus. W istocie znaczenie tych tekstów było przedmiotem refleksji prelegentów, wśród których znalazły się wielkie znakomitości⁶. Przywoływano w nich wielokrotnie naukowe analizy ks. Ryszarda Rubinkiewicza dotyczące pism intertestamentowych korespondujących w wielu punktach z treścią pism qumrańskich.

Na międzynarodowe sympozjum, które odbyło się rok później (23–24 X 2018), Instytut Nauk Biblijnych KUL zaprosił biblistów z Polski i ze świata do debaty na temat zmartwychwstania ciała w świetle Biblii oraz tradycji pozabiblijnych⁷. Obszar kultury śródziemnomorskiej, który stał się przedmiotem badań, obejmował starożytny Egipt, Mezopotamię, Izrael, Grecję oraz Rzym. Szukano odpowiedzi na pytania o kształt i charakter idei zmartwychwstania w tekstach i tradycjach pozabiblijnych, genezę i formę idei zmartwychwstania w starożytnym Izraelu, historyczność, szczególnie charakter i status zmartwychwstania Chrystusa oraz jego wpływ na kształtowanie się teologii, moralności, eschatologii oraz eklezjologii chrześcijańskiej. Tę bogatą tematykę prezentowali w świetle swoich badań tak pracownicy naukowcy Instytutu Nauk Biblijnych KUL, jak i zaproszeni goście: Reimund Bieringer (Katholieke Universiteit Leuven, Belgia), Andrzej Gieniusz (Pontificia Università Urbaniana, Rzym, Włochy), Dominika Kurek-Chomycz (Liverpool Hope University, Liverpool, Wielka Brytania), Łukasz Popko (École biblique et archéologique française de Jérusalem, Izrael), Danuta Shanzer (Universität Wien, Wiedeń, Austria), Philip H. Towner (Nida Institute for Biblical Scholarship, Philadelphia, PA, USA), Nicholas Thomas Wright (University of St Andrews, St Andrews, Wielka Brytania)⁸.

Z kolei 23–24 X 2019 r. Instytut Nauk Biblijnych KUL, którego zasadnicze kierunki badań określił swoimi pracami naukowymi ks. prof. Ryszard Rubinkiewicz, zorganizował Międzynarodowe Jesienne Sympozjum Biblijne „Signs, Wonders and Mighty Works. God’s Activity in the History of Salvation” (Znaki, cuda i przejawy mocy. Działania Boga w historii zbawienia). Głównym tematem sympozjum były cuda w Biblii i tradycjach pozabiblijnych, a także w świecie kultury Śródziemnomorza. Wzięli w nim udział tacy badacze tej tematyki, jak: Richard J. Bauckham (Ridley Hall, Cambridge, United Kingdom),

naukowej, zob. D. Kotecki, rec.: „Moralność objawiona w Biblii”, red. W. Pikor, *Analecta Biblica Lublinensia VII*, Lublin 2011, ss. 320”, *Teologia i Człowiek* 20/2 (2012) 234–242, <https://apcz.umk.pl/TiCz/article/view/TiCz.2012.040/565>.

6 Zob. https://www.kul.pl/inb-kul-sympozja-i-konferencje_art_402.html.

7 „Resurrection in the Bible and Ancient Mediterranean World. The John Paul II Catholic University of Lublin” (October 23, 2018 – October 24, 2018) <http://ocs.academicon.pl/index.php/test/Resurrection2018>.

8 Referaty z tego sympozjum ukazały się w formie artykułów naukowych w flagowym czasopiśmie Instytutu Nauk Biblijnych KUL *The Biblical Annals* 9/4 (2019).

Anthony Giambrone (École biblique et archéologique française de Jérusalem, Israel), Graham H. Twelftree (London School of Theology, London, United Kingdom), Ibolya Balla (Pápa Reformed Theological Seminary, Węgry), Vincent Chukwuma Onwukwe (KU Leuven, Belgia), Jaap Doedens (Pápa Reformed Theological Seminary, Węgry), Olu-biyi Adeniyi Adewale (National Open University of Nigeria), Andrea Antenan Peecher (Uniwersytet Notre Dame, USA), Abraham Boateng (Goethe University, Frankfurt nad Menem, Niemcy), Marina Nikolaevna Paschnik (Auckland University, Nowa Zelandia), Marek Baraniak (Uniwersytet Warszawski, Warszawa, Polska), Andrzej Łukasz Jędrzejczak (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska), Agata Sowińska (Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska).

Podobnie wybitnie międzynarodowy charakter miało sympozjum „From the Books of Enoch to Genesis Apocryphon. Aramaic Manuscripts of 1 Enoch and Related Aramaic Traditions from Qumran”, które odbyło się 20–22 X 2020 r. i dotyczyło aramejskich manuskryptów apokryficznej *Pierwszej Księgi Henocha* z Qumran oraz powiązanych tradycji⁹.

Swego rodzaju modelowym unaocznieniem międzynarodowego i eklezjalnego charakteru Instytutu Nauk Biblijnych KUL, którego podwaliny położył ks. prof. Ryszard Rubinkiewicz, było sympozjum zorganizowane 20–21 X 2021 r. wspólnie przez Instytut Nauk Biblijnych KUL i Papieską Komisję Biblijną. Na przedmiot analiz sympozjalnych wybrano najnowszy dokument Papieskiej Komisji Biblijnej «*Che cosa è l'uomo?*» (*Sal 8,5*). *Un itinerario di antropologia biblica* („Czym jest człowiek?” [*Ps 8,5*] *Zarys antropologii biblijnej*) (Città del Vaticano 2019). Podjęte zostały ważne tematy antropologii biblijnej, jak: znaczenie obrazu Bożego w człowieku, realizacja królestwa Bożego w ludzkim świecie, biblijna wizja miłości i płciowości, cielesny i duchowy wymiar natury ludzkiej, stosunek do świata stworzonego, wolność i determinizm czy chrystologiczny model natury człowieka. Szukano odpowiedzi na pytanie o to, jak współczesnemu człowiekowi komunikować prawdy antropologii biblijnej, wchodząc w dialog ze współczesną nauką i nie tracąc przy tym specyfiki przesłania biblijnego. Specjalna sesja poświęcona była antropologii św. Pawła, którą razem z przedstawicielami Papieskiej Komisji Biblijnej analizowali wybitni specjaliści: Susan Eastman, Craig Keener, Joel B. Green, Troels Engberg-Pedersen i Volker Rabens.

Ważne tematy dokumentu „Czym jest człowiek?” (*Ps 8,5*). *Zarys antropologii biblijnej* prezentowali w ramach dyskusji naukowej prelegenci Papieskiej Komisji Biblijnej: Pietro Bovati (Papieski Instytut Biblijny, Rzym Włochy; w latach 2015–2020 sekretarz Papieskiej Komisji Biblijnej), Nuria Caldich-Benages (Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, Włochy; sekretarz Papieskiej Komisji Biblijnej), Luís Henrique Eloy e Silva (Pontifical Catholic University of Minas Gerais, Bello Horizonte, Brazylia), Adrian Graffy (Executive Committee of the Catholic Biblical Association of Great Britain, Wielka Brytania), Mary Healy (Sacred Heart Major Seminary, Detroit, MI, USA), Marcin Kowalski (KUL, Lublin, Polska), Marida Nicolaci (Pontifical Theological Faculty of Sicily, Włochy), Henry Patarumadathil (Papieski Instytut Biblijny, Rzym Włochy), Hugo Orlando Martínez Aldana

⁹ Zob. https://www.kul.pl/inb-kul-sympozja-i-konferencje,art_402.html.

(Corporación Universitaria Minuto de Dios, Bogota, Kolumbia), Levente Balázs Martos (Pázmány Péter Catholic University, Węgry), Jean-Bosco Matand Bulembat (Université Catholique du Congo, Kongo), Blażej Štrba (Comenius University in Bratislava, Słowacja), Henryk Witczyk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin, Polska; w latach 2009–2020 członek Papieskiej Komisji Biblijnej).

Naukowy i eklezjalny dialog z judaizmem: od wiary Abrahama do miłości Piotra

Książd prof. Ryszard Rubinkiewicz zapisał się w naszej pamięci nie tylko jako wielkiej klasy uczoney, ale także jako autentyczny chrześcijanin, pogodny w spojrzeniu na człowieka i życie, miłujący Boga i ludzi. Lubił w swoich refleksjach odwoływać się do Abrahama. Osoba i wiara patriarchy Izraela były mu szczególnie bliskie. Miał doskonałą wiedzę naukową o tej postaci, której zresztą poświęcił wielką część swoich badań. Ich wyniki przybliżał szerokim rzeszom czytelników i studentów, rozbudzając tym samym autentyczne zainteresowanie tak religią pierwszego Przymierza, jak i współczesnym judaizmem. Bardzo dobrze rozumiał kulturę żydowską, miał wśród wyznawców judaizmu wielu serdecznych przyjaciół. Często rozmawiał z chasydami pielgrzymującymi do grobu Widzącego z Lublina, który znajduje się na starym żydowskim cmentarzu przy ul. Kalinowszczyzna. Do dziś pielgrzymują do niego Żydzi z całego świata, a pozostawione przy nim *kwittech* (karteczki z prośbami) świadczą o tym, że nadal wierzą w jego szczególne pośrednictwo u Boga. Profesor, widząc ich z okna swej pracowni, chętnie do nich wychodził, rozmawiał, modlił się z nimi, odkrywając głębię wiary i pobożności ludu Przymierza. Jako kierownik w Instytucie Nauk Biblijnych KUL podejmował wykłady przybliżające świat biblijnego judaizmu, apokaliptyki żydowskiej i współczesnej wiary oraz praktyk religijnych wyznawców judaizmu. Kierował pracami magisterskimi czy doktorskimi, które w mniejszym lub większym stopniu dotyczyły eksploracji tej problematyki, głównie na podstawie tekstów Starego Testamentu, literatury intertestamentowej czy pism wybitnych teologów judaizmu.

Swego rodzaju zwieńczeniem jego badań naukowych, jak i działalności dydaktycznej w tym zakresie było zaangażowanie w powstanie dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne (Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej)* ogłoszonego w Watykanie w 2001 roku. W ówczesnym zespole Papieskiej Komisji Biblijnej pełnił rolę uznanego w świecie katolickim i żydowskim specjalisty w tej dziedzinie, szanowanego za swe kompetencje oraz naukowca wolnego w zajmowaniu się tą problematyką od jakichkolwiek uprzedzeń czy ideologii. W celu przybliżenia, a zarazem pogłębienia treści tego ważnego dokumentu ks. prof. Rubinkiewicz jako przewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich dedykował mu jubileuszowe, czterdzieste, doroczne sympozjum tego gremium. Miało ono miejsce 19–20 IX 2002 r. w gmachu Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie. Tytuł pierwszego referatu, który wygłosił ks. Rubinkiewicz, brzmiał: *Główne linie dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*

„Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej”. Referent dokonał wprowadzenia w całość poruszanej problematyki, a zarazem syntetycznie przybliżył zawartość najnowszego dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej. Następnie ks. Mirosław Wróbel (KUL) przedłożył temat „Żydzi” w *Ewangelii Janowej*. Z kolei zabrał głos ks. Henryk Witczyk (KUL), wygłaszając referat *Przymierze zawarte na Synaju a Nowe Przymierze w Chrystusie*. Przedstawił w nim relację między Starym a Nowym Przymierzem, respektując długą chrześcijańską tradycję teologiczną oraz najnowsze tendencje, również te, które pojawiły się jako efekt nawiązania dialogu chrześcijańsko-żydowskiego¹⁰.

Niezwykle ważną od czasu Soboru Watykańskiego II kwestię relacji między Kościołem a wyznawcami judaizmu podjął ks. Waldemar Chrostowski (UKSW i UMK) w swoim referacie *Kościół a Izrael*. Wyłożył w nim swoje badania na temat relacji między Kościołem, czyli wspólnotą wierzących w Jezusa Chrystusa, a Synagogą, czyli wspólnotą, która nie podziela tej wiary, a nawet się jej sprzeciwia. Jak trafnie podkreślił, nawiązując do treści dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, wzgląd na obustronne relacje jest tym bardziej konieczny, że obie wspólnoty religijne przyjmują pierwszą część Biblii i upatrują w niej swoje korzenie. Równie cennym okazał się referat „*Uświęceni przez ofiarę Chrystusa raz na zawsze*” (por. *Hbr 10,10*). *Rozumienie kultu w Starym i Nowym Przymierzu*, który przedstawił ks. Stanisław Hałas SCJ z Papieskiej Akademii Teologicznej. Wskazał na wspólne dla judaizmu i chrześcijaństwa dziedziny życia religijnego (modlitwa, kult), które znalazły też wyraz w konkretnych i precyzyjnie określonych instytucjach, zarówno w Starym Przymierzu, jak i w Nowym Testamencie oraz w życiu Kościoła.

Z kolei bardzo trudny temat *Żydzi w oczach ewangelisty Mateusza* przybliżył uczestnikom sympozjum ks. Janusz Lemański. Nawiązał do tych linii przewodnich dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, które dotyczą obrazu Żydów w Nowym Testamencie i są przyczyną licznych oskarżeń pod adresem Kościoła. Pierwsza Ewangelia kanoniczna – podobnie zresztą jak Ewangelia według św. Jana – stanowi niezwykle ważne z historycznego i teologicznego punktu widzenia świadectwo kształtowania się wzajemnych relacji oraz pogłębiania rozdziału między Kościołem a Synagogą. Dalsze analizy na ten temat poprowadził ks. Antoni Tronina (KUL) w referacie *Judaizm a chrześcijaństwo w I wieku. Koegzystencja czy konfrontacja?* Podkreślił, że dokument Papieskiej Komisji Biblijnej wyprowadza rozważania na te tematy z impasu silnie zideologizowanej „poprawności politycznej”.

Całość obrad sympozjalnych zwieńczył referat ks. Artura Maliny *Jedność Bożego planu zbawienia*. Odniósł się w nim do doświadczenia i nauczania św. Pawła, w którym dochodzi do głosu silne napięcie religijno-duchowe spowodowane z jednej strony odrzuceniem Jezusa Chrystusa jako Mesjasza i Syna Bożego – Zbawiciela świata – przez znaczną część Jego rodaków, a z drugiej – przez poczucie silnych więzi z ludem Izraela i trwałymi przywilejami Bożymi wobec niego.

10 Zob. W. Chrostowski, „40. Sympozjum Biblistów Polskich, Lublin, 19–20 IX 2002”, *Collectanea Theologica* 73/1 (2003) 5–8.

Tak znamienity dobór tematyki oraz referentów to dzieło ówczesnego przewodniczącego Stowarzyszenia Biblistów Polskich, którym był prof. Ryszard Rubinkiewicz. Aktywnie uczestniczył we wszystkich – często bardzo żywych – dyskusjach po każdym z referatów. Ze znanstwem i właściwą sobie wyrozumiałością wsłuchiwał się w głosy krytyczne wobec treści dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, aby ostatecznie dookreślić szczegóły proponowanych w nim najnowszych badań egzegetyczno-historycznych, analiz teologicznych i wniosków dotyczących dalszego kształtowania współczesnego, twórczego dialogu między Kościołem i Synagogą.

Aktywność naukowa ks. prof. Ryszarda Rubinkiewicza i jego działalność na płaszczyźnie dialogu z wyznawcami judaizmu to ważny zaczyn wielkiej inicjatywy, którą współcześnie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II realizuje Centrum Relacji Katolicko-Żydowskich KUL im. Abrahama J. Heschela. Ta nowa jednostka naukowa, edukacyjna i kulturalna ma pogłębiać relacje katolicko-żydowskie w wymiarze międzynarodowym. Rozpoczęła swoją działalność na KUL 17 X 2022 roku. Badania naukowe, działalność wydawnicza, wymiana studentów, a także międzynarodowe sympozja, konferencje, debaty oraz wydarzenia kulturalne to najważniejsze zadania tej instytucji. Podczas sesji otwierającej działalność tej jednostki ks. prof. Mirosław Kalinowski, rektor KUL, stwierdził, że inauguracja Centrum Relacji Katolicko-Żydowskich KUL im. Abrahama J. Heschela jest wydarzeniem historycznym, a idea jego powołania dojrzała podczas jego wielu ważnych spotkań i rozmów, a wyrosła na gruncie wcześniejszej aktywności Instytutu Nauk Biblijnych KUL i zaangażowania ks. prof. Ryszarda Rubinkiewicza w dialog interreligijny, jego naukowe i egzystencjalne zrozumienie specyfiki judaizmu biblijnego i współczesnego, filozoficznej kultury i teologicznej myśli żydowskiej. Pierwszym dyrektorem tej ważnej jednostki naukowo-dydaktycznej i kulturowej został ks. prof. Mirosław Wróbel (2022–2023), od 2018 r. dyrektor Instytutu Nauk Biblijnych KUL, który był studentem prof. Rubinkiewicza, słuchał jego wykładów w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Lublinie, uczestniczył w prowadzonych przez niego zajęciach i seminarium naukowym w Instytucie Nauk Biblijnych KUL. Od roku 2023 funkcję tę pełni również biblista – ks. dr hab. Marcin Kowalski, specjalista w zakresie dialogu św. Pawła tak ze światem judaizmu, jak i z religią i kulturą starożytnego świata grecko-rzymskiego.

Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski abp Stanisław Gądecki podkreślił w piśmie skierowanym do uczestników inauguracji, że Centrum Relacji Katolicko-Żydowskich KUL im. Abrahama J. Heschela jest realizacją deklaracji *Nostra aetate* Soboru Watykańskiego II i nauczania Kościoła wyrażanego przez kolejnych papieży. A deklaracja ta przypomina, że z żadną inną religią Kościół katolicki nie pozostaje w tak bliskiej relacji ani z żadnym innym narodem nie łączy go tak ścisła więź, jak z judaizmem. Arcybiskup przypomniał też rolę papieża Jana Pawła II, którego określił jako wzór do naśladowania w dialogu katolicko-żydowskim¹¹. Ksiądz prof. Ryszard Rubinkiewicz w związku ze swoim zaangażowaniem w dialog katolicko-żydowski cieszył się serdecznym uznaniem św. Jana Pawła II, które

11 Zob. https://www.kul.pl/centrum-heschela-rozpoczelo-swoja-dzialalnosc-na-kul,art_100553.html.

bardzo wysoko sobie cenił, a mówił o nim jedynie swoim przyjaciołom z Papieskiej Komisji Biblijnej (wśród nich był Jean-Noel Aletti).

Bez wątpienia swoją twórczą działalnością naukową wyszedł jak Abraham z dalekiego kraju i poprowadził lubelskie oraz polskie środowisko biblijne w kierunku „ziemi obiecanej” światowej biblistyki. Swoimi najlepszymi pracami naukowymi, publikowanymi w *The Biblical Annals* oraz w najlepszych wydawnictwach naukowych świata, pracownicy naukowo Instytutu Nauk Biblijnych KUL spłacają aktualnie wielki dług wdzięczności w stosunku do ludzkiej i naukowej, twórczej i miłującej ludzi odwagi ks. prof. Ryszarda Rubinkiewicza – jego wizji rozwoju lubelskiej i polskiej biblistyki.

Mamy nadzieję, że Profesor, który odszedł od nas w wigilię święta Miłosierdzia Bożego i w przeddzień beatyfikacji Jana Pawła II, oręduje za nami w niebie. W naszych modlitwach pozostanie stale obecny jako Ojciec i Profesor, któremu każdy pracownik Instytutu Nauk Biblijnych KUL i niemal każdy biblista w Polsce bardzo wiele zawdzięcza.

Publikacje

Monografie

Eschatologia Hen 9–11 a Nowy Testament (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1984).

Die Eschatologie von Hen 9–11 und das Neue Testament (Österreichische Biblische Studien 6; Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1984).

L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave. Introduction, texte, critique, traduction et commentaire (Źródła i Monografie 129; Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1987).

Geografia e archeologia biblica (flora e fauna biblica) (Cremisan [s.n.] 1987).

Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1987).

Wprowadzenie do Pięcioksięgu Mojżesza (Lublin: [s.n.] 1994) [skrypt].

Pięcioksiąg (Lublin: [s.n.] 1997) [skrypt].

Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele* (tł. i red. Ryszard Rubinkiewicz) (Warszawa: Vocatio 1999) [współautor].

Królestwo Boże jest wśród was. Wybrane zagadnienia z teologii biblijnej (Studia Biblica Lublinensia 6; Lublin: Wydawnictwo KUL 2010).

Książki pod redakcją

Duch Święty – Duch Boży (red. L. Stachowiak – R. Rubinkiewicz) (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 7; Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1985).

Biblia o przyszłości (red. L. Stachowiak – R. Rubinkiewicz) (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 8; Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1987).

Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II. 1965–1989 (red. W. Chrostowski – R. Rubinkiewicz) (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1990).

Wstęp do Nowego Testamentu (red. R. Rubinkiewicz) (Wstęp do Pisma Świętego 3; Poznań: Pallottinum 1996).

Apokryfy Starego Testamentu (red. R. Rubinkiewicz) (Warszawa: Vocatio 1999).

Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele* (tł. i red. R. Rubinkiewicz) (Warszawa: Vocatio 1999).

Biblia o Odkupieniu (red. R. Rubinkiewicz) (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2000).

Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości. Materiały Kongresu Kultury Chrześcijańskiej, Lublin 15–17 września 2000 r. (red. R. Rubinkiewicz – S. Zięba) (Źródła i Monografie 197; Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2000).

Rozdziały w monografiach

- „Znaczenie ‘otwarcia oczu’ u Łk 24,31”, *Studia z teologii św. Łukasza* (red. F. Gryglewicz) (Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1973) 179–189.
- „Jezus – Archegos – w Liście do Hebrajczyków”, *Studia teologiczne* (red. L. Górka – J. Kras – S. Nagy) (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1976) I, 61–89.
- „Królestwo Boże a społeczność Izraela w literaturze apokryficznej Starego Testamentu”, *Królestwo Boże w Piśmie Świętym* (red. S. Łach – M. Filipiak) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1976) 123–134.
- „La vision de l’histoire dans l’Apocalypse d’Abraham”, *Religion (Judentum: Allgemeines; palästinisches Judentum)* (red. H. W. Haase) (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II.19.1; Berlin: De Gruyter 1979) 137–151.
- „Postać Jezusa w drugiej mowie Piotra (Dz 3,12–26)”, *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki* (Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski 1982) V, 109–134.
- „Apocalypse of Abraham. A New Translation and Introduction”, *The Old Testament Pseudepigrapha. I. Apocalyptic Literature and Testaments* (red. J.H. Charlesworth) (New York: Doubleday 1983) 681–705.
- „Duch Boży” w tekstach mesjańskich literatury międzytestamentowej”, *Duch Święty – Duch Boży* (red. L. Stachowiak – R. Rubinkiewicz) (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 7; Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1985) 39–48.
- „Eschatologia księgi Apokalipsy”, *Biblia o przyszłości* (red. L. Stachowiak – R. Rubinkiewicz) (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 8; Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1987) 141–151.
- „Judaizm”, *Religioznawstwo w katechezie* (red. M. Majewski – H. Zimón) (Kraków: Inspektorat Towarzystwa Salezjańskiego 1987) 150–162.
- „Instytut Nauk Biblijnych”, *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską w latach 1968–1993* (red. M. Rusecki) (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1994) 222–227.
- „Chrystus centrum historii zbawienia”, *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie* (red. M. Rusecki – E. Pudelko) (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995) 69–78.
- „Rodzina jako środowisko wychowawcze”, *Biblia o rodzinie* (red. G. Witaszek) (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995) 37–46.
- „Listy pasterskie”, *Wstęp do Nowego Testamentu* (red. R. Rubinkiewicz) (Wstęp do Pisma Świętego 3; Poznań: Pallottinum 1996) 381–388.
- „Święty Paweł”, *Wstęp do Nowego Testamentu* (red. R. Rubinkiewicz) (Wstęp do Pisma Świętego 3; Poznań: Pallottinum 1996) 299–374 [współautor: J.W. Rosłon].
- „Teologiczne podstawy dialogu katolicko-żydowskiego”, *Biblia podstawą jedności* (red. A.R. Sikora) (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1996) 27–38.
- „Biblijne podstawy Eucharystii”, *Jezus eucharystyczny* (red. M. Rusecki – M. Cisło) (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1997) 49–60.
- „Czy Bóg zakazał czcić obrazy?”, *Ikona liturgiczna. Ewangelizacyjne przesłanie ikonografii maryjnej* (red. K. Pek) (Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 1997) 17–24.
- „Eucharystia – źródłem jedności”, *Biblia o Eucharystii* (red. S. Szymik) (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1997) 51–61.

- „Psalmy 2, 8 i 110 w interpretacji wczesnego judaizmu”, *W posłudze Słowa Pańskiego* (red. S. Bielecki – H. Ordon – H. Witczyk) (Kielce: Jedność 1997) 94–103.
- „Sytuacja prawna imigranta w świetle Starego Testamentu”, *U źródeł mądrości* (red. S. Harezga) (Rzeszów: Poligrafia Wyższego Seminarium Duchownego 1997) 293–303.
- „Troska narodu wybranego o kulturę narodowo-religijną”, *Życie społeczne w Biblii* (red. G. Witaszek) (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1997) 159–174.
- „Biblia w kulturze Słowian południowych i wschodnich”, *Słowo Boga i drogi człowieka* (red. Z. Machnikowski) (Tczew – Pelplin: Bernardinum 1998) 125–129.
- „Wyzwalająca siła Prawdy (J 8,32)”, *Ja jestem Józef, brat wasz. Księga pamiątkowa ku czci arcybiskupa Henryka Józefa Muszyńskiego Metropolity Gnieźnieńskiego w 65 rocznicę urodzin* (red. W. Chrostowski) (Warszawa: Vocatio 1998) 285–295.
- „Lewici”, *Życie religijne w Biblii* (red. G. Witaszek) (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999) 157–165.
- „Starożytne kalendarze Bliskiego Wschodu”, *Życie religijne w Biblii* (red. G. Witaszek) (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999) 257–266.
- „Bóg Ojciec”, *Tertio Millennio Adveniente. U progu Trzeciego Tysiąclecia* (red. G. Witaszek) (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2000) 303–314.
- „Dorobek naukowy o. prof. Hugolina Langkammera OFM”, *Wszystko czynię dla Ewangelii. Księga pamiątkowa ku czci O. Prof. Hugolina Langkammera OFM* (red. G. Witaszek – A. Paciorek – A. Kiejza) (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2000) 5–10.
- „Judaizm”, *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej* (red. H. Zimoń) (Studia Religio-logiczne 1; Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2000) 349–378.
- „Skarga człowieka cierpiącego niewinnie”, *Verbo Domini servire. Opuscula Ioanni Cantio Pytel septuagenario dedicata* (red. F. Lenort – T. Siuda) (Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny 2000) 43–50.
- „Starożytne prawa Izraela a współczesna kultura jurystyczna judaizmu”, *Starożytne kodyfikacje prawa. Materiały z konferencji zorganizowanej 10–11 kwietnia 1999 r. w Lublinie* (red. A. Dębiński) (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 2000) 63–74.
- „Kulturotwórcza rola Biblii w historii Europy”, *Idee chrześcijańskie w życiu Europejczyka. Język, piśmiennictwo, sztuki plastyczne, obyczaje* (red. A. Ceglińska – Z. Staszewska) (Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2001) I, 17–28.
- „Biblijno-teologiczna wizja nadziei”, *Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie* (red. J. Nagórny – M. Pokrywka) (Lublin: Wydawnictwo KUL 2003) 51–61.
- „La responsabilita morale della comunita alla luce della Bibbia”, *Parola di Dio e comunita religiosa* (red. A. Strus – R. Vicent) (Torino: Elledici 2003) 169–176.
- „Chrystus w pierwszych dwóch mowach misyjnych św. Piotra (Dz 2,14–36; 3,12–26)”, *Opoka Kościoła Chrystusowego. Bibliści KUL w 25 rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II* (red. S. Szymik – H. Ordon) (Lublin: Wydawnictwo KUL 2004) 99–128.
- „Życie publiczne w dialogu z judaizmem”, *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań. I. Wykłady i wprowadzenia do dyskusji grupowych* (red. K. Góźdz et al.) (Lublin: Wydawnictwo KUL 2004) 295–301.
- „Conversione e sequela Cristi nel Corpus Catholicum”, *„Dobrze, stugo dobry...” (Mt 25,21). Księga pamiątkowa ku czci ks. dr Huberta Ordona SDS* (red. K. Mielcarek) (Kielce: Verbum 2005) 135–154.

- „Teologiczne aspekty biblijnego opisu o potopie”, *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera w 50. rocznicę święceń kapłańskich* (red. M.S. Wróbel) (Lublin: Wydawnictwo KUL 2005) 401–417.
- „The Moral Responsibility of the Community in the Light of the Bible”, *The Word of God and the Religious Community* (red. M. Thekkekara) (Bangalore: Kristu Jyoti 2006) 243–253.
- „Idee przewodnie dialogu z judaizmem”, *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja Wydziału Teologii KUL* (red. A. Czaja – L. Górka – J. Pałucki) (Lublin: Wydawnictwo KUL 2007) 113–119.
- „Postać Jezusa z Nazaretu w apokryfach Nowego Testamentu”, *Jezus jako Syn Boży w Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej* (red. H. Drawnel) (Analecta Biblica Lublinensia 1; Lublin: Wydawnictwo KUL 2007) 133–138.
- „Dlaczego Pan Jezus musiał umrzeć na krzyżu?”, *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem* (red. H. Drawnel – A. Piwowar) (Analecta Biblica Lublinensia 2; Lublin: Wydawnictwo KUL 2009) 227–239.

Artykuły naukowe

- „Apokalipsa Abrahama”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 27/4–5 (1974) 230–237.
- „Badania nad literaturą apokryficzną Starego Testamentu w wersji staroecerkiewnosłowiańskiej na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 28/4–5 (1975) 235–238.
- „Kapłaństwo Chrystusa według Hbr 5,1–10”, *Seminare* 1 (1975) 7–26.
- „Ps LXVIII 19 (= Eph IV 8) Another Textual Tradition or Targum?”, *Novum Testamentum* 17/3 (1975) 219–224.
- „Teologiczne aspekty modlitwy Abrahama w «Apokalipsie Abrahama»”, *Summarium* 24 (1975) 133–143.
- „Un fragment grec du IVe livre d'Esdras (chapitres XI et XII)”, *Muséon* 89 (1976) 75–87.
- „Mk 14,34 i Hbr 1,8–9 w świetle tradycji targumicznej”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 25/1 (1978) 59–67.
- „Z badań nad literaturą pseudoepigraficzną Starego Testamentu”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 32/1 (1979) 47–52.
- „Małżeństwo i dziewictwo w nauce św. Pawła (1 Kor 7,1–40)”, *Zeszyty Naukowe KUL* 23/3 (1980) 43–48.
- „Przypowieść o szacie godowej (Mt 22,11–13) w świetle Hen 10,4”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 27/1 (1980) 53–69.
- „Les semitismes dans l'Apocalypse d'Abraham”, *Folia Orientalia* 21 (1980) 141–148.
- „«Duchy zamknięte w więzieniu». Interpretacja 1 P 3,19 w świetle Hen 10,4.12”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 28/1 (1981) 77–86.
- „Apokalipsa Abrahama 1–6. Propozycja interpretacji symbolicznej”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 29/1 (1982) 79–95.
- „«Pan zaś jest Duchem» (2 Kor 3,17)”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 35/1 (1982) 36–42.
- „Eschatologia Księgi Apokalipsy”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 30/1 (1983) 85–94.
- „Sara – matka Izaaka, Maryja – matka Jezusa”, *Seminare* 6 (1983) 231–243.
- „Apokryf Ezechiela”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 31/1 (1984) 119–125.
- „Królestwo Syna Człowieczego”, *Kościół w świetle Biblii* (red. J. Szłaga) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1984) 21–36.
- „Ukrzyżowanie Jezusa w świetle 4QpNa 11–12 i Zwoju Świątyni 64,6–13”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 32/1 (1985) 63–73.
- „Apokalipsa u progu ery chrześcijańskiej”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 41/1 (1988) 51–59.
- „The Book of Noah (1 Enoch 6–11) and Ezra's Reform”, *Folia Orientalia* 25 (1988) 151–155.
- „Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II”, *Collectanea Theologica* 60/3 (1990) 11–18.

- „Królestwo Boże w literaturze apokryficznej Starego Testamentu”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 38–39/1 (1991–1992) 59–74.
- „Książd Profesor Józef Homerski”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 40/1 (1993) 7–9.
- „Maryja w świątyni”, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 40/1 (1993) 97–107.
- „Midrasz jako zjawisko egzegetyczne”, *Collectanea Theologica* 63/3 (1993) 11–26.
- „Odpowiedź na «polskie» pytanie”, *Znak* 45/6 (1993) 147–152.
- „Prorocza wizja odnowionego świata”, *Zeszyty Naukowe KUL* 36/1–4 (1993) 33–42.
- „Reich Gottes im frühjüdischen Schrifttum als Hintergrund der Ntl. Basilea-Verkündigung”, *Collectanea Theologica* 64/Fasciculus specialis (1994) 19–32.
- „Judaizm”, *Communio* 15/4 (1995) 3–20.
- „Pozycja społeczna kobiety w świetle Ewangelii”, *Zeszyty Naukowe KUL* 38/1–2 (1995) 55–65.
- „Treści religijne i ogólnoludzkie dialogu żydowsko-katolickiego”, *Analecta Cracoviensia* 27 (1995) 283–294.
- „Zmartwychwstanie Chrystusa – zmartwychwskrzeszenie nasze”, *Roczniki Teologiczne* 42/1 (1995) 85–93.
- „«Katichizis Katoličeskoj Cerkvi» o evrejach i iudaizmie”, *Roczniki Teologiczne* 43/7 (1996) 113–124.
- „Nawrócenie i pokuta w Księdze Apokalipsy św. Jana”, *Roczniki Teologiczne* 43/1 (1996) 129–140.
- „Nowe aspekty egzegezy biblijnej w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej o interpretacji Biblii w Kościele”, *Collectanea Theologica* 66/1 (1996) 9–24.
- „Kwestia cierpienia w apokaliptyce żydowskiej Starego Testamentu”, *Roczniki Teologiczne* 44/1 (1997) 79–88.
- „Z doświadczeń dialogu międzyreligijnego w USA”, *Collectanea Theologica* 67/2 (1997) 105–113.
- „Praca a oczekiwanie na lepsze jutro”, *Roczniki Teologiczne* 45/1 (1998) 101–109.
- „Śp. ks. prof. Lech Stachowiak (24 VI 1926 – 1 VIII 1997)”, *Zeszyty Naukowe KUL* 41/1–2 (1998) 294–296.
- „Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań”, *Roczniki Teologiczne* 46/1 (1999) 111–124.
- „Laudacja prof. Elio Toaffa z okazji nadania mu tytułu doktora *honoris causa*”, *Przegląd Uniwersytecki* 12/6 (2000).
- „Liturgia uobecnieniem zwycięstwa Boga nad mocami zła”, *Verbum Vitae* 2 (2002) 296–299.
- „Główne linie dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*”, *Collectanea Theologica* 73/1 (2003) 9–18.

Hasła encyklopedyczne i leksykograficzne

- „Abraham, Apocalypse of”, *The Anchor Bible Dictionary* (red. D.N. Freedman) (New York: Doubleday 1992) I, 41–43.
- „Grzech pierworodny. I. Podstawy biblijne: 2. Nowy Testament”, *Encyklopedia katolicka* (red. J. Walkusz et al.) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1993) VI, 282–284.
- „Grzech. III. W Piśmie Świętym: 2. W Nowym Testamencie”, *Encyklopedia katolicka* (red. J. Walkusz et al.) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1993) VI, 267–269.
- „Henoah”, *Encyklopedia katolicka* (red. J. Walkusz et al.) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1993) VI, 681–682.
- „Hillel”, *Encyklopedia katolicka* (red. J. Walkusz et al.) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1993) VI, 883–884.
- „Jabne”, *Encyklopedia katolicka* (red. J. Duchniewski et al.) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1997) VII, 638–639.
- „Jan Hirkan I”, *Encyklopedia katolicka* (red. J. Duchniewski et al.) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1997) VII, 899–900.

- „Jerozolima. I. Miasto: A. Topografia; B. Historia; C. Archeologia”, *Encyklopedia katolicka* (red. J. Duchniewski *et al.*) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1997) VII, 1185–1193.
- „Jezus Chrystus. I. Historyczność: A. Źródła poznania historyczności, 1. Chrześcijańskie bezpośrednie, 1° Biblijne – Apokalipsa”, *Encyklopedia katolicka* (red. J. Duchniewski *et al.*) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1997) VII, 1298.
- „Biblia”, *Wielka encyklopedia PWN* (red. J. Wojnowski *et al.*) (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2001) III, 566–572.
- „Kittel Rudolf”, *Encyklopedia katolicka* (red. B. Migut *et al.*) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2002) IX, 20–21.
- „Kłamstwo. I. W Biblii”, *Encyklopedia katolicka* (red. B. Migut *et al.*) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2002) IX, 177–178.
- „Kohelet”, *Encyklopedia katolicka* (red. B. Migut *et al.*) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2002) IX, 296.
- „Koheleta Księga”, *Encyklopedia katolicka* (red. B. Migut *et al.*) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2002) IX, 296–298.
- „Krwawy pot”, *Encyklopedia katolicka* (red. B. Migut *et al.*) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2002) IX, 1391–1392.
- „Hagada”, *Powszechna encyklopedia filozofii* (red. A. Maryniarczyk *et al.*) (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu 2003) IV, 174–175.
- „Halacha”, *Powszechna encyklopedia filozofii* (red. A. Maryniarczyk *et al.*) (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu 2003) IV, 186–187.
- „Krzyż. III. W Biblii”, *Encyklopedia katolicka* (red. E. Ziemann *et al.*) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2004) X, 15–16.
- „Le Déaut Roger”, *Encyklopedia katolicka* (red. E. Ziemann *et al.*) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2004) X, 631.
- „Lewi”, *Encyklopedia katolicka* (red. E. Ziemann *et al.*) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2004) X, 892–893.
- „Lewiatan”, *Encyklopedia katolicka* (red. E. Ziemann *et al.*) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2004) X, 893.
- „Lewici”, *Encyklopedia katolicka* (red. E. Ziemann *et al.*) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2004) X, 893–895.
- „Machabejskie Księgi”, *Encyklopedia katolicka* (red. E. Ziemann *et al.*) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2006) XI, 686–689.
- „Majmonides”, *Encyklopedia katolicka* (red. E. Ziemann *et al.*) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2006) XI, 852–855.
- „Marność”, *Encyklopedia katolicka* (red. E. Ziemann *et al.*) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2006) XI, 1422.
- „Midrasz”, *Powszechna encyklopedia filozofii* (red. A. Maryniarczyk *et al.*) (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu 2006) VII, 172–175.

Recenzje

- Rec.: Ks. Feliks Gryglewicz, *Studia z teologii św. Łukasza*, Poznań 1973, s. 216, *Ruch Biblijny I Liturgiczny*, 29/5–6 (1976) 333–335.
- Rec.: *Le vie selon l'Esprit, condition de chretien*, J. de la Potterie, Paris 1965, *Studia Theologica Varsaviensia* 7/1 (1969) 329–332.
- Rec.: H. Levine, *Economic Origins of Antisemitism. Poland and Its Jews in the Early Modern Period*. Yale University Press. New Haven and London 1991, *Principia* 5 (1992) 139–143.

- Rec.: *Biblia a kultura Europy*. Red. Maria Kamińska i Eliza Małek. T. I–II. Łódź 1992, *Zeszyty Naukowe KUL* 36/1–4 (1993) 103–105.
- Rec.: Stanisław Mędała CM. *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*. Kraków 1994 s. 392, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 41/1 (1994) 108–109.
- Rec.: G. Witaszek. *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*. Lublin 1996, *Przegląd Uniwersytecki* 8/6 (1996) 31.
- Rec.: Tadeusz Brzegowy. *Pięcioksiąg Mojżesza*. Tarnów 1997. Wyd. 2 poprawione. s. 233, *Zeszyty Naukowe KUL* 41/1–2 (1998) 195–198.
- Rec.: *Biblia a kultura Europy*. Red. Maria Kamińska i Eliza Małek. T. I–II. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. Łódź 1992, *Zeszyty Naukowe KUL* 36/1–4 (1993) 103–105.
- Rec.: S. Johnson, *The Theology of the Gospels*, London 1966, s. 199, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 22/1 (1969) 55–56.

Tłumaczenia

- Kremer J., *Czytać Biblię, ale jak? Krótki wstęp do lektury Pisma św.* (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1988)
- König, F. – Kremer, J., *Życie wiarą dzisiaj* (Lublin: Kerygma 1992).
- Kremer J., „Katolickie «tak» na zamartwychwstanie Jezusa”, *Znak* 45/6 (1993) 145–147.
- Dreyfus F., *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem?* (Poznań: „W Drodze” 1995).
- Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* (Kielce: Verbum 2002).
- Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego* (Kielce: Verbum 2009)

Artykuły publicystyczne

- „Instytut Nauk Biblijnych KUL w służbie Kościoła Katolickiego w Polsce”, *Przegląd Uniwersytecki* 6/3 (1994) 4–5.
- „Spór o Krzyż”, *Tygodnik Powszechny* 18 sierpnia (1996).
- „Kształtować nową kulturę”, *Lubelski Gość Niedzielny* 28 listopada – 4 grudnia (1999) 21.
- „Wypowiedź na temat magii i wróżenia z kart”, *Tygodnik Lubelski* 28 listopada (1999) 9.
- „Kongres 2000”, *Niedziela Lubelska* 43/1 (2000) 1, 6.
- „Chrześcijanie wobec świętych ksiąg judaizmu”, *Więź* 523 (2002) 94–100.
- „Poranek wielkanocny”, *Gość Niedzielny* 77/17 (2000) 6.

Report on the Symposium

“From the *Book of Enoch* to Book IV of the *Sibylline Oracles*. Old Testament Apocrypha – between Tradition and Innovation”

Michał Klukowski

The John Paul II Catholic University of Lublin

michal.klukowski@kul.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-1130-7406>

A symposium on the Old Testament Apocrypha, entitled “From the Book of Enoch to Book IV of the Sibylline Oracles. Old Testament Apocrypha – between Tradition and Innovation,” was held at the John Paul II Catholic University of Lublin on 23–24 November 2022. The symposium commemorated Rev. Prof. Ryszard Rubinkiewicz, SDB (1939–2011), an outstanding expert in apocryphal literature, whose life and academic career were predominantly associated with the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL).

The organisers of the symposium were Henryk Drawnel, head of the Centre for the Study of Second Temple Judaism, and his assistants – Marcin Biegas and Michał Klukowski. The symposium was financed by the Polish Ministry of Education and Science as part of the programme “Perfect Science,” project no. DNK/SP/548468/2022. All the conference sessions were broadcast on Facebook, and recordings of the presentations and discussions were uploaded on the website of the KUL Centre for the Study of Second Temple Judaism (<https://starozytnyjudaizmkul.pl>).

The papers were delivered by scholars representing all of the major academic centres in Poland. The aim of the symposium was to chart new paths and directions for the development of research on apocryphal literature in Poland and to create a platform for the exchange of scientific opinions on the current state of research on individual apocryphal texts.

As the Old Testament apocrypha texts constitute an important conceptual and ideological background for the New Testament, it is important to compile and publish critical editions, translations and commentaries to them in Poland. The symposium was to give impetus to this task.

The symposium was divided into seven sessions, and the papers were arranged according to chronology of the ancient texts. There were four sessions on the first day (23 November) and three sessions on the second day (24 November). The symposium was opened by Przemysław Kantyka, Dean of the KUL Faculty of Theology, whereas the introduction, which included welcoming and introducing each of the speakers, was made by the head of Centre for the Study of Second Temple Judaism, Henryk Drawnel.

The first session of the symposium, chaired by Prof. Drawnel, was dedicated to the Qumran texts. Wojciech Kardys (Nicolaus Copernicus University in Toruń) delivered a paper entitled: “Exorcism in the Genesis Apocryphon (1Q20^{ar}) against the Background of the Demonology of the Old and New Testaments.” In his opinion, the *Genesis Apocryphon* is a kind of a bridge between the “moderate” demonology of the Old Testament and the elaborate teaching on evil spirits in the New Testament. Marcin Biegas’s presentation, entitled “David as Prophet in David’s Compositions (11Q5 xxvii 2–11) against the Background of Qumran Literature,” focused on the perception of the figure of David in the Qumran community. In turn, Michał Klukowski spoke on “The Problem of Mixed Marriages in Second Temple Period,” trying to prove that some authors of the post-exilic texts found justification for the absolute prohibition of various kind of intermarriages in the Deuteronomistic idea of Israel as a “holy people” (e.g. Deut 7:6), in Isaiah’s concept of the “holy seed” (Isa 6:13), and the prohibition of interbreeding between two different species (Lev 19:19 and Deut 22:9, 11).

During the second session, chaired by Marcin Kowalski (KUL), Prof. Drawnel presented the paper “The Flood in the Ethiopic Book of Proverbs (*1 En.* 89:1–9) in the Context of Ancient Mesopotamian Literature.” According to him, the redactor of the longer, Ethiopic version of the flood narrative, drew his images directly from the texts preserved in the epics of *Atra-ḫasis* and *Gilgamesh* (Tablet XI) and in other literary sources of ancient Mesopotamia. The next paper entitled “The God of the Jews of the Egyptian Diaspora in the Prayer of the High Priest Simon (*3 Macc* 2:1–20) and the Priest Eleazar (*3 Macc* 6:1–15),” presented by Sylwester Jędrzejewski (Pontifical University of John Paul II in Kraków), addressed the prayers of Simon and Eleazar, in which one can see indirect references to the Mosaic Covenant. The next speaker, Marek Parchem (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw) discussed “The Apocalyptic Character of the Testament of Moses,” especially its eschatological hymn in chapter 10.

The third session was presided over by Marcin Biegas. The first speaker, Marcin Kowalski, presented a paper entitled “The Apocalyptic Reading of Paul’s Opponents in 2 Cor 10–13”. As he stated, in several passages (2 Cor 10:3–6; 11:3, 12–15, 20; 12:20–21) Paul, depicting his opponents, could have referred to the concepts of ‘holy war’ and demonology present in Jewish apocryphal literature, e.g. *1 Enoch*, the *Testaments of the Twelve Patriarchs* or the *Sibylline Oracles*. In the second paper, “Prince Mastema and His Angels in the Book of Jubilees,” Antoni Tronina (KUL) presented the broad range of aspects related to Prince Mastema’s role in the *Book of Jubilees*, which used the biblical (Gen 6:1–4) and Enochic (*1 En.* 1–36) traditions to explain the beginning of evil in the world.

Prof. Tronina chaired the last session of the first day of the symposium. The speakers included Dorota Muszytowska (Cardinal Stefan Wyszyński University of Warsaw), who focused on “The Meaning of the Metaphor ἀστῆρες πλανῆται in Jude 13 in the Light of 1 Enoch”, and Łukasz Laskowski (Institute for Higher Theological Studies, Częstochowa), presenting “Revision of Biblical History in Pseudo-Philo”. Dr Laskowski showed how

an anonymous Jewish author revised some Old Testament pericopes, betraying his confrontational attitude towards Greco-Roman religiosity.

The first speaker of the session held on 24 November and chaired by Sylwester Jędrzejewski was Mirosław Wróbel (KUL). His paper was entitled “The Struggle for Power over Moses between the Angel and the Devil (Jude 9) in the light of the Old Testament Apocrypha.” He claimed that the key to understanding the text of Jude 9 were the texts of Deut 34:1–9, Zech 3:1–5 and 2 Pet 2:11, as well as the following Apocrypha: the *Book of Jubilees*, the *Apocalypse of Abraham*, the *Testament of Moses* and the *Life of Moses*. In turn, Maria Miduch (Pontifical University of John Paul II in Krakow) tried to answer the question: “Who Wrote Book IV of the Sibylline Oracles? A Diaspora Jew or a <God-Fearing> Gentile?” In her opinion, the “God-fearing” was a group of pagans who had not been fully converted to Judaism but believed in one God and followed some Jewish customs. Przemysław Piwowarczyk (University of Silesia, Katowice) presented the paper “The Circulation of the OT Apocrypha in Coptic Literature,” proving that the OT apocrypha were scarcely present in monastic libraries, and therefore in monastic readings. Most OT apocrypha that have survived date back to the early period of Coptic literature (4–5 centuries).

The next session was chaired by Mirosław Wróbel. The first speaker, Wojciech Kosior (Jagiellonian University in Kraków), presented the topic “Echoes of the Apocryphal Myth of the Fall of Angels and the Birth of Demons in the Babylonian Talmud from the perspective of *Elyonim veTachtonim*”. The system of *Elyonim veTachtonim*, created by Dr Kosior, is a system of qualitative and quantitative analysis of literary traditions concerning supernatural beings, based on the assumptions of evolutionary psychology, cognitive theories of religion, cognitive linguistics and formal analysis.

Since Piotr Muchowski (Adam Mickiewicz University, Poznań) was ill, his paper entitled “The Assumption of Enoch (Gen. 5:24) in Karaite Exegesis” was read by Henryk Drawnel. The motif of Enoch’s assumption is present in the work *Sefer eszkol hak-kofer* by Jehuda ben Elijjahu Hadassi as well as in the work *Sefer ham-miwchar we-tow ham-mischar* by Aaron ben Josef the Elder. The second speaker of this session, Dorota Rojszczak-Robińska (Adam Mickiewicz University, Poznań), presented the use of “The Torah in the Old Polish Apocrypha of the New Testament” by medieval Polish writers, proving their knowledge of the Law and Jewish customs. She also discussed the Polish authors’ use of citations from the Torah.

Dorota Rojszczak-Robińska chaired the last session. The first speaker, Wojciech Stelmach (Adam Mickiewicz University, Poznań), discussed “The Figures of Adam and Eve in Old Polish Apocrypha of the New Testament”. It turns out that these characters were very popular, as evidenced by the fact that they are mentioned more than twenty times in six out of nine Old Polish apocrypha: *The Gospel of Nicodemus*, *The Story of Three Kings*, *Przemysł Meditation*, *Comely Discourse about the Passion of Lord Christ*, *The Life of Lord Jesus Christ* and *Life of Saint Anne*. In turn, Zofia Bryłka (Adam Mickiewicz University, Poznań) presented “Typical Senses in the Old Polish Apocrypha of the New Testament” on the example of *History of the Three Kings* [Polish: *Historija Trzech Króli*], an Old Polish apocryphon

that was included in *The Code of Wawrzyniec from Łask* written in 1544, a translation of the Latin *Historia Trium Regum* by John of Hildesheim.

The symposium was summed up and closed by Henryk Drawnel. He thanked the speakers and co-organisers for their participation and willingness to exchange ideas, hoping for future cooperation in the popularisation of the biblical apocryphal texts. In the post-pandemic era, it was important for the organizers to be able to meet the scientific community in person in one place. As usual, the value of the symposium is not only the discussions taking place in the conference room, but above all the behind-the-scenes conversations.

Articles

Noah in the *Animal Apocalypse* (1 En. 89:1–9)

Henryk Drawnel

The John Paul II Catholic University of Lublin
henryk.drawnel@kul.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-4425-315X>

ABSTRACT: The Aramaic description of the flood in 1 En. 89:1–9 has survived in two fragments from Qumran (4Q206 frg. 8 I and frg. 9), which contain a shorter text than the Ethiopic translation. This article is an analysis of the presentation of the figure of Noah in the longer version of the Ethiopic *Animal Apocalypse* in the context of the Ethiopic *Book of Enoch* and in relation to Mesopotamian traditions associated with the flood. After being told the secret about the flood by a “man” (an angel), Noah, the white bull, works as a carpenter and builds a huge boat. After the flood, transformed into a “man” (a supernatural figure in the symbolism of the *Animal Apocalypse*), he leaves his three sons. This description of Noah brings him closer to the main characters of the flood in Mesopotamian sources.

KEYWORDS: Old Testament Pseudepigrapha, Ethiopic *Enoch*, *Animal Apocalypse*, flood, Noah, Mesopotamian flood myth

1. Description of the Flood and Its Main Character in the *Animal Apocalypse*

The *Animal Apocalypse* (1 En. 85–90), which is part of the Book of Dreams (1 En. 83–90) in the Ethiopic pseudepigraphic *Book of Enoch*, describes in an allegorical way the history of humanity and Israel from the creation of a man to the eschatological times, based on the events found in the biblical narrative.¹ In the literary structure of this apocalyptic work of allegorical nature, the brief narrative about the flood (1 En. 89:1–9) ends the prehistoric time in which human beings commit violence – the murder of Abel (the red calf) by Cain (the black calf) (1 En. 85:4–6).² The cause of the flood; however, is not only the violence and evil in the world of humans but also the crime in the world of angels that involves the supernatural beings mixing with women and procreating offspring (86:1–5). The fallen

1 The *Animal Apocalypse* is dated to the early period of the Maccabean Wars, 165–160 BC, cf. P.A. Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch* (EJL 4; Atlanta, GA: Scholars 1993) 61–82; G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 2001) 8.

2 The literary structure of the flood (1 En. 89:1–9) and of all human history including the flood (1 En. 85:3–89:9) is presented in H. Drawnel, “The Literary Structure of the Flood Account in the *Animal Apocalypse*,” *BibAn* 13/3 (2023) 398–403, 411–415. In this study, all references to the literary structure of the flood in the *Animal Apocalypse* are based on the quoted article.

angels are allegorically presented as stars (86:1, 3) while their offspring, the giants, are shown as elephants, camels, and wild donkeys (86:4; 88:2).³ After the fall and the violence of the giants, three angels allegorically presented in the Apocalypse as white men (87:2), take Enoch away from the Earth to save him from the waters of the flood (87:3–4) while four others handle the fallen angels and their offspring and instruct Noah, allegorically presented as a white bull, about the upcoming disaster (88:1–89:1a). This story, which is a reinterpretation of the myth of the fallen angels (*1 En.* 6–11), is a direct introduction to the description of the flood (*1 En.* 89:1–9), in which the white bull and his three sons are rescued in the boat built by Noah while the camels, elephants and wild donkeys (the giants) die along with the bulls (mankind) and other animals (89:4).⁴

The discovery and publication of the manuscripts from Qumran have shown that the Ethiopic narrative of the flood in the *Animal Apocalypse* (*1 En.* 89:1–9) is longer than its partially preserved text in the Aramaic manuscript, 4Q206 8 I + 9, dated to the middle of the first century BC.⁵ In the Aramaic text, there are no interpolations that introduce the cosmographic theme of a high roof stretched over the Earth (89:2), the theme of an enclosure (89:3) going around the whole Earth, and the motif of darkness and mist covering the water (89:4). Those additions find their justification in the central, fourth part of the literary structure of the flood (89:4), in which the author of the longer version describes the dramatic death of humankind, the giants and animals found inside a huge enclosure filled with water.⁶

Apart from the editorial additions on the cosmography of the universe, the longer version gives some information about Noah, either by changing the verbs used in the Aramaic text or by adding new interpolations. Just before the flood, one of the four angels, presented allegorically as white men, passes on to Noah/the white bull a secret (89:1a), after which the latter is transformed into a man (89:1a), i.e., according to the language of the *Animal Apocalypse* he receives the status of an angel, a supernatural being. This event described at the beginning of the flood narrative is also repeated at the end of it (89:9a) to emphasize

3 Józef T. Milik (*The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4* [with the collaboration of M. Black] [Oxford: Clarendon 1976] 240) explains the animal allegory of the descendants of the Watchers through onomatopoeia with three terms used to refer to the giants in the Old Testament and in the Book of *1 Enoch*: *gibbōrin* – *gəmallin* (camels); *nəpīlīn* – *pīlīn* (elephants); *elioud* (Greek translation) – *ārādīn* (wild donkeys).

4 The *Codex Ashburnham* (Pentateuch) is dated to the 5th–7th century AD and is now kept in the Bibliothèque Nationale de France (Nouv. Acq. Lat. 2334). Folium 9 of the Codex contains a miniature presenting the ark on the waves of the flood, while dead men, animals and two giants, depicted as men of great stature, can be seen in the water. This scene presents what is allegorically described in *1 En.* 89:4: not only men and the giants but also animals die in the waters of the flood, cf. Drawnel, “The Literary Structure of the Flood Account,” 410–411 and n. 41. The image of Folium 9 was published in R.A. Clements, “A Shelter Amid the Flood: Noah’s Ark in Early Jewish and Christian Art,” *Noah and His Book(s)* (eds. M.E. Stone – A. Amihay – V. Hillel) (EJL 28; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 2010) 292, fig. 3. Clements quotes *Jub.* 7:20–26 and *Pirque R. El.* 22 as the source of that image; however, the cited works mention the giants, but not their death in the flood along with people and animals.

5 Cf. H. Drawnel, *Qumran Cave 4. The Aramaic Books of Enoch. 4Q201, 4Q202, 4Q204, 4Q205, 4Q206, 4Q207, 4Q212* (in consultation with É. Puech) (Oxford: Oxford University Press 2019) 342–343.

6 Cf. Drawnel, “The Literary Structure of the Flood Account,” 398–403.

its importance for the presentation of the figure of Noah. Moreover, in the longer version, the white bull “hews a great boat” (89:1b), where the verb (“to hew”) used in the Ethiopic text describes the work of the main character of the flood as the work of a carpenter, while 4Q206 8 I, 14b (89:1b) only mentions that Noah “built” the boat, without explicit reference to the type of profession and the size of the boat. Finally, unlike in the cases discussed above, the Aramaic text expands the final moment of building the boat by using two verbs to depict the fact of covering the boat over Noah and his three sons (4Q206 8 I, 14b [89:1b]), while the Ethiopic text uses only one verb.

Leaving aside the issue of cosmographic additions in the Ethiopic review of the flood in the *Animal Apocalypse*, the remainder of this study is an analysis of the added information about Noah and the construction of the boat presented at the very beginning of the narrative and, in the case of Noah’s metamorphosis, also towards its end. All the analyzed phrases or sentences are not there in the biblical text, from which it is difficult to derive them unambiguously; they also do not appear in the remaining part of the *Animal Apocalypse*, the *Book of Dreams* or the entire *Book of Ethiopic Enoch*.⁷ Leaving unresolved the case of why both Noah and the whole humanity before the flood are presented allegorically as bovinds, this article focuses on the very tradition of the Ethiopic *Book of Enoch*, in which Noah is presented in a slightly different way than in the Qumran manuscript 4Q206 8 I.

The second research horizon is the Mesopotamian flood tradition, which had a tremendous impact on the biblical narrative of the flood and seems to have had an indirect influence on the way of presentation of Noah by the author of the *Animal Apocalypse*. Furthermore, the *Book of Enoch*, especially its oldest part, the *Astronomical Book* (1 En. 72–82; 4Q208–4Q211), is linked to the cuneiform literature.⁸ An additional argument for referring to Mesopotamian literature is the observation, made at the beginning of the twentieth century, that the darkness covering the waters of the flood in 1 En. 89:4 also appears in Tablet XI of the *Epic of Gilgamesh*, which contains the Mesopotamian version of the flood.⁹

The direct and genetic dependence of the presentation of Noah in the *Animal Apocalypse* on the Mesopotamian narratives is questionable, considering, on the one hand, the allegorical character of the text of the *Animal Apocalypse* and, on the other hand, the individual mythological motifs that do not concern the main narrative. Giving some extra information about Noah and his boat in the context of the description of the flood

7 Briefly describing the content of the *Animal Apocalypse*, Milik (*The Books of Enoch*, 42, n. 4) indicates the usefulness of examining the Old Testament texts, which are the basis for the *Apocalypse*, to present the information introduced by the author of the *Apocalypse* without relying on the biblical text. The interpretation of the figure of Noah in the Ethiopic description of the flood, undertaken in this study, is a small-scale implementation of Milik’s desideratum.

8 Cf., e.g., H. Drawnel, “Moon Computation in the Aramaic Astronomical Book,” *RevQ* 23 (2007) 3–41; H. Drawnel, *The Aramaic Astronomical Book (4Q208–4Q211) from Qumran. Text, Translation, and Commentary* (Oxford: Oxford University Press 2011); H.S. Kvanvig, “The Mesopotamian Background of the Watcher Story,” *Hen* 39/1 (2017) 134–155; A. Annus, “On the Origin of Watchers: A Comparative Study of the Antediluvian Wisdom in Mesopotamian and Jewish Tradition,” *JSP* 19 (2010) 277–320.

9 F. Martin, *Le livre d’Hénoch traduit sur le texte éthiopien* (Paris: Letouzey et Ané 1906) 203.

known from ancient Mesopotamian sources shows the dynamism of the development of those traditions both in the *Animal Apocalypse* and Mesopotamian sources. Pointing out the similarities by no means obliterates the differences between the two traditions, the quoted Mesopotamian texts are merely a demonstration of the conceptual background of the tradition that had a profound impact on shaping the perceptions and narratives about the flood in ancient Israel.¹⁰ Rather than mentioning a direct dependence on Mesopotamian literature, it is more appropriate to speak of the use by the editors of the ancient Near Eastern tradition of universal catastrophe present in its oldest form in the cuneiform literature.

2. Noah in the Ethiopic Account of the Flood

The analysis of the additions concerning Noah and cosmic metaphors shows that some of them echo the description of the flood found in the literature of ancient Mesopotamia, presenting the story about the flood. The most important of them is the myth about the flood – and its main character, *Atrahasis* – whose oldest tablets come from the Old Babylonian period.¹¹ The very composition, which is an Akkadian version of the myth of the destruction of humanity already present in the Sumerian poem, in which Ziusudra¹² is the main character, was incorporated into the structure of the *Epic of Gilgamesh*, where it is

-
- 10 For a discussion on the reading of Old Testament texts in the context of the literature of the ancient Near East, cf., e.g., W.W. Hallo, “Compare and Contrast: The Contextual Approach to Biblical Literature,” *The Bible in the Light of Cuneiform Literature. Scripture in Context III* (eds. W.W. Hallo – B.W. Jones – G.L. Mattingly) (Lewiston, NY: Mellen 1990) 1–30; P. Machinist, “The Question of Distinctiveness in Ancient Israel: An Essay,” *Ab, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor* (eds. M. Cogan – I. Eph’al) (ScrHier 33; Jerusalem: Magnes 1991) 196–212; B.A. Strawn, “Comparative Approaches: History, Theory, and the Image of God,” *Method Matters. Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen* (eds. J.M. LeMon – K.H. Richards) (Atlanta, GA: SBL 2009) 117–142. All of the above-mentioned articles and many others emphasize the cultural and historical proximity of the religious literature being compared for correct methodological research, mention showing not only similarities but also differences and, finally, the usefulness of searching for and applying *tertium comparationis* taken from another cultural background. Although the first two principles are successfully applied in this study, going beyond the scope of the Semitic literature of the ancient Near East means going beyond the subject matter of this article, which focuses on the presentation of the figure and actions of the main character of the flood. Moreover, the Hittite tablets from western Anatolia, from Ugarit, and finally the later biblical tradition draw from the literature of ancient Mesopotamia, cf. B. Schmidt, “Flood Narratives of Ancient Western Asia,” *Civilizations of the Ancient Near East* (ed. J.M. Sasson) (New York: Scribner 1995) IV, 2337–2351, particularly 2338–2343. In the literature of ancient Egypt, there is no flood as a cosmic catastrophe caused by the gods, the purpose of which was to wipe out humanity, cf. *ibidem*, 2338.
- 11 Cf. the dating of individual *Atrahasis* tablets in N. Wasserman, *The Flood. The Akkadian Sources. A New Edition, Commentary, and a Literary Discussion* (OBO 290; Leuven: Peeters 2020) 14–16.
- 12 On the tablet from the late Old Babylonian period, there is the text of the Sumerian myth dated to earlier times, cf. A. Poebel, “A New Creation and Deluge Text,” A. Poebel, *Historical Texts* (PBS 4/1; Philadelphia, PA: University Museum 1914) 7–70, particularly 69; M. Civil, “The Sumerian Flood Story,” *Atra-Hasis. The Babylonian Story of the Flood. With the Sumerian Flood Story by M. Civil* (eds. W.G. Lambert – A.R. Millard) (Oxford: Oxford University Press 1969) 138–172, particularly 138.

found in Tablet XI.¹³ Although the “canonical” text of the Epic is dated to the eleventh century BC, the clay tablets with copies of that text from later centuries indicate the vitality of that tradition in Akkadian literature until Hellenistic times.¹⁴

In most cases, the new mythical motifs in the longer version of the flood narrative in the *Animal Apocalypse* do not relate to the entire plot describing the causes of the flood and its course,¹⁵ but are rather allusions to or echoes of particular motifs present in Mesopotamian literature and are the result of the contact at the level of a common cultural tradition rather than of direct knowledge of cuneiform writing. The editor of the extensive description of the flood did not intend to change the main narrative, in which the waters of the flood descend from the upper regions of the universe (1 En. 89:2; cf. Gen 7:17) and ascend from its lower spaces (1 En. 89:3; cf. Gen 7:17). New information about the figure of Noah only brings the whole narrative closer to Mesopotamian literature and their selection is based

-
- 13 All Akkadian texts that contain a description of the flood quoted in this study are taken from the new edition, Wasserman, *The Flood*. Quoting the text and translation of Tablet XI of the *Epic of Gilgamesh*, Wasserman relies on the edition of this tablet in A.R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts* (Oxford: Oxford University Press 2003) I, 702–725. The related narratives about the flood in the cuneiform literature, from the Sumerian poem, through the Akkadian *Atrahasis*, to Tablet IX of the *Epic of Gilgamesh*, are reinterpretations of earlier material with the addition of a number of elements not found in the earlier texts; the best-preserved text is Tablet XI of the *Epic of Gilgamesh*. The description of the development of the flood myth in the cuneiform literature can be found in the comprehensive publication by Y.S. Chen, *The Primeval Flood Catastrophe. Origins and Early Development in Mesopotamian Traditions* (Oxford: Oxford University Press 2013); Y.S. Chen, “Major Literary Traditions Involved in the Making of Mesopotamian Flood Traditions,” *Opening Heaven’s Floodgates. The Genesis Flood Narrative, Its Context, and Reception* (ed. J.M. Silverman) (Biblical Intersections 12; Piscataway, NJ: Gorgias 2013) 141–190.
- 14 The *Epic of Gilgamesh*, the “canonical” version of which was written in the Middle Babylonian period, was known in the first millennium BC, partially preserved on tablets from the Neo-Assyrian and Late Babylonian periods, while copying its text was often didactic, cf. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 30–31, 35–36. In the Hellenistic period, Berossos, the priest of the god Bel-Marduk, left a shorter description of the flood in Greek, where the main character is called Xiusudros, or Sumerian Ziusudra, cf. S.M. Burstein, *The Babyloniaca of Berossus* (Malibu, CA: Undena 1980) Book 2 and M. Lang, “Book Two: Mesopotamian Early History and the Flood Story,” *The World of Berossos. Proceedings of the 4th International Colloquium on “The Ancient Near East between Classical and Ancient Oriental Traditions”, Hatfield College, Durham 7th–9th July 2010* (eds. J. Haubold et al.) (Classica et Orientalia 5; Wiesbaden: Harrassowitz 2013) 47–60. When writing about Noah and the biblical flood in *Antiquitates Judaicae*, Flavius Josephus demonstrates his knowledge of the Mesopotamian tradition through the writings of Berossos and identifies Noah with the main character of the Mesopotamian flood, see L.H. Feldman, “Josephus’ Portrait of Noah and Its Parallels in Philo, Pseudo-Philo’s ‘Biblical Antiquities’, and Rabbinic Midrashim,” *PAAJR* 55 (1988) 31–57, particularly 46–47.
- 15 The much greater dependence of Gen 6–9 on the Mesopotamian flood narratives has been explored many times, cf., e.g., C. Westermann, *Genesis 1–11* (BKAT 1/1; Neukirchen: Neukirchener Verlag 1974) 536–545; G. Fischer, *Genesis 1–11* (HThKAT 1/1; Freiburg: Herder 2018) 406–409; E. Noort, “The Stories of the Great Flood: Notes on Gen 6:5–9:17 in Its Context of the Ancient Near East,” *Interpretations of the Flood* (eds. F. García Martínez – G.P. Luttikhuisen) (TBN 1; Leiden: Brill 1999) 1–38; G.A. Rendsburg, “The Biblical Flood Story in the Light of the Gilgameš Flood Account,” *Gilgameš and the World of Assyria. Proceedings of the Conference Held at Mandelbaum House, the University of Sydney, 21–23 July, 2004* (eds. J. Azize – N. Weeks) (ANESSup 21; Leuven: Peeters 2007) 115–127; H.S. Kvanvig, *Primeval History. Babylonian, Biblical, and Enochic. An Intertextual Reading* (JSJSup 149; Leiden: Brill 2011) 209–233.

on the desire to present Noah as a positive character who stays in touch with angels and is elevated to the status of angels.

2.1. “He taught him the secret”

Although the Aramaic text of that part of the verse has not survived until today (4Q206 8 I, 13–[14a] = *1 En.* 89:1a), the reconstruction of the Aramaic line based on the Ethiopic text suggests that the short sentence “he taught him the secret” is part of the original, shorter version of the flood.¹⁶ The sentence that introduces the flood narrative mentions another, fourth angelic being, who teaches the white bull, i.e. Noah, the secret. The information about the instruction addressed to Noah is a reinterpretation of the myth about the fallen Watchers, more specifically, of the text *1 En.* 10:2–3, where God sends Sariel/Uriel to the son of Lamech to:

1. tell (λέγω) him to hide away (Κρύψον σεαυτόν);
2. reveal (δέλω) to him that the end is coming and the Earth will perish,
3. inform him about the upcoming flood (κατακλυσμός) and the destruction of everything on the Earth;
4. teach him (διδάσκω) to survive (literally “escape”) (ὅπως ἐκφύγη)¹⁷ so that his offspring (τὸ σπέρμα αὐτοῦ) could live forever.¹⁸

The author of the *Animal Apocalypse* did not directly repeat any of this information passed on by God to Sariel; however, the verb “taught” in the sentence “taught him the secret” links that statement with point 4 in *1 En.* 10:3 the didactic activity of the angel concerns the way of saving Noah and his offspring from the waters of the flood.¹⁹ Thus, the angel’s teaching is about ensuring the survival of the flood, in contrast to the teaching of the fallen angels, which, in the *Book of Watchers*, resulted in the desolation of the Earth and the death of a man (*1 En.* 7:1; 8:1; 8:3; 9:6). Similarly, the term “secret” in the *Animal Apocalypse* does not seem to mean only the way of constructing the ark or the very fact of the arrival of the flood but indicates that this knowledge, hidden from a man, is supernatural knowledge to which a man has no access and the purpose of which is saving a man.

¹⁶ Cf. 4Q206 & I + 8 I, 13 in: Drawnel, *Qumran Cave 4*, 371, 374–375.

¹⁷ Synkellos adds: “(teach) the righteous son of Lamech what he has to do to keep his soul alive”; see the Greek text in A.A. Mosshammer, *Georgii Syncelli Ecloga chronographica* (BSGRT; Leipzig: Teubner 1984) 25.

¹⁸ The Greek ms. Panopolitanus edited by Matthew Black (“Apocalypse Henochi Graece,” *Apocalypsis Henochi Graece – Fragmenta Pseudepigraphorum Quae Supersunt Graeca* [eds. M. Black – A.-M. Denis] [PVTG 3; Leiden: Brill 1970] here 24).

¹⁹ A development of the image of Noah as a person knowing the secrets ultimately coming from God in 4Q534 II, 8 is the presentation of an unnamed character, probably Noah, as the one who will get to know the secrets of humanity, רַי אִנְשָׁא, and the secrets of all living beings, רַי כּוּל חַיָּא; see É. Puech, *Qumrân Grotte 4. XXII. Textes araméens. Première partie: 4Q529–549* (DJD 31; Oxford: Clarendon 2001) 132, 140; J.A. Fitzmyer, “The Aramaic ‘Elect of God’ Text from Qumran Cave IV,” *CBQ* 27 (1965) 348–372, particularly 150. The same manuscript, in an earlier context, 4Q534 I, 3–4, mentions the didactic process of its main character, as a result of which he will learn three books. More on the character of Noah in 4Q532–4Q534, cf. D.M. Peters, *Noah Traditions in the Dead Sea Scrolls. Conversations and Controversies of Antiquity* (EJL 26; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 2008) 101–106.

