STUDIA PELPLIŃSKIE ROCZNIK DIECEZJI PELPLIŃSKIEJ

ISSN 0239-4456 (print)
eISSN 2391-8713 (oline)

CC BY ND

59(2025), s. 229–253

Ks. Marek Parchem
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
m.parchem@uksw.edu.pl
ORCID: 0000-0001-7233-4702

MOTYWY CHARAKTERYSTYCZNE DLA MISTYKI *MERKĀBĀH* W TARGUMIE JONATANA DO KSIĘGI EZECHIELA[1]

DOI: http://dx.doi.org/10.12775/SPLP.2025.015

Streszczenie

Przedmiotem najwcześniejszych spekulacji mistycznych był tron Boży w niebiosach o kształcie rydwanu (*merkābāh*) z wizji Ezechiela (Ez 1 i 10), stąd nie dziwi fakt, że w Targumie Jonatana do Księgi Ezechiela pojawiają się liczne aluzje i odniesienia do mistyki *merkābāh*. W niniejszym artykule zostanie przeprowadzona analiza tekstów targumicznych zawierających elementy mistyki *merkābāh*, mianowicie obraz Boga zasiadającego na tronie-rydwanie, wygląd i funkcje czterech istot żyjących, wysławianie Boga przez istoty niebiańskie, motyw wznoszenia się/wstępowania do niebios przez mistyka, opis chwały Bożej wypełniającej nową Świątynię oraz motyw nowej Jerozolimy jako odwzorowanie miasta niebiańskiego.

Słowa kluczowe: tron-rydwan Boży, Targum Jonatana do Księgi Ezechiela, *merkābāh*, mistycyzm, literatura na temat pałaców niebiańskich (*hêkālôt*)

---

[1] Artykuł stanowi przepracowaną wersję publikacji w języku angielskim: *Elements of Merkābāh Mysticism in the Targum Jonathan to the of Ezekiel*, „Collectanea Theologica" 93/1 (2023) 59–84.

CHARACTERISTICS OF 'MERKĀBĀH' MYSTICISM IN JONATHAN'S TARGUM TO THE BOOK OF EZEKIEL

Abstract

The subject of the earliest mystical speculations was the chariot–formed throne of God in heaven, i.e. the 'merkābāh', as described by the prophet Ezekiel in his vision (Ezek 1 and 10). It is not surprising that numerous allusions and direct references to the merkābāh mysticism occur also in the Targum Jonathan of Ezekiel. This paper presents an analysis of the targumic texts containing various elements of the merkābāh mysticism e.g. the image of God sitting on his throne-chariot, the appearance and functions of the four living creatures, glorification of God by heavenly beings, the ascendance (rising) of a mystic to heaven, the description of the God's glory filling the new temple as well as the description of the new Jerusalem as an echo of the heavenly city.

Keywords: God's throne-chariot, Targum to Ezekiel, Qumran, merkābāh, mysticism, heavenly palaces, hêkālôt literature

Aramejski przekład Księgi Ezechiela jest częścią Targumu do Proroków nazywanego Targumem Jonatana, który w kanonie Biblii Hebrajskiej obejmuje księgi proroków wcześniejszych (Joz, Sdz, 1-2 Sm, 1-2 Krl) oraz proroków późniejszych (Iz, Jr, Ez, dwunastu proroków). Tradycja żydowska jego autorstwo przypisuje Jonatanowi ben Uzzielowi, uczniowi rabbiego Hillela, który uczynił to na polecenie proroków Aggeusza, Zachariasza i Malachiasza (b.*Megilla* 3a). Jednak obecna forma Targumu Jonatana jest rezultatem bardzo długiego i złożonego procesu powstania. Uczeni zgadzają się, że przekłady na język aramejski były pierwotnie przekazywane ustnie, a następnie spisywane i przepracowywane. Przyjmuje się, że Targum Jonatana jest pochodzenia palestyńskiego, ale ostateczna redakcja nastąpiła w Babilonii, gdzie między III a V w. po Chr. tekst targumu był poddawany licznym rewizjom w celu ujednolicenia przekładu ksiąg prorockich pod względem języka i technik translacyjnych. Targum Jonatana – podobnie jak Targum Onkelosa do Pięcioksięgu – cieszył się w Babilonii wielkim szacunkiem, zyskując status przekładu oficjalnego (zob. b.*Megilla* 3a; b.*Sanhedrin* 94b)[2].

[2] Na temat Targumu Jonatana zob.: P.S. Alexander, *Targum, Targumim*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. Freedman i in., New York 1992, t. VI, s. 324–325; P.V.M. Flesher, B. Chilton, *The Targums: A Critical Introduction* (SAIS 12), Leiden 2011, s. 169–173 oraz 200–228; M.S. Wróbel, *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej* (Biblia Aramejska), Lublin 2017, s. 157–159; na temat Targumu Jonatana do Ezechiela, zob. też

Nurt mistycznej interpretacji Bożego tronu w kształcie rydwanu (*merkābāh*) z wizji Ezechiela (Ez 1,4-28; 10,1-22), początkowo rozwijający się w ramach apokaliptyki, o czym świadczą opisy Boga zasiadającego na tronie w niebiosach i otoczonego niezliczoną liczbą istot niebiańskich (np. 1 Hen 14,18-23; Dn 7,9-10; ApAbr 18), był już w pełni ukształtowany pod koniec II w. po Chr., na co wskazują świadectwa pojawiające się w literaturze rabinicznej (np. m.*Chagiga* 2,1-6; j.*Chagiga* 77a; b.*Chagiga* 11b-16a; b.*Sanhedrin* 80b)[3]. Liczne aluzje i odniesienia charakterystyczne dla późniejszych spekulacji mistycznych, których przedmiotem była niebiańska Świątynia ze znajdującym się w jej wnętrzu tronem-rydwanem Bożym, znajdują się w Targumie Jonatana do Księgi Ezechiela (TgJ Ez). Poza rozdziałami 1 i 10 wiele elementów, które pojawiają się w literaturze na temat pałaców niebiańskich (*hechalot*), dostarczają inne teksty z Księgi Ezechiela (m.in. Ez 3,12-15; 8,1-4; 11,1; 40,1-4; 43,1-7; 48,35)[4].