In that dimension, *māstir* – “secret” – passed on by the angel as part of the didactic process in the *Animal Apocalypse* (cf. 1 En. 10:2: δελόω), is the antithesis of “eternal secrets” (1 En. 9:6: τὰ μυστήρια τοῦ αἰῶνος) coming from heaven, revealed (δελόω) by the fallen angel, Asael, to mankind, and the secret (μυστήριον) passed on (διδάσκω) by all fallen angels to their sons and to humanity (1 En. 10:7).²⁰ In both cases, the secrets revealed by the rebellious angels have catastrophic consequences for the Earth and people, causing the destruction of humanity and a wound that needs to be healed (1 En. 10:7). The biblical text, in which God directly reveals the truth about the flood to Noah,²¹ does not use the term μυστήριον (Aramaic 𐤌) to refer to the information about the upcoming destruction and the way of saving humanity. That concept, assuming knowledge known only to God and revealed to Noah through the angel, was introduced by the author of the *Animal Apocalypse*.²²

The Context of Mesopotamian Flood Narratives

Describing the entire event of the flood with the term “secret,” the content of which is reserved for gods and is revealed to the main character of the narrative, is also the case of the compositions about the flood found in Mesopotamian literature. In the Old Babylonian poem, *Atrahasis*, the upcoming destruction of all life, especially of a man on the Earth, decreed by Enlil and other gods, was the knowledge that human beings should not know (C₀ iv 1’–7’), while the *Epic of Gilgamesh* adds information that the gods sealed that information with an oath (*Gilg.* XI, 14–18). *Atrahasis*, the main character of the flood, finds out about the upcoming catastrophe in a dream, and then, he turns to Ea (sum. Enki), the god of wisdom and exorcism, asking him to reveal the meaning of the dream to him: “teach ([w]ud-di-a) me the meaning [of the dream] so that I may kn[ow its reason] and look for its purpose” (C₂ i 13’–14’). Ea, trying to keep up appearances, does not address the character of the flood directly but speaks to the reed wall revealing the information about the flood indirectly and instructing Atrahasis how to build a boat to survive the flood (C₂ i 15 – C₁ i 35).²³

20 1 En. 65:11b unequivocally relieves Noah of any suspicion of knowing the secrets of the fallen angels (64:2) passed on to mankind (65:6) that bring the flood to the Earth. The author of the Parable appears to be unfamiliar with the tradition of the “man”/angel teaching Noah the secret about the upcoming destruction.

21 On the manner in which the information about the flood is communicated to the main character in Gen 6 and in Mesopotamian texts about the flood, see R.T. Stanton, “Asking Questions of the Divine Announcements in the Flood Stories from Ancient Mesopotamia and Israel,” *Gilgamesh and the World of Assyria. Proceedings of the Conference Held at Mandelbaum House, the University of Sydney, 21–23 July, 2004* (eds. J. Azize – N. Weeks) (ANESSup 21; Leuven: Peeters 2007) 147–172. 1 En. 89:1a is not taken into account in the article.

22 The text subsequent to the *Animal Apocalypse*, the *Genesis Apocryphon* (1Q20 VI, 11–12), conveys information about Noah’s dream vision, in which he is informed about the sin of the fallen angels (VI, 19–20), after which the Aramaic text calls the received knowledge “the secret” (𐤌). In the next verses of the *Genesis Apocryphon* (VI, 13–14), the “great Watcher” appears, who, through a vision, speaks to Noah as a messenger of the “[Great] Holy One.” The text of 1QapGen VI, 13–14 is based on 1 En. 10:2–3; however, it is rather doubtful that the appearance of the term “secret” in the context of the experienced vision (VI, 11–20) was influenced by 1 En. 89:1.

23 In the oldest review of the poem, which has survived until today, *Atrahasis* (early Old Babylonian period) Ea communicates the decision of gods to the main character (C₀ iv 1’–7’) who cries in response while kneeling before Ea (C₀ iv 8’–10’), Ea turns to him as his slave/servant (*wa-ar-di-/šu* C₀ iv 11’–12’; C₂ i 15–16), interprets his crying as crying due to the upcoming destruction of a man (*ni-šū* C₀ iv 13’), the gesture of kneeling

The didactic dimension – the instruction on how to build the boat – is clearly present in the narrative of the Babylonian poem. In C₀ iv 16'–19', Ea, after revealing the gods' decision to exterminate a man, adds a remark about the task (*šiprum*) to be completed,²⁴ which Atrahasis, without the instruction from the god of wisdom, is unable to perform: “There is a task (*ši-ip-ru-ú*) to be done, but you, you do not know how to complete it.” The instruction on how to complete that task (*šiprum*) begins in C₂ i 18'–19' (“Observe well, you, the task [*ši-ip-ra*] that I will tell you”) and concerns the need to leave the house and build the boat (C₂ i 20'–35'). After the instruction is given and before the character proceeds to the construction of the boat, the narrator states that Atrahasis accepted the instruction (Akkadian *te-er-tam*²⁵) from Ea (C₁ i 38') and, after the meeting with the inhabitants of the city (C₁ i 39'–50'; *Gilg.* XI, 33–47), there is the description of the performance of the task entrusted to Atrahasis, preserved in fragments in the Old Babylonian review (C₂ ii 9' – C₁ ii 28'), but more elaborated on in the “Ark” tablet (1–33) and in the *Epic of Gilgamesh* (XI, 50–80).

The term “secret” in relation to the flood appears in the *Atrahasis* narrative in the final part, when Enlil discovers with anger that not everyone died in the disaster: “Where did the secret *escape* (*pi-ri-iš-tum*²⁶) (*ú-ši*)? How did a man survive the destruction?” (C₁ vi 9–10).²⁷ Ea's answer is preserved in *Gilg.* XI, 196–197, where he denies that he had revealed (*petú*) the secret of the great gods and only showed Atrahasis/Ūta-napišti the dream and he heard (*šemú*) the secret of the gods.²⁸ Ea's awkward explanation, however, does not change the fact that he indeed broke his oath and revealed the secret of the great gods.

The fact that the information about the flood was a secret reserved for the gods is confirmed by Ūta-napišti, the main character of the flood, at the beginning of the narrative, in Tablet XI of the *Epic of Gilgamesh*.²⁹ Before revealing the story of the oath of the gods concerning the sending of the flood (*Gilg.* XI, 14–18), Ūta-napišti introduces the entire narrative of the destruction of mankind addressing Gilgamesh: “I will reveal to you, (*lu-up-te-ka*), Gilgameš, a hidden matter (*a-mat ni-šir-ti*) and let me tell you (*lu-uq-bi-ka*) a secret of the gods” (*pi-riš-ti ili*) (*Gilg.* XI, 9–10).

The rhetorical perspective is different than that in the poem *Atrahasis*: here, Ūta-napišti, starting the story about the flood, addresses the external listener, Gilgamesh, while the

is an expression of fear, and therefore respect, towards god (C₀ iv 13'–15'); cf. also ms. U 11; Wasserman, *The Flood*, 18, 96; cf. *Gilg.* XI, 197.

24 It's about building the boats, cf. *šiprum* in C₂ i 19'.

25 See CAD T, 360–361, *tértu*, meaning 2, “instruction, command.”

26 For Wasserman's emendation, *pi-ri-iš-tum*, see Wasserman, *The Flood*, 57.

27 Wasserman, *The Flood*, 36 = *Gilg.* XI, 175–176.

28 For the secret knowledge reserved for the assembly of the gods in Mesopotamia, see A. Lenzi, *Secrecy and the Gods. Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel* (SAA 19; Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project 2008) 50–55.

29 Martin, *Le livre d'Hénoch*, 203, n. to v. 1, is the first to point out the similarity of the theme concerning the flood as a secret in *1 En.* 89:1 and in Tablet XI of the *Epic of Gilgamesh*; see also C. Olson, *A New Reading of the Animal Apocalypse of 1 Enoch. “All Nations Shall be Blessed”. With a New Translation and Commentary* (SVTP 24; Leiden: Brill 2013) 159.

narrator is the one who survived the flood and was subsequently elevated, together with his wife, to the status equal to gods (*Gilg.* XI, 201–206). Thus, the story about the flood presented by Ūta-napišti is, from the point of view of narration, a glimpse into the past, while the entire description of the events related to the flood is the “secret of the gods,” which relates not only to the decision to annihilate mankind but also the method of saving a man and elevating people to the status of being equal to the gods. The main character of the flood shows the way to immortality, what he has achieved, which Gilgamesh seeks in vain throughout the epic.

In the structure of the narrative, in Tablet XI of the *Epic of Gilgamesh* (ll. 196–197), when the god Ea explains his actions to Enlil in the account of *Atrahasis*, the topic of the flood as a secret of the gods and the way of revealing it to mankind recurs: “I, myself, did not reveal (*ul ap-ta-a*) the secrets of the great gods (*pi-riš-ti ili rabûti*): 197. I brought a dream³⁰ to Atrahasis and so he heard the secret of the gods (*pirišti ili*). And now, take your decision about him.”

Based on the above quotes, the decision to send the flood to destroy humanity was understood as a secret that, according to the intention of the gods, was not supposed to be revealed to a man. The indirect disclosure of that secret to a man by one of the gods leads to the construction of a boat and the saving of the main character, his wife, animals, and craftsmen (C₁ ii 36’–38’; *Gilg.* XI, 86). The first part of Tablet XI of the *Epic of Gilgamesh* introduces a different paradigm, according to which the entire message of the narrative about the flood and the salvation of a man is mediated by the main character elevated to the divine status and revealing the narration of the ancient past reserved for the gods.³¹

The presence in the introduction to the brief description of the flood in the *Animal Apocalypse* of a “man”/angel who instructs Noah about the secret certainly does not mean direct knowledge of the story contained in *Atrahasis* and the *Epic of Gilgamesh*. Nevertheless, the instruction given to Noah by a supernatural being concerning the secret in the context of the building of the boat and the upcoming waters of the flood echoes the events in Mesopotamian literature about revealing the secret of the gods to a man and passing on the necessary instructions to save humanity. In both traditions, information concerning the upcoming flood and the way of saving mankind is referred to as a “secret.” While in *Atrahasis* and in Tablet XI of the *Epic of Gilgamesh* the god Ea indirectly reveals the secret to mankind, the *Animal Apocalypse*, reinterpreting God’s

30 Although Noah does not receive the revelation of the upcoming flood in a dream, it should be noted that the entire *Animal Apocalypse*, as a history of humankind, is bound with a literary brace (1 En. 85:3; 90:39–40) when Enoch receives a dream revelation concerning a man and Israel, from creation to eschatological times. The flood narrative is, obviously, part of Enoch’s dream, but it has no direct impact on how the knowledge about the flood is communicated to Noah.

31 On the functioning of the secret knowledge reserved for the gods and revealed to Gilgamesh in Tablet XI and throughout the epic, see K. van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (Cambridge, MA: Harvard University Press 2009) 213–214.

earlier command in *1 En.* 10:2–3, introduces the angel/“man” as the communicator of the same information to Noah/“the bull,” in the didactic context very characteristic of the *Book of Enoch*.³² The Mesopotamian tradition introduces the theme of “instruction” given to a man; however, the didactic vocabulary of the tradition is not as explicit as that in the *Animal Apocalypse*.

2.2. “He became a man”

In the introduction to the flood narrative, just after the angel/“man” instructs the white bull about the secret, the editor of the longer version adds a sentence: “He was born as a bull but became a man” (Ethiopic *kona sab’a*) (*1 En.* 89:1a). This information, missing in 4Q208 8 I, 14, is repeated in the Ethiopic text when Noah leaves the boat (*1 En.* 89:9a): “the white bull that became a man (Ethiopic *kona bə’ase*) came out of the boat.” Thus, at the beginning, just before the building of the boat and after Noah leaves the boat, there is information about Noah’s transformation, which, according to the symbolic language of the Apocalypse, means the transition from the status of a man to the status of an angel, a supernatural being. Seven white “men,” who come out of heaven before the flood (*1 En.* 87:2; cf. 9:1; 10:1–15; chapter 20),³³ are supernatural beings called Watchers (עיריין) in *1 Enoch* and in later literature related to that book.³⁴ The first three take Enoch to paradise before the flood comes (*1 En.* 87:3) while the other four execute God’s judgment on the Watchers and their offspring (*1 En.* 88:1–3; cf. 10:4–13) and pass on to the white bull the secret about the flood (*1 En.* 89:1a; cf. 10:2–3).

Noah’s transformation into a man, like the transformation of Moses – a sheep, into a man before the building of the tabernacle in the desert (4Q204 15 10 [89:36]: הוּרָא אַנּוּשׁ), may be of a practical nature: it would be difficult for a bull to build a boat.³⁵ It seems, how-

32 In the Book of Watchers and the Book of Astronomy, the angels accompany Enoch and “show” him geographical regions or astronomical knowledge that he is unable to acquire; cf. H. Drawnel, “Priestly Education in the Aramaic Levi Document (*Visions of Levi*) and Aramaic Astronomical Book (4Q208–211),” *RevQ* 22 (2006) 547–574. Passing over the knowledge about astronomy and mythical geography suggests a connection between the authors of the Book of Enoch and the Aramaic scribal community, remaining in cultural contact with the Mesopotamian astronomical knowledge of the Persian and Hellenistic periods, cf. Drawnel, “Moon Computation,” 21–35.

33 The relationship between the figures of angels in the myth about the fallen angels and the “white men” in the *Animal Apocalypse* is discussed by Karina M. Hogan (“The Watchers Traditions in the ‘Book of the Watchers’ and the ‘Animal Apocalypse,’” *The Watchers in Jewish and Christian Traditions* [eds. A. Kim Harkins – K. Colblentz Bautch – J.C. Endres] [Minneapolis, MN: Fortress 2014] 107–119).

34 Cf. I. Fröhlich, “The Figures of the Watchers in the Enochic Traditions (1–3) Enoch,” *Hen* 33 (2011) 6–26.

35 See August Dillmann (*Das Buch Henoch* [Leipzig: Vogel 1853] 257) suggests that Noah’s transformation is purely functional; see also Martin, *Le livre d’Hénoch*, 203. However, Patrick A. Tiller (*A Commentary on the Animal Apocalypse*, 259, 295–296) notes that since “men” in the *Animal Apocalypse* represent angels, the transformation of the white bull into a man symbolizes his elevation to the status of an angel. The transformation of Moses into a man (89:36) would have resulted from his privileged contact with God (see Exod 33:11, 18–21; 34:29–35), while the transformation of Noah imitates the transformation of Moses. Noah’s transformation in the longer review of the Ethiopic text. However, is closely associated with the flood, and it is hardly an imitation of the transformation of Moses. The reasons for the transformation of Moses and Noah are not explained

ever, that the editor's intention goes far beyond such a purpose of the transformation. In other places in the tradition associated with Enoch, Noah displays the characteristics of a supernatural being, similar to the sons of heavenly angels (1 En. 106:5). Chapter 106 of the *First Book of Enoch* describes the extraordinary character of Noah, when, at his birth, the infant does not resemble a human being: the color of his body is whiter than snow and redder than a rose, his hair – whiter than snow, his eyes – like the rays of the sun. When he opens his eyes the house shines like the sun, then he gets up, opens his mouth and praises the Lord (106:2–3; 10–11).³⁶

Those extraordinary phenomena are the reason for Methuselah, the father of Lamech, to visit Enoch to determine whether the son of Lamech could be the son of the Watchers (1 En. 106:8–12). Enoch responds negatively and predicts the salvation of Noah and his three sons from the waters of the flood, and Noah's function as the one who will cleanse the Earth of corruption (1 En. 106:13–17).³⁷ Thus, his extraordinary features and appearance as well as the fact of worshipping God foreshadow his active role in freeing the Earth from the corruption caused by the sin of the fallen angels, their sons and mankind.³⁸

By raising Noah to the status of an angel, the author of the *Animal Apocalypse* went much further than the addition to the *Book of Enoch* in chapter 106, although he certainly shared the opinion of the positive role played by Noah before, during and after the flood. The short text, 1 En. 89:1–9, does not refer to Noah's righteousness (Gen 6:9 [P]; 7:1 [J]),³⁹ his perfection (6:9 [P]) and his contact with God (Gen 6:9) that characterize Noah in the biblical text even before the flood.⁴⁰ Those features showing the close relationship of the main character of the flood with God may have contributed to the presentation of the transformation of the white bull into a man, which, according to the longer edition of the *Animal Apocalypse*, took place even before the flood.⁴¹ In the context of the sexual

in the text of the *Animal Apocalypse*; therefore, an accurate interpretation of the relationship between the transformation of Moses and Noah is difficult, if possible at all.

36 A similar tradition concerning Noah's extraordinary appearance and doubts about his origin is found in 1QapGen, column II, cf. J.A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20). A Commentary*, 3 ed. (BibOr 18b; Rome: Biblical Institute Press 2004) 68–69, 122–138.

37 In *Jub.* 6:2, Noah makes atonement (cf. 1QapGen. X, 13) for the Earth and for all the sins of the Earth, cf. Gen 8:20.

38 4Q534–4Q536 is probably part of the tradition of late Judaism describing the birth of Noah and his unique wisdom; see Puech, *Qumrân Grotte 4*, 129–170; Fitzmyer, “The Aramaic ‘Elect of God,’” 140–143.

39 Cf. Ezek 14:14, where Noah appears with Daniel and Job as an example of the righteous who, for the sake of their righteousness, save their lives in a land polluted by sin.

40 Cf. *Jub.* 5:19, where reference is made to Noah being shown grace before the flood because of his children, whom he protected from the waters of the flood, and for the sake of his mind, which was righteous in all its ways; cf. Gen 6:8–9; 7:5.

41 Cf. 1 En. 10:3 (Synkellos) “instruct the righteous” (τὸν δικαίον); Panopolitanus: ἀντόν (= Ethiopic). The theme of Noah's righteous conduct in the context of the flood interpreted as an eschatological event can be found in Second Temple literature, cf. J.C. VanderKam, “The Righteousness of Noah,” *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms* (eds. J.J. Collins – G.W.E. Nickelsburg) (SCS 12; Atlanta, GA: Scholars 1980) 13–32, esp. 15–27. Cf. also *Jub.* 10:17, where Noah's extraordinary length of life on the Earth is attributed to his righteousness, which was perfect. In later pseudepigraphic literature, there are examples of

relationship of the Watchers with women that happens before the flood (*1 En.* 86:1–6), the transformation of Noah from a white bull into a man is the antithesis of the transformation of the stars descending from heaven into bulls (*albəmta konu*, *1 En.* 86:3) that is, the transformation of the Watchers into men to commit sinful intercourse with the heifers of bulls (*1 En.* 86:4).⁴²

Noah's transformation into an angelic being at the beginning of the narrative influences the interpretation of that character after the waters covering the Earth go away. When Noah and his three sons left the ark, the author of the *Animal Apocalypse* mentions the departure of Noah (*1 En.* 89:9c),⁴³ an event which, in the shorter version of the flood that contains the transformation of the white bull/Noah into a man/angel, can be interpreted as a metaphor indicating the death of the main character of the flood.⁴⁴ However, in the context of Noah's transformation into an angelic being, his departure can hardly be interpreted as death. Although the place where Noah went after the flood is not indicated, his status as a man raised to the dignity of an angel suggests that, as in the case of Enoch (*Gen* 5:24; *1 En.* 12:1–2 [Gr.]; 87:3), his place of stay was in the regions inaccessible to a man, his life continues and he is accompanied by angels. The text, however, does not mention the regions to which the white bull has gone.

Old Testament figures such as Jacob (Joseph's prayer, frag. A) presented as an angel of God, or Adam created as the second angel on the Earth (*2 En.* 30:8–11, ms. A); cf. J.H. Charlesworth, "The Portrayal of the Righteous as an Angel," *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms* (eds. J.J. Collins – G.W.E. Nickelsburg) (SCS 12; Atlanta, GA: Scholars 1980) 135–151. If 4Q534–4Q536 are part of the tradition about the birth of Noah, the expression בְּחֵיר אֱלֹהִים – "God's chosen one" in 4Q534 II, 10 ("his calculations [are successful] because he is God's chosen one") in relation to Noah may be a consequence of his future righteousness and, particularly, of him being chosen as the one who survives the catastrophe understood as the judgment of humanity.

- 42 In the tradition of Syriac Christianity (Ephrem, Aphrahat), Noah maintained his sexual purity before the flood, not succumbing to the daughters of Cain, who, in the exegetical Christian tradition, were identified with the daughters of the sons of men in *Gen* 6:1–2. Moreover, while in the ark, Noah maintained his sexual abstinence, wearing *zaynā d-napqūtā* – "the armour of purity" (Ephraem, *Hymnus de fide*, 9). Cf. L. Lieber, "Portraits of Righteousness: Noah in Early Christian and Jewish Hymnography," *ZRGG* 61 (2009) 332–355, esp. 337–341; M. Debié, "Noé dans la tradition syriaque: Une mer de symboles," *RHR* 232 (2015) 585–622, esp. 596–600. One of the Jewish liturgical poems (*piyyutim*) *Abodah* from the 4th/5th century AD describes Noah as pure (*zēk*) and innocent (*tmē*), cf. Lieber, "Portraits of Righteousness," 335. The former term is added by the author of the poem, while the latter comes from *Gen* 6:9.
- 43 At the beginning of the sentence about the departure of the white bull, the Ethiopic text uses two further demonstrative pronouns "that (*wə'ətu*) yonder (*zēku*) white bull." Tiller (*A Commentary on the Animal Apocalypse*, 268) considers the possibility that, in that sentence, the white bull is Shem, who separates himself from his brothers for the sake of purity. However, the remote deixis pronouns seem to refer to Noah mentioned at the beginning of the verse, while Shem's departure for ritual purity is only Tiller's speculation, unsupported by any argument.
- 44 Robert H. Charles (*The Book of Enoch or 1 Enoch. Translated from the Editor's Ethiopic Text* [Oxford: Clarendon 1912] 191, n. to l. 9) interprets the departure of the white bull this way.

The Context of Mesopotamian Flood Narratives

In the literature of ancient Mesopotamia, all the main characters of the flood, from Ziusudra⁴⁵ in the Sumerian version, through Atrahasis⁴⁶ in the *Akkadian Epic* of the Old Babylonian period, to Ūta-napišti⁴⁷ in Tablet XI of the *Epic of Gilgamesh*, receive the gift of life without end after the flood, become similar to gods and stay in places inaccessible to an ordinary man. In the case of the Sumerian epic, the king of the city of Shuruppak, Ziusudra, the last (the tenth) king before the flood (like Noah – the tenth generation before the flood), receives from the gods, An and Enlil, eternal life like other gods, and resides in the overseas land in the east called Dilmun.⁴⁸

As regards Atrahasis, Enlil, one of the main enemies of humanity before the flood, leads the main character out of the boat, holding his hand, and states, “You will become like a god (*šū-mat-ma it-ti ilī*); [you will receive] life” (ms. Z v 19’).⁴⁹ Then, Enlil orders his wife to stand in front of him and touches Atrahasis’s eyebrows and eyebrows of his wife (ms. Z v 20–21’).

There is a similar text in Tablet XI of Gilgamesh, which mentions Ūta-napišti and his wife kneeling before Enlil, who touches their foreheads and blesses them:

“Before, Ūta-napišti belonged to humanity, but now Ūta-napišti and his wife become like gods (*e-mu-ū kima ilī*), (like) us! Ūta-napišti shall dwell in the distance, at the mouth of the rivers (*ina pi-i nārāti*)! They took me and made me sit in the distance, at the mouth of the rivers (*ina pi-i nārāti*)” (*Gilg.* XI, 203–206).⁵⁰

In Atrahasis and Gilgamesh, elevating the main character of the flood through a ritual to the status equal to gods⁵¹ and placing him in remote regions inaccessible to a man arouses astonishment in the reader because the god, Enlil, is the main enemy of a man in the initial narrative of the flood (C₁ vi 5–10; *Gigl.* XI, 172–176). Such a decision is probably the result of the fact that the main character of the narrative obeys the instructions of Ea, the god of wisdom and protector of mankind, builds a boat and saves the seed of mankind,⁵² which

45 Sum. ZIU₄.SUD.RÁ “life of long duration.”

46 Akkadian *atra* + *hāsis*, “extremely wise.”

47 Akkadian *ūta* + *napištim* “he/I found life.”

48 CBS 10673, vi 254–260, cf. Civil, “The Sumerian Flood Story,” 144–145.

49 The text comes from Tablet “Z,” copied in the late Babylonian or Persian period, cf. Wasserman, *The Flood*, 99, 101–102.

50 The place of stay of the Mesopotamian character of the flood, “at the mouth of the rivers,” is identical to the place of stay of Ziusudra – the eastern regions in the land of Dilmun, identified with today’s Bahrain in the Persian Gulf, cf. E.C.L. During Caspers, “In the Footsteps of Gilgamesh: In Search of the ‘Prickly Rose,’” *Persica* 12 (1987) 57–95.

51 Wasserman (*The Flood*, 129) emphasizes the uniqueness of the ritual in all Akkadian literature, as a result of which Ūta-napišti and his wife change their status from human to divine.

52 Cf. Ziusudra referred to as numun-nam-lú-u₃ urī₃-ak, “the one who saved the seed of humanity”; CBS 10673 vi 11 in Civil, “The Sumerian Flood Story,” vi, 259; in a broader sense, about the introduction of all living things into the ark: in *Gilg.* XI, 27, 84, *zēr napšāti kalama*, “the seed of all living creatures.” As in the Sumerian text, in *1 En.* 10:3 (ms. Panopolitanus + Ethiop.), God instructs Sarial to teach Noah how to escape so that his seed (τὸ σπέρμα αὐτοῦ) lasts forever. Synkellos adds: “(teach) the righteous one, the son of Lamech, what he must do to

turns into a tangible profit for the gods through the consumption of the sacrifice offered after the flood (*Atrahasis*, C₁ v 30[”]–36[”]; *Gigl.* XI, 157–163). However, an unambiguous motivation for the transformation is not advised.

A Babylonian priest, Berossus, who lived in the third century BC, attributes to Ziusudra's special piety his departure from humanity and staying with the gods. Describing the Mesopotamian narrative of the flood to the Greek reader, Berossus mentions Ziusudra (Greek: Ξίσουθρος) leaving the ark after the waters recede and adds that he disappeared (γενέσθαι ... ἀφανῆ) after making a sacrifice to the gods. Those who remained in the ark came out of it and looked for him, called his name, but did not find him (οὐκ ἔτι ὀφθῆναι) because, due to his piety (διὰ τῆν εὐσέβειαν),⁵³ he went to live with the gods.⁵⁴

The relationship between the deification of the main character of the flood in the Mesopotamian tradition and the elevation of Noah to the status of an angel allows one to assume a thematic similarity between the two narratives. In the Mesopotamian myth, the god/gods grant the main character life without end, he is transformed into a god (*emū kima ilī*) and excluded from humanity. The author of the *Animal Apocalypse*, writing within the framework of the Jewish religion, when talking about Noah's transformation into a “man”/angel assumes a transformation into a supernatural being, although the very transformation is formulated only in a short statement, using the language of allegory.⁵⁵ While in the Mesopotamian texts, granting life takes place after the flood with the participation of one of the most important gods of the pantheon (Enlil + An), in the case of Noah, the transformation into a “man” is introduced before the flood and confirmed also after it is over, and the direct author of the transformation (God) is not mentioned. The departure of the white bull, transformed into a “man”/angel, from its offspring (and, in the context of the post-flood situation – from humanity in general) should be interpreted not as death but as further existence away from humanity. Thus, this motif is close to the Mesopotamian tradition, in

keep his soul alive (τῆν ψυχὴν αὐτοῦ εἰς ζωὴν); cf. in Old Babylonian *Atrahasis*: C₂ i 24' *napišta bulliṭ* “save life!”; ms. Ark I. 5 *napištam šullim* “keep (your) life intact!”

53 Heb 11:7 presents Noah as the one acting in pious reverence (εὐλαβηθεῖς) while building the ark. The Hebrew text emphasizes Noah's faith, which made him heir of righteousness based on faith.

54 The Greek text can be found in the *Chronicle* of Synkellos, cf. F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* (F. Gr. Hist.). Dritter Teil, *Geschichte von Staaten und Völkern* (*Horographie und Ethnographie*). C: *Autoren ueber einzelne Laender*; No. 608a-856 (erster Band: *Aegypten-Geten* No. 608a-708) (Leiden: Brill 1958) 380, frag. 4b (15). In BM 92687 obv. 10, which contains the Babylonian world map, Ūta-napišti, the main character of the flood in the *Epic of Gilgamesh*, lives in remote regions of the Earth; cf. W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography* (MC 8; Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1998) 36. Similarly, the *Epic of Gilgamesh*, telling the main character's travels to distant regions of the world, mentions him reaching Ūta-napišti, which is described by the adjective *rūqi* “distant” (*Gilg.* I, i, 40), which defines Ūta-napišti in *Gilg.* XI, I, i, 205–206, i.e., at the beginning and end of the description of the flood in Tablet XI. The adjective *rūqu* not only indicates that Ūta-napišti's is located in remote regions of the Earth but also characterizes him as “unfathomable, difficult to understand,” cf. Wasserman, *The Flood*, 120.

55 In that context, one can compare the transformation of Moses/the ram into a man in 4Q204 15 10 (89:36): “the lamb was transformed (בָּרַחַם) and became a man (וְהָיָה אִישׁ).”

which the main character of the flood is removed from the rest of the people and enjoys life as a being equal to gods.⁵⁶

2.3. “He hewed”

After Noah/the white bull was told about the mystery of the flood, he started building a boat to save himself and his three sons. In the Aramaic fragment that has survived until today, the verb expressing effort is the verb עבד “made” (4Q206 8 I, 14b [89:1b]), the semantic equivalent of which is the Hebrew עשה. Considering the flood in Genesis, the subject of the verb עשה, “to do, to make, to perform,” is Noah, working on the construction of the ark. Thus, the use of the verb עבד in the Aramaic text is an allusion to the biblical narrative in which Noah builds the ark (עשה, Gen 6:22; 7:5; cf. 8:6) according to God’s command (עשה, Gen 6:14,14, 15, 16,16).

The Ethiopic translation, however, certainly does not reflect the Aramaic עבד in the sentence, “and hewed (*ṣaraba*) a great boat for himself” (89:1b). In classical Ethiopic, the verb *ṣaraba* “to hew” means the work of a craftsman who hews something in stone or works with wood, and the latter meaning is more popular.⁵⁷ Thus, the Ethiopic translation assumes a different Aramaic verb in the original Aramaic (perhaps נגר – “to make, construct using wood” in the Pael⁵⁸ stem) than the confirmed עבד “to make, to perform,” and the change could have resulted from the fact that it was assumed that the material from which the boat was made was wood.

In the later book of the Proverbs, the making of the boat by Enoch is attributed to angels, while the object is called “wood” (’*əṣawa*, probably Aramaic עעין) (1 En. 67:2; cf. Wis 10:4; 14:7).⁵⁹ The change of verb in the *Vorlage* of the Ethiopic text in 1 En. 89:1b implies a deliberate departure from the explicit allusion to the biblical text referred to by the verb עבד in 4Q206 8 I, 14b. The verb *ṣaraba* “hewed” is definitely not used to indicate the material with which Noah works, but to represent him as performing the work of a carpenter while

56 Recalling the similarity between Enoch’s transfer to paradise and Ziusudra’s departure after the flood pointed out by Milik (*The Books of Enoch*, 33), Tiller (*A Commentary on the Animal Apocalypse*, 268) suggests that Noah’s departure after the flood is an adaptation of the Babylonian story of Ziusudra’s departure after the flood to stay with the gods, as referred to by the Babylonian priest – Berossus. In this way, Tiller also shows the inadequacy of Milik’s comparison.

57 See W. Leslau, *Comparative Dictionary of Gééz (Classical Ethiopic). Gééz-English / English-Gééz with an Index of the Semitic Roots* (Wiesbaden: Harrassowitz 2006) 563, “hew, act as a carpenter, do carpentry.” See A. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae cum indice latino* (Leipzig: Weigel 1865), reprint (New York: Ungar 1955) col. 1274: *dolare, asciare vel fabricari... e lapidibus, ... plerumque a ligno*. Cf. translation in Dillmann, *Das Buch Henoch*, 56: *zimmerte sich*, “he hewed for himself.”

58 In Syriac, cf. M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann’s Lexicon Syriacum* (Winona Lake, IN – Piscataway, NJ: Eisenbrauns – Gorgias Press 2009) 890, 2#, meaning 2.

59 The use of the word “wood” in the Book of Proverbs may be based on Gen 6:14, where God instructs Noah to carve an ark out of resinous wood (עצי גפר). The angels “make” *ḡabbəru* (impf. from *gabra* “to do, make, perform”) “wood,” implying the Aramaic עבד in the source text, so the allusion to the verb עשה in Genesis remains unchanged.

building the “great boat.” Deriving the image of Noah as a carpenter from the biblical text seems difficult given that Gen 6:14–16 presents God’s instruction to build the ark, while the biblical narrative does not give any details about Noah’s work and only states that he did everything according to God’s instruction (Gen 6:22; 7:5). The inspiration for the change of the original verb in the Aramaic text may have been God’s command in Gen 6:14 to carve the ark out of gopher wood (עצי גפר) ⁶⁰; however the lack of an explicit allusion in the *Animal Apocalypse* to the type of wood out of which the ark is carved makes such an assumption a speculation difficult to prove.

The Context of Mesopotamian Flood Narratives

Apart from the general similarity of boat-building work, the Mesopotamian sources do not explicitly identify the main character of the flood as a carpenter. In *Atraḥasis*, the eponymous hero announces to the leaders of the city where he lives the necessity to leave the city on the order of god Enki (C₁ i 39–50). The fragmentary text does not make it possible to determine whether *Atraḥasis* revealed the secret of the gods to the inhabitants of the city; nevertheless, not only the main character of the story participates in the construction of the boat but also other craftsmen, including a carpenter: “The carpenter (*na-ga-[ru]*) [carried his axe], a reed-worker [carried his *stone*]” (C₂ ii 11’–12’). ⁶¹ Tablet XI of the *Epic of Gilgamesh* completes the missing text and adds young and old people to the list (*Gilg.* XI, 53–54), rich and poor (*Gilg.* XI, 55–56) and other craftsmen (*Gilg.* XI, 73–74).

Although according to the Mesopotamian texts both ordinary people and skilled craftsmen are involved in building the boat, the narrative preserved in the Middle Babylonian review of *Atraḥasis* (ms. Ark) and in the *Epic of Gilgamesh* emphasizes the role of *Atraḥasis* / *Ūta-napištim* as the main constructor; however, without using the noun *naggāru* “carpenter” when referring to him. He is the one who draws the plan of the boat, builds its external and internal structures, six decks, seven levels, nine compartments, covers the inner and outer sides of the structure with tar and supplies all the necessary materials (ms. Ark recto 13–26; verso 32–33; *Gilg.* XI, 57–67). Neither the text of Genesis ⁶² nor the brief narrative

⁶⁰ The noun גפר is a *hapax* of unspecified meaning, cf. *HALOT*, s.v.

⁶¹ Cf. *Gilg.* XI, 50–51: “the carpenter (⁶⁰*naggāru*) carried his axe (*pa-as-[su]*), the reed-worker his *sto[ne]*, [the sailor was carrying his] *agasilikku* axe”; cf. *naggāru* “carpenter,” in *CAD* N/1 p. 112; the noun נגר with the same meaning in Aramaic is a loanword from Akkadian *naggāru*. The Mandaean composition “Laws of Ginza” 18 contains a reference to Noah and the flood, in which it is not difficult to notice the indirect influence of the Mesopotamian flood narrative concerning the work of a carpenter: “Then, when there were still eight thousand years left of the years [of Mars, and therefore of the world], the call came to NU of the ark and spoke to him: ‘Build the ark.’ Hence, Nu had the carpenters, who could do the work properly, come and cut down cedars of Harran and [the so-called] female cedars of Lebanon, and he was building for three hundred years”; translation from English after E. Lupieri, *The Mandaeans. The Last Gnostics* (trans. C. Hindley; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2002) 201.

⁶² Gen 6:14–16 contains God’s instruction on how to build the ark and its size; however, in the rest of the narrative, Noah’s building of the ark is summed up with one verse: “And so Noah did; he did everything as God had instructed him” (Gen 6:22).

about the flood in the *Animal Apocalypse* contains a similar description presenting the details of the craftsmanship while the ark is constructed.

2.4. “The great boat”

In the biblical account of the flood, Noah builds *tēbāh* “a chest” 300 cubits long, 50 cubits wide, 30 cubits high (Gen 6:15).⁶³ The Aramaic text of the *Animal Apocalypse* modifies that biblical account by introducing a new expression with the numeral in the function of an indefinite article, ערב חדה – “a certain boat” (4Q206 8 I, 14 [89:1b]). A boat is arguably a more seaworthy object than the chest from the biblical description; however, the Ethiopic text says nothing about the shape of the boat. The Ethiopic translation renders the Aramaic idiom with an expression slightly modified by the text editor: “he hewed a great boat” (*masqara ‘abiya*). Although the Ethiopic term *masqar* may be a translation of the Aramaic ערב,⁶⁴ the addition of the adjective ‘abiya – “great” is definitely not a matter of coincidence or error⁶⁵ but may indicate a need to specify the size of the boat instead, which, in the context of the description of the flood in the *Animal Apocalypse*, is surprising: the only inhabitants of the boat were a white bull and his three sons (1 En. 89:1b).

The Context of Mesopotamian Flood Narratives

Replacing the Hebrew term תבה “chest” with the noun ערב “boat” in the Aramaic text of the *Animal Apocalypse* introduces a major change to the applied way of presentation, bringing the whole narrative closer to Mesopotamian texts, especially Akkadian ones, in the case of which the use of semantically related term *eleppu* “boat”⁶⁶ is common. A Sumerian myth, only fragments of which have survived until today, mentions a huge boat rocked by a strong wind: “And the destructive wind rocked the great boat (^{sis} má-gur₄-gur₄) on high

63 This Egyptian loanword appears only in the description of the flood, Gen 6–9, cf. Gen 6:14–16, 18, etc.; the LXX κιβωτός “chest, trunk, cassette”; in Exod 2:3, 5, it refers to the basket in which Moses was placed as a baby; cf. Westermann, *Genesis 1–11*, 564; Fischer, *Genesis 1–11*, 417–419. For the ark and its shape in art, numismatics, language, and literature, see A. Göttlicher, *Die Schiffe im Alten Testament* (Berlin: Mann 1997) 13–131, pl. 1–138.

64 For the Classical Ethiopic masculine noun *masqar* “ship, boat,” see Leslau, *Comparative Dictionary of Ge‘ez*, 510; Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae*, col. 352. The noun is only used to describe Noah’s ark or boat; it is derived from the verb *saq’ara*, “to pierce, perforate,” and can literally be translated as “hollowed-out (object, thing).”

65 The adjective [רבה] “great” replaced the indefinite article חדה in the Aramaic *Vorlage* of the Ethiopic text; it seems unlikely that the copier accidentally omitted (parablepsis) the adjective רבה. A mistaken transcription of *het* and *dalet* instead of *resh* and *beth* is also unlikely.

66 The Akkadian noun *eleppu* – “boat, ship” – was borrowed into Aramaic, where, in official Christian Palestinian and Targumic Aramaic, it occurs in the form of אלהי. Thanks to the tablet supplementing the missing *Atr̥h̥asis* text identified by Irving L. Finkel, it is known that the boat in *Atr̥h̥asis* was circular in shape, “circle, wheel,” *kippatum*, known in modern Iraq as *quffa*: “The boat which you will build, I will draw it out (for you) – a circular plan (*e-se-er-ti ki-[i]p-pa-tim*)” (ms. Ark I 6), Wasserman, *The Flood*, 66, 70–71; *editio princeps* in Y.I. Finkel, *The Ark before Noah. Decoding the Story of the Flood* (London: Hodder & Stoughton 2014) 376–377; cf. also C. i 28’ and ms. W I. 2 (neo-Assyrian period), in Wasserman, *The Flood*, 20, 28, 90, 92.

water (l. 205).⁶⁷ In the Akkadian myth of *Atraḥasis* and in its later version in the *Epic of Gilgamesh*, the term *eleppu* (^{gis}MÁ) “boat” occurs many times⁶⁸ to describe a vessel as a means of deliverance from the waters of the flood, e.g., in Ea’s speech to Atraḥasis/Ūta-napišti: “Leave your house, build a boat” (*bi-ni eleppa* [^{gis}MÁ]), “despise property and save life.”⁶⁹

Manuscript J from Nippur (Middle Babylonian period) is a slight correction of the description concerning the boat built by Atraḥasis: *eleppam* (^{gis}MÁ) *rabi-tam bi-ni-ma* (l. 6’),⁷⁰ “build a great boat.” This minor editorial addition resembles a similar procedure in the Ethiopic text describing the flood. In the Ethiopic expression “a great boat” (*I En.* 89:1b), the adjective “great” is an editorial addition to emphasise the size of the boat built by Noah. This is undoubtedly due to the desire to emphasise the size of the boat and the effort put into its construction. The adjective “great,” as an editorial addition in both the *Animal Apocalypse* and ms. J in the story about Atraḥasis, indicate a similar, though independent, scribal editorial activity the purpose of which was to emphasise the size of the boat.

2.5. “The boat covered over them”

The preserved Aramaic text (4Q206 8 I, 15 [89,1b]) mentions covering the boat, as the last structural element completing the construction, only after Noah and his three sons go inside it. The expression *lā’lehomu* “over them,” preserved only in classical Ethiopic, and the passive voice of two Aramaic verbs (הפיית וכסית) leave the question of authorship of the completion of the boat not yet covered. The Ethiopic text translates only one of two synonymous verbs (*takadna*, “was covered”), probably the first of them, also used later in the narrative to describe the land covered (הפיית / *takadna*) by the waters of the flood (4Q206 8 I, 18 [89:3]). The second Aramaic verb, כסית – “was covered,” is synonymous with the first one and its presence in the Aramaic text may be an exegetical addition based on Gen 8:13, where there is a reference to a removable cover (מכסה) taken off by Noah after the flood waters went away.

It is not clear whether the instruction for building the ark in the text of Genesis directly mentions covering the external part of the ark. The noun צהר (*hapax*) in Gen 6:16 is translated either as a “roof” (from Akkadian *ṣēru* – “back, top”)⁷¹ or “skylight, hatch” (from the

67 Civil, “The Sumerian Flood Story,” 144–145; for the Sumerian term, see Finkel, *The Ark before Noah*, 120. The Sumerian term was borrowed by Akkadian, *makurkurrum*; it is a synonym for the common Akkadian word meaning a boat, *eleppu*. It also appears in the Akkadian myth of Atraḥasis: ms. J (Nippur, MB [Middle Babylonian period]) 8’: “let her be a *makurkurrum* boat (^{gis}MÁ.GUR.GUR) with the name ‘Life saver’ (*našinat napištim*)”; cf. Wasserman, *The Flood*, 78.

68 C₁+C₂ i 22; 25; ii 55”; ms. Ark 4:6. 35, 52; J 6, 13; U 3; W 4,6’ (2x), 13; 15; z v 15; 16; *Gilg.* XI, 24, 27, 77, 85, 89, 94, 95, 142, 143, 173, 199.

69 Atraḥasis C₂ i 22–23, in Wasserman, *The Flood*, 39–40; cf. ms. Ark 4–5; *Gilg.* XI, 24–26: “demolish the house.”

70 Cf. Wasserman, *The Flood*, 77–78.

71 Following John Skinner, Claus Westermann (*Genesis 1–11*, 565) compares the Hebrew term with the Arabic *zabr* “back,” and understands it as the upper part of the ark, its roof. Fischer (*Genesis 1–11*, 421) uses both meanings in his translation: “Eine Lichtluke / ein Dach.” Josephus Flavius in *Ant.* 3,2,78 mentions a roof (ἄροφος) covering the ark, but it is difficult to associate the Greek term with Gen 6:16.

base צָהַר – “to be bright.”⁷² Semantically, the Aramaic verb הָפִי in the passive voice “to be covered” may be a reference to the Hebrew verb כָּפַר – “to cover” (Qal) in the expression: “cover ... with tar” (כִּפְרוּת ... בַּכִּפָּר) in Gen 6:14. The covering of the ark with tar (כִּפְרוּ) on the outside and inside in Gen 6:14 is a borrowing from the description of the process of building the boat in *Atrahasis* (C₁ i 33', C₂ ii 13'; ms. Ark, 18–21, 31, 32) and in the *Epic of Gilgamesh* XI, 66 (Akkadian *kuprum* – “pitch” and *ittūm* – “crude bitumen”).⁷³

However, in the expression “the boat was covered” the activities can hardly mean the tarring of the outside and inside of the boat before entering it, described in both Genesis and the Mesopotamian tradition.⁷⁴ It is also unlikely that the Aramaic narrative can be associated with the Mesopotamian *Atrahasis*, who covers the door with tar while inside the ark: “Tar (*kupru*) was brought to him to seal the door” (C₁ ii 51’).⁷⁵ The author of the Aramaic text suggests that the whole boat is covered, not just part of it or the door. Moreover, the prepositional phrase *lā’lehomu* “over them,” which supplements the Aramaic sentence, clearly indicates the place that was covered – above Noah and his three sons, who were already inside the boat.

Placing Noah and his three sons in the enclosed space of the boat can be interpreted as fulfilling God’s command directed to Noah in *1 En.* 10:2: κρύψον σεαυτὸν “hide away,”⁷⁶ the purpose of which is to save himself and his offspring.⁷⁷ Although the command to hide away is addressed to Noah, the passive voice of both Aramaic verbs in 4Q206 8 I, 15 (הִפִּיתָ and כִּסִּיתָ) can be interpreted as *passivum theologicum*, indicating God as the one completing the work of building the boat as a place of refuge for the righteous and his three sons.⁷⁸ Such an interpretation may be indirectly supported by Gen 7:16, where, unlike in the Mesopotamian *Atrahasis* and *Gilgamesh*, God himself closes (וַיִּסְגֵּר) the ark to save those inside

⁷² Cf. HALOT, s.v.; Vg. *fenestra*; LXX ἐπισυνέγων; por. *Gilgamesh*, XI, 137: *nappašu*, “small window, gap.”

⁷³ The Hebrew noun כִּפְרוּ in Gen 6:14 is a borrowing from the Akkadian *kupru* – “tar, pitch,” used in the poem *Atrahasis*, cf. Kvanvig, *Primeval History*, 226–227. On the tarring of the boat on the outside and inside in *Atrahasis* (Tablet “Ark”) and *Gilgamesh*, cf. Wasserman, *The Flood*, 72–74.

⁷⁴ Edward M. Cook (*Dictionary of Qumran Aramaic* [Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2015] 89) translates the Aramaic הִפִּיתָ with “was coated,” suggesting that the verb means covering the surface of the boat with a protective outer layer. This translation seems to be based on the meaning of the verb הָפִי in a different context, e.g., 1Q18 X, I 6 הִפֵּא דִּהִב “covered, coated with gold.” Although the Aramaic line is here fragmentary, the Ethiopic text reads the prepositional phrase *lā’lehomu* “over them” and the verb *takadna* – “was covered,” which is used to translate the Aramaic הִפִּיתָ in 4Q206 8 I, 15 (89:1b) (boat) and 4Q206 8 I, 18 (89:3) (land), does not reflect the rendering proposed by Cook.

⁷⁵ Cf. parallel text in the *Epic of Gilgamesh* that leaves out the reference to tar: “I entered the boat and sealed my door. To the one who sealed the boat, the sailor Puzur-Enlil, I left the palace with its goods” (*Gilg.* XI, 94–96). Cf. also tablet Ark 59–60: “When I entered the boat, (I ordered:) ‘Caulk the frame of her door’”; Wasserman, *The Flood*, 68, 70.

⁷⁶ The original Aramaic verb translated with the use of Greek κρύπτω is not known; however, the Aramaic הָפִי in Syriac may mean “to hide away,” so its use in 4Q206 8 I, 15 may be an allusion to the encouragement addressed to Noah in *1 En.* 10:2.

⁷⁷ See *1 En.* 10:3: ἔπαυς ἐκφύγη lit. “to run away”; cf. § 2.1.

⁷⁸ Cf. Nickelsburg, *1 Enoch* 1, 375, who also quotes *1 En.* 67:2: “I will lay my hand on it (the ark) and save it.”

it from the waters of the flood.⁷⁹ Differently from Genesis, the Aramaic text explicitly mentions covering the boat from above, not closing its door. Noah's boat in the *Animal Apocalypse* hewed out of wood is covered from above, there are no windows or doors. It is a safe space of survival for Noah and his three sons.

The Context of Mesopotamian Flood Narratives

As regards the top cover of the boat, the Mesopotamian flood tradition, both in the Old Babylonian reflexes and the *Epic of Gilgamesh*, is clearer than Genesis; therefore it is closer to the *Animal Apocalypse*. When giving the instruction on the construction of the ark, god Ea tells Atraḥasis to cover the ark from the top and to secure it from the bottom:

„Roof her over (*šú-ul-li-il-ši*) like the Apsû (= *Gilg.* XI, 31), so that the sun shall not see inside it” (C₁ i 29'–30').

„Let her be roofed over (*šú-ul-lu-la-at*) above and below, let (her) *frame* be very strong” (C₁ i 31'–32').

Fragments of the Middle Babylonian Tablet J from Nippur contain an interpretative addition about covering the boat with a roof: “roof her over with a strong covering” (*šú-lu-la dan-na šú-ul-lil*) (ms. J r. 9' = C₁ i 31'). This addition is probably due to the use of the verb *šullulu* “to cover with a roof, to cover from the top”⁸⁰ in all three quoted places, which comes from the same root as *šulūlu* – “roof.”⁸¹

Conclusions

Based on the analysis of the five new themes introduced in the Ethiopic text of the flood in the *Animal Apocalypse*, there are thematic similarities between the *Apocalypse* and the Mesopotamian tradition. Those similarities consist in the presence of the same terms (e.g. “secret”) used in relation to the upcoming catastrophe and events related to it. There also exist thematic threads related to the similar fate of the main character of the flood (elevation to the divine or angelic status) in the same context of the flood, understood as a universal catastrophe consisting of the destruction of humanity and the saving of a small group of people. The similarities do not indicate direct literary contact or direct borrowings from Mesopotamian texts. The mythical motifs present in the *Animal Apocalypse* are the result of the development of the flood tradition, introduced into the narrative by later editors and associated with the development of the description of the cosmographic universe (high roof, enclosure). In a similar way, the Mesopotamian texts show editorial differences that sometimes bring them closer to the narrative of the *Animal Apocalypse* (e.g. “great boat”). It should be noted, however, that the reinterpretation of Noah in the Ethiopic translation

79 Based on that verse from Genesis, *Jub.* 5:23, states that “God closed (the ark) from the outside on the evening of the seventeenth (day).”

80 Cf. *CAD S*, *šullulu* A, meaning 1, 239–241.

81 *CAD S*, *šulūlu* A, meaning 1 “roof, roofing,” 242.

brings him closer to the image of the Mesopotamian character of the flood. Noah, the white bull that was transformed into a man, as the carpenter building the boat in accordance with the revealed secret, is more like the figure of Atrahasis or Ūta-napišti than the exemplary figure from Genesis. Thus, the familiarity with the Mesopotamian traditions about the flood by the Aramaic redactor cannot be completely ruled out; however, in the Enochic text, they constitute an echo of the cuneiform literature rather than prove a direct literary dependence.⁸²

Bibliography

- Annus, A., "On the Origin of Watchers: A Comparative Study of the Antediluvian Wisdom in Mesopotamian and Jewish Tradition," *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 19 (2010) 277–320.
- Black, M., "Apocalypsis Henochi Graece," *Apocalypsis Henochi Graece – Fragmenta Pseudepigraphorum Quae Supersunt Graeca* (eds. M. Black – A.-M. Denis) (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 3; Leiden: Brill 1970) 3–44.
- Burstein, S.M., *The Babyloniaca of Berossus* (Malibu, CA: Undena 1980).
- Charles, R.H., *The Book of Enoch or 1 Enoch. Translated from the Editor's Ethiopic Text* (Oxford: Clarendon 1912).
- Charlesworth, J.H., "The Portrayal of the Righteous as an Angel," *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms* (eds. J.J. Collins – G.W.E. Nickelsburg) (Septuagint and Cognate Studies 12; Atlanta, GA: Scholars 1980) 135–151.
- Chen, Y.S., "Major Literary Traditions Involved in the Making of Mesopotamian Flood Traditions," *Opening Heaven's Floodgates. The Genesis Flood Narrative, Its Context, and Reception* (ed. J.M. Silverman) (Biblical Intersections 12; Piscataway, NJ: Gorgias 2013) 141–190.
- Chen, Y.S., *The Primeval Flood Catastrophe. Origins and Early Development in Mesopotamian Traditions* (Oxford: Oxford University Press 2013).
- Civil, M., "The Sumerian Flood Story," *Atra-Ḥasis. The Babylonian Story of the Flood. With the Sumerian Flood Story by M. Civil* (eds. W.G. Lambert – A.R. Millard) (Oxford: Oxford University Press 1969) 138–172.
- Clements, R.A., "A Shelter Amid the Flood: Noah's Ark in Early Jewish and Christian Art," *Noah and His Book(s)* (eds. M.E. Stone – A. Amihay – V. Hillel) (Early Judaism and Its Literature 28; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 2010) 277–299.
- Cook, E.M., *Dictionary of Qumran Aramaic* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2015).
- Debié, M., "Noé dans la tradition syriaque: Une mer de symboles," *Revue de l'histoire des religions* 232 (2015) 585–622.
- Dillmann, A., *Das Buch Henoch* (Leipzig: Vogel 1853).
- Dillmann, A., *Lexicon linguae aethiopicae cum indice latino* (Leipzig: Weigel 1865) reprint (New York: Ungar 1955).
- Drawnel, H., "Priestly Education in the Aramaic Levi Document (*Visions of Levi*) and Aramaic Astronomical Book (4Q208–211)," *Revue de Qumran* 22 (2006) 547–574.

⁸² In this context, it should be added that the cosmic motif of darkness accompanying the destruction of a man that occurs during (1 En. 89:4) and at the end of the flood (89:8) is also present in *Atrahasis* (etūtu, C₁ iii 18'; cf. C₁ iii 13'–14'); cf. also Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse*, 263–264.

- Drawnel, H., "Moon Computation in the *Aramaic Astronomical Book*," *Revue de Qumran* 23 (2007) 3–41.
- Drawnel, H., *The Aramaic Astronomical Book (4Q208–4Q211) from Qumran. Text, Translation, and Commentary* (Oxford: Oxford University Press 2011).
- Drawnel, H., *Qumran Cave 4. The Aramaic Books of Enoch. 4Q201, 4Q202, 4Q204, 4Q205, 4Q206, 4Q207, 4Q212* (in consultation with É. Puech) (Oxford: Oxford University Press 2019).
- Drawnel, H., "The Literary Structure of the Flood Account in the Animal Apocalypse," *The Biblical Annual* 13/3 (2023) 395–417.
- During Caspers, E.C.L., "In the Footsteps of Gilgamesh: In Search of the 'Prickly Rose,'" *Persica* 12 (1987) 57–95.
- Feldman, L.H., "Josephus' Portrait of Noah and Its Parallels in Philo, Pseudo-Philo's 'Biblical Antiquities,' and Rabbinic Midrashim," *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 55 (1988) 31–57.
- Finkel, Y.I., *The Ark before Noah. Decoding the Story of the Flood* (London: Hodder & Stoughton 2014).
- Fischer, G., *Genesis 1–11* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament 1/1; Freiburg: Herder 2018).
- Fitzmyer, J.A., "The Aramaic 'Elect of God' Text from Qumran Cave IV," *Catholic Biblical Quarterly* 27 (1965) 348–372.
- Fitzmyer, J.A., *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20). A Commentary*, 3 ed. (Biblica et Orientalia 18b; Rome: Biblical Institute Press 2004).
- Fröhlich, I., "The Figures of the Watchers in the Enochic Traditions (1–3) Enoch," *Henoch* 33 (2011) 6–26.
- Gelb, I.J. et al., *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago, IL: Oriental Institute 1956–2010) I–XXI.
- George, A.R., *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts* (Oxford: Oxford University Press 2003) I–II.
- Göttlicher, A., *Die Schiffe im Alten Testament* (Berlin: Mann 1997).
- Hallo, W.W., "Compare and Contrast: The Contextual Approach to Biblical Literature," *The Bible in the Light of Cuneiform Literature. Scripture in Context III* (eds. W.W. Hallo – B.W. Jones – G.L. Mattingly) (Lewis-ton, NY: Mellen 1990) 1–30.
- Hogan, K.M., "The Watchers Traditions in the 'Book of the Watchers' and the 'Animal Apocalypse,'" *The Watchers in Jewish and Christian Traditions* (eds. A. Kim Harkins – K. Coblenz Baultch – J.C. Endres) (Minneapolis, MN: Fortress 2014) 107–119.
- Horowitz, W., *Mesopotamian Cosmic Geography* (Mesopotamian Civilizations 8; Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1998).
- Jacoby, F., *Die Fragmente der griechischen Historiker (F. Gr. Hist.)*. III. *Geschichte von Staedten und Voelkern (Horo-graphie und Ethnographie)*. C. *Autoren ueber einzelne Laender, No. 608a–856 (erster Band: Aegypten-Genen No. 608a–708)* (Leiden: Brill 1958).
- Koehler, L. – Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Translated and Edited under the Supervision of M. E. J. Richardson* (Leiden: Brill 1994–2000) I–V.
- Kvanvig, H.S., *Primeval History. Babylonian, Biblical, and Enochic. An Intertextual Reading* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 149; Leiden: Brill 2011).
- Kvanvig, H.S., "The Mesopotamian Background of the Watcher Story," *Henoch* 39/1 (2017) 134–155.
- Lang, M., "Book Two: Mesopotamian Early History and the Flood Story," *The World of Berossos. Proceedings of the 4th International Colloquium on "The Ancient Near East between Classical and Ancient Oriental Traditions"*, Hatfield College, Durham 7th–9th July 2010 (eds. J. Haubold et al.) (Classica et Orientalia 5; Wiesbaden: Harrassowitz 2013) 47–60.

- Lenzi, A., *Secrecy and the Gods. Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel* (State Archives of Assyria 19; Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project 2008).
- Leslau, W., *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Ge'ez-English / English-Ge'ez with an Index of the Semitic Roots* (Wiesbaden: Harrassowitz 2006).
- Lieber, L., "Portraits of Righteousness: Noah in Early Christian and Jewish Hymnography," *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 61 (2009) 332–355.
- Lupieri, E., *The Mandaeans. The Last Gnostics* (trans. C. Hindley; Grand Rapids, MI: Eerdmans 2002).
- Machinist, P., "The Question of Distinctiveness in Ancient Israel: An Essay," *Ab, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor* (eds. M. Cogan – I. Eph'al) (Scripta Hierosolymitana 33; Jerusalem: Magnes 1991) 196–212.
- Martin, F., *Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien* (Paris: Letouzey et Ané 1906).
- Milik, J.T., *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4* (with the collaboration of Matthew Black) (Oxford: Clarendon 1976).
- Mosshammer, A.A., *Georgii Syncelli Ecloga chronographica* (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; Leipzig: Teubner 1984).
- Nickelsburg, G.W.E., *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 2001).
- Noort, E., "The Stories of the Great Flood: Notes on Gen 6:5–9:17 in Its Context of the Ancient Near East," *Interpretations of the Flood* (eds. F. García Martínez – G.P. Luttikhuisen) (Themes in Biblical Narrative 1; Leiden: Brill 1999) 1–38.
- Olson, D.C., *A New Reading of the Animal Apocalypse of 1 Enoch. "All Nations Shall be Blessed". With a New Translation and Commentary* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigraphica 24; Leiden: Brill 2013).
- Peters, D.M., *Noah Traditions in the Dead Sea Scrolls. Conversations and Controversies of Antiquity* (Early Judaism and Its Literature 26; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature 2008).
- Poebel, A., "A New Creation and Deluge Text," A. Poebel, *Historical Texts* (University of Pennsylvania, Publications of the Babylonian Section 4/1; Philadelphia, PA: University Museum 1914) 7–70.
- Puech, É., *Qumrân Grotte 4. XXII. Textes araméens. Première partie: 4Q529–549* (Discoveries in the Judaean Desert 31; Oxford: Clarendon 2001).
- Rendsburg, G.A., "The Biblical Flood Story in the Light of the Gilgameš Flood Account," *Gilgameš and the World of Assyria. Proceedings of the Conference Held at Mandelbaum House, the University of Sydney, 21–23 July, 2004* (eds. J. Azize – N. Weeks) (Ancient Near Eastern Studies Supplement Series 21; Leuven: Peeters 2007) 115–127.
- Schmidt, B., "Flood Narratives of Ancient Western Asia," *Civilizations of the Ancient Near East* (ed. J.M. Sasson) (New York: Scribner 1995) IV, 2337–2351.
- Sokoloff, M., *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum* (Winona Lake, IN – Piscataway, NJ: Eisenbrauns – Gorgias Press 2009).
- Stanton, R.T., "Asking Questions of the Divine Announcements in the Flood Stories from Ancient Mesopotamia and Israel," *Gilgameš and the World of Assyria. Proceedings of the Conference Held at Mandelbaum House, the University of Sydney, 21–23 July, 2004* (eds. J. Azize – N. Weeks) (Ancient Near Eastern Studies Supplement Series 21; Leuven: Peeters 2007) 147–172.
- Strawn, B.A., "Comparative Approaches: History, Theory, and the Image of God," *Method Matters. Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen* (eds. J.M. LeMon – K.H. Richards) (Atlanta, GA: SBL 2009) 117–142.

- Tiller, P.A., *A Commentary on the Animal Apocalypse of I Enoch* (Early Judaism and Its Literature 4; Atlanta, GA: Scholars 1993).
- van der Toorn, K., *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (Cambridge, MA: Harvard University Press 2009).
- VanderKam, J.C., "The Righteousness of Noah," *Ideal Figures in Ancient Judaism. Profiles and Paradigms* (eds. J.J. Collins – G.W.E. Nickelsburg) (Septuagint and Cognate Studies 12; Atlanta, GA: Scholars 1980) 13–32.
- Wasserman, N., *The Flood. The Akkadian Sources. A New Edition, Commentary, and a Literary Discussion* (Orbis Biblicus et Orientalis 290; Leuven: Peeters 2020).
- Westermann, C., *Genesis 1–11* (Biblicher Kommentar, Altes Testament 1/1; Neukirchen: Neukirchener Verlag 1974).


Książę Mastema i jego armia w *Księdze Jubileusz*

Prince Mastema and His Army in the *Book of Jubilees*

Antoni Tronina

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ajtronina@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-3976-8271>

ABSTRACT: The Book of Jubilees is a valuable testimony of the “intertestamental” literature from the time of the Maccabean struggles for the religious and national sovereignty of Israel. The topic under discussion concerns the term which describes the leader of the evil spirits as “Prince Mastema.” “Mastema” is not so much a personal name, but rather a designation of function in the world. The term “Lord of Hostility” is not presented here as an opponent of God, but rather as the commander of an army of evil spirits that will wage war against God-faithful spirits in the end times.

KEYWORDS: Old Testament Apocrypha, demonology, *Book of Jubilees*, Mastema, Book of Daniel, Qumran, New Testament

SŁOWA KLUCZOWE: apokryfy Starego Testamentu, demonologia, *Księga Jubileusz*, Mastema, Księga Daniela, Qumran, Nowy Testament

Stary Testament, a nawet znaczna część literatury pozabiblijnej, nie znają satanologii. Nie jest ona żydowskim dobrem wiary, jednak już w przedchrześcijańskiej, międzytestamentalnej literaturze synkretystycznej, na podstawie licznych legend, staje się częścią składową także palestyńskich wierzeń, a również – może w nieco mniejszym stopniu – judaizmu diaspory [...]. Szatan jako „książę tego świata” jest postacią wywodzącą się z pozabiblijnego świata żydowskiego, postacią, która zdomowała się powszechnie w Palestynie od mniej więcej 150 r. przed Chr.¹

Aby uwiarygodnić powyższe stwierdzenie, proponuję zatrzymać się nad treścią *Księgi Jubileusz* spisanej w Palestynie właśnie w tym przełomowym czasie, w połowie II wieku przed nadejściem „pełni czasu” (Ga 4,4). Był to okres powstania machabejskiego w obronie tożsamości politycznej i religijnej Izraela. Uosobieniem wszelkiego zła stał się wówczas król Antioch IV (175–164), który przybrał sobie tytuł Epifanesa, chcąc być ziemskim objawieniem Zeusa. Poddani szydlerczo przekreśli ten epitet, nazywając go „epimanesem”, czyli szaleńcem².

¹ B. Widła, *Antropologia egzystencjalna Apokalipsy Janowej* (Warszawa: Medium 1996) 251.

² Monografię tego władcy opracował niedawno Grzegorz M. Baran (*Życie i śmierć Antiocha IV Epifanesa w przekazach pozabiblijnych i biblijnych. Historia i teologia* [Tarnów: Biblos 2015]).

Czas prześladowań skłonił kapłanów świątyni jerozolimskiej do głębokiej refleksji nad przyczyną zła w świecie. Księgi objawione były w tym względzie bardzo powściągliwe. Historia potopu w Biblii poprzedzona jest lakoniczną wzmianką o „mocarzach” גִּבּוֹרִים (*gibbôrîm*), którzy byli przyczyną tego strasznego kataklizmu. Ich rodzicami byli „synowie Boży”, którzy połączyli się z „córkami ludzkimi” (Rdz 6,1–4). Starożytna tradycja zawsze widziała tu aluzję do upadku aniołów oraz konsekwencji ich odstępstwa dla dziejów ludzkości. Aramejska *Księga Gigantów* znaleziona w Qumran łączy wątki biblijne z tradycją henochiczną³.

O ile jednak tamta „heterodoksyjna” tradycja wymienia dwóch wodzów upadłych aniołów (Asaela i Szemichaza), to tradycja kapłańska zawarta w *Księdze Jubileusz* konsekwentnie rozwija inny rodzaj angelologii, powiązany z jednej strony z funkcjonowaniem wszechświata, a z drugiej z nauką o złych duchach, na czele których stoi „książę Mastema”.

Księga Jubileusz mówi o jednym przywódcy buntu, nazywając go „Księciem Mastemą”. Rzeczownik מַסְתֵּמָא (*masṭēmā^b*) pojawia się zaledwie w jednym tekście Starego Testamentu (Oz 9,7–8), gdzie oznacza „wrogość”. Wywodzi się on z hebrajskiego rdzenia *štm/šṭn*, który wyraża ideę sporu i wrogości⁴. Semantyczny rozwój pojęcia Mastema można porównać z biblijnym Abaddon: nazwa pospolita „zagłada” stała się z czasem imieniem Anioła Zagłady. Podobnie Mastema jako władca demonów ma swój prawzór w idei „Anioła Pańskiego”, który ma ukarać Mojżesza (por. *Targum Neofiti* do Wj 4,24 i *Jub.* 49,2)⁵.

1. Książę Mastema w *Księdze Jubileusz*

Księga Jubileusz znana jest w Europie od połowy XIX wieku, dzięki przekładowi tekstu etiopskiego. Fragmenty oryginału hebrajskiego odnaleziono sto lat później w kilkunastu odpisach pośród dokumentów z Qumran. Tak wielka ich liczba świadczy o znaczeniu, jakim cieszyła się ta księga w środowisku esseńskim. Język hebrajski pozwala ją zaliczyć do pseudoepigrafów, w odróżnieniu od późniejszych apokryfów aramejskich. Pisma aramejskie przypisywano Henochowi jako patriarsze sprzed potopu, natomiast *Jubileusze* odwołują się wprost do Mojżesza. Jeszcze ważniejsza różnica między nimi polega na traktowaniu wzorca biblijnego: dzieła aramejskie podchodzą do niego z dużą dowolnością, podczas gdy pseudoepigraf hebrajski odtwarza dokładnie treść Pięcioksięgi⁶.

3 A. Tronina, *Aramejska Księga Gigantów oraz pokrewne teksty z Qumran* (Teksty z Pustyni Judzkiej 8; Kraków – Mogilany: Enigma Press 2021).

4 Zob. K. Nielsen, „šātān”, *TbWAT* VII, 747.

5 Takie wyjaśnienie daje Michael Mach (*Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit* [TSAJ 34; Tübingen: Mohr Siebeck 1992] 81, 96).

6 Rozróżnienie to czyni już Devorah Dimant („Apocalyptic Texts at Qumran”, *The Community of the Renewed Covenant* [red. E. Ulrich – J. VanderKam] [Christianity and Judaism in Antiquity 10; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1994] 188).

Treść tej obszernej księgi, poza wstępem (1–2), obejmuje dwie zasadnicze części (3–22 i 24–50), przedzielone refleksją eschatologiczną (23). Część pierwsza składa się z trzech nierównych sekcji: dzieje Adama (3–4), Noego (5–10) i Abrahama (11–22). Podobny układ ma druga część księgi, która omawia kolejno dzieje Jakuba (24–38), Józefa (39–46) oraz Mojżesza (47–50)⁷. Mit o Czuwających został wykorzystany w narracji o dziejach Adama i Noego (4,15,22; 5,1,6; 7,21,27; 8,3; 10,1,5). Sekcja ta kończy się modlitwą Noego do Boga o uwolnienie jego potomstwa spod władzy demonów: „Ty wiesz, co uczynili Czuwający, ojcowie tych duchów, za mego życia. Uwięź te duchy, które nadal żyją, i trzymaj je pod strażą na miejscu sądu...” (*Jub.* 10,5)⁸.

Aniołowie מַלְאָכִים (*mal'ākīm*) według *Księgi Jubileuszy* to byty duchowe wypełniające przestrzeń, jaka dzieli ludzi od niedostępnego Boga. Nie mają oni jeszcze imion własnych, różnią się tylko pozycją zajmowaną w hierarchii duchów stworzonych. Najbliżej Boga stoją Aniołowie Obecności (albo Oblicza: hebr. פָּנִים *pānīm*) oraz Aniołowie Świętości (Uświęcenia: שְׁרָרָה *qōdeš*). Od urodzenia noszą oni znak obrzezania (*Jub.* 15,27) i dlatego mogą wraz z Izraelem uczestniczyć w jego świętach, zachowując również odpoczynek szabatu (2,18). Aby świat stworzony nie pozostawał bez opieki w dniu siódmym, Bóg stworzył najpierw niższe moce anielskie (2,2: duchy ognia, wiatru, chmur, ciemności itd.)⁹.

Duchy anielskie sprawują kontrolę nad siłami przyrody. Obok nich istnieje osobna grupa Czuwających. Bóg posłał ich na ziemię, „aby uczyć synów ludzkich i zaprowadzić na ziemię prawo i sprawiedliwość” (4,15). Oni jednak sprzeniewierzyli się Bożym rozkazom: połączyli się z córkami ludzkimi, które zrodziły im Gigantów. Czuwający są też odpowiedzialni za plagę złych demonów, które dręczyły potomstwo Noego (10,1–6). Giganci zostali wytepieni w wodach potopu, ale duchy, które wyszły z ich martwych ciał krążą nadal po świecie, powodując choroby i odwodząc ludzi od prawdziwego kultu. Na czele tychże złych duchów stoi książę anielski, noszący imię Mastema.

1.1. Mastema jako zwierzchnik złych duchów

Anioł Oblicza, który opowiada tę historię Mojżeszowi, kończy nawiązaniem do *Księgi Henocha*: na rozkaz Boga wszystkie złe duchy zostały związane. Od tego momentu opowiadanie *Jubileuszy* odchodzi od tradycji henochicznej i przyjmuje oryginalną postać, niespotykaną nigdzie więcej w literaturze Drugiej Świątyni. Na scenie pojawia się Mastema. Etiopski tekst *Jubileuszy* określa go tym imieniem (19,28; 49,2) zwykle poprzedzanym tytułem „książę” (*makwannen*). Jest to pierwsza wskazówka, że wśród złych duchów (demonów) obowiązuje porządek hierarchiczny.

Jub. 10,8–11 jest podstawowym tekstem opisującym relację pomiędzy złymi duchami a Bogiem po potopie, gdzie Mastema jest przedstawiony jako ich przywódca:

⁷ Zob. A. Tronina, *Księga Jubileuszy* (Apokryfy Starego Testamentu 4; Kraków – Mogilany: Enigma Press 2018) 32.

⁸ Ten i następane cytaty zaczerpnąłem z mojego przekładu *Jubileuszy* (zob. poprzedni przypis).

⁹ Spekulacje te podejmują później pisma esseńskie z Qumran; zob. M.J. Davidson, *Angels at Qumran* (JSP 11; Sheffield: Academic Press 1992) 288–323.

⁸ Kiedy nadszedł Mastema, zwierzchnik duchów, tak przemówił: „O Panie, Stworzycielu, zostaw część z nich przy mnie; każ im słuchać mnie i czynić wszystko, co im polecę. Jeśli bowiem żaden z nich nie zostanie przy mnie, nie będę mógł sprawować mej władzy pośród ludzi. Te (duchy) są przecież po to, aby niszczyć i zwodzić zanim ja wymierzę karę: bowiem zło wśród ludzi jest wielkie!”⁹ (Pan) zatem pozwolił, żeby dziesiąta część (duchów) pozostała przy nim, a dziewięć (dziesiątych) ma być strąconych na miejsce sądu.¹⁰ Powiedział też jednemu z nas¹⁰, że mamy nauczyć Noego wszelkich (sposobów) ich leczenia, gdyż wiedział, że nie będą oni postępować sprawiedliwie ani walczyć uczciwie.¹¹ Postąpiliśmy zgodnie z Jego nakazem. Wszystkie złe (duchy), które były okrutne, związaaliśmy w miejscu sądu, pozostawiając dziesiątą część z nich, aby wykonywała na ziemi rozkazy szatana.

Ten charakterystyczny tekst pokazuje, że zwierzchnik złych duchów¹¹, chociaż potężny, podlega jednak Bogu i potrzebuje Jego pozwolenia, by wykonywać swe zadania w świecie. Podobnie jak wcześniej Noe, także Mastema nazywa Boga *Panem Stworzycielem*, uznaje więc Jego zwierzchność i musi prosić Go o zmianę decyzji. Inaczej jednak niż Noe, Mastema używa formy imperatywu („zostaw”). Chociaż zależy on ostatecznie od Boga jako Jego stworzenie, przemawia jednak z pozycji względnego autorytetu: chce, aby złe duchy były mu całkowicie posłuszne. Bóg przystaje na prośbę Mastemy i pozostawia mu dziesiątą część demonów, wszystkie zaś pozostałe strąca na miejsce sądu¹².