S.H. Levey, *The Targum of Ezekiel: Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (The Aramaic Bible, 13) Edinburgh 1987, s. 1–2; A. Kuśmirek, *Targum do Księgi Ezechiela*, „Collectanea Theologica" 77 (2007), s. 139–141; M. Parchem, *Księga Ezechiela*, w: *Targum Jonatana. Edycja tekstu aramejskiego – przekład na język polski z wprowadzeniem i notami*, t. II: *Prorocy późniejsi*, część 2, tłum. i oprac. A. Kuśmirek, M. Parchem, Warszawa 2023, s. 742–749.

[3] Zob.: R. Rowland, *Things into which Angels Long to Look: Approaching Mysticism from the Perspective of the New Testament and the Jewish Apocalypses*, w: *The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament*, red. C. Rowland, C.R.A. Morray-Jones (CRINT 12), Leiden 2009, s. 28–31; tenże, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, London 1982, s. 221, 276–277, 443–444; szerzej na temat mistyki żydowskiej, zwłaszcza jej początków, zob.: J.J. Collins, *A Throne in the Heavens: Apotheosis in Pre-Christian Judaism*, w: *Death, Ecstasy and Otherworldly Journeys*, red. J.J. Collins, M. Fishbane, Albany 1995, s. 43–58; D.J. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (TSAJ 16), Tübingen 1988; M. Himmelfarb, *Heavenly Ascent and the Relationship of the Apocalypses and the Hekhalot Literature*, „Hebrew Union College Annual" 59 (1988), s. 73–100; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Ancient Judaism and Early Christianity 90), Leiden 2014 (wyd. 2); tenże, *From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*, Frankfurt 1988; J.R. Davila, *The Ancient Jewish Apocalypses and the Hekhalot Literature*, w: *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, red. A.D. DeConick (SBL. SS 11), Atlanta 2006, s. 105–125; P. Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism* (TSAJ 112), Tübingen 2009; M. Parchem, *Motyw tronu-rydwanu Bożego w pismach z Qumran i początki mistyki merkābāh*, „Studia Pelplińskie" 52 (2018), s. 283–302.

[4] Zob. S.H. Levey, *The Targum to Ezechiel*, „Hebrew Union College Annual" 46 (1975), s. 145; tenże, *The Targum of Ezekiel: Translated*, s. 5–6; A. Kuśmirek, *Targum do Księgi Ezechiela*, s. 147–148; w Misznie pierwszy rozdział Księgi Ezechiela jest określany jako *ma'ăśēh merkābāh*, dzieło tronu-rydwanu (m. *Chagiga* 2,1).

OBRAZ BOGA ZASIADAJĄCEGO NA TRONIE W NIEBIOSACH

W TgJ do Księgi Ezechiela – w znacznie większym zakresie niż w materiale biblijnym – uwypukla się transcendencję Boga, który zamieszkuje tajemniczą rzeczywistość niebiańską będącą całkowicie poza możliwościami percepcyjnymi człowieka. Z niezwykłą emfazą jest wyrażana prawda, że Bóg jest jeden i tylko On istnieje we wszechświecie. W rezultacie podkreślania transcendencji Boga ukazuje się do tego stopnia Jego niedostępność, że nie są możliwe żadne bezpośrednie relacje pomiędzy Nim a człowiekiem. I tak, człowiek nie jest w stanie wprost i bezpośrednio buntować się przeciw Bogu lub postępować zdradziecko wobec Niego, może jedynie sprzeciwiać się „słowu" Boga (2,3; 20,8.13.21.25); podczas gdy w tekście hebrajskim jest mowa o tym, że z powodu popełnianych w Jerozolimie przestępstw i grzechów miasto „zapomniało" o Bogu, to w TgJ Ez mówi się, iż „opuściło ono służbę" Bożą (22,12; 23,35). Bóg jest niewidzialny nawet dla proroka, któremu pozwala zobaczyć jedynie „podobieństwo wyglądu" jakiejś postaci. Po widzeniu „podobieństwa tronu", na którym zasiada tajemnicza postać (1,26), prorok dwukrotnie stwierdza, iż zobaczył „[…] wygląd chwały, której nie mogą oglądać oczy, i nie jest możliwe, aby spoglądać na nią oraz w górę; i wygląd chwały, której nie mogą oglądać oczy, i nie jest możliwe, aby spoglądać na nią oraz w dół" (1,27; tak samo w 8,2)[5].

Chociaż prorok nie może wprost oglądać Boga, to jednak przekazuje On swoją wolę prorokom, chociaż nie w sposób bezpośredni, ale przez swoje słowo. Występujący dwukrotnie w Ez 1,25 aramejski termin דביר / דבור, oznaczający „słowo" objawieniowe Boga i narzędzie Jego działania, został użyty jako synonim Boga[6]. Warto zauważyć, że obecna w tekście wzmianka o prorokach łączy wizję w Ez 1 zawierającą motywy mistyki *merkābāh* z tradycją prorocką[7].