1.2. Abraham i Mastema

Cały poprzedni fragment stanowi wprowadzenie w historię Abrahama. Końcowa sekcja pierwszej części księgi (11,1–13) streszcza rodowód Sema z Rdz 11 i opowiada o narodzeniu Abra(ha)ma. W czasach Seruga ludzkość zaczęła prowadzić wojny, ustanawiać królestwa i wprowadziła niewolnictwo. Zaczęto też za sprawą złych duchów oddawać cześć bałwanom w Ur Chaldejskim. To wszystko dokonało się z woli Księcia Mastemy i wiąże się ze znaczeniem imienia Serug, które autor wywodzi od czasownika „odwracać, zwodzić”. W takim właśnie kontekście (11,2–6) wprowadza autor ponownie na scenę zwierzchnika złych duchów odpowiedzialnego za wszystkie ich podstępny: „Książę Mastema wykorzystywał swą władzę, powodując te wszystkie działania. Z pomocą duchów, które były pod jego władzą, zwodził do popełniania wszelkich błędów i grzechów oraz wszelkich wykroczeń: do psucia, niszczenia i wylewania krwi na ziemię” (*Jub.* 11,5).

W poprzednim rozdziale Mastema nazwany został „zwierzchnikiem duchów”; tutaj po raz pierwszy z jego imieniem połączono tytuł *makwannen*, „książę, wódz” (hebr. שָׂר *śar*). Tytuł ten wskazuje, że to Mastema jest przyczyną sprawczą wszelkiego zła, jakiego dopuszczają się jego poddani grasujący pośród potomstwa Noego. Złe duchy powodują eskalację grzechów, spośród których najstraszliwszym jest rozlew krwi. Lista grzechów, do jakich złe duchy nakłaniają potomków Noego, przypomina pierwotnych mieszkańców ziemi

10 Rafał (Tb 1,1), którego imię znaczy po hebr. „Bóg leczy”.

11 Et. *malaka manāfest mastēmā*. Nie zachował się jego tytuł w tekście hebrajskim, ale *Księga Noego* nazywa go שָׂר הַמְּשִׁטָּה (śar *hammaštēmā*^b) (4Q225 frg. 2 I 9), a tekst Syncellusa tłumaczy to jako δίαβολος.

12 Zob. J.C. VanderKam, *Jubilees. A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress 2018) 405.

ukaranych potopem (*Jub.* 5,2)¹³. Falszywe religie i wszelkie zło pochodzą od Mastemy i jego duchowej armii. Także wojny i wszelkie spustoszenie z nich wynikać trzeba przypisać ich działaniu, choć autor nie mówi tego wprost.

Serug, wnuk Ura, był założycielem Ur Chaldejskiego i żył w klimacie panującego tam bałwochwalstwa (*Jub.* 11,7). W czasach Seruga ludzkość zaczęła prowadzić wojny, tworzyć królestwa i kupować niewolników. To wszystko wiąże autor ze znaczeniem imienia Serug (*serob*), które próbuje on wywodzić od czasownika סָרַר (*sár*), „odwracać, zwodzić”. Serug nauczył też swego syna Nachora „nauk chaldejskich: przepowiadania przyszłości i wrózenia ze znaków na niebie” (w. 8)¹⁴. Te wszystkie grzechy, które tradycja henochiczna przypisywała wojsku Asaela (*1 Hen* 8)¹⁵, w *Księdze Jubileuszy* są spowodowane przez Księcia Mastemę i podległe mu duchy.

Kiedy na scenie pojawia się ojciec Abrama, Terach (w. 10), autor wskazuje na dalsze nikczemne czyny Księcia Mastemy: posłał on drapieżne ptaki, by wydziobywały zasiane ziarno przed jego zaoraniem. „Z tego powodu (Nachor) nazwał (syna) Terachem, gdyż kruki i practwo zubożyły ich, zjadając im ziarno” (w. 12). Imię Terach kojarzy autor tutaj z ideą „odpędzania”, zapowiadając to, co jego syn Abram będzie czynił z ptakami. Jego imię zapowiada więc to, co będzie czynił jego syn¹⁶. Mastema sprzeciwia się więc radykalnie planowi Boga, który obiecał Noemu, że po potopie będą trwały nieustannie „siew i żniwo” (Rdz 8,22; *Jub.* 6,4).

W mrocznym kontekście bałwochwalstwa i zubożenia narodzi się wkrótce Abram, syn Teracha. *Jubileusze* w większej mierze niż biblijna Księga Rodzaju koncentrują się na głównych postaciach początkowych rozdziałów księgi. We wczesnym okresie dziejów biblijnych byli to Adam, Henoch, Noe i Sem. Odtąd (*Jub.* 11,14) autor skupia się na drugiej sekcji narracji biblijnej (Rdz 12–50), która przedstawia Abrahama, Izaaka, Jakuba i Józefa. W swym opowiadaniu o Abrahamie trzyma się na ogół tekstu biblijnego, lecz uzupełnia go dodatkowymi szczegółami mówiącymi o jego młodzieńczej pobożności, gorliwości i niezwykłych umiejętnościach.

Pierwsza perykopa tej sekcji (*Jub.* 11,14–12,14) ukazuje młodzieńczą pobożność, gorliwość i umiejętności syna Teracha. Zaraz po informacji o narodzinach Abrama autor podkreśla, że chodzi tu o postać wyjątkową:

Chłopiec zaczął rozumieć zagubienie (swego) kraju, że wszyscy błędą idąc za posągami i za nieczystością. Jego ojciec nauczył go (sztuki) pisania. Gdy miał on dwa tygodnie lat, odłączył się od swego ojca, aby

13 Por. C. Werman, „Narrative in the Service of Halakha: Abraham, Prince Mastema, and the Pascha Offering in Jubilees”, *Law and Narrative in the Bible and in Neighboring Ancient Cultures* (red. K.-P. Adam – F. Avemarie – N. Wazana) (Tübingen: Mohr Siebeck 2012) 225–242.

14 Temat astrologii podejmuje D. Dimant, „Abraham the Astrologer at Qumran?”, *History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls. Collected Studies* (FAT 90; Tübingen: Mohr Siebeck 2014) 489–497.

15 Zob. H. Drawnel, „Professional Skills of Asael (1 En 8:1) and their Mesopotamian Background”, *RB* 119 (2012) 518–542.

16 Rdz 15,11. Zob. C.D. Crawford, „On the Exegetical Function of the Abraham/Ravens Tradition in Jubilees 11”, *HTR* 97 (2004) 91–97.

nie czcić wraz z nim bałwanów. Zaczął się modlić do Stwórcy, by móc uchronić się przed błędami synów ludzkich i aby nie podzielić losu tych, co ulegli nieczystości i grzechowi (ww. 16–17).

Niezwykły chłopiec wkrótce rozwiąże trudny problem ptaków wykradających ziarno na polu (11,11–13). Początkowo przepędzał on ptaki krzykiem, co zjednało mu popularność wśród rolników (11,18–22). Było to jednak rozwiązanie tymczasowe i dość męczące. Abram znalazł więc sposób na trwałe rozwiązanie problemu: siewnik połączony z pługiem (ww. 23–24). Temat przepędzenia drapieżników¹⁷ nawiązuje do Rdz 15,11 (choć kontekst jest tu inny): „Gdy do mięsa zlatywało się plectwo drapieżne, Abram je odpędził”.

1.3. Wiązanie Izaaka

Istotny temat w historii Abra(ha)ma to oczywiście Akeda, najcięższa z prób, jakie Bóg dopuścił na Patriarchę. Treść Rdz 22 została mocno przepracowana w *Księdze Jubileuszy*. Długa sekcja (*Jub.* 17,15–18,19)¹⁸ materiału przedstawia kontekst i szczegóły próby, jakiej został poddany Abraham podczas ofiarowania Izaaka (Rdz 22,1–19). Księga Rodzaju nie wyjaśnia, czemu Bóg kazał mu zabić syna. Ani Abraham, ani czytelnik nie otrzymują wyjaśnienia przyczyn tego rozkazu. *Jubileusze* zestawiają jednak to opowiadanie z historią Hioba¹⁹. W Hi 1–2 rozmowa Boga z Szatanem wyjaśnia, że powodem próby jest sprawdzenie motywów pobożności Hioba. Podobnie tutaj Bóg i książę Mastema różnią się w ocenie wierności Abrahama. Mastema pojawia się tu na scenie pierwszy raz od chwili, gdy zesłał drapieżne ptaki, aby wydziobywały zasiane ziarno (*Jub.* 11,11)²⁰. Słyszac pochwałę Abrahama w niebie, Mastema radzi Bogu: „Powiedz mu, aby złożył go (Izaaka) w ofierze na ołtarzu. Zobaczysz wtedy, czy jest Ci wierny we wszystkim, czym go doświadczasz” (17,16).

Rdz 22,12 sprawia wrażenie, że Bóg nie był pewny wierności Abrahama i musiał poddać go nadzwyczajnej próbie ofiary, by to sprawdzić. *Księga Jubileuszy* usuwa tę wątpliwość co do wszechwiedzy Boga. Stwierdza więc, że Bóg ma pełną świadomość wierności Abrahama, której doświadczył w kolejnych sześciu próbach, jakimi nawiedził patriarchę, gdy np. zabrano mu siłą żonę (17,17). Aby jednak przekonać o tym Mastemę, Pan nakazał Abrahamowi złożyć w ofierze Izaaka na miejscu zwanym później górą Pana (18,7), Syjonem (18,13; por. 2 Krn 3,1).

17 Zob. S.P. Brock, „Abraham and the Ravens: A Syriac Counterpart to Jubilees 11–12 and Its Implications”, *JSJ* 9 (1978) 135–152; B. Halpern-Amaru, „Protection from Birds in the Book of Jubilees”, *Go Out and Study the Land* (*Judges* 18:2). *Archaeological, Historical and Textual. Studies in Honor of Hanan Esbel* (red. A.M. Maier – J. Magness – L.H. Schiffman) (JSJSup148; Leiden: Brill 2012) 59–67.

18 Zob. J. van Ruiten, „Abraham, Job and the Book of Jubilees: The Intertextual Relationship of Genesis 22:1–19, Job 1:1–2:13 and Jubilees 17:15–18:19”, *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations* (red. E. Noort – E. Tigchelaar) (TBN 4; Leiden 2002) 58–85.

19 Obszerne studium porównawcze, obok cytowanej wyżej pracy Jacquesa van Ruitena (przyp. 18), daje Devorah Dimant (“The Biblical Basis of Non-Biblical Additions: The Binding of Isaac in Jubilees in Light of the Story of Job”, D. Dimant, *Connected Vessels. The Dead Sea Scrolls and the Literature of the Second Temple Period* [Jerusalem: Bialik Institute 2010] 348–368).

20 O roli Mastemy w tym fragmencie zob. M. Bernstein, „Angels at the Aqedah: A Study in the Development of a Midrashic Motif”, *DSD* 7 (2000) 263–291, zvl. 266–269.

Anioł Pana (por. Rdz 22,11), który zjawił się nagle, okazuje się aniołem objawiającym Mojżeszowi treść Prawa: „Wtedy ja stanąłem przed Nim i przed Księciem Mastemą” (*Jub.* 18,9). Bezpośrednim skutkiem próby zesłanej na Abrahama jest to, że Władca złych duchów „Książę Mastema okrył się wstydem” (18,12a). Oczywiście, tekst ten nie został zaczerpnięty z opowiadania biblijnego. Jest to dodatek naszego autora, który w ten sposób wyraża zwycięstwo Abrahama nad Kusicielem. Podobnie jak Szatan w prologu Księgi Hioba (1–2), Mastema zakwestionował wierność patriarchy, teraz jednak okazało się, że nie miał racji. Najcięższa próba Abrahama wykazała skuteczność Bożej pedagogii. Autor może teraz wrócić do tekstu Rdz 22, który ukazuje ofiarę zastępczą: barana uwikłanego w zaroślach (*Jub.* 18,22b)²¹.

Na końcu opowiadania sam Bóg przemawia do Abrahama z nieba, ponawiając obietnicę liczego potomstwa i poszerzenia terytorium. Na koniec dodaje: „Oznajmię wszystkim, że dochowałaś Mi wierności we wszystkim, co ci nakazałem. Idź w pokoju!” (18,16b). Ocalenie Izaaka od śmierci z rąk Mastemy zapowiada ocalenie Izraela od śmierci z rąk Mastemy podczas wyjścia z Egiptu wiele lat później, także o tej porze roku. Połączenie ofiarowania Izaaka z tematem Wyjścia i Paschy miało się później okazać nośne w teologii judaizmu²².

1.4. Błogosławieństwo Jakuba

Pod koniec cyklu Abrahama pojawia się jeszcze jedna wzmianka o Mastemie, chociaż wprost dotyczy ona jego armii. Chodzi o błogosławieństwo udzielone Jakubowi w obecności jego matki Rebeki:

Mój drogi synu Jakubie, którego umiłowalem! Niech Bóg z wyżyn firmamentu błogosławi cię i niech ci udzieli wszystkich błogosławieństw, którymi obdarzył Adama, Henocha, Noego i Sema. Wszystko, co mi powiedział i wszystko, co obiecał mi dać, niech przeniesie na ciebie i na twoje potomstwo na wieki, (trwale) jak dni niebios nad ziemią. Niech duchy Mastemy nie mają władzy nad tobą ani nad twoim potomstwem²³, aby cię odwodzić od Pana, który jest twoim Bogiem odtąd i na wieki. Niech Pan Bóg będzie dla ciebie ojcem, a ty bądź Jego pierwotnym synem i ludem po wszystkie czasy. Idź w pokoju, mój synu! (*Jub.* 19,27–29).

Ciekawe, że wzmianka o duchach Mastemy pojawia się zaraz po imionach Noego i Sema. Jest to jedyny raz, kiedy wojska Mastemy wspomniane są pomiędzy opisem Akedy (*Jub.* 17–18) a końcową sekcją Wyjścia (*Jub.* 48–49). Abraham modli się tutaj, aby złe duchy nie mogły szkodzić Jakubowi ani jego potomstwu. Noe prosił o to samo dla wszystkich ocalonych z potopu (*Jub.* 10,3.6). Dziesiąta część jednak z tych duchów pozostała na ziemi, „aby wykonywać rozkazy szatana” (10,11). Te właśnie duchy ma na myśli Abraham: prosi on Boga, aby nie pozwolił im spełniać woli Mastemy, chroniąc ludzi od czci bałwanów

21 R. Le Déaut, *La nuit Pascal* (AnBib 22; Roma: Institut Biblique Pontifical 1963) 180: „Według autora *Jubileusz*, Akeda jest pierwszą ofiarą paschalną, Abraham zaś niejako ustanawia święto Paschy”.

22 Zob. G. Vermes, „New Light on the Sacrifice of Isaac from 4Q225”, *JJS* 47 (1995) 140–146.

23 Zob. CD 12,2–3: „Každy owładnięty duchami Beliala i nawołujący do odstępstwa, winien zostać osądzony według prawa dotyczącego wywołujących duchy i wróżbitów”.

i od wszelkich grzechów (11,4–5). Widocznie prośba Abrahama została wysłuchana, skoro w dalszej historii patriarchów nie ma już mowy o zwodniczym działaniu złych duchów.

1.5. Usiłowanie zabójstwa Mojżesza

Sam książę Mastema będzie jeszcze kilkakrotnie wzmiankowany w zakończeniu księgi. Rozdziały te, w których anioł opowiada Mojżeszowi jego własną historię, pokrywają się z treścią Wj 1–19, przy czym materiał narracyjny jest tu ubogi. Po 42 latach spędzonych w Egipcie następuje dalszych 36 lat życia Mojżesza w innym środowisku²⁴. Scena z płonącym krzewem i objawieniem imienia Bożego została streszczona w kilku słowach: „Wiesz, kto przemówił do ciebie na górze Synaj” (*Jub.* 48,2a). Autor przypisuje Mastemie próbę zabicia Mojżesza, podczas gdy w Wj 4,24–26 podmiotem był sam JHWH.

Księga Jubileusz nie jest jedynym źródłem, które przypisuje dziwne działanie Pana (zwłaszcza chęć zabicia Mojżesza) innej osobie. Według tradycji Septuaginty był to tajemniczy „wysłannik Pana” (*ἀγγελος κυρίου*); podobnie mówią wszystkie targumy do Wj 4,24. Autor *Jubileusz* bierze tu wzór z Kronikarza (1 Krn 21,1), który przypisał Szatanowi czynność samego Boga (2 Krl 24,1)²⁵.

Imię księcia ciemności pojawia się tu ponownie po dłuższej nieobecności w opowiadaniu. Tak to interpretuje Anioł Oblicza w rozmowie z Mojżeszem: „chciał on za wszelką cenę zabić cię i wyrwać Egipcjan spod twojej władzy. Wiedział bowiem, że zostałeś posłany, aby wykonać wyrok i dokonać pomsty na Egipcjanach” (*Jub.* 48,3). Podobnie jak w scenie ofiary Izaaka, autor *Jubileusz* obciąża Mastemę odpowiedzialnością za czyny, które tekst biblijny przypisywał wprost Bogu. Anioł wyjaśnia też Mojżeszowi: „To ja wyzwoliłem cię z jego mocy” (48,4a).

Zarówno Mastema, jak i Anioł Oblicza są tutaj wykonawcami woli samego Boga. Słusznie Michael Segal²⁶ dostrzega tutaj dwustopniową reinterpretację tekstu biblijnego: najpierw rolę Boga przejmuje Jego anioł, co zdarza się częściej w Biblii (np. Wj 3,1). Następna zamiana jest bardziej radykalna: anioł Pana zostaje utożsamiony z Mastemą. Dzięki temu procesowi hermeneutycznemu autonomiczna wola Mastemy zostaje zredukowana do roli narzędzia w ręku Boga²⁷.

24 Tekst etiopski (48,1) nie precyzuje tego miejsca; natomiast z tekstu łacińskiego wynika, że chodzi o Madian, jak w Wj 2,15.

25 Zob. bliżej A. Tronina, *Pierwsza Księga Kronik* (NKB.ST 10.1: Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2015) 357–358.

26 M. Segal, *The Book of Jubilees. Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology* (JSJSup 117; Leiden: Brill 2007) 204–207.

27 Tej kwestii poświęcił swą pracę David Hamidović („Mastéma, le demon de main de Yhwh dans le Livre des Jubilés”, *Colères et repentirs divins* [red. J.-M. Durand – L. Marti – T. Römer] [OBO 278; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015] 109–120).

1.6. Dziesięć plag i wyjście z Egiptu

Wchodząc ponownie na scenę, Mastema staje się głównym aktorem w historii dziesięciu plag i ich konsekwencji (48,4b–49,2)²⁸. Autor *Jubileuszy* przedstawia go jako nieprzyjaciela, który działa poprzez magów egipskich. Oto jak brzmi ten fragment w wersji etiopskiej (Anioł Oblicza mówi do Mojżesza): „Książę Mastema wystąpił (wtedy) przeciw tobie, chcąc zmusić cię do upadku przed mocą faraona. Chciał pomóc egipskim magom, a oni chcieli tobie przeszkodzić. Myśmy im pozwolili czynić zło, lecz nie daliśmy im mocy uzdrawiania” (*Jub.* 48,9–10).

To Mastema zatem udzielił egipskim magom mocy naśladowania pewnych cudów, dokonanych przez Mojżesza i Aarona. Aniołowie jednak nie udzielili im władzy uzdrawiania (48,10). Nasz autor nie podejmuje biblijnego tematu zatwardziałości serca faraona. Biblijną rolę faraona przynajmniej w części przejmuje tu Mastema, pobudzając Egipcjan do ścigania synów Izraela po ich ucieczce z Egiptu. Tutaj objawia się cała jego natura: potrafi on tylko wprowadzać nieład i szkodzić, nie ma jednak władzy leczenia²⁹.

Teraz aniołowie ponownie wkraczają do akcji i ratują Izraelitów:

W tych wszystkich znakach i cudach książę Mastema został (ponownie) zawstydzony. Zachował (jednak) siłę i wezwał Egipcjan, aby was ścigali z całą armią egipską, z rydwanami, końmi i całym mnóstwem ludu egipskiego. Wtedy ja stanąłem pomiędzy wami, (pomiędzy) Egipcjanami a Izraelitami. Wybawiliśmy synów Izraela z jego mocy i z mocy ludu. Pan przeprowadził ich przez środek morza jak po suchym lądzie (48,12–13).

Walka Boga z faraonem nie zakończyła się zatem zesłaniem dziesięciu plag. *Księga Jubileuszy* wyjaśnia dziwną decyzję Egipcjan, by ścigać Izraelitów. Stało się to za sprawą Mastemy: to on przekonał ich do tej samobójczej decyzji. Nie znając konsekwencji tej decyzji, Mastema nadal sprzeciwia się woli Boga ocalenia Jego ludu; w tym celu chce się posłużyć faraonem.

Mamy tu ciekawe wyjaśnienie kary zesłanej na Egipcjan:

Cały lud, który wysłał on (Mastema) w pościg za Izraelitami, Pan nasz Bóg rzucił w morze, w głębię otchłani. Podobnie jak (niegdys) Egipcjanie wrzucali synów Izraela do rzeki, tak On dokonał pomsty na ich tysiącach tysięcy. Tysiąc walecznych wojowników musiało zginąć za jedno niemowlę twego ludu, które oni wrzucili do rzeki (*Jub.* 48,14).

Zasada odwetu (*lex talionis*), zastosowana nad Morzem Czerwonym, wskazuje na wartość synów Izraela, tysiącrotnie przewyższającą synów Egiptu (por. *Mdr* 18,5)³⁰.

Dalszy ciąg narracji (*Jub.* 48,15–18) podaje chronologię ucieczki Izraela z Egiptu i wyjaśnia, czemu stała się ona możliwa. Mastema został mianowicie związany na kilka dni, aby

28 Por. E. Eshel, „Mastema’s Attempt on Moses’ Life in the ‘Pseudo-Jubilees’ Text from Masada”, *DSD* 10 (2004) 359–364.

29 Zob. VanderKam, *Jubilees*, 1158.

30 Por. M. Priotto, *La prima pasqua in Sap* 18,5–25. *Rilettura e attualizzazione* (Supplementi di Rivista Biblica 15; Bologna: EDB 1987) 39–44.

nie przeszkadzał Izraelitom: „W dniu czternastym, piętnastym, szesnastym, siedemnastym i osiemnastym księżę Mastema pozostawał związany i zamknięty z dala od synów Izraela tak, aby nie mógł ich oskarżać” (w. 15). W dniu dziewiętnastym pierwszego miesiąca aniołowie go uwolnili, aby wraz ze swymi demonami pomógł Egipcjanom w ich nieszczęsnym pościgu za Izraelem.

Czytelnik dowiaduje się tu nieco więcej o współpracy Aniołów Obecności z ludem Mojżesza. Mastema został chwilowo „związany” tak, że nie mógł pełnić swych normalnych funkcji. Autor dodaje cel tego „aresztowania”: „aby nie mógł oskarżać” synów Izraela. Zachowany w oryginale tekst *Pseudo-Jubileusz* (4Q225 frg 2 I 9–10) zawiera nie tylko hebrajski tytuł księcia Mastemy, ale także czasownik *וַיִּשְׁטֶם* (*wjśtjm*), „i oskarżał (Abrahama)”³¹. Autor nie mówi, czego dotyczyły te oskarżenia; ważne jest natomiast powiązanie etymologiczne imienia Mastemy z rdzeniem słownym *štm*. Okazuje się, że zarówno nazwa własna Satan, jak i Mastema mają to samo znaczenie: „oskarżyciel”.

Uwięzienie Mastemy i jego współników trwało pięć dni: od Paschy do Święta Przaśników. Celem tego „aresztu” było zapewne ułatwienie ucieczki Izraelitom. Wj 12–15 zawiera skąpe dane czasowe. Dziesiąta plaga miała miejsce wtedy, gdy Izraelici świętowali pierwszą Paschę (noc z 14/15 dnia pierwszego miesiąca). Tej właśnie nocy faraon kazał im opuścić Egipt (Wj 12,31); uciekali więc w pośpiechu, zanim się ciasto zakwasiło (12,34.39). Tekst nie mówi, jak długo trwała ucieczka; *Jubileusze* dodają więc pewne szczegóły. Pościg za nimi zaczął się w 19 dniu pierwszego miesiąca, gdy Anioł Obecności (Michał) ze swą świtą wypuścili z więzienia Mastemę i jego wojsko.

Końcowa perykopa tego rozdziału (*Jub.* 48,17–19) użyje formuły „zatwardzić serce”, częstej w Księdze Wyjścia, ale w *Jubileuszach* dotąd nieobecnej. Mastema „uczynił twardymi” serca Egipcjan, kaząc im ścigać synów Izraela (w. 17). Następne zdanie wyjaśnia jednak, że w rzeczywistości to Bóg sam był przyczyną tej zatwardziałości; Mastema był tylko narzędziem w realizacji Bożego planu. Zły duch był przekonany, że zniweczy zbawczy plan Boga, faktycznie jednak przyczynił się do ocalenia Izraela³².

Następny rozdział (*Jub.* 49) mówi o ustanowieniu Święta Paschy i o przepisach prawnych dotyczących tego świętowania. W większości rozdział ten opiera się na Wj 12, choć widać też wpływ innych tekstów. Inaczej niż Wj 12,12 mówi nasz autor, że to demony Mastemy zabijały pierworodnych w domach egipskich: „Tej nocy bowiem – a był to początek święta i początek radości – spożywaliście Paschę w Egipcie, gdy wszystkie siły Mastemy zostały wysłane, aby zabijać wszystkich pierworodnych w kraju Egiptu” (49,2). Natomiast siły Pana przeszły przez ziemie Izraelitów, oznaczając ich domostwa krwią baranka (49,4).

O „początku radości” nie ma mowy w Wj 12; autor jednak odwołuje się tu do innych wzmianek biblijnych o radosnym świętowaniu (Lb 10,10; 2 Krn 30,21–26)³³. Opowiadanie o tym, co spotkało Egipcjan tej nocy, nawiązuje do Wj 12,29, łącząc jednak ten tekst

31 Szerzej J.L. Kugel, „Exegetical Notes on 4Q225 ‘Pseudo-Jubilees’”, *DSD* 13 (2006) 73–98.

32 Doskonale wyraził to Johann Wolfgang von Goethe, kładąc w usta Mefistofelesa słowa: „[jestem] tej siły częścią drobną,/ co zawsze złego chce i zawsze sprawia dobro” (*Pracownia Fausta* 1).

33 Zob. B. Halpern-Amaru, „Joy as Piety in the ‘Book of Jubilees’”, *JJS* 56 (2005) 185–205, zwł. 189.

z Mojżeszową zapowiedzią plagi (Wj 11,5: „do pierworodnego niewolnicy, która jest przy żarnach”). Jak zwykle, ten okrutny czyn przypisał autor *Jubileuszy* „siłom Mastemy”. Choć sam Mastema był w tym czasie uwięziony (48,15), to jednak jego demoniczne wojsko było odpowiedzialne za masakrę dzieci egipskich³⁴.

1.7. Demonologia *Księgi Jubileuszy* – podsumowanie

Zainteresowanie mocami demonicznymi wynika z okoliczności historycznych okresu wojen machabejskich. Stawiano sobie wówczas pytanie: jak pogodzić wszechmoc i dobroć Boga z wyraźną eskalacją zła, którego uosobieniem był wówczas Antioch Epifanes? Skąd bierze się zło: od Boga czy od ludzi? Autor *Jubileuszy* daje potrójną odpowiedź: (1) zło ma źródło poza człowiekiem; (2) nie jest jednak spowodowane przez Boga; (3) przyczyną zła w świecie jest fakt oderwania się części duchów stworzonych od Stwórcy³⁵.

Bóg nie ponosi za to odpowiedzialności, gdyż obdarzył wszystkie stworzenia wolną wolą. Aby uzasadnić swą tezę, autor odwołuje się do tradycji biblijnych, odczytując je świeżym spojrzeniem („rewritten Bible”). A więc to nie Bóg, lecz Mastema, „książę wrogości” usiłował skłonić Abrahama do zabicia swego syna (*Jub.* 17,15–18,3; por. Rdz 22,1–19). To Mastema chciał zabić Mojżesza w drodze do Egiptu (*Jub.* 48,2–3; por. Wj 4,24), a potem sprowokował Egipcjan, by ścigali Izraela (*Jub.* 48,12; por. Wj 14,8–9).

Dualizm widoczny w świecie aniołów ma swoje odbicie w świecie ludzi. Królestwo dobra reprezentują synowie Izraela. Bóg wybrał ich spośród wszystkich narodów (*Jub.* 2,21), aby wraz z Nim i z najbliższymi mu aniołami uczestniczyli w świętowaniu szabatu i innych świąt; wyróżnił ich też znakiem obrzezania (15,11). Inne narody oddzielone są od Boga, gdyż poddane są mocy złych duchów, które mają władzę ich zwodzić. Natomiast władzę nad Izraelem Bóg zachował dla siebie (15,22–23).

W tym kontekście wrogość pomiędzy Izraelem a narodami pogańskimi należy postrzegać jako odzwierciedlenie konfliktu pomiędzy duchami zła i duchami dobra. Mastema, „książę wrogości”, podburzył niegdyś Egipcjan, aby prześladowali Izraela (48,12). Kananejczycy są szczególnie przekłeci za to, że bezprawnie zagarnęli ziemię przyznaną Izraelowi (10,32). Wynika stąd, że wszyscy, którzy nie należą do „ludu Przymierza”, są członkami „ludu zatracenia” (15,26). Jeśli zgrzeszą synowie Izraela, to Bóg wyznaczył dzień (*jôm kippûr*, por. Kpł 16,20–22), w którym przez pokutę mogą osiągnąć przebaczenie (5,17–18).

Prawdziwa nowość, jaką wprowadza kapłański autor *Jubileuszy*, polega na znaczeniu potopu. Po zniszczeniu grzesznej ludzkości, Bóg „uczynił nową i prawą naturę dla wszystkich stworzeń tak, aby już z natury nigdy nie mogli grzeszyć” (*Jub.* 5,12). Autor odchodzi tu zupełnie od myśli zawartej w *1 Hen* 10: ziemia została oczyszczona wodami potopu, a zło

34 Zob. B. Halpern-Amaru, „The Festivals of Pesah and Massot in the Book of Jubilees”, *Enoch and the Mosaic Torah. The Evidence of Jubilees* (red. G. Boccaccini – G. Ibba) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2009) 309–322, zwł. 313.

35 Zob. O.S. Wintermute, „Jubilees”, *The Old Testament Pseudepigrapha* (red. J.H. Charlesworth) (New York: Doubleday 1985) II, 46–48.

ma źródło w wolnej woli człowieka³⁶. Potop usunął więc skutki skażenia spowodowanego grzechem aniołów. Nie oznacza to jednak, że ludzie przestaną grzeszyć. Stąd też lata życia ludzkiego są coraz krótsze po potopie (23,9), gdyż na świecie mnożą się choroby i wszelkie zło. Ten proces degeneracji ma trwać, aż pojawi się nowe pokolenie (do którego autor zalicza siebie). To pokolenie, zachowując w pełni Torę, da początek procesowi odwrotnemu: „Liczba dni życia ludzkiego zacznie się zwiększać [...] Dopełnią oni swych dni, żyjąc w pokoju i radości. Nie znajdzie się szatan ani zły (duch), który mógłby zabijać” (23,27.29).

Optymizm autora *Jubileuszy* pozwala mu złagodzić pesymistyczną wizję *Księgi Czuwających*. Gdy mianowicie zbuntowani aniołowie zostali uwięzieni w ciemnościach, Mastema zażądał uwolnienia przynajmniej części tych duchów, by mogli pełnić jego wolę. Bóg przystał na to żądanie, „pozostawiając dziesiątą część z nich, aby wykonywała na ziemi rozkazy szatana” (10,9). Żydzi jednak nie muszą się bać nawet tej liczby złych duchów, gdyż broni ich obrzezanie jako znak Przymierza.

Autor *Księgi Jubileuszy* wybrał więc rozwiązanie pośrednie pomiędzy dwoma teoriami. Jedna z nich głosiła, że zło jest skutkiem wykroczeń przeciwko Prawu, a druga – że jest ono wynikiem skażenia natury ludzkiej naturą anielską z winy Czuwających. Tak powstało nowe rozwiązanie. Faktem jest wolna wola człowieka, który może świadomie wykraczać przeciwko Prawu. Ale istnieją także złe moce duchowe, które pociągają ludzi do grzechu. Konsekwencją grzechu ludzkiego jest skażenie natury widoczne w skróceniu życia ludzkiego³⁷.

Rola, jaką spełnia książę Mastema w tym utworze, jest wielowątkowa. Autor wykorzystał zarówno tradycję biblijną (Rdz 6,1–4), jak i henochiczną (*1 Hen* 1–36) do zilustrowania swej tezy o początku zła w świecie stworzonym. Teza ta zostanie wkrótce pogłębiona w literaturze esseńskiej z Qumran, a następnie w pismach Nowego Testamentu. Imię Mastema nie przyjęło się w demonologii chrześcijańskiej; zamiast niego zwykle się używało bliskoznacznego Szatan albo greckiego odpowiednika *διάβολος*. Z czasem też przyjęła się w literaturze mniej stosowna forma liczby mnogiej („szatany”, „diabły”) na oznaczenie duchów podległych władzy Księcia Wrogości.

2. Dualizm w świecie nadprzyrodzonym w innych tekstach Drugiej Świątyni i w Nowym Testamencie

Dualizm w świecie duchów będzie później mocno uwydatniony w pismach esseńskiej wspólnoty z Qumran, w Księdze Daniela oraz w Nowym Testamencie. Odniesienia do duchów „mastemy” pojawiają się w manuskryptach qumrańskich, natomiast Księga Daniela i Nowy Testament przedstawiają złe duchy w konflikcie eschatologicznym mającym rozwiązać problem istnienia zła i złych duchów w świecie ludzkim.

36 Por. A. Tronina, „«Bóg zechciał pozostawić człowieka w ręku rady jego» (Syr 15,14)”, *CzST* 21–22 (1993–1994) 37–43.

37 Zob. P. Sacchi (red.), *Apocrifi dell'Antico Testamento* (Torino: UTET 1989) II, 97–100.

2.1. Wspólnota w Qumran

„Traktat o dwóch duchach”, zamieszczony w *Regule Zrzeszenia* (1QS 3,13–4,26)³⁸, jest utworem starszym niż wspólnota qumrańska, a jego cechą jest radykalny podział duchów na tych, którzy podlegają „aniołowi światłości”, i tych, którzy są pod władzą „anioła ciemności”. Późniejsze pisma utożsamiają pierwszego z aniołem Michałem, a drugiego z Belialem. Imię „Mastema” nie pojawia się tutaj, choć mówi się w tekście (3,23) o „jego wrogich rządach” (dosł. „rządach jego wrogości” hebr. מַסְתֵּמָה [masṭēmā^b]).

Podobne określenie „Beliala” występuje w *Regule Wójny* (1QM 13,4.11): jest on „aniołem wrogości” מַלְאֲכַת מַסְתֵּמָה (mal’ak masṭēmā^b), przeklętym w swym „wrogim zamysle”. Wreszcie w *Dokumentcie Damascenkim* pojawia się „anioł Mastema” (CD 16,5), który musi odstąpić od człowieka, jeśli ten „powróci do Prawa Mojżeszowego”. Wszystkie te trzy teksty, choć znalezione w Qumran, datują się na okres wcześniejszy niż założenie tam esseńskiego osiedla³⁹.

Rzeczownik מַסְתֵּמָה masṭēmā^b spotykamy jeszcze kilkakrotnie we fragmentarycznych tekstach z Qumran. Najciekawsza z nich jest kompozycja, która nosi roboczą nazwę „Pseudo-Mojżesz” (4Q387–390). Mowa tam w liczbie mnogiej o „aniołach wrogości” מַלְאֲכֵי חַמְסָה מַסְתֵּמָה (mal’akē hamśā^c masṭēmā^b), którzy w dniach ostatecznych spustoszą ziemię. Fraza ta nawiązuje do *Księgi Jubileuszy*, ale brak w niej odniesienia wprost do Księcia Mastemy⁴⁰. Można stąd wnioskować, że w pismach sekty z Qumran nie używano już jego imienia, lecz tylko ogólnej nazwy מַסְתֵּמָה (masṭēmā^b) na oznaczenie złych duchów.

Obraz wojska anielskiego był szeroko rozpowszechniony w Biblii, zwłaszcza w tekstach apokaliptycznych. Dowódcą wojska niebieskiego jest sam archanioł Michał. Aniołowie Smoka to armia duchów zbuntowanych, którzy jeszcze znajdują się „w niebie”, zanim zostaną strąceni „na ziemię”. Stroną atakującą są siły dobra, gdyż jest to ekspedycja karna jako odpowiedź na atak Smoka „przeciwko ludowi Bożemu i Mesjaszowi”⁴¹.

Wczesna tradycja uznaje Michała za opiekuna ludu Bożego (Dn 10,13.21; 12,1; por. *1 Hen* 20,5). Jako przeciwnik diabła pojawia się w Jud 9. W późniejszej tradycji żydowskiej Michał jest wodzem sił dobra w ostatecznej rozprawie z mocami zła. Qumrański *Zwój Wójny* (1QM 15–17) przedstawia go jako dowódcę „synów światłości” w walce z „synami ciemności”. Szatan wraz ze swym wojskiem zostanie ostatecznie pokonany i strącony na ziemię.

Jego grecka nazwa διάβολος, odpowiednik hebrajskiego słowa יָצָן „szatan”, pojawi się dopiero w Księdze Mądrości (2,24). Termin „wąż starodawny” (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος) nawiązuje do Księgi Rodzaju (3,15). Brak tam imienia Szatana, ale chodzi o istotę noszącą jego cechy: szkodliwego kusiciela. W Nowym Testamencie imię Belial pojawia się tylko raz (2 Kor 6,15:

38 Traktat ten był niedługo przedmiotem analizy Lecha R. Stachowiaka („Traktat teologiczno-moralny o dwóch duchach w Regule Zrzeszenia z Qumran”, *AK* 67 [1964] 219–228).

39 Polski przekład tych tekstów zob. A. Tronina, *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne z Qumran* (Teksty z Pustyni Judzkiej 3; Kraków – Mogilany: Enigma Press 2017).

40 Zob. J.W. van Henten, „Mastemah”, *DDD* 553–554.

41 M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana* (NKB.NT 20; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012) 273.

gr. Βελιάρ), a imienia Mastema nie ma tam wcale. Imieniem przywódcy złych duchów staje się nazwa pospolita διάβολος, bądź jej forma aramejska ܡܫܬܡܐ *satana(s)*⁴².

2.2. Księga Daniela

Księga Daniela, zredagowana równocześnie z *Księgą Jubileuszy*, nie była jeszcze znana naszemu autorowi; naukę o „Czuwających” czerpie on z tradycji henochicznej⁴³. Sporadycznie używa on też frazy „duch Beliala” (*Jub.* 1,20) jako przeciwieństwo „prawego ducha”. Podobnie też zwrot „synowie Beliala” (15,33) oznacza po prostu ludzi nikczemnych (por. 1 Sm 25,5).

W hebrajskiej części Księgi Daniela (8–12) najważniejsi aniołowie w służbie Boga mają już swoje imiona, podczas gdy wodzowie wojsk nieprzyjacielskich nadal pozostają bezimienni („książę Persów, książę Jawanu”, Dn 10,20). Dopiero autor *Jubileuszy* wykazuje większe zainteresowanie tożsamością przywódcy zbuntowanych duchów. Tytuł „książę Mastema”, użyty tutaj dwanaście razy, trudno uważać za imię własne; jest to raczej epitet oznaczający „władcę wrogości”.

Geneza tego tytułu wiąże się z interpretacją trudnego zdania z historii Mojżesza: „w czasie podróży w miejscu noclegu wyszedł Pan naprzeciw Mojżesza i chciał go zabić” (Wj 4,24). Tradycja liturgiczna zawarta w Septuagincie i w targumach starała się osłabić wymowę tego tekstu, wprowadzając tu „anioła”⁴⁴. Jeszcze wyraźniej widać to w *Jub.* 48,2: aniołem tym jest „książę Mastema”. Szczególnie aktywny okazuje się ów złośliwy przywódca demonów w historii patriarchy Abrahama, zwłaszcza przy ofiarowaniu Izaaka. Tutaj jego postać upodobnia się do Szatana z prologu *Księgi Hioba* (1–2).

2.3. Nowy Testament

Trzeba jeszcze na koniec przejść do nauki Nowego Testamentu na temat ostatecznej walki, jaką stoczą aniołowie wierni Bogu z mocami ciemności⁴⁵. Ewangelie pełne są zapowiedzi przyjscia Syna Człowieczego na końcu czasów w asyście aniołów (Mt 13,39–41; 16,27; 24,31; 25,31; Mk 8,38; 13,27; Łk 9,26). Na tym tle zaskakująca jest jedyna wzmianka o aniołach Przeciwnika.

W Ewangelii św. Mateusza Sąd Ostateczny przedstawiony jest w dwóch etapach. Najpierw Chrystus-Sędzia zwraca się do „błogosławionych swego Ojca” (Mt 25,31–36), a następnie do potępionych. Elementem wspólnym obu wyroków jest strona bierna czasownika ἐτοιμάζειν „przygotować”. Wyrok zwrócony do zbawionych zaczyna się słowami: „Pójdźcie, błogosławieni u Ojca mojego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane (ἡτοιμασμένη) dla was od założenia świata” (25,34). W drugim przypadku wyrok Sędziego

42 Por. W. Forster, „satanas”, *TWNT* VII, 151–164.

43 Zob. *Księga Czuwających* (1 Hen 1–36), gdzie termin *irin* odnosi się zarówno do duchów wiernych Bogu, jak i upadłych.

44 LXX: „wysłannik Pana”; *Targum Neofiti*: „anioł sprzed Pana”.

45 Por. J. Flis, *Jezus a demony na tle antydemonicznych praktyk starożytnego Wschodu* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1990).

jest diametralnie odmienny: „Idźcie precz ode Mnie, przeklećci, w ogień wieczny, przygotowany (ἡτοιμασμένον) diabłu i jego aniołom!” (25,41)⁴⁶.

Czasownik użyty w aoryście podkreśla, że wyrok przygotowany odwiecznie przez wieczne Słowo czeka jednakowo na aniołów i ludzi, zależnie od ich postawy względem Niego. O ile królestwo Boże przygotowane jest wszystkim błogosławionym, to ogień wieczny przygotował Bóg w pierwszym rzędzie diabłu (τῷ διαβόλῳ) i jego aniołom, którzy zwodzą ludzi od momentu swego upadku. ‘Ο διάβολος to grecki przekład imienia Szatana, który w *Księdze Jubileuszy* i w Qumran nazywany był Mastemą. Ta ostatnia nazwa nie przyjęła się w późniejszym judaizmie ani w chrześcijaństwie, gdyż jej treść pokrywa się dokładnie z odpowiednikiem aramejskim מַסְתֵּמָא i z greckim διάβολος⁴⁷.

Syntezą całego Objawienia, a zarazem chrystologii biblijnej, jest Apokalipsa św. Jana. Termin „anioł” (ἄγγελος) występuje tu częściej niż w innych księgach biblijnych. Apokalipsa jednak nie dodaje nowych danych doktrynalnych dotyczących aniołów; zawsze ukazuje ich w zależności od Boga i Chrystusa. Augustyn Jankowski⁴⁸ mówi nawet o „eskalacji udziału anielskiego w eschatologii chrystocentrycznej”. Cała druga część Apokalipsy (12–21) ukazuje ostateczne zmaganie pomiędzy siłami dobra i zła w świecie⁴⁹.

Tutaj musimy się ograniczyć do pierwszej wzmianki o tej eschatologicznej wojnie. Po zapowiedzi walki Smoka z Niewiastą (por. Rdz 3,15) pojawia się obraz ostatecznej bitwy.

I nastąpiła walka w niebie: Michał i jego aniołowie mieli walczyć ze Smokiem. I wystąpił do walki Smok i jego aniołowie, ale nie przemógł, i już się miejsce dla nich w niebie nie znalazło. I został strącony wielki Smok, Wąż starodawny, który zwie się diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię; został strącony na ziemię, a z nim strąceni zostali jego aniołowie (Ap 12,7–9).

Trzeba wreszcie wspomnieć dwa spośród późnych *Listów katolickich* (Jud i 2 P), które sięgają do apokryfów, aby ukazać motyw kary na zbuntowanych aniołów. List Judy (9), w nawiązaniu do *Testamentu Mojżesza*, mówi o walce, jaką archanioł Michał stoczył z diabłem o ciało Mojżesza⁵⁰. Drugi List Piotra, podobnie jak List Judy, zawiera aluzję do grzechu aniołów (1 Hen 6–8) i do ich ukarania (1 Hen 10,4.12)⁵¹. Odwołania do apokryfów nie są tu czymś dziwnym, skoro kanon pism Nowego Testamentu uformował się dopiero w IV wieku.

46 Bliżej zob. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza. Rozdziały 14–28* (NKB.NT 1.2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008) 510–520.

47 Por. W. Foerster, „diabolos”, *TWNT* II, 69–80.

48 A. Jankowski, *Aniołowie wobec Chrystusa* (Kraków: Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów 2002) 141.

49 Zob. J. Niwińska, *Motyw wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana* (RSBibl 27; Warszawa: Vocatio 2006).

50 Szerzej F. Mickiewicz, *List Świętego Judy. Drugi List Świętego Piotra* (NKB.NT 18; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2018) 96–98.

51 Mickiewicz, *List Świętego Judy*, 274–275.

Bibliografia

- Baran, G.M., *Życie i śmierć Antiocha IV Epifanesa w przekazach pozabiblijnych i biblijnych. Historia i Teologia* (Tarnów: Biblos 2015).
- Bernstein, M.J., „Angels at the Aqedah: A Study in the Development of a Midrashic Motif”, *Dead Sea Discoveries* 7 (2000) 263–291.
- Brock, S.P., „Abraham and the Ravens: A Syriac Counterpart to Jubilees 11–12 and Its Implications”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 9 (1978) 135–152.
- Crawford, C.D., „On the Exegetical Function of the Abraham/Ravens Tradition in Jubilees 11”, *Harvard Theological Review* 97 (2004) 91–97.
- Davidson, M.J., *Angels at Qumran* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha 11; Sheffield: Academic Press 1992).
- Dimant, D., „Apocalyptic Texts at Qumran”, *The Community of the Renewed Covenant* (red. E. Ulrich – J. VanderKam) (Christianity and Judaism in Antiquity 10; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 1994) 175–191.
- Dimant, D., „The Biblical Basis of Non-Biblical Additions: The Binding of Isaac in Jubilees in Light of the Story of Job”, D. Dimant, *Connected Vessels. The Dead Sea Scrolls and the Literature of the Second Temple Period* (Jerusalem: Bialik Institute 2010) 348–368.
- Dimant, D., „Abraham the Astrologer at Qumran?”, *History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls. Collected Studies* (Forschungen zum Alten Testament 90; Tübingen: Mohr Siebeck 2014) 489–497.
- Drawnel, H., „Professional Skills of Asael (1 En 8:1) and their Mesopotamian Background”, *Revue biblique* 119 (2012) 518–542.
- Eshel, E., „Mastema’s Attempt on Moses’ Life in the ‘Pseudo-Jubilees’ Text from Masada”, *Dead Sea Discoveries* 10 (2004) 359–364.
- Flis, J., *Jezus a demony na tle antydemonicznych praktyk starożytnego Wschodu* (Lublin: Redakcja Wydawnictwa KUL 1990).
- Foerster, W., „diabolos”, *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* (red. G. Kittel – G. Friedrich) (Stuttgart: Kohlhammer 1935) II, 69–80.
- Halpern-Amaru, B., „Joy as Piety in the ‘Book of Jubilees’”, *Journal of Jewish Studies* 56 (2005) 185–205.
- Halpern-Amaru, B., „The Festivals of Pesah and Massot in the Book of Jubilees”, *Enoch and the Mosaic Torah. The Evidence of Jubilees* (red. G. Boccaccini – G. Ibbá) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2009) 309–322.
- Halpern-Amaru, B., „Protection from Birds in the Book of Jubilees”, *‘Go Out and Study the Land’ (Judges 18:2). Archaeological, Historical and Textual Studies. Studies in Honor of Hanan Eshel* (red. A.M. Maeir – J. Magness – L.H. Schiffman) (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 148; Leiden: Brill 2012) 59–67.
- Hamidović, D., „Mastéma, le demon de main de Yhwh dans le Livre des Jubilés”, *Colères et repentirs divins* (red. J.-M. Durand – L. Marti – T. Römer) (Orbis Biblicus et Orientalis 278; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015) 109–120.
- van Henten, J.W., „Mastemah”, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2 ed. (red. K. van der Toorn – B. Becking – P.W. van der Horst) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1999) 553–554.
- Jankowski, A., *Aniolowie wobec Chrystusa* (Kraków: Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów 2002).
- Kugel, J.L., „Exegetical Notes on 4Q225 ‘Pseudo-Jubilees’”, *Dead Sea Discoveries* 13 (2006) 73–98.
- Le Déaut, R., *La nuit Pascale* (Analecta Biblica 22; Roma: Institut Biblique Pontifical 1963).


- Mach, M., *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit* (Texts and Studies in Ancient Judaism 34; Tübingen: Mohr Siebeck 1992).
- Mickiewicz, F., *List Świętego Judy. Drugi List Świętego Piotra* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 18; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2018).
- Nielsen, K., „šātān”, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (red. G.J. Botterweck – H. Ringgren) (Stuttgart: Kohlhammer 1993) VII, 745–751.
- Niwińska, J., *Motyw wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana* (Rozprawy i Studia Biblijne 27; Warszawa: Vocatio 2006).
- Paciorek, A., *Ewangelia według św. Mateusza. Rozdziały. Rozdziały 14–28* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 1.2; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008).
- Priotto, M., *La prima pasqua in Sap 18,5–25. Rilettura e attualizzazione* (Supplementi di Rivista Biblica 15; Bologna: EDB 1987).
- van Ruiten, J., „Abraham, Job and the Book of Jubilees: The Intertextual Relationship of Genesis 22:1–19, Job 1:1–2:13 and Jubilees 17:15–18:19”, *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations* (red. E. Noort – E. Tigchelaar) (Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions 40; Leiden: Brill 2002) 58–85.
- Sacchi, P. (red.), *Apocrifi dell'Antico Testamento* (Torino: UTET 1989) II.
- Segal, M., *The Book of Jubilees. Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 117; Leiden: Brill 2007).
- Stachowiak, L.R., „Traktat teologiczno-moralny o dwóch duchach w Regule Zrzeszenia z Qumran”, *Ateneum Kapłańskie* 67 (1964) 219–228.
- Tronina, A., „«Bóg zechciał pozostawić człowieka w ręku rady jego» (Syr 15,14)”, *Częstochowskie Studia Teologiczne* 21–22 (1993–1994) 37–43.
- Tronina, A., *Pierwsza Księga Kronik* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 10.1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2015).
- Tronina, A., *Reguła Zrzeszenia i inne teksty prawne z Qumran* (Teksty z Pustyni Judzkiej 3; Kraków – Mogilany: Enigma Press 2017).
- Tronina, A., *Księga Jubileuszy* (Apokryfy Starego Testamentu 4; Kraków – Mogilany: Enigma Press 2018).
- Tronina, A., *Aramejska Księga Gigantów oraz pokrewne teksty z Qumran* (Teksty z Pustyni Judzkiej 8; Kraków – Mogilany: Enigma Press 2021).
- VanderKam, J.C., *Jubilees. A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Fortress Press 2018).
- Vermes, G., „New Light on the Sacrifice of Isaac from 4Q225”, *Journal of Jewish Studies* 47 (1995) 140–146.
- Werman, C., „Narrative in the Service of Halakha: Abraham, Prince Mastema, and the Pascha Offering in Jubilees”, *Law and Narrative in the Bible and in Neighboring Ancient Cultures* (red. K.-P. Adam – F. Avemarie – N. Wazana) (Tübingen: Mohr Siebeck 2012) 225–242.
- Widła, B., *Antropologia egzystencjalna Apokalipsy Janowej* (Warszawa: Medium 1996).
- Wintermute, O.S., „Jubilees”, *The Old Testament Pseudepigrapha* (red. J.H. Charlesworth) (New York: Doubleday 1985) II, 35–142.
- Wojciechowski, M., *Apokalipsa świętego Jana* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 20; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012).

Egzorcyzm w *Apokryfie Księgi Rodzaju* (1Q20^{ar}) na tle demonologii Starego i Nowego Testamentu

Exorcism in the *Genesis Apocryphon* (1Q20^{ar}) in the Light of Biblical Demonology

Wojciech Kardyś

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
wokard@wp.pl

 <https://orcid.org/0009-0000-5657-2241>

ABSTRACT: In the *Genesis Apocryphon* (1Q20^{ar}), there is a story containing a description of an exorcism (col. 20). In that text, Abraham is asked to free Pharaoh who is plagued by a “spirit of pestilence”. By becoming an exorcist, the patriarch causes the demon to be banished. The aim of the article is to show this story against the background of biblical demonological texts. After presenting the figure of the evil spirit and its activity in 1Q20^{ar}, the issue of the presence of demons in the Holy Scriptures is discussed (the evil spirit that harms Pharaoh most resembles the “lying spirit” from 1 Kings 22:19–22 and Satan from the Book of Job). The course of exorcism in the apocryphon and the means used by Abraham are also described, followed by a review of exorcisms in the Old and New Testaments. It turns out that the story about the expulsion of the demon in 1Q20^{ar} differs from the one found in the Book of Tobit and in the descriptions present in the Gospels. In recapitulation, the conclusion is reached that despite some similarities in this field, the story in 1Q20^{ar} retains its original and incomparable character. Perhaps it is a form of bridge between the “restrained” demonology of the Old Testament and the more developed doctrine of evil spirits in the New Testament.

KEYWORDS: apocrypha, Qumran, evil spirit, demon, demonology, exorcism

SŁOWA KLUCZOWE: apokryfy, Qumran, zły duch, demon, demonologia, egzorcyzm

Literatura okresu Drugiej Świątyni prezentuje dużo bardziej rozbudowaną demonologię niż przekazy obecne na kartach Starego Testamentu. Pojawiają się w niej często różne imiona lub określenia szatana, liczne postaci demoniczne oraz opisy wypędzania złych duchów. Nad tym ostatnim zagadnieniem zatrzymamy się w niniejszym artykule, a konkretnie nad egzorcyzmem opisanym w *Apokryfie Księgi Rodzaju*, aby zobaczyć, jak wygląda on na tle demonologii Starego i Nowego Testamentu. Zanim jednak zaprezentowany zostanie zły duch i jego szkodliwa aktywność, a potem opis samego egzorcyzmu (tak w apokryfie, jak i w Biblii), trzeba po krótko przyjrzeć się informacjom wstępnym dotyczącym pisma sklasyfikowanego jako 1Q20^{ar1}.

¹ Pełna nazwa pisma brzmi *Apokryf Księgi Rodzaju* (w wersji angielskiej *The Genesis Apocryphon*). Skrótowy zapis to 1QapGen lub 1Q20^{ar}. Samo 1Q20 odnosi się do *Apokalipsy Lamecha*; por. P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego* (BZ.TNT 7; Kraków: Enigma Press 2000) 279.

1. Wstęp i przekład

Apokryf Księgi Rodzaju to pismo pochodzące z przełomu pierwszych tysiącleci. Opinie na temat czasu powstania i kompozycji dzieła różnią się nieznacznie. Zwykle przyjmuje się I wiek przed Chr.², jakkolwiek należy rozróżnić czas powstania i kompozycji od czasu spisania tekstu. Nie ma wątpliwości, że apokryf można zaliczyć do pism z okresu Drugiej Świątyni i jednocześnie do tzw. pism qumrańskich. Został napisany w języku aramejskim, a dokładnie w jednej z odmian aramejskiego „średniego”, wykazującego cechy typowe dla I wieku przed Chr. – I wieku po Chr.³ W tekście widać silne wpływy języka hebrajskiego⁴. Na całość składają się dwadzieścia dwie kolumny, z których trzy ostatnie są najlepiej zachowane. Brak jest części początkowej i końcowej.

Na treść pisma składa się rozwinięcie narracji obecnej w Księdze Rodzaju, a konkretnie w Rdz 5–15. Pierwsza część opowiada historię Lameka (kol. 0–5,27), druga – Noego (kol. 5,29–18,23), a trzecia Abrahama (kol. 18,24–22,34)⁵. Autor opisuje wydarzenia związane z pobytem patriarchy w różnych miejscach, m.in. w Egipcie (kol. 19–22). I w tym właśnie fragmencie (a dokładnie w kol. 20) znajduje się opis egzorcyzmu, który jest przedmiotem niniejszego artykułu. W apokryfie czytamy, że po zabranii urodziwej Sary na dwór faraona jej mąż modlił się do Boga o jej ochronę. Skutkiem tej modlitwy była choroba władcy spowodowana przez ducha zarazy, jaka spadła na niego i na jego dwór. Poproszony o pomoc Abram, pomodlił się i nałożył na chorego swe ręce, przywracając mu zdrowie. Czynności, jakie patriarcha wykonał, uznaje się za egzorcyzm, a on sam ukazany został jako egzorcysta i mędrzec⁶. W narracji, oprócz ewidentnego nawiązania do historii w Rdz 12,10–20, przebija się również epizod związany z Abimelekiem, opisany w Rdz 20,1–20.

- 2 Za końcem I wieku przed Chr. lub początkiem I wieku po Chr. opowiadają się: L. Stefaniak, „Apokryf aramejski Księgi Rodzaju”, *RBL* 10 (1957) 450; S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej* (Kraków: Enigma Press 1994) 83; Muchowski, *Komentarze*, 279; D.A. Machiela, „Genesis Apocryphon (1QapGen)”, *EBR* IX, 1144. Niektórzy uczeni wskazują na okres wcześniejszy: II wiek przed Chr. (S. Docherty, „Abraham in Rewritten Scripture”, *Abraham in Jewish and Early Christian Literature* [red. S.A. Adams – Z. Domoney-Lytle] [LSTS 93; London et al.: Clark 2019] 65–69; S. White Crawford, „The Rewritten Bible at Qumran”, *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls* [red. J.H. Charlesworth] [Waco, TX: Baylor University Press 2006] 145) lub III, a nawet IV wiek przed Chr. (T.W. Mackay, „Abraham in Egypt. A Collation of Evidence for the Case of the Missing Wife”, *Brigham Young University* 10/4 [1970] 423). Zwykle zwraca się uwagę na rozbieżność między czasem powstania pisma a jego spisaną wersją, którą dysponujemy współcześnie, a ta wskazuje na czas późniejszy, tzn. I wiek po Chr. (por. M. Parchem, „Księga Rodzaju 12–50 w Qumran. Interpretacja opowiadań o patriarchach w wybranych tekstach z Pustyni Judzkiej”, *CT* 88/4 [2018] 150). Przegląd opinii badaczy w: J.A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20). A Commentary* (BibOr 18B; Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 2004) 26–28; D.K. Falk, *The Parabiblical Texts. Strategies for Extending the Scriptures among the Dead Sea Scrolls* (LSTS 63; London: Clark 2007) 28–29.
- 3 Jest to rodzaj pisma herodiańskiego z elementami ortografii typu qumrańskiego; por. Muchowski, *Komentarze*, 279.
- 4 Por. Muchowski, *Komentarze*, 279. Ludwik Stefaniak („Apokryf aramejski Księgi Rodzaju”, 451), jeden z pierwszych badaczy pisma na gruncie polskim, pisze, że „jest to język aramejskim silnie shebraizowany”.
- 5 Dokładna struktura dzieła w Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 46; Muchowski, *Komentarze*, 281.
- 6 Faraon prosi Abrama o pomoc, kiedy już wszyscy mędrcy i uczeni Egiptu zawiedli, a ten – jako prawdziwy mędrzec – zdołał władcy pomóc (o Abramie jako mędrцу por. Parchem, „Księga Rodzaju 12–50

W opiniach badaczy istnieje rozbieżność co do literackiego gatunku pisma. Jedni twierdzą, że mamy tu do czynienia z targumem, inni – że z midraszem. Joseph A. Fitzmyer przywołuje różne opinie, samemu opowiadając się za „prototypem midraszu”⁷. Apokryf rzeczywiście swą formą przypomina midrasze rabiniczne⁸, jakkolwiek lepiej widzieć w nim formę midraszu haggadycznego⁹. Moshe J. Bernstein klasyfikuje kol. 0–17 jako teksty parabiblijne, a kol. 19–22 (w tym tę, która jest przedmiotem naszego zainteresowania) jako *rewritten Bible*¹⁰, czyli „Biblię na nowo napisaną”¹¹. Uczony zaznacza jednak, że nie ma jednolitego gatunku literackiego, jaki można by odnieść do całego apokryfu. Utwór jest jednym z wielu dokumentów qumrańskich mających charakter komentarza do Księgi Rodzaju (z aluzjami, reminiscencjami lub parafrazami tekstu biblijnego)¹². Kolumna 20 przyjmuje formę opowiadania autobiograficznego, jako że główny bohater (Abram¹³) opowiada historię w pierwszej osobie liczby pojedynczej, a zarazem formę dydaktycznego opowiadania mądrościowego¹⁴.

Podstawą niniejszego artykułu jest tekst oryginalny zawarty w publikacji Fitzmyera¹⁵, a także rekonstrukcje obecne w książkach Daniela A. Machieli oraz Florentina Garcíi Martíneza i Eiberta J.C. Tigchelaara¹⁶. Poniżej zostanie zaprezentowane tłumaczenie własne interesującego nas passusu (a więc ww. 16–29), jakkolwiek istnieją już przekłady polskie apokryfu dokonane przez Piotra Muchowskiego i Antoniego Troninę¹⁷.

w Qumran”, 152). Poza tym wydaje się, że intencją autora 1Q20^w było wybielenie obrazu patriarchy. O ile na podstawie Rdz 12,14–16 można by go oskarżyć o to, że wręcz sprzedał swoją żonę (skoro otrzymał za nią liczne dary), a więc była to sucha transakcja, tak w apokryfie widać, jak bardzo przeżywał jej zabranie na dwór faraona i jak czule się modlił. Natomiast dary od faraona otrzymał dopiero po dokonaniu egzorcyzmu. W Rdz 12,13 kazał Sarze klamać, że jest jego siostrą, w apokryfie zaś motyw kłamstwa się nie pojawia. Więcej na ten temat w: J. van Ruiten, *Abraham in the Book of Jubilees. The Rewriting of Genesis 11:26–25:10 in the Book of Jubilees 11:14–23:8* (Leiden – Boston: Brill 2012) 110; Docherty, „Abraham in Rewritten Scripture”, 67; White Crawford, „The Rewritten Bible at Qumran”, 146.

7 Por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 16–25.

8 Por. Muchowski, *Komentarze*, 280.

9 Por. Mędała, *Wprowadzenie*, 83.

10 Por. M.J. Bernstein, *Reading and Re-Reading Scripture at Qumran* (STDJ 107; Leiden – Boston: Brill 2013) I, 217–240.

11 Autor apokryfu interpretuje biblijny tekst, na nowo porządkując materiał, rozwijając jego fabułę i odpowiadając na stawiane przez tekst pytania; por. A. Tronina, *Wokół Biblii w Qumran. Od targumu (11Q10) do midraszu (1Q20)* (BZ.TNT 15; Kraków: Enigma Press 2012) 62.

12 Por. Parchem, „Księga Rodzaju 12–50 w Qumran”, 140.

13 W qumrańskich tekstach pozabiblijnych imię אַבְרָם występuje 31 razy (5 razy w tekstach hebrajskich i 26 w aramejskich – w tym także w naszym fragmencie), natomiast w wersji אַבְרָהָם pojawia się 47 razy (43 razy w tekstach hebrajskich i 4 razy w aramejskich); por. Parchem, „Księga Rodzaju 12–50 w Qumran”, 142.

14 Tak uważa Antoni Lange. Jego opinie przywołuje Antoni Tronina (*Wokół Biblii w Qumran*, 144).

15 Por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 100, 102.

16 Por. D.A. Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon. A New Text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13–17* (STDJ 79; Leiden – Boston: Brill 2009) 74–77; F. García Martínez – E.J.C. Tigchelaar *The Dead Sea Scrolls. Study Edition* (Leiden – New York – Köln: Brill 1999) 40–42.

17 Przekład Muchowskiego jest bardziej dosłowny (zbliżony do angielskiej wersji Fitzmyera), natomiast tłumaczenie Troniny (*Wokół Biblii w Qumran*, 69; oparte na wydaniu Machieli), służy za podstawę do komentarza bardziej egzegetycznego i teologicznego niż filologicznego. Interesujący nas tekst znajduje się w P. Muchowski,

Kolumna 20

16. [...] Tej nocy¹⁸ Bóg Najwyższy posłał do niego [tj. do faraona] ducha zarazy, żeby go dręczył i wszystkich ludzi jego domu; ducha złego,
17. który dręczył jego i wszystkich ludzi jego domu. Nie był w stanie zbliżyć się do niej [tj. do Saraj] ani nie miał z nią stosunku, mimo że ona była z nim
18. przez dwa lata. Po upływie dwóch lat plagi i udręki stały się surowsze i bardziej intensywne dla niego i dla wszystkich ludzi jego domu. Posłał więc
19. po wszystkich [męd]rc[ów] Egiptu, wszystkich magów, razem ze wszystkimi lekarzami Egiptu, (żeby zobaczyli) czy będą w stanie wyleczyć z tej plagi jego i ludzi
20. jego domu. Ale żaden z lekarzy, magów ani żaden z mędrców nie był w stanie go podźwignąć i go uzdrowić, ponieważ ten duch dręczył [również] ich wszystkich,
21. dlatego uciekli. (vacat). Wówczas przybył do mnie Hirqanos¹⁹ i błagał mnie, abym przyszedł i modlił się
22. za króla i położył swe ręce na nim, aby został uzdrowiony, ponieważ [on wcześniej] widział [mnie] we śnie. Lot jednak rzekł do niego: „Abram, mój wujek, nie będzie w stanie modlić się za
23. króla, kiedy jego żona Saraj jest wraz z nim. Teraz idź, powiedz królowi, żeby odesłał jego żonę od siebie do jej męża. Wtedy on (Abram) pomodli się za niego, aby został uzdrowiony”.
24. (vacat) Kiedy Hirqanos usłyszał słowa Lota, poszedł (i) powiedział do króla: „Wszystkie te plagi i udręki,
25. którymi mój pan, król, jest osaczony i dręczony, (są) z powodu Saraj, żony Abrama. Niech Saraj będzie zwrócona swemu mężowi Abramowi,
26. a ta udręka opuści cię, podobnie jak duch zaropienia”. Wtedy on (faraon) wezwał mnie i rzekł do mnie: „Cóż mi uczynił? Dlaczego mówisz
27. mi: «ona jest moją siostrą», podczas gdy była twoją żoną? Dlatego wziąłem ją sobie za żonę. Oto twoja żona! Zabierz ją sobie; idź, wyjedź ze
28. wszystkich prowincji Egiptu. Teraz módl się za mnie i za mój dom, aby ten zły duch został od nas odegnany”. Więc modliłem się za tego [prześ]ladowcę
29. i położyłem moje ręce na jego [gło]wie. Udręka została od niego odjęta i zły [duch] został wygnany [od niego], a on wyzdrowiał.

Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba`at – Masada (BZ.TNT 5; Kraków: Enigma Press 1996) 14–16; Tronina, *Wokół Biblii w Qumran*, 101–104.

18 Chodzi o noc, podczas której Abram usilnie się modlił, wznosząc swe pełne emocji modlitwy do Boga, aby Ten wymierzył sprawiedliwość względem faraona. Patriarcha skarżył się na władcę, który zabrał na swój dwór jego żonę Saraj. Prosił Pana o ochronę dla niej i o odpowiednie potraktowanie faraona.

19 Jest to dostojnik egipski, który nie pojawia się na kartach Biblii. Wokalizacja jego imienia jest niepewna. Tronina (*Wokół Biblii w Qumran*, 102, przyp. 230) w przekładzie na język polski używa formy Chorkanosz.

2. Zły duch w 1Q20^{nr} i jego aktywność

W w. 16 czytamy, że Pan (określony jako „Bóg Najwyższy”; אל עליון), odpowiadając na pełną emocji modlitwę Abrama, zesłał na faraona i na jego dwór złego ducha przynoszącego zarazę. Określenie „duch” (רוח) pojawia się w apokryfie trzynastcie razy, w tym sześciokrotnie w kol. 20 będącej przedmiotem naszego zainteresowania: 16(2x).20.26.28.29²⁰. Machiela podaje tłumaczenie słowa רוח jako „duch”, „wiatr” lub „uczucie”²¹. Do jego spostrzeżeń jeszcze wrócimy. Na tym etapie warto pamiętać, że to ostatnie znaczenie terminu רוח jest częściej spotykane w literaturze qumrańskiej niż w tekstach Starego Testamentu.

Zanim spróbujemy ocenić, jaki charakter przyjmuje rzeczownik רוח w naszym tekście i jakie ma znaczenie, najpierw przyjrzyjmy się słowom, które mu towarzyszą i go określają. W w. 16 jest to מִכְרַשׁ רוח, czyli „duch plagi”, „duch zarazy”²². W całym apokryfie rzeczownik מִכְרַשׁ („plaga”, „zaraza”) pojawia się tylko w tym miejscu. W połączeniu z רוח tworzy łańcuch *constructus*. Jeśli natomiast potraktować to wyrażenie jako przydawkowe, można by – idąc za Takamitsu Muraoką – odczytywać je jako *rû^{ah} makdēš*, czyli jako imiesłów rodzaju męskiego czasownika כָּחַשׁ w koniugacji *aphel*, i traktować *maktēš* jako równoważne z *makdēš*, w którym doszło do częściowej dysymilacji²³. Wydaje się to tym bardziej uzasadnione, że w opowiadaniu pojawia się termin מִכְרַשׁ (także jako rzeczownik oznaczający „plaga”, „zaraza”), i to pięciokrotnie w całym interesującym nas tekście (20, 18.19.24.26.29).

Innym wyrażeniem określającym ducha, który uciskał faraona i jego dwór, jest בַּאִישׁ רוח „zły duch” (ww. 16–17). Podstawową formą tego przymiotnika jest בַּאִישׁ²⁴. Termin ten pojawia się w całym apokryfie czterokrotnie, z czego trzykrotnie w naszym opowiadaniu (ww. 17.28.29) i jeden raz poza nim (4,3). W kol. 20 występuje w towarzystwie rzeczownika רוח (za wyjątkiem w. 17, jako בַּאִישׁתָּא דָּא רוּחָא w w. 28 i בַּאִישׁתָּא [מְנַה רוּחָא] w w. 29²⁵).

Trzecim dookreśleniem rzeczownika רוח jest שַׁחֲלִינִי. W w. 26 pojawia się w zwrocie רוּחַ שַׁחֲלִינִי. Rzeczownik שַׁחֲלִינִי (w formie podstawowej שַׁחֲלִינִי) nie pojawia się nigdzie indziej

20 Poza tym również w innych kolumnach: 2,13 (w znaczeniu „uczucie”, „emocja”); 13,16(2x).17(2x).18 i 22,8 (w znaczeniu „wiatr”).

21 Por. Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon*, 300.

22 Choć mamy tu zestawienie dwóch rzeczowników w łańcuchu *constructus*, niekiedy w tłumaczeniach używa się formy przymiotnikowej lub imiesłowowej: „a pestilential spirit” („morowy duch”) (Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 101; Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon*, 75), „chastising spirit” („zarazliwy duch”) (García Martínez – Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls*, 43). W polskich przekładach tłumacze zostają przy rzeczowniku i tłumaczą zwrot jako „duch zarazy” (Muchowski, *Rękopisy*, 15; Tronina, *Wokół Biblii w Qumman*, 103). Podobny przekład został zastosowany w niniejszym przedłożeniu.

23 Por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 204–205.

24 Fraza בַּאִישׁ רוח stoi w apozycji do מִכְרַשׁ רוח i należy traktować rzeczownik רוח jako *absolutus* liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego zmodyfikowany przez przymiotnik בַּאִישׁ (rodzaju żeńskiego z finalnym א zamiast ה), chociaż w naszym tekście רוח wcześniej jest rodzaju męskiego; Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 205.

25 Forma רוּחָא w obu wierszach ma charakter emfaticzny i występuje w liczbie pojedynczej w rodzaju żeńskim; por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 211. O rodzaju gramatycznym i liczbie czasownika רוח w pismach qumrańskich por. S. Tengström – H.-J. Fabry, „רוּחָא rûah”, *TDOT* XIII, 396.

na kartach apokryfu. Bywa on różnie tłumaczony: „ropienie”²⁶ („duch ropienia”), „ropne zło”²⁷ („duch ropnego zła”), „smród”²⁸ („duch smrodu”), „złoć”²⁹ („duch złości”), „plugaństwo”³⁰ („duch plugaństwa”). To jedyna bardziej precyzyjna informacja dotycząca natury cierpień faraona i jego dworu³¹.

Jak wyżej wspomnieliśmy, sprawcą bolesti, jakimi został dotknięty faraon i jego dworzanie, jest duch, określany jako „duch zarazy”, „zły duch”, „duch ropienia”. Teraz warto zatrzymać się nad szkodami, jakie tenże duch wyrządził ludziom. Była to „zaraza”, „plaga”, o czym była mowa już wyżej. Wyrażają je rzeczowniki: מוכחש i מוכרש. Pierwszy z nich pojawia się w w. 16 i towarzyszy rzeczownikowi רוח („duch zarazy”). Drugi zaś pojawia się pięciokrotnie (ww. 18.19.24.26.29) w naszym opowiadaniu (i ani razu poza nim). W w. 18 towarzyszy rzeczownikowi נגד („cierpienie”, „ucisk”) i przyjmuje formę מוכחשיא. Są to dwa określenia opisujące boleść faraona w liczbie mnogiej („plagi i udręki”). W w. 19 przyjmuje formę מוכחשא i poprzedzony jest przyimkiem מן (chodzi o uzdrowienie faraona „z zarazy”). W w. 24 pojawia się zwrot w liczbie mnogiej „wszelkie plagi i udręki” (כול מוכחשיא ונגדיא), a w ww. 26 i 29 ponownie w liczbie pojedynczej. W w. 26 rzeczownik מוכחשא jest podmiotem czasownika יתוך („odejść”), a w w. 29 czasownika פלי („usunąć”). Raz jeszcze trzeba, chcąc określić szkody poczynione przez ducha, przywołać rzeczownik שחלניא (wskazujący na ropne dolegliwości ludzi), który poza w. 26 nie występuje ani w narracji, ani w całym piśmie, stanowi więc *hapax legomenon*.

Wspomniany został wyżej jeszcze rzeczownik נגד, którym opisano dolegliwość faraona i jego ludzi. Pojawia się on tylko dwukrotnie (ww. 18 i 24) i towarzyszy rzeczownikowi מוכחש. W pozostałych miejscach apokryfu jest on nieobecny.

Warto przyrzeć się także czasownikom wyrażającym zarazę. Są to כחש i נגד. Pierwszy z nich („dotknąć cierpieniem”, „dręczyć”) – rdzeniowo związany z rzeczownikiem מוכחש – pojawia się czterokrotnie w naszym opowiadaniu (i ani razu poza nim), a mianowicie: w ww. 16.17.20.25. W w. 16 występuje w formie למכחשה³² i określa cel działania ducha jako sprawcy ucisku oraz wskazuje na jego ofiarę. W w. 17 czasownik כחש przyjmuje postać כחשא³³, a więc imiesłowu czynnego, co sugeruje dłuższy i ciągły czas działania czynnika szkodzącego (z tekstu dowiadujemy się, że były to dwa lata). W w. 20 pojawia się forma כחש³⁴. Tutaj także mamy imiesłów czynny, występujący w charakterze orzecznika

26 Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 103: „purulence” („the spirit of purulence”).

27 García Martínez – Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls*, 43: „purulent evils” („the spirit of purulent evils”).

28 Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon*, 76: „foulness” („the spirit of foulness”).

29 Muchowski, *Rękopisy*, 15.

30 Tronina, *Wokół Biblii w Qumran*, 103.

31 Pochodzący najpewniej od tego słowa syryjski przymiotnik *šahlānāyā* oznacza „gnijący”, „cieknący”, „ropny”; por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 210.

32 Jest to *infinitivus* koniugacji *peal* wraz z sufiksem zaimkowym rodzaju męskiego („[żeby] go uciskać”).

33 Jest to *participium activi* rodzaju żeńskiego liczby pojedynczej. Wraz z czasownikiem היה wyraża ciągłą czynność przeszłą.

34 Jest to *participium activi* rodzaju męskiego liczby pojedynczej.

dla podmiotu, jakim jest רוח, co tłumacze zwykli przekładają w formie przeszłej³⁵. Wreszcie w w. 25 pojawia się מרחתש³⁶ jako orzecznik dla podmiotów נגר w w. 24. Jedni tłumacze przekładają tenże czasownik w stronie biernej (faraon „jest/był uciskany” [„dręczony”, „nękanany”] zarazami i plagami)³⁷, inni w czynnej (zarazy i plagi „dręczą” [„uciskają”, „nękają”] faraona)³⁸. W tym ostatnim przypadku czasownikowi כחש towarzyszy czasownik נגר, który ma podobne znaczenie („dotknąć cierpieniem”, „zranić”). Poza tym jednym razem czasownik ten więcej w tekście się nie pojawia.

Chociaż brakuje precyzyjnych informacji dotyczących natury bolączek faraona (za wyjątkiem wzmianki o ropieniu, smrodzie czy żółci, względnie nieokreślonym bliżej plągaństwie oraz ogólnych określeniach – „zaraza”, „plaga”), możemy o nich powiedzieć, że musiały być intensywne, skoro w niektórych miejscach zostały określone za pomocą dwóch podobnych w znaczeniu rzeczowników (obecność dwóch rzeczowników intensyfikuje znaczenie czynności – może też być odczytana jako figura retoryczna *hendiadys*). Sposób pojawiania się i znikania zarazy został opisany za pomocą czasowników ruchu (יורד [„odejść”] i פלי [„usunąć”]). Pojawienie się zatem zarazy przypomina nagłe przybycie wroga, a jej zniknięcie – jego oddalenie się i ustąpienie problemu. Z kolei czasowniki wyrażające dotknięcie cierpieniem wskazują na uciążliwość i szkodliwość działania złego ducha. Na czym to cierpienie polegało? Tego z tekstu się nie dowiemy. Na niewiele zda się odwołanie do Księgi Rodzaju opisującej pobyt Abrama w Egipcie. W 12,17 czytamy: „Pan jednak dotknął faraona i jego otoczenie wielkimi karami za zabranie Saraj, żony Abrama”³⁹. Zbyt ogólne określenie cierpienia wzmiankowane w Biblii Hebrajskiej (נגעים גדלים) nie mówi nam w zasadzie nic o tym, jaką przybrało ono formę. W opowiadaniu o Abimeleku, które wyraźnie zainspirowało autora 1Q20^{ar}, mowa jest o tym, że Bóg „dotknął niepłodnością wszystkie łona w domu Abimeleka za Sarę, żonę Abrahama” (Rdz 20,18). Dzięki modlitwie patriarchy zdolność rozrodzka kobiet powróciła (por. 20,17). Czy zatem karą zesłaną na faraona była niepłodność egipskich kobiet?⁴⁰ A raczej powodem niepłodności byłiby mężczyźni (bo zwrot „ludzie” na dworze faraona można przetłumaczyć jako „mężczyźni”). Chcąc

35 Przekłady: „that spirit afflicted all of them” (Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 101); „the spirit began afflicting all of them” (Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon*, 75); „the spirit attacked all of them” (García Martínez – Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls*, 43); „dręczył ich wszystkich” (Muchowski, *Rękopisy*, 15); „zaczął dręczyć (także) ich wszystkich” (Tronina, *Wokół Biblii w Qumran*, 103).

36 Jest to koniugacja *ithpeel* rodzaj męski liczba pojedyncza.

37 Tak jak: Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 103; García Martínez – Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls*, 43; Muchowski, *Rękopisy*, 15.

38 Tak jak: Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon*, 76; Tronina, *Wokół Biblii w Qumran*, 103.

39 Cytaty biblijne (także te wplecione w tłumaczenie apokryfu) pochodzą z przekładu BT⁵.

40 Michael O. Wise („Healing”, *EDSS* I, 336) uważa, że była to rzeżączka, a duch powodował wypływ ropy („discharges of pus”). Ida Fröhlich („Medicine and Magic in Genesis Apocryphon. Ideas on Human Conception and Its Hindrances”, *RevQ* 25/2 [2011] 177–198), badając nasz tekst od strony medycznej, dochodzi do wniosku, że demon uczynił faraona niezdolnym do odbycia stosunków seksualnych z Sarą. Wpisuje się to w przekonanie starożytnych ludzi o demonicznym pochodzeniu dysfunkcji ludzkiego ciała i o konieczności zastosowania antydemonicznych praktyk (egzorcyzm poprzez nałożenie rąk) w celu przywrócenia fizycznej sprawności.

bardziej sprecyzować naturę zarazy, należy sięgnąć do tekstów pozabiblijnych, które do tego epizodu nawiązują⁴¹.

W świetle przywołanych wyżej danych możemy odpowiedzieć na pytanie, jakie znaczenie w naszym opowiadaniu przyjmuje rzeczownik רוח. W całym apokryfie pojawia się on jako „duch”, „wiatr” lub „uczucie”. Zaczniemy od ostatniego znaczenia. Heinz-Josef Fabry podaje przykład z 1Q20^{ar}, wskazując, że w 2,13 rzeczownik רוח może być rozumiany jako siedlisko ludzkich emocji⁴², w pewnym sensie zbliżone do rzeczownika רוח⁴³. Czyżby problemy faraona i jego otoczenia dotyczyły sfery psychicznej? Wówczas mianem „plagi”, „zarazy” zostałyby określone przynębenie, zmartwienia, niepokoje. Taka interpretacja wydaje się mało prawdopodobna. Niektórzy komentatorzy widzą w רוח „wiatr”. Fitzmyer przywołuje opinię Nahmana Avigada i Yigaela Yadina, Millara Burrowsa, Henriego Michauda i Hansa Bardtkego, którzy uważają, że to wiatr był zarazą zesłaną przez Boga jako kara dla faraona⁴⁴. Być może na wzór późniejszych plag egipskich, które miały charakter anomalii przyrodniczych, niszczycielski wicher pustoszył przez dwa lata Egipt. Wydaje się jednak, i za tym słusznie opowiada się Fitzmyer, że רוח w naszym opowiadaniu należy rozumieć jako „duch”. W czasach kompozycji apokryfu w świecie starożytnym panowało przekonanie, że choroby, zarazy i inne nieszczęścia bywały powodowane przez duchy. I w tym kontekście należy postrzegać opowiadanie o pladze, jaka dotknęła faraona⁴⁵. Ta interpretacja wydaje się najpewniejsza. Nie wyjaśnia ona jednak, jakie jest powiązanie między Bogiem a złym duchem. Czy duch był posłańcem Boga (biczem Bożym na faraona i jego dworzan) i w pewnym momencie, dzięki pośrednictwu Abrama, jego misja została zakończona, czy też był on demonem, który działał za przyzwoleniem Wszchemogącego i wskutek egzorcyzmu przestał szkodzić ludziom? Odpowiedzi na powyższe pytania trzeba szukać w tekstach biblijnych.

3. Złe duchy w Biblii

W hebrajszczyźnie Starego Testamentu termin רוח oznacza „wiatr”, „wietrzyk”, „oddech”, „tchnienie” oraz oczywiście „duch”⁴⁶. O niszczycielskim „wietrze” jako formie kary ze strony Boga lub wskutek Jego dopustu możemy przeczytać w różnych starotestamentowych tekstach. Księga Hioba łączy wiatr z aktywnością złego ducha. Jeden z posłańców oznajmił głównemu bohaterowi: „Wtem powiał szalony wicher z pustyni, poruszył czterema węglami domu, zawałił go na dzieci, tak iż poumieraly” (Hi 1,19). Sprawcą, który wykorzystał „duży

41 Dla Flawiusza był to „wybuch choroby i niepokoje polityczne” (*Ant.* 1.8.1); por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 204.

42 Mowa jest tu o żonie Lameka, która „stłumiła swe emocje”, dosł. „stłumiła swego ducha”.

43 Por. Tengström – Fabry, רוח רוח, 400.

44 Tłumaczą zwrot מורש רוח jako „a pestilential wind” lub „a crushing wind”; Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 204.

45 Por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 204.

46 Por. KBL, II, 246–250.

wiatr” (רוח גדולה), był szatan, a działał on z przyzwolenia samego Jahwe⁴⁷. „Wiatr niszczący” (רוח משחית), jaki zgodnie z zapowiedzią Pana miał uderzyć w Babilończyków, będzie wywołany bez pośredników (por. Jr 51,1). W Starym Testamencie mamy więcej przypadków, kiedy kogoś spotyka jakieś nieszczęście, którego sprawca działa na zlecenie Boga⁴⁸. W tym miejscu zatrzymamy się jedynie nad znaczeniem „duch”⁴⁹. Nie zawsze, jak się okazuje, słowo רוח oznacza jakąś konkretną duchową istotę.

W Księdze Sędziów czytamy o tym, że Bóg zesłał „złego ducha” pomiędzy Abimelekiem a możnymi z Sychem (por. Sdz 9,23). Określenie רוח רעה należy tu rozumieć jako obrazowe wyrażenie niezgody między zwaśnionymi ludźmi⁵⁰. W wielu przekładach Biblii Hebrajskiej (np. w BT⁵) używa się tłumaczenia „duch niezgody”. Jawi się on zatem jako manifestacja wzajemnej wrogości, nie zaś duch spersonifikowany⁵¹. Warto także zwrócić uwagę na Boga jako tego, który „posłał” (שלח) ducha dla wykonania zadania⁵² mającego zabarwienie negatywne. Podobnie metaforyczne znaczenie przyjmuje zdanie: „Pan rozlał w nich ducha obłądu” (Iz 19,14). Wspomniany tu רוח עוה nie jest na pewno osobą. Nie jest nią również zesłany przez Jahwe „duch [głębokiego] snu” (רוח תרדמה) wspomniany w Iz 29,10. Duch (רוח) w Iz 37,7, którego Bóg da królowi asyryjskiemu, oznacza z kolei określone usposobienie.

Dyskusje wywołuje charakter i tożsamość złego ducha, który dręczył króla Saula. W 1 Sm 16,14 czytamy: „Saula opuścił duch Pański, a opętał go duch zły, zesłany przez Pana”. Mowa o nim również w kolejnych miejscach księgi. Określany jest on jako „zły duch [zesłany przez] Boga” (רוח-אלהים רעה) w 1 Sm 16,15.16; 18,10; „zły duch od Jahwe” (רוח יהוה מאת יהוה) w 16,14; i „zły duch [zesłany przez] Jahwe” (רוח יהוה רעה) w 19,9. Wszystkie te zwroty są metaforycznymi określeniami nastrojów króla Saula⁵³, jego wielkiego przygnębienia, smutku, utraty panowania nad sobą lub nawet choroby psychicznej⁵⁴. Zatem mamy tu również – tak jak w dotąd przywołanych przypadkach – przykład użycia רוח w sposób niespersonalizowany⁵⁵. Nie brakuje jednak uczonych, którzy w objawach choroby Saula widzą realne działanie złego ducha. Władzę uspokajała jedynie muzyka

47 Por. W. Kardys, *Szatan w Starym Testamencie oraz w judaizmie Drugiej Świątyni* (Studia Biblica Lublinensia 12; Lublin: Wydawnictwo KUL 2015) 146–149.

48 Obszernie na ten temat w publikacji: M Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii Hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2004).

49 Sam szatan, jakkolwiek pojawia się pod różnymi imionami i określeniami, w Qumran nie występuje zbyt często. Rdzeń שטן można znaleźć tylko w sześciu tekstach, i to w większości przypadków w znaczeniu rzeczownika pospolitego; por. W. Kardys, „The Figure of Satan (שטן) in Qumran Literature”, *QC* 25 (2017) 127–150.

50 Por. Kardys, *Szatan w Starym Testamencie*, 146.

51 Por. P.K. McCarter, „Evil Spirit of God”, *DDD*, 320. My też, mówiąc, że czynimy coś „w duchu pokory” czy „w duchu służby”, w podobny sposób wyrażamy naszą postawę, nie personifikujemy ducha.

52 James D.G. Dunn i Graham H. Twelftree, „Demon-Possession and Exorcism in the New Testament”, *Churchman* 94 [1980] 215 nazywają „ducha niezgody” mianem „emisariusza Jahwe”.

53 Por. Kardys, *Szatan w Starym Testamencie*, 146; J. Łach, *Księgi Samuela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy* (PST 4.1; Poznań – Warszawa: Pallottinum 1973) 207.

54 Widać tu symptom paranoi, depresji maniakalnej; por. P.K. McCarter, *I Samuel* (AB 8; New York: Doubleday 1980) 280–281.

55 Por. McCarter, „Evil Spirit of God”, 320.

wygrywana przez Dawida. Muzyka, jak mniemano w czasach starożytnych, ma w sobie jakąś tajemniczą moc, która może uspokajać, wzywać do walki, a także odpędzać złe duchy⁵⁶. Czyżby demon rzeczywiście opętał Saula, a dzięki Dawidowej grze na cytrze z niego uciekał? Merrill G. Greene uważa, że muzyka ta była swego rodzaju apotropaicznym rytuałem⁵⁷, a Ralph W. Klein pisze wprost, że zły duch poddawany był egzorcyzmom⁵⁸. Taka interpretacja nie wydaje się jednak uzasadniona. Podobnie jak uważa większość egzegetów, musimy stwierdzić, że w tejsze perykopie opisu egzorcyzmu nie ma.

Najbardziej sensownym wytłumaczeniem obecności „złego ducha” jest potraktowanie go na sposób metafory określającej nastroje przygnębienia, w jakie popadał Saul. A rola Boga jako tego, który zesłał „złego ducha”, ma uwypuklić prawdę, że Duch Jahwe (רוח יהוה; 1 Sm 10,6), jakim wcześniej został obdarowany władca (por. 10,10), a którego następnie Pan Go pozbawił (z powodu jego złego postępowania), został zastąpiony „duchem złym od Jahwe” (רוח רעה מאת יהוה)⁵⁹.

W dalszym poszukiwaniu רוח jako posłanej przez Boga osoby szkodzącej ludziom musimy sięgnąć do epizodu opisanego w 1 Krl 22,19–22. Jest to wizja proroka Micheasza, syna Jimli, opisująca scenę, jaka odbyła się w niebie. Bóg, ukazany jako król otoczony zastępami niebieskimi (jako dworzanami), zaproponował wysłanie któregoś z duchów z konkretną misją skierowaną przeciwko królowi Achabowi. Zgłosił się jeden ochotnik, który zaproponował: „Ja go zwiodę” (22,21), i zadeklarował, że stanie się „duchem kłamstwa” (רוח שקר) (22,22). W ten oto sposób wystąpił jako wysłannik Boga („Idź i tak uczyn!” – usłyszał; 22,22) realizujący Jego wolę. Nie wykonywał własnej misji, lecz działał tylko i wyłącznie w ramach prerogatyw udzielonych mu przez niebieskiego Władcę. Misję swoją wypełnił, szkodząc Achabowi. I chociaż różnie interpretuje się „ducha kłamstwa”⁶⁰, traktowanie go w sposób spersonalizowany – jako konkretnej nadprzyrodzonej istoty⁶¹ – wydaje się jak najbardziej uzasadnione.

„Duch kłamstwa” pozostaje w pełni posłuszny woli Jahwe (jakkolwiek Pete Kyle McCarter widzi w nim istotę częściowo niezależną od Niego⁶²) i wypełnia Jego rozkazy. Nigdzie nie jest określony przymiotnikiem „zły”, choć wyruszył, by zaszkodzić człowiekowi. Nie ma także mowy o potrzebie egzorcyzmu, skoro nic nie wskazuje na to, że posłaniec przekroczył granice swej szkodzącej działalności. „Duch kłamstwa” wydaje się być jedyną duchową istotą we wszystkich przywołanych wyżej przypadkach, w których użyto

56 Por. Łach, *Księgi Samuela*, 207.

57 Por. M.G. Greene, *Sectually Transmitted Demons. Categorizing the Apotropaic Dead Sea Scrolls* (Dys. McMaster University; Hamilton 2022) 39–40.

58 Por. R.W. Klein, *1 Samuel* (WBC 10; Dallas, TX: Nelson 1983) 167.

59 Zły duch służy w opowiadaniu jako uprzedmiotowienie opuszczenia Saula przez Jahwe, i to na zasadzie kontrastu; por. McCarter, „Evil Spirit of God”, 319.

60 Na przykład Fredrik Lindström traktuje „ducha kłamstwa” jako personifikację natchnienia prorockiego; por. Tengström – Fabry, „רוח ריח”, 390.

61 Tak uważają: McCarter, „Evil Spirit of God”, 320; Kardyś, *Szatan w Starym Testamencie*, 146.

62 Por. McCarter, „Evil Spirit of God”, 320.

rzeczownika רוח, i jednocześnie najbliższą analogią do „ducha” pojawiającego się na kartach *Apokryfu Księgi Rodzaju* – choć, jak widać, analogią dalece niedoskonałą.

W Nowym Testamencie rzeczownik „duch” (greckie πνεῦμα) występuje wiele razy jako określenie złych istot szkodzących ludziom. Pojawia się on zarówno w liczbie pojedynczej (por. Mt 12,43; Mk 9,17; Łk 4,33), jak i mnogiej (por. Mt 12,45; Mk 3,11; Łk 10,20). Niekiedy nie towarzyszą mu żadne dookreślenia (występuje samo πνεῦμα, ale wiadomo, że chodzi o ducha „złego”; por. Mk 9,20; Łk 9,39) (5x). Częściej bywa wprost nazwany „złym” (πονηρόν; Łk 7,21; 8,2) (6x) lub „gorszym” (πονηρότερον; Mt 12,45; Łk 11,26) (2x); najczęściej towarzyszy mu przymiotnik „nieczysty” (ἀκαθάρτου; Mt 12,43; Mk 3,11; Łk 6,18) (23x); rzadziej inne dookreślenia przymiotnikowe lub rzeczownikowe (Mk 9,17) (6x). Na szczególną uwagę zasługują: „duch niemocy” (πνεῦμα ἀσθενείας), który spowodował chorobę kobiety (por. Łk 13,11), „duch niemy i głuchy” (ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα), będący przyczyną niesprawności zmysłowych człowieka (por. Mk 9,25; por. też 9,17), a także „duchy złe i słabości” (w dopełniaczu liczby mnogiej: πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν) w Łk 8,2. To ostatnie określenie koresponduje ze zwrotem מַכְשֵׁי וְנַגְיָא w 1Q20^{ar} i też występuje w liczbie mnogiej.

Innym terminem, jaki w Nowym Testamencie odnosi się do złych duchów, jest rzeczownik „demon” (δαίμονιον). Występuje on 63 razy (w tym 20 razy w liczbie pojedynczej) i prawie zawsze odnosi się do złych duchów (Mt 7,22; 10,8; Mk 7,26.30; Łk 4,33; 10,17; J 7,20; 10,20 i in.; wyjątek stanowi Dz 17,18).

Złe duchy w różny sposób szkodzą swoim ofiarom. Z relacji ewangelicznych wiemy, że demon jest w stanie człowieka zranić, wrzucić w ogień i w wodę, miotać nim, przewracać na ziemię, próbować pozbawić życia (por. Mt 17,17; Mk 9,14–15; Łk 9,31). Potrafi też ofiarą targać (por. Mk 1,26), rzucać (por. Łk 4,35), porywać ją i wieźć na pustynię (por. 8,29). Szatan ma ponadto możliwość powodowania chorób natury somatycznej (por. 13,15)⁶³.

W Nowym Testamencie zbyt wiele jest przypadków, by je dokładnie analizować, ale podsumowując, należy zauważyć, że: (1) demony i złe duchy są sprawcami opętań i czasem chorób natury somatycznej (tak jak w 1Q20^{ar}); (2) w Nowym Testamencie nie ma mowy, że duchy zostały posłane przez Boga w celu szkodenia ludziom.

4. Egzorcyzm w 1Q20^{ar}

W niniejszym paragrafie przyjrzymy się przebiegowi egzorcyzmu opisanego w narracji 1Q20^{ar}. Najpierw zbadamy słownictwo związane z samym uwolnieniem faraona od jego dolegliwości, następnie zatrzymamy się nad rolą modlitwy i nałożenia rąk, wreszcie nad terminami opisującymi odegnanie złego ducha.

63 Michał Wojciechowski („Healing or Exorcisms? Evil Spirits as Impersonal Powers in Gospels”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 7/4 [2014] 65–72) uważa, że w Ewangelii demony nie mają nic wspólnego z szatanem. Są to nieokreślone siły półboskie, czasem personifikowane. Egzorcyzmy są podobne do innych opisów uzdrowień i nie powinny być od nich oddzielane.

Hirqanos poprosił Abrama, aby ten przybył do faraona, pomodlił się za niego i wyciągnął ręce, tak aby przywrócić mu zdrowie. W opowiadaniu dwukrotnie pojawia się rdzeń **רפא** w znaczeniu „uzdrowić”, „wyleczyć”. W w. 19 występuje w relacji o mędracach, magach i lekarzach egipskich, jakich polecono sprowadzić, aby uleczyli faraona (**לרפאותיה**⁶⁴). Czasownik użyty w tej samej formie w w. 20 (w prośbie Hirqanosa) sugeruje, że cierpienie króla i jego dworzan miało charakter dolegliwości natury fizycznej. W takim samym znaczeniu należy rozumieć rdzeń **קאם / קום**, za pomocą którego autor opisuje możliwość „powstania”, czyli powrotu króla do zdrowia i sam powrót (odpowiednio w w. 20 w formie **למוקם**⁶⁵ i w w. 29 jako **אורוקם**⁶⁶). Przywołuje on ideę stanięcia na nogi wyrażaną w grece za pomocą czasownika *ἀνίστημι*. Trzecim wreszcie rdzeniem opisującym pokonanie choroby jest **חיי** („żyć”). Pojawia się on w narracji dwukrotnie w formie **חייחה**⁶⁷ (ww. 22 i 23). Zawiera on ideę przeżycia w obliczu zagrożenia śmiercią i pokonania zarazy. W tym kontekście przyjmuje znaczenie „wyzdrowieć”⁶⁸.

Z treści apokryfu dowiadujemy się, że istnieją dwie czynności konieczne do pokonania demona, jakie ma wykonać egzorcysta: modlitwa i nałożenie rąk. Rdzeń **צלי** („modlić się”) pojawia się sześciokrotnie w naszym opowiadaniu. Jest to modlitwa Abrama po zabraniu Saraj na dwór faraona oraz w trakcie przeprowadzania egzorcyzmu (**צליה** – ww. 12 i 28 oraz **צלי** – w. 28), dalej modlitwa, o którą prosi Hirqanos (**הצלה** – w. 21), oraz modlitwa, o której wspomina Lot (**צליה** – w. 22 i **יצלה** – w. 23). Analizując technikę egzorcyzmu w 1Q20^{ar}, zauważamy, że – obok mocy Boga – pojawia się egzorcysta, za którego pośrednictwem Bóg wypędza demona. Nacisk położony jest na modlitwę Abrama – bo on występuje jako ów egzorcysta. W przeciwieństwie do wielu pozabiblijnych przekazów dotyczących egzorcyzmów⁶⁹ zwraca uwagę fakt, że w naszym opowiadaniu nie ma żadnych zaklęć, amuletów, rytów magicznych, specjalnych słów czy ceremonii ani też prób kontrolowania bóstwa jako źródła mocy po to, aby egzorcyzm się powiódł⁷⁰. Modlitwa i wypowiedziane w jej trakcie na głos lub niewypowiedziane głośno słowa (oraz nałożenie rąk, o czym będzie mowa niżej)

64 Jest to *infinitivus constructus* koniugacji *paal* z sufiksem zaimkowym.

65 Jest to *infinitivus constructus* w koniugacji *paal*.

66 Jest to *perfectum* koniugacji *ittaphel*.

67 Jest to *imperfectum* trzecia osoba liczby pojedynczej.

68 Por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 301.

69 Motyw egzorcyzmu pojawia się w pismach qumrańskich. Esther Eshel (a jej opinię przywołuje Beate Ego) dokonała klasyfikacji opisów egzorcyzmów. Wśród różnych rodzajów wymienia dwie główne formy: (1) zaklęcia (które towarzyszą egzorcyzmom; por. 4Q560; 11Q11) oraz (2) hymny apotropaiczne (prośby skierowane do Boga o ochronę przed złymi duchami; por. 4Q560–4Q510; 4Q444; 6Q18); por. B. Ego, „The Figure of Abraham in the Genesis Apocryphon’s Re-narration of Gen 12:10–20”, *Qumran Cave 1 Revisited. Texts from Cave 1 Sixty Years After Their Discovery. Proceedings of the Sixth Meeting of the IOQS in Ljubljana* (red. D.K. Falk et al.) (STDJ 91; Leiden: Brill 2010) 240; o egzorcyzmach opisanych w poszczególnych utworach okresu Drugiej Świątyni por. A. Hauw, *The Function of Exorcism Stories in Mark’s Gospel* (Eugene, OR: Wipf & Stock 2019) 33–58.

70 W świecie starożytnym magia i teksty magiczne były wykorzystywane m.in. podczas egzorcyzmów, uzdrowień i do ochrony przed demonami, czego ślady można znaleźć także w pismach qumrańskich; por. P.S. Alexander, „Magic and Magical Texts”, *EDSS I*, 502.

stanowią jedyny środek wykorzystywany przez egzorcystę; przypomina w swym przekazie hymniczny egzorcyzm obecny w *Jub.* 10,3–6⁷¹.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden – jak się okazuje dość znaczący – szczegół. Z pism qumrańskich przebija przekonanie o związku między chorobą i grzechem⁷². Grzesznik powinien najpierw żałować za popełnione zło, następnie uzyskać przebaczenie, dopiero wtedy może liczyć na uzdrowienie. Uzdrawieniu fizycznemu towarzyszy uzdrowienie duchowe. W przypadku faraona aktu skruchy można się dopatrzeć w wyrzucie, jaki skierował on do Abrama: „Cóżżeś mi uczynił? Dlaczego mówileś do mnie: «ona jest moją siostrą», podczas gdy była twoją żoną? Dlatego wziąłem ją sobie za żonę. Oto twoja żona! Zabierz ją sobie; idź, wyjedź ze wszystkich prowincji Egiptu” (ww. 26–28). Wyznaje przez to, że czyn, jakiego dopuścił się (lub zamierzał się dopuścić), wynikał z jego niewiedzy. Nie miał bowiem świadomości, że Saraj – wbrew słowom Abrama – nie była jego siostrą, lecz żoną. Nieświadomy grzech musiał najpierw zostać odpuszczony, aby potem można było przegnać złego ducha i przezwyciężyć dolegliwości. Tę rolę spełniła modlitwa Abrama⁷³ zanoszona do Boga za „prześladowcę” (מְרַדֵּפָה – w. 28) – bo takim mianem określono faraona⁷⁴.

Drugą czynnością wykonywaną podczas przeprowadzania egzorcyzmu było nałożenie rąk na ofiarę demonicznego zniewolenia. Wyraża ją rdzeń סָמַךְ („nałożyć”) oraz rzeczownik יָד („ręka”), a także przyimek עַל („na”). Zwrot ten pojawia się najpierw w prośbie Hirqanosa skierowanej do Abrama (w tej samej, w której błaga o modlitwę) (סָמַכְתָּ⁷⁵ – w. 22), a następnie w relacji patriarchy podczas dokonywania egzorcyzmu (אֶסְמֹךְ⁷⁶ – w. 29). Obok modlitwy to właśnie nałożenie rąk w geście epiklezy stanowi czynność towarzyszącą przebiegowi egzorcyzmu.

Czynność oddalenia się złego ducha (a więc zakończenia zarazy i powrotu faraona do zdrowia) wyraża albo zwykły czasownik ruchu (יָרוּךְ [„odejść”) – w. 26), albo znamieny,

71 Por. E. Rac, *‘Thy Kingdom Come.’ A Theological Analysis of the Methodology of Exorcisms in the Gospel According to Luke* (Dys. Edinburgh Theological Seminary; Edinburgh 2019) 21; G.H. Twelftree, *Jesus the Exorcist. A History of Religious Study* (Dys. University of Nottingham; Nottingham 1981) 44–45. We wskazanym fragmencie *Księgi Jubileuszów* słowa modlitwy wypowiada Noe w odpowiedzi na zwodzenie jego synów przez złe duchy. Patriarcha prosi Boga, by uchronił jego dzieci przed działaniem duchów, które nazywa „okrutnymi” i „stworzonymi do zniszczenia”. Prosi, by Pan je zamknął i przeniósł na miejsce sądu; por. A. Kondracki, „Księga Jubileuszów”, *Apokryfy Starego Testamentu* (red. R. Rubinkiewicz) (PSBib; Warszawa: Vocatio 1999) 281.

72 Eric Sorensen (*Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity* [WUNT 2.157; Tübingen 2002] 20–29), badając wpływ demonów/złych bogów na wywoływanie chorób i nieszczęść w wierzeniach Mezopotamii i Persji oraz na egzorcyzmy Nowego Testamentu i judaizmu, podaje trzy przyczyny cierpień, jakich są one źródłem. Pierwsze z nich to przestępstwo człowieka, z którym niekiedy wiąże się obraza bóstwa. Występuje tu powiązanie między grzechem człowieka a atakiem złego ducha czy boga. Inne przyczyny to inicjatywa samych demonów oraz działanie złośliwych czarowników. W każdym przypadku pojawia się człowiek mediator/uzdrowiciel, którego możemy nazwać „egzorcystą” – w naszym przypadku funkcję tę pełni Abraham.

73 Mająca charakter przebłagalny, ekspiacyjny.

74 Podobny przypadek znajdujemy w modlitwie Nabonida. O związku między grzechem a chorobą oraz przebaczeniem grzechu a uzdrowieniem zob. Wise, „Healing”, 336–337.

75 Jest to *perfectum*.

76 Jest to *imperfectum*.

jak się okaże, czasownik גער. Oznacza on „zgromić”, „nakazać opuszczenie”, „wygnać”. Rdzeń גער nie oznacza zwykłego „opuszczenia”, „odejścia” złego ducha, skoro podstawowym jego znaczeniem jest „zgromić”; zawiera ideę przepędzenia demona, i to z krzykiem⁷⁷, z czasem przybrał znaczenie „wypędzać”, „wyganiać”, „wyrzucać” kogoś⁷⁸, a nawet „egzorcyzmować”⁷⁹. W takiej roli funkcjonuje w starożytnych aramejskich tekstach z zaklęciami magicznymi. Rdzeń גער pojawia się też w innych pismach qumrańskich, zarówno tych napisanych po aramejsku, jak i w hebrajskich⁸⁰.

Rdzeń גער pojawia się dwukrotnie w naszym opowiadaniu (i ani razu poza nim w 1Q20^{ar}): w w. 28 faraon zwraca się do Abrama z prośbą o modlitwę, aby zły duch „został wypędzony” od niego (וחרתנער⁸¹ w połączeniu z przyimkiem i sufiksem zaimkowym מונה – „od nas”), a w w. 29 sam Abram stwierdza, że zły duch „został wypędzony” (וחרתנער⁸² oraz zaimek i sufiks מנה). W obu przypadkach zostały użyte koniugacje bierne, tzn. że duch jawi się jako gramatyczny podmiot bycia wypędzonym⁸³. Niektórzy badacze na tej podstawie sugerują, że rola Abrama sprowadza się jedynie do modlitwy o Bożą interwencję. Nie jest on zatem, ich zdaniem, egzorcystą, a jedynie pośrednikiem, dzięki którego modlitwie to Bóg sam (i tylko On) dokonuje egzorcyzmu. On jest wykonawcą czynności wygnania złego ducha, choć na poziomie gramatycznym podmiotem pozostaje sam duch⁸⁴.

5. Egzorcyzmy w Biblii

W kolejnym kroku analiz należy przejść do tekstów biblijnych, aby odnaleźć w nich wskazane wyżej elementy. Najpierw zajmiemy się powiązaniem choroby z działaniem złego ducha oraz modlitwą o jej ustanie. Pierwszym przypadkiem, jaki zapewne najpierw przychodzi na

77 Czasownik ma znaczenie onomatopieczne i naśladuje dźwięk dzikiego zwierzęcia, które warczy, przepędzając inne zwierzęta (por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 212, przyp. 267). Do podobnego wniosku doszedł A.A. Macintosh („A Consideration of Hebrew גער”, *VT* 19 [1963] 471–479), analizując analogiczne terminy w innych starożytnych językach: etiopskim, arabskim, aramejskim i syryjskim; por. S.C. Reif, „A Note on גער”, *VT* 21 (1971) 241–244.

78 Por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 211.

79 Por. Wise, „Healing”, 336; Jan Joosten („The Verb גער ‘to Exorcize’ in Qumran Aramaic and Beyond”, *DSD* 21/3 [2014] 347–355) uważa, że czasownik גער w 1Q20^{ar} przybrał znaczenie „egzorcyzmować” na podstawie jego użycia w Za 3,2 oraz posługiwania się nim podczas przeprowadzania egzorcyzmów.

80 Por. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon*, 211–212.

81 Jest to 3 osoba rodzaju żeńskiego w koniugacji *ithpeel* czasu *imperfectum*.

82 Jest to 3 osoba rodzaju żeńskiego w koniugacji *ithpeel* czasu *perfectum*.

83 Strona bierna w w. 28 pojawia się również w przekładach Muchowskiego („aby został odwołany”) i Tronina („aby był odpędzony”), a w w. 29 tylko u tego pierwszego („został odwołany”), podczas gdy Tronina (*Wokół Biblii w Qumran*, 104) tłumaczy w stronie czynnej („zły [duch] go opuścił”); por. Muchowski, *Rękopisy*, 16.

84 Todd Klutz (*The Exorcism Stories in Luke – Acts. A Sociostylistic Reading* [SNTSMS 120; New York: Cambridge University Press 2004] 193) zwraca uwagę, że Abram nie wypowiada słów zgromienia złego ducha (w przeciwieństwie do egzorcyzmów dokonywanych przez Jezusa). Większość badaczy określa jednak czynność Abrama mianem egzorcyzmu; por. m.in.: T.W. Proctor, *Rulers of the Air: Demonic Bodies and the Making of the Ancient Christian Cosmos* (Dys. University of North Carolina; Chapel Hill, NC 2017) 44; Tronina, *Wokół Biblii w Qumran*, 145.

myśl, jest „trąd złośliwy” (שחין רע), którym szatan obsypał Hioba (por. Hi 2,7). Jest to efekt działania przeciwnika, który wcześniej zjawił się wraz z „synami Bożymi” przed obliczem Jahwe i dwukrotnie rozmawiał z Nim o Hiobie. Podał w wątpliwość motywację sprawiedliwego bohatera i po złożeniu propozycji, uzyskał od Wszechmogącego przyzwolenie na dokonanie dwóch drastycznych prób. W ramach drugiej z nich pozbawił Hioba zdrowia. W tym przypadku choroba ewidentnie powiązana jest z demonicznym działaniem⁸⁵ i pojawia się bez winy zaatakowanego człowieka. Brakuje tu motywu modlitwy jako środka prowadzącego do uzdrowienia.

Modlitwy nie zabrakło natomiast w przypadku nękanych przez złego ducha Asmodeusza bohaterów Księgi Tobiasza. Swe modły zanosił do Pana zarówno Tobiasz (por. 3,26), jak i Sara (por. 3,11–15), i – jak informuje narrator – zostały one wysłuchane (por. 3,16). Następnie „został posłany Rafał, aby uleczyć obydwój: Tobiasza, aby mu zdjąć bielmo z oczu, tak, aby oczyma swymi znowu oglądał światło Boże, i Sarę, córkę Raguela, aby ją dać Tobiaszowi, synowi Tobiasza, za żonę i odpędzić od niej złego ducha Asmodeusza” (3,17). Tenże demon zabijał kolejnych mężów kobiety podczas nocy poślubnej. Rafał obiecał przyjść jej i Tobiaszowi z pomocą. Przed dokonaniem egzorcyzmu polecił, by oboje modlili się i pościli podczas czynności przepędzania złego ducha (to już kolejna modlitwa; por. 6,18). W przeciwieństwie do opowiadania w 1Q20^{ur} nie ma tu egzorcysty (sam pan młody miał przepędzić Asmodeusza) ani osoby opętanej. Także zastosowane praktyki (położenie wątroby ryby i serca na rozżarzonych do kadzenia węglach mające wywołać zapach, który przepędzi demona; por. Tb 6,17) odbiegają od czynności wykonanych przez Abrama. Nie tu zatem należy szukać analogii do naszego apokryficzno-opowiadania.

O roli modlitwy jako środka koniecznego do wyrzucenia złego ducha dowiadujemy się z ewangelicznego epizodu o chłopcu chorym na epilepsję (Mt 17,14–21). Uczniowie Jezusa nie zdołali uwolnić opętanego młodzieńca od działania złego ducha, a kiedy zapytali Mistrza, dlaczego tak się stało, usłyszeli, że zabrakło im wiary (por. 17,10) oraz że: „Ten rodzaj złych duchów wyrzuca się tylko modlitwą i postem” (17,21). Wskazany tu przypadek jest jednym z kilku przykładów, gdy przyczyn dolegliwości fizycznych upatruje się w działaniu złego ducha. Podobnie o uzdrowionej kobiecie, która chodziła przez kilkanaście lat pochylona, Jezus powiedział, że to szatan trzymał ją „na uwięzi” (por. Łk 13,16). Wypędzenie złego ducha w Łukasowym opisie uratowania epileptyka zostało określone jako uzdrowienie. Jezus „uzdrowił” chłopca (ἰάσατο od ἰάομαι; Łk 9,42). Również opętanego, który stracił wzrok i głos, Pan „wyleczył”, przywracając mu sprawność oczu i mowy (czasownik ἐθεράπευσεν od θεράπεύω; Mt 12,22). Tenże czasownik pojawia się również w odniesieniu do egzorcyzmu w Łk 6,18. We wskazanych wyżej przypadkach, podobnie jak w 1Q20^{ur}, demoniczne dręczenie przybrało formę dolegliwości natury fizycznej, a egzorcyzm przywrócił sprawność choremu/opętanemu.

85 Żona Hioba i jego przyjaciele, zgodnie z zasadą restrykcji, byli przekonani, że bohater musiał grzechem obrazić Boga, a nieszczęścia, które nań spadły (w tym utrata zdrowia), są wyrazem Bożej kary. Pojawia się tu zatem motyw przyznania się do winy, który jest warunkiem powrotu do zdrowia.

Druga czynność w ramach przeprowadzanego egzorcyzmu w 1Q20^{ar}, czyli gest nałożenia na faraona rąk przez Abrama, nie znajduje żadnych analogii w tekstach Starego Testamentu w kontekście uzdrowienia⁸⁶ czy egzorcyzmu⁸⁷ i stanowi bodaj najstarszy tego typu opis w całej literaturze żydowskiej⁸⁸. W hebrajszczyźnie biblijnej pojawia się co prawda czasownik סָמַךְ („nałożyć”) oraz rzeczownik יָד („ręka”, wraz z przyimkiem עַל), ale w zupełnie innych sytuacjach. Jakąś daleką analogią może być ryt stosowany w Dniu Przebłagania, kiedy to arcykapłan nakładał ręce na kozła, symbolicznie wylewając na niego grzechy ludu; następnie zwierzę było wypędzane na pustynię i przekazywane demonowi Azazelowi (por. Lb 16,21). Nie jest to jednak ceremonia egzorcyzmu, jakkolwiek motyw grzechu i złego ducha się pojawia.

W Nowym Testamencie jest jeden analogiczny fragment odpowiadający naszemu apokryfowi: opowiadanie o dokonanim w szabat uzdrowieniu wspomnianej już wyżej pochylonej kobiety (por. Łk 13,10–17). W w. 13 ewangelista wzmiankuje, że Jezus „położył na niej ręce” (ἐπέθηκεν αὐτῇ τὰς χεῖρας)⁸⁹. Połączenie czasownika ἐπιτίθημι z rzeczownikiem χεῖρ pojawia się wielokrotnie jako gest towarzyszący cudownym uzdrowieniom chorych, dokonywanym przez Jezusa (por. Mt 8,3; 9,18; Mk 1,31; 5,23; 6,5; Łk 4,40; 5,13 i in.), ale nigdy już więcej w kontekście działania złego ducha czy opętania. W tych ostatnich przypadkach Pan gestów nie wykonywał. Wypowiadał natomiast słowa gromienia i nakazu, czego brakuje w 1Q20^{ar}.

Naszą uwagę powinien zwrócić czasownik גָּעַר, który pojawia się 14 razy na kartach Starego Testamentu. Szczególnie istotny dla naszego tematu jest fragment Za 3,1–5. Podczas niebieskiego sądu, gdzie Jahwe jawi się jako Sędzia, w miejscu oskarżonego postawiono arcykapłana Jozuego. Nie wiemy, co było przedmiotem oskarżenia⁹⁰, ale znamy tożsamość oskarżyciela: jest nim szatan (הַשָּׂטָן). Tenże usłyszał następujące słowa: „Niech cię zgromi Jahwe, szatanie, niech cię zgromi Jahwe, który wybrał Jeruzalem” (3,2). W zdaniu tym dwukrotnie pojawia się czasownik גָּעַר, i to w tej samej formie – גָּעַר⁹¹. Rdzeń גָּעַר zawiera w sobie ideę nagany, krzyku, reprimendy. Oznacza „zarzucać” coś komuś, „ganić” kogoś⁹². Poza trzema wyjątkami jego występowania w Biblii Hebrajskiej (Rdz 37,10; Rt 2,16; Jr 29,27) to sam Bóg jest podmiotem czasownika גָּעַר⁹³. Wszechmogący gromi (lub zapowiada, że zgromi) pogan (por. Ps 9,6), dzikie zwierzęta (por. 68,31), pyszałków (por. 119,21) i innych

86 Nie licząc greckiego tekstu z 2 Krl 5,11, gdzie w tekście hebrajskim pojawia się gest „kołysania” nad dotkniętym trądem Naamanem, a w Septuagincie mowa jest: ἐπιθήσει τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τὸν τόπον („nałoży swą rękę nad miejscem [chorym]”).

87 Więcej o tym Mackay, „Abraham in Egypt”, 436–440.

88 Por. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 45.

89 O wzajemnej relacji Łukasowego opowiadania i 1Q20^{ar} w G.J. Brooke, „Aramaic Traditions from the Qumran Caves and the Palestinian Sources for Part of Luke’s Special Material”, *Vision, Narrative, and Wisdom in the Aramaic Texts from Qumran. Essays from the Copenhagen Symposium, 14–15 August, 2017* (red. M. Bundvad – K. Siegismund) (Leiden – Boston: Brill 2020) 212–215.

90 Por. Kardys, *Szatan w Starym Testamencie*, 167–173.

91 Jest to *qal imperfectum* w funkcji *jussivum*.

92 Por. KBL, I, 189.

93 Jest to antropopatycznie wyrażone uczucie Boga; por. A. Caquot, „גָּעַר”, *TDOT* III, 50–51.

ludzi (por. Ml 2,3) oraz szkodniki polne (por. 3,11), a przede wszystkim morskie wody (por. Ps 106,9; Iz 17,13, Na 1,4). To na te wody należy zwrócić uwagę, bo mogą one odbijać znane ze starożytnych mitologii przekonanie o ich powiązaniu z działaniem złych mocy, demonów lub bóstw kojarzonych z niszczycielską aktywnością⁹⁴. Za pomocą czasownika נָעַר manifestuje się Boży gniew pełen gróźb⁹⁵. W zetknięciu z nim „ofiara” nie ma najmniejszych szans, aby się ostać.

Greckim odpowiednikiem rdzenia נָעַר jest czasownik ἐπιτιμάω. Pojawia się on sześciokrotnie w miejscach, gdzie czytamy o egzorcyzmach dokonywanych przez Jezusa. Pan nakazuje demonom, aby wyszły z epileptyka (por. Mt 17,18; Mk 9,25; Łk 9,42), z opętanego przez ducha nieczystego w synagodze w Kafarnaum (por. Mk 1,25; Łk 4,35) oraz ze wspomnianych zbiorowo opętanych (por. Łk 4,41). Co ciekawe, również do gorączki, jaka trawiła teściową Piotra, Jezus zwraca się tak, jak to byłby zły duch, i nakazuje jej opuścić ciało chorej (por. 4,39). Wspomniano wyżej gromienie przez Jahwe morza, także (być może) jako siedliska złych mocy. Podobnie Jezus uspokajał wichry i wody, o czym ewangelieści pisali, używając czasownika ἐπιτιμάω (por. Mt 8,26; Mk 4,39; Łk 8,24). Jeszcze w trzech innych miejscach pojawia się czasownik ἐπιτιμάω w połączeniu z siłami demonicznymi: (1) kiedy złe duchy proklamowały tożsamość Mesjasza, On nakazywał im milczenie (por. Mk 3,12)⁹⁶; (2) Piotr próbujący pouczać Nauczyciela, dostał od Niego reprimendę i usłyszał słowa: „Zejdź mi z oczu, szatanie” (Mk 8,33); (3) w Liście św. Judy pojawia się zwrot skierowany do diabła, podobny do tego, o jakim była mowa w Za 3,2: „Pan niech cię skarci!” (ἐπιτιμήσαι σοι κύριος⁹⁷).

Zakończenie

Porównując opowiadanie o nękanii faraona i jego dworzan przez złego ducha oraz przebieg egzorcyzmu, który miał ich uzdrowić, z przekazami demonologii biblijnej, możemy dostrzec zarówno szereg podobieństw i analogii, jak i znaczących różnic. W Starym Testamencie znamy przypadki, kiedy to Bóg posyłał aniołów, którzy mieli zaszkodzić ludziom, nie tylko w ramach kary. Najbardziej sztandarowym (i korespondującym z 1Q20^{ar}) przypadkiem jest „duch kłamstwa”, który został wysłany, aby zwieść króla Achaba. Podobnie szatan z prologu Księgi Hioba (być może będący aniołem współtworzącym dwór Jahwe) przeprowadził dwie serie ataków na tytułowego bohatera, w tym także pozbawił go zdrowia. O ile Achab został przez Pana słusznie ukarany, o tyle Hiob na karę nie zasłużył, stał się jedynie ofiarą testu mającego zweryfikować prawość jego postępowania. „Duch zarazy”, jaki dotknął faraona, miał być odpowiedzią na jego zły postępek (przetrzymywanie Sary na dworze królewskim). Dopiero próba ukazania winy (uświadomienie sobie popełnionego

94 Jest to tzw. *combat myth*.

95 Por. Kardys, *Szatan w Starym Testamencie*, 165–166.

96 Jest to tzw. sekret mesjański.

97 Jest to *optativus*.

zła i modlitwa o przebaczenie dla prześladowcy) zdecydowała o skuteczności egzorcyzmu. Nie można wreszcie nie zauważyć połączenia choroby z działaniem złego ducha. To, co wybrzmiewa z apokryfu, koresponduje z *casusem* Hioba oraz z przypadkiem pochylonej kobiety z Ewangelii.

Sam przebieg egzorcyzmu może zaskakiwać. Pierwszym jego etapem jest modlitwa. O modlitwie poprzedzającej przepędzenie złego ducha (Asmodeusza) czytamy zarówno na kartach Księgi Tobiasza, jak i w Ewangelii (gdzie połączona jest z koniecznością postu). W tym kontekście nie dziwi nas modlitwa Abrama w intencji faraona. Druga czynność, czyli nałożenie rąk na chorego, nie znajduje analogii demonologicznych w Biblii Hebrajskiej, a w Nowym Testamencie koresponduje jedynie z uzdrowieniem pochylonej kobiety, jakkolwiek jest to opis cudownego przywrócenia zdrowia, nie zaś egzorcyzmu. A sam egzorcyzm opisany w Księdze Tobiasza, jedyny w Starym Testamencie, różni się zdecydowanie od tego, o którym czytamy w 1Q20^{at} (choćby ze względu na zastosowanie praktyk quasi-magicznych). Także egzorcyzmy dokonywane przez Jezusa miały inny przebieg. Nie towarzyszyły im żadne gesty, lecz surowe słowa. Jednym z tych słów było hebrajskie גַּעַר, które pojawia się dwukrotnie w apokryfie, a jego demonologicznym źródłem jest Księga Zachariasza. Ostra reprimenda dana szatanowi przez Jahwe sprawiła, że czasownik stał się niemal *terminus technicus* w opisach egzorcyzmów i jako taki w greckiej formie ἐπιτιμάω przeszedł do Nowego Testamentu.

Biorąc pod uwagę wszystkie podobieństwa między opisem egzorcyzmu w *Apokryfie Księgi Rodzaju* a demonologicznymi treściami zawartymi w Biblii, możemy dojść do dwóch finalnych wniosków: (1) egzorcyzm dokonany przez Abrama częściowo wpisuje się w nurt biblijny, częściowo pozostaje oryginalny i od niego niezależny; (2) być może opowiadanie zawarte w 1Q20^{at} należy traktować jako pośredni etap w rozwoju demonologii starożytnego Izraela i swoisty pomost między dość powściągliwym przekazem na ten temat w Starym Testamencie a mocno rozwiniętą nauką o złych duchach w Nowym.

Bibliografia

- Alexander, P.S., „Magic and Magical Texts”, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (red. L.H. Schiffman – J.C. VanderKam) (New York: Oxford University Press 2000) I, 502–504.
- Bernstein, M.J., *Reading and Re-Reading Scripture at Qumran* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 107; Leiden – Boston: Brill 2013) I.
- Brooke, G.J., „Aramaic Traditions from the Qumran Caves and the Palestinian Sources for Part of Luke’s Special Material”, *Vision, Narrative, and Wisdom in the Aramaic Texts from Qumran. Essays from the Copenhagen Symposium, 14–15 August, 2017* (red. M. Bundvad – K. Siegmund) (Leiden – Boston: Brill 2020) 203–220.
- Caquot, A., „גַּעַר”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1979) III, 49–53.


- Docherty, S., „Abraham in Rewritten Scripture”, *Abraham in Jewish and Early Christian Literature* (red. S.A. Adams – Z. Domoney-Lytle) (Library of Second Temple Studies 93; London et al.: Clark 2019) 59–74.
- Dunn, J.D.G. – Twelftree, G.H., „Demon-Possession and Exorcism in the New Testament”, *Churchman* 94 (1980) 210–225.
- Ego, B., „The Figure of Abraham in the Genesis Apocryphon’s Re-narration of Gen 12:10–20”, *Qumran Cave I Revisited. Texts from Cave I Sixty Years After Their Discovery. Proceedings of the Sixth Meeting of the IOQS in Ljubljana* (red. D.K. Falk et al.) (Studies on the Texts of the Desert of Judah 91; Leiden: Brill 2010) 233–246.
- Falk, D.K., *The Parabiblical Texts. Strategies for Extending the Scriptures among the Dead Sea Scrolls* (Library of Second Temple Studies 63; London: Clark 2007).
- Fitzmyer, J.A., *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20). A Commentary* (Biblica et Orientalia 18B; Roma: Pontificio Istituto Biblico 2004).
- Frohlich, I., „Medicine and Magic in Genesis Apocryphon. Ideas on Human Conception and Its Hindrances”, *Revue de Qumran* 25/2 (2011) 177–198.
- García Martínez, F. – Tigchelaar, E.J.C., *The Dead Sea Scrolls. Study Edition* (Leiden – New York – Köln: Brill 1999).
- Greene, M.G., *Sectually Transmitted Demons. Categorizing the Apotropaic Dead Sea Scrolls* (Dys. McMaster University; Hamilton 2022).
- Hauw, A., *The Function of Exorcism Stories in Mark’s Gospel* (Eugene, OR: Wipf & Stock 2019).
- Joosten, J., „The Verb גִּעַר ‘to Exorcize’ in Qumran Aramaic and Beyond”, *Dead Sea Discoveries. Aramaic Literature and Language in the Dead Sea Scrolls* 21/3 (2014) 347–355.
- Kardys, W., *Szatan w Starym Testamencie oraz w judaizmie Drugiej Świątyni* (Studia Biblica Lublinensia 12; Lublin: Wydawnictwo KUL 2015).
- Kardys, W., „The Figure of Satan (שָׂטָן) in Qumran Literature”, *The Qumran Chronicle* 25 (2017) 127–150.
- Klein, R.W., *1 Samuel* (Word Biblical Commentary 10; Dallas, TX: Nelson 1983).
- Klutz, T., *The Exorcism Stories in Luke – Acts. A Sociostylistic Reading* (Society for New Testament Studies Monograph Series 120; New York: Cambridge University Press 2004).
- Koehler, L. – Baumgartner, W. – Stamm, J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio 2008) I–II (= KBL).
- Kondracki, A., „Księga Jubileuszów”, *Apokryfy Starego Testamentu* (red. R. Rubinkiewicz) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa: Vocatio 1999) 262–342.
- Łach, J., *Księgi Samuela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu 4.1; Poznań – Warszawa: Pallottinum 1973).
- Machiela, D.A., *The Dead Sea Genesis Apocryphon. A New Text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13–17* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 79; Leiden – Boston: Brill 2009).
- Machiela, D.A., „Genesis Apocryphon (1QapGen)”, *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (red. H.-J. Klauck et al.) (Berlin: de Gruyter 2014) IX, 1143–1147.
- Macintosh, A.A., „A Consideration of Hebrew גִּעַר”, *Vetus Testamentum* 19 (1963) 471–479.
- Mackay, T.W., „Abraham in Egypt. A Collation of Evidence for the Case of the Missing Wife”, *Brigham Young University* 10/4 (1970) 429–440.
- McCarter, P.K., *1 Samuel* (Anchor Bible 8; New York: Doubleday 1980).
- McCarter, P.K., „Evil Spirit of God”, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, wyd. 2 (red. K. van der Toorn – B. Becking – P.W. van der Horst) (Leiden – Boston – Köln: Brill 1999) 319–320.

- Mędala, S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej* (Kraków: Enigma Press 1994).
- Muchowski, P., *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego* (Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu 7; Kraków: Enigma Press 2000).
- Muchowski, P., *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada* (Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu 5; Kraków: Enigma Press 1996).
- Münnich, M., *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii Hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2004).
- Parchem, M., „Księga Rodzaju 12–50 w Qumran. Interpretacja opowiadań o patriarchach w wybranych tekstach z Pustyni Judzkiej”, *Collectanea Theologica* 88/4 (2018) 139–162.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* [Biblia Tysiąclecia], wyd. 5 (red. A. Jankowski – L.R. Stachowiak – K. Romaniuk) (Poznań: Pallottinum 2000) (= BT⁵).
- Proctor, T.W., *Rulers of the Air. Demonic Bodies and the Making of the Ancient Christian Cosmos* (Dys. University of North Carolina; Chapel Hill, NC 2017).
- Rac, E., *'Thy Kingdom Come.' A Theological Analysis of the Methodology of Exorcisms in the Gospel According to Luke* (Dys. Edinburgh Theological Seminary; Edinburgh 2019).
- Reif, S.C., „A Note on נִעַר”, *Vetus Testamentum* 21 (1971) 241–244.
- van Ruiten, J., *Abraham in the Book of Jubilees. The Rewriting of Genesis 11:26–25:10 in the Book of Jubilees 11:14–23:8* (Leiden – Boston: Brill 2012).
- Sorensen, E., *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.157; Tübingen: Mohr Siebeck 2002).
- Stefaniak, L., „Apokryf aramejski Księgi Rodzaju”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 10 (1957) 445–451.
- Tengström, S. – Fabry, H.-J., „רִיחַהּ rīḥaḥ”, *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2004) XIII, 365–402.
- Tronina, A., *Wokół Biblii w Qumran. Od targumu (11Q10) do midraszu (1Q20)* (Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu 15; Kraków: Enigma Press 2012).
- Twelftree, G.H., *Jesus the Exorcist. A History of Religious Study* (Dys. University of Nottingham; Nottingham 1981).
- White Crawford, S., „The Rewritten Bible at Qumran”, *The Bible and the Dead Sea Scrolls. The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls* (red. J.H. Charlesworth) (Waco, TX: Baylor University Press 2006) 131–147.
- Wise, M.O., „Healing”, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (red. L.H. Schiffman – J.C. VanderKam) (New York: Oxford University Press 2000) I, 336–338.
- Wojciechowski, M., „Healing or Exorcisms? Evil Spirits as Impersonal Powers in Gospels”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 7/4 (2014) 65–76.

The Apocalyptic Character of the *Testament of Moses*

Marek Parchem

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw
m.parchem@uksw.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0001-7233-4702>

ABSTRACT: The document entitled *Testament of Moses* takes the form of a farewell speech inspired by the Book of Deuteronomy, addressed by Moses before his death to Joshua. The original document, dating from the time of the Maccabees (mid-2nd century BC), was rewritten and updated at the beginning of the first century AD. It is preserved in only one Latin manuscript from the sixth century. The Latin text is a translation from Greek (ca. 5th century) which in turn is a translation of a text that was probably written in Hebrew. Although the *Testament of Moses* is dominated by a Deuteronomistic theology of history, its message focuses on determinism of an apocalyptic nature. Hence, the existing apocalyptic elements in the document play an important role, which is particularly highlighted by the eschatological hymn in Chapter 10, which shows many parallels with Dan 12:1–3. The eschatological events are portrayed as the time of the establishment of the kingdom of God and the annihilation of the devil. Before this happens, however, a variety of cataclysms of cosmic proportions and an intervention by God will occur, resulting in the final defeat of the forces of evil and the exaltation of Israel and its inclusion in a community with heavenly beings.

KEYWORDS: *Testament of Moses*, apocalyptic literature, eschatology

The document which is now called the *Testament of Moses* (formerly the *Assumption of Moses*) is preserved in only one Latin manuscript dating from the 6th century BC. The fragmentary manuscript – with a damaged beginning and the final part not preserved – was found in the Ambrosian Library in Milan by Antonio Maria Ceriani and published in 1861.¹ The document, widely regarded as lost until its discovery, was known only from quotations by ancient writers, including Gelasius of Cyzicus, Origen, Clement of Alexandria, Didymos of Alexandria and Pseudo-Athanasius.

¹ A.M. Ceriani, “Fragmenta Assumptionis Mosis,” *Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim Bibliothecae Ambrosianae* (ed. A.M. Ceriani) (Mediolani: Typis et impensis Bibliothecae Ambrosianae 1861) I.1, 9–13 [introduction] and 55–64 [Latin text]. Ceriani identified the document as *Assumptio Mosis* based on the account of Gelasius of Cyzicus, a fifth-century ecclesiastical historian who refers to a document with this title: “...as it has been written in the book of the Assumption of Moses” (*Historia Ecclesiae* 2.17.17); see A.-M. Denis, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca una cum historicorum et auctorum judaeorum hellenistarum fragmentis* (PVTG 3; Leiden: Brill 1970) 63–64.

The Latin text is a translation from Greek dating from around the fifth century AD, which in turn is a translation of a text originally written in a Semitic language,² most likely Hebrew.³ In its present form, the *Testament of Moses* can be dated to the early years of the first century AD,⁴ but many scholars assume that the work was created in two stages, namely that the original document was written in the time of the Maccabees (mid-second century BC), and that it was then updated and reworked in the early first century AD.⁵

In terms of form, the *Testament of Moses* is a farewell speech (i.e. a testament) addressed by Moses before his death to Joshua, uttered immediately before the entry into Canaan. The composition of the entire work is modelled on Deuteronomy, and the document comprises an introduction (ch. 1), the main part of the work, where the history of Israel from the occupation of the Promised Land to the end times is presented in the form of a speech by Moses (ch. 2–9), and the entire work ends with a dialogue between Moses and Joshua (ch. 11–12). An eschatological prophecy taking the form of a hymn (10:1–10) concludes

-
- 2 Cf. D.H. Wallace, “The Semitic Origin of the Assumption of Moses,” *TZ* 11 (1955) 321–328. Ernest-Marie Laperrousaz (*Le Testament de Moïse [généralement appelé ‘Assomption de Moïse’]*. Traduction avec introduction et notes [Semitica 19; Paris: Maisonneuve 1970] 25) and George W.E. Nickelsburg (*Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction* [Minneapolis, MN: Fortress 2005] 77) are of the opinion that the Semitic original may have been either Hebrew or Aramaic.
- 3 Advocates for the Hebrew original include R.H. Charles, *The Assumption of Moses. Translated from the Latin Sixth Century Manuscript [...] Emended with Introduction, Notes, and Indices* (London: Black 1897) xxxviii–xliv; S. Mowinkel, “The Hebrew Equivalent of Taxo in Assumption of Moses IX,” *Congress Volume, Copenhagen 1953* (VTSup 1; Leiden: Brill 1953) 89–90; M. Delcor, “Contribution à l’étude de la législation des sectaires de Damas et de Qumrân,” *RB* 62 (1955) 60; M.E. Stone, “Apocalyptic Literature,” *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (ed. M.E. Stone) (CRINT 2.2; Assen: Van Gorcum – Philadelphia, PA: Fortress 1984) 419; S. Mędala, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej* (BZ.TNT 1; Kraków: Enigma Press 1994) 218; for a review of the various hypotheses about the original language of the document, cf. M. Parchem, “Testament Mojżesza. Wprowadzenie, tłumaczenie i noty,” *Pisma apokaliptyczne i testamenty* (ed. M. Parchem) (Apokryfy Starego Testamentu 2; Kraków – Mogilany: Enigma Press 2010) 307–308.
- 4 This is the opinion of, among others, Charles, *The Assumption of Moses*, lv–lviii; R.H. Charles, “The Assumption of Moses,” *APOT* II, 411; E. Brandenburger, *Himmelfahrt Moses* (JSHRZ V.2; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1976) 59–60; J. Priest, “*Testament of Moses* (First Century A.D.). A New Translation and Introduction,” *OTP* I, 920–921; J. Tromp, *The Assumption of Moses. A Critical Edition with Commentary* (SVTP 10; Leiden: Brill 1993) 116–117.
- 5 Proponents of this hypothesis include J. Licht, “Taxo, or the Apocalyptic Doctrine of Vengeance,” *JJS* 12 (1961) 95–103; G.W.E. Nickelsburg, “An Antiochan Date for the Testament of Moses,” *Studies on the Testament of Moses. Seminar Papers* (ed. G.W.E. Nickelsburg) (SCS 4; Cambridge: Society of Biblical Literature 1973) 33–37; Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, 74; J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, 2 ed. (Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1998) 129; A. Yarbro Collins, “Composition and Redaction of the Testament of Moses 10,” *HTR* 69 (1976) 179–186; Parchem, “Testament Mojżesza,” 308–309; more on the successive stages of the development of *The Testament of Moses*, cf. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. A New English Edition* (Edinburgh: Clark 1995) III.1, 281–283; J.J. Collins, “The Date and Provenance of the Testament of Moses,” *Studies on the Testament of Moses. Seminar Papers* (ed. G.W.E. Nickelsburg) (SCS 4; Cambridge: Society of Biblical Literature 1973) 17–30; O. Camponovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* (OBO 58; Freiburg [Schweiz]: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984) 151–158; D. Maggiorotti, “La datazione del Testamento di Mosè,” *Hen* 15 (1993) 235–262.

the speech and concerns the events of the End Times. Although it represents a literary form, called a testament,⁶ because of its formal elements, the *Testament of Moses* is an apocalyptic work based on Deuteronomy 31–34, similar to the group of texts referred to as the so-called historical apocalypses⁷ in which Moses, before his death, makes Joshua his successor and recounts to him the future events from the entry into Canaan to the Roman period. The text ends with a prediction of the events of the end times, when God will defeat all hostile forces and His royal reign will be inaugurated, which will last forever.

The *Testament of Moses* shows many similarities with the Jewish apocalypses of the Second Temple period. Numerous motifs characteristic of apocalyptic literature appear in the document, which is particularly evident in its juxtaposition with the content and message of the Book of Daniel.⁸ In both works, the main message focuses on determinism, according to which God directs the course of all events and history culminates in His establishment of an eternal kingdom. In both, events are depicted in the earthly realm as well as in the heavenly one. Both works contain a message of consolation and hope in a crisis, especially during a period of religious persecution, hence their content is an encouragement to be faithful to God even at the cost of martyrdom while showing the sense of suffering and the value of the sacrifice of those who trusted God even at the cost of their lives. In both works, the reward that the faithful to God will receive after the resurrection will consist in their participation in communion with heavenly beings. Because of the many similarities both in content and form, the hymnic eschatological prophecies found in *T. Mos.* 10:1–10 and Dan 12:1–3 deserve special attention.

1. Apocalyptic Elements in the *Testament of Moses*

In apocalyptic writings, God is presented first and foremost as the King of the entire universe, the supreme Ruler, mighty and great in His glory, the only Master of everything and everyone. In historical apocalypses, God is portrayed as the Ruler of history who controls the course of events from the beginning to the end of history, namely as Creator He brings everything into existence and as Judge of the end times, He restores the original order and

6 Cf. E. Cortès, *Los discursos de adiós des Gn 49 a Jn 13–17. Pistas para la historia de un género literario en la antigua judía* (Colectánea San Paciano 23; Barcelona: Herder 1976) 140–146; E. von Nordheim, *Die Lehre der Alten. I. Das Testament als Literaturgattung im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit* (ALGHJ 13; Leiden: Brill 1980) 194–207; cf. also A.B. Kolenkow, “The Assumption of Moses as a Testament,” *Studies on the Testament of Moses. Seminar Papers* (ed. G.W.E. Nickelsburg) (SCS 4; Cambridge: Society of Biblical Literature 1973) 71–77; C. Münchow, *Ethik und Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Apokalyptik mit einem Ausblick auf das Neue Testament* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1981) 65–75.

7 This category includes, among others, various sections of the *Ethiopian Book of Enoch* (*The Animal Apocalypse, 1 En.* 85–90; *The Apocalypse of Weeks, 1 En.* 93:1–10; 91:11–17), the Book of Daniel, *The Fourth Book of Ezra* (*4 Ezra*), *The Syriac Apocalypse of Baruch* (*2 Bar*); cf. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 6–7; Stone, “Apocalyptic Literature,” 419; Stanisław Mędała (*Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, 219) calls this document an “apocalypse.”

8 Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 131–132.

justice. The dominant theme of all apocalypses is God's royal power, i.e. His unlimited dominion, which extends to all spheres of the universe, i.e. the heavens, the earth and the underworld.⁹

1.1. God as King and His kingdom

The *Testament of Moses* twice refers to God as King (4:2; 10:3) and once to His kingdom (10:1).¹⁰ Several titles of God typical of apocalyptic literature expressing His royal authority over the entire world appear in the context of a prayer for the chosen people (4:1–4):¹¹

¹ Tunc intravit¹² unus qui supra eos est et expandit¹³ manus et ponit¹⁴ genua sua et oravit¹⁵ pro eis dicens:

² Domine omnis, rex in alta sede, qui dominaris saeculo, qui voluisti plebem hanc esse tibi plebem [hanc] exceptam. Tunc voluisti invocari eorum Deus secus testamentum quod fecisti cum patribus eorum.

³ Et ierunt captivi in terram alienam cum uxoribus et natis suis et circa ostium allofilorum et ubi est maestitia magna.

⁴ Respice et miserere eorum, Domine caelestis!

¹ *Then one will come in, one who is over them, and he will spread forth his hands, and bend his knees and pray for them saying:*

² *O Lord of all, King (seated) on a lofty throne, who rules the world, who has willed that this people should be [this] your chosen people. Then you willed to be called their God, by virtue of the Covenant which made with their fathers.*

³ *And they went as slaves into a foreign land, together with their wives and children, and (surrounded by) the gates of heathen nations, and where there is great sorrow.*

⁴ *Behold and have mercy on them, O Lord of heaven!*

The introduction, which mentions a praying person who pleads with God for their people (4:1), is followed by the actual prayer (vv. 2–4), consisting of a doxology (v. 2a), a mention of the Covenant and exile (vv. 2b–3) and a plea for mercy (v. 4). In the doxology, the prayers praise God's omnipotence and His power by which He exercises royal authority over the entire world. This is expressed by the designation of God as "Lord of all" (Dominus omnis) and, above all, as "King (seated) on a lofty throne" (*Rex in alta sede*),

⁹ Cf. H.J. Wicks, *The Doctrine of God in the Jewish Apocryphal and Apocalyptic Literature* (London: Hunter & Longhurst 1915) 127–128; M. Parchem, *Obraz Boga w pismach apokaliptycznych okresu Drugiej Świątyni* (Biblica et Judaica 1; Bydgoszcz: Oficyna KRD 2013) 111–150.

¹⁰ Cf. Parchem, *Obraz Boga w pismach apokaliptycznych*, 127–129.

¹¹ In this article, all Latin texts of the *Testament of Moses* are as quoted in the edition prepared by A.M. Ceriani of 1861, which constitutes the *editio princeps* of the document, and according to two later revised editions of the text, namely C. Clemen (ed.), *Die Himmelfahrt des Mose* (Kleine Texte für theologische Verlesungen und Übungen 10; Bonn: Marcus & Weber 1904) 4–15; Tromp, *The Assumption of Moses*, 1–25; English translation was made by the author of this article.

¹² This is the original spelling in the manuscript. It should be *intrabit*.

¹³ This is the original spelling in the manuscript. It should be *expandet*.

¹⁴ This is the original spelling in the manuscript. It should be *ponet*.

¹⁵ This is the original spelling in the manuscript. It should be *orabit*.

which indicates the location of God's throne in the heavens (see *1 En.* 14:18; Dan 7:9–10; cf. Isa 6:1; 66:1). God's unlimited power is also expressed by the other titles: "who rules the world," i.e. "Lord of the world" (*qui dominaris saeculo*) and "Lord of heaven" (*Dominus caelestis*).¹⁶ It is noteworthy that the title "Lord of heaven" appears in Dan 5:23 in the context of Daniel's interpretation of the mysterious inscription given to Balthasar (vv. 17–28), which highlights the power of God that is superior not only to earthly kings but also to all pagan deities (see also "God of heaven" in Dan 2:18, 19, 37, 44 and "God in heaven" in Dan 2:28). In the *Testament of Moses* – as in the Book of Daniel – God is portrayed as exercising His royal dominion over the entire universe from a throne in the heavens, and thus the scope of His authority includes both the heavenly and the earthly realms, i.e. "everything."