---

[5] Tekst aramejski jest parafrazą targumiczną, w której został dodany motyw o niemożliwości oglądania chwały, w BH: „[…] jakby wygląd ognia wewnątrz niego dookoła; z wyglądu biodra jego i w górę; i z wyglądu biodra jego i w dół; zobaczyłem jakby wygląd ognia, i blask był dookoła niego".

[6] Ten termin pojawia się tylko w TgJ do Księgi Ezechiela i stanowi wariant innego określenia zastępczego Boga, tj. *memra* (מימרא).

[7] Zob. D.J. Halperin, *The Faces of the Chariot*, s. 122–123; S.H. Levey, *The Targum of Ezekiel: Translated*, s. 12; A. Kuśmirek, *Targum do Księgi Ezechiela*, 145; P.V.M. Flesher, B. Chilton, *The Targums*, s. 217.

W TgJ Ez często ukazuje się wszechmoc Boga, co wyraża hebrajski tytuł Szaddaj[8], „wszechmogący" (1,24; 10,5); liczne są wzmianki o Jego mocy i potędze (np. 14,9.13; 16,27; 25,7.13.16). Bóg jest również wszechwiedzący (20,32)[9].

W TgJ do Księgi Ezechiela – podobnie jak w innych targumach – w mówieniu o Bogu przejawia się tendencja do unikania antropomorfizmów lub zastępowania ich wyrażeniami mającymi zniwelować Jego podobieństwo do człowieka jako istoty stworzonej i śmiertelnej. Taka praktyka miała również na celu unikanie mówienia o Bogu jako bezpośrednim podmiocie lub przedmiocie działania. W tekście hebrajskim Ezechiel stwierdza, że zobaczył „wizję Boga", natomiast w TgJ Ez mówi o tym, że w prorockiej wizji zobaczył on „wizję chwały obecności JWJ" (1,1). Zwrot „ręka JHWH" występujący w 1,3 jest w targumie przetłumaczony jako „duch proroctwa sprzed JWJ" (podobnie w 3,14.22; 8,1; 33,22; 37,1; 40,1). Pojawiające się w wypowiedzi Boga wyrażenie „ręka Moja" w targumie zostało przetłumaczone jako „moc Moja" (6,14; podobnie w 13,9; 14,9; 25,7; 39,21). W 1,27 dwukrotnie występuje wyrażenie „z wyglądu biodra jego", co w targumie zostało zastąpione słowami „wygląd chwały, której nie mogą oglądać oczy, i nie jest możliwe, aby spoglądać na nią"[10]. Obecne w wypowiedziach Boga wyrażenie „oblicze Moje" zostaje w targumie zastąpione zwrotem „obecność Moja" (7,22; 39,23.24.29), „gniew Mój" (14,8; 15,7) lub „kara Moja" (15,7). Tam, gdzie w wypowiedziach Boga występuje zwrot „oko Moje", w targumie pojawia się wyrażenie „słowo Moje" (5,11; 7,4.9; 8,18; 9,10; 20,17).

Unikanie antropomorfizmów w odniesieniu do Boga nie jest jakąś specjalną cechą mistyki *merkābāh*, ponieważ tego rodzaju praktyka jest typowa dla targumicznych technik translatorskich, w tym również dla TgJ do Księgi Ezechiela. Jednak w 1,26 pojawia się niezwykle intrygujące tłumaczenie tekstu hebrajskiego, w którym zostało zachowane wyrażenie antropomorficzne.

Tekst hebrajski (TM):

1,26 וּמִמַּעַל לָרָקִיעַ אֲשֶׁר עַל־רֹאשָׁם כְּמַרְאֵה אֶבֶן־סַפִּיר דְּמוּת כִּסֵּא וְעַל דְּמוּת הַכִּסֵּא
דְּמוּת כְּמַרְאֵה אָדָם עָלָיו מִלְּמָעְלָה׃

A ponad firmamentem, który był nad ich głową, był jakby wygląd kamienia lapis lazuli, podobieństwo tronu; a ponad podobieństwem tronu było podobieństwo jakby wyglądu człowieka, powyżej niego w górze.

---

8 W tekście aramejskim nie przetłumaczono słowa *Szadaj* (שדי), ale zachowano jego formę hebrajską (שדי).

9 Zob. S.H. Levey, *The Targum of Ezekiel: Translated*, s. 11–12; A. Kuśmirek, *Targum do Księgi Ezechiela*, s. 142–143.

10 Zob. D.J. Halperin, *The Faces of the Chariot*, s. 120–121.

Targum Jonatana do Ez:

1,26 ומעלוי רקיעא דעל רישיהון כחיזו אבן טבא דמות כורסיא ועל דמות כורסיא דמות כמראה אדם עלוהי מלעילא:

A ponad firmamentem, który był nad ich głowami, był jakby wygląd kamienia szlachetnego, podobieństwo tronu; a ponad podobieństwem tronu było podobieństwo jakby wyglądu Adama, powyżej niego w górze.