God sitting on the throne and His kingdom is mentioned twice in *T. Mos.* 10:1–3, in the context of a hymn describing the events of the end times (10:1–10). The words "And then His kingdom (*regnum illius*) will appear in all His creation" (v. 1) express the truth that God will reveal the might of His royal power to the entire world, which is highlighted by the mention of "His creation." The total subordination of the world to God's power is indicated by the description of the reaction of the cosmos to His revelation (vv. 4–6). As in other apocalyptic writings, the manifestation of the kingdom of God is a manifestation of God as King of the entire world and at the same time becomes the beginning of eschatological events (see Dan 2:44–45; *3 Sib.* 47–48; *2 Bar.* 39:7). God's royal authority is highlighted even more clearly in v. 3: "For the Celestial One will arise from His royal throne, will come forth from His holy habitation with fierceness and anger because of His sons." The title "Celestial One" (*caelestis*) with which God is endowed and the mention of rising from "His royal throne" (*sede regni sui*) indicates that the heavens are the place where God resides and where He exercises His royal authority. The entire text contains elements typical of descriptions of the theophany, which also has a judgmental character (see Isa 14:22; 26:20–21; 35:4; *1 En.* 1:3–9; 11:4; 91:7).¹⁷

1.2. Determinism

Although the *Testament of Moses* is dominated by a Deuteronomistic theology of history (according to the scheme: sin – punishment – conversion – salvation), which emphasises the conviction that Israel, as God's chosen people, will not be annihilated and that its situation depends on its fidelity to the covenant, a determinism of an apocalyptic nature is very

¹⁶ Cf. Camponovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes*, 162–164; Tromp, *The Assumption of Moses*, 176; M. Parchem, *Pojęcie królestwa Bożego w Księdze Daniela oraz jego recepcja w pismach qumrańskich i w apokaliptyce żydowskiej* (RSBibl 9; Warszawa: Vocatio 2002) 427–428; cf. also G.A. Keddie, "Judaean Apocalypticism and the Unmasking of Ideology: Foreign and National Rulers in the Testament of Moses," *JSJ* 44 (2013) 330–331.

¹⁷ Cf. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tübingen: Mohr [Siebeck] 1934) 168–169; Camponovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes*, 165–173; Tromp, *The Assumption of Moses*, 233; cf. also M. Parchem, "Teofania w 1 Hen 1,3c-9 w kontekście tradycji biblijnej," *Studia z biblistyki* (ed. R. Bartnicki) (Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2012) VIII, 73–108.

evident in its theological message.¹⁸ All the events of past times have been established and foreseen by God, who revealed them to Moses: “Is not this what Moses declared (*testabatur*) to us in prophecy [...]? It came upon us according to His (i.e. God’s) words, as he declared to us in those days, and was fulfilled upon us as slaves in the land of the east” (3:11–13). It is noteworthy that the Latin verb *testari* occurring in the text as equivalent to the Greek μαρτυρεῖν means “to bear witness, to testify,” as well as “to announce, to notify.” The truth that everything has been foreseen by God is explicitly expressed in 12:4–5 and 12:13:

⁴ Omnes gentes quae sunt in orbe terrarum Deus creavit, et nos praevidit, illos et nos, ab initio creaturae orbis terrarum usque ad exitum saeculi. Et nihil est ab eo neglectum, usque ad pusillum, sed omnia praevidit et pronovit [...]

⁵ Dominus omnia quae futura essent in hoc orbe terrarum providit.

...

¹³ Exivit enim Deus qui praevidit omnia in saecula [...]

⁴ All the nations that are on the entire earth were created by God, and He foresaw us, both them and us, from the beginning of the creation of the entire earth until the end of the world. And nothing was overlooked by Him, not even the smallest detail, but He foresaw and knew everything in advance [...]

⁵ The Lord has seen in advance all the things that will happen throughout the earth.

...

¹³ For God will step forward, the one who sees all things in the world beforehand [...]

The verb in its proper classical form, namely *praevidere* (vv. 4 and 13), as well as *providere* (v. 5), was used to denote the action “to foresee, to see beforehand.” It should be noted that the verb *pronovit* occurring in v. 4 is a correction of the extant Latin text since *provovit* that makes no sense appears in the Ceriani edition. As Johannes Tromp notes, in Latin the prefixes *prae-* and *pro-* are often used interchangeably, and thus the verbs *praevidere* // *providere*, “to foresee, to see beforehand” and *pronoscere*, “to know beforehand,” which is a neologism (cf. the Greek verb προγινώσκω), are synonymous terms for the same action.¹⁹ The prior knowledge that God possesses and thus His knowledge of things to come is a frequent motif appearing in the literature of the Second Temple period (e.g. Sir 23:20; Wis 8:8; 1 En. 9:5, 11; 39:11; 84:3; 2 En. 66:3–5 [longer version]; 2 Bar. 21:5, 8, 10, 12; Jub. 1:29; 1QS 3:15–16; CD 2:7–10).²⁰

¹⁸ Cf. Priest, “*Testament of Moses*,” 922; cf. also Brandenburger, *Himmelfahrt Moses*, 63–64; Tromp, *The Assumption of Moses*, 122–123; L. Vegas Montaner, “*Testamento de Moises*,” *Apócrifos del Antiguo Testamento* (eds. A. Díez Macho et al.) (Madrid: Ediciones Cristiandad 1987) V, 245–246; D. Maggiorotti, “*Testamento di Mosè (Assumptio Mosis)*,” *Apocrifi dell’Antico Testamento* (ed. P. Sacchi) (Brescia: Paideia 2000) IV, 202–203; Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 130–131; Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, 75.

¹⁹ Tromp, *The Assumption of Moses*, 263.

²⁰ Cf. Tromp, *The Assumption of Moses*, 262–263; for more on God’s omniscience, especially His foreknowledge of all things, cf. Parchem, *Obraz Boga w pismach apokaliptycznych*, 415–423.

The primary purpose of the author of the document is to reinforce the belief that God's intervention is near (10:1–10) and that God's promises to His people will be fulfilled because God is faithful to the covenant established with Israel (12:3–13). The *Testament of Moses*, like other apocalyptic writings, offers the hope of God's help to those who are persecuted. The basis of the trust placed in God is the firm conviction that God's promises arising from the covenant are certain (1:8–9; 3:9; 4:2–6; 12:7–13).

1.3. The Reason for Creating the World

The question of the cause for which God created the world does not appear explicitly in the biblical tradition. The issue is approached and formulated in writings of an apocalyptic nature (*4 Ezra*, *2 Bar.*, *Apoc. Ezra*, *Apoc. Sedr.*) and further developed in the later tradition of both Jews and Christians. The *Testament of Moses* is the document in which the cause of the creation of the world is mentioned for the first time.²¹ In 1:12 the author states: "For He created the world because of His people" (*Creavit enim orbem terrarum propter plebem suam*).

In decoding the correct meaning of the Latin phrase, a grammatical analysis of the two components of the entire phrase, namely *enim* and *propter*, is essential. The conjunction *enim* does not occur here in the sense of an explanation, an extension of a thought or a conclusion, but denotes a motive, a cause, a reason for which something has been effected, and therefore "since, for, because, on behalf,"²² like its Greek (ἐπει) and Hebrew (עַל) equivalents. Hence the entire expression in 1:12 is a causative sentence.²³ The Latin preposition *propter* with *acc.* – as well as the Greek preposition διὰ with *acc.* – signifies a cause, a reason, a motive by which something is accomplished, something exists, thus "because of, on account of (something)." In the Vulgate, the preposition *propter* is a translation of various Hebrew terms, but it is most often equivalent to the word עַל, which often occurs in the Hebrew Bible in a causal sense. In this meaning, the entire phrase expresses the thought of a plan, an intention, a determination (see, for example, Ps 23:3; 25:11; 106:8; Ezek 20:9; Isa 48:9, and others).²⁴ This understanding of the statement in 1:12 – i.e. in a causal sense – is indicated by the words in the next verse, where it is stated, with regard to the truth of the creation of the world for Israel's sake, that God "did not reveal this plan in relation to creation from the beginning of the world" (1:13).

21 Priest, "Testament of Moses," 922; Vegas Montaner, "Testamento de Moises," 245; N.J. Hofmann, *Die Assumptio Mosis. Studien zur Rezeption massgültiger Überlieferung* (JSJSup 67; Leiden: Brill 2000) 295; M. Parchem, "Dlaczego Bóg stworzył świat? O przyczynie stworzenia świata w świetle pism apokaliptycznych," *Trud w Panu nie jest daremny* (por. 1 Kor 15,58). *Studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Doktorowi Habilitowanemu Janowi Załęskiemu w 70. rocznicę urodzin* (ed. M. Linke) (Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów 2010) 461–462.

22 Cf. R. Kühner – C. Stegmann, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1955) II, 121–122.

23 Cf. A. Schalit, *Untersuchungen zur Assumptio Mosis* (ALGHJ 17; Leiden: Brill 1989) 127.

24 Cf. Schalit, *Untersuchungen zur Assumptio Mosis*, 128–129; for more on this issue, cf. P. Jouon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico 2003) II, 638–639 [§ 170f].

In *T. Mos.* 1:12 – as in *4 Ezra* 6:55, 59; 7:10–11 – the assertion that God created the world because of His people (*plebs sua*) expresses the truth of Israel's being chosen (see 4:2).²⁵ It is noteworthy that in 1:12–13, a clear contrast appears between the “people” (*plebs*) and the “[heathen] nations” (*gentes*), which alludes to the frequent contrast in biblical tradition between Israel as God's people and the pagan nations. It seems that the idea, which appears in 1:12, that God created the world because of His people, is a consequence of the conviction that Israel is the people God chose from the beginning of creation in order to love them and, at the same time, to punish all pagan nations. It can be assumed that the author of the *Testament of Moses*, by highlighting the truth about the creation of the world on account of Israel as God's chosen people, which he further emphasises by mentioning the rebuke of the pagan nations, thus reveals God's plan according to which, in the present time, God's people experience much suffering and persecution from the pagans, but in the end times Israel will be saved and exalted, while the pagan nations will be punished and annihilated (cf. *T. Mos.* 1:13; 10:7–10).²⁶ In later apocalypses, righteous people will be considered as the cause of God's creation of the world (*2 Bar.* 15:7; 21:24; *4 Ezra* 8:1), or humankind in general (*4 Ezra* 8:44; *2 Bar.* 14:18; *Apoc. Ezra.* 5:19; *Apoc. Sedr.* 3:1–5).²⁷

1.4. Readiness for Martyrdom

The story of Taxo of the tribe of Levi and his seven sons (9:1–7) plays an important role in the *Testament of Moses* because, as the turning point of the document as a whole, it represents the transition from the time of persecution (chs. 6–8) to the revelation of the kingdom of God (ch. 10). Taxo and his sons – as a symbol of the innocently suffering righteous – initiate the fulfilment of the final salvation by voluntarily undertaking suffering and martyrdom.

¹ Tunc illo die erit homo de tribu Levvi²⁸ cuius nomen erit Taxo, qui habens VII filios dicet ad eos rogans [...]

...

⁴ Nunc ergo, filii, audite me! Videte enim, et scite quia numquam temptantes Deum nec parentes nec proavi eorum, ut praetereant mandata illius.

⁵ Scitis enim, quia haec sunt vires nobis. Et hoc faciemus:

⁶ jejunemus triduo, et quarto die intremus in spelunca quae in agro est, et moriamur potius quam praetereamus mandata Domini dominorum, Dei parentum nostrorum.

⁷ Hoc enim si faciemus et moriemur, sanguis noster vindicabitur²⁹ coram Domino.

²⁵ Cf. Laperrousaz, *Le Testament de Moïse*, 82; Tromp, *The Assumption of Moses*, 141.

²⁶ Cf. Tromp, *The Assumption of Moses*, 141; Kolenkow, “The Assumption of Moses as a Testament,” 72–74; for more on this, cf. B. Halpern-Amaru, “Redesigning Redemption: Covenant in the *Testament of Moses*,” *Summoning. Ideas of the Covenant and Interpretive Theory* (ed. E. Spolsky) (Albany, NY: State University of New York Press 1993) 131–152; Parchem, “Dlaczego Bóg stworzył świat?” 464–465.

²⁷ For further discussion, cf. Parchem, “Dlaczego Bóg stworzył świat?” 465–483.

²⁸ This is the original spelling in the manuscript.

²⁹ This is the original spelling in the manuscript. Should be *vindicabitur* (the intervocalic b becomes fricative and is written v).

- ¹ *Then, on that day, there will appear a man from the tribe of Levi, whose name will be Taxo, who will have seven sons, who will say to them asking [...]*
- ...
- ⁴ *So now, sons, listen to me! See, then, and know that neither our parents nor their ancestors provoked God by transgressing His commandments.*
- ⁵ *And you know that this is our strength, and that this is what we will be doing:*
- ⁶ *Let us fast three days, and on the fourth day let us go into a cave that is in the field, and let us die rather than transgress the commandments of the Lord of lords, the God of our fathers.*
- ⁷ *For if we do this and die, our blood will be avenged before the Lord.*

It seems that according to the author of *Testament of Moses*, the voluntary death of Taxo and his sons provokes God to act, resulting in the infliction of punishment on the persecutors. The expression “our blood will be avenged by the Lord” (v. 7) indicating the provocation of God’s vengeance clearly refers to Deut 32:35–43: “To Me belongeth vengeance and recompense [...]. For the Lord shall judge His people and repent for His servants [...], I will render vengeance to Mine enemies and will reward them that hate Me [...], for He will avenge the blood of His servants, and will render vengeance to His adversaries.” Taxo’s attitude was presented as a model of conduct in which faithfulness to God by keeping His commandments proves to be of the highest value. Because Taxo’s speech precedes God’s direct intervention, in which the wicked will be annihilated and the righteous exalted (10:1–10), it becomes a picture of the persecution suffered by God’s faithful in the end times.³⁰ A similar attitude is referred to in 1 Macc 2:29–38, where the pious Jews, having voluntarily given up defending themselves and their families against persecutors so as not to profane the Sabbath, state: “Let us all die in our innocence; heaven and earth testify for us that you are killing us unjustly” (v. 37; cf. 2 Macc 7:2; Dan 11:32–35). The just God will advocate those who have remained faithful to Him even at the cost of their own lives, while their reward will be eternal salvation. The author of the *Testament of Moses* seems to imply that true salvation and ultimate victory will not be the result of human efforts and actions (= the Maccabean uprising), but will be the result of God’s intervention on behalf of those who have remained faithful to the Covenant. In the *Testament of Moses* – as in the Book of Daniel – a pietistic movement developing in sapiential circles of priestly provenance comes to the fore, which focused above all on maintaining fidelity to God, purity and communion with the heavenly world. Representatives of

³⁰ Cf. Licht, “Taxo, or the Apocalyptic Doctrine of Vengeance,” 95–103; G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in the Intertestamental Judaism* (HTS 26; Cambridge: Harvard University Press – London: Oxford University Press 1972) 97; Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, 76; J.J. Collins, “Some Remaining Traditio-Historical Problems in the Testament of Moses,” *Studies on the Testament of Moses. Seminar Papers* (ed. G.W.E. Nickelsburg) (SCS 4; Cambridge: Society of Biblical Literature 1973) 41; Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 131; Mędala, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, 219; Parchem, “Testament Mojżesza,” 312–313; Keddie, “Judaean Apocalypticism and the Unmasking of Ideology,” 322; cf. also D.C. Carlson, “Vengeance and Angelic Mediation in Testament of Moses 9 and 10,” *JBL* 101 (1982) 85–95.

this trend advocated active opposition to persecution, but not by the armed resistance favoured in 1–2 Macc; the *Animal Apocalypse* (1 En. 85–90); the *Qumran War Rule* (1QM), but by accepting suffering and death for their purifying value, because in this way one can gain participation in the resurrection and future salvation.³¹

2. Hymnic Eschatological Prophecy (*T. Mos.* 10:1–10)

An eschatological prophecy taking the form of a hymn (10:1–10) concludes Moses' speech to Joshua and pertains to the events of the end times.

- ¹ Et tunc parebit regnum illius in omni creatura illius.
Et tunc zabalus finem habebit,
et tristitia[m] cum eo adducetur.
- ² Tunc implebuntur manus nuntii
qui est in summo constitutus,
qui protinus vindicavit³² illos ab inimicis eorum.
- ³ Exurget enim Caelestis a sede regni sui
et exiet de habitatione sancta sua
cum indignationem et iram³³ propter filios suos.
- ⁴ Et tremebit terra,
usque ad fines suas concutietur,
et alti montes humiliabuntur et concutientur
et convalles cadent.
- ⁵ Sol non dabit lumen
et in tenebris convertent se cornua lunae
et confringentur,
et tota convertit³⁴ se in sanguine;
et orbis stellarum conturbavitur³⁵.
- ⁶ Et mare usque ad abyssum decedit³⁶,
ad fontes aquarum deficient
et flumina expavescent.

31 Cf. G. Zerbe, "Pacifism' and 'Passive Resistance' in Apocalyptic Writings: A Critical Evaluation," *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation* (eds. J.H. Charlesworth – C.A. Evans) (JSPSup 14, SSEJC 2; Sheffield: JSOT 1993) 93–94; for more on this topic, cf. J.J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel* (HSM 16; Missoula, MT: Scholars Press 1977) 191–218; M. Parchem, *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB.ST 26; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008) 54–62.

32 This is the original spelling in the manuscript. It should be *vindicabit*.

33 Here the preposition *cum* is followed by an accusative (the classical ablative is used with *cum* 15 times in the manuscript).

34 The third person singular future tense ending is written as *-it* instead of *-et*.

35 This is the original spelling in the manuscript. It should be *conturbabitur*.

36 The third person singular future tense ending is written as *-it* instead of *-et*.

- 7 Quia exurgit³⁷ summus
Deus aeternus solus,
et palam veniet ut vindicet gentes
et perdet omnia idola eorum.
- 8 Tunc felix eris, tu Istrahel³⁸,
et ascendes supra cervices et alas aquilae,
et inplebuntur.
- 9 Et altavit³⁹ te Deus,
et faciet te herere⁴⁰ caelo stellarum,
loco habitationis ejus.
- 10 Et conspiges⁴¹ a summo,
et vides⁴² inimicos tuos in terram
et cognosces illos et gaudebis
et agis⁴³ gratias
et confiteberis creatori tuo.

- 1 *And then His kingdom will appear in all His creation,
and then the devil will meet his end,
and sorrow will disappear with him.*
- 2 *Then the hands of the herald will be filled
who has been anointed in the highest (place),
who will then take vengeance on their enemies.*
- 3 *For the Celestial One will arise from His royal throne,
and will come forth from His holy habitation
with fierceness and anger because of His sons.*
- 4 *And the earth will tremble,
and will be shaken to its farthest parts;
and high mountains will be made lower and shaken,
and valleys will fall.*
- 5 *The sun will not give light;
and the horns of the moon will turn to darkness,
and will be shattered to pieces,
and [the moon] will entirely be turned into blood;
and the course of the stars will be disturbed;*
- 6 *And the sea will descend into the abyss,
and the springs of the waters will vanish,
and the rivers will dry up.*

37 The third person singular future tense ending is written as *-it* instead of *-et*.

38 This is the original spelling in the manuscript.

39 This is the original spelling in the manuscript. It should be *altabit*.

40 This is the original spelling in the manuscript. Should be *haerere* ("ae" is monophthongized as "e").

41 This is the original spelling in the manuscript. It should be *conspices*.

42 The verb in the present tense is used in the sense of the future tense (*videbit*).

43 The verb in the present tense is used in the sense of the future tense (*ages*).

- 7 *Because the Most High will arise,
the One and only Eternal God,
and will reveal Himself to punish the heathen nations,
and will destroy all their idols.*
- 8 *Then you will be happy, O Israel!
and you will mount on the neck and wings of an eagle,
[because the time given to them] will have ended its course.*
- 9 *And God will exalt you,
and will place you permanently in the heaven of stars,
in His abode.*
- 10 *And you will look down from the heights,
and you will see your enemies on the ground
and upon recognising them, you will rejoice,
and you will acknowledge your Creator.*

The end-times events described by the author of *T. Mos.* 10:1–10 are portrayed as God’s intervention, which will occur in response to the death of those who have proved faithful to Him in persecution (see 9:6–7). After a general introduction (vv. 1–2), God’s action is shown through the terminology used in the descriptions of the theophanies (vv. 3–6), the result of which will be the punishment of the pagan nations (v. 7) and the exaltation of Israel (vv. 8–10).

Verses 1–2 provide an introduction to the entire hymn, in which the events of the end times are generally framed in positive terms, i.e. the establishment of the kingdom of God, as well as in negative terms, i.e. the annihilation of the devil and sorrow, i.e. evil.

The words “His kingdom will appear in all His creation” express the truth that God’s royal power will be revealed throughout the universe (see also 3 *Sib.* 47–48; 2 *Bar.* 39:7). The expression “His kingdom” (*regnum illius*) is here synonymous with the might, power and majesty of God, who is the one and only supreme King seated on the heavenly throne (see 4:2).⁴⁴ God’s royal power, which extends to the heavens and the earth, is expressed by the titles: *Caelestis*, “Celestial One,” i.e. “He who dwells in the heavens” (v. 3), *Summus*, “Most High,” and *Deus aeternus solus*, “the One and only Eternal God” (v. 7).

The result of God’s revelation in the power of His royal authority is the annihilation of the devil: “and then the devil will meet his end” (*et tunc zabolus*⁴⁵ *finem habebit*). The mention of the annihilation of the devil highlights the absolute power of God, who, by establishing His kingdom, destroys all hostile forces (see *Jub.* 23:29; 50:5).⁴⁶ On the other hand,

44 Cf. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, 167–169; Tromp, *The Assumption of Moses*, 229.

45 The form *zabolus* is an orthographic variant of the word *diabolus* (cf. the Greek διάβολος); the same variant appears in an early 4th century work by the Christian writer Lactantius (*De mortibus persecutorum*, 16), cf. C.T. Lewis – C. Short, *A Latin Dictionary Founded on Andrews’ Edition of Freund’s Latin Dictionary, Revised, Enlarged, and in Great Part Rewritten*, 2 ed. (Oxford: Clarendon Press 1958) 2018.

46 Cf. G. von Rad – W. Foerster, “διαβάλλω διάβολος,” *TDNT* II, 78; Tromp, *The Assumption of Moses*, 229; Parchem, “Testament Mojżesza,” 333.

bearing in mind the suggestion that there are many allusions to a court trial⁴⁷ throughout the hymn, the annihilation of the devil may mean his expulsion from God's heavenly court and his deprivation of the possibility of exercising the accusatory function he held there (cf. Job 1:6–12; 2:1–7).⁴⁸

Together with the devil, “sorrow” (*tristitia*), which is of his making, will be annihilated (cf. 1 John 3:8: “The Son of God was revealed for this purpose: to destroy the works of the devil”). The motif of sorrow is perhaps understood here as despair and suffering caused by the plagues and calamities that befell Israel because of its sins. The author of *Testament of Moses*, by stating that “sorrow will disappear with him (i.e. the devil)” (v. 1) expresses the conviction that the establishment of God's kingdom will transform sorrow into joy (v. 10). A similar motif appears frequently in both Jewish writings and Christian tradition (see, for example, *Jub.* 23:29; *4 Ezra* 6:27; *2 Bar.* 73:1–4; *5 Sib.* 385; *T. Jud.* 25:4; John 16:20; Rev 21:4; cf. Isa 35:10; 51:11).

In v. 2, a heavenly being appears described as a “herald, messenger, angel” (*nuntius*; Gr. ἄγγελος), who is most likely to be identified with Michael,⁴⁹ the patron and protector of Israel (see Dan 10:13, 21; 12:1; *1 En.* 47:2; *1QM* 17:6–7; *T. Lev.* 3:3). Michael's role in *T. Mos.* 10 is to perform two functions. On the one hand, he is credited with priestly functions and is presented as an intercessor, as indicated by the words “the hands of the herald will be filled” (*implebuntur manus nuntii*). Moreover, the herald performs his function in the heavens, as clearly indicated by the reference to anointing him “in the highest place” (*qui est in summo constitutus*). The expression “fill the hands” is a technical term of consecration to the priest (see e.g. Exod 28:41; 29:29, 33, 35; Lev 8:33; 16:32; 21:10; Num 3:3; Judg 17:5, 12; 1 Kgs 13:33; 2 Kgs 13:9; *T. Lev.* 8:10; *Jos. Asen.* 27:2). The motif of priestly activity of heavenly beings involving intercession appears in many Second Temple period writings (e.g. Tob 12:12, 15; *1 En.* 9:1–4, 10–11; 10:13; 99:3; *3 Bar.* 11–16). It is noteworthy that in *3 Bar.* 11–16, Michael is portrayed as the supreme commander and keeper of the keys of heaven who acts as an intermediary, which is depicted in that he holds in his hands an immense vessel filled with the virtues and good deeds of the righteous, which he then brings to God. In the *Testament of Moses*, the herald is the one who hears the cries for justice of those persecuted and suffering martyrdom (9:6–7) and presents them to God, who is thus

⁴⁷ The juridical nature of the hymn in *T. Mos.* 10 is emphasised by Nickelsburg (*Resurrection, Immortality, and Eternal Life*, 29–31) who calls it a “judgment scene.”

⁴⁸ Cf. J. Becker, *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament* (SUNT 3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964) 100–101; Camponovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes*, 170.

⁴⁹ Thus, i.a., Charles, *The Assumption of Moses*, 39–40; Charles, “The Assumption of Moses,” 421; J. Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God* (Edinburgh: Clark 1979) 254; J.J. Collins, “The Testament (Assumption) of Moses,” *Outside the Old Testament* (ed. M. de Jonge) (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 4; Cambridge: Cambridge University Press 1985) 156; Priest, “Testament of Moses,” 932; E.-M. Laperrousaz, “Testament de Moïse,” *La Bible. Ecrits Intertestamentaires* (eds. A. Dupont-Sommer – M. Philonenko) (Paris: Gallimard 1987) 1010; Parchem, “Testament Mojżesza,” 333.

prompted to intervene and avenge the blood that has been shed (see also 10:3: God will reveal Himself “with fierceness and anger because of His sons”).⁵⁰

The herald, on the other hand, is the one who “will take vengeance on their enemies” (*vindicavit illos ab inimicis eorum*). His function is not only of a military nature, since the result of his activity carried out in the name of God will be the annihilation of all enemies, but also contains juridical connotations, since the Latin expression *vindicare ... ab*, “to take revenge on (someone)” can mean “to make a claim, to free, to deliver.”⁵¹ The combination of military and juridical activities that the herald (*nuntius*) carries out in *T. Mos.* 10:2 is very similar to the function that Michael performs in Dan 12:1.

The description of God’s intervention in eschatological times occurring in vv. 3–6 draws on language found in descriptions of theophany appearing in biblical tradition (e.g. Exod 19:16–20; Deut 33:2–3; Judg 5:4–5; Ps 18:8–16; 29:3–9; 68:8–9; 77:17–20; 97:3–6; Isa 30:27–33; Mic 1:3–7; Hab 3:3–15; see also *1 En.* 1:3–9). Descriptions of theophany usually involve two interconnected events, namely the “arrival” of God and the stirring of nature, which takes the form of a variety of cataclysms of cosmic scope, including thunders, flashes of lightning, earthquakes, raging waters, etc.⁵²

The revelation of God (v. 3) is described by the author of *Testament of Moses* using verbs expressing movement: “will arise from His royal throne” (*exurget ... a sederegni sui*) and “come forth from His holy habitation” (*exiet de habitatione sancta sua*). Undoubtedly, in both expressions, the place from which God comes forth is the heavens as His permanent abode (see e.g. Deut 26:15; 1 Kgs 8:30; Isa 26:21; 63:15; Jer 25:30; Amos 1:2; Mic 1:3; Hab 3:3; Zech 2:13; see also *1 En.* 14:8–23).

In vv. 4–6, there is a description of a disturbance of the order existing in the cosmos, i.e. a violation of the natural laws governing the entire universe, which manifests itself in catastrophes and various types of cataclysms of cosmic proportions that accompany the revelation of God. As Jörg Jeremias notes, most of these belong to the typical elements of theophanic descriptions, but the mention of the disruption of the sun, moon and stars belongs to the tradition associated with the concept of “the day of YHWH” (cf. Amos 5,18–20; Isa 13:10; Joel 2:10; 3:4; 4:15; see also Mark 13:24; Matt 24:29), which indicates that in *T. Mos.* 10:4–6 – as in Hab 3:10–11 – motifs from the traditions of theophany and the day of YHWH were combined.⁵³ It could be presumed that the description of cataclysms of cosmic scope occurring in *T. Mos.* 10:4–6, 7 can be taken as a reference to

50 Cf. G. Kuhn, “Zur Assumptio Mosis,” *ZAW* 43 (1925) 126; Camponovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes*, 170; Carlson, “Vengeance and Angelic Mediation,” 85–95.

51 Cf. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life*, 29; Camponovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes*, 171.

52 For more on this topic, cf. J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1965); H. Witzczyk, *Teofania w Psalmach* (Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1985); T. Hiebert, “Theophany in the OT,” *ABD* VI, 505–511; cf. also Parchem, “Teofania w 1 Hen 1,3c–9 w kontekście tradycji biblijnej,” 73–108.

53 Jeremias, *Theophanie*, 98; cf. also Camponovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes*, 167; Tromp, *The Assumption of Moses*, 234.

and a type of equivalent of the “time of distress” referred to in Dan 12:1. If this suggestion were correct, then in the description of the end times in *T. Mos.* 10, the idea of oppression by Gentile nations (*gentes*), as mentioned in v. 7, is reinforced by the motif of cataclysms which acquire cosmic character (vv. 4–6). It is noteworthy that in many descriptions of oppression that mark the beginning of eschatological times, there is a combination of the motif of the disruption of the cosmic order with social and political unrest and conflict (e.g. *4 Ezra* 5:1–13; *2 Bar.* 23:5–27:15; see also Mark 13:7–25; Matt 24:6–29; Luke 21:9–26). In *T. Mos.* 10, a sequence of events similar to that in Dan 12:1–3 appears, namely, after a period of distress, which in *Testament of Moses* includes persecution by pagan nations and cataclysms of a cosmic nature, there will be a final intervention of God resulting in the deliverance of the righteous and a reward consisting in their exaltation.

God’s intervention in *T. Mos.* 10 has two aspects: a negative and a positive one. In the negative aspect, the consequence of God’s revelation will be the punishment of “heathen nations (*gentes*)” and “all their idols (*omnia idola eorum*)” (v. 7). The Latin term *idolum* or *idolon* (Gr. εἰδωλον) means a material representation of a deity (statue, image), an image/likeness of a deity.⁵⁴ It seems that here the word “idols” (*idola*) is also a term for the deities worshipped by pagan peoples, in which there is a certain irony hiding, pointing to the foolishness of those who consider objects made by themselves as deities and worship them. In this way, the author of *Testament of Moses* contrasts the power of the one and eternal God with the perishable pagan idols. The motif of the destruction of pagan idols also appears in the description of the theophany in Mic 1:3–7: „All its (i.e. Samaria’s) carved figures (LXX: τὰ γλυπτὰ αὐτῆς; Vlg: *sculptilia*) shall be broken to pieces, all its wages shall be burned in the fire, and all its idols (LXX: τὰ εἰδωλα αὐτῆς; Vlg: *idola*) I will destroy” (v. 7; see also Wis 14:11; *1 En.* 91:9; *3 Sib.* 618).

In the positive aspect, the result of God’s revelation is the deliverance of Israel, which the author of *T. Mos.* 10 expresses in the words: “Then you will be happy, O Israel!” (*tunc felix eris tu, Istrahel*)” (v. 8; cf. Deut 33:29). Israel’s happiness is not only due to the annihilation of its enemies: “because the time given to them will have ended its course” (cf. the mention of the devil, who “will meet his end” in v. 1), but above all because of the care that God extends to His people, as expressed by the image of being carried by an eagle: “and you will mount on the neck and wings of an eagle.” This motif may allude to an image present in the biblical tradition in which Israel is carried on the wings of an eagle to express the truth of God’s care and protection in the context of the exodus from Egypt (Exod 19:4; Deut 32:11). It should be noted, however, that in *T. Mos.* 10:8, the mention of the eagle includes the idea that God will ensure Israel’s safety in eschatological times by lifting it like an eagle on its wings to the heights of the heavens so that from there it can see the defeat of its enemies. In other words, the exaltation of Israel on eagle’s wings towards the heavens is an expression of the truth of its exaltation in the end times, which God will accomplish, as is explicitly mentioned in v. 9. A similar thought, which occurs in the context of the protection of the

54 Cf. Lewis – Short, *A Latin Dictionary*, 878.

righteous from the ungodly, is found in the *Epistle of Enoch*: “And in the day of the distress of the sinners, your young will rise up like eagles, and your nest will be higher than that of vultures” (1 *En.* 96:2). The mention of eagles expresses the truth that the righteous will be endowed with strength by which they will be rescued from the danger threatening them from the ungodly (i.e. vultures), which is no doubt a reference to Isa 40:31: “but those who keep waiting for YHWH will renew their strength. Then they’ll soar on wings like eagles.”⁵⁵

The description of Israel’s exaltation in *T. Mos.* 10:9, which is portrayed as placing it in the heaven of the stars: “and will place you permanently in the heaven of stars, in their abode” (*et faciet te herere caelo stellarum, loco habitationis eorum*) is typical of eschatological expectations alluding to Dan 12:3 (cf. 4 *Ezra* 7:97, 125; 2 *Bar.* 51:5; 1 *En.* 51:4; 104:2; *LAB* 19:9; 33:5; *T. Lev.* 14:3; 18:4). It is difficult to determine conclusively whether the author of *Testament of Moses* understands the stars here in the literal sense, i.e. as heavenly bodies, or in the metaphorical sense, i.e. as heavenly beings. It seems that the term “stars” (*stellae*, feminine gender) occurs here to denote celestial beings (*angeli*; Gr. ἄγγελοι, masculine gender), as indicated by the masculine personal pronoun “their” (*eorum*) used to denote the dwelling place of the stars. It is noteworthy that in Dan 12:2–3 the exaltation and participation in fellowship with the heavenly beings (v. 3), will take place after the resurrection (v. 2), with the term for the exaltation itself not appearing here, but only stating in v. 1 that “your people (i.e. Israel) will be delivered.” In contrast, *T. Mos.* 10:9–10 does not explicitly mention the resurrection, but in v. 9 exaltation is explicitly mentioned: “and God will exalt you” (*et altavit te Deus*).

While Dan 12:3 emphasises that the nature of the exaltation of the wise men/teachers of righteousness will be their becoming like the stars, i.e. celestial beings (“will shine like the brightness of the expanse of heaven [...], like the stars”), *T. Mos.* 10:9 highlights the motif of Israel’s being among the stars so that from the heights of heaven they can watch the defeat of their enemies. In biblical tradition, the heavens are the dwelling place of God, who looks down on the earth and its inhabitants from there: “The Lord looks down from heaven, He observes every human being. From His dwelling place, He looks down on all the inhabitants of the earth” (Ps 33:13–14; see also Deut 26:13; Isa 63:6; Ps 102:5–6; 113:5–6). According to *T. Mos.* 10:9–10, the exalted Israel, which has been elevated to the heavens and has become a participant in communion with heavenly beings, will also be able to look down upon the earth to see the final destruction of evil (v. 7). It is worth noting a text from the *Epistle of Enoch* which is similar in tone: “Be hopeful! For you were formerly put to shame through evils and afflictions, but now you will shine like the lights of heaven, and will be seen, and the gate of heaven will be opened to you [...] Be hopeful, and do not abandon your hope, for you will have great joy like the angels of heaven [...] do not be associated

55 Cf. Charles, *The Assumption of Moses*, 42; Laperrousaz, “Le Testament de Moïse,” 1012; Camponovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes*, 168; Tromp, *The Assumption of Moses*, 236; L.T. Stuckenbruck, *1 Enoch 91–108* (CEJL; Berlin – New York: de Gruyter 2007) 288.

with them (i.e. sinners), but keep far away from their wrongdoing, for you will be associates of the host of heaven” (*1 En.* 104:2–6; see also *1 En.* 39:3–8; 41:1–2; *2 Bar.* 51:5, 10, 12).⁵⁶

The hymnic eschatological prophecy in *T. Mos.* 10 concludes with a mention of the joy of the exalted Israel which offers thanksgiving to God for its deliverance. The motif of the joy of the saved, which is caused by the punishment inflicted on their enemies, appears in biblical tradition and the literature of the Second Temple period (see, e.g., Isa 66:14; *1 En.* 62:12; *Jub.* 23:30), and according to *1 En.* 97:2, even angels will rejoice at the punishment of sinners.

Conclusions

The document known today as the *Testament of Moses* (formerly: *Assumption of Moses*) is a testament as far as its literary form is concerned. The composition of the entire work – modelled on Deuteronomy – is a farewell speech that Moses addresses to Joshua before the former’s death. The work shows many similarities with Jewish apocalyptic writings of the Second Temple period, especially the group of writings referred to as historical apocalypses (e.g. Dan, *4 Ezra*, *2 Bar.*). Many elements that appear in the *Testament of Moses* are characteristic of apocalyptic writings – terminology, themes, motifs – including (1) the image of God as King and the motif of His kingdom, (2) determinism, (3) the motif of God’s foreknowledge, (4) the question of the cause of the creation of the world, (5) the purifying value of suffering and the voluntary acceptance of martyrdom for the sake of fidelity to God. Particularly noteworthy is the hymnic eschatological prophecy in 10:1–10, where the author refers explicitly to the Book of Daniel (12:1–3). The main theme of the hymn is the establishment of the kingdom of God, the annihilation of evil (i.e. the devil and sorrow) and all the enemies of the chosen people, and the rescue and exaltation of Israel. In *T. Mos.* 10 – as in Dan 12:1–3 – the time of final deliverance will follow a period of distress and persecution, as depicted in the imagery of a variety of cataclysms involving the entire universe. The salvation of God’s faithful defined as their happiness (10:8) becomes the result of God’s own intervention, in which a heavenly being (= Michael) plays an active role, cf. Dan 12:1. The reward and exaltation of God’s faithful are referred to in 10:9, where it is stated that they will become participants in communion with the stars, i.e. heavenly beings, cf. Dan 12:3.

⁵⁶ Cf. Charles, *The Assumption of Moses*, 43; Laperrousaz, “Le Testament de Moïse,” 1012; Tromp, *The Assumption of Moses*, 237.

Bibliography

Reference Literature (texts, translations) and commentaries

- Brandenburger, E., *Himmelfahrt Moses* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V.2; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1976) 57–84.
- Ceriani, A.M., “Fragmenta Assumptionis Mosis,” *Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim Bibliothecae Ambrosianae* (ed. A.M. Ceriani) (Mediolani: Typis et impensis Bibliothecae Ambrosianae 1861) I.1, 9–13 [introduction] and 55–64 [Latin text].
- Charles, R.H., “The Assumption of Moses,” *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (ed. R.H. Charles) (Oxford: Clarendon 1913) II, 407–424.
- Charles, R.H., *The Assumption of Moses. Translated from the Latin Sixth Century Manuscript [...] Emended with Introduction, Notes, and Indices* (London: Black 1897).
- Clemen, C. (ed.), *Die Himmelfahrt des Mose* (Kleine Texte für theologische Verlesungen und Übungen 10; Bonn: Marcus & Weber 1904).
- Denis, A.-M., *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca una cum historicorum et auctorum judaeorum hellenistarum fragmentis* (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 3; Leiden: Brill 1970).
- Laperrousaz, E.-M., “Testament de Moïse,” *La Bible. Écrits intertestamentaires* (eds. A. Dupont-Sommer – M. Philonenko) (Paris: Gallimard 1987) 993–1016.
- Laperrousaz, E.-M., *Le Testament de Moïse (généralement appelé ‘Assomption de Moïse’). Traduction avec introduction et notes* (Semitica 19; Paris: Maisonneuve 1970).
- Maggiorotti, D., “Testamento di Mosè (Assumptio Mosis),” *Apocrifi dell’Antico Testamento* (ed. P. Sacchi) (Brescia: Paideia 2000) IV, 181–235.
- Parchem, M., “Testament Mojżesza. Wprowadzenie, tłumaczenie i noty,” *Pisma apokaliptyczne i testamenty* (ed. M. Parchem) (Apokryfy Starego Testamentu 2; Kraków – Mogilany: Enigma Press 2010) 305–340.
- Priest, J., “Testament of Moses (First Century A.D.). A New Translation and Introduction,” *Old Testament Pseudepigrapha. I. Apocalyptic Literature and Testaments* (ed. J.H. Charlesworth) (New York: Doubleday 1983) 919–934.
- Tromp, J., *The Assumption of Moses. A Critical Edition with Commentary* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigraphica 10; Leiden: Brill 1993).
- Vegas Montaner, L., “Testamento de Moises,” *Apócrifos del Antiguo Testamento* (dir. A. Díez Macho et al.) (Madrid: Ediciones Cristiandad 1987) V, 215–275.

Additional Literature

- Becker, J., *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964).
- Brongers, H.A., “Die Partikel לְמִנֵּן in der biblisch-hebräischen Sprache,” *Syntax and Meaning. Studies in Hebrew Syntax and Biblical Exegesis* (ed. C.J. Labuschagne) (Old Testament Studies 18; Leiden: Brill 1973) 84–96.
- Camponovo, O., *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* (Orbis Biblicus et Orientalis 58; Freiburg [Schweiz]: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984).
- Carlson, D.C., “Vengeance and Angelic Mediation in Testament of Moses 9 and 10,” *Journal of Biblical Literature* 101 (1982) 85–95.
- Collins, J.J., *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, 2 ed. (Grand Rapids, MI – Cambridge: Eerdmans 1998).
- Collins, J.J., *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel* (Harvard Semitic Monographs 16; Missoula, MT: Scholars Press 1977).

- Collins, J.J., "The Date and Provenance of the Testament of Moses," *Studies on the Testament of Moses. Seminar Papers* (ed. G.W.E. Nickelsburg) (Septuagint and Cognate Studies 4; Cambridge: Society of Biblical Literature 1973) 15–32.
- Collins, J.J., "Some Remaining Traditio-Historical Problems in the Testament of Moses," *Studies on the Testament of Moses. Seminar Papers* (ed. G.W.E. Nickelsburg) (Septuagint and Cognate Studies 4; Cambridge: Society of Biblical Literature 1973) 38–43.
- Collins, J.J., "The Testament (Assumption) of Moses," *Outside the Old Testament* (ed. M. de Jonge) (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 4; Cambridge: Cambridge University Press 1985) 145–158.
- Cortés, E., *Los discursos de adiós des Gn 49 a Jn 13–17. Pistas para la historia de un género literario en la antigua judía* (Colectánea San Paciano 23; Barcelona: Herder 1976).
- Delcor, M., "Contribution à l'étude de la législation des sectaires de Damas et de Qumrân," *Revue biblique* 62 (1955) 60–75.
- Gray, J., *The Biblical Doctrine of the Reign of God* (Edinburgh: Clark 1979).
- Halpern-Amaru, B., "Redesigning Redemption: Covenant in the *Testament of Moses*," *Summoning. Ideas of the Covenant and Interpretive Theory* (ed. E. Spolsky) (Albany, NY: State University of New York Press 1993) 131–152.
- Hiebert, T., "Theophany in the OT," *Anchor Bible Dictionary* (ed. D.N. Freedman) (New York: Doubleday 1992) VI, 505–511.
- Hofmann, N.J., *Die Assumptio Mosis. Studien zur Rezeption massgültiger Überlieferung* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 67; Leiden: Brill 2000).
- Jeremias, J., *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 10; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1965).
- Joüon, P. – Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, 4 ed. (Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico 2003) II.
- Keddie, G.A., "Judaean Apocalypticism and the Unmasking of Ideology: Foreign and National Rulers in the Testament of Moses," *Journal for the Study of Judaism* 44 (2013) 301–338.
- Kolenkow, A.B., "The Assumption of Moses as a Testament," *Studies on the Testament of Moses. Seminar Papers* (ed. G.W.E. Nickelsburg) (Septuagint and Cognate Studies 4; Cambridge: Society of Biblical Literature 1973) 71–77.
- Kuhn, G., "Zur Assumptio Mosis," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 43 (1925) 124–129.
- Kühner, R. – Stegmann, C., *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1955) II.
- Lewis, C.T. – Short, C., *A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary, Revised, Enlarged, and in Great Part Rewritten*, 2 ed. (Oxford: Clarendon 1958).
- Licht, J., "Taxo, or the Apocalyptic Doctrine of Vengeance," *Journal of Jewish Studies* 12 (1961) 95–103.
- Maggiorotti, D., "La datazione del Testamento di Mosè," *Henoch* 15 (1993) 235–262.
- Mędala, S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej* (Biblioteka Zwojów. Tło Nowego Testamentu 1; Kraków: Enigma Press 1994).
- Mowinckel, S., "The Hebrew Equivalent of Taxo in Assumption of Moses IX," *Congress Volume, Copenhagen 1953* (Supplements to Vetus Testamentum 1; Leiden: Brill 1953) 88–96.
- Münchow, C., *Ethik und Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Apokalyptik mit einem Ausblick auf das Neue Testament* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1981).

- Nickelsburg, G.W.E., "An Antiochan Date for the Testament of Moses," *Studies on the Testament of Moses. Seminar Papers* (ed. G.W.E. Nickelsburg) (Septuagint and Cognate Studies 4; Cambridge: Society of Biblical Literature 1973) 33–37.
- Nickelsburg, G.W.E., *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*, 2 ed. (Minneapolis, MN: Fortress Press 2005).
- Nickelsburg, G.W.E., *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in the Intertestamental Judaism* (Harvard Theological Studies 26; Cambridge: Harvard University Press – London: Oxford University Press 1972).
- von Nordheim, E., *Die Lehre der Alten. I. Das Testament als Literaturgattung im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 13; Leiden: Brill 1980).
- Parchem, M., "Dlaczego Bóg stworzył świat? O przyczynie stworzenia świata w świetle pism apokaliptycznych," *Trud w Panu nie jest daremny* (por. 1 Kor 15,58). *Studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Doktorowi Habilitowanemu Janowi Załęskiemu w 70. rocznicę urodzin* (ed. W. Linke) (Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów 2010) 461–483.
- Parchem, M., *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 26; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008).
- Parchem, M., *Obraz Boga w pismach apokaliptycznych okresu Drugiej Świątyni* (Biblica et Judaica 1; Bydgoszcz: Oficyna KRD 2013).
- Parchem, M., *Pojęcie królestwa Bożego w Księdze Daniela oraz jego recepcja w pismach qumrańskich i w apokaliptyce żydowskiej* (Rozprawy i Studia Biblijne 9; Warszawa: Vocatio 2002).
- Parchem, M., "Teofania w 1 Hen 1,3c–9 w kontekście tradycji biblijnej," *Studia z biblistyki* (ed. R. Bartnicki) (Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2012) VIII, 73–108.
- von Rad, G. – Foerster, W., "διαβάλλω, διάβολος," *Theological Dictionary of the New Testament* (eds. G. Kittel – G. Friedrich; trans. G.W. Bromiley) (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1964) II, 71–81.
- Schalit, A., *Untersuchungen zur Assumptio Mosis* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 17; Leiden: Brill 1989).
- Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (Edinburgh: Clark 1995) III.1.
- Stone, M.E., "Apocalyptic Literature," *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (ed. M.E. Stone) (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 2.2; Assen: Van Gorcum – Philadelphia, PA: Fortress 1984) 383–441.
- Stuckenbruck, L.T., *1 Enoch 91–108* (Commentaries on Early Jewish Literature; Berlin – New York: de Gruyter 2007).
- Volz, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tübingen: Mohr [Siebeck] 1934).
- Wallace, D.H., "The Semitic Origin of the Assumption of Moses," *Theologische Zeitschrift* 11 (1955) 321–328.
- Wicks, H.J., *The Doctrine of God in the Jewish Apocryphal and Apocalyptic Literature* (London: Hunter & Longhurst 1915).
- Witczyk, H., *Teofania w Psalmach* (Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne 1985).
- Yarbro Collins, A., "Composition and Redaction of the Testament of Moses 10," *Harvard Theological Review* 69 (1976) 179–186.
- Zerbe, G., "'Pacifism' and 'Passive Resistance' in Apocalyptic Writings: A Critical Evaluation," *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation* (eds. J.H. Charlesworth – C.A. Evans) (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 14; Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 2; Sheffield: JSOT 1993) 65–95.

Metaphonymy of ἀστέρες πλανῆται in the Epistle of Jude 13 in the Light of the *First Book of Enoch*

Dorota Muszytowska

University of Cardinal Stefan Wyszyński in Warsaw

d.muszytowska@uksw.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0001-5873-382X>

ABSTRACT: This article aims to elucidate the precise meaning of the expression ἀστέρες πλανῆται in the Epistle of Jude 13. The expression occurs within a series of metonymies (Jude 12–13) used by the author of the epistle to depict the wicked (ἀσεβείς) who are under critique. Commentators highlight the challenge of interpreting the expressions appearing in those passages due to their metaphorical nature and the vagueness of their contextual origins. The metaphonymy of ἀστέρες πλανῆται has been examined considering how metaphonymy is defined in cognitive linguistics. Firstly, the sense resulting from the use of substitution (metonymy) was analysed. Attention was then given to the possible metaphorical meanings of the metonymy. Particular focus was given to the mechanisms of metaphor production, as the expression bears the characteristics of both a general metaphor, derived from experience, and a contextual metaphor, produced for a specific discourse. To characterise the domain of the expression within a given discourse, the Epistle of Jude was analysed as the primary context. Additionally, the *First Book of Enoch* (*1 Enoch*) was examined as a potential intertext that could reveal the mechanism of figurative language production in the expression ἀστέρες πλανῆται, as well as its meaning. The starting point was the assumption that there is a dependency relationship between Jude and the *1 Enoch*. An analysis of the extant sources (Greek-language versions of *1 Enoch*) has led to the conclusion that it is not possible to demonstrate hypo- and hypertextual relationships for the expression ἀστέρες πλανῆται due to the lack of material evidence. An analysis of the meanings of the constituent expressions included in the metaphonymy in question, as well as of the contexts in *1 Enoch*, allows the conclusion that the authors of both texts and probably also the presumed primary recipients of the Epistle of Jude have a similar way of thinking and speaking. *1 Enoch* makes it possible to better define both the use of this expression by the author of Epistle of Jude and understand the mechanism of figurative language production significantly influenced by the context of apocalyptic ideology.

KEYWORDS: metaphonymy, ἀστέρες πλανῆται, deceive, Jude 13, *1 Enoch*, conceptualisation of metaphonymy, translation of metaphonymy

In Jude 12–13, there is a series of metaphorical statements used to describe those whom the author of the epistle refers to rather enigmatically as “these people” (v. 4: τινες ἄνθρωποι), “these” (repeatedly in the body of the epistle: οὗτοι), and specifically “the ungodly” (v. 4: ἀσεβείς), critically characterising their conduct in those passages. Last in this series is the

metaphorical expression¹ ἀστέρες πλανῆται, the translation of which poses some difficulties, despite it appearing straightforward.² This is reflected in the translations of the epistle. Translators typically choose one of the options implied by the possibilities of the Greek language, opting for either a neutral literal translation, such as “wandering stars,” or bringing out the negative connotations of the expression, like “roaming stars” or “erring stars.” This way they emphasise that the activity implicit in the meaning is random, variable, aimless, and inappropriate. The second choice of translators shows that this expression is treated as a stylistic metaphor, but its meaning is not fully explained.³

In Polish translations of the expression, for example, (whether taken from the original version: ἀστέρες πλανῆται or from the Vulgate: *sidera errantia*),⁴ one can observe a desire to convey the negative sense hidden in the expression, stemming primarily from the context of its use (the criticism of conduct prevalent in the Epistle of Jude). This is particularly evident in the translations that use “to err” and “to stray” derivations. By emphasising the effect of being diverted from the goal, the word “err” is more intensely negatively characterised than the word “wander,” which rather emphasises the chaotic, changeable but also aimless way of movement (thus also carrying negative associations).

One can also perceive the consistency in the non-translatibility of the sense of the whole expression, which is treated by the translators as a metaphor, with the assumption of a high clarity of its meaning. It is less significant that in some cases the originally occurring metonymy becomes a comparison since the whole expression remains a metaphor anyway. However, it seems that the metaphor is primarily seen as a stylistic device which belongs to the poetics of the text. This is probably the reason for it being preserved in the translations

1 Here, I understand the metaphorical expression as a phraseological compound, which in its entirety means something different than it is indicated by the original meaning of the words comprising the compound, and has a different meaning from the meaning produced by the combination of the elements.

2 It consists of two nouns grammatically remaining in a consensual relationship (nominative, masculine gender, plural), where πλανῆται (from πλανήτης – “wanderer,” “wandering,” “walking,” “erring”) occurs as an appendage in relation to ἀστέρες (from ἀστήρ – “star”). In Greek, the expression πλανήτες ἀστέρες was the name of a planet, that is, an object in the sky that moves and has no fixed place (opposite into ἀπλανής ἀστήρ).

3 In Greek, in the case of the words building the phraseological compound of interest here, the figurative sense occurred most often in connection with the active and passive voice of the verb πλανᾶω. In active voice, it primarily meant forcing to wander, leading astray, forcing to err, and in the figurative sense, the verb was used to describe the action of misleading, diverting from the right topic, deceiving (both in intellectual and moral sense). In passive voice, on the other hand, the verb described the state of wandering, wandering around, erring, doing things chaotically, alternately. Metaphorically, the passive voice was used to describe the state of entanglement, being misled, being uncertain, wavering and having doubts. The pejorative figurative sense is also apparent in nouns like: πλάνη – “roaming,” “wandering,” “erring,” but also “digression,” “error”; and πλάνος as a noun for a person – “vagabond,” but also “deceiver”; and as an adjective – “misleading,” “unstable,” “nomadic.”

4 See, for example: Millennium Bible V: “stray stars” (gwiazdy zbłąkane); Warsaw Bible (Biblia Warszawska): “wandering stars” (błąkającymi się gwiazdami), Poznań Bible (Biblia Poznańska): “erroneous stars” (błędne gwiazdy); Paulist Bible (Biblia Paulistów): “are like stray stars” (są jak zbłąkane gwiazdy); Warsaw-Praga Bible (Biblia Warszawsko-Praska): “finally like stray stars” (wreszcie jak gwiazdy zbłąkane). In the 16th-century translations (despite different translation bases) – Brest Bible (Biblia Brzeska): “wandering stars” (gwiazdy błąkające się); Jacob Wujek Bible (Biblia Jakuba Wujka): “wandering stars” (gwiazdy błąkające się); Gdańsk Bible (Biblia Gdańska): “wandering stars” (gwiazdy błąkające się).

in a form that brings the recipient closer to its wording. For it is not apparent that the translators have sought to express deeper interpretations of the phrase and even carry over metaphorical uses of *πλανήτης* known from ancient and Hellenistic Greek (such as: to mislead, to deceive), which could result, for example, in a translation “stars pointing the wrong way” and would already be a form of the metaphor meaning interpretation. All this suggests that neither the background of this metaphor nor its specific production mechanism (in this case, the metaphor is obtained metonymically) have been particularly considered in previous Polish translations.

Ancient rhetorical theorists extensively explored both metaphor and metonymy, as well as their specific varieties such as synecdoche. Those linguistic phenomena were primarily examined in terms of tropes, with their properties as figures of thought (figures by substitution) receiving comparatively less attention.⁵ Understanding the substratum of metonymy and metaphor, that is, the factor which determined metonymic and metaphorical conceptualisation, has been particularly highlighted by research conducted on metonymy and metaphor within cognitive linguistics.⁶ This also applies to those intriguing cases in linguistic communication when the mechanisms responsible for the production of metonymy and metaphor are combined, resulting in metaphtonymy.⁷ This is the case of the expression of interest here.

The purpose of this article is to analyse the background of metaphtonymy of *ἀστέρες πλανῆται*, taking into account the understanding of metaphtonymy in cognitive linguistics. Due to the complex structure of metaphtonymy as a metaphor produced by the use of metonymy, several stages will be adopted in the analysis. First, the meaning produced by the metonymic substitution underlying the metaphtonymy will be explained, together with what determines this meaning, the context, and the domains of its original functioning. In the next step, attention will be paid to the metaphorical sense of the expression and the basis for its construction, having regard to the mechanisms of conceptualisation and domains. The primary source for exploring the space of reference will be the Epistle of Jude as the primordial context of the domain of conceptualisation. A second source, in terms of a plausible intertext for the Epistle of Jude, will be the *First Book of Enoch (1 Enoch)*, which can be considered an adequate background for learning to conceptualise the full meaning of the metaphtonymy of interest in the Epistle of Jude.

5 See H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze* (Bydgoszcz: Homini 2002) 316–331, 480, 490.

6 A groundbreaking work that sparked scholarly discourse among linguists and communication theorists and yielded many new in-depth studies was G. Lakoff – M. Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press 1980); A. Barcelona, “Introduction. The Cognitive Theory of Metaphor and Metonymy,” *Metaphor and Metonymy at the Crossroads. A Cognitive Perspective* (ed. A. Barcelona) (Berlin – New York: De Gruyter 2000) 1–28.

7 Cf. R. Dirven, “Metonymy and Metaphor: Different Mental Strategies of Conceptualization,” *Metaphor and Metonymy in Comparison and Contrast* (eds. R. Dirven – R. Pörling) (Berlin – New York: De Gruyter 2003) 75–111; L. Goossens, “Metaphtonymy: The Interaction of Metaphor and Metonymy in Expressions for Linguistic Action,” *Cognitive Linguistics* 1/3 (1990) 323–340.

1. The Expression ἀστέρες πλανῆται in Jude 13 as Metaphonymy in the Light of Cognitive Science

1.1. The Metonymic Mechanism and Meaning of the Expression ἀστέρες πλανῆται

In the construction “They are [...], wandering/erring stars” (Ci są [...], gwiazdami blakającymi się/blądzącymi) (v. 12 and v. 13b), there is a metonymy, i.e. the stylistic trope of substitution in an epithet form. Instead of the name of the characterised group, “the ungodly” (ἀσεβεῖς), used at the beginning of the epistle, a substitute appears here. The purpose of this substitution should not be reduced to a mere ornamental function in the text. According to ancient rhetorical approaches, metonymy is founded on the adjacency of the substitute and the replaced item. To put it another way, one deals with metonymy when a word or expression is used in the sense of another phrase, but what is important – the word or expression used instead of the other one must remain in some semantic relationship with it. Those real relations between the two objects make it possible to legibly substitute, for example, a person with their work or the effects of their actions, or with their inherent qualities (flaws, advantages), as well as with attributes specific to them, for example, their function (toga, arms). It is also possible to use a symbol with already culturally established semantics (hand, crown – power, language – speech, sword – force, violence) as a substitute. Even more, this semantic tangency between metonymy and the concept it replaces can be seen in its specific variety, synecdoche, which is based on a quantitative relationship, when one can infer the whole through its part and vice versa.⁸

In the cognitivist view, metonymy is created within a domain (a domain is understood as a coherent conceptual area in the semantic space) or conceptual structure by conceptual links, colloquially linked to a word or expression, which are located in the same domain or idealised cognitive model (Idealized Cognitive Models [ICM] – cognitive models encompass the knowledge and concepts of specific domains, forming a network of conceptual relationships, forming part of a cultural model). This means that the transfer performed by metonymy allows, through this carrier (which is metonymic substitution), cognitive access to the target concept, which remains within the same domain or cognitive model.⁹ The preference used in verbal communication is the result of common physical or cultural experience and is linked to the natural tendency to distinguish and specify the message.¹⁰ Therefore, metonymy offers the possibility of a kind of semantic commentary in the message, of

⁸ Cf. Lausberg, *Retoryka literacka*, 324–328.

⁹ Cf. Lakoff – Johnson, *Metaphors We Live By*, 35–40; R.W. Gibbs, “Speaking and Thinking with Metonymy,” *Metonymy in Language and Thought* (eds. K.-U. Panther – G. Radden) (Amsterdam – Philadelphia, PA: Benjamins 1999) 73–75.

¹⁰ Cf. G. Radden – Z. Kövecses, “Towards a Theory of Metonymy,” *Metonymy in Language and Thought* (eds. K.-U. Panther – G. Radden) (Amsterdam – Philadelphia, PA: Benjamins 1999) 17–59; C. Paradis, “Metonymization. A Key Mechanism in Semantic Change,” *Defining Metonymy in Cognitive Linguistics. Towards a Consensus View* (eds. R. Benczes – A. Barcelona – E.J. Ruiz de Mendoza Ibáñez) (Amsterdam – Philadelphia, PA: Benjamins 2011) 81–82.

additional information revealing, for example, the speaker's attitude towards what they are communicating, or identifying an essential feature of the concept being described.

Given that metonymies are the material of semantic change and polysemy for the terms being substituted, one should consistently look for the substitution effect of ἀστέρες πλανῆται, as reducing it to a stylistic trope for the sake of avoiding weariness is definitely degrading. The very presence of metonymy in an utterance forces the recipient to look for meanings produced by the substitution which go beyond the basic semantics of the words used as a carrier. This demands recognition of the cognitive process, the invention that dictated the use of such a medium of expression.¹¹

Metonymies, even when treated solely as stylistic tropes, give the substituted concept a subtly different, novel meaning, typically with an easily discernible intention regarding its scope. Such a function of metonymy becomes even more apparent when viewed through the lens of cognitive linguistics, where it is elucidated that the referential functions of metonymy serve precisely to designate.¹² Thus, through substitutions, one can designate and pinpoint the elements defining the substituted concept that are most relevant at a given moment of communication.

Given the above, one can identify the link underlying the substitution of interest here. Since a particular group of people, referred to as “the ungodly” by the author, are called “wandering stars,” it means that the author, through this metonymy, defines them by referring specifically to their mode of action. And this is some specific way of acting, not just linked to some specific event. This can be seen when one juxtaposes this metonymy with the other terms in the series of its occurrence.¹³

Jude 12a: These are:
Jude 12b: blemishes on your love-feasts, while they feast with you without fear, feeding themselves
Jude 12c: waterless clouds carried along by the winds
Jude 12d: autumn trees without fruit, twice dead, uprooted
Jude 13a: wild waves of the sea, casting up the foam of their own shame
Jude 13b: wandering stars
Jude 13c: for whom the deepest darkness has been reserved forever

Based on the NRSV Catholic Edition (1989).

It is easy to see that only the term in Jude 12b is situationally restricted (“feast” – ἀγάπη). The other terms (12c, 12d, 13a, 13b), on the other hand, are generalised – that is, they refer

11 Cf. J. Herrero-Ruiz, “The Role of Metonymy in Complex Tropes: Cognitive Operations and Pragmatic Implication,” *Defining Metonymy in Cognitive Linguistics. Towards a Consensus View* (eds. R. Benczes – A. Barcelona – F.J. Ruiz de Mendoza Ibáñez) (Amsterdam – Philadelphia, PA: Benjamins 2011) 168.

12 Paradis, “Metonymization,” 81–82.

13 From a rhetorical point of view, there is a typical *definitio* by *distributio* here, hence the persuasive force of this passage is based on the meanings of the individual elements that make up a certain whole and only then are they able to fully affect the recipient.

to actions with repetitive or even permanent characteristics. And this is the case with many situations when they refer to a general attitude associated with ungodliness. At the same time, all these terms are restrictive (not only by situation or event, as in 12b), that is, they designate a particular mode of activity of the described persons. The purpose is to indicate the particular characteristic components of their attitude. This is done either by indicating their characteristic actions (12b, 13a, 13b) or by pointing to the effect of their actions (12b, 12c, 12d).¹⁴

It could be deliberated that there is a qualitative, personal-subjective, or personal-symbolic relationship between the terms “the ungodly” and “wandering stars.” Thus, it would be a type of metonymy ACTION FOR PERSON and, even better, SYMBOL (with an already culturally defined meaning) FOR PERSON. Thus, the term “wandering stars” provides a reference point to help organise one’s thinking about persons referred to this way. Through a whole series of substitutions, the author of the Epistle of Jude not only simply replaces the name previously given and avoids repetition “these are the ungodly,” but also separates individual elements of what characterises the group being criticised, which is ungodliness in this case. This way, the author defines ungodliness, showing what it consists of and what it is manifested in. Now, what mode of action is symbolised here by the metonymy of ἀστέρες πλανήται?

Its substantiation for a contemporary audience is not so simple due to a different common consciousness. One can venture to say that the conceptualisation does not follow exactly the same thought mechanism underlying the expression. Clearly, however, the expression also relates the contemporary reader primarily to the activity of objects in the sky and the ways they are imagined and described. The sense of this metonymy may be based on the common human experience, especially of the people contemporary to this work, who observed phenomena in the night sky that looked like movement in an unpredictable direction, the falling and disappearance in the darkness of the night sky of objects they recognised as stars (such as comets, meteors). Those phenomena were treated as something that broke a certain observable order and constancy, not in the sense of immobility, but of repetitive changes that were seen as part of the cosmos. They include, for example, the movement of the Sun, the phases of the Moon, the place of constellations in the sky within a year, or the constancy of the place of stars within their constellations. It was easy to mythologise those phenomena, to bring them to life and to personify them in description, for example, with words such as “course,” “function,” “relations,” “humour,” “anger” and many others, and to transfer their names and the names of their modes of action to human behaviour. “Unusual,” unpredictable phenomena (wandering, straying, falling, disappearing stars), observable in the sky, were also easy to transfer to situations describing humans, their fate, actions, how they live, how they speak, especially since the association of religious

¹⁴ This is not a quantitative limitation, as in the case of synecdoche, but a qualitative one, which amounts to a specific activity. Cf. e.g. K. Seto, “Distinguishing Metonymy from Synecdoche,” *Metonymy in Language and Thought* (eds. K.-U. Panther – G. Radden) (Amsterdam – Philadelphia, PA: Benjamins 1999) 91–120.

beliefs with the influence of stars and planets on human fate was part of Mediterranean culture and it produced a whole range of symbolic attributions, both positive and negative.

The metonymy “wandering stars,” therefore, as well as the phrase that complements it (Jude 13c: “for whom blackest darkness has been reserved forever”), are produced through a process of symbolic conceptualisation of physical, universal experience. The basic meanings it brings are “moving along uncharted paths,” “unsteadiness,” “unpredictability,” “aimlessness,” “ephemerality,” “transience,” and a “quick end,” which are all descriptions of the “behaviour” of the said objects.

The literal sense implied by the expression ἀστέρες πλανῆται seems to be sufficiently comprehensible and clear also for the modern audience. A translation, therefore, preserving its metonymic basis (“wandering stars” or “erring stars”) is the best choice if we aim to convey the literal sense of this metonymy and the behaviour of the domain in which it is embedded. The problem, however, is that this way could be used to describe the observed actions of the ungodly, such as walking aimlessly, going off the beaten track, moving in a chaotic, volatile, unpredictable manner. The recipient of the Epistle of Jude is well aware that this is not what was the subject of such harsh criticism and assessment of the conduct of the ungodly. Also, these are not the actions that the author considers characteristic of the ungodly and defining of their ungodliness. By intuitively matching the image of the “wandering stars” to the ungodly thus named, the reader feels that some deeper sense is opened up, moving into a new realm of imagery and meaning. The substitution, therefore, also moves into another domain in which the conceptualisation of a new sense takes place. This metonymy, therefore, produces a metaphor, the existence of which is further clarified by the addition in the sentence following the metonymy: “for whom the deepest darkness has been reserved forever” (οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται), precisely by introducing terms beyond the first domain of conceptualisation, such as “forever” (αἰῶν) and “reserve” (τηρέω). Therefore, in fact, what can be found in Jude 13b is not a metonymy but a metaphonymy, which is a metaphor formed by means of metonymic substitution. This means that the sense of this metonymy is important for the ultimate meaning of the expression, but it does not close in on it; on the contrary, it opens up new semantic spaces from another domain or cognitive model.

1.2. The Mechanism of Conceptualisation and the Metaphorical Sense of ἀστέρες πλανῆται

The work of cognitive scientists continues the view of ancient rhetoricians regarding the proximity of metaphor and metonymy, highlighting the source of this affinity in a slightly different manner. Namely, both are seen as part of colloquial thinking and do not require any special linguistic-communicative specialisation for users to employ them, as they belong to the natural functions of linguistic communication.¹⁵ However, this does not imply,

¹⁵ Cf. Lakoff – Johnson, *Metaphors We Live By*, 3, 35; G. Lakoff, *Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind* (Chicago: University of Chicago Press 1987) 77. Already in ancient rhetorical

according to their perspective, that they are identical phenomena. They are distinguished by different conceptualisation mechanisms and communicative functions. A metaphor creates a transfer to a new meaning by linking two different domains – source and target – between which there is a conceptual distance and demands from both the creator of the metaphor and the recipient a certain cognitive process and a common space where it will take place, mainly due to the possible subjectivisation of the context of metaphor use.¹⁶ Therefore, not every metaphor is universal. Metaphors based on spatial orientations and formed by references to parts and properties of the human body usually fall into this category. They are mainly used to discuss concepts, to quantify them, to comprehend phenomena, events, actions, feelings, to isolate, to distinguish one thing from another.¹⁷ They are thus metaphors derived from experience, which become the natural means of conceptual interpretation of the world when knowledge or perception from one conceptual domain is transferred to another.¹⁸

It is possible to place the metaphonymy of ἀστέρες πλανῆται in the category of metaphors derived from experience because, as indicated earlier, the metonymy underpinning it is exactly of this nature. The metaphorisation of the message contained in this expression allows understanding, in this case, of who and what are the ungodly being criticised in the Epistle of Jude, precisely by transferring the domain of metonymic substitution to the target domain, which includes concepts describing human behaviour, actions, motivations, modes of action, decision-making, influence on others, and so on. By producing an imaginal schema from contact with the world and transferring the produced possible description of perceptual experience to a new category from another conceptual domain that is being described – ungodliness – a new meaning is produced as a result of the transfer. The mechanism of metaphorical conceptualisation can be seen in ancient Greek culture when figurative sense was also attributed to the verb πλανᾶω (and other words within its semantic field).¹⁹ Stars and planets that had their place or their movements were constantly repetitive formed an ordered reality that could be used as a fixed point of reference, also for navigation. On the other hand, the objects that appeared unpredictably, moved in an unknown direction, faded away, were useless. They were deceptively reminiscent of stars, misleading, deceiving.

theories, a close relationship between metaphor and metonymy was recognised, since both create a relation between two concepts by replacing one name with another. At the same time, however, these phenomena were not equated, observing that metaphor is based on comparative similarity and the degree of analogy taking place determines its readability, while metonymy is based on semantic adjacency. Cf. Lausberg, *Retoryka literacka*, 316–327.

16 Cf. Dirven, “Metonymy and Metaphor,” 75–111.

17 Cf. Lakoff – Johnson, *Metaphors We Live By*, 24–27.

18 Cf. Lakoff – Johnson, *Metaphors We Live By*, 10–13; G. Pietrzak-Porwicz, “Metonimia w ujęciu kognitywnym,” *Prace Językoznawcze* 8 (2006) 32–33. It can be noted that cognitivism has reversed the perspective of looking at metaphor. Ancient rhetoric pointed out that the essential feature of metaphor is analogy, whereas cognitive science has pointed out that the search for similarity is inherent in human cognitive and communicative processes, and therefore, one uses constructs such as metaphor.

19 See footnote 3.

It is easy to move from a category that can be readily described by experiences of the physical world to an explanation of a category that is difficult to describe but which can be recognised as analogous. This description is metaphorically transferable to the domain of human behaviour. Some people take illusory actions that do not lead them to their goals. Thus, they err. They are unstable, fickle, unwilling to see the purpose and consequences of their decisions and their words. What they say and how they act is misleading to others. The metaphtonymy ἀστέρες πλανῆται, taken as a metaphor produced from experience, with the meaning contained therein, refers to the characteristics of ungodliness in Jude 13b, defining ungodliness primarily as an erroneous mindset related to personal deception and the misleading of others.

Therefore, it can be observed that translating only the metonymic substitution (“wandering stars”) is not the optimal translational choice, as it presupposes that the figurative sense will be inferred from it. This is not immediately evident, though it can be concluded. Translating metaphtonymy is more intricate than translating metonymic substitution. It requires that this figurative sense is initially correctly apprehended within the domains, primordial and target, discerned from the conceptualisation processes that stem from the combination of domains, and only then adequately conveyed to the thought processes characteristic of the language culture of translation. Word-semantic equivalence can be sufficient in the translation of metaphtonymy as long as there is a broad correspondence between the language of the basis and the language of the translation, taking into account the adequacy of the conceptualisation process, which is conditioned by culture, context of use, purpose.²⁰ However, such occurrences are rare. Therefore, the preferable translational choices in, for example, the case of Polish translations of this metaphtonymy in the Epistle of Jude should be those which, to some extent, convey its figurative sense – “erring stars” (“gwiazdy błędne”) direct the reader to the notion that the criticised ungodly are erring, while “erroneous stars” (“błędne gwiazdy”) implicitly suggests the idea of misleading, associated with their misrecognition and misattribution of their function.

Note, however, that treating metaphtonymy in this context as a type of universal metaphor does not elucidate the mechanism of its association with ungodliness and the ungodly critiqued in the Epistle of Jude. The conceptualisation of the metaphorical sense was undoubtedly influenced by the discourse in which it was employed. Its ultimate meaning, therefore, is contingent upon the context, which subjectivises and specifies that sense. It is legitimate to consider this metaphtonymy in a dynamic approach as a metaphor belonging to the specific discourse in which it was activated. Its meaning then strictly results from the conditions and purposes for which it was produced, and the context of its interpretation is crucial for its proper comprehension. It is, then, necessary to contextualise this discourse to accurately grasp this metaphtonymy within the discourse from which and for which it was conceptualised.