W tekście TgJ Ez 1,26 hebrajski zwrot כמראה אדם, „(podobieństwo) jakby wyglądu człowieka" nie został przetłumaczony i jest zapisany w tej samej formie (כמראה אדם)[11]. Z tego powodu, że w języku aramejskim słowo אדם oznacza imię własne, tj. Adam (zob. TgN, TgO do Rdz 2,7.8.15 i in.), całe wyrażenie najprawdopodobniej należy rozumieć jako „(podobieństwo) jakby wyglądu Adama". Na takie rozumienie tego zwrotu w TgJ Ez 1,26 może wskazywać też fakt, że w kilku źródłach jest on przetłumaczony dosłownie z użyciem aramejskich odpowiedników, mianowicie כחיזו אנשא, „(podobieństwo) jakby wyglądu człowieka"[12]. Występujący w TgJ Ez 1,26 związek Adama z mistycznymi wizjami *merkābāh* nie jest przypadkowy, gdy ma się na uwadze fakt, że w niektórych pismach okresu Drugiej Świątyni oraz w literaturze rabinicznej postać Adama zajmuje szczególne miejsce i cieszy się wyjątkowymi prerogatywami. Jak zauważa S.H. Levey, być może TgJ do Księgi Ezechiela wywodzi się ze środowiska, w którym Adam, postrzegany jako idealny człowiek i prorok, jest wiązany z Świątynią niebiańską jako wiecznym miejscem zamieszkania Boga, gdzie znajduje się Jego tron w kształcie rydwanu[13]. W niektórych źródłach rabinicznych jest mowa o tym, że Bóg objawił mu przyszłe dzieje świata, pokazał mu każde kolejno przychodzące pokolenie aż do czasu zmartwychwstania umarłych (np. b.*Abodah Zarah* 5a; b.*Sanhedrin* 38b; GenR 24,2; *Midrasz Tehillim* 139,6; *Pesiqta Rabbati* 23; *Seder Olam* 30). W *Midraszu do Księgi Rodzaju* przypisuje się Adamowi preegzystencję: „Ty ukształtowałeś mnie przedtem i potem (Ps 139,5). R. Jonatan powiedział: Jeśli

[11] Taką lekcję zawiera rękopis opatrzony sygnaturą Ms. Or. 2211 z British Museum w Londynie, który jest głównym tekstem źródłowym w edycji Alexandra Sperbera (zob. *The Bible in Aramaic: Based on Old Manuscripts and Printed Texts*, III: *The Latter Prophets according to Targum Jonathan*, Leiden 1962, s. V–VI), ponadto taki wariant zawiera druga *Biblia Poliglotta*, Antwerpia 1569–1573 oraz komentarz Kimchiego (ed. Soncino 1485).

[12] Taki wariant prezentuje *Codex Reuchlinianus* z Badische Landesbibliothek w Karlsruhe oraz pierwsze wydania drukowane, mianowicie pierwsza *Biblia Rabbinica*, Wenecja 1515–1517 i druga *Biblia Rabbinica*, Wenecja 1524–1525.

[13] Zob. S.H. Levey, *The Targum of Ezekiel: Translated*, 8–10; A. Kuśmirek, *Targum do Księgi Ezechiela*, 152; zob. też L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, I, tłum. H. Szold, P. Radin, Philadelphia 2003, s. 58–62.

człowiek jest godny, cieszy się obu światami, bo zostało powiedziane: Ty ukształtowałeś mnie dla przyszłego [świata] i dla wcześniejszego [świata]… R. Symeon ben Lakisz twierdzi: On był ostatni w pracy dnia ostatniego i najwcześniejszy w pracy pierwszego dnia stworzenia" (GenR 8,1; zob. też 24,2). Motyw Adama, który w wizji ogląda tron-rydwan i zasiadającego na nim Boga w niebiosach, pojawia się w pochodzącym z I w. po Chr. utworze zatytułowanym *Życie Adama i Ewy* (recenzja dłuższa zachowana w wersji łacińskiej: *Vita Adae et Evae*). Adam zwracając się do swego syna Seta, opowiada o wizji rydwanu (*merkābāh*), której doświadczył po wypędzeniu go razem z Ewą z ogrodu Eden[14]:

> „[…] kiedy byliśmy na modlitwie, przybył do mnie archanioł Michał, posłaniec Boga. I ujrzałem rydwan [currum] niczym wiatr, a koła jego były ogniste. I zostałem porwany do raju sprawiedliwych, i zobaczyłem Pana zasiadającego, a wygląd Jego ogniem płonącym, nie do zniesienia. I wiele tysięcy aniołów było po prawej i po lewej stronie tego rydwanu [currus illius] (25,2-3)".

Na obecną w TgJ Ez 1,26 identyfikację postaci zasiadającej na tronie jako kogoś, kto ma „podobieństwo jakby wyglądu Adama", warto spojrzeć w kontekście tekstów mówiących o wywyższeniu Adama[15]. Dla przykładu, w *Testamencie Abrahama* – dokumencie pochodzącym z końca I w. po Chr. lub z początku II w. po Chr. – pojawia się wzmianka o Adamie siedzącym między dwoma bramami, z których jedna prowadzi do raju, a druga ku zatraceniu. Według recenzji A (dłuższej) Adam zasiada „na tronie wykonanym ze złota, a wygląd owego męża był przerażający, tak jak Władcy" (11,4), natomiast w recenzji B (krótszej) stwierdza się, że zasiada on „na tronie chwały wielkiej, a mnóstwo aniołów otaczało go" (8,5)[16]. W wielu dokumentach Adam jest wprost ukazywany jako król, którego Bóg obdarzył wielkością i chwałą[17].

Niezwykle intrygujący jest wariant tekstualny TgJ Ez 1,26 w rękopisie opatrzonym sygnaturą Ms p. 116 z Montefiore Library przy Jews' College w Londynie, w którym pojawia się dodatek kopisty: „Inna wersja: kształt Jakuba, ojca naszego (צורת יעקב אבונא), powyżej niego w górze". W kontekście tego wariantu warto

---

[14] Tekst łaciński: W. Meyer, *Vitae et Evae* (Abhandlungen der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophische-philologische Klasse, 14), München 1878, s. 229.

[15] Szerzej zob.: P.B. Munoa, III, *Four Powers in Heaven: The Interpretation of Daniel 7 in the Testament of Abraham* (JSPSup 28), Sheffield 1998, s. 82–112.

[16] Tekst grecki: M.R. James, *The Testament of Abraham. The Greek Text Now First Edited with an Introduction and Notes* (TS II.2), Cambridge 1892, s. 89 (A) oraz s. 112 (B).

[17] Np. Filon z Aleksandrii, *De opificio mundi*, 148; 4 Ezd 6,54; 2 Hen 30,12 (recenzja J); *Pesiqta rabbati*, 48,2.

zauważyć, że motyw oblicza Jakuba, które zostało wyryte na tronie Chwały lub przymocowane do niego, jest obecny w targumach oraz w wielu źródłach rabinicznych i pismach na temat pałaców niebiańskich[18], chociaż trudno stwierdzić, co leżało u podstaw takiej interpretacji[19]. Nie wiadomo również, dlaczego postać z Ez 1,26 jest identyfikowana jako oblicze Jakuba. Być może – jak sugeruje D.J. Halperin – jest to związane z przekonaniem, że niebiańskie uosobienie/ucieleśnienie Izraela (= Jakuba) jest zawsze przed oczyma Boga[20]. Bez względu jednak na różne interpretacje wariantów tekstualnych TgJ Ez 1,26 jedno wydaje się oczywiste, mianowicie targumiści znali tradycje upatrujące w postaci zasiadającej na tronie-rydwanie zarówno Adama, jak i Jakuba-Izraela[21].

CZTERY ISTOTY ŻYJĄCE/STWORZENIA

W porównaniu z tekstem hebrajskim przekład aramejski TgJ do Księgi Ezechiela różni się znacząco w opisie czterech istot żyjących/stworzeń w wizji Ez 1, zwłaszcza gdy chodzi o liczbę twarzy i skrzydeł każdej z istot, jak również niektórych szczegółów ich wyglądu.

Hebrajski termin חיות, „istoty (żyjące), stworzenia, zwierzęta (dzikie)" w TgJ do Księgi Ezechiela nie został przetłumaczony za pomocą aramejskiego odpowiednika חיון//חיותא, ale jako בריתא // ברין: „istoty (żyjące), stworzenia" (1,5.13-15.19-22; 3,13; 10,15.17.20.22). Szukając odpowiedzi na pytanie o powód takiego wyboru słownictwa przez targumistę, D.J. Halperin wskazuje na możliwe dwie przyczyny. W targumie celowo pominięto słowo חיותא, aby uniknąć terminu mogącego sugerować, że w otoczeniu Bożego tronu-rydwanu (*merkābāh*) znajdują się dzikie zwierzęta/bestie. Na słuszność takiej sugestii może wskazywać fakt, że w innych miejscach TgJ do Księgi Ezechiela, gdzie nie ma odniesień do mistyki *merkābāh*, to słowo bez żadnych zastrzeżeń jest używane w znaczeniu „dzikie zwierzę/bestia" (5,17; 14,15.21; 29,5; 31,13; 32,4; 33,27; 34,25; 38,20; 39,4.17). Istnieje też inna

---

[18] Np. targumy (TgN, TgPs-J, targum fragmentaryczny z genizy kairskiej) do Rdz 28,12; b.*Chullin* 91b; GenR 68,12; 82,2; NumR 4,1; LamR 2,1; *Pirqe de Rabbi Eliezer* 35; *Hekalot rabbati* 9,2; zob. C.R.A Morray-Jones, *A Transparent Illusion: The Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism; A Source-Critical and Tradition-Historical Inquiry* (JSJSup 59), Leiden 2002, s. 103.

[19] Zob. D.J. Halperin, *The Faces of the Chariot*, s. 121; A. Damsma, *The Targumic Toseftot to Ezekiel* (SAIS 13), Leiden 2012, s. 126.

[20] Zob. D.J. Halperin, *The Faces of the Chariot*, s. 121; podobnie A. Damsma, *The Targumic Toseftot to Ezekiel*, s. 126–127.

[21] Zob. C.R.A. Morray-Jones, *The Body of the Glory: Approaching the New Testament from the Perspective of Shiur Koma Traditions*, w: *The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament*, red. C. Rowland, C.R.A. Morray-Jones (CRINT 12), Leiden 2009, s. 545.

możliwość, mianowicie w TgJ do Ez pominięto słowo חיותא, aby wykluczyć jakikolwiek związek z czterema bestiami (חיון) wychodzącymi z morza, reprezentującymi siły zła z wizji w Dn 7,2-8[22]. Warto jednak zauważyć, że niekiedy użycia terminu „dzikie zwierzę/bestia" w tekstach dotyczących tronu-rydwanu Bożego nie postrzegano jako czegoś niestosownego lub doktrynalnie niedopuszczalnego, o czym świadczy jego występowanie w literaturze na temat pałaców niebiańskich (m.in. *Hekalot zutarti*, § 353–354; zob. też tosefta do Ez 1,1 w rękopisie z Manchester, Ms. Gaster 1478)[23].

Znacząca zmiana oraz dodatkowy materiał w porównaniu do tekstu hebrajskiego pojawia się w TgJ Ez 1,6 w odniesieniu do liczby twarzy i skrzydeł czterech istot żyjących.