20 Cf. S. Jin – L. Zhengjun – T. Oakley, “Translating Metaphtonymy: Exploring Trainee Translators’ Translation Approaches and Underlying Factors,” *Frontiers in Psychology* 12 (2021) 2.

2. The Concretisation of the Conceptual Domain and the Process of Conceptualisation for the Metaphonymy of ἀστέρες πλανήται in Jude 13b

The creation of the metaphor ἀστέρες πλανήται by the author of the Epistle of Jude and its application to delineate the characteristics of the ungodly critiqued in the epistle can be viewed as a conceptual-artistic procedure that surpasses the metaphorical mechanisms of natural language. If the ungodly (ἀσεβείς) of the Epistle of Jude are those who themselves err and mislead others (ἀστέρες πλανήται), it becomes apparent that the conceptual-meaning structure is not merely the outcome of a simple transfer of metonymic substitution. The phrase ἀστέρες πλανήται originates from a different source than the figurative conceptualisation of experience. This, however, does not negate its potentially original source, as it actively contributes to shaping the metaphorical sense of the phrase by associating the meanings of “erring,” “moving towards an unknown destination,” and “misleading” people and their behaviour. Nonetheless, the semantic connections evident in the Epistle of Jude between ungodliness and erring, and misleading others necessitate an exploration of other factors responsible for conceptualising the sense resulting from this correlation.

The incorporation of a specified context in the conceptualisation process indicates that the metaphonymy under consideration operates as a structural metaphor, thus it is culturally rooted in reflecting the experiences of participants within a culture, while also influencing them by shaping new thought patterns. Factors that shape culture (such as shared ideas, value systems, social organisation, literature, educational systems, collective historical memory) are therefore integral elements in the process of conceptualising the metaphorical message and subsequently interpreting it.²¹ In structural metaphors, a concept with a highly organised semantic structure – in this instance, the phrase ἀστέρες πλανήται, already imbued with its metaphorical sense alongside a detailed context of use – imparts a structure to the new concept (ἀσεβείς), delineating its semantic boundaries within a given discourse. The domain of concepts describing human behaviour in the case of the Epistle of Jude was shaped by the religious sphere and the specific discourse of criticism framed within an eschatological perspective.

Relevant indicators activating metaphoricity in this case include the author’s and the audience’s familiar receptions of earlier texts or statements that were often, but not necessarily, produced in analogous contexts, which may influence the metaphorical nature of the language used in the discourse. Thus, the terminology associated with the verb πλανᾶω appears in the New Testament in contexts concerning false teachers and is clearly linked to the activity of deceiving, misleading others, leading them into evil (Matt 24:4–5; 1 Tim 4:1; 2 Tim 3:13; Rev 2:20), and it can be said that the New Testament authors share the use of this verb in its figurative sense with the authors of Greek secular literature. In Rev 1:20, on the other hand, the seven stars are identified with the angels of the seven churches, and the

21 Lakoff – Johnson, *Metaphors We Live By*, 56–58, 61–62, 68.

motif of falling stars in New Testament texts, associated with apocalyptic language, is a sign heralding the coming of God's judgement (Matt 24:29; Mark 13:25; Rev 6:13). Therefore, the eschatological context produces specific figurative and symbolic semantics for the word "star" (ἀστήρ), and it is legitimate to verify whether this affects the meaning of the metaphonymy of interest, just as the lexeme πλάν- much more often takes on figurative senses, and we see this influence on the meaning of the metaphonymy in Jude 13b. Thus, one can assume that the metaphonymy was based on the prior figurative senses of the constituent words and those played an important role in its conceptualisation.

In the case of the expression ἀστέρες πλανῆται, in Jude 13, the eschatological context is indicated by the addition of the sentence "for whom the blackest darkness has been reserved forever" and by the fact that the whole argument of the epistle is founded on the idea of God's impending judgment on the world. It is unequivocally confirmed by the passage that follows in the next two verses after the use of this metaphonymy. It contains a short ekphrasis of God's judgment on the world, which is believed to be a quotation from the *1 Enoch* (*1 En.* 1:9). The quotation from this work in the Epistle of Jude justifies the search for an explanation of the meaning of this metaphonymy in this very work. The presence of even a single quotation in the text (i.e. an "intertext") also allows one to search for a different nature of the relationship between the text under study and the potential source text. Jewish apocalyptic thought is an important context for defining the conceptual domain for the expression ἀστέρες πλανῆται. It often contains the theme of the control of objects in the heavens by angelic entities, while in some texts angels are referred to as stars. Such motifs can also be found in the corpus of the *1 Enoch* (18:14–15; 21:3; 80:1–3; 82–90).

When one assumes that this expression in the Epistle of Jude is a textual borrowing (not necessarily in the form of a literal quotation), the semantic scope of the metaphorical sense of this metaphonymy is broadened to encompass the meanings and contexts from which it was borrowed or upon which it was created, at least in its conceptualisation and activation by the author of the epistle. Indeed, it can also be presumed that the metaphorical sense was authorially generated with the expectation that it would be fully comprehended by the intended recipients, given the recognition of the discourse context and its integration within it.

2.1. The Epistle of Jude as a Primordial Discourse Context in Which the Metaphonymy of ἀστέρες πλανῆται Was Used

The author of the Epistle of Jude bases his argumentation to the addressees on a criticism of the ungodly, whose presence and actions in the community of believers he recognises as a serious threat, as made clear by explaining to the addressees the reason and purpose for writing the epistle (Jude 4). The adopted strategy of teaching the addressees indicates that, according to the author of the epistle, the addressees did not realise the danger threatening them because of the activities of those people in their midst, or at least to some extent, the addressees shared their behaviour and their views. The passage contained in vv. 12–13, which is the immediate context of the metaphonymy, is one element of the criticism of the

ungodly carried out throughout the epistle, the rhetorical purpose of which is to reveal the truth about them.

Several elements are important to understand the conceptualisation of this metaphonymy in the context of the Epistle of Jude. The most crucial is the sentence directly grammatically related to this metaphonymy: “for whom the blackest darkness has been reserved forever” (οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται). The relative pronoun “whom” οἷς (dativus pl. from οἱ – “who”) grammatically links the expression ἀστέρες πλανῆται to the content of this sentence, thus co-creating the semantics of the metaphonymy of interest. And, as demonstrated earlier, one could focus on the meaning resulting from the metonymic substitution of the image of “stars” (meteors, comets) disappearing in the darkness of the night sky and consider this sentence as a complement to the metonymy.²² The sentence, however, is in the form of a judgment that has already been passed. It is also linked to the subject “these” at the beginning of the whole syntactic construction, which is dissected in all metaphorical terms that make up this composition, built on metonymic substitution.

The semantic scope of this metaphonymy expands: “These are [the ungodly] = [...], ἀστέρες πλανῆται [those who themselves err and mislead others], for whom the blackest darkness has been reserved forever.”

The “deepest darkness” (ὁ ζόφος τοῦ σκότους) as a particular dwelling “place,” referring to the ungodly, could also be linked to such imagery of passing and judgement as can be seen in texts of Greek literature, for example in Homer, in *Odyssey* 20.356, in *Iliad* 21.56, in Aeschylus in *The Persians* 839, or Euripides in *Hippolytus* 1416, and many others.²³ Some commentators believe that this may also refer to darkness in the sense of being stuck in sin, moral decline, and avoiding the truth, analogous to what is found in John 3:19–21.²⁴ The quotation from *1 En.* 1:9, following the sentence of the judgment, recalling Enoch’s prophecy of God’s judgment on all ungodly sinners and the works of their ungodliness (Jude 14–15), quite unambiguously links the sense of the metaphonymy ἀστέρες πλανῆται and the semantically consistent image of darkness for eternity with it, to the context of God’s judgment and punishment. One can find such an image, for example, in *1 En.* 10:4–5, where the archangel Raphael is the executor of God’s judgment on Asael, and the punishment consists of being bound and cast into darkness and covered with darkness in the wilderness of Doudael, until the day of great judgment when Asael is cast into the fire. The author of the epistle does not explicitly cite this context, but the condensed form of the angels’ exemplum of v. 6, which presupposes knowledge of the content associated with this exemplum in the

22 Richard Bauckham (*Jude. 2 Peter* [WBC 50; Grand Rapids, MI: Zondervan 1983] 90) believes that the author of the epistle deliberately chose the less frequent motif of darkness over the image of the depths of fire as a symbol of eternal damnation, characteristic of *1 Enoch*, precisely because of its appropriateness with the star motif used earlier. However, “darkness,” “gloom” are also symbols associated with the punishment of the final judgment, both in canonical texts and apocryphal literature, e.g. Wis 17:21; Tob 4:10; 14:10; Matt 8:12; 22:13; 25:30 and *1 En.* 17:5; 63:6.

23 Cf. G.L. Green, *Jude and 2 Peter* (BECNT; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2008) 98.

24 Cf. Green, *Jude and 2 Peter*, 99.

recipients of the epistle, allows to assume that here too these additional contexts will be triggered in the process of conceptualising the meaning of this metaphonymy.

The complementary phrase of 13c expands the meaning of this metaphonymy to include new elements that are to be seen as inherent in the attitude of those who may be called ἀστέρες πλανῆται. Thus, they are defined as those who are sinners and will be judged and punished in the last days.²⁵ Consequently, the concept of this metaphonymy can be understood as “sinners, erring and misleading others, who will be judged on the day of judgment and condemned to eternal darkness.” However, it is still not entirely clear what their sin consists of, what this erring and misleading of others is. How, then, is it defined and understood if it is linked to such an unambiguous and severe sentence?

In the context of the Epistle of Jude, this issue is helpful in understanding verse 6, where the author used an analogous construction of the sentence of judgment. It refers to angels. The author, reminding the addressees of the truth of the inevitability of God’s judgment, gives as one example (along with the destruction of Sodom and Gomorrah and the extermination of the rebellious during the wandering through the desert) the situation of the angels, misappropriating God’s designs and bound by eternal bonds in darkness, and preserved for judgment on the day of judgment.²⁶

Between these two passages, v. 6 and v. 13 b–c, there are many similarities.

Jude 6	13b–c
ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον the angels who did not keep their own position, but left their proper dwelling	ἀστέρες πλανῆται οἷς wandering stars for whom
εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας for the judgment of the great day	–
δεσμοῖς αἰδίοις eternal chains	εἰς αἰῶνα forever
ὑπὸ ζόφον in darkness	ὁ ζόφος τοῦ σκούτου the deepest darkness
τετήρηκεν he has kept	τετήρηται has been reserved

25 In Jude 4, where the author of the epistle speaks of the ungodly for the first time, he reminds that they are “already saved” for judgment, so vv. 14–15 can be read as a picture of this judgment. Since the passage cited after 1 En. 1:9 speaks of judgment on the ungodly, this structural-semantic bracket is particularly clear. Cf. A.M. Robinson, “The Enoch *Inclusio* in Jude: A New Structural Possibility,” *JGRChJ* 9 (2013) 196–212.

26 The author of the Epistle of Jude is most likely referring to the *Book of the Watchers* of 1 En. 6–11, where the myth of the fallen angels, echoed in Gen 6:1–4, is developed. The sin of the angels in this text, depicted by the angels’ sexual relationships with women, actually expresses opposition to God. For more see H. Drawnel, “Knowledge Transmission in the Context of the Watchers’ Sexual Sin with the Women in 1 Enoch 6–11,” *BibAn* 2 (2012) 123–151.

These can be seen in the use of the terms “keep” and “reserve” (in both cases, there is the perfectum form – as actions of the Lord, v. 6 τετήρηκεν; in the passive form, v. 13 τετήρηται),²⁷ in the use of the word “darkness” (ζόφος), which is part of the form of execution in both cases, and in the determination of time referring to eternity – the words αἰδίοις and αἰῶνα are synonymous. In v. 13c, there is no mention of the judgment of the Great Day, but it can be considered as a kind of obvious information that has been passed over in silence here, especially as it is developed through the quotation concerning God’s judgment on the world in the following verses (Jude 14–15).

The expression calling the ungodly ἀστέρες πλανῆται is not a metaphorical synonym for angels – the author of the Epistle of Jude does not equate those situations but sees a similarity in them. The conduct of the angels in this exemplum, incurring virtually identical punishment as that announced to the ungodly, thus illustrates the attitude of the ungodly expressed by ἀστέρες πλανῆται. Thus, wandering is to be understood here in terms of opposition to the Lord and His will and rejection of what is His intention. This introduces the connotation of conscious action. This high-level analogy with the angels embezzling from God, however, does not explain on the level of the text of the Epistle of Jude the second part of the metaphorical meaning of ἀστέρες πλανῆται – “misleading others.” Everything indicates that the author assumes that the audience has knowledge in this regard. Indeed, he does not elaborate on this point either in the first passage concerning angels or in the second, when he reminds us of the judgment of eternal darkness (Jude 13c).²⁸ It can be observed that the author of the Epistle of Jude relies on the agreement occurring between the audience and his train of thought as well as the way in which he draws conclusions and understands the stated premises in his enthymematic argumentation, precisely by sharing the process of conceptualising this metaphonymy and others used in the text of the epistle. Therefore, should the figurative scope, referring to misleading others, be eliminated from the semantic field of ἀστέρες πλανῆται, or do the other sources shared by the author of the epistle and the primitive addressees refine the semantic scope of this metaphonymy as a structural metaphor?

2.2. The *First Book of Enoch* as an Intertext for the Epistle of Jude and a Potential Witness or Source for the Process of Conceptualising the Metaphonymy of ἀστέρες πλανῆται

The most legitimate question is whether the expression ἀστέρες πλανῆται was taken directly from the *1 Enoch*, a work quoted by the author of the Epistle of Jude, in a context closely related to that expression. Indeed, there is no such expression in the biblical texts, although words which are components of this expression occur repeatedly, both in literal meanings

27 The theophany of the Lord coming to judgment in *1 En.* 1:9 in the Epistle of Jude is interpreted Christologically. The author of the Epistle of Jude would relate the quoted description of the judgement to the parousia of Christ and the judgement then to come. Cf. C.D. Osburn, “The Christological Use of 1 Enoch 1.9 in Jude 14–15,” *NTS* 23 (1977) 334–341.

28 Cf. D. Senior – D.J. Harrington, *1 Peter, Jude and 2 Peter* (SP 15; Collegeville, MN: Liturgical Press 2003) 196.

and in their possible figurative senses. It is not possible to answer conclusively whether the expression ἀστέρες πλανῆται was used as a phraseologism in the *1 Enoch*, or whether it occurred once as a metaphor in some specific context and was borrowed by the author of the Epistle of Jude entirely from the Greek-language version, perhaps also in the figurative sense it assumed in this potential source text. In the preserved Greek-language fragments of the *1 Enoch*, such an expression is not found.²⁹ Given some of the ambiguities appearing in the quotation of *1 En.* 1:9 in Jude 14–15, they suggest that the author of the Epistle of Jude may have used an Aramaic version of the text, producing his own translation into Greek. It can also be assumed that the expression ἀστέρες πλανῆται may have been original to the author, or it could have been created in the Greek-language version through a translation of the expression from Aramaic.³⁰ Unfortunately, the fragmentary nature of the Aramaic texts also makes it impossible to resolve this question. Thus, unlike the quoted passage, the expression ἀστέρες πλανῆται cannot be spoken of in terms of dependence on *1 Enoch* or borrowing and conscious recontextualisation. This leaves open the possibility of analysing the similarities or differences of those *1 Enoch* passages where the individual words comprising the phrase occur.

The words that make up the expression ἀστέρες πλανῆται in the extant Greek fragments of the *1 Enoch* occur independently. Most often they take on a figurative sense. In the first case (ἀστήρ), they are usually noun forms, sometimes used in the function of metonymies of angelic entities (e.g. *1 En.* 68–69). In the second case, on the other hand, they are already various derivatives from the lexeme πλαν-, mainly in verb forms, most often used in a figurative sense (“to deceive”). In the *Epistle of Enoch* (*1 En.* 92–105), the very frequent verb πλανᾶω and its derivative forms are mostly used in the sense of deceiving, leading into evil, and in the Ethiopian manuscripts it is replaced by the semantically related verb *ras’a*, meaning “making others wicked.”³¹

Therefore, the search for possible sources is based on the text transmitted in the Ethiopian version while the adequacy of the words and their forms cannot be an indicator of

29 The performed analysis of the preserved Greek-language fragments does not confirm the presence of such an expression as a whole. Obviously, this does not mean that it could not have been found in the work. However, only about 30% of the *First Book of Enoch* has survived in Greek, and it is recognised that those were translations from Aramaic. The Greek-language version is preserved in several manuscripts, including the *Codex Panopolitanus* from around the 8th century (which contains much of the *Book of the Watchers*), the chronography of George Synkellos (*Eklogē chronografias*) from the early 9th century (containing passages from the *Book of the Watchers*), the Chester Beatty – Michigan Papyrus from the 4th century (containing a substantial portion from the *Epistle of Enoch*), *Papyrus Oxyrhynchus* 2069 from the 4th century (containing short, residual fragments recognised as part of the *Book of the Luminaries* and the *Animal Apocalypse*), and *Codex Vaticanus* 1809 from around the 11th century (transmitting a fragment from the *Epistle of Enoch*). See M. Black (ed.), *Apocalypsis Henochi Graece* (PVTG 4, Leiden: Brill 1970) 7–9; E. Isaac, “1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch. A New Translation and Introduction,” *The Old Testament Pseudepigrapha. I. Apocalyptic Literature and Testaments* (ed. J.H. Charlesworth) (New York – London: Doubleday 1983) 6; G.W.E. Nickelsburg, *A Commentary on the Book of 1 Enoch. I. Chapters 1–36; 81–108* (Minneapolis, MN: Fortress 2001) 12–14.

30 Cf. P.H. Davids, *The Letters 2 Peter and Jude* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2006) 77–80.

31 See G.W.E. Nickelsburg, “Enoch 97–104: A Study of the Greek and Ethiopic Texts,” *Armenian and Biblical Studies* (ed. M.E. Stone) (Sion Supplements 1; Jerusalem: St James Press 1976) 99.

the borrowing of the expression. Thus, the search is based on similarities of content and concept falling within the meaning and immediate context of these terms. This means that the *1 Enoch* can be treated in terms of an intertext for the Epistle of Jude made plausible by borrowing in the form of a quotation (in Jude 14–15), but above all in a broader sense, especially for the expression ἀστέρες πλανῆται.³² This work can be seen as a potential intertext, in the sense of a co-text, that is, a work that grew within the same culture and is based on apocalyptic religious language. This is all the more so since there is evidence of the connections between Jewish apocalyptic and early Christian literature.³³ The *1 Enoch* thus, can be a carrier for the concepts, modes of thought and expression used by both the author of the Epistle of Jude and the addressees of his epistle, which are relevant to the Epistle of Jude. Thus, the *1 Enoch* is useful for discovering the process of conceptualising the metaphorical sense inherent in the expression ἀστέρες πλανῆται, whether or not there is material evidence of borrowing or conscious reference to this expression in *1 Enoch*.

One of the texts in which parallels of the concept and construction of the Jude 12–13 verses have been noticed is a passage from the beginning of *1 En.* 2:1–5:6.³⁴ The text refers to the order of the created world, where all creatures have a determined place and task. The description resembles the narrative composition concerning the creation of the world in Gen 1:1–31. The structure is rhythmised by repeated exhortations to look at the various works of creation, which are shown as unchanging, continuing in the order given to them (*1 En.* 2:1–5:2). It begins with a call to look at the sky, where the “lights” do not change their course or the rules that govern them, then at the earth, the waters, the clouds and the rains. Then, it is calling to look at the trees, withering in autumn and shedding their leaves, the seasons and the phenomena associated with them, such as the heat of the sun and the

32 The study of the phenomenon of intertextuality in language, literature and culture has resulted in a number of theories and studies analysing the relationships between texts, including cultural texts. Accordingly, one theory describing the relationship between texts is Gérard Genette’s model, developed in French structuralism. This model is the aftermath of previous works, by Mikhail Bakhtin, who drew attention to the phenomena of dialogicity in literature, and by Julia Kristeva, who described intertextuality as being, consciously and unconsciously for the author, influenced by prior texts. In Genette’s model, one of the elements of intertextual relations is intertextuality (along with metatextuality, paratextuality, architextuality), defined by him in a narrower sense, mainly as the presence of a text (primarily in the form of a quotation) in another text, i.e. intertextuality treated in terms of conscious use, planned reference to another text (while this quotation need not be disclosed by the author) and the dependence of the hypertext (secondary text) on the hypotext (source text). Based on this theory, the quotation from *1 En.* 1:9 appearing in the Epistle of Jude (14–15) indicates that this passage is a hypertext for the author of the Epistle of Jude. The differences that occur between the extant Greek-language version of *1 En.* 1:9 and Jude 14–15, may indicate some conscious processing or may be the result of using a different textual version. The issues of these relationships have already received considerable attention in exegetical studies of the Epistle of Jude. In the case of the expression ἀστέρες πλανῆται, however, it is not possible, with the present preservation of the source texts, to demonstrate the typical hypo- and hypertextual relations between *1 Enoch* and Jude 13. The application of Genette’s model of intertextuality is therefore not useful in this case.

33 Cf. M. A. Knibb, “Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha: The Case of *1 Enoch*,” *JSJ* 32 (2001) 396–415.

34 F. Spitta, *Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas* (Halle: Waisenhaus 1885) 396.

bearing of fruit by the trees. This ekphrasis is concluded with the formula: “And his works come to pass from year to year, and they all carry out their works for him, and their works do not alter, but they all carry out his word.” (*1 En.* 5:2).³⁵

This passage is preceded by the text (*1 En.* 1:9), which the author of the Epistle of Jude quotes in 14–15. It shows God coming with myriads saints to carry out judgment and destroy sinners. In this context, the remainder of the text is clear, pointing to those disobeying the Law of God, perverting it with their impure mouths and to those uttering words of pride before the majesty of God’s authority, who have violated the order He has established (*1 En.* 5:4). They are in contrast to the rest of creation, fulfilling their tasks according to God’s intention (5:3). Therefore, the punishment of eternal damnation and lack of peace is foretold to them.

The ekphrasis of the order of the created world from this passage is reminiscent of the composition of the figure of accumulation in Jude 12–13, where one can find similar motifs and an idea referring to the basic spheres of the order of creation: the air – “waterless clouds,” the earth – “fruitless trees,” the waters – “wild waves of the sea,” the sky – “wandering stars.” However, compared to the text of *1 En.* 2:1–5:3, the text of Jude 12–13 presents a contradiction and is therefore composed antithetically to this potential pattern. All four manifestations of the attitude of the ungodly (including the expression ἀστέρες πλανῆται) are presented as distorting God’s design for creation. This contrast can be seen as a deliberate device if we consider this passage as a potential model for the composition of the passus in Jude 12–13.³⁶ To be able to understand the amplification revealing how the ungodly deny the truth of the goodness of God’s creation, the recipient doesn’t need to have a good knowledge of this passage from the 1 Enoch. A general understanding of the concept of God as Creator, creating only good things, and of the created world as God’s work, is sufficient to see in the metaphorical description of the ungodly incompatibility of the attitude they present with this concept.

The ἀστέρες πλανῆται of Jude 13b in this context can be seen as equivalent to those who broke the Law of God, departed from the path of God’s rules by following their own rules and uttered words of pride against God (*1 En.* 5:4). This corresponds well to the author’s introductory explanations (Jude 4), where he characterises the ungodly as opposing God’s authority. To a lesser extent, the whole of *1 En.* 2:1–5:6 influences the clarification of the specification of guilt behind the term ἀστέρες πλανῆται. The strongest contrast, helpful in understanding the conceptualisation of the meaning of this metaphonymy, is provided by *1 En.* 2:1, showing “how they [the works of heaven] do not alter their paths; and the luminaries of heaven, that they all rise and set, each one ordered in its appointed time; and they

35 All quotations from the *1 Enoch* are from Nickelsburg, *A Commentary on the Book of 1 Enoch*. I. and G.W.E. Nickelsburg – J.C. VanderKam, *A Commentary on the Book of 1 Enoch*. II. *Chapters 37–82* (Minneapolis, MN: Fortress 2012).

36 A different view is taken by Peter H. Davids (*The Letters 2 Peter and Jude*, 72), who argues that references to the order of creation are so frequent in *1 Enoch* that this passage can hardly be considered an inspiration for the author of the Epistle of Jude, especially since it portrays the ungodly negatively rather than positively.

appear on their feasts and do not transgress their own appointed order,” which the ἀστέρες πλανῆται contradict.

The concept of the order of the “lights,” their movements and their God-given tasks, and in addition the idea of the responsibility entrusted to the angels to maintain this given order, is also contained in the *Book of the Luminaries* (1 En. 72–82), which furthermore also shows the catastrophic consequences of the disruption of God’s order.

The text, from the 1 Enoch, in which one sees the most parallels to the passus from Jude 13 is precisely the passage from this part of the *Corpus Henochicum*.³⁷ The passage 1 En. 80:2–8 is structurally included in the *Book of the Luminaries* 72–82.³⁸ It is a work with astronomical content given mainly in the form of narrative and description, somewhat resembling a textbook, explaining the basic principles of the universe. Uriel reveals to Enoch the divine order of the luminous celestial bodies (Sun and Moon), gives the two calendars and explains the correlations of this order with physical phenomena on Earth, such as the variation of seasons, winds, rains and related crops. The passage 80:2–8, on the other hand, has a distinctly apocalyptic sense, revealing what will happen “in the days of the sinners” and “in those times,” concluding with an eschatological prediction of punishment and doom for those who have gone astray.³⁹

One can consider this passage as one of the most important sources for the conceptualisation of the metaphonymy of ἀστέρες πλανῆται for the author of the Epistle of Jude.

The angel Uriel, whom the Lord has made responsible for all the lights in the sky (1 En. 75:3) explains to Enoch (80:1) that the order of the world has been shown to him and that he has seen the commanders of the stars of the sky, their tasks, their time of action (this showing takes place in the earlier parts of the *Book of the Luminaries*). This refers to the earlier chapters, where the harmony of the interaction of the commanders of the stars managing the order of the created world is presented (75:1–3). Their responsible performance of their assigned tasks ensures harmony in all spheres. Uriel then outlines to Enoch (from 80:2) a vision of the future “in the days of the sinners” that is starkly contrasted with the earlier harmony. The entirety of this eschatological vision can be put down to the fact that the designated order is completely disrupted. The narrative is led in three stages. It is schematised by time intervals, to which images of progressive destruction correspond:⁴⁰

37 Cf. Bauckham, *Jude. 2 Peter*, 90; C.D. Osburn, “1 Enoch 80:2–8 (67:5–7) and Jude 12–13,” *CBQ* 47 (1985) 296–303 (the author focuses, however, on demonstrating the connections between this text from *1 Enoch* and the third metaphor from Jude 13a); Green, *Jude and 2 Peter*, 99.

38 This passage is considered by some scholars to be an interpolation and sees a break in unity, mainly because in 80:2 a description of the time of the sinners begins, incompatible with the earlier text. A polemical discussion is provided by J.C. VanderKam, “1 Enoch 80 within the Book of the Luminaries,” *From 4QMMT to Resurrection* (eds. F. García Martínez – A. Steudel – E. Tigchelaar) (STDJ 61; Leiden: Brill 2006) 335–341.

39 J.J. Collins, “The Jewish Apocalypses,” *Apocalypse. The Morphology of Genre* (ed. J.J. Collins) (Semeia 14; Missoula, MT: Scholars Press 1979) 22–23, places the entire *Book of Astronomy* within the criteria of Jewish apocalypticism.

40 Cf. VanderKam, “1 Enoch 80,” 342–343.

in the days of the sinners (80:2)	meteorological and agricultural changes (80:2–3)
in those times (80:3)	disruption of the order of movement of the celestial bodies (80:4–6)
in those days (80:5)	the loss of people's knowledge of the truth (80:7–8)

First, the shattered order is shown, the effects of which are evident in the physical world – shorter days, delayed sowing, lack of rain, delayed crops and crop scarcity. Another spectacular image is the description of a change in the behaviour of the Moon, which appears in a different place (“on the extremity of the great chariot”) and shines brighter on the western side.⁴¹ This can be understood to mean that it is not only the place and time of the Moon's appearance that is shaken but also the way it acts, which requires interaction with the Sun, when, as the Sun rises, the Moon's light on its west side fades. Here, the author shows the apparent opposite – the shining Moon. The author goes on to show how all this raises consequences for the rest of the order: “and many commanders of the stars shall transgress the order,” causing changes in the alignment, movement of the celestial bodies and the timing of their appearances. The consequences of this are extremely serious, as people recognise the stars as gods, bringing misfortune and doom upon mankind.

It is the lack of proper knowledge, ignorance or abandonment of the truth about the rules of God's created world that causes idolatry. An important role in the occurrence of this state is played by sinners, whom the author speaks of at the beginning, in *1 En.* 80:2, showing that this is their time of action. It is the sin of sinners that causes the entire order of the created universe to be disrupted.⁴² This narrative does not seem to be about showing the chronological sequence of these processes. Rather, they overlap and imply each other. It is a way of narrating to visualise the holistic reach of evil that affects the whole of creation, but at the same time, through the experience of the physical world, it helps to understand the processes of spiritual nature. Sinners have a false understanding of the created world, including themselves, their place, and their actions. This causes evil to multiply, also by attracting others to their path. This mechanism is shown precisely through an inverted picture of the human experience of the world order. It may be noted that in this text, there is an analogous process of conceptualising the metaphorical description of the time and end of sinners, as in the case of the Epistle of Jude, by building experiential and structural metaphors.

Attention should also be paid to the elements relevant in this passage for discovering the mechanism of conceptualising the metaphonymy of ἀστέρες πλανῆται.

The first, relating to the metonymic substitution used in the Epistle of Jude, is the image in *1 En.* 80:4–6, showing the destructive chaos caused by the erroneous movements of the celestial bodies. The most supportive content, novel compared to what could be discerned

⁴¹ This statement about the Moon shining brighter causes commentators a lot of problems because it is not easy to understand. Cf. Nickelsburg – VanderKam, *A Commentary on the Book of 1 Enoch*, II, 526.

⁴² Cf. Nickelsburg – VanderKam, *A Commentary on the Book of 1 Enoch*, II, 529.

earlier from this expression, is the extent of this shattered order. It implies an understanding of the action of the ἀστέρες πλανῆται as an attitude and behaviour that does not affect them alone but affects everyone around them and the entire created world. This is very helpful in understanding what the author of Jude wanted to express by using this metaphonymy, when he adopted the figurative meaning of the expression. The ungodly, in establishing their own rules of world order, are in reality ensnared in falsehood and, if they are convinced of the rightness of their views – they err. Their false views and conduct, presented as truth, deceive others, analogous to the image of the disrupted order of the Moon's movement, which sets off a whole chain reaction of destruction of the created world.

Another element from this narrative, important for conceptualising the meaning of this metaphonymy, is the leadership role assigned to the angels responsible for maintaining the order established by the Creator, who go astray in the course of their service (*1 En.* 80:6). In fact, this may mean that the author of the Epistle of Jude perceived the ungodly criticised in the epistle as those who were entrusted with the responsibility in the community of believers to uphold the laws established by God and whose decisions, views, teaching, conduct should fully follow God's design. Otherwise, this results in the departure from God not only of those who lead in falsehood but also of those who have been entrusted with their responsibility. Such a sense may be reinforced by the fact that an analogous problem is continued in *The Dream Visions* (*1 En.* 83–90). The mindset presented may thus have been a significant factor in the process of conceptualising the metaphorical meaning of the metaphonymy of interest here.

Another supporting factor may be the formulation of the spiritual implications in *1 En.* 80:7: "and take them to be gods." This may suggest that the historical subtext of the criticised sins of the ἀσεβείς, as ἀστέρες πλανῆται, was some form of religious syncretism, associated with star worship, enticing other believers into their beliefs and practices, diverting them from the true teachings and faith that were passed down to them (Jude 3). It can also be understood more universally. Not in the sense of some specific worship of the celestial bodies, but of going with those who are deemed credible, representing God's order. The recognition of the stars as gods in *1 En.* 80:7 is treated as the result of sin, a falsehood that was not recognised. The star commanders do not recognise the violation of God's order in the Moon shining brightly in the west. On the contrary, this phenomenon is recognised as a new rule set by the Creator, and therefore the serving commanders of the stars act according to it, thus contributing to the destruction of creation. Ἀστέρες πλανῆται, therefore, could be understood as those who take over the role of God in establishing their own order, and they begin to be treated as those who are entitled to make the rules of the world. Obedience, the choice of rules established by them, is at the same time an expression of siding with their creators, and thus becomes a turning away from the One True Creator and Lawgiver. The result, therefore, is idolatry.

In *1 En.* 80:2–8, the reason for annihilation is the breaking by sinners of existing rules given by the Creator to all creation, causing negative consequences for the entire created world, and most clearly manifested in the rampant idolatry of people, misled and

worshipping creatures instead of their Creator. The punishment of annihilation for the sinners who are the cause of the destruction that is to take place “in those days” is thus the necessary response of God, who does not condone the expanding evil and destruction of creation.

The text of *1 En.* 80:2–8 allows recognising in the metaphonymy ἀστέρες πλανῆται, from Jude 13b, as “deceiving stars” or “leading astray stars.” They are sinners, rejecting the authority of Jesus Christ (Jude 4), establishing their own rules and ordering the world according to their design, who are convinced of the rightness. They are those who live in falsehood and deceive others, leading them into idolatry. Their sin transcends themselves, contributing to the destruction of God’s work, and therefore their action calls for the indispensable intervention of God – judgment and appropriate punishment (“for whom the blackest darkness has been reserved forever”), which is the remedy to prevent the destruction of God’s work and, at the same time, leading to liberation from the evil that destroys that work.

Conclusions

The analyses performed to discover the meaning contained and implied by the expression ἀστέρες πλανῆται in Jude 13 lead to several important conclusions.

The use of the theory of cognitive metaphor, developed in the field of cognitive linguistics, makes it possible to go beyond the literal sense of this expression and to discover the production mechanisms of the expression meaning and its semantic carrying capacity. The conceptualisation (creation and recognition of meaning) of this expression is part of the concrete discourse of seeing and evaluating the existing reality and its elements, including human behaviour and attitudes, in an eschatological perspective that considers the meaning of existence for the sake of purpose. A perspective that is closely linked to a particular concept of the existence of the world understood in terms of God’s created work, with a theology of creation and redemption.

The expression ἀστέρες πλανῆται, in its primary communicative function, serves as a metonymy, replacing the term ἀσεβείς “ungodly,” and as such, it performs a significant specifying function defining a particular characteristic, defining the ungodly individuals or the attitude of ungodliness. It is a metonymy formed from the observation of the physical world, whereby the unrefined movement of luminous objects across the sky is used to describe the actions of ungodly individuals. Even in its basic metonymic function, the expression carries negative connotations, suggesting a sense of chaos, unpredictability, and aimlessness, which are then transferred to the attitude of ungodliness, characterising it in a narrower scope that focuses on describing the modes of activity of ungodly people.

The context of the use of this metonymy leads one to perceive the deeper meaning produced by this substitution, which evolves into a metaphor. As a metaphonymy, the expression has a much broader semantic scope, resulting from the transfer of the underlying sense

to another domain, defining the metonymic sense at a different level of meaning. Two cognitive processes underlie the mechanism of conceptualisation. One of them is a figurative sense, derived from experience (there are objects in the sky that resemble “false” stars, behaving unpredictably and misleading observers), which enables the expansion of the semantic field of “being ungodly” with an even more evaluative description, signifying ungodly actions as morally wrong and misleading to others. The second process, however, is linked to structuration, generating a subjective sense, in terms of being associated with specific discourse, co-defining the target concept, which in this case is “being ungodly,” signifying opposition to God and His intentions.

The primary context for discovering the mechanisms of conceptualisation is first and foremost the test case for the use of metaphonymy, namely the Epistle of Jude, followed by the 1 Enoch, recognised as one of the most relevant co-texts expressing the ideas of the discourse in which and for which the meaning of the metaphonymy *ἀστέρες πλανῆται*, used in the Epistle of Jude, was produced.

The meaning, which clarifies the context of the Epistle of Jude, is to define what is meant by “wandering,” “being mistaken,” that is, the actions and state associated with an attitude of ungodliness. It is clearly conceived in this context in terms of opposition to God, rejection of his creative vision of the world and of man and usurpation of God’s power for himself, expressed in assuming the role of the giver of laws, rules and absolute interpreter of reality. A volitional factor is thus added here. Therefore, “erring” is linked to active and conscious attitudes and actions. At the same time, none of the ranges of meaning recognised in other mechanisms of meaning production (metaphor from experience) disappear. The context of the Epistle of Jude indicates that the mistake of the ungodly is that they do not realise the purpose that is given by virtue of being God’s creation. They are a people who do not recognise their dependence on God. In addition to this, there is also the sense derived from the eschatological perspective, which makes it possible to understand that this is a conduct that will be condemned and that those who are stuck in such an error will be doomed. Conceptualising the sense of this meaning of the phrase *ἀστέρες πλανῆται* has strong associations with the ways of thinking visible in 1 Enoch. The author of the Epistle of Jude quotes the fragment regarding God’s judgment from this work and clearly associates the images of God’s judgment and punishment with those he refers to in his letter as *ἀστέρες πλανῆται*. The lack of material testimony attesting to the Epistle of Jude’s author’s dependence on the use of the expression *ἀστέρες πλανῆται* in the *1 Enoch* does not mean that the work, in this case, is not useful for discovering the deeper meaning of the metaphor behind the expression. The *1 Enoch* specifically allows one to grasp what lies behind the figurative meaning of misleading others and how this aspect of meaning was understood, at least in certain aspects. Above all, the concept could be understood as a condition resulting from sin, that is, opposition to God’s laws and principles and His authority over the world He created, which is a choice of falsity. In this context, an important feature is highlighted – the dynamic link between erring (sinfulness) and misleading others, which is shown as an irreversible consequence of the sinfulness of the ungodly. Deceiving others is thus the essential content of

the concept behind ἀστέρες πλανῆται. It is identical to leading others into sin and, in fact, inducing others to reject God. Moreover, this deception is not reduced to verbal activity; on the contrary, it is also expressed in actions which, if maintained, necessarily lead to a perpetuated attitude of veiled hypocrisy, and for others, it becomes a reason to enter into sin.

These analyses lead to the observation that the translation of this metaphonymy involves difficult choices. To a limited extent, the literal translation “wandering stars” conveys the depth of meaning of the term ἀστέρες πλανῆται to a contemporary reader of the Epistle of Jude. The translation “deceiving stars” (in Polish “gwiazdy zwodzące”) can be considered far more adequate, reflecting this most important sense produced in the mechanism of structural conceptualisation, which can be perceived and understood more fully thanks to the inclusion of the *1 Enoch* as an important point of reference, a source that allows us to discover the mechanisms of connection between the domain of description of the physical world and the domain of description of the human spiritual sphere in the apocalyptic discourse.

Bibliography

- Barcelona, A., “Introduction. The Cognitive Theory of Metaphor and Metonymy,” *Metaphor and Metonymy at the Crossroads. A Cognitive Perspective* (ed. A. Barcelona) (Berlin – New York: De Gruyter 2000) 1–28.
- Barcelona, A. (ed.), *Metaphor and Metonymy at the Crossroads. A Cognitive Perspective* (Berlin – New York: De Gruyter 2000).
- Bauckham, R., *Jude. 2 Peter* (Word Biblical Commentary 50; Grand Rapids, MI: Zondervan 1983).
- Benczes, R. – Barcelona, A. – Ruiz de Mendoza Ibáñez, F.J. (eds.), *Defining Metonymy in Cognitive Linguistics. Towards a Consensus View* (Amsterdam – Philadelphia, PA: Benjamins 2011).
- Black, M. (ed.), *Apocalypsis Henochi Graece* (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 4; Leiden: Brill 1970).
- Black, M., *The Book of Enoch or 1 Enoch. A New English Edition with Commentary and Textual Notes in Consultation with James C. VanderKam* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigraphica 7; Leiden: Brill 1985).
- Charlesworth, J.H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha. I. Apocalyptic Literature and Testaments* (New York – London: Doubleday 1983).
- Collins, J.J., “The Jewish Apocalypses,” *Apocalypse. The Morphology of Genre* (ed. J.J. Collins) (Semeia 14; Missoula, MT: Scholars Press 1979) 21–59.
- Davids, P.H., *The Letters 2 Peter and Jude* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2006).
- Dirven, R., “Metonymy and Metaphor: Different Mental Strategies of Conceptualization,” *Metaphor and Metonymy in Comparison and Contrast* (eds. R. Dirven – R. Pörring) (Berlin – New York: De Gruyter 2003) 75–111.
- Drawnel, H., “Knowledge Transmission in the Context of the Watchers’ Sexual Sin with the Women in 1 Enoch 6–11,” *The Biblical Annals* 2 (2012) 123–151.
- Gibbs, R.W., “Speaking and Thinking with Metonymy,” *Metonymy in Language and Thought* (eds. K.-U. Panther – G. Radden) (Amsterdam – Philadelphia, PA: Benjamins 1999) 61–75.
- Goossens, L., “Metaphonymy: The Interaction of Metaphor and Metonymy in Expressions for Linguistic Action,” *Cognitive Linguistics* 1/3 (1990) 323–342.

- Green, G.L., *Jude and 2 Peter* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Baker Academic 2008).
- Isaac, E., "1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch. A New Translation and Introduction," *The Old Testament Pseudepigrapha. I. Apocalyptic Literature and Testaments* (ed. J.H. Charlesworth) (New York – London: Doubleday 1983) 5–89.
- Jin, S., – Zhengjun, L. – Oakley, T., "Translating Metaphonymy: Exploring Trainee Translators' Translation Approaches and Underlying Factors," *Frontiers in Psychology* 12 (2021) 1–10.
- Kenyon, F.G., *The Chester Beatty Biblical Papyri. Descriptions and Texts of Twelve Manuscript on Papyrus of the Greek Bible. VIII. Enoch and Melito* (London: Walker 1949) http://enoksbok.se/cgi-bin/interlinear_greek.cgi?bkv++int [access: 27.03.2024] (= CB 185).
- Knibb, M.A., "Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha: The Case of 1 Enoch," *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods* 32 (2001) 396–415.
- Lakoff, G., *Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind* (Chicago: University of Chicago Press 1987).
- Lakoff, G. – Johnson, M., *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press 1980).
- Lausberg, H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze* (Bydgoszcz: Homini 2002).
- Moo, D.J., *2 Peter and Jude* (NIV Application Commentary; Grand Rapids, MI: Zondervan 1996).
- Neyrey, J.H., *2 Peter, Jude. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 37C; New Haven, CT: Yale University Press 1993).
- Nickelsburg, G.W.E., "Enoch 97–104: A Study of the Greek and Ethiopic Texts," *Armenian and Biblical Studies* (ed. M.E. Stone) (Sion Supplement 1; Jerusalem: St James Press 1976) 90–156.
- Nickelsburg, G.W.E., "Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6–11," *Journal of Biblical Literature* 96 (1977) 383–405.
- Nickelsburg, G.W.E., *A Commentary on the Book of 1 Enoch. I. Chapters 1–36; 81–108* (Minneapolis, MN: Fortress 2001).
- Nickelsburg, G.W.E. – VanderKam, J.C., *A Commentary on the Book of 1 Enoch. II. Chapters 37–82* (Minneapolis, MN: Fortress 2012).
- Osburn, C.D., "1 Enoch 80:2–8 (67:5–7) and Jude 12–13," *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985) 296–303.
- Osburn, C.D., "The Christological Use of 1 Enoch 1.9 in Jude 14–15," *New Testament Studies* 23 (1977) 334–341.
- Panther, K.-U. – Radden, G. (eds.), *Metonymy in Language and Thought* (Amsterdam – Philadelphia, PA: Benjamins 1999).
- Paradis, C., "Metonymization. A Key Mechanism in Semantic Change," *Defining Metonymy in Cognitive Linguistics. Towards a Consensus View* (eds. R. Benczes – A. Barcelona – F.J. Ruiz de Mendoza Ibáñez) (Amsterdam – Philadelphia, PA: Benjamins 2011) 61–88.
- Pietrzak-Porwicz, G., "Metonimia w ujęciu kognitywnym," *Prace Językoznawcze* 8 (2006) 29–39.
- Radden, G., "How Metonymic Are Metaphors?," *Metaphor and Metonymy at the Crossroads. A Cognitive Perspective* (ed. A. Barcelona) (Berlin – New York: De Gruyter 2000) 93–108.
- Radden, G. – Kövecses, Z., "Towards a Theory of Metonymy," *Metonymy in Language and Thought* (eds. K.-U. Panther – G. Radden) (Amsterdam – Philadelphia, PA: Benjamins 1999) 17–59.
- Robinson, A.M., "The Enoch *Inclusio* in Jude: A New Structural Possibility," *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 9 (2013) 196–212.
- Rubinkiewicz, R., "Księga Henocha Etiopska," *Apokryfy Starego Testamentu* (ed. R. Rubinkiewicz) (Warszawa: Vocatio 2000) 141–189.

- Ruiz de Mendoza Ibáñez, F.J., “From Semantic Underdetermination via Metaphor and Metonymy to Conceptual Interaction,” *Theoria et Historia Scientiarum* 6/1 (2002) 107–141.
- Ruiz-Herrero, J., “The Role of Metonymy in Complex Tropes: Cognitive Operations and Pragmatic Implication,” *Defining Metonymy in Cognitive Linguistics. Towards a Consensus View* (eds. R. Benczes – A. Barcelona – F.J. Ruiz de Mendoza Ibáñez) (Amsterdam – Philadelphia, PA: Benjamins 2011) 167–194.
- Senior, D. – Harrington, D.J., *1 Peter, Jude and 2 Peter* (Sacra Pagina 15; Collegeville, MN: Liturgical Press 2003).
- Seto, Ken-ichi, “Distinguishing Metonymy from Synecdoche,” *Metonymy in Language and Thought* (eds. K.-U. Panther – G. Radden) (Amsterdam – Philadelphia, PA: Benjamins 1999) 91–120.
- Spitta, F., *Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas* (Halle: Waisenhaus 1885).
- Stuckenbruck, L.T., “The Book of Enoch: Its Reception in Second Temple Jewish and Christian Tradition,” *Early Christianity* 4/1 (2013) 7–40.
- VanderKam, J.C., “1 Enoch 80 within the Book of the Luminaries,” *From 4QMMT to Resurrection* (eds. F. García Martínez – A. Steudel – E. Tigchelaar) (Studies on the Texts of the Desert of Judah 61; Leiden: Brill 2006) 333–355.

Obieg apokryfów Starego Testamentu w literaturze koptyjskiej

Circulation of the Old Testament Apocrypha in Coptic Literature

Przemysław Piwowarczyk

Uniwersytet Śląski w Katowicach

przemyslaw.piwowarczyk@us.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-5812-6672>

ABSTRACT: The article surveys the Old Testament Apocrypha in Coptic literature. After problematizing the nature and list of Apocrypha, specifically in the Egyptian context, it pragmatically uses *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti* as a reference point. The analytic part shows that MSS containing Apocrypha constitute the very margin of the Coptic literary production. Such texts were relatively popular until the fifth century CE, but their popularity waned, and only some selected motifs were reworked in new compositions, mainly of homiletical nature. Moreover, the analysis of extant library catalogues and book lists on papyri, ostraca, and inscriptions proves the almost complete absence of Apocrypha, at least among the monastic readings. The interpretative part underlines the rise of the monasticization of Coptic Christianity and the tightening of episcopal control as crucial factors in the decline of apocryphal production.

KEYWORDS: Old Testament Apocrypha, Coptic literature, Christian apocalypses, late antique Christian manuscripts

SŁOWA KLUCZE: apokryfy Starego Testamentu, literatura koptyjska, apokaliptyka chrześcijańska, późno-antyczne rękopisy chrześcijańskie

W niniejszym artykule przyjmuję perspektywę historyczną, a zatem wypowiadam się jako historyk, którego interesują zjawiska społeczne. Nie tracę z pola widzenia wymiaru teologicznego i literackiego, będąc w pełni świadomym, że to one przede wszystkim napędzały obieg czytelnicy. Piszę jednak przede wszystkim nie o abstrakcyjnych utworach, ale o konkretnych tekstach, czyli jednostkowych realizacjach danego utworu zawartych w konkretnych książkach. Jednak teksty te nie interesują mnie same w sobie (jak interesowałyby paleografa, kodykologa czy filologa-wydawcę), lecz przede wszystkim jako źródła informacji o ludziach z nimi obcujących. Niniejsze studium można zatem zaliczyć do obszaru historii społecznego obiegu książki. Patrząc na koptyjskie apokryfy Starego Testamentu w ten sposób, możemy pokusić się o analizy ilościowe i na ich podstawie zapytać o rzeczywiste miejsce tego typu literatury w praktyce egipskich chrześcijan w późnej starożytności i średniowieczu, aż po okres mamelucki. Zachowaniem i znaleziskami konkretnych rękopisów rządzi w dużej mierze przypadek. W odniesieniu do znacznej liczby zachowanych tekstów (a rękopisy koptyjskie liczymy w tysiącach) możemy jednak zasadnie sądzić, że proporcje

zachowanych utworów czy ich grup odzwierciedlają preferencje czytelnicze ludzi w minionych epokach. Uwalniamy się w ten sposób od zniekształconego obrazu obiegu książki wywołanego atrakcyjnością teologiczną i literacką danego tekstu tak dla autorów antycznych, jak i dla współczesnych badaczy, którzy mają skłonność, by skupiać się na utworach rzadkich i niezwykłych.

Na wstępie trzeba poczynić kilka zastrzeżeń ogólnej natury. Już samo ustalenie, który utwór jest apokryfem Starego Testamentu, bywa niejednokrotnie problematyczne, i to nawet jeśli pominiemy dyskusje terminologiczne nad samą zasadnością i zakresem terminu „apokryf”¹. Dla chrześcijan czytana chronologicznie historia biblijna była bowiem narracją ciągłą, a chrześcijańska egzegeza poprzez typologie organicznie łączy wątki staro- i nowotestamentowe w stałe, choć ahisteryczne związki. Znajduje to odzwierciedlenie w kompozycji tekstów chrześcijańskich opartych na wątkach biblijnych. Tak np. w utworze *Wyniesienie Archaniola Michała* mamy do czynienia z relacją Jezusa opowiedzianą na życzenia apostołów, a spisana jakoby przez Jana Ewangelistę. Zrąb treści dotyczy natomiast wydarzeń mających miejsce w niebiosach po stworzeniu Adama i w bezpośrednim związku z tym aktem². Z kolei gnostycki (setiański) *Apokryf Jana* to zapis objawienia na temat wydarzeń poprzedzających stworzenie oraz opowieść o pierwszej parze w raju³. Jedyne rama narracyjna przywołuje postaci z Nowego Testamentu. Czy zatem mamy do czynienia z apokryfem nowotestamentowym, starotestamentowym, czy może po prostu z opowieścią o aniołach i demonach? Przyjąłem podejście pragmatyczne, biorąc za punkt wyjścia katalog apokryfów Starego Testamentu zawarty w *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti (CAVT)*⁴. Jak za chwilę zobaczymy, budzi on szereg zastrzeżeń, ale ma też bezsporne zalety. Zawiera względnie obszerny (w założeniu kompletny) zestaw apokryfów Starego Testamentu, który – co istotne – nie został złożony z myślą o analizach statystycznych i bez preferencji dla którejkolwiek z języków starożytnych. Oczywiście nie obejmuje on wszystkich tekstów apokryficznych w języku koptyjskim, które znamy. *CAVT*, wydany w 1998 r., reprezentuje stan wiedzy mniej więcej z połowy lat 90. XX w., a więc sprzed niemal 30 lat. Liczba znanych rękopisów od tego czasu wzrosła. Nowe manuskrypty utworów koptyjskich zawartych w *CAVT* odnotowałem w dodatku II i biorę je pod uwagę w swych rozważaniach.

1 W języku polskim szerzej o definicjach apokryfów i badaniach nad nimi pisze M. Starowieyski, „Wstęp ogólny do apokryfów Nowego Testamentu”, *Ewangelie apokryficzne. I. Fragmenty – Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa* (red. M. Starowieyski) (Apokryfy Nowego Testamentu 1.1; Kraków: WAM 2003) 19–59; krótkie przedstawienie problematyki daje R. Rubinkiewicz, „Wstęp”, *Apokryfy Starego Testamentu*, wyd. 7 (red. R. Rubinkiewicz) (Warszawa: Vocatio 2016) XIII–XVIII.

2 Wydanie: C.D.G. Müller (red.), *Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel* (CSCO 225, *Scriptores Coptici* 31; Louvain: Secrétariat du CorpusSCO 1962) 2–60; na temat płynności tekstu („textual fluidity”) zob. H. Lundhaug, „The Fluid Transmission of Apocrypha in Egyptian Monasteries”, *Coptic Literature in Context (4th–13th cent.). Cultural Landscape, Literary Production, and Manuscript Archaeology* (red. P. Buzi) (Roma: Quasar 2020) 213–227.

3 Wydanie: M. Waldstein – F. Wisse (red.), *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2* (NHMS 33; Leiden: Brill 1995).

4 J.-C. Haelewyck (red.), *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti* (Turnhout: Brepols 1998).

Odnaleziono jednak również kilka utworów wcześniej niepoświadczonych po koptyjsku, a to przede wszystkim za sprawą odczytania i publikacji fragmentów papirusowych. Nie jest moim celem dokonywać pełnego przeglądu bibliograficznego. Warto jednak wspomnieć choćby publikację pierwszych koptyjskich fragmentów drugiej (tzw. słowiańskiej) *Księgi Henocha* i *Księgi Jubileuszów*⁵. Odkryć tych nie uwzględniam jednak w statystyce udziału apokryfów koptyjskich w ogólnej liczbie znanych tekstów apokryficznych, których dokonuję w oparciu o *CAVT*, co jednak nie wpływa znacząco na uzyskany wynik. Ich uwzględnienie przy zachowaniu proporcji do utworów w innych językach wymagałoby natomiast przygotowania na nowo całego *CAVT*.

W literaturze koptyjskiej motyw, a nawet dłuższe narracje o charakterze apokryficznym bywają wplecione w utwory homiletyczne, często o nastawieniu egzegetycznym. Kwestia tego, czy uznawać je za dzieła apokryficzne, jest różnie rozstrzygana, ale wszelkie rozwiązania będą tu arbitralne. W niniejszym studium przyjmuję formalistyczne rozumienie apokryfów jako utworów przypisanych postaciom ze Starego Testamentu lub rzekomo pochodzących z czasów biblijnych anonimowych opracowań wątków starotestamentowych. Jest to podejście podobne do przyjętego przez *CAVT*, która co do zasady nie obejmuje homiletyki o treści apokryficznej.

Specyfikę homiletyki w literaturze koptyjskiej badała Mary Farag⁶. Posłużyła się w tym celu znaną z nauk biblijnych kategorią „rewritten scripture”, czyli opracowania materiału biblijnego na nowo w celu „umocnienia tożsamości jednej grupy w opozycji do innej”. Homilie, o których mowa, powstały w VI lub VII w. w toku walk między zwolennikami i przeciwnikami soboru w Chalcedonie. Monofizycki Kościół egipski jednoznacznie określał swoją tożsamość w opozycji do tego soboru. Uważał się też za jedyne prawowiernego spadkobiercę wielkich biskupów aleksandryjskich poprzednich wieków. Nowo komponowane homilie bardzo często przypisywano właśnie tym postaciom. Przetworzone wątki biblijne tworzyły narracyjną egzegezę skierowaną przeciw Chalcedonowi. Jednocześnie jednak niebudzące wątpliwości imiona legitymizowały materiał, który sam w sobie mógł

5 *Druga (Słowiańska) Księga Henocha*: J.L. Hagen, „No Longer ‘Slavonic’ Only: 2 Enoch Attested in Coptic from Nubia”, *New Perspectives on 2 Enoch. No Longer Slavonic Only* (red. A. Orlov – G. Boccaccini) (Leiden: Brill 2012) 5–34; L. Navtanovich, „Is There Indeed a Coptic 2 Enoch?”, *Scrinium* 18 (2022) 440–451. Liudmila Navtanovich na postawione w tytule artykułu pytanie odpowiada pozytywnie. Tekst pochodzi z Qasr Ibrim w Nubii. Datowany jest szeroko na VIII do X w.; *Księga Jubileuszów*: A. Crislip, „The Book of Jubilees’ in Coptic: An Early Christian Florilegium on the Family of Noah”, *BASP* 40 (2003) 27–44. Jest to florilegium z pojedynczymi passusami pochodzącymi m.in. z *Księgi Jubileuszów*. Nie świadczy ono o istnieniu pełnego przekładu tego utworu na koptyjski. Tekst datuje się na IV bądź V wiek. Jego pochodzenie jest nieznanne. Podobnie cytat z *Szóstej Księgi Ezdrasza* w koptyjskim dziele Stefana z Teb (IV/V w.) nie potwierdza istnienia koptyjskiego przekładu tego apokryfu, ale jedynie jego recepcję wśród ascetów piszących po koptyjsku, zob. A. Suci, „A Quotation from 6 Ezra in the Sermo Asceticus of Stephen the Theban”, *Apocrypha* 29 (2018) 59–67.

6 M.K. Farag, „Rewriting Scriptures as a Homiletic Practice in Late Antique Egypt”, *JCOptS* 23 (2021) 47–61; zob. również P. Piovanelli, „Rewriting: The Path from Apocryphal to Heretical”, *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam* (red. W. Mayer – B. Neil) (Arbeiten zur Kirchengeschichte 121; Berlin – Boston: De Gruyter 2013) 87–108.

wydawać się teologicznie podejrzany⁷. Taka wtórna atrybucja ułatwiała wprowadzenie i utrwalenie lektury apokryfów podczas liturgii⁸. Część fragmentów uznanych w *CAVT* za utwory apokryficzne w rzeczywistości przynależą do tego typu kompozycji. Musimy być też świadomi, że mimo iż określone utwory nie zostały przełożone na koptyjski bądź ich transmisja ustalała bardzo wcześnie, to poszczególne wątki apokryficzne mogły trwać, a nawet się rozwijać w obrębie nowych kompozycji⁹.

Tematem mojego studium są apokryfy zachowane w języku koptyjskim. Jest to kategoria wygodna i jasna w aspekcie formalnym – decyduje kryterium językowe. Pod względem historyczno-społecznym jest to jednak arbitralne i sztuczne podejście, które może dać fałszywy obraz egipskiego chrześcijaństwa. Dlatego konieczne jest kilka słów wprowadzenia. Język egipski zapisywany alfabetem koptyjskim nigdy nie stał się wyłącznym językiem egipskich chrześcijan tworzących i czytających literaturę – można powiedzieć, że przez długi czas był językiem środowiskowym, ograniczonym do różnego typu marginalnych wspólnot ascetycznych¹⁰. Co więcej, zawsze był językiem o niższym prestiżu niż języki ośrodków politycznych władających Egiptem, najpierw grecki, a następnie arabski. Wielu Egipcjan piszących i czytających literaturę koptyjską było w stanie korzystać również z tekstu greckiego, a później arabskiego. Dodatkowo pewne treści – np. teologia spekulatywna i komentarze biblijne – były dostępne niemal wyłącznie po grecku. Zatem fakt, że dany tekst nie został przełożony na koptyjski, nie oznacza, że był on Egipcjanom nieznanym – trzeba by raczej pytać, co sprawiło, że określony tekst przetłumaczony jednak został. Szereg apokryfów Starego Testamentu czytanych przez egipskich chrześcijan przełożono również na język

7 Zob. także A. Suciū, *The Berlin-Strasbourg Apocryphon. A Coptic Apostolic Memoir* (WUNT 370; Tübingen: Mohr Siebeck 2017) 128–129. Proces ten następował nie tylko w chrześcijaństwie egipskim, ale był właściwy całej chrześcijańskiej ekumenie, zob. P. Gray, „Forgery as an Instrument of Progress: Reconstructing the Theological Tradition in the Sixth Century”, *ByzZ* 81 (1988) 284–289. Egipcjcy antychalcedończycy mieli oczywiście nieco inny zestaw ojców niż bizantyńscy zwolennicy Chalcedonu, ale i jedni i druzi za fundament ortodoksji uważali Atanazego.

8 Ten rzadko uwzględniany aspekt podkreśla J. van der Vliet, „The Embroidered Garment: Egyptian Perspectives on ‘Apocryphyty’ and ‘Orthodoxy’”, *The Other Side. Apocryphal Perspectives on Ancient Christian ‘Orthodoxies’* (red. T. Nicklas et al.) (NTOA 117; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017) 180, 192. Tekstów tych nie wprowadzano do eucharystycznej liturgii słowa, ale nabożeństwa w Kościele koptyjskim, jak i liturgie monastyczne dają liczne okazje do czytania utworów pozabiblijnych, szczególnie we wspomnienie danego świętego.

9 Trwałość tradycji henochicznych w literaturze pochalcedońskiej ukazuje F. Berno, „Rewritten Enochic Narratives: Some Witnesses for the Myth of the Fallen Angels in Post-Chalcedonian Coptic Literature”, *SMSR* 86 (2020) 141–153.

10 Szczególnie dobitnie E.D. Zakrzewska, „A Bilingual Language Variety’ or ‘the Language of the Pharaohs’? Coptic from the Perspective of Contact Linguistics”, *Greek Influence on Egyptian-Coptic. Contact-Inducted Change in an Ancient African Language* (red. E. Grossman et al.) (Hamburg: Widmaier 2017) 115–161; także E.D. Zakrzewska, „L* as a Secret Language: Social Functions of Early Coptic”, *Christianity and Monasticism in Middle Egypt. Al-Minya and Asyut* (red. G. Gabra – H.N. Takla) (Cairo – New York: The American University in Cairo Press 2015) 185–198. Wspólnoty takie to manichejczy i różne grupy chrześcijańskie. Z dokumentów papiirusowych wiemy, że do najwcześniejszych użytkowników koptyjskiego należeli mnisi melecjańscy. Samo pismo koptyjskie zostało stworzone jednak jeszcze w okresie premonastycznym.

arabski lub wręcz skomponowano je w tym języku¹¹. Teologia i religijność koptyjska zachowały ciągłość mimo zmiany językowej. Za ograniczeniem studium do tekstów zachowanych po koptyjsku przemawia jednak fakt, że wraz z przejściem na język arabski literatura chrześcijańskiego Egiptu otworzyła się szeroko na wpływy zewnętrzne. Nie bez znaczenia jest również argument czysto praktyczny. Rękopisy koptyjskie są w zdecydowanej większości rozpoznane, skatalogowane i posiadają jednolity system oznaczeń¹². W przypadku rękopisów greckich, a jeszcze bardziej arabskich, stan badań jest daleko mniej zaawansowany. Zanim przejdę do własnych analiz, chciałbym podkreślić, że badania nad literaturą apokryficzną w języku koptyjskim toczą się intensywnie i w najbliższych latach spodziewać się można istotnych rezultatów¹³. Obecnie intensywne prace nad apokryfami koptyjskimi ze szczególnym uwzględnieniem tradycji rękopiśmiennej prowadzi zespół pod kierownictwem Hugona Lundhauga na Uniwersytecie w Oslo w ramach projektu „Storyworlds in Transition: Coptic Apocrypha in Changing Contexts in the Byzantine and Early Islamic Periods (APOCRYPHA)”¹⁴.

Mając na uwadze wszystkie zastrzeżenia poczynione powyżej, trzeba najpierw ustalić z iloma apokryfami Starego Testamentu mamy do czynienia w języku koptyjskim. Za podstawę obliczeń biorę, jak zapowiedziałem, wszystkie utwory zachowane po koptyjsku, które indeksuje *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti*.

W *CAVT* wskazano 43 utwory poświadczone w języku koptyjskim. Cały *CAVT* liczy natomiast 277 numerowanych pozycji, a zatem po koptyjsku dostępne jest nam dzisiaj (w całości lub we fragmentach) 15,5% zindeksowanych apokryfów Starego Testamentu. W istocie jednak liczba ta jest z różnych przyczyn zawyżona. Od razu trzeba odjąć utwór *Józef i Aseneth*, który nie jest poświadczony po koptyjsku, mimo numeru w *CAVT* (nr 105). Hasło to zresztą odnosi do krytycznej opinii Christopha Burcharda na temat fragmentu British Library, Or. 1013 C (CLM 855), którą to opinię *CAVT* podtrzymuje¹⁵. Ponadto dla naszych rozważań nieistotne są utwory wchodzące w skład Biblii

-
- 11 Najpełniejszy przegląd apokryfów Starego Testamentu po arabsku to nadal G. Graf, *Geschichte der Christlichen arabischen Literatur* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1944) I, 198–224. Nie wszystkie z omawianych przez Georga Grafa utworów są poświadczone w Egipcie. Dla niektórych apokryfów arabskich Graf podaje koptyjską podstawę przekładu.
 - 12 Chodzi o system Coptic Literary Manuscript ID (CLM), stworzony w ramach projektu the Archaeological Atlas of Coptic Literature (<https://atlas.paths-erc.eu/manuscripts>). Istnieje również równoległy starszy system wypracowany w ramach Corpus dei Manoscritti Copti Letterari (CMCL) (<http://www.cmcl.it>).
 - 13 W 2023 roku ukazała się krytyczna edycja saidzkiej wersji *Apokalipsy Pawła* z obszernym komentarzem, który pokazuje węzłowy charakter tego dzieła dla recepcji literatury apokryficznej w języku koptyjskim – L.R. Lanzillotta – J. van der Vliet (red.), *Apocalypsis Pauli. The Apocalypse of Paul (Visio Pauli) in Sabidic Coptic. Critical Edition, Translation and Commentary* (VC Supplements 178; Leiden: Brill 2023).
 - 14 <https://www.tf.uio.no/english/research/projects/apocrypha/> [dostęp: 30.08.2023]. Wprowadzeniem w sposób myślenia tej szkoły o apokryfach koptyjskich jest H. Lundhaug, „Apocryphal Literature in Coptic”, *Coptic Literature. Proceedings of the Ninth International Symposium of Coptic Studies by the Saint Mark Foundation, Monastery of St. Bishoi (Wadi al-Natrun), 10–14 February, 2019* (red. S. Moawad) (Cairo: Saint Mark Foundation 2022) 139–153.
 - 15 C. Burchard, „Der jüdische Asenethroman und seine Nachwirkung. Von Egeria zu Anna Katharina Emmerick oder von Moses aus Aggel zu Karl Kerényi”, *Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit, ausgenommen*

koptyjskiej, która – z drobnymi różnicami – podąża za Septuagintą. Są to: Księga Judyty (CAVT 193), *Modlitwa Manasses*a (CAVT 178), pierwsza, druga i czwarta Księga Machabejska (CAVT 196–197, 199)¹⁶, *Psalm 151* (CAVT 202), Księga Mądrości Salomona (CAVT 210), Syracydes, czyli Księga Syracha (CAVT 211), Księga Barucha (CAVT 232), List Jeremiasza (CAVT 241), Zuzanna (CAVT 246), Bel i smok (CAVT 247) – łącznie 12 utworów. Pozostaje nam więc jedynie 30 apokryfów.

To jednak nie wszystkie utwory powiązane z rękopisami biblijnymi. W kilku manuskryptach, jako część Księgi Daniela, znajdujemy tzw. *Czternastą Wizję Daniela* (CAVT 261). W kilku późnych, najwcześniej trzynastowiecznych, lekcjonarzach na Wielki Piątek pojawia się również *Proroctwo Jeremiasza dane Paszurowi* (CAVT 228). Włączenie tego czytania do lekcjonarza sugeruje, że znajdował się on w przynajmniej niektórych koptyjskich rękopisach Księgi Jeremiasza. Saidzki tekst księgi jest niekompletny, nie sposób więc tego sprawdzić; w bohairskiej wersji fragmentu tego natomiast brak¹⁷. Z kolei jedynie w niektórych rękopisach liturgicznych pojawia się wyimek z *Historii Melchizedeka* (CAVT 95)¹⁸. Fragment utworu po saidzku został włączony w rytuał małżeństwa zawarty w *Wielkim Euchologium* z Białego Klasztoru (kodeks zawiera również modlitwy greckie). Tekst bohairski został zawarty w modlitwie na łamanie chleba eucharystycznego¹⁹. W przypadku tych trzech kompozycji nie możemy zatem mówić o niezależnych utworach, ale o tradycji rękopisów biblijnych, lekcjonarzy i ksiąg liturgicznych, które zawierają te elementy. Według dotychczasowej wiedzy żaden z tych tekstów nie funkcjonował w obiegu samodzielnie, co liczbę koptyjskich apokryfów Starego Testamentu zmniejsza do 27.

Takich niesamodzielnych utworów jest jednak więcej. I tak nie mamy żadnych dowodów na to, że *Grota skarbów* (CAVT 11) została przełożona na koptyjski w całości.

Philon und Josephus) (red. W. Haase – H. Temporini) (ANRW II.20, 1; Berlin – New York: De Gruyter 1987) 616–617; CAVT 73: „parum probabile versionem hanc extitisse”. Burchard podaje błędną sygnaturę rękopisu.

16 Znany jest jedynie jeden fragmentarycznie zachowany kodeks z tekstem koptyjskim zawierający liczne skróty i zmiany redakcyjne względem tekstu greckiego, zob. I. Miroshnikov, „The Sahidic Coptic Version of 4 Maccabees”, *VT* 64 (2014) 69–92; C. Blumenthal, „Wenn ein Mensch seinem Nächsten Gewalt antun will...: Beobachtungen zur sahidisch-koptischen Übersetzung von 4Makk”, *VT* 67 (2017) 372–386. Nie wydaje się, aby *Czwarta Księga Machabejska* była uważana kiedykolwiek w Kościele koptyjskim za kanoniczną, niemniej – ponieważ znajduje się w Septuagincie – włączamy ją na nasze potrzeby do tej samej grupy, co dwie pierwsze Księgi Machabejskie. *Trzecia Księga Machabejska*, jak się wydaje, nie została przełożona na koptyjski.

17 Spotykamy go w niektórych rękopisach arabskich Księgi Jeremiasza, ale znalazł się tam wtórnie – patrz A. Suci, „Textual History of Jeremiah’s Prophecy to Pashur”, *The Textual History of the Bible. II.B. The Deuterocanonical Scriptures* (red. F. Feder – M. Henze) (Leiden: Brill 2019) 112–113.

18 P. Piovaneli, „The Story of Melchizedek with the Melchizedek Legend from the Chronicon Paschale”, *Old Testament Pseudepigrapha. More Noncanonical Scriptures* (red. R. Bauckham – J.R. Davila – A. Panayotov) (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2013) I, 64–84. Za dodatkowe szczegóły dziękuję Agnes T. Mihálykó.

19 Pierluigi Piovaneli, „The Story of Melchizedek”, 67) podaje jeden rękopis (Cambridge, University Library, LI, 6, 32, ff. 68r–71v); Ugo Zanetti („Inventaire des prières de la fraction de la liturgie copte”, *CYNAEIC KAΘOAIKH. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag* [red. D. Atanassova – T. Chronz] [Wien: Lit 2014] 782) podaje dziesięć rękopisów.

Niektóre passusy z tego utworu zostały wykorzystane w *Enkomium ku czci św. Marii Magdaleny* Pseudo-Cyryla Jerozolimskiego²⁰. Również pięć poświadczonych po koptyjsku *Ód Salomona* (CAVT 205) zostało przełożonych z greki jako część obszernego kompendium eklektycznej teologii *Pistis Sophia* powstałego w kręgu grupy zwanej przez badaczy jeuianami.²¹ Grupa ta najwidoczniej traktowała *Ody* jako tekst autorytatywny, są one przytaczane bowiem na równi z Psalmami Dawida. *Ody* nigdy nie funkcjonowały natomiast w literaturze koptyjskiej na własnych prawach. Częścią większej całości jest również *Legenda Józefa* (CAVT 110). Utwór ten należy do kolekcji żywotów świętych, konwencjonalnie zwanej *Historia sacra*²². Fragmenty tego zbioru zostały wydane na początku XX w., ale – o ile mi wiadomo – nie ma żadnych studiów dotyczących kolekcji jako całości²³.