Tekst hebrajski (TM):

1,6 וְאַרְבָּעָה פָנִים לְאֶחָת וְאַרְבַּע כְּנָפַיִם לְאַחַת לָהֶם׃

I cztery twarze miała jedna, i cztery skrzydła miała jedna – miały one

Targum Jonatana do Ez:

1,6 וארבעה אפין לחדא וארבעה אפין לכל חד וחד שתת עסר אפין לבריתא חדא הוי מנין אפיא דארבע ברין שתין וארבעה אפין וארבעה גפין לחדא וארבעה גפין לכל חד וחד שתת עסר גפין לכל אפא ואפא שתין וארבעה גפין לבריתא חדא הוי מנין גפיא דארבע ברין מתן וחמשין ושתה גפין׃

I cztery twarze miała jedna (istota), a każda (twarz) miała cztery twarze – każda jedna; szesnaście twarzy miała jedna istota; liczba twarzy czterech istot – sześćdziesiąt cztery twarze. I cztery skrzydła miała jedna (istota), a każde (skrzydło) miało cztery skrzydła – każde jedno; szesnaście skrzydeł miała każda twarz, i twarz jednej istoty miała sześćdziesiąt cztery skrzydła; liczba skrzydeł czterech istot – dwieście pięćdziesiąt sześć skrzydeł.

Według tekstu hebrajskiego każda z czterech istot posiada cztery twarze, a chociaż autor biblijny nie podaje sumy twarzy, to wynosi ona szesnaście. Podobna liczba pojawia się w Apokalipsie Abrahama (ApAbr 18,4-5). W TgJ Ez 1,6 stwierdza się, że każda z istot posiada szesnaście twarzy, a wszystkie razem mają ich 64 (= [4 x 4] x 4; tj. 16 x 4). Jak zauważa I. Gruenwald, liczba twarzy czterech istot przebywających w bliskości tronu-rydwanu Bożego była niezwykle ważną

[22] Zob. D.J. Halperin, *The Faces of the Chariot*, s. 128–129; zob. też A. Damsma, *The Targumic Toseftot to Ezekiel*, s. 49–50.

[23] Zob. tenże, *The Targumic Toseftot to Ezekiel*, s. 50–51.

kwestią w żydowskich spekulacjach mistycznych[24], jednak trudno jednoznacznie wyjaśnić sens i znaczenie podejmowanych obliczeń[25]. W literaturze na temat pałaców niebiańskich stwierdza się, że każda z czterech istot ma 64 twarze, a więc wszystkie razem mają ich 256 (*Hechalot rabbati*, § 245; *Hekalot zutarti*, § 354)[26].

W materiale biblijnym stwierdza się, że każda z czterech istot ma cztery skrzydła, a chociaż – podobnie jak w przypadku twarzy – nie została podana łączna ich liczba, to suma wszystkich skrzydeł wynosi szesnaście. Warto zauważyć, że wzmianka o tym, iż każda z istot żyjących ma sześć skrzydeł, pojawia się w Apokalipsie Abrahama (ApAbr 18,6-7) oraz w Apokalipsie św. Jana (Ap 4,8), co bez wątpienia nawiązuje do serafinów z wizji Izajasza (Iz 6,2). Według obliczeń targumisty każda z istot posiada 64 skrzydła, a wszystkie razem mają ich 256 (= [4 x 4 x 4] x 4; tj. 64 x 4). Takie same liczby podaje *Hekalot zutarti*, mianowicie każda z czterech istot ma 64 skrzydła, w sumie wszystkie mają ich 256 (§ 354)[27]. Tak samo jak w przypadku liczby twarzy, trudno wyjaśnić znaczenie tych obliczeń. Interesującą sugestię wysunął S.H. Levey, który uważa, że te liczbowe spekulacje należy łączyć ze śpiewem istot niebiańskich, ponieważ wysławianie Boga było efektem poruszania się ich skrzydeł (TgJ Ez 1,24; 3,13; 10,5; zob. b.*Chagigah* 13b). Zdaniem tego uczonego liczba 256 – przy zastosowaniu gematrii – odpowiada słowu רנו, „śpiewajcie" (ר = 200 + נ = 50 + ו = 6)[28].

Pojawiający się w TgJ do Księgi Ezechiela motyw wychwalania Boga zasiadającego na tronie-rydwanie przez istoty niebiańskie (1,24; 3,12-13; 43,2) jest kolejnym elementem charakterystycznym dla żydowskich spekulacji mistycznych[29].

Ez 1,24:

Tekst hebrajski (TM):

1,24 וָאֶשְׁמַע אֶת־קוֹל כַּנְפֵיהֶם כְּקוֹל מַיִם רַבִּים כְּקוֹל־שַׁדַּי בְּלֶכְתָּם קוֹל הֲמֻלָּה כְּקוֹל מַחֲנֶה
בְּעָמְדָם תִּרַפֶּינָה כַנְפֵיהֶן׃

[24] Zob. I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, s. 95.

[25] Zob. D.J. Halperin, *The Faces of the Chariot*, s. 125; S.H. Levey, *The Targum of Ezekiel: Translated*, s. 21.

[26] Zob. J.R. Davila, *Hekhalot Literature in Translation: Major Texts of Merkavah Mysticism* (JJTPSup 20), Leiden 2013, s. 129 (*Hechalot rabbati*, § 245) oraz s. 209 (*Hekalot zutarti*, § 354).

[27] Zob. J.R. Davila, *Hekhalot Literature in Translation*, s. 209–210.

[28] Zob. S.H. Levey, *The Targum of Ezekiel: Translated*, s. 21.

[29] Zob. D.J. Halperin, *The Faces of the Chariot*, s. 57; D. O'Hare, *Have You Seen, Son of Man?: A Study of the Translation and Vorlage of LXX Ezekiel 40–48* (SBL.SCSS 57), Atlanta 2010, s. 123–137; S.L. Cook, *Ezekiel 38–48. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22B), New Haven–London 2018, s. 183.

1,24 *I usłyszałem głos ich skrzydeł, był jak głos wielu wód, jak głos Wszechmogącego; gdy poruszały się, głos wrzawy, jak głos obozu; gdy stawały, opuszczały swoje skrzydła.*

Targum Jonatana do Ez:

1,24 ושמעית ית קל גפיהון כקל מיין סגיאין כקלא מן קדם שדי במהכהון קל מלולהון כד מודין ומברכן ית רבונהון קיימא מלך עלמיא כקל משרית מלאכי מרומא במקמהון משתקן גפיהון:

1,24 *I słyszałem głos ich skrzydeł, był jak głos wielu wód, jak głos sprzed Szadaja; gdy poruszały się, głos ich mowy był jak tych, którzy sławią i błogosławią swojego Pana, żyjącego Króla wieków, jak głos armii posłańców wysokości; gdy stawały, milkły ich skrzydła.*

Ez 3,12-13:

Tekst hebrajski (TM):

3,12 וַתִּשָּׂאֵנִי רוּחַ וָאֶשְׁמַע אַחֲרַי קוֹל רַעַשׁ גָּדוֹל בָּרוּךְ כְּבוֹד־יהוה מִמְּקוֹמוֹ׃

3,13 וְקוֹל כַּנְפֵי הַחַיּוֹת מַשִּׁיקוֹת אִשָּׁה אֶל־אֲחוֹתָהּ וְקוֹל הָאוֹפַנִּים לְעֻמָּתָם וְקוֹל רַעַשׁ גָּדוֹל׃

3,12 *I uniósł mnie duch, i usłyszałem za sobą głos potężnego trzęsienia: „Błogosławiona chwała JHWH ze swojego miejsca”,*

3,13 *i głos skrzydeł istot uderzających jedno o drugie, i głos kół obok nich, i głos potężnego trzęsienia.*

Targum Jonatana do Ez:

3,12 ונטלתני רוחא ושמעית בתרי קל זיע סגי דמשבחין ואמרין בריך יקרא דיוי מאתר בית שכינתיה:

3,13 וקל כנפי בריתא נקשין חד לחד וקל גלגליא לקבלהון וקל זיע סגי:

3,12 *I uniósł mnie duch, i usłyszałem za sobą głos potężnego trzęsienia, gdy wysławiali i mówili: „Błogosławiona chwała JWJ z miejsca Domu obecności Jego”,*

3,13 *i głos skrzydeł istot uderzających jedno o drugie, i głos kół obok nich, i głos potężnego trzęsienia.*

Ez 43,2:

Tekst hebrajski (TM):

43,2 וְהִנֵּה כְּבוֹד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בָּא מִדֶּרֶךְ הַקָּדִים וְקוֹלוֹ כְּקוֹל מַיִם רַבִּים וְהָאָרֶץ הֵאִירָה מִכְּבֹדוֹ׃

43,2 *A oto chwała Boga Izraela przyszła od strony wschodu, i głos Jego był jak głos wielu wód, a ziemia jaśniała od chwały Jego.*

Targum Jonatana do Ez:

43,2 והא יקר אלהא דישראל אתגלי באורח מדנחא וקל מברכי שמיה כקל מיין סגיאין וארעא נהרת מזיו יקריה׃

43,2 *A oto chwała Boga Izraela objawiła się w kierunku wschodu, i głos błogosławiących imię Jego był jak głos wielu wód, a ziemia jaśniała od blasku chwały Jego.*

Pojawiający się we wszystkich przytoczonych wyżej tekstach motyw sławienia i błogosławienia Boga przez istoty niebiańskie jest dodatkiem targumicznym. W aramejskim przekładzie Ez 1,24 oraz 3,12-13 dźwięk poruszających się skrzydeł jest głosem tych, którzy wielbią Boga. Innymi słowy, dla targumisty skrzydła wydające dźwięk stają się organami śpiewu istot niebiańskich[30]. Warto zauważyć, że prawdopodobnie najstarsza wzmianka o wielbieniu Boga, gdzie dźwięk jest efektem poruszania skrzydłami przez cherubiny, pojawia się w *Pieśniach ofiary szabatowej* z Qumran (4Q405 fragm. 20, kol. 2 + fragm. 21–22, linie 7–14). W późniejszej literaturze mistycznej dźwięk poruszających się skrzydeł istot niebiańskich rozumiany jako głos uwielbienia i adoracji jest przedmiotem dalszych rozważań (np. *Ma'ăśēh merkābāh*, § 552, § 596; *Hekalot zutarti*, § 355; *Hekalot rabbati*, § 189)[31].

---

[30] Zob. D.J. Halperin, *The Faces of the Chariot*, s. 122; A. Damsma, *The Targumic Toseftot to Ezekiel*, s. 45.

[31] Zob. C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (HSS 27), Atlanta 1985, s. 313–314; L.H. Schiffman, *Merkavah Speculation at Qumran: The 4Q Serekh Shirot 'Olat ha-Shabbat*, w: *Mystics, Philosophers, and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History, Fs. A. Altmann*, red. J. Reinharz i in., Durham 1982, s. 36–37; M. Parchem, *Motyw tronu-rydwanu Bożego w pismach z Qumran i początki mistyki merkābāh*, s. 291–293; zob. też P. Zdun, *Pieśni ofiary szabatowej z Qumran i Masady* (TPJ 1), Kraków 1996, s. 111–113; tenże, *Kilka uwag na temat bytów anielskich w rękopisach znad Morza Martwego*, w: *Słowo Twoje jest prawdą (J 17,17). Fs. S. Mędala*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 421–422.