Do tego CAVT zamieszcza jako oddzielne pozycje fragmenty, które zostały rozpoznane później jako części większych dzieł homiletycznych, wykorzystujących materiał apokryficzny (lub może będących nawet źródłem tych opowieści). Są to *Fragmenta Coptica Henoch II* (CAVT 71), które należą do homilii Pseudo-Jana Chryzostoma *O czterech bezcielesnych istotach* (*In quattuor Animalia*)²⁴, oraz *Historia Joseph et fratrum eius* (CAVT 112), która przynależy do większej kompozycji, być może *Homilii na Iz 5* Pseudo-Cyryla Jerozolimskiego²⁵. Takie wykorzystanie apokryfów przy tworzeniu homilii jest bardzo częste w literaturze koptyjskiej. Cały wręcz tekst apokryfu mógł zostać ujęty w ramę homiletyczną przypisaną czcigodnej postaci z przeszłości, co zapewne służyło legitymizacji pozabiblijnego materiału. Tak należy rozumieć fakt, że w redakcji bohairskiej *Żywoty patriarchów* przypisane są Atanazemu Aleksandryjskiemu. Można z dużą dozą prawdopodobieństwa założyć, że teksty bohairskie zachowane na dwóch bifoliach,

-
- 20 R.-G. Coquin – G. Godron, „Un encomion copte sur Marie-Madeleine attribué à Cyrille de Jérusalem”, *BIFAO* 90 (1990) 169–196.
- 21 Grupa ta została zidentyfikowana i scharakteryzowana w niedawnej syntezie E. Evans, *The Books of Jeu and the Pistis Sophia as Handbooks to Eternity. Exploring the Gnostic Mysteries of the Ineffable* (NHMS 89; Leiden: Brill 2015).
- 22 *Historia sacra* to zbiór krótkich narracji dotyczących postaci biblijnych. Opublikowane fragmenty nie odnoszą się wyłącznie do Józefa, ale tylko one zostały uznane przez CAVT za apokryf.
- 23 E.O. Winstedt, „Addenda to ‘Some Coptic Apocryphal Legends’”, *JTS* 10 (1909) 389–412.
- 24 Edycja (oparta na jednym rękopisie): „Encomium on the Four Bodiless Living Creatures” (red. C.S. Wansink), *Homiletica from the Pierpont Morgan Library* (red. L. Depuydt) (CSCO 524, Scriptorum Coptici 43; Louvain: Peeters 1991) 27–46; identyfikacja fragmentów: B. A. Pearson, „The Munier Enoch Fragments, Revisited”, *For the Children, Perfect Instruction. Studies in Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften's Thirtieth Year* (red. H.-G. Bethge et al.) (NHS 54; Leiden: Brill 2002) 375–383. Homilia ta ma szkatułkową strukturę z odmiennymi czasami akcji dla każdej z narracji, które odnoszą się do epoki patrystycznej, czasów apostołów, patriarchów, a nawet okresu przed stworzeniem. Alin Suci (The Berlin-Strasbourg Apocryphon, 6) zalicza ten utwór wraz z siedemnastoma innymi do rodzaju „apostolic memoirs embedded in a pseudo-patristic sermon”.
- 25 P. Devos, „Une Histoire de Joseph le Patriarche dans une œuvre copte sur le Chant de la Vigne”, *AnBoll* 94 (1976) 137–154; P. Devos, „Le «Chant» Copte «de la Vigne» dans deux feuillets de Berlin”, *AnBoll* 95 (1977) 275–290; Ostrożna identyfikacja (na podstawie CMCL) C. Louis, *Catalogue raisonné des manuscrits littéraires coptes conservés à l'IEAO du Caire. Contribution à la reconstruction de la bibliothèque du Monastère Blanc* (Dys. École Pratique des Hautes Études; Paris 2005) 505.

indeksowane w *CAVT*, a datowane na IX w. (*Historia seditionis Satanae* [nr 13] i *Historia occisionis Abel* [nr 47]), są faktycznie częściami podobnych kompozycji homiletycznych. Ponieważ jednak na ten moment nie zostało to wykazane, nie wykluczam ich z listy apokryfów. Do nieznannej homilii może należeć również niedawno opublikowany fragment saidzkiego apokryfu Exodusu²⁶.

Po odjęciu tych pięciu utworów pozostają nam 22 apokryfy, które w części są znane znowu z niewielkich tylko fragmentów. Bardzo możliwe, że niektóre z nich zostaną z czasem rozpoznane jako partie większych utworów. Są one poświadczane łącznie w 26 księzkach (kodeksach) – niektóre z nich w kilku różnych, inne znowu zebrane po kilka w jednym kodeksie. Czy to dużo? Na ten moment (22 VIII 2023) *Archaeological Atlas of Coptic Literature* indeksuje 6114 kodeksów („codicological units”), a zatem kodeksy z apokryfami Starego Testamentu stanowią zaledwie 0,4% całości. Ponieważ Atlas zawiera względnie aktualną listę rękopisów, uwzględniając nowe odkrycia liczba kodeksów z apokryfami starotestamentowymi wzrosłaby może o kilka, ale nadal będą to marginalne procenty.

Jeśli spojrzymy na te 26 kodeksów z 22 utworami, to zauważymy znaczną liczbę księzek wczesnych – czwarto- i piątowiecznych – łącznie 12 kodeksów (46%)²⁷. Znaczna część wczesnych tekstów, zawarta w trzech kodeksach, wchodzi w skład tzw. Biblioteki z Nag Hammadi. Czwartowieczne są również wszystkie rękopisy *Apokalipsy Eliasza*, *Sofoniasza*, *Testamentu Hioba*, *Testamentu Adama* i *Testamentu Abrahama* (ostatnie trzy w jednym kodeksie) oraz *Wniebowzięcia Izajasza*.

Jeśli idzie o Nag Hammadi, to mówimy o następujących utworach: *Apokalipsa Adama* (*CAVT* 12), *Drugi Logos Wielkiego Seta* (*CAVT* 55), *Trzy stele Seta* (*CAVT* 56), *Norea* (*CAVT* 57), *Parafraza Sema* (*CAVT* 86), *Melchizedek* (*CAVT* 96) – łącznie sześć utworów. Aż trzy z nich znajdują się w siódmym kodeksie z Nag Hammadi, dwa natomiast w kodeksie dziewiątym. *Apokalipsa Adama* mieści się w piątym kodeksie – który jest zbiorem apokryfów o charakterze apokaliptycznym, z tym że pozostałe są związane z postaciami nowotestamentowymi. Zwykle datowane są one na IV w., choć nie można wykluczyć, że przynajmniej niektóre powstały na początku V w. Wśród badaczy nie ma zgody w kwestii kontekstu powstania i lektury tekstów z Nag Hammadi. Dzisiaj wiemy już z pewnością, że w „bibliotece” można wyróżnić mniejsze kolekcje, kodeksy V i IX należą (wraz z kilkoma innymi) do jednej z takich grup, kodeks VII zaś do innej²⁸. W ostatnich latach mamy do

26 F. Krueger, „Pharaoh’s Sorcerers Revisited: A Sahidic Exodus Apocryphon (PLips. Inv. 2299) and the Legend of Jannes and Jambres the Magicians between Judaism, Christianity, and Native Egyptian Tradition”, *APF* 64 (2018) 148–198. Warto tu wspomnieć też utwór, który co prawda nie pojawił się w *CAVT*, ale funkcjonował w literaturze błędnie jako koptyjski apokryf Salomona, jak wykazali to Alin Suci i Felix Albrecht („Remarks on a Coptic Sahidic Fragment of 3 Kingdoms, Previously Described as an Apocryphon of Solomon”, *JBL* 136 [2017] 57–62). Fragmentarycznie zachowany tekst to faktycznie przekład saidzki Trzeciej Księgi Królewskiej (LXX).

27 Można by uwzględnić jeszcze datowany na V/VI w. kodeks z *Czwartą Księgą Ezdrasza* (CLM 739).

28 Najnowszy podział biblioteki na mniejsze podzespoły zaproponował L. Painchaud, „The Production and Destination of the Nag Hammadi Codices”, *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* (red. H. Lundhug – L. Jenott) (STAC 110; Tübingen: Mohr Siebeck 2018) 387–426.

czynienia z ożywieniem dawnej koncepcji monastycznej genezy kodeksów. Promotorami tej interpretacji są Hugo Lundhaug i skupione wokół niego środowisko²⁹. Wnioski Lundhauga wydają się jednak nieprzekonujące. Istnieją inne, bardziej ekonomiczne wyjaśnienia³⁰. Obok wielu szczegółowych argumentów kluczowe jest to, że żaden tekst z Nag Hammadi nie został nigdy zacytowany ani nawet wspomniany w późniejszej (bardzo obfitej) literaturze monastycznej, podczas gdy przynajmniej dla *Ewangelii Tomasza* mamy niezbitę dowody na obfitą recepcję manichejską. Żaden z niezależnych rękopisów zawierających utwory znane z Nag Hammadi (a mamy już trochę takich zewnętrznych wobec niej świadków) nie ma również jednoznacznie monastycznej proveniencji³¹.

Jednak i inne apokryfy starotestamentowe, spoza „biblioteki” z Nag Hammadi, mają jedynie wczesne poświadczenia. *Apokalipsa Eliasza* i ściśle z nią powiązana *Apokalipsa Sofoniasza* są poświadczone całkiem licznie, bo *Apokalipsa Eliasza* aż w czterech rękopisach, *Apokalipsa Sofoniasza* w trzech³². W dwóch kodeksach oba utwory występują razem. Wszystkie manuskrypty są czwartowieczne, za wyjątkiem jednego, który pochodzi z przełomu IV i V w. (CLM 1022). Zachowała się z niego tylko jedna składka, w sumie 20 stron. Kodeks ten wchodzi w skład Papyri Bodmer (zwanym także Dishna Papers), które – znowu przez niektórych – są interpretowane jako biblioteka monastyczna, na co jednak nie ma w pełni przekonujących dowodów³³.

Obok liczenia rękopisów mamy jeszcze jedną metodę przyjrzenia się obiegowi apokryfów Starego Testamentu wśród egipskich chrześcijan. Otóż na papirusach, ostrakach i w inskrypcjach zachowały się różnego typu listy książek³⁴. Tytuły poszczególnych utworów znajdujemy również w listach prywatnych, w prośbach o użyczenie, zwrot bądź wykonanie

29 Zwłaszcza H. Lundhaug – L. Jenott, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices* (STAC 97; Tübingen: Mohr Siebeck 2015).

30 P. Piwowarczyk – E. Wipszycka, „A Monastic Origin of the Nag Hammadi Codices?”, *Adamantius* 23 (2017) 432–458.

31 Przegląd świadectw zewnętrznych poświadczających teksty znane z Nag Hammadi daje P. Piwowarczyk, „Popularity of the Nag Hammadi Texts in Early Christianity: Survey and Interpretation of External Evidence”, *U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze* 20 (2021) 85–138.

32 H. Lundhaug, „The Apocalypse of Elijah in the Context of Coptic Apocrypha”, *The Chester Beatty Biblical Papyri at Ninety. Literature, Papyrology, Ethics* (red. G.V. Allen et al.) (Manuscripta Biblica 10; Berlin – Boston: De Gruyter 2023) 161–174.

33 J.M. Robinson, *The Story of the Bodmer Papyri. From the First Monastery's Library in Upper Egypt to Geneva and Dublin* (Cambridge: Clark 2011); H. Lundhaug, „The Dishna Papers and the Nag Hammadi Codices: The Remains of a Single Monastic Library?”, *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* (red. H. Lundhaug – L. Jenott) (STAC 110; Tübingen: Mohr Siebeck 2018) 329–386. Bardzo szeroki przegląd studiów daje monograficzny numer *Adamantius* 21 (2015). W tym tomie o kontekście powstania kolekcji pisze Alberto Camplani („Per un profilo storico-religioso degli ambienti di produzione e fruizione dei Papiri Bodmer: contaminazione dei linguaggi e dialettica delle idee nel contesto del dibattito su dualismo e origenismo”, *Adamantius* 21 [2015] 98–135). Camplani za twórców Dishna Papers uznaje świeckich intelektualistów.

34 Patr przeglądów tego typu materiału: E. Mazy, „Livres chrétiens et bibliothèques en Égypte pendant l'Antiquité tardive: le témoignage des papyrus et ostraca documentaires”, *JCoptS* 21 (2019) 115–162; R. Otranto, „Alia tempora, alii libri. Notizie ed elenchi di libri cristiani su papiro”, *Aeg* 77 (1997) 101–124.

konkretnej książki. Jeśli przyjrzymy się tego typu katalogom zachowanym na papirusie, to ograniczony obieg ksiąg apokryficznych okaże się bardzo wyraźny. Grecki papirus *P.Leid. Inst. I 13*, datowany na VII lub VIII w., o nieznannej proveniencji, jest obszernym inwentarzem ruchomości znajdujących się w nieznanym nam kościele. Pomiędzy nimi mamy listę 45 książek. Tylko jedną z nich możemy z dużym prawdopodobieństwem uznać za starotestamentowy apokryf: „βιβ[λι(ον)] κ[αينوῦργ(ιον)] ἔχ(ον) Εσδρα προφ(ητεῖαν)”, czyli prawdopodobnie *Czwartą Księgą Ezdrasza*. Inwentarz sporządzono po grecku, ale kościół posiadał również księgi po koptyjsku, wspomniany został bowiem dwujęzyczny psalterz (Υαλτήρ[ι(ον) διγλωσσ]σο(ν)), a żywot jakiegoś świętego zostaje określony jako księga grecka ([E]λληγικ(όν))³⁵.

Najdłuższym zachowanym katalogiem na ostrakonie jest koptyjski inwentarz biblioteczny z klasztoru św. Eliasza „na skale” (*SBKopt. I 12*), pochodzący z regionu tebańskiego, datowany na VII lub VIII wiek³⁶. Liczy on około 70 pozycji. Lista nie zawiera żadnych dzieł apokryficznych czy pseudoepigrafów za wyjątkiem *Kanonów apostołskich* i *Didaskaliów apostołskich*. Również wśród książek wymienionych w katalogowych inskrypcjach w tzw. „sekretniej komnacie”, prawdopodobnie bibliotece, Białego Klasztoru w Sohag nie znajdujemy żadnych apokryfów³⁷.

Wszystkie wzmianki o księgach chrześcijańskich wymienionych z tytułu w różnego typu inwentarzach zachowanych na papirusach i ostrakach, jak również w listach prywatnych zachowanych na greckich i koptyjskich papirusach i ostrakach zinwentaryzowała Elodie Mazy. Jej badanie objęło 58 listów dokumentowych i 22 inwentarze, na których łącznie udało jej się zidentyfikować 402 książki. Wymownym jest, że w tej liczbie znajdują się jedynie cztery apokryfy: wspomniana już *Apokalipsa Ezdrasza*, *Księga Jubileuszów* (oba zapisy po grecku), *Księga Mądrości* oraz *Akta Pilata*. Każda z nich została wzmiankowana jedynie raz. Z przyjętego przez nas katalogu apokryfów Starego Testamentu mamy więc tylko dwie wzmianki o jedynie dwóch utworach. Inną metodologię przyjęła Marta Addessi, która zbadała statystycznie wszystkie utwory literackie z regionu Teb Zachodnich zindeksowane w Leuven Database of Ancient Books. Wśród 259 rękopisów (na papirusie, pergaminie, ceramicznych i kamiennych ostrakach oraz drewnianych tabliczkach) zaledwie sześć (2,3%) znalazło się w kategorii apokryfów³⁸. Jest to o tyle istotne, że Teby Zachodnie dostarczyły bardzo obszernego materiału papirusowego, który pozwala uznać obliczenia Marty Addessi za miarodajne oddanie proporcji rzeczywistych lektur mniszych.

35 *P.Leid.Inst. I 13* (= *P.L.Bat. XXV 13*), linijki 6–7, 36; Otranto, „Alia tempora”, 114–122.

36 R.-G. Coquin, „Le catalogue de la bibliothèque du couvent de Saint-Élie « du rocher » (ostracon IFAO 13315)”, *BIFAO* 75 (1975) 207–239.

37 W.E. Crum, „Inscriptions from Shenoute's Monastery”, *JTS* 5 (1904) 564–568.

38 Mazy, „Livres chrétiens”; M. Addessi, „Reconstructing the Cultural Landscape of Christian Western Thebes: Contextualization of Literary Texts”, *SMSR* 86 (2020) 168, 171. Addessi raz podaje pięć, a raz sześć tekstów apokryficznych. Wymienia konkretnie tylko dwie kopie listu Abgara do Chrystusa. Niestety nie określa charakteru pozostałych trzech bądź czterech apokryfów.

Opierając się na powyższym wywodzie, możemy śmiało powiedzieć, że apokryfy Starego Testamentu były w literaturze koptyjskiej reprezentowane przez niewielką liczbę utworów. Kodeksy zawierające ten typ literatury stanowią absolutny margines produkcji książkowej, a co za tym idzie również ich poczytność (indywidualna czy nawet zbiorowa) musiała mieć podobnie marginalny charakter. Dodajmy do tego, że zarówno liczba utworów, jak i rękopisów znajdujących się w obiegu malała z czasem, począwszy już od V wieku. François Bovon ów przypadek bądź śladowe i przypadkowe zachowanie apokryfów uznał wręcz za jedno z kryteriów definiujących tego typu literaturę wobec tekstów kanonicznych i „pożytecznych dla duszy”³⁹. Jego zdaniem ta trzecia kategoria obejmuje utwory nieużywane w liturgii słowa, ale i nieodrzucone, apokryfy zaś to teksty całkowicie wykluczane przez Kościół z lektury⁴⁰. Jako że Bovon w swej pracy nie brał w ogóle pod uwagę tekstów koptyjskich, obserwacje poczynione przeze mnie, a zbieżne z jego kategoryzacją, potwierdzają użyteczność takiego trójpodziału starożytnej literatury chrześcijańskiej.

Podjmijmy wstępną próbę wyjaśnienia tak znacznego ograniczenia produkcji i czytelnictwa apokryfów starotestamentowych. Już w najwcześniejszym okresie teksty apokryfów były postrzegane jako jakościowo różne od ksiąg Starego Testamentu, które można już od IV w. nazywać nawet kanonicznymi, mimo że kanon ten jeszcze przez dłuższy czas zachował ograniczoną płynność. Choć w początkowym okresie literatury koptyjskiej teksty jednoznacznie biblijne i apokryficzne sąsiadowały ze sobą w tych samych kodeksach, już wówczas postrzegano je jako odrębne grupy. Jeden ze świadków rękopiśmiennych *Apokalipsy Eliasza* to kodeks z Aszmunein (CLM 1371). Jest to zasadniczo kodeks biblijny, zawierający Księgę Powtórzonego Prawa, Księgę Jonasza i Dzieje Apostolskie. Zachowana w nim początkowa partia *Apokalipsy Eliasza* została zapisana inną ręką niż pozostałe teksty – pismem kursywnym (podczas gdy księgi biblijne pismem książkowym), na końcu kodeksu⁴¹. Świadczy to o tym, że kodeksy z apokryfami powstawały i/lub były używane przez tych samych ludzi, co kodeksy biblijne. Jednocześnie jednak pokazuje też, że ludzie ci mieli świadomość odrębności tego, co nazywamy apokryfami, od ksiąg biblijnych, a odrębność tę zaznaczano choćby graficznie. Innym przykładem jest „biblioteka” z Nag Hammadi. Pośród ponad pięćdziesięciu tekstów w trzynastu kodeksach nie ma ani jednego tekstu biblijnego, co nie może być przypadkiem. Podobnie jak to, że do usztywnienia okładek kodeksu VII z Nag Hammadi (a więc kodeksu zawierającego aż trzy apokryfy zawarte w *CAVT*) użyto fragmentów papirusu z koptyjskim przekładem Księgi Rodzaju,

39 F. Bovon, „Beyond the Canonical and the Apocryphal Books, the Presence of a Third Category: The Books Useful for the Soul”, *HTR* 105 (2012) 133.

40 Bovon, „Beyond the Canonical and the Apocryphal Books”, 125–137.

41 Lundhaug, „The Apocalypse of Elijah”, 164–165. Niekoniecznie musi być tak, że początek *Apokalipsy Eliasza* posłużył po prostu do wypełnienia pustych kart pozostałych po skopiowaniu tekstów biblijnych. Niewykluczone, że kolejna składka kodeksu, na której znajdowała się dalsza część *Apokalipsy*, po prostu zaginęła.

którą te apokryfy rozwijają⁴². Teksty biblijne były zatem pod ręką twórców kodeksów, ale świadomie unikano ich łączenia z Biblią w jednej księżce.

Począwszy od połowy IV w. patriarchowie Aleksandrii, lokalni biskupi i wpływowi opaci podjęli aktywną walkę z czytelnictwem utworów apokryficznych. Próby obrony tego typu literatury były nieliczne i same z siebie wskazują, że wykorzystanie treści apokryficznych mogło być źródłem ataku na autora. W homilii przypisanej biskupowi Rzymu Ewodiuszowi znajdujemy próbę usprawiedliwienia włączenia w tekst materiału apokryficznego:⁴³

Ale zapewne ktoś docieklivy (ακριβης) spośród braci mi powie: „Dodales do słów świętych ewangelii”. Ja jednak będę go przekonywać za pomocą przykładu. [...] Król nie będzie szukał winnych, jeśli piękne wykonane hafty zostaną dodane do jego szat, ale pochwali tych, którzy dodali je w obfitości, tak że każdy będzie wychwalać szatę z powodu haftów na niej. Tak Pan Jezus nie będzie nas obwiniał, jeśli dodamy ozdoby (κοσμησις) do świętych ewangelii, ale pochwali nas tym bardziej i pobłogosławi tych, którzy dzięki nim wydadzą owoc⁴⁴.

Powyzsza wypowiedź jest jednak wyjątkiem. Lektura apokryfów, w tym – jak się wydaje – szczególnie apokryfów Starego Testamentu, spotykała się z niechęcią autorytetów kościelnych. Teksty te traktowano jako odrębne od ustalonego kanonu biblijnego przynajmniej od IV w., ale to właśnie powiązanie ich z heretykami ułatwiło ich rugowanie z lektury (stawały się przez to apokryfami w rozumieniu Bovona). Słynny trzydziesty dziewiąty list paschalny Atanazego z 367 r., zawiera listę ksiąg kanonicznych, ale również zwalczając apokryfy przypisane Henochowi, Mojżeszowi i Izajaszowi⁴⁵. Atanazy określa kanon w konkretnym egipskim kontekście polityczno-religijnym. Służył mu on do zdefiniowania i skonsolidowania ortodoksji pod egidą biskupa Aleksandrii. Nie było to w żadnym

42 P.NagHamm. C2; R. Kasser, „Fragments du livre biblique de la Genèse cachés dans la reliure d’un codex gnostique”, *Mus* 85 (1972) 65–89.

43 Edycja: “Homily on the Passion and the Resurrection Attributed to Euodius of Rome” (red. P. Chapman), *Homiletica from the Pierpont Morgan Library* (red. L. Depuydt) (CSCO 524, Scriptorum Coptici 43; Louvain: Peeters 1991) 79–106. U Pseudo-Ewodiusza chodzi o apokryfy nowotestamentowe, ale w tym miejscu jest to dla nas nieistotne. Na temat tego niezwykłego passusu zob. m.in.: Lundhaug – Jenott, *The Monastic Origin*, 149–151; Suci, *The Berlin-Strasbourg Apocryphon*, 123–124; van der Vliet, „The Embroidered Garment”, 185–187.

44 Pseudo-Ewodiusz, *De passione* 40, 42 (Chapman, 90–91). Przekład własny.

45 Atanazy z Aleksandrii, *Epistula festalis* 39,21: „Któż sprawił, że prostaczkowie wierzą w owe księgi Henocha? Czyż nie ma księgi Mojżesza? Dlaczego oni powiadają, że jest apokryficzna księga Izajasza?”. Gdzie indziej zaś (*Epistula festalis* 39,32) precyzuje: „Usłyszałem, że heretycy, szczególnie ci nędzni melicjanie, chępią się księgami zwanymi apokryfami” (przekład własny). Wydanie tekstu koptyjskiego: S. Athanase, *Lettres festales et pastorales en copte* (red. L.-T. Lefort) (CSCO 150, Scriptorum Coptici 19; Louvain: Durbecq 1955) 15–22; komentarz i przekład listu z koptyjskiego na włoski w: Atanasio di Alessandria, *Lettere festali*, Anonimo, *Indice delle lettere festali* (red. A. Camplani) (Milano: Paoline 2003) 498–518.

wypadku posunięcie czysto teologiczne czy naukowe⁴⁶. List został co prawda napisany po grecku, ale zachował się w większej części jedynie po koptyjsku, co pokazuje jego trwały wpływ na zawartość koptyjskich bibliotek kościelnych i klasztornych⁴⁷. Innym osiągnięciem Atanazego było bowiem stworzenie szczególnej więzi lojalności z liczącymi się ośrodkami monastycznymi. Mnisi pachomiańscy (a później i szenutiańscy) pozostaną opoką patriarchów aleksandryjskich w walce przeciw herezji. Oczywiście nie były to procesy natychmiastowe, ale w przeciągu niecałego wieku zdefiniowały literaturę koptyjską. Dane liczbowe i jakościowe pokazują jednoznacznie, że – i tak niewielka – obecność apokryfów w produkcji książkowej i lekturze spadała z czasem. W mojej opinii należy wiązać to z rosnącą stale monastycyzacją literackiej kultury koptyjskiej oraz samej produkcji książek. Od V w. radykalnie zmniejszyła się liczba czytelników książek koptyjskich spoza kręgów monastycznych. W tym czasie zaniknęły niewielkie grupy ascetyczne szukające swego miejsca poza okiem miejscowego biskupa i wyznające nieortodoksyjne poglądy teologiczne. Tylko nieco później przestajemy słyszeć o manichejczykach w Egipcie, a była to społeczność aktywnie zasilająca produkcję literacką w języku koptyjskim, czytająca także apokryfy staro- i nowotestamentowe. Po podboju arabskim zdają się zanikać – i wcześniej słabo poświadczane – elity świeckie zainteresowane koptyjską książką. Cała kultura literacka w tym języku chroni się za murami klasztorów i w kościołach, a nieliczni czytający świeccy stają się zależni od monastycznej produkcji literackiej oraz ograniczeń czytelniczych narzuconych przez klasztory i wywodzący się z klasztorów episkopat.

46 O odmiennych kontekstach tworzenia list ksiąg kanonicznych w IV i V w. pisze Winrich A. Löhr („Norm und Kontext – Kanonslisten in der Spätantike”, *Berliner Theologische Zeitschrift* 22 [2005] 202–229; na temat listu Atanazego ibidem, 216–221); o kanonie Atanazego i kanonie „academic Christians” pisze David Brakke („Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria’s Thirty-Ninth Festal Letter”, *HTR* 87 [1994] 395–419).

47 Partie greckie dotyczące kanonu zachowały się w greckich zbiorach kanonicznych, tzw. *Canones patrum Graecorum* (Atanazy Wielki, „O pismach Bożych”, *Kanony Ojców Greckich, Atanazego i Hipolita* [red. A. Baron – H. Pietras, tł. S. Kalinkowski] [Synody i Kolekcje Praw 3; Kraków: WAM 2009] 26–28), jak i po syriacku. Większa część utworu zachowała się jedynie po koptyjsku. Braki wynikają z uszkodzenia kodeksu. List jest przywoływany przez Szenutego z Atripe w jego dziele skierowanym przeciw apokryfom cytowanym jako „I am Amazed” (konwencjonalnie rozróżnia się dzieła Szeutego wedle incipitów w przekładzie angielskim) albo *Contra Origenistas* (Schenute von Atripe, *Contra Origenistas. Edition des koptischen Textes mit annotierter Übersetzung und Indizes einschließlich einer Übersetzung des 16. Osterfestbriefes des Theophilus in der Fassung des Hieronymus (ep. 96)* [red. H.-J. Cristea] [STAC 60; Tübingen: Mohr Siebeck 2011] 66–67, 74–75). Bezpośrednie odwołanie do listu mamy również w *Żywocie Pachomiusza, Vita Pachomii SBo 189* („The Bohairic Life of Pachomius [SBo]”, *Pachomian Koinonia. I. The Life of Saint Pachomius and His Disciples* [tł. A. Veilleux] [Cistercian Studies Series 45; Kalamazoo, MI: Cistercian Publications 1980] 230).

Dodatek I

Przegląd apokryfów Starego Testamentu w języku koptyjskim⁴⁸

Nr	Numer CAVT	Tytuł (według CAVT)	Kodeksy	Dialekt	Wiek	Pochodzenie	Uwagi
1	1	<i>Vita Adae et Evae</i> (= <i>Apocalypsis Moysi</i>)	1 (CLM 728)	fajumski	VI/VII	?	zachowana jedna karta
			2 (CLM 865)	saidzki	VI/VII	?	zachowana jedna karta
2	3	<i>Testamentum Adae</i>	1 (CLM 745)	saidzki	IV/V	?	niewydany
3	11	<i>Caverna thesaurorum</i>	1 (CLM 554)	saidzki	XI/XII	Biały Klasztor	cytaty wkomponowane w <i>Enkomion ku czci św. Marii Magdaleny</i> Pseudo-Cyryła Jerozolimskiego
			2 (CLM 1267)	?	?	?	cytaty wkomponowane w <i>Enkomion ku czci św. Marii Magdaleny</i> Pseudo-Cyryła Jerozolimskiego
4	12	<i>Apocalypsis Adae</i> (NHC V, 5)	1 (CLM 666)	saidzki	IV	Nag Hammadi?	–
5	13	<i>Historia seditionis Satanae</i>	1 (CLM 6614)	bohairski	IX/X	Wadi Natrun, klasztor św. Makarego	zachowane jedno bifolium
6	47	<i>Historia occisionis Abel</i>	1 (CLM 3986)	bohairski	IX–XI	Wadi Natrun, klasztor św. Makarego	zachowane jedno bifolium
7	55	<i>Secundus tractatus magni Seth</i> (NHC VII, 2)	1 (CLM 668)	saidzki	IV	Nag Hammadi?	–
8	56	<i>Tres columnae Seth</i> (NHC VII, 5)	1 (CLM 668)	saidzki	IV	Nag Hammadi?	–
9	57	<i>Intelligentia Noreae uxoris Seth</i> (NHC IX, 2)	1 (CLM 670)	saidzki	IV	Nag Hammadi?	–
10	61	<i>Henoch Aethiopicus</i> (<i>Henoch I</i>)	1 (CLM 4267)	saidzki	VI/VII	?	<i>I En.</i> 93,3–8; rękopis zaginiony ⁴⁹
11	70	<i>Fragmenta Coptica Henoch I</i>	1 (CLM 903)	saidzki	VII/VIII	Diospolis Mikra (Hou)	tzw. <i>Coptic Enoch Apocryphon</i>
12	71	<i>Fragmenta Coptica Henoch II</i>	1 (CLM 1725)	saidzki	?	?	fragmenty homilii Pseudo-Jana Chryzostoma <i>O czterech bezcielesnych istotach</i>

⁴⁸ Nie jest moim celem podawanie pełnej bibliografii wydań. Znaleźć ją można w CAVT. Po numerze CLM można odszukać informacje o poszczególnych rękopisach w the Archaeological Atlas of Coptic Literature. Okazjonalnie podaję odwołania do najnowszych opracowań mniej znanych utworów. W zapisie datacji rękopisów znak / oznacza „lub”.

⁴⁹ Najnowsza reedycja: H. Drawnel, *Qumran Cave 4. The Aramaic Books of Enoch. 4Q201, 4Q202, 4Q204, 4Q205, 4Q206, 4Q207, 4Q212* (Oxford: Oxford University Press 2019) 54–58.

Nr	Numer CAVT	Tytuł (według CAVT)	Kodeksy	Dialekt	Wiek	Pochodzenie	Uwagi
13	86	<i>Paraphrasis Sem</i> (NHC VII, 1)	1 (CLM 668)	saidzki	IV	Nag Hammadi?	–
14	88	<i>Testamentum Abrahamae</i>	1 (CLM 745)	saidzki	IV/V	?	niewydany
			2 (CLM 163)	bohairski	X	Wadi Natrum, klasztor św. Makarego	przypisany Atanazemu z Aleksandrii
15	95	<i>Historia de Melchisedech</i> ⁵⁰	1 (CLM 3055)	saidzki	X/XI	Biały Klasztor	fragment zachowany w tzw. <i>Wielkim Euchologium</i>
			2 (liczne rękopisy bohairskie) ⁵¹	bohairski	–	–	fragment zachowany w liturgii jako modlitwa nad łamanym chlebem
16	96	<i>Tractatus Melchisedech</i> (NHC IX,1)	1 (CLM 670)	saidzki	IV	Nag Hammadi?	–
17	98	<i>Testamentum Isaac</i>	1 (CLM 253)	saidzki	IX	Hamuli, klasztor św. Michała Archanioła	–
			2 (CLM 163)	bohairski	X	Wadi Natrum, klasztor św. Makarego	przypisany Atanazemu z Aleksandrii
			3 (CLM 6736)	saidzki	X/XI	?	zniszczony w 1940 ⁵²
18	99	<i>Testamentum Jacob</i>	1 (CLM 163)	bohairski	X	Wadi Natrum, klasztor św. Makarego	przypisany Atanazemu z Aleksandrii
19	105	<i>Joseph et Aseneth</i>	Nd.	Nd.	Nd.	Nd.	tekst niepoświadczony po koptyjsku
20	110	<i>Legenda Joseph</i>	1 (CLM 315)	saidzki	X/XI	Biały Klasztor	należy do cyklu tzw. <i>Historia sacra</i>
21	111	<i>Historia apocrypha de Joseph</i> ⁵³	1 (CLM 32)	saidzki	IV/V	?	–

50 J. Dochhorn, „Die Historia de Melchisedech (Hist Melch) – Einführung, editorischer Vorbericht und Editiones praeliminare”, *Mus* 117 (2004) 7–48, reedycja fragmentów koptyjskich *ibidem*, 24–27.

51 Zanetti, „Inventaire des prières”, 782.

52 Przed zniszczeniem biblioteki w pożarze w 1940 r. tekst ten, jak i pozostałe rękopisy koptyjskie z Leuven, został jednak opublikowany przez Louisa-Théophile’a Leforta (*Les manuscrits coptes de l’Université Louvain. I. Textes littéraires* [Louvain: Bibliothèque de l’Université 1940] 139–140); identyfikacja utworu: A. Suci, „An Old Testament Pseudepigraphon in Coptic: Yet Another Manuscript from the Sahidic Version of the Testament of Isaac”, <https://alinsuciu.com/2012/05/03/an-old-testament-pseudepigraphon-in-coptic-yet-another-manuscript-from-the-sahidic-version-of-the-testament-of-isaac/>.

53 Na temat tego rzadko komentowanego tekstu: J. Dochhorn – A.K. Petersen, „Narratio Ioseph: A Coptic Joseph-Apocryphon”, *JSJ* 30 (1999) 431–463.

Nr	Numer CAVT	Tytuł (według CAVT)	Kodeksy	Dialekt	Wiek	Pochodzenie	Uwagi
22	112	<i>Historia Joseph et fratrum eius</i>	1 (CLM 332)	saidzki	VII/VIII	Biały Klasztor	fragmenty <i>Homilii na Iż 5</i> Pseudo-Cyryla Jerozolimskiego
			2 (CLM 4134)	saidzki	IX/X	Biały Klasztor	fragmenty <i>Homilii na Iż 5</i> Pseudo-Cyryla Jerozolimskiego
			3 (CLM 395)	saidzki	IX/X	Biały Klasztor	fragmenty <i>Homilii na Iż 5</i> Pseudo-Cyryla Jerozolimskiego
23	167	<i>Apocalypsis Eliae</i>	1 (CLM 284)	achmimski	IV	Panopolis (Biały Klasztor?)	–
			2 (CLM 1003)	saidzki	IV	Panopolis (Biały Klasztor?)	–
			3 (CLM 1371)	saidzki	IV	Aszmunein; w grobie?	cytat z Apokalipsy zapisany kursywą na końcu kodeksu
			4 (CLM 1022)	saidzki	IV/V	Diszna?	–
24	178	<i>Oratio Manasse</i>	tekst zawarty w Biblii koptyjskiej				
25	180	<i>4 Esdrae</i>	1 (CLM 739)	saidzki	V/VI	?	–
			2 (CLM 6735) ⁵⁴	saidzki	VI/VII	?	–
			3 (CLM 5341) ⁵⁵	saidzki / arabski	XIV/XV	Biały Klasztor	–
26	193	<i>Judith</i>	księga Biblii koptyjskiej				
27	196	<i>1 Maccabaeorum</i>	księga Biblii koptyjskiej				
28	197	<i>2 Maccabaeorum</i>	księga Biblii koptyjskiej				
29	199	<i>4 Maccabaeorum</i>	księga Biblii koptyjskiej (?)				
30	202	<i>Psalms 151</i>	utwór zawarty w Biblii koptyjskiej				
31	205	<i>Odae Salomonis</i>	1 (CLM 17)	saidzki	IV/V	?	poświadczone tylko niektóre <i>Ody</i> ; cytowane w <i>Pistis Sophia</i>
32	207	<i>Testamentum Job</i>	1 (CLM 745)	saidzki	IV/V	?	–
33	210	<i>Sapientia Salomonis</i>	księga Biblii koptyjskiej				
34	211	<i>Siracides</i>	księga Biblii koptyjskiej				
35	216	<i>Apocalypsis Sophoniae</i>	1 (CLM 284)	achmimski	IV	Panopolis (Biały Klasztor?)	–
			2 (CLM 756)	saidzki	IV	?	zniszczony w 1940 ⁵⁶
			3 (CLM 1003)	saidzki	IV	Panopolis (Biały Klasztor?)	–

54 A. Suciū, „On a Bilingual Copto-Arabic Manuscript of *4 Ezra* and the Reception of This Pseudepigraphon in Coptic Literature”, *JSP* 25 (2015) 7–8.

55 Suciū, „On a Bilingual Copto-Arabic Manuscript”, 8–12, 21–22.

56 Lefort, *Les manuscrits*, 79–80. Tekst ten częściej jest cytowany według *editio princeps*, L.T. Lefort, „Coptica Lovaniensia (suite)”, *Mus* 51 (1938) 31–32 [79–80].

Nr	Numer CAVT	Tytuł (według CAVT)	Kodeksy	Dialekt	Wiek	Pochodzenie	Uwagi
36	218	<i>Ascensio Isaiae</i>	1 (CLM 755)	saidzki	IV	?	zniszczony w 1940 ⁵⁷
			2 (CLM 1157)	?	IV	?	–
37	227	<i>Apocryphon Jeremiae de captivitate Babylonis</i>	1 (CLM 856)	fajumski	VII	?	tzw. <i>Coptic Jeremiae Apocryphon</i>
			2 (CLM 231)	saidzki	IX	Hamuli, klasztor św. Archanioła Michała	tzw. <i>Coptic Jeremiae Apocryphon</i> ⁵⁸
38	228	<i>Prophetia Jeremiae ad Pashur</i> ⁵⁹	1 (CLM 3231)	saidzki	XII/XIII	?	lekcjonarz na Wielki Piątek
			2 (CLM 5595)	saidzki	XII/XIV	?	saidzko-arabski lekcionarz na Wielki Piątek
			3 (CLM 3173)	bohairski	1274	?	bohairsko-arabski lekcionarz na Wielki Piątek
			4 (nieznany rękopis wydany przez Henry'ego Tattama w 1852) ⁶⁰	bohairski	?	?	–
39	232	<i>Baruch</i>	księga Biblii koptyjskiej				
40	241	<i>Epistula Jeremiae</i>	utwór zawarty w Biblii koptyjskiej				
41	246	<i>Susanna</i>	utwór zawarty w Biblii koptyjskiej				
42	247	<i>Bel et draco</i>	utwór zawarty w Biblii koptyjskiej				
43	261	<i>Quartadecima visio Danielis</i> ⁶¹	1 (CLM 2165)	bohairski / arabski	1374	?	–
			2 (CLM 2174)	bohairski	1659	?	tylko tekst koptyjski
			3 (CLM 2173)	bohairski / arabski	1660	?	odpis z CLM 2165
			4 (CLM 2175)	bohairski / arabski	1778	?	odpis z CLM 2165
			5 (CLM 6737)	bohairski / arabski	1795	?	–

⁵⁷ Lefort, *Les manuscrits*, 72–78; Lefort, „Coptica Lovaniensia (suite)”, 29–30 [72–78].

⁵⁸ Identyfikacja za A. Suciū, „History of Captivity in Babylon”, *The Textual History of the Bible. II.B. The Deuterocanonical Scriptures* (red. F. Feder – M. Henze) (Leiden: Brill 2019) 124.

⁵⁹ Suciū, „Textual History of Jeremiah's Prophecy to Pashur”, 111–112; D.D. Hannah, „Jeremiah's Prophecy to Pashur”, *Old Testament Pseudepigrapha. More Noncanonical Scriptures* (red. R. Bauckham – J.R. Davila – A. Panayotov) (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: Eerdmans 2013) I, 368–369.

⁶⁰ H. Tattam, *Prophetiae Majores in dialecto linguae Aegyptiacae Memphitica seu Coptica* (Oxonii: Typographeum Academicum 1852) I, VI; Hannah, „Jeremiah's Prophecy to Pashur”, 369.

⁶¹ Jest to dodatek do Księgi Daniela, który znajduje się w niektórych rękopisach tej księgi, zob. L. DiTommaso, *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 20; Leiden – Boston: Brill 2005) 179–184; J. van Lent, „The Proto-fourteenth Vision of Daniel”, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. I. (600–900)* (red. D. Thomas – B. Roggema) (HCMR 11; Leiden – Boston: Brill 2009) 309–313.

Dodatek II

Przekłady apokryfów koptyjskich na język polski⁶²

- Apocalypsis Adae* (CAVT 12): „Apokalipsa Adama” (przeł. i oprac. A. Kuśmirek), *Pisma apokaliptyczne i testamenty* (red. M. Parchem) (Apokryfy Starego Testamentu 2; Kraków: Enigma Press 2010) 201–228; M. Szmajdziński, „Apokalipsa Adama – wprowadzenie i przekład”, *Apokaliptyka wczesnego judaizmu i chrześcijaństwa* (red. M.S. Wróbel) (Analecta Biblica Lublinensia 6; Lublin: Wydawnictwo KUL 2010) 155–173; „Apokalipsa Adama” (przeł. W. Myszor, oprac. A. Sowińska), *Apokaliptyka w pismach gnostycznych* (wstęp W. Myszor – P. Piwowarczyk; przeł. i oprac. W. Myszor – A. Sowińska) (Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 19; Katowice: Wydział Teologiczny UŚ 2017) 66–76.
- Secundus tractatus magni Seth* (NHC VII, 2) (CAVT 55): W. Myszor, „Chrystologia gnostyków: podstawowe problemy”, W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane* (red. L. Lach-Bartlik) (Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 11; Katowice: Księgarnia św. Jacka 2010) 107–108 (fragment NHC VII 55,9–56,22); W. Myszor, „Stwórca świata i Szatan w pismach gnostyków”, W. Myszor, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane* (red. L. Lach-Bartlik) (Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 11; Katowice: Księgarnia św. Jacka 2010) 178 (fragmenty: NHC VII 51,21–52,1; 52,10–33; 53,12–17; 54,27–55,4); W. Myszor, „«Ekklesia» i «Kościół» w ujęciu gnostyków”, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane* (red. L. Lach-Bartlik) (Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 11; Katowice: Księgarnia św. Jacka 2010) 214 (fragment NHC VII 65,33–66,3)
- Intelligentia Noreae uxoris Seth* (NHX IX, 2) (CAVT 57): „Oda o Norei” (przeł. i oprac. W. Myszor), *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeks IX* (red. W. Kamczyk) (Studia Antiquitatis Christianae, Series Nova 21; Katowice: Fundacja Centrum Badań nad Historią Kościoła im. ks. Wincentego Myszora – Wydział Teologiczny UŚ 2019) 31–37.
- Paraphrasis Sem* (NHC VII, 1) (CAVT 86): *Chrzest i pokuta w kościele starożytnym. Antologia tekstów I–III w.* (red. J. Słomka) (Biblioteka Ojców Kościoła 25; Kraków: Wydawnictwo M 2004) 142 (tł. W. Myszor) (fragment NHC VII 36,25–38,29); W. Myszor, „Pradzieje biblijne w tekstach z Nag Hammadi”, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu. Zagadnienia wybrane* (red. L. Lach-Bartlik) (Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 11; Katowice: Księgarnia św. Jacka 2010) 191 (fragmenty NHC VII 1,32–34; 1,36–2,7; 2,36–3,4).
- Historia de Melchisedech* (CAVT 95): R. Zarzeczny, *Melchizedek w literaturze wczesnochrześcijańskiej i gnostycznej* (Studia Antiquitatis Christianae, Series Nova 9; Katowice: Księgarnia Św. Jacka 2009) 349 (fragmenty: Paris, BNF, copte 129.20, fol. 136r, ll. 22–26; Cambridge, El. 6,32, 68v, l. 12).
- Tractatus Melchisedech* (NHC IX, 1) (CAVT 96): „Melchizedek” (przeł. i oprac. W. Myszor), *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeks IX* (red. W. Kamczyk) (Studia Antiquitatis Christianae, Series Nova 21; Katowice: Fundacja Centrum Badań nad Historią Kościoła im. ks. Wincentego Myszora – Wydział Teologiczny UŚ 2019) 11–30.
- Testamentum Isaac* (CAVT 98): „Testament Izaaka” (przeł. i oprac. A. Kuśmirek), *Pisma apokaliptyczne i testamenty* (red. M. Parchem) (Apokryfy Starego Testamentu 2; Kraków: Enigma Press 2010) 453–481.
- Testamentum Jacob* (CAVT 99): „Testament Jakuba” (przeł. i oprac. A. Kuśmirek), *Pisma apokaliptyczne i testamenty* (red. M. Parchem) (Apokryfy Starego Testamentu 2; Kraków: Enigma Press 2010) 483–502.

62 Uwzględniam tylko przekłady z wersji koptyjskiej dokonane bezpośrednio z tego języka. W przypadku wielu apokryfów istnieją tłumaczenia na język polski z wersji greckich lub łacińskich. W razie kolejnych wydań i przedruków podano najnowsze wydanie, o ile zostało ono poprawione względem pierwodruku.

- Odae Salomonis* (CAVT 205): R. Zarzeczny, „I Oda Salomona”, *Przegląd Powszechny* 977 (2003) 9.
- Apocalypsis Eliae*: „Apokalipsa Eliasza” (przeł. i oprac. A. Kuśmirek), *Pisma apokaliptyczne i testamenty* (red. M. Parchem) (Apokryfy Starego Testamentu 2; Kraków: Enigma Press 2010) 229–280.
- Apocalypsis Sophoniae* (CAVT 216): „Apokalipsa Sofoniasza” (przeł. i oprac. A. Kuśmirek), *Pisma apokaliptyczne i testamenty* (red. M. Parchem) (Apokryfy Starego Testamentu 2; Kraków: Enigma Press 2010) 133–168.

Bibliografia

Źródła

- Apocalypsis Eliae*, tł. polskie: „Apokalipsa Eliasza” (przeł. i oprac. A. Kuśmirek), *Pisma apokaliptyczne i testamenty* (red. M. Parchem) (Apokryfy Starego Testamentu; Kraków: Enigma Press 2010) 229–280.
- Atanazy z Aleksandrii, *Epistula festalis* 39, tekst grecki: Atanazy Wielki, „O pismach Bożych”, *Kanony Ojców Greckich (tekst grecki i polski), Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)* (red. A. Baron – H. Pietras; tł. S. Kalinkowski) (Synody i Kolekcje Praw 3; Kraków: WAM 2009) 26–28; tekst koptyjski: S. Athanase, *Lettres festales et pastorales en copte* (red. L.-T. Lefort) (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 150, Scriptorum Coptici 19; Louvain: Durbecq 1955) 15–22; Atanasio di Alessandria, *Lettere festali*, Anonimo, *Indice delle lettere festali* (red. A. Camplani) (Milano: Paoline 2003).
- Barns, J.W.B. – Browne, G.M. – Shelton, J.C. (red.), *Nag Hammadi Codices. Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers* (Nag Hammadi Studies 16; Leiden: Brill 1981) (= *P.NagHamm.*).
- Ewodiusz (pseudo-), *De passione*: „Homily on the Passion and the Resurrection Attributed to Euodius of Rome” (red. P. Chapman), *Homiletica from the Pierpont Morgan Library* (red. L. Depuydt) (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 524, Scriptorum Coptici 43; Louvain: Peeters 1991) 79–106.
- Hoogendijk, F.A.J. – van Minnen, P. (red.), *Papyri, Ostraca, Parchments and Waxed Tablets in the Leiden Papyrological Institute (P.L. Bat. 25)* (Papyrologica Lugduno-Batava 25; Leiden: Brill 1991) (= *P.Leid.Inst.* 1).
- Institutio Michaelis*: Müller, C.D.G. (red.), *Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 225, Scriptorum Coptici 31; Louvain: Secrétariat du CorpusSCO 1962) 2–60.
- Jan Chryzostom (pseudo-), *In quattuor Animalia*: „Encomium on the Four Bodiless Living Creatures” (red. C.S. Wansink), *Homiletica from the Pierpont Morgan Library* (red. L. Depuydt) (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 524, Scriptorum Coptici 43; Louvain: Peeters 1991) 27–46.
- Lanzillotta, L.R. – van der Vliet, J. (red.), *Apocalypsis Pauli. The Apocalypse of Paul (Visio Pauli) in Sabidic Coptic. Critical Edition, Translation and Commentary* (Vigiliae Christianae Supplements 178; Leiden: Brill 2023).
- Szenute z Atripe, *Contra Origenistas*: Schenute von Atripe, *Contra Origenistas. Edition des koptischen Textes mit annotierter Übersetzung und Indizes einschließlich einer Übersetzung des 16. Osterfestbriefs des Theophilus in der Fassung des Hieronymus (ep. 96)* (red. H.-J. Cristea) (Studien und Texte zu Antike und Christentum 60; Tübingen: Mohr Siebeck 2011).
- Vita Pachomii* SBo (Saidice-Bohairice): „The Bohairic Life of Pachomius (SBo)”, *Pachomian Koinonia. I. The Life of Saint Pachomius and His Disciples* (tł. A. Veilleux) (Cistercian Studies Series 45; Kalamazoo, MI: Cistercian Publications 1980) 23–295.
- Waldstein, M. – Wisse, F. (red.), *Apocryphon Ioannis. The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 33; Leiden: Brill 1995).

Studia

- Addressi, M., „Reconstructing the Cultural Landscape of Christian Western Thebes: Contextualization of Literary Texts”, *Studi e materiali di storia delle religioni* 86 (2020) 154–172.
- Berno, F., „Rewritten Enochic Narratives: Some Witnesses for the Myth of the Fallen Angels in Post-Chalcedonian Coptic Literature”, *Studi e materiali di storia delle religioni* 86 (2020) 141–153.
- Blumenthal, C., „Wenn ein Mensch seinem Nächsten Gewalt antun will...: Beobachtungen zur sahidisch-koptischen Übersetzung von 4Makk”, *Vetus Testamentum* 67 (2017) 372–386.
- Bovon, F., „Beyond the Canonical and the Apocryphal Books, the Presence of a Third Category: The Books Useful for the Soul”, *Harvard Theological Review* 105 (2012) 125–137.
- Brakke, D., „Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria’s Thirty-Ninth Festal Letter”, *Harvard Theological Review* 87 (1994) 395–419.
- Burchard, C., „Der jüdische Asenethroman und seine Nachwirkung. Von Egeria zu Anna Katharina Emmerick oder von Moses aus Aggel zu Karl Kerényi”, *Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit, ausgenommen Philon und Josephus)* (red. W. Haase – H. Temporini) (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II.20,1; Berlin – New York: De Gruyter 1987) 543–667.
- Camplani, A., „Per un profilo storico-religioso degli ambienti di produzione e fruizione dei Papiri Bodmer: contaminazione dei linguaggi e dialettica delle idee nel contesto del dibattito su dualismo e origenismo”, *Adamantius* 21 (2015) 98–135.
- Coquin, R.-G., „Le catalogue de la bibliothèque du couvent de Saint-Élie «du rocher» (ostracon IFAO 13315)”, *Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale* 75 (1975) 207–239.
- Coquin, R.-G. – Godron, G., „Un encomion copte sur Marie-Madeleine attribué à Cyrille de Jérusalem”, *Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale* 90 (1990) 169–196.
- Crislip, A., „The Book of Jubilees’ in Coptic: An Early Christian *Florilegium* on the Family of Noah”, *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 40 (2003) 27–44.
- Crum, W.E., „Inscriptions from Shenoute’s Monastery”, *Journal of Theological Studies* 5 (1904) 552–569.
- Devos, P., „Une Histoire de Joseph le Patriarche dans une œuvre copte sur le Chant de la Vigne”, *Analecta Bollandiana* 94 (1976) 137–154.
- Devos, P., „Le «Chant» Copte «de la Vigne» dans deux feuillets de Berlin”, *Analecta Bollandiana* 95 (1977) 275–290.
- DiTommaso, L., *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 20; Leiden – Boston: Brill 2005).
- Dochhorn, J., „Die Historia de Melchisedech (Hist Melch) – Einführung, editorischer Vorbericht und Editiones praeliminare”, *Le Muséon* 117 (2004) 7–48.
- Dochhorn, J. – Petersen, A.K., „Narratio Ioseph: A Coptic Joseph-Apocryphon”, *Journal for the Study of Judaism* 30 (1999) 431–463.
- Drawnel, H., *Qumran Cave 4. The Aramaic Books of Enoch. 4Q201, 4Q202, 4Q204, 4Q205, 4Q206, 4Q207, 4Q212* (Oxford: Oxford University Press 2019).
- Evans, E., *The Books of Jeu and the Pistis Sophia as Handbooks to Eternity. Exploring the Gnostic Mysteries of the Ineffable* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 89; Leiden: Brill 2015).
- Graf, G., *Geschichte der Christlichen arabischen Literatur* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1944) I.
- Gray, P., „Forgery as an Instrument of Progress: Reconstructing the Theological Tradition in the Sixth Century”, *Byzantinische Zeitschrift* 81 (1988) 284–289.

- Farag, M.K., „Rewriting Scriptures as a Homiletic Practice in Late Antique Egypt”, *Journal of Coptic Studies* 23 (2021) 47–61.
- Haelewyck, J.-C. (red.), *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti* (Turnhout: Brepols 1998) (= *CAVT*).
- Hagen, J.L., „No Longer ‘Slavonic’ Only: 2 Enoch Attested in Coptic from Nubia”, *New Perspectives on 2 Enoch. No Longer Slavonic Only* (red. A. Orlov – G. Boccaccini) (Leiden: Brill 2012) 5–34.
- Hannah, D.D., „Jeremiah’s Prophecy to Pashhur”, *Old Testament Pseudepigrapha. More Noncanonical Scriptures* (red. R. Bauckham – J.R. Davila – A. Panayotov) (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: Eerdmans 2013) I, 367–379.
- Hasitzka, M.R.M. (red.), *Koptisches Sammelbuch* (Wien: Hollinek 1993) I (= *SBKopt.*).
- Kasser, R., „Fragments du livre biblique de la Genèse cachés dans la reliure d’un codex gnostique”, *Le Muséon* 85 (1972) 65–89.
- Krueger, F., „Pharaoh’s Sorcerers Revisited: A Sahidic Exodus Apocryphon (P.Lips. Inv. 2299) and the Legend of Jannes and Jambres the Magicians between Judaism, Christianity, and Native Egyptian Tradition”, *Archiv für Papyrusforschung* 64 (2018) 148–198.
- Lefort, L.T., „Coptica Lovaniensia (suite)”, *Le Muséon* 51 (1938) 1–32 [49–80].
- Lefort, L.T. (red.), *Les manuscrits coptes de l’Université Louvain. I. Textes littéraires* (Louvain: Bibliothèque de l’Université 1940).
- van Lent, J., „The Proto-fourteenth Vision of Daniel”, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. I. (600–900)* (red. D. Thomas – B. Roggema) (History of Christian-Muslim Relations 11; Leiden – Boston: Brill 2009) 309–313.
- Louis, C., *Catalogue raisonné des manuscrits littéraires coptes conservés à l’IEAO du Caire. Contribution à la reconstruction de la bibliothèque du Monastère Blanc* (Dys. École Pratique des Hautes Études; Paris 2005).
- Löhr, W.A., „Norm und Kontext – Kanonslisten in der Spätantike”, *Berliner Theologische Zeitschrift* 22 (2005) 202–229.
- Lundhaug, H., „The Dishna Papers and the Nag Hammadi Codices: The Remains of a Single Monastic Library?”, *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* (red. H. Lundhaug – L. Jenott) (Studien und Texte zu Antike und Christentum 110; Tübingen: Mohr Siebeck 2018) 329–386.
- Lundhaug, H., „The Fluid Transmission of Apocrypha in Egyptian Monasteries”, *Coptic Literature in Context (4th–13th cent.). Cultural Landscape, Literary Production, and Manuscript Archaeology* (red. P. Buzi) (Roma: Quasar 2020) 213–227.
- Lundhaug, H., „Apocryphal Literature in Coptic”, *Coptic Literature. Proceedings of the Ninth International Symposium of Coptic Studies by the Saint Mark Foundation, Monastery of St. Bishoi (Wadi al-Natrun), 10–14 February, 2019* (red. S. Moawad) (Cairo: Saint Mark Foundation 2022) 139–153.
- Lundhaug, H., „The Apocalypse of Elijah in the Context of Coptic Apocrypha”, *The Chester Beatty Biblical Papyri at Ninety. Literature, Papyrology, Ethics* (red. G.V. Allen et al.) (Manuscripta Biblica 10; Berlin – Boston: De Gruyter 2023) 161–174.
- Lundhaug, H. – Jenott, L., *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 97; Tübingen: Mohr Siebeck 2015)
- Mazy, E., „Livres chrétiens et bibliothèques en Égypte pendant l’Antiquité tardive: le témoignage des papyrus et ostraca documentaires”, *Journal of Coptic Studies* 21 (2019) 115–162.
- Miroshnikov, I., „The Sahidic Coptic Version of 4 Maccabees”, *Vetus Testamentum* 64 (2014) 69–92.
- Navtanovich, L., „Is There Indeed a Coptic 2 Enoch?”, *Scrinium* 18 (2022) 440–451.
- Otranto, R., „Alia tempora, alii libri. Notizie ed elenchi di libri cristiani su papiro”, *Aegyptus* 77 (1997) 101–124.

- Pearson, B.A., „The Munier Enoch Fragments, Revisited”, *For the Children, Perfect Instruction. Studies in Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften's Thirtieth Year* (red. H.-G. Bethge *et al.*) (Nag Hammadi Studies 54; Leiden: Brill 2002) 375–383.
- Painchaud, L., „The Production and Destination of the Nag Hammadi Codices”, *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt* (red. H. Lundhaug – L. Jenott) (Studien und Texte zu Antike und Christentum 110; Tübingen: Mohr Siebeck 2018) 387–426.
- Piovanelli, P., „Rewriting: The Path from Apocryphal to Heretical”, *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam* (red. W. Mayer – B. Neil) (Arbeiten zur Kirchengeschichte 121; Berlin – Boston: De Gruyter 2013) 87–108.
- Piovanelli, P., „The Story of Melchizedek with the Melchizedek Legend from the Chronicon Paschale”, *Old Testament Pseudepigrapha. More Noncanonical Scriptures* (red. R. Bauckham – J.R. Davila – A. Panayotov) (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: Eerdmans 2013) I, 64–84.
- Piwowarczyk, P., „Popularity of the Nag Hammadi Texts in Early Christianity: Survey and Interpretation of External Evidence”, *U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze* 20 (2021) 85–138.
- Piwowarczyk, P. – Wipszycka, E., „A Monastic Origin of the Nag Hammadi Codices?”, *Adamantius* 23 (2017) 432–458.
- Robinson, J.M., *The Story of the Bodmer Papyri. From the First Monastery's Library in Upper Egypt to Geneva and Dublin* (Cambridge: Clark 2011).
- Rubinkiewicz, R., „Wstęp”, *Apokryfy Starego Testamentu* (red. R. Rubinkiewicz) (Warszawa: Vocatio 2016) XIII–XVIII.
- Starowieyski, M., „Wstęp ogólny do apokryfów Nowego Testamentu”, *Ewangelie apokryficzne. I. Fragmenty – Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa* (red. M. Starowieyski) (Apokryfy Nowego Testamentu 1.1; Kraków: WAM 2003) 19–59.
- Suciu, A., „An Old Testament Pseudepigraphon in Coptic: Yet Another Manuscript from the Sahidic Version of the Testament of Isaac”, <https://alinsuciu.com/2012/05/03/an-old-testament-pseudepigraphon-in-coptic-yet-another-manuscript-from-the-sahidic-version-of-the-testament-of-isaac/>.
- Suciu, A., „On a Bilingual Copto-Arabic Manuscript of 4 Ezra and the Reception of This Pseudepigraphon in Coptic Literature”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 25 (2015) 3–22.
- Suciu, A., *The Berlin-Strasbourg Apocryphon. A Coptic Apostolic Memoir* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 370; Tübingen: Mohr Siebeck 2017).
- Suciu, A., „A Quotation from 6 Ezra in the *Sermo asceticus* of Stephen the Theban”, *Apocrypha* 29 (2018) 59–67.
- Suciu, A., „History of Captivity in Babylon”, *The Textual History of the Bible. II.B. The Deuterocanonical Scriptures* (red. F. Feder – M. Henze) (Leiden: Brill 2019) 122–126.
- Suciu, A., „Textual History of Jeremiah's Prophecy to Pashur”, *The Textual History of the Bible. II.B. The Deuterocanonical Scriptures* (red. F. Feder – M. Henze) (Leiden: Brill 2019) 112–113.
- Suciu, A. – Albrecht, F., „Remarks on a Coptic Sahidic Fragment of 3 Kingdoms, Previously Described as an Apocryphon of Solomon”, *Journal of Biblical Literature* 136 (2017) 57–62.
- Tattam, H., *Prophetæ Majores in dialecto linguæ Aegyptiacæ Memphitica seu Coptica* (Oxford: Typographeum Academicum 1852) I.
- van der Vliet, J., „The Embroidered Garment: Egyptian Perspectives on 'Apocryphity' and 'Orthodoxy'”, *The Other Side. Apocryphal Perspectives on Ancient Christian "Orthodoxies"* (red. T. Nicklas *et al.*) (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 117; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017) 177–192.
- Winstedt, E.O., „Addenda to 'Some Coptic Apocryphal Legends'”, *Journal of Theological Studies* 10 (1909) 389–412.

- Zakrzewska, E.D., „L* as a Secret Language: Social Functions of Early Coptic”, *Christianity and Monasticism in Middle Egypt. Al-Minya and Asyut* (red. G. Gabra – H.N. Takla) (Cairo – New York: The American University in Cairo Press 2015) 185–198.
- Zakrzewska, E.D., „A Bilingual Language Variety’ or ‘the Language of the Pharaohs’? Coptic from the Perspective of Contact Linguistics”, *Greek Influence on Egyptian-Coptic. Contact-Inducted Change in an Ancient African Language* (red. E. Grossman *et al.*) (Hamburg: Widmaier 2017) 115–161.
- Zanetti, U., „Inventaire des prières de la fraction de la liturgie copte”, *CYNAÏIC KAΘΟΛΙΚΗ. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag* (red. D. Atanassova – T. Chronz) (Wien: Lit 2014) 767–800.

Genesis 5:24 in Karaite Exegesis: Printed Commentaries

Piotr Muchowski

Adam Mickiewicz University in Poznań

piotr.muchowski@amu.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-2515-2997>

ABSTRACT: This article addresses the niche problem of interpreting the text of Gen 5:24 “Enoch walked with God and he was not, for God took him” in Karaite exegetical literature. It aims to investigate with what technique this crucial text for Enochian literature was read and explained in biblical commentaries belonging to the canon of Karaite exegetical literature, and especially how the meaning of the verb “took” was interpreted. The subject of this study is the passages concerning the character of Enoch that are attested in three Hebrew-language commentaries published in print, dating from the 13th, 14th, and 19th centuries. These are *Sefer ha-mivhar ve-tov ha-mishar* by Aaron ben Joseph, *Sefer keter Torah* by Aaron ben Elijah, and *Tirat kesef* by Joseph Solomon ben Moses Lutski. All these commentaries were printed by the Karaite printing press in Gözleve (Eupatoria) in the 19th century and were used for educational purposes, including in the Polish-Lithuanian Karaite communities. Except for small fragments, these commentaries have never been translated or critically edited. The editions of the commentaries on Gen 5:24 included in this article provide a representative illustration of the peculiarities of Karaite biblical exegesis in the period from the late Middle Ages onward.

KEYWORDS: exegesis of Genesis 5:24, Karaite exegesis, Enoch, Enochic literature

Genesis 5:24, which is the cornerstone of Enochic literature, has undoubtedly stirred the emotions of theologians since antiquity and has caused controversy as to the proper meaning of the unique phrase contained therein, “And he was not, for God took him.” The presence of eleven Aramaic manuscripts of the *Book of Enoch* (*1 En.*) in the Essene library at Qumran is a testimony to the importance that the Essenes, among others, attached to the figure of Enoch and at the same time an indication of how they understood the passage of Gen 5:24. It is well known that the New Testament is also evidence of a similar reception of the text of Gen 5:24 in the community of early Christians.¹ The fact that this text was later also read in many Jewish circles as a testimony to Enoch’s being taken up into heaven during his lifetime is well attested by both apocryphal literature (*Hekhalot* texts) and Midrashic and Kabbalistic literature.² Adherents of the mystical varieties of Judaism were evidently

¹ See Heb 11:5; see also the Epistle of Jude, verses 14–15, which quotes the text of *1 En.* 1:9.

² See, for example, the *Targum of Jonathan* (Gen 5:24): “Enoch truly worshipped the Lord. And behold, he was not with the inhabitants of the land, for he was taken away. He ascended into the firmament at the command of the Lord. And He called him Metatron, the Great Scribe”; Tractate *Derekh Eretz Zutta* 1:18: “Nine entered the Garden of Eden during their lifetime. They are: Enoch son of Jared, Elijah, Messiah, Eliezer servant of

inclined to see Enoch as a supernatural, even angelic figure – a man of perfect piety who was rewarded by God with a transfer to heaven during his lifetime. This approach, however, was not shared in dogmatic rabbinic Judaism, where the indicated text of Gen 5:24 was generally legalistically read as a mere, albeit stylised, textual account of death, and Enoch himself was regarded as a fully human figure (see, for example, the comments on Gen 5:24 by Saadia Gaon [882–942] and Solomon Yitzhaqi, Rashi [1040–1105]). Such an approach is, of course, an implication of Judaism’s theological doctrine, in which a clearer distinction is made between the earthly material world and the heavenly spiritual world, and one of the core dogmas concerns God’s incorporeality. Nevertheless, Rabbanite biblical commentaries note the existence of midrashic mystical literature describing Enoch’s ascension during his lifetime (see, for example, the authoritative commentaries of Abraham ibn Ezra and Radak).

This study analyses three Karaite biblical commentaries published in the Crimea in the Karaite community of Gözleve (Eupatoria) in 1834/1835 and 1866/1867. They were apparently intended for the study and teaching of the Torah text. Two of them – *Sefer ha-mivhar ve-tov ha-mishar* and *Sefer keter Torah* – date from the late Middle Ages (i.e., the Byzantine period³), while one – *Tirat kesef* – dates from the 19th century and is a supercommentary on *Sefer ha-mivhar ve-tov ha-mishar*. They undoubtedly testify to the normative interpretation of Karaite exegesis in the period since the 13th century. Although they are a continuation of the early Judeo-Arabic Karaite school of exegesis (represented by Yefet ben Eli and Yeshuah ben Judah, among others),⁴ they apply a new type of exegesis that took

Abraham, Hiram king of Tyre, Ebed king of Kush, Jabez son of R. Judah the Prince, Bithiah daughter of Pharaoh, Serah daughter of Asher. Some say, also R. Joshua son of Levi.”; *Midrash Aggadah on Genesis 5:24*: “Enoch walked with God. With the angels he walked three hundred years. In the Garden of Eden he was with them. He learned from them the counting of time, the seasons, the constellations, and much wisdom. And he was not, for God took him. Because he was righteous, the Holy One, blessed be He, took him from among men and made him an angel. He is the Metatron. There is a controversy between Rabbi Akiba and his companions on this point. The scholars say that Enoch was once righteous and once sinful (see *Midrash Bereshit Rabbah* 25). The Holy One, blessed be He, said: ‘As long as he remains in his righteousness, I will take him out of the world.’ That is, ‘I will kill him,’ just as it was said: ‘Behold, I take away from you that which pleases your eyes through the plague’” (Ezek 24:16). Cf. also Radak’s commentary on Gen 5:24: “According to the opinion of the Targum and some of our scholars (the treatise *Sefer Derekh Eretz [Zutta]*), Enoch and Elijah were brought into the Garden of Eden alive, soul and body. They are still living there, eating the fruit of the tree, serving the Lord, just as the first Adam did before he sinned. And they will be there until the Messianic days.” (Similar statement also appears in the commentary on 2 Kgs 2:1). In the case of Kabbalistic literature, a good testimony to the mystical reception of the figure of Enoch is the commentary of Bahya ben Asher (1255–1340), a disciple of Nahmanides, see the comments on Gen 5:24 and Lev 18:5; see also A. Afterman – I. Pinto, “On Apotheosis in the Kabbalah of Rabbi Bahya ben Asher,” *Turbiz* 87/3 (2020) 463–499.

3 See, for example, D. Frank, “Karaite Exegesis,” *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*. I. *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*. 2. *The Middle Ages* (ed. M. Sæbo) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000) 126–128; D. Frank, “Karaite Exegetical and Halakic Literature in Byzantium and Turkey,” *Karaite Judaism. A Guide to Its History and Literary Sources* (ed. M. Polliack) (Handbook of Oriental Studies 73; Leiden – Boston: Brill 2003) 536–548; M.Z. Cohen, *The Rule of Peshat. Jewish Constructions of the Plain Sense of Scripture and Their Christian and Muslim Contexts, 900–1270* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press 2020) 32, 167–168, 172.

4 See, for example, Frank, “Karaite Exegetical,” 538–539; D.J. Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi. Studies in Late Medieval Karaite Philosophy* (Supplements to the Journal of Jewish Thought and Philosophy 4;

shape under the strong influence of the rabbinic-philological and contextual Andalusian school of exegesis.⁵ In particular, such exegetes as Abraham ibn Ezra (1089–1164), David Kimhi, Radak (1160–1235), and Moshe ben Nahman, Nahmanides (1194–1270). Importantly, this new Karaite exegetical school was also strongly influenced by the rationalist ideas of Moshe ben Maimon, Maimonides (1138–1204), which were disseminated in Karaite circles through, among others, Aaron ben Elijah's (ca. 1329–1369) famous treatise *Sefer es hayyim* of 1346 (the Karaite equivalent of *More nevuḥim*). Thus, the ideas of Greek philosophy, especially Aristotelianism, heavily infiltrated into Karaite theology.⁶

This study does not examine the early Karaite exegetical literature in Judeo-Arabic. However, it quotes the Hebrew version of the commentary on Gen 5:24 by Yeshuah ben Judah (a prominent representative of the Jerusalem school of exegetics, 11th century), which is its representative testimony.

The commentaries that are the subject of this article were, as a rule, written according to the methodology developed in early Karaism.⁷ The basic principle of Karaite exegesis was logical inference by the method of analogy (*heqesh*), which involved confronting the textual segment under analysis with other relevant textual segments of the Hebrew Bible. This usually revealed the basic meaning of the text, i.e., reading at the level of the literal and exact meaning determined by the context, which was called פֶּשַׁט *peshat*⁸ (hence this method is called 'literal-contextual' or 'philological-contextual,' which does not exclude readings of figurative meanings). Great attention was paid to the grammatical and semantic aspects of

Leiden – Boston: Brill 2008) 62; J. Yeshaya, "Aaron ben Joseph's Poem for *Pānāshat Yitrō* Considered in Light of His Torah Commentary *Sefer ha-miḥbar*" *Exegesis and Poetry in Medieval Karaite and Rabanite Texts* (eds. J. Yeshaya – E. Hollender) (Karaite Texts and Studies 9, Études sur le judaïsme médiéval 68; Leiden – Boston: Brill 2017) 220.

5 See, for example, Frank, "Karaite Exegesis," 127–128; Frank, "Karaite Exegetical," 540, 546; Cohen, *The Rule of Peshat*, 68–94.

6 Of note, later Karaite commentaries cite Themistius and Alexander of Aphrodisias by name, in addition to Aristotle himself (see the *Maamar Mordekhai* commentary). Cf. also Saskia Dönitz's characterization of the Jewish exegetical schools of Shemarya ben Eliyya ha-Parnas of Crete (d. 1360). Shemarya ben Eliyya singles out as one of the currents in the Karaite community (which rejected the oral Torah) the rationalist (philosophical, Aristotelian) exegetical school, using external sciences. Cf. S. Dönitz, "Shemarya ha-Ikriti and the Karaite Exegetical Challenge," *Exegesis and Poetry in Medieval Karaite and Rabanite Texts* (eds. J. Yeshaya – E. Hollender) (Karaite Texts and Studies 9, Études sur le judaïsme médiéval 68; Leiden – Boston: Brill 2017) 234–236.

7 On the specificity of Karaite exegesis in Judeo-Arabic Bible translations and commentaries, see, for example, M. Polliack, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation. A Linguistic and Exegetical Study of Karaite Translations of the Pentateuch from the Tenth and Eleventh Centuries C.E.* (Études sur le judaïsme médiéval 17; Leiden – New York – Köln: Brill 1997); M. Polliack, "Medieval Karaite Methods of Translating Biblical Narratives into Arabic," *VT* 48/3 (1998) 375–398; M. Polliack, "Major Trends in Karaite Biblical Exegesis in the Tenth and Eleventh Centuries," *Karaite Judaism. A Guide to Its History and Literary Sources* (ed. M. Polliack) (Handbook of Oriental Studies 73; Leiden – Boston: Brill 2003) 363–413; M. Zawanowska, *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben Eli the Karaite on the Abraham Narratives (Genesis 11:10–25:18). Edition and Introduction* (Karaite Texts and Studies 4; Études sur le judaïsme médiéval 46; Leiden – Boston: Brill 2012) 59–90, 155–190; Cohen, *The Rule of Peshat*, 27–67.

8 Note that the term *peshat* was used to refer to translations of the biblical text into everyday languages used by Karaites, including when teaching children.

the lexemes. A search was made for a correct meaning, logical and at the same time consistent with other passages of the biblical text (sometimes alternative solutions were proposed). In doing so, it programmatically rejected the supremacy of traditional rabbinic exegesis and avoided its characteristic midrashic interpretations as well as limited allegorical interpretations. As a rule, the mode of exegesis was not conditioned by *halakhah* (there was no requirement for the reading to be consistent with the rabbinic exegetical tradition).⁹ Nevertheless, over time, exegetical norms developed within the Karaite milieu itself, which were respected and transmitted (they were called *sevel yerushah* “yoke of inheritance,” or *baataqah* “translation” / “transmission,” in the sense of a transmitted way of reading/understanding).¹⁰ As in Rabbanite exegesis, the basic types of textual interpretation in Karaite exegesis are contained in the mnemonic term *pardes* “orchard,” in which the individual letters correspond to the initials of the terms *peshat*, *remez*, *derash*, and *sod*. *Peshat* denotes the aforementioned literal and widely used technique of interpretation, in which the meaning is determined based on the semantic information contained in the lexemes and phrases, as well as the usus and, moreover, the biblical context. *Remez*, usually translated as “allegory” or “allusion,” refers to the presumed meaning of a passage (not derived from usus) determined also by reference to other passages of the Bible. Both of these terms are common in Karaite commentaries. *Derash* is a type of homiletical and midrashic interpretation (symbolic, figurative, determined also by premises outside the biblical text, characteristic of targums, among others),¹¹ and *sod* is a type of interpretation relating to esoteric meaning.

9 Cf., e.g., Polliack, *The Karaite Tradition*, 192. In this context, it is worth quoting Ibn Ezra’s statement on Karaite exegesis, i.e., the exegesis of the pre-Maimonidean period, which, although subjective and critical, reveals some of its specificities. In the introduction to the “Commentary on the Torah,” in which he describes the methods of exegesis, he writes (in poetic language): “The second method. It was chosen by the twisted, though they were Israelites. Those who thought they had reached the core, although they did not find out where it was. This is the way of the Sadducees (Heb. *tzedukim*, in the sense of ‘Karaites’), such as Anan, Benjamin, Ben Messiah, Yeshuah and all the sectarians who distrust the words of the interpreters of the Law, turning this to the left and that to the right. Each one interprets verses according to his own will, even concerning commandments and laws. They have no knowledge of the sources of the sacred language. That’s why they err even in grammatical matters. How can one rely on their opinions regarding the commandments? They often change position from one to the other, depending on how they recognise it. And this is because one will not find in the Torah a single commandment that is explained in all that it requires.” And in the last paragraph: “And God forbid that we mix with the Sadducees, who say that their (i.e., the ‘Rabbanites’) translation contradicts the Scripture and the grammatical rules.” For the meaning of the term *tzedukim*, see J. Fitzmyer, J., *The Dead Sea Scrolls and the Christian Origins* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2000) 249–260. For criticism of Ibn Ezra, see G. Margoliouth, “The Writings of Abu’l-Faraj Furkan ibn Asad,” *JQR* 11/2 (1899) 195; D. Frank, “Ibn Ezra and the Karaite Exegetes Aaron ben Joseph and Aaron ben Elijah,” *Abraham Ibn Ezra y su tiempo* (ed. F. Díaz Esteban) (Madrid: Asociación Española de Orientalistas 1990) 102–103; D. Frank, *Search Scripture Well. Karaite Exegetes and the Origins of Jewish Bible Commentary in the Islamic East* (Études sur le judaïsme médiéval 29; Leiden – Boston: Brill 2004) 248; Cohen, *The Rule of Peshat*, 226.

10 Cf. Frank, “Karaite Exegetical,” 537–538.

11 For a discussion of the semantic relationship between *derash* and *peshat*, see L.R. Charlap, “Peshat and Derash in Karaite Biblical Exegesis in Byzantium: A Study of Aaron ben Joseph,” *Pé amim* 101–102 (2004–2005) 199–220; L.R. Charlap, “The Interpretive Method of the Karaite Aaron ben Joseph: Uniqueness versus Conformity,” *REJ* 172 (2013) 125–143. On the semantic functions of these terms, see also Ph. Miller, [with revisions by J. Yeshaya and E. Hollender], “The Methods of Judah Gibbor’s Biblical Exegesis in *Mimhat Yēbūdā*”

1. Karaite Commentaries under Study

a) *Sefer ha-mivḥar ve-tov ha-miṣḥar* (hereafter cited as *Sefer ha-mivḥar*)

Undoubtedly, the most influential Karaite commentary on the Torah is the *Sefer ha-mivḥar ve-tov ha-miṣḥar* (Book of What Is Most Choice and What Is Best to Trade), written in 1294. Its author is Aaron ben Joseph, the Elder (also known by the nicknames ‘the First’ and ‘the Physician’). He lived between 1250 and 1320 and did his literary work in Constantinople (he was a native of the Crimea). The *Sefer ha-mivḥar* was published in print in 1834/1835 in the Karaite community of Gözleve, along with a supercommentary by Joseph Solomon Lutski entitled *Tirat kesef* (Watchtower of Silver). It should be noted here that in the edition compiled by Joseph Solomon Lutski, the texts of the two commentaries, which are placed side by side (*Sefer ha-mivḥar* in the edition in square script, and *Tirat kesef* in Rashi script), are divided (in addition to the division into books and parashot) into short paragraphs marked with numerical symbols (with separate pagination for each parashah). Aaron ben Joseph is also the author of commentaries on the books of the Writings and Prophets (published in print under the title *Sefer miḥar yesharim* with a commentary by Abraham Firkovich *Zekhor le-Avraham* in Gözleve in 1834), as well as the Psalms.

The commentary *Sefer ha-mivḥar* is characterised by its brevity and communicativeness. The explanations of the biblical passages are factual, but not exhaustive, as if they were written for educated readers, representing a reasonably advanced level of biblical and theological knowledge, for whom there is no need to describe in depth and detail all the issues raised. At the same time, one might have the impression that this technique of formulating statements was dictated by caution. It enabled one to avoid controversial issues easily. It was this concise style of commentary that gave rise to several supplementary supercommentaries to *Sefer ha-mivḥar* in the following centuries, the most famous of which is the aforementioned *Tirat kesef*. A distinctive feature of *Sefer ha-mivḥar* is its references to Rabbanite exegesis, especially the contextual-philological exegesis represented by Ibn Ezra. The commentary is philological in nature and abounds in linguistic observations. Importantly, references to Aristotle’s metaphysics (absent in earlier Karaite commentaries) are evident.¹²

b) *Sefer keter Torah*

The second widely known Byzantine commentary on the Torah is the *Sefer keter Torah* (Book of the Crown of the Torah) from 1362. Its author is Aaron ben Elijah, the Younger (also known by the nicknames ‘the Latter’ and ‘of Nicomedia’). He wrote his works in Constantinople, Byzantium. He died in 1369 (his date of birth is uncertain). He was one of the most authoritative Karaite scholars of the rationalist current and has been

Exegesis and Poetry in Medieval Karaite and Rabanite Texts (eds. J. Yeshaya – E. Hollender) (Karaite Texts and Studies 9, Études sur le judaïsme médiéval 68; Leiden – Boston: Brill 2017) 256–264.

¹² On the distinctive features of the exegetical school of Aaron ben Joseph, see Frank, “Ibn Ezra,” 99–107; Frank, “Karaite Exegetical,” 536–541; Charlap, “Peshat and Derash,” 199–220; Lasker, *From Judah Hadassi*, 60–68; Charlap, “The Interpretive Method,” 125–143; Yeshaya, “Aaron ben Joseph’s Poem,” 220–222.

compared to Maimonides. He is the author of two fundamental theological treatises: *Eš hayyim* (The Tree of Life) (from 1346) and *Gan Eden* (The Garden of Eden) (from 1354). The *Sefer keter Torah* was published in print in 1866–1867 in Gözleve. In this edition, prepared by Abraham Firkovich, the text of the commentary is divided only into books, parashot and chapters (there is no division into paragraphs or numerical markings). It should be noted that small portions of this commentary were translated into Latin and published in print, first by the Swiss theologian Johann Ludwig Frey (1862–1759) under the title *Excerpta nonnulla ex commentario inedito R. Aharonis ben Joseph Judaei Caraitae* (1705, Amsterdam) and then by the German theologian and Orientalist Joannes Godofredus Ludovicus Kosegarten (1792–1860) under the title *Libri coronae legis* (1824, Jena). *Sefer keter Torah* bears characteristic similarities to *Sefer ha-mivhar* in the method and scope of its explanations while containing additions and corrections to that commentary. At times it is characterised by a more rigorous and rationalistic approach to the text of the Bible, while at the same time displaying a certain exegetical originality.¹³ Of note, at the beginning of the explanation of Gen 5:24, Aaron ben Elijah refers to the commentary of Yeshuah ben Judah (Jerusalem School, 11th century), which represents early Karaite (pre-Maimonidean) biblical exegesis.

c) *Tirat kesef*

As mentioned above, the commentary *Tirat kesef* (The Watchtower of Silver) was published together with the text of *Sefer ha-mivhar* in 1834/1835 in Gözleve. The author of the commentary is Joseph Solomon ben Moses Lutski (of Lutsk, Pol. Łuck), known by the nickname *Yashar* – ‘Righteous’ (an acronym for ‘Josef Shelomo Rav’). He was born in Kukizov (Pol. Kukizów) near Lviv and died in Gözleve in 1844 at the age of 75. From 1803, he worked in the Karaite community of Gözleve, where he served as rav, hazzan and teacher (melammed). He was one of the spiritual leaders of the Karaite community in the Crimea. Among other things, he is the author of a primer for the study of Biblical Hebrew, entitled *Petaḥ ha-tevah* (An Introduction to the Words) (1825; printed in Constantinople in 1831).¹⁴

Tirat kesef is a complete, comprehensive supercommentary on *Sefer ha-mivhar*, which systematically explains the comments of Aaron ben Joseph. It was completed by Joseph Solomon Lutski as early as 1825, apparently with the intention of printing it together with *Sefer ha-mivhar*.¹⁵ It is definitely educational in nature, clear, written in precise language,

13 On the *Sefer keter Torah* and the works of Aaron ben Elijah, see Frank, “Karaite Exegetical,” 541–549; Lasker, *From Judah Hadasi*, 69–95.

14 For the biography of Joseph Solomon Lutski, see also S. Poznański, *The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon* (London: Luzac 1908) 220.

15 See manuscripts D78 (commentary on Genesis and Exodus) and D77 (on Leviticus-Deuteronomy) in the collection of the Institute of Oriental Manuscripts, where the text of *Sefer ha-Mivhar* was transcribed together with *Tirat kesef* in two volumes (dated 1825–1827). It is most likely an autograph. In it, the text, both *Sefer ha-mivhar* and *Tirat kesef*, is divided into paragraphs and marked with numerical symbols, as in the printed text. The commentary on Gen 5:24 is found in manuscript D78 on folio 33 recto-verso.

and relatively easy to understand. The aesthetically pleasing editorial design, with its division into paragraphs and numerical marking of the paragraphs, undoubtedly contributed to the popularization of this authoritative and official commentary in the Karaite community. Joseph Solomon Lutski cited the need to expand on Aaron ben Yosef's concise explanations as the primary reason for its writing. He cited Mordecai ben Nisan's earlier, authoritative supercommentary *Sefer Maamar Mordekhai* (see *Sefer ha-mivhar*, Gözleve 1834/1835, folio 5 verso), which he undoubtedly used extensively. In connection with this edition, a controversy arose between Joseph Solomon Lutski and another prominent Karaite biblical scholar, Lutski's relative David ben Mordecai Kukizovi (of Kukizov, Pol. Kukizów; 1777–1855), who had already made efforts to print *Sefer ha-mivhar* with the commentary *Maamar Mordekhai*.¹⁶

2. Edition of the Commentaries

a) *Sefer ha-mivhar* by Aaron ben Joseph (Gözleve edition 1834/1835, *Bereshit*, folios 29 verso – 30 recto)

Hebrew text:

- Par. 510: ויתהלך חנוך . כענין את האלהים התהלך נח : ברצותו את האלהים¹⁷ (איוב לד) כי לקח אותו אלהים
- Par. 511: לקח כטעם מיתה . או המיר מלת מיתה במלת לקיחה . להורות בהשארות הנפש : בענין כי יקחני סלה (תלים מט) וכן אם תראה אותי לקח מאתך (מלכים ב' ב') :
- Par. 512: ואל תתמה שמלת לקיחה כוללת הגויה והנשמה . שהנשמה היא השרש בחיים ובמות :
- Par. 513: כי גוית החסידים כדמות הנשמה כי יתבטלו כל כחותיה . וכתוב ויאסף אל עמיו (ראשית מט לג') :
- Par. 514: והמתבונן באליהו סוסי אש ורכב אש יבין דבר :
- Par. 515: ואדרתו עדות לגויתו :
- Par. 516: ואל יטעך מאמר ויבוא אליו מכתב מאליהו (ד"ה ב' כא) :
- Par. 517: ויהורם בן אחאב ויהושפט שאלו לאלישע הנביא ושם כתוב אשר יצק מים על ידי אליהו (מלכים ב' ג') בעד שהיה ולא בעד שעתידי :

¹⁶ Cf. *Iggeret Shigayon le-David* (folio 1 verso) by Josef Solomon Lutski (letter included at the end of the printed edition of *Sefer ha-mivhar*, Gözleve 1834/1835; in it, Josef Solomon Lutski cites and responds to David ben Mordecai's 14 criticisms of his commentary). See S. Poznański, "Karäische Drucke und Druckereien," *Zeitschrift für Hebräische Bibliographie* 21/4–6 (1918) 78–79; cf. also "Preface" (ראשית דבר) by Yosef Algamil in: David ben Mordecai Kukizov, *Sefer šemah David*. I.3. *Mahberet sukkat David* (ed. Joseph ben Ovadya Algamil, Ashdod: Tiferet Yosef le-ḥeqer ha-yahadut ha-qarait 2004) 29. Notably, later (1848), David ben Mordecai wrote his own supercommentary on *Sefer ha-mivhar* entitled *Mahberet sukkat David* (The Book of David's Sukkah) (printed in St Petersburg in 1897), which is strongly influenced by *Maamar Mordekhai*. Regarding Gen 5:24, he wrote only a short passage on the statement relating to Elijah in par. 516–519 of *Sefer ha-mivhar* (Gözleve edition 1834/1835). See David ben Mordecai Kukizov, *Sefer šemah David*. III. *Mahberet sukkat David* (ed. Nisan ben David Kukizov) (St Petersburg [s.n.]: 1897) 140.

¹⁷ Instead of אלהים עם.

- Par. 518: והקשה שבכלם כי לא נפרד ממנו עד עלותו :
 Par. 519: ונסב פנים מזה . ואשר זכר ויהי כל ימי חנוך ולא אמר ויהיו כמו שכתוב בכלם :
 Par. 520: והוא כמו יהי מאורות (ראשית א') ומעוט שניו אולי תדענו מקלקול דורו שלא יקלקלוהו .
 ואריכות הימים י"ל מדרך נס . או נאמר כי האדם נברא במעשי ידי הבורא והנולדים כדמות המולידים .
 וכאשר בא המבול ונתקלקל האיור עליהם והלכו ימיהם הלך וחסר .

Translation:

- Par. 510: *Enoch walked. As in With God walked Noah [Gen 6:9],¹⁸ and his desire is to be with God [Job 34:[9]]. For God took him.*
 Par. 511: *Took* in the sense of “death.” Or: He replaced the word “death” with the word “taking” to indicate the remaining of the soul. As *for He will take me* (Ps. 49:[16]). And likewise: *If you see me when I am taken from you* (2 Kings 2:[10]).
 Par. 512: Don't be surprised that the word “taking” includes both body and soul. For the soul is the core in life and in death.
 Par. 513: As for the body of the pious, which is in the likeness of the soul, all its powers are abolished. As it is written: *And he was taken to his ancestors*¹⁹ (Gen 49:33).
 Par. 514: And whoever considers Elijah, the horses of fire, and the chariot of fire, will understand. [2 Kgs 2:11]
 Par. 515: And his cloak is a testimony to his body. [2 Kgs 2:13]
 Par. 516: And do not be deceived by the statement: *A letter came to him from Elijah* (2 Chr 21:12).
 Par. 517: Jehoram the son of Ahab and Jehoshaphat asked Elisha the prophet. And it is written, *who poured water on the hands of Elijah* (2 Kings 3:[11]). With reference to what was, not with reference to the future.
 Par. 518: And the hardest thing is that he was not separated from him until he ascended.
 Par. 519: But let us leave it at that.²⁰ And as for what is to be remembered, *Let there be all the days of Enoch*. He did not say: *were*,²¹ as it is written of all (others).
 Par. 520: It is like: *Let there be luminous bodies* (Genesis 1:[14]).²² The shortening of the years, as you may know, was because of the depravity of his generation – lest they deprave him. The prolongation of life should be explained to be by means of a miracle. Or it may be said that Adam was created by the acts of the Creator's hands, and that those who are born are like those who give birth. But when the Flood came and their air became polluted, their life span began to decrease.²³

18 The brackets [] include words added in translation.

19 Literally, “and was gathered to his peoples”: ויאסף אל עמיו.

20 Literally, “We will turn our face away from it.”

21 I.e., ויהיו, but ויהי.

22 Cf. Bahya ben Asher's commentary on Gen 5:23, quoted below in footnote 37.

23 Reference to *More newukhim* II:47. Parallels are evident with Nahmanides' commentary on Gen 5:3–4: “*And he begat (a son) like him, looking like him* (Gen 5:3). It is well known that all who are born of the living will be like those who give birth and look like them. But since Adam was exalted by his likeness and appearance, as was said of him: *In the likeness of God He made him* (Gen 5:1), he explains here that his descendants also displayed

b) *Sefer keter Torah* by Aaron ben Elijah
(Gözleve edition 1866, folios 32 recto – 32 verso)

Hebrew text:

Folio 32 recto

ויתהלך חנוך את האלהים . אמר ר' ישועה נ"ע בשביל בעלי הקבלה שדברו בו דברים תסמר שערת הבשר שהשכל לא יכיל והפשט לא יסבלם ואפילו שהיה סובל אותם הפשט הואיל והכתוב דבר באמת ומעבר דין היה

Folio 32 verso

להוציאם מפשרם אחרי שלא יכילם השכל כאשר עשינו במקומות אחרים כיוצא בהם . אמנם מה שאמר : ויתהלך חנוך את האלהים . כבר מצאנו כיוצא בו את האלהים התהלך נח (בראשית ו ט) . ומה שאמר : ואיננו כי לקח אותנו אלהים . כיון שמצאנו הנני לוקח ממך את מחמד עיניך (יחזקאל כד טז) ונאמר ותמת אשתי (שם ושם יח) אפשר שיהיה ענין מיתה . ואפשר בעבור שאספת הצדיקים מכנה אותה הכתוב בלשון לקיחה כיון שנאמר בו ויתהלך חנוך את האלהים יהיה דמיון ואיננו כי לקח אותנו אלהים כמו כי יקחני סלה (תהלים מט טז) . ואחר כבוד תקחני (שם עג כד) . ואין הטעם הגויה עם הנשמה . ואם מצאנו אם תראה אותי לקח מאתך (מלכים ב ב י) ספק הוא לחכמים שרוצה הנפש עם הגויה . והנה סוסי אש ורכב אש פירוק היסודות ואדרתו עדות לגויתו . והמביאים ראייה מן ויבא אליו מכתב מאליהו (ד"ה ב כא יב) שהוא אחרי שלקח הנה כתוב ואת אלישע בן שפט תמשח לנביא תחתיך (מלכים א יט טז) אכן מה שיש להחזיק ידי אמונה במה שנאמר לאלישע ממה שהשיב להם המשכיל יבין דבר . ואולם ממעוט שני חנוך למדו אנשי דורו כדי שלא יתקלקל בקלקול אנשי דורו הלך בקוצר ימים כי מפני הרעה נאסף הצדיק . על כן נאמר ואיננו כי לקח אותנו אלהים ואריכות הימים יש אומרים מדרך נס כדי שיהיה חדוש העולם נמסר במעוט פרקי דורות שלא יסופק . ויש אומרים מפני שהנולדים שנולדו מאדם היו בחזקת הטבע ועל כן האריכו ימים עד שבא המבול ונתקלקל האויר ונתמעטו ימיהם מעט מעט .

Translation:

Folio 32 recto

Enoch walked with God. R. Yeshuah,²⁴ may he rest in the Garden of Eden, said about the Rabbanites who said about him words – that make your hair stand on end – that the mind cannot grasp and the *peshat* cannot bear,²⁵ and even if the *peshat* could bear them, since the Scripture speaks the truth, it would be a breach of principle

this exquisite likeness in the same way. [...] The reason for their long life is that the first Adam was the work of the hands of the Holy One, blessed be He. He was made absolutely perfect in beauty, strength, and height. Even though he was later punished with mortality, it was in his nature to live a long time. And when the earth was visited by the Flood, the air became polluted for them, and their days became shorter and shorter. And some of them lived longer than Adam. [...] And the statement of the Rav [Maimondes], which he recorded in *More newukhim* (II:47), that the long years (of life) were only for those individuals who were mentioned, and the rest of the people of those generations had years of natural, ordinary life, does not seem to me to be appropriate. And he said that this transformation of this person occurred through lifestyle and nutrition, or by means of a miracle. But these are empty words. [...]” See also Radak’s comments on Gen 5:3, 24 and Joseph Bekhor Shor’s commentary on Gen 5:24 (quoted below in footnote 29).

²⁴ A reference to Yeshuah ben Judah’s explanation in *Beresbit Rabbah*, quoted below.

²⁵ I.e., they cannot be derived from the meaning of the text of Gen 5:24 (and its parts) in accordance with linguistic and logical norms.

Folio 32 verso

to exclude them from the literal meaning, while the mind cannot grasp them. This is what we have done in other similar places. Indeed, with regard to what he said, *Enoch walked with God*, we have already found a similar (statement): *Noah walked with God* (Gen 6:9). And what he said, *And he was not, for God took him*, we have also found: *Behold, I take away from you that which pleases your eyes* (Ezek 24:16). And it was said: *And my wife died* (Ezek 24:18). It is possible that this refers to death. And it is possible that since Scripture calls the “gathering”²⁶ of the righteous by the term “taking,”²⁷ as it says there: *Enoch walked with God*, then there is a similarity to this: *And he was not, for God took him*. The same as *For he will take me. Sela* (Ps 49:16) (and) *And afterwards, in glory, you will take me* (Ps 73:24). And this is not in the sense of the body with the soul. And if we find: *If you see me when I am taken from you* (2 Kgs 2:10), it is doubtful to scholars that this is about the soul with the body. And behold, the horses of fire and the chariot of fire are the disintegration of the elements,²⁸ and his cloak is the testimony of his body. And as for those who derive proof from the letter that came to him from Elijah (2 Chr 21:12), after he was taken up, behold, it is written: *And you shall anoint Elisha son of Shaphat to be a prophet in your place* (1 Kgs 19:16). So this is what is to strengthen confidence, by what was said to Elisha and by what he answered them. The wise will understand. On the other hand, the people of his generation deduced from the small number of years of Enoch that so that he should not be depraved like the people of his generation, his years (of life) were cut short, *for because of evil the righteous is taken away* [Isa 57:1].²⁹ Therefore it was said: *And he was not, for God took him*. Some say that the prolongation of life is by means of a miracle so that the renewal of the world would take place. There is a message about this in only a few paragraphs about generations, which is beyond doubt. And some say it’s because those who were born of Adam had power over nature and therefore life was prolonged. Until the coming of the Flood. And (then) the air was polluted and their lives were greatly shortened.³⁰

26 Heb. אָסַף. Cf. Rashi’s commentary on Gen 49:29; Ibn Ezra’s commentary on Gen 5:24; Bahya ben Asher’s commentary on Gen 25:9.

27 Heb. לִקְחוֹתָ.

28 I.e., matter composed of 4 elements, which are fire, air, water, and earth.

29 Cf. Radak’s commentary on Isa 57:1–2: “[...] *For because of evil the righteous is taken away* (literally gathered) (Isa 57:1), that is, the righteous and the upright have been taken away prematurely from this generation because of the evil that was about to come upon this generation, and that they should not see this evil [...] *He comes in peace*. When the righteous is taken away prematurely, for his good, as he said, *because of evil*, and yet that during his death he enters into a good rest and enters into peace, for before the coming of evil he dies in peace, as in *you will come to your fathers in peace* (Gen 15:15).” This motif also appears in Joseph Bekhor Shor’s (a 12th-century exegete from northern France) commentary on Gen 5:24: “*Enoch walked with God*. Since his life was shorter than that of others who lived a little less than nine hundred years each, and he lived three hundred and some years, it was thought that because of his sinfulness he died in the middle of his days, therefore it is said that *Enoch walked* – that he was fully pious, and he was not in the world, for he died in a third of his days, *for God took him*, took him out of the midst of sinners, because *He does not trust his servants* (Job 4:18).”

30 The final passage shows similarities to Nahmanides’ commentary on Gen 5:4. Cf. also Radak’s commentary on Gen 5:3, 24.

c) *Tirat kesef* by Joseph Solomon ben Moses Lutski
(Gözleve edition 1834/1835, *Bereshit*, folios 29 verso – 30 recto)

Hebrew text:

Par. 510: כענין את האלהים התהלך נח : ר"ל שהיה צדיק תמים ושלם בשלמות הנפש :

Par. 511: לקח כטעם מיתה . צריך להתבונן שאמר הרב בכף הדמיון כטעם מיתה . והרמז בזה שלא היתה מיתתו כמיתת שאר האדם אשר נאמר בהם אכן כאדם תמותו וגו' ועד שאמר אחר זה או המיר מלת מיתה במלת לקיחה שזו סברה אחרת זולת הראשונה : ומ"ש וכן אם תראה אותי לוקח הוא חוזר לעיל למ"ש כטעם מיתה :

Par. 512: ³¹שהנשמה היא השרש בחיים ובמות . לכן במיתת השלמים נזכרה מלת לקיחה בכלל על הגויה והנשמה . אבל הגויה הזו איננה הגוף המורכב המעוּד להפסד המורכב מן ארבע יסודות הנראה לעיני בשר . אלא לפי דעת סיעת אפלטון ולפי דיעת המקובלים גוף בהיר נקרא מרכב שמימי לאפלטוניים ולמקובלים מלבוש והוא אשר תשימהו בשלמים הנפש המדברת בחיים בלי שום אמצעי

כי גוית החסידים כדמות הנשמה וכו' וזהו סוד זכוך החמר וקרון הפנים בפעל :

Par. 513: סוסי אש ורכבי אש וכו' שזה אות שלא יוכל לעלות עם הגוף המורכב מן ד' יסודות אלא סוסי אש הפרידו הרכבתו ושב כל א' ליסודו :

Par. 515: ואדרתו עדות לגויתו : ר"ל מה שהשליך אדרתו הוא עדות על פרוד הרכבת גופו ולא כפי דעת ההמון של הרבנים שחושבים שאלוהו והנוך ז"ל יושבים בג"ע עם גוף ונפש כאשר היו בחיים .

Par. 516: אל יטעך מאמר ויבוא אליו מכתב מאליהו : ר"ל שלא תחשוב שהמכתב הוא השלוח מיד אליהו מגן עדן אלא הרצון בזה שאלוהו הנביא בחייו נתנבא על יהורם בן יהושפט היעוד הרע ההוא ומסר לתלמידו אלישע ע"ה או כתב בספר והמכתב בא אחר כן ליהורם ע"י אלישע :

Par. 517: ויהורם בן אחאב ויהושפט שאלו לאלישע וכו' : ר"ל איך יתכן להאמין הנאמר ויבוא אליו מכתב וגו' כפשוטו שהרי עדיין בחיי יהושפט לא היה אליהו אלא שאלו יהושפט ויהורם לאלישע הנה גם יהורם בן יהושפט קבל מכתב היעוד מאת אלישע . ושם כתוב אשר יצק בל' עבר וצריך ללמוד מזה כי כבר בעת ההיא אליהו היה מת .

Par. 518: והקשה שבכלם כי לא נפרד וכו' ר"ל כל הפסוקים המורים לפי פשוטם שעלה אליהו השמימה בגוף ונפש נתישבו ונסתלקו הקושיות . אבל הקשה לישיב שבכלם יען שפירשנו שסוסי אש ורכבי אש הם רמז לפרוד הרכבת גופו כטבע האש להפריד ההרכבה . והרי מצאנו כתוב אחד זהו ופרידו בין שניהם ויעל אליהו בסערה השמים . ואלישע רואה והוא מצעק וכו' זה המאמר קשה לישיבו ולהוציא מפשוטו . כי אחרי שלא נפרד אלישע ממנו עד עלותו איך לא נפרדה הרכבת גוף אלישע ג"כ ועצר כח להשאיר בחיים . לכן אמר הרב אחר זה :

Par. 519: ונסב פנים מזה : ר"ל נסב פי' זה המאמר על פנים אחרים זולת הפנים המורים ע"פ פשוטו אחר : שכל הענין הזה איננו כמשמעו א"כ גם ואלישע רואה איננו ראית העין : או ירצה ונסב פנים מזה : שלא נחטא בדבור במה שלא תושג .

Par. 520: כמו יהי מאורות . שם פי' הרב כי מפני השתמשם במלת היות לרוב נמצא יחיד לרבים ולשון נקבה לזכר . כן יהיה ג"כ ויהי כל ימי חנוך ל' יחיד על רבים :

31 The following sentence is not cited: "Don't be surprised that the word 'taking' includes body and soul."

Translation:

Par. 510: “As in *With God walked Noah*.” This means that he was absolutely righteous and perfect in the perfection of his soul.

Par. 511: “*Took* in the sense of ‘death.’” It should be noted what Rav said to illustrate: “in the sense of death.” There is an allusion in this to the fact that his death was not like the death of the rest of the people, as it was said: *Nevertheless, like men you shall die, etc.* [Ps 82:7]. And this is evidenced by what he said afterwards. “Or: He replaced the word ‘death’ with the word ‘taking,’” which is another explanation besides the first one. And what he said: “And likewise: *If you see me when I am taken* [2 Kings 2:10],” again refers to the above, when he said, “in the sense of death.”

Par. 512: “For the soul is the core in life and in death.” Therefore, in reference to the death of the perfect ones, the word “taking” is mentioned in general for both body and soul. But this body is not a composite body, destined to decay, composed of four elements, which is visible to the eyes of the carnal (beings). But in accordance with the opinions of Plato’s followers and those of the Kabbalists, the luminous body is called a “heavenly component” by the Platonists and a “garment” by the Kabbalists.³² And this is that which, in the case of the perfect ones, is clothed by the speaking soul during life, without any intermediary.

Par. 513: “As for the body of the pious, which is in the likeness of the soul, etc.” This is the mystery purified of matter and the radiance of the Countenance *in actu*.

Par. 514: “The horses of fire, and the chariot of fire, etc.” This is a sign that he cannot ascend with a body composed of four elements and that the horses of fire caused his structure to disintegrate and each (component) returned to its element.

Par. 515: “And his cloak is a testimony to his body.” This means: the fact that he threw off his cloak is a testimony to the decay of the structure of his body, and not, as is the opinion of the mob of Rabbanites, who believe that Elijah and Enoch, of blessed memory, are living in the Garden of Eden with body and soul as they were in life.³³

Par. 516: “And do not be deceived by the statement: *A letter came to him from Elijah*.” It means, lest you think that this letter was sent by the hand of Elijah from the Garden of Eden. For the intention is that Elijah, while still alive, made a prophecy concerning Jehoram son of Jehoshaphat, this announcement of evil, and gave it to his disciple Elisha, the servant of God, or wrote it down on a scroll, and the letter then reached Jehoram through Elisha.

Par. 517: “Jehoram son of Ahab and Jehoshaphat asked Elisha the prophet, etc.” It means, how can one believe in what was said: The letter came to him, etc.? While the basic understanding is that behold, while Jehoshaphat was still alive, there was no Elijah, so Jehoshaphat and Jehoram asked Elisha. Behold, also Jehoram ben Jehoshaphat received the letter

32 See Nahmanides’ commentary on Gen 18:1; Bahya ben Asher’s commentary on Gen 18:8; *More Nevukhim* 1:72. See also J. Klatzkin, *Thesaurus philosophicus linguae hebreae et veteris et recentioris* (Berlin: Eshkol 1928) I, 46 (entry מְדַיֵּר, 73 (entry מְרַבֵּי); M. Kurdzialek, “Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata,” *RF* 19/1 (1971) 11–12; M. Idel, “Enoch is Metatron,” *Imm* 24–25 (1990) 224, 229–231, 235–236.

33 See Radak’s commentary on Gen 5:24, quoted above; cf. Idel, “Enoch is Metatron,” 227.

informing him of his appointed fate from Elisha. And it says there that he poured out in the past tense. It should be inferred from this that at that time Elijah was already dead.

Par. 518: “And the hardest thing is that he was not separated, etc.” This means that all the paragraphs indicating that Elijah ascended to heaven with body and soul according to the basic understanding have been clarified and the difficulties have been removed. However, the most difficult one is the solution, as we have explained that *the horses of fire and the chariots of fire* [cf. 2 Kgs 2:11] are an allusion to the disintegration of the structure of his body, according to the nature of fire, which causes the structure to disintegrate. In one place we found recorded: *They separated the two of them, and Elijah ascended into heaven during the storm* [2 Kgs 2:11]. *And when Elisha saw it and he cried, etc.* [2 Kgs 2:12]. This statement is difficult to explain and deduce from the basic meaning. For since Elisha was not separated from him until his ascension, how is it that Elisha’s physical structure did not also disintegrate and he retained the strength to remain alive? Therefore, Rav said afterwards:

Par. 519: “But let us leave it at that.” It means, let’s direct the explanation of this statement to another aspect besides the aspect that instructs following the basic understanding because the whole issue is not consistent with the meaning. Besides, *And Elisha saw* [2 Kgs 2:12] is not eyewitness evidence either. And if someone wants to, let’s leave it at that so that we don’t sin by talking about something that is incomprehensible.

Par. 520: “It is like: *Let there be luminous bodies* [Gen 1:14].” The explanation of Rav refers to the use of the word “to be.” Often the singular is used instead of the plural, and the feminine instead of the masculine. Similarly, in *All the days of Enoch were* [Gen 5:23] above, the singular is used instead of the plural.

With regard to the texts edited above, it should be noted at the outset that Aaron ben Joseph’s *Sefer ha-mivhar* became the most authoritative Karaite commentary in the post-13th century. It was undoubtedly known and respected by later Karaite commentators. The way it was written, in a concise, slogan-like style, with downright understatement, meant that its proper understanding required biblical and theological preparation, which became a motive for the emergence of new commentaries (supercommentaries) in subsequent centuries – collections of explanatory notes on this very commentary, such as the commentary *Tirat kesef* by Joseph Solomon Lutski. It should also be emphasised that not all of the later commentaries systematically discuss the entire textual material of the Torah (i.e., the difficult passages that require explication). Some deal only with explanations of selected places and topics.³⁴

³⁴ Comments on the text of Gen 5:22–24 regarding Enoch, in addition to those discussed in this article, can be found in three other Karaite commentaries, namely, *Yemin Moshe* by Moses Messorodi (Constantinople 1620), *Maamar Mordekhai* by Mordecai ben Nisan (Kukizov c. 1609), *Meil Shemuel* by Samuel ben Joseph (Kale 1754). Due to editorial requirements, it was not possible to include the textual evidence from these commentaries (preserved in manuscripts) in this article. It will be published in a separate article. Of note, the text of Gen 5:24 was not included in Yehuda Gibbor’s *Minhat Yehudah* (15th/16th century), and accordingly the comments on it are not included in the supercommentaries to that commentary, viz: *Qibbus Yebuda* by

In terms of thematic structure, there are two main themes in the explanations of Gen 5:24 in the *Sefer ha-mivhar* (as well as in other commentaries) that relate directly to the biblical text. These are: 1) the meaning of the phrase ויתהלך חנוך את האלהים *Enoch walked with God*, and 2) the meaning of the phrase ואינו כי לקח אותו אלהים *And he was not, for God took him*. The exegetes, both Rabbanites and Karaites, generally agree that the first phrase is a metaphor for perfect piety,³⁵ while the second is a metaphor for death. The issue of death, however, is controversial. The subject of polemic in the commentaries is the question of the meaning of the verb “to take.” What exactly does it mean? Although belief in a bodily “ascension” appears in some strands of Judaism, in normative Judaism the possibility is questioned as a matter of principle. Aaron ben Joseph takes a particularly unique position in this regard, asserting that “the word ‘taking’ includes both body and soul” (par. 512) and introducing the idea of a spiritual “body of the pious” (par. 513), modelled on the bodies of heavenly beings (a reference to ideas propounded by Plotinus and Aristotle, among others). He analyses the problem of ascension in terms of the body, as do other exegetes, with reference to the description of Elijah’s ascension in 2 Kings. He cites the argument of Elijah’s cloak, a well-known argument against bodily ascension.³⁶ In doing so, he notes and explains the problem of the chronological inconsistency of the textual sequence in 2 Chr 21:12 (Elijah’s letter to Jehoram and Jehoshaphat). This problem is raised in many commentaries (generally using similar logical arguments and speculations). Its importance lies in the fact that it can be a premise for questioning the reliability of the description of Elijah’s ascension. In addition, he raises a theme regarding the reason for Enoch’s relatively short life (only 365 years) in the context of the life span of the other persons mentioned in Genesis 5, which obviously refers to Gen 5:23. Aaron ben Joseph cites the argument of the depravity

Judah ben Aron of Troki (d. 1602), *Sror ha-mor* by Eliah ben Barukh Jerushalmi (17th century), *Beṣir Eliezer* by Eliezer ben Judah Gibbor (18th century), *Beer Yishaq* by Simhah Isaac ben Moses Lutski (18th century). Commentaries on Gen 5:24 are also omitted from *Mahberet sukkat David* by David ben Mordecai of Kukizov (19th century). For the *Minhat Yehudah* commentary, which is a poetic paraphrase of the parashot of the Pentateuch, see Miller, “The Methods of Judah Gibbor’s,” 249–270.

- 35 It is worth noting that on the question of Enoch’s perfection, a controversy among the Amoraites is attested in the Midrashic literature (see *Bereshit Rabbah* 25; *Yalkut Shimoni on Genesis* 5:24; *Midrash Aggadah on Genesis* 5:24). Abarbanel writes about this in his commentary on Gen 5:24: “But there were other opinions about this. They said that Enoch was once righteous and once sinful (*Bereshit Rabbah* 25). The Holy One, blessed be He, said that He would take him while he was still in his righteousness. But I didn’t find out where they got this from, unless they read it as sinfulness that he was in a hurry to marry and (they recognised) that he conceived sons and daughters all the time and that he didn’t separate himself from a woman when he walked with God and clung to Him. For this reason, they say that he was once righteous and once sinful.”
- 36 In this context, cf. Radak’s commentary on 2 Kgs 2:11: “Elisha saw him ascending from the earth, and while he was in the air, he saw the image of a chariot of fire with horses of fire, which separated them, that is, when he saw that he was separated from him from the moment he was lifted up, and also his garments were destroyed in the fire, except his cloak, which fell from him, for Elisha to take it, to strike water with it.” And further, “And if you say that Elijah’s cloak did not fall because of Elisha’s need, but because he became a spiritual being the cloak fell from him, why then did not the other pieces of clothing also fall from him?” Cf. also Abarbanel’s commentary on 2 Kgs 2:12: “Did Elijah’s cloak fall from him accidentally or deliberately? If deliberately, why did it fall? And if accidentally, how is it that other garments did not fall from him?”

of the people at that time (before the Flood) and the motif of God's protective action – “lest they deprave him” – referring to Isa 57:1–2 (which is rare in explanations of Gen 5:24 at that time). In this context, he draws attention to a peculiar grammatical feature, namely, that the singular form ויהי (in the phrase ויהי כל ימי חנוך) occurs in Gen 5:23, while the plural form ויהיו (cf. *Sefer ha-mivhar* par. 519–520; *Tirat kesef* par. 520) occurs in reference to other persons. He contrasts this form with the jussive form יהי “let there be” (meaning: *let there be luminous bodies in the firmament of the heaven*) in Gen 1:14.³⁷ Noteworthy is Aaron ben Joseph's explicit reference to the Nahmanides commentary (quoting Maimonides' statement), which shows similarities to Radak's commentary.

The chronologically second Karaite commentary, Aaron ben Elijah's *Sefer keter Torah*, written less than 70 years later, is broadly similar in its thematic structure and method of argumentation, although it differs in some points. The main interpretive difference concerns the semantics of the verb “took.” Although Aaron ben Elijah admits that “It is possible that this refers to death,” he categorically states that “this is not in the sense of the body with the soul.” He seems to maintain a safe legalistic distance from Aaron ben Joseph's statement in *Sefer ha-mivhar*. In the analogous case of Elijah, he interprets the vision of the horses of fire and the chariot as “the disintegration of the elements” (referring to the concept of the four elements that constitute matter in Greek metaphysics), i.e., the physical annihilation of the body. Therefore, he argues, the reference is to the death of the body and the transfer of the soul alone to heaven. In doing so, he eloquently silences the idea of a spiritual “body of the pious.” The final section of the explanation shows a dependence on Nahmanides' commentary (as does Aaron ben Joseph's explanation).

It should be emphasised that Aaron ben Elijah refers at the beginning of his explanation to Yeshuah ben Judah's explanation of Gen 5:24.³⁸ Yeshuah ben Judah represents the eleventh-century Jerusalem school of Karaite exegesis (operating in a Muslim religious and

37 Interestingly, Joseph Solomon Lutski explains that this is simply a case of using the singular in the sense of the plural. This is a rather trivial explanation. It is obvious, since grammatically the punctuation excludes the possibility of any other explanation, i.e. that it could be a form of the jussive “may all the days of Enoch . . .” In fact, it seems that Aron ben Joseph's remark may allude to the Kabbalistic interpretation of this form by Bahya ben Asher of Saragossa, a contemporary of Aaron ben Joseph, as a reference to the primordial light of the week of creation, see his *Midrash to the Torah*, commentary on Gen 5:23: “I have already informed you above that there are luminous bodies for luminous bodies, and they are all a continuation of the supreme light that this righteous one received. And for this reason, he mentions him with the form ויהי, which you will not find in the case of the first generations. Each of these generations is mentioned by him with the use of ויהיו, to allusively indicate that he was elevated in the supreme light, of which it is written, *Let there be light. And the light became.*”

38 Also known as Abul al-Faraj Furqan ibn Asad. On Yeshuah ben Judah, his technique of reading the biblical text (“structural literalism”), and the manuscripts attesting to his Arabic translation and exegesis of the Pentateuch, see Margoliouth, “The Writings,” 187–215; M. Schreiner, *Studien über Jeschu'a ben Jehuda* (Berlin: Itzkowski 1900); Poznański, *The Karaite Literary*, 65–70; H. Ben-Shammai, “Yeshuah Ben Yehudah—A Characterization of a Karaite Scholar of Jerusalem in the Eleventh Century,” *Pe'amim* 32 (1987) 3–20; M. Polliack, “Alternate Renderings and Additions in Yeshu'ah ben Yehudah's Arabic Translation of the Pentateuch,” *JQR* 84/2–3 (1993–1994) 209–225; M. Polliack, “Medieval Karaite Views on Translating the Hebrew Bible into Arabic,” *JJS* 47 (1996) 72–76; Polliack, *The Karaite Tradition*, 46–53; Frank, *Search Scripture*, 20–21.

cultural context).³⁹ Therefore, the concept of interpreting the text of Gen 5:24 as in the rabbinic midrashim quoted above, allowing for the possibility of interpenetration between the realms of the earthly and heavenly worlds, must have met with his criticism.⁴⁰ This authoritative exegete, in his commentary on Gen 5:24 (see the text quoted below), firmly declares that the content of this passage does not mention the taking up of Enoch's body to heaven. He emphasises that he finds no logical justification for such a reading of the text (which is contrary to the principles of faith). He points out that this is not a case of anthropomorphism and that there is no need to modify the literal reading of Gen 5:24.⁴¹ He argues that the text speaks of ordinary death, albeit metaphorically ("taking" as "an allusion to the taking of his spirit at his death"). He speculates that the statement *And he was not* may be because Enoch was secretly buried in an unknown place. Like other exegetes, he uses the method of analogy but cites the reference to other places in the Bible only for the phrase *Enoch walked with God*.

The present author is not sure if the Arabic original of this explanation has survived, but certainly, its Hebrew translation, which is preserved in his exegetical treatise *Bereshit Rab-bah* (it is probably this text that Aaron ben Elijah is referring to) has survived. Below, the text of this explanation is quoted based on the manuscript of Or. 4779 (Leiden University, 16th century):⁴²

39 As the commentary of Yeshua ben Judah, quoted below, shows well, this school represented a technique of reading the biblical text that paid special attention to solving the problem of anthropomorphisms. For the anthropomorphisms in the Judeo-Arabic Karaite translations of the Hebrew Bible, see M. Zawanowska, "Where the Plain Meaning Is Obscure or Unacceptable . . . : The Treatment of Implicit Anthropomorphisms in the Medieval Karaite Tradition of Arabic Bible Translation," *EJJS* 10 (2016) 1–49; M. Zawanowska, "The Bible Read through the Prism of Theology. The Medieval Karaite Tradition of Translating Explicit Anthropomorphisms into Arabic," *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 24 (2016) 163–223.

40 The programmatic struggle against midrashic mystical interpretations of the text of Gen 4:24 in early Karaite exegesis is also evidenced by the statement of Judah ben Elijah Hadassi (12th century), who in his treatise *Sefer eshkol ha-kofer*, in a critique of the rabbinic midrashim, wrote (ch. 85): "Some of them added a third, who is Enoch son of Jared, for it was written about him: *Enoch walked with God and was not, for God took him*, his God. This taking is death, as it was said: *Take my soul from me* [Jonah 4:3], and the like, for he is not mentioned as having to come in the future with Elijah, of blessed memory, being still alive." Cf. D.J. Lasker, – J. Niehoff-Panagiotidis – D. Sklare, *Theological Encounters at a Crossroads. An Edition and Translation of Judah Hadassi's Eshkol ha-kofer, First Commandment, and Studies of the Book's Judaeo-Arabic and Byzantine Contexts* (Karaite Texts and Studies 11; Études sur le judaïsme médiéval 77; Leiden – Boston: Brill 2019) 596–597.

41 In this context, see Zawanowska's commentary ("Where the Plain," 25–26) on the translation of the phrase *Enoch walked with God* in Gen 5:24 by Yefet be Eli: "An example of an attempt to avoid an anthropomorphic pitfall entailed in biblical verses of the first category, what I call 'positive,' is presented in Yefet's rendering of Gen 5:22–24, which states that 'Enoch walked with God' (*va-bihalekh Hānōkh et hā-ēlōhīm*). [...] Our exegete translates this cryptic statement into Arabic to mean that 'Enoch was obedient to God' (*wa itsā'ir Hānōkh fi tā'at rabb al-ālamīn*, lit. 'walked in the obedience of the Lord of the Universe'). [...] Later on, it can also be found in the Karaite milieu: in the *Talkhīs*, that is, the commentary on the Torah written by Yūsuf Ibn Nūh and abridged by his student Abū al-Faraj Hārūn, [...] as well as the exegetic works of Ya' qūb al-Qirqisānī [...] and Yeshu' ah ben Yehudah [...]. The interpretative readings provided by these translators and exegetes attempt to circumvent the impression created by the Hebrew Bible that some mortals may have attained proximity to the Eternal."

42 An electronic edition of this text is also available on the website of the Academy of the Hebrew Language. See <https://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMain.aspx?mishibbur=662000&page=44>.

Hebrew text:

Folio 97 verso

19 שאלה. א"א²⁰ בארו הדיבור בחנוך. נ"ל כי יסופר על מקצת אחינו בו דברים יסתמר שערת הבשר מהם
21 ולא יעבור ממני לספר אותם ואך לקשור אותם. ולא ידעתי הגרמת הקריא לומר בו מפני כי²² גילוי הכת'
לא יגוש אותו ומן השכל וגם כי אילו היו הכת' יגוש אותו היה מן החוב להוציא אותו²³ ממשמעו לחיוב כמוהו
באש' אמ' וירד י"י. ויתצב י"י. וכיוצא בו. ואיך כי לא יחייב אותו²⁴ הכת' ועל הקושר אש' יאמ' בגללו
הוא באין פוגה כופר בעקר. וחוב להבדל ממנו ולקללו²⁵ ולשאול הקב"ה למנוע אותנו מידי חטא. א"א
בארו לי אש' ישא זה הדבר. נאמ' כי²⁶ אמ' ויהי כל ימי חנוך חמש וששים שנה ושלוש מאות שנה יגוש כי זה
כל שנותיו בלבד. שנ'²⁷ כל ימי. ולא יעבור להיות כבר היה יותר מהם. ואש' ישראל בדיבור /בו/ הוא בב'
מקומות. הא'. באמ'²⁸ ויתהלך חנוך את האלהים. והב' כי אמ' ואיננו. ולא אמ' וימות. והתשובה על האופן
29 הראשון. כי רצה בו צדקות מפני כי הגלוי בלשון הקודש כאש' יזכור לש' ליכה אצל האלהים³⁰ או לפניו
החפץ אש' אמרנו. את האלהים התהלך נח. אש' התהלכו אבותי לפניו. זכר נא את

Folio 98 recto

1 התכלכתי לפניך. מתהלך בתומו צדיק. וכיוצא בזה הרבה. וכי יתקיים זה היה החפץ בו כי היה ע"ה
2 צדיק תמים אין כמוהו בצדקות בחילוף אנשי דורו. וכבר היה גם בהם צדיקים ואולם לא הגיעו³ אליו
במעשים הטובים. והתשובה על האופן השני כי כבר מצאנו {ב} ⁴³ זכרון המות מקוצר⁴ מדורות בני נוח. וכי
יהיה הכת' כבר יזכור אותו וכבר יקצר זכרו יתם להיות פה מקוצר. וגם⁵ כי אמ' כי לקח אותו אלהים יתכן
להרמז בו אל קחתו ורוחו בעת פטירתו וצאתו מן העו' ולא ספדו עליו⁶ אבל קברו אותו ובמסותרים
מתיראים מאנשי דורו שלא יעשו בו דבר רע וכאש' בקשו⁷ אותו ולא מצאוהו אמ' כי לקח אותו אלהים
אל השמים. ואך כי ידעו כי היה צדיק גמור ומעלתו⁸ גדולה. וזהו אש' ישא אותו הכת'. וכבר ביארנו כי
אילו היה הכת' יגוש אש' אמ' אותו הממרה היה⁹ מן החוב להוציא אותו ממשמעו. ואך כי הוא לא יגוש זה
הקב"ה יעזור לכל מי יראה לעצמו¹⁰ בטוב ונשוב מן הקשורים¹¹ הנשחתים.

Translation:

Folio 97 verso

19 Question. If he says:⁴⁴ 20 Clarify what is said about Enoch. We will tell him that some of
our brethren⁴⁵ say things about him that make your hair stand on end. 21 And I am not able
to utter them, but only to bind them.⁴⁶ And I have not learned the reason for such a read-
ing, so that such words may be spoken about him. 22 For what is revealed in the Scripture
does not dictate it. Nor does it follow from reason. And even if the Scripture were to dictate
it, it would be obligatory to exclude it²³ from its literal meaning, because of an obligation,
such as with regard to what was said: *And the Lord came down* [cf. Gen 11:5, Exod 19:20,
Ex 34:5, Num 11:25, Num 12:5], *And the Lord stood* [cf. Exod 34:5; 1 Sam 3:10], and the

43 Letter crossed out with a vertical slash.

44 The abbreviation א"א here in the meaning: א.א.מ.

45 I.e., some of the Rabbanites.

46 In the sense of "forbid them."

like.⁴⁷ And since the ²⁴Scripture does not oblige one to do so, as for an intransigent one who would speak because of it, he certainly denies the principle (of faith).⁴⁸ And it is obligatory to distance oneself from him and to curse him. ²⁵And ask the Holy One, blessed be He, to protect us from sin. If he said: Explain to me what is to be said when someone speaks of it. We shall say that ²⁶what he said: *All the days of Enoch were 365 years* [Gen 5:23], imposes (the conclusion) that these are absolutely all his years, for it was said ²⁷*all the days*. And it cannot be that there were actually more. And what remains of the statement /about him/ is contained in two places. The first is when he said: ²⁸*Enoch walked with God*. And the second, when he said: *And he was not*, and did not say: *And he died*. The answer by the first way. ²⁹For he showed favour to him, because of his righteousness, which is evident in the holy language when the word ‘walking’ with God is mentioned ³⁰or before Him, whom he desires, as we said. *Noah walked with God*. [Gen 6:9] *Before whom my fathers walked*. [Gen 48:15] *Remember, please*,

Folio 98 recto

¹ *how I have walked before you*. [cf. Isa 38:3] *The righteous walks in his integrity*. [Prov 20:7] And there are many such. Because that’s how it happens. He desired him, because he was God’s servant, ²the righteous perfect one. There was none like him in righteousness among the people of his generation. And yet there were righteous among them. And nevertheless, they were not equal to him ³in good deeds. Answer in the second way. For we have already found in the death records that (the life of the people) was shortened ⁴beginning with the generations of the sons of Noah. And that the Scripture mentions him, but shortens the remembrance of him. And he is perfect in being here for a shorter time. And although ⁵it was said, for God took him, it is possible that this is an allusion to the taking of his spirit at his death and passing from this world. They did not mourn him, ⁶but buried him secretly and by stealth. God-fearing men of his own generation, so that no evil would be done to him. And when they looked for him, ⁷they did not find him. They said that God had taken him to heaven. Though they knew that he was a righteous perfect one, and that his virtue was great. ⁸And this is what the Scripture proclaims about him. We have already explained that if the Scripture, as said, were to impose this destroyer, it would be ⁹obligatory to exclude it from the literal meaning. But it does not impose it. And may the Holy One, blessed be He, help everyone who chooses for himself ¹⁰good. And let us turn away from the corrupt bonds.

The third commentary, *Tirat kesef* by Joseph Solomon Lutski – one of the spiritual leaders of the Karaite community in the second half of the 19th century – is a concise, insightful explication of the *Sefer ha-mivhar* commentary. He explains how each comment should be understood, mostly repeating statements familiar from earlier commentaries, but

⁴⁷ Reference to anthropomorphisms.

⁴⁸ I.e., the interpretation of the text of Gen 5:24, according to which Enoch was transferred to heaven with his body during his lifetime, contradicts the dogmas of faith.

also introducing his own supplementaries. For example, Joseph Solomon Lutski emphasises that the use of the verb “*Took* in the sense of ‘death’” is meant to indicate that Enoch’s death was not an ordinary one, “was not like the death of the rest of the people” (par. 511). He explains that when Aaron ben Joseph wrote that “the word ‘taking’ includes both body and soul,” he did not mean the ordinary material body (made up of four elements), but the spiritual “luminous body” (par. 512). He thus refers to a concept familiar from Aristotelianism and Neoplatonism. Interestingly, he comments on the concept of the “body of the pious” only with the enigmatic, restrained explanation: “This is the mystery purified of matter and the radiance of the Countenance *in actu*” (an interpretation of the *sod* “mystery” type) (par. 513). Concerning Elijah, he points out that the horses of fire and the chariots of fire, like the cloak, are a sign of the disintegration of his body and testimony that one cannot ascend to heaven “with a body composed of four elements” (par. 514). He writes: “This means: the fact that he threw off his cloak is a testimony to the decay of the structure of his body, and not, as is the opinion of the mob of Rabbanites, who believe that Elijah and Enoch, of blessed memory, are living in the Garden of Eden with body and soul as they were in life” (par. 515). This last statement refers to Radak’s commentary quoted above. On the question of the chronology of the letter of Elijah, he warns – apparently jokingly – “lest you think that this writing was sent by Elijah’s hand from the Garden of Eden,” and then postulates that the writing was prepared in advance by Elijah while he was still alive (par. 516). Joseph Solomon Lutski’s commentary is eminently educational. There is a subtle apologetic tone towards some of the controversial statements of Aaron ben Joseph, whose authority was still prevalent in the 19th century.

Conclusion

The commentaries on the text of Gen 5:24 presented here demonstrate the topics and method of interpretation of that passage developed in the Byzantine Karaite exegetical school represented by Aaron ben Joseph, author of *Sefer ha-mivhar*, and Aaron ben Elijah, author of *Sefer keter Torah*. Both exegetes used a similar characteristic pattern of description and a similar concise style of expression. As the quoted explanatory passages clearly show, for semantic purposes they used the method of analogy, which consists in determining the meaning of lexemes and phrases by confronting them with other similar lexemes and phrases in the text of the Hebrew Bible. In this respect, they were close to the Andalusian school of exegesis. A spectacular feature of the commentaries presented here is the use of concepts of soul, matter and cosmos in terms of Aristotelian metaphysics (and thus the use of extra-biblical knowledge for exegesis). This feature clearly distinguishes these commentaries from the cited commentary of Yeshuah ben Judah of the Jerusalem school of exegesis, which predates

Sefer ha-mivhar by more than two centuries and reflects the shift in Karaite exegesis in the 13th/14th centuries, which included the incorporation of elements of Greek philosophy.⁴⁹

The main subject of the comments is the meaning of two sentences: “Enoch walked with God” and “And he was not, for God took him.” Undoubtedly, the most serious problem of interpretation is to determine the meaning of the lexeme “took.” Aaron ben Joseph’s interpretation is surprising and undoubtedly the most cognitively interesting issue in the analysed textual corpus. Aaron ben Joseph made an obvious break with the strict Karaite approach to the text of Gen 5:24, for by appealing to Aristotelian and Neoplatonic ideas, he introduced the concept of “the body of the pious, which is in the likeness of the soul” and stated that “‘taking’ includes both body and soul.” This innovation undoubtedly caused consternation among Karaite theologians, as Aaron ben Elijah made clear when he replied that “it is doubtful to scholars that this is about the soul with the body.” It seems that this innovative explanation by Aaron ben Joseph, who was undoubtedly familiar with the exegesis of the Nahmanides (and probably of his disciple Bahya ben Asher) and open to Greek philosophy, was an attempt to reconcile the dogmatic and mystical reading of the text of Gen 5:24. This statement by Aaron ben Joseph, who enjoyed immense authority of successive generations of Karaites, remained forever controversial, as the quoted explanation by Joseph Solomon Lutski also attests.

Bibliography

- Afterman, A. – Pinto, I. “On Apotheosis in the Kabbalah of Rabbi Bahya ben Asher,” *Tarbiz* 87/3 (2020) 463–499. [Heb.]
- Ben-Shammai, H., “Yeshuah Ben Yehudah—A Characterization of a Karaite Scholar of Jerusalem in the Eleventh Century,” *Pe’amim* 32 (1987) 3–20. [Heb.]
- Charlap, L.R., “Peshat and Derash in Karaite Biblical Exegesis in Byzantium: A Study of Aaron ben Joseph,” *Pe’amim* 101–102 (2004–2005) 199–220.
- Charlap, L.R., “The Interpretive Method of the Karaite Aaron ben Joseph: Uniqueness versus Conformity,” *Revue des études juives* 172 (2013) 125–143.
- Cohen, M.Z., *The Rule of Peshat. Jewish Constructions of the Plain Sense of Scripture and Their Christian and Muslim Contexts, 900–1270* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press 2020).
- Dönitz, S., “Shemarya ha-Ikriti and the Karaite Exegetical Challenge,” *Exegesis and Poetry in Medieval Karaite and Rabanite Texts* (eds. J. Yeshaya – E. Hollender) (Karaite Texts and Studies 9, Études sur le judaïsme médiéval 68; Leiden – Boston: Brill 2017) 228–248.
- Fitzmyer, J.A., *The Dead Sea Scrolls and the Christian Origins* (Grand Rapids, MI: Eerdmans 2000).
- Frank, D., “Ibn Ezra and the Karaite Exegetes Aaron ben Joseph and Aaron ben Elijah,” *Abraham Ibn Ezra y su tiempo* (ed. F. Díaz Esteban) (Madrid: Asociación Española de Orientalistas 1990) 99–107.

49 Cf. D.J. Lasker, “The Interplay of Poetry and Exegesis in Judah Hadassi’s *Eshkol ha-köfer*,” *Exegesis and Poetry in Medieval Karaite and Rabanite Texts* (eds. J. Yeshaya – E. Hollender) (Karaite Texts and Studies 9, Études sur le judaïsme médiéval 68; Leiden – Boston: Brill 2017) 191.

- Frank, D., "Karaite Exegesis," *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*. I. *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*. 2. *The Middle Ages* (ed. M. Sæbø) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000) 110–128.
- Frank, D., "Karaite Exegetical and Halakhic Literature in Byzantium and Turkey," *Karaite Judaism. A Guide to Its History and Literary Sources* (ed. M. Polliack) (Handbook of Oriental Studies 73; Leiden – Boston: Brill 2003) 529–558.
- Frank, D., *Search Scripture Well. Karaite Exegetes and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East* (Études sur le judaïsme médiéval 29; Leiden – Boston: Brill 2004).
- Idel, M., "Enoch is Metatron," *Immanuel* 24–25 (1990) 220–240.
- Klatzkin, J., *Thesaurus philosophicus linguae hebraicae et veteris et recentioris* (Berlin: Eshkol 1928) I.
- Kukizov, David ben Mordecai, *Sefer šemaḥ David*. III. *Maḥberet sukkat David* (ed. Nisan ben David Kukizov) (St Petersburg: [s.n.] 1897).
- Kukizov, David ben Mordecai, *Sefer šemaḥ David*. I.3. *Maḥberet sukkat David* (ed. Joseph ben Ovadya Algamil) (Ashdod: Tiferet Yosef le-ḥeqer ha-yahadut ha-qarait 2004).
- Kurdzialek, M., "Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata," *Roczniki Filozoficzne* 19/1 (1971) 5–39.
- Lasker, D.J., *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi. Studies in Late Medieval Karaite Philosophy* (Supplements of the Journal of Jewish Thought and Philosophy 4; Leiden – Boston: Brill 2008).
- Lasker, D.J., "The Interplay of Poetry and Exegesis in Judah Hadassi's *Esbkōl ha-kōfer*," *Exegesis and Poetry in Medieval Karaite and Rabanite Texts* (eds. J. Yeshaya – E. Hollender) (Karaite Texts and Studies 9, Études sur le judaïsme médiéval 68; Leiden – Boston: Brill 2017) 187–206.
- Lasker, D.J. – Niehoff-Panagiotidis, J., – Sklare, D., *Theological Encounters at a Crossroads. An Edition and Translation of Judah Hadassi's Eshkol ha-kofer, First Commandment, and Studies of the Book's Judaeo-Arabic and Byzantine Contexts* (Karaite Texts and Studies 11; Études sur le judaïsme médiéval 77; Leiden – Boston: Brill 2019).
- Margoliouth, G., "The Writings of Abu'l-Faraj Furkan ibn Asad," *Jewish Quarterly Review* 11/2 (1899) 187–215.
- Miller, Ph. [with revisions by J. Yeshaya and E. Hollender], "The Methods of Judah Gibbor's Biblical Exegesis in *Minḥat Yehūdā*," *Exegesis and Poetry in Medieval Karaite and Rabanite Texts* (eds. J. Yeshaya – E. Hollender) (Karaite Texts and Studies 9, Études sur le judaïsme médiéval 68; Leiden – Boston: Brill 2017) 249–270.
- Polliack, M., "Alternate Renderings and Additions in Yeshu 'ah ben Yehudah's Arabic Translation of the Pentateuch," *Jewish Quarterly Review* 84/2–3 (1993–1994) 209–225.
- Polliack, M., "Medieval Karaite Views on Translating the Hebrew Bible into Arabic," *Journal of Jewish Studies* 47 (1996) 64–84.
- Polliack, M., *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation. A Linguistic and Exegetical Study of Karaite Translations of the Pentateuch from the Tenth and Eleventh Centuries C.E.* (Études sur le judaïsme médiéval 17; Leiden – New York – Köln: Brill 1997).
- Polliack, M., "Medieval Karaite Methods of Translating Biblical Narratives into Arabic," *Vetus Testamentum* 48/3 (1998) 375–398.
- Polliack, M., "Major Trends in Karaite Biblical Exegesis in the Tenth and Eleventh Centuries," *Karaite Judaism. A Guide to Its History and Literary Sources* (ed. M. Polliack) (Handbook of Oriental Studies 73; Leiden – Boston: Brill 2003) 363–413.
- Poznański, S., *The Karaite Literary Opponents of Saadiab Gaon* (London: Luzac 1908).

- Poznański, S., "Karäische Drucke und Druckereien," *Zeitschrift für Hebräische Bibliographie* 21/4–6 (1918) 66–83.
- Schreiner, M., *Studien über Jeschu'a ben Jehuda* (Berlin: Itzkowski 1900).
- Yeshaya, J., "Aaron ben Joseph's Poem for *Pārāshat Yitrō* Considered in Light of His Torah Commentary *Sēfer ha-miḥḥār*," *Exegesis and Poetry in Medieval Karaite and Rabanite Texts* (eds. J. Yeshaya – E. Hollender) (Karaite Texts and Studies 9, *Études sur le judaïsme médiéval* 68; Leiden – Boston: Brill 2017) 207–227.
- Zawanowska, M., *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite on the Abraham Narratives (Genesis 11:10–25:18). Edition and Introduction* (Karaite Texts and Studies 4, *Études sur le judaïsme médiéval* 46; Leiden – Boston: Brill 2012).
- Zawanowska, M., "The Bible Read through the Prism of Theology. The Medieval Karaite Tradition of Translating Explicit Anthropomorphisms into Arabic," *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 24 (2016) 163–223.
- Zawanowska, M., "Where the Plain Meaning Is Obscure or Unacceptable . . .: The Treatment of Implicit Anthropomorphisms in the Medieval Karaite Tradition of Arabic Bible Translation," *European Journal of Jewish Studies* 10 (2016) 1–49.

Reviews

Sebastiano Pinto, *Sapienza. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 34; Cinisello Balsamo: Paoline 2022). Pp. 420. € 49. ISBN 978-88-315-5189-2

Marcin Zieliński

The John Paul II Catholic University of Lublin
marcin.zielinski@kul.pl

 <https://orcid.org/0000-0001-9965-2196>

The Book of Wisdom still remains a work with many mysteries to uncover. The in-depth study of this book, initiated in the 1970s, resulted in many discoveries and helped to reveal the theological richness of this book, which, as chronologically the last book of the Old Testament, already contained many truths that the New Testament would later reveal. This was due to the fact that the time of the book's composition was very close to the birth of Jesus Christ. The new research shows not only the author's deep roots in the Israelite tradition but also his openness to Hellenistic culture, especially philosophy and literature, and his wise updating of the Old Testament message in the different cultural context of ancient Alexandria in Egypt. Despite these advances, the study of the Book of Wisdom is not the most developed one in biblical theology and exegesis, hence any monograph or article on this book is valuable.

Sebastiano Pinto's commentary is noteworthy because it was written by an author who had to confront his work with good commentaries written in Italian while seeking to preserve the originality of his approach. The author of the commentary is a lecturer in Old Testament exegesis at the Theological Faculty of Apulia in Bari. He studied biblical sciences at the Pontifical Biblical Institute in Rome, concluding with a Licentiate in Sacred Scripture in 2000. He obtained a doctorate at the Pontifical Gregorian University in Rome in 2003. In addition to his exegetical work, he is involved in the biblical apostolate as an appointee of the Italian Episcopal Conference. He is the author of numerous scholarly and popular works on sapiential and biblical literature (he has published 10 books and more than 40 biblical articles). He has written, i.a., *I segreti della Sapienza* (2013), *L'incantatore di serpenti. Il sapiente secondo Qoèlet* (2014) or *Proverbi e Siracide* (2019). Taking up the task of writing a commentary in the series published by Paoline, he faced the challenging task of publishing a commentary practically in parallel with a commentary by Luca Mazzinghi (*Libro della Sapienza. Introduzione – traduzione – commento* [Analecta Biblica 3; Rome: Gregorian & Biblical Press 2020]), who is recognised as an authority in the study of chronologically the last book of the Old Testament.

In the first part of the commentary (pp. 9–53), the author addresses the preliminary issues concerning the book. He examines the classic themes of a general introduction to the book, i.e. issues of title, author, style, literary genres, structure and content of the book, and briefly analyses the most relevant theological themes. He devotes considerable space to the relationship between the book and the Old Testament, distinguishing possible theological and literary contacts with the Pentateuch, the Prophets and other Scriptures. He also examines the relationship between the book and the New Testament, especially St Paul, and the person of Christ and His relationship with the persecuted righteous man in Wis 2. The introduction seems to be comprehensive, although it does not separately mention the chapter on the influence of Hellenism on Pseudo-Solomon. Comparing the introduction written by Pinto with other studies of this type, one discovers that Mazzinghi devotes 10 pages to this topic, while in the commentary by Bogdan Poniży, published in Polish in the *Nowy Komentarz Biblijny* series (a parallel commentary published by the Paulines in Poland), devotes 12 pages (pp. 78–89) to the impact of Hellenism on the theology of the book. At the present stage of knowledge, this problem seems extremely important, because it reveals an important literary and philosophical background that has not previously been so strongly emphasised or studied. The influence of Hellenism on the author and his dialogue with Hellenistic culture are nowadays widely recognised, and many authors seek to show and expose this influence in order to reflect the thought of the author who, while being faithful to the tradition of the Fathers, never dismissed the contemporary world with which he dialogued and for which he updated the biblical message.

The second part of the study (pp. 55–321) is a translation and commentary on the individual pericopes of the Book of Wisdom. The author proposes his own translation of the text, which departs from the official CEI translation (2008), capturing the various theological nuances developed in publications on the Wisdom of Solomon and attempting to make the language more accessible to the contemporary reader. He also adds notes on selected Greek words to the translation, providing their different meanings, highlighting the frequent occurrence of numerous *hapax legomena* and showing possible differences between manuscripts and translations (especially Latin, but also Syriac). In the division of the pericopes, he does not always follow the study by Paolo Bizzeti, who has convincingly arranged the structure of the book and the division into individual literary units, but often combines them into larger sections easier for the reader to understand (e.g. he translates and explains verses 1:1–15 together, although 1:1–5; 6–10; 11–12; 13–15 can be distinguished). The exegetical and theological commentary itself follows the line of well-known studies, analysing the Greek expressions and presenting their interpretation, referring to the Old Testament and citing numerous parallel texts. He also raises issues related to Stoic philosophy and Hellenism in general (for example, section 2:1–5, where terms related to the world of philosophy are explained, although the influence of Hellenism does not seem to be a primary issue in his commentary). In general, the comments are theologically lucid and follow from the analysis of the text. The author seeks to make the text clear to the reader and to give clear guidance for interpretation.

The third part (pp. 321–376) is the theological message, which the author groups according to selected themes. He raises issues that are interesting and present in theological discussion, such as the problem of resurrection in the Book of Wisdom, the critique of idolatry as the source of all evil, or the question of the human-technology relationship. Two excursuses also appear in this section, as each of the four themes examined is presented from a biblical perspective, sometimes with references to the New Testament.

The theological themes are followed by questions of the book's position in the canon and the history of its interpretation (pp. 359–368), which is somewhat surprising. It seems that these topics are more suited to the introductory section and should be in the first part of the commentary. A small glossary of biblical terms also appears here (there are 13 in total), which shows the specific understanding of terms such as: Hades, soul, immortality in the Book of Wisdom, among others. The idea is remarkable because some terms have a meaning specific only to the Book of Wisdom. It seems that this dictionary could be expanded to include expressions such as food of ambrosia, personification of Wisdom or virtue, as they too are specific to the Book of Wisdom.

The author then provides some key bibliographical items with a brief commentary and evaluation of each study (the so-called *bibliografia ragionata*) and a bibliography where, without division, he lists all relevant studies in alphabetical order (ca. 150 items) (pp. 386–399). The commentary also includes an index of cited contemporary authors and biblical and extra-biblical citations, and a philological index, where it lists only the most important Hebrew and Greek terms on two pages (pp. 415–416).

Pinto's commentary is written in a lucid style. Inspired by other commentaries, the author creates a work that seeks to show the theological message of the Book of Wisdom, often giving explanations of a general nature so that the message of the book is better placed in the biblical context (cf. p. 230, where he shows the specificity of the image of a punishing God against the background of Old Testament history). He not only undertakes an analysis of words and concepts, but also includes a brief theological message of the passage being explained at the end of each section. In the commentary he refers to numerous articles and studies, with which he is also able to polemicise. Certain theological questions remain open and await final resolution, such as the nature of the judgement in Wis 6:21 (the author considers it to be an ethical judgement on earth, while other authors such as Mazzinghi and José Vilchez Lindez suggest that it is an eschatological judgement on the ruler and more broadly on every human being, in line with the eschatological nature of the first part of the book). The commentary does not contain as many philological references as the works by Mazzinghi or Giuseppe Scarpat, which not only explain the book in more detail, but also inspire further research and exploration. This fact is due to the profile of the work, which is intended to help understand the theological message of the Book of Wisdom and is a general commentary of a more theological nature. When reading the study, one may pause to reflect on the division of the biblical text. The study comments on large portions of the text (for example, Wis 13:1–15:19), which makes it difficult to consult the translation. In order to help the reader follow the text, the analysed passage of Scripture is included at the

beginning of the commentary on each verse. Perhaps a better choice would be to divide the translation into shorter pericopes and add a commentary immediately after them, to enable the reader not only to follow the text more easily, but also better understand the structure of the book and see the division into individual literary units, as is the case in Mazzinghi's or Ponizy's commentaries.