Dźwięk wydobywający się z poruszających się skrzydeł jest przyrównany do „głosu wielu wód", a następnie odniesiony do tych, którzy sławią i błogosławią Boga (zob. też Ap 14,1-3; 19,6). Tak samo w targumie do Ez 43,2 „głos wielu wód" jest porównany i odniesiony do głosu tych, którzy błogosławią imię Boga. Warto zwrócić uwagę na fakt, że podczas gdy w materiale biblijnym jest mowa o głosie Boga, to w obu przekładach aramejskich – Ez 1,24 oraz 43,2 – chodzi o głos istot niebiańskich. W tekście hebrajskim dźwięk poruszających się skrzydeł jest porównany do „głosu obozu", natomiast w parafrazie targumicznej stwierdza się, że jest to „głos armii posłańców wysokości" (1,24), co w oczywisty sposób bardziej podkreśla militarny charakter organizacji istot niebiańskich. Mówienie o istotach niebiańskich przy użyciu terminologii o charakterze militarnym występuje również w mistycznych spekulacjach dotyczących tronu-rydwanu Bożego (*merkābāh*)[32], gdzie jest mowa o „zastępach" aniołów (np. *Ma'ăśēh merkābāh*, § 588, § 665, § 669; *Hekalot zutarti*, § 351, § 358; *Hekalot rabbati*, § 92).

Charakterystyczna dla mistyki *merkābāh* terminologia pojawia się w dodatkach targumicznych odnoszących się do adresata niebiańskiego śpiewu. Podczas gdy w tekście hebrajskim Ez 1,24 nie wspomina się wprost o Bogu, przyrównując jedynie głos skrzydeł do głosu Wszechmogącego (שדי), to w targumie z niezwykłą emfazą uwypukla się potęgę, majestat i królewskie panowanie Boga, co wyrażają tytuły, którymi się Go obdarza: שדי, „Szadaj", tj. Wszechmogący, רבון – „Pan, Władca" oraz מלך עלמיא – „Król wieków/światów". Bóg w literaturze dotyczącej pałaców niebiańskich jawi się przede wszystkim jako wywyższony i zasiadający na tronie Król całego wszechświata (np. *Hekalot rabbati*, §§ 97–98, § 105, §§ 152–153, §§ 189–191, § 217, § 249, § 255; *Hekalot zutarti*, § 412, §§ 416–417; *Ma'ăśēh merkābāh*, § 548, § 552, §§ 555–556, § 593), o czym dobitnie świadczy często występująca formuła: „JHWH jest Królem, JHWH był Królem, JHWH będzie Królem na wieki i zawsze" (*Hekalot zutarti*, § 374, § 410, § 417, § 421)[33].

Hebrajska formuła z Ez 3,12: „Błogosławiona chwała JHWH z miejsca Jego (ממקומו)" jest niezwykle ważna w liturgii żydowskiej, ponieważ stanowi część składową modlitw codziennych oraz tych, które są związane z obchodem szabatu i różnych świąt. Jak słusznie zauważa S.H. Levey, parafraza targumiczna tego tekstu stara się odpowiedzieć na ważne pytanie i rozwiązać tym samym pewnego rodzaju trudność rodzącą się w związku z interpretacją tekstu hebrajskiego. Otóż chodzi o problematyczną kwestię, mianowicie gdzie właściwie znajduje się „miejsce Jego"? W czasach Ezechiela nie było już Świątyni Salomona, w czasie redagowania TgJ do Księgi Ezechiela zaś dawno już nie istniała Druga Świątynia. Przekład targumiczny interpretuje „miejsce Jego" jako „miejsce Domu obecności

[32] Zob. S.H. Levey, *The Targum of Ezekiel: Translated*, s. 23.

[33] Zob. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 1997, s. 90–94.

Jego", co w terminologii mistyki *merkābāh* może oznaczać niebiański pałac Boga lub tron-rydwan w niebiosach, na którym zasiada Bóg i z którego emanuje Jego chwała. Przypisanie przez targumistę tych słów uwielbienia istotom niebiańskim przywołuje na myśl tradycję rabiniczną (zob. b.*Chullin* 91b–92b), według której tymi właśnie słowami sławili Boga aniołowie, którzy oprócz tej modlitwy, zaczerpniętej z Księgi Ezechiela (Ez 3,12), wielbili Go również słowami „Święty, Święty, Święty" pochodzącymi z Księgi Izajasza (Iz 6,3)[34]. Izajaszowy trisagion często pojawia się w późniejszej literaturze na temat pałaców niebiańskich (np. *Hekalot rabbati*, § 95, § 97, § 101, § 104; *Sar Torāh*, § 306; *Ma'ăśēh merkābāh*, § 555, § 556, § 593, § 596; *Merkābāh rabba*, § 682, § 687).

Wyrażenie „głos Jego", tj. Boga, w targumicznej parafrazie Ez 43,2 został w sposób jednoznaczny zastąpiony „głosem błogosławiących imię Jego", tj. istot niebiańskich sławiących Boga. Należy też zwrócić uwagę na fakt, że podczas gdy w materiale biblijnym stwierdza się, że „ziemia jaśniała od chwały Jego", to według przekładu aramejskiego „ziemia jaśniała od blasku (זיו) chwały Jego". To samo wyrażenie – w którym termin „blask" jest dodatkiem targumicznym, mianowicie „blask chwały Jego" (זיו יקריה) – pojawia się dwukrotnie w TgJ Iz 6,1-3 w kontekście obecności Boga w Świątyni, w TgJ Ha 3,3 stwierdza się zaś, że „niebiosa zostały okryte blaskiem chwały Jego". Warto zauważyć, że w podobnym kontekście mówi się o blasku w zwojach qumrańskich, między innymi w *Pieśniach ofiary szabatowej* pojawia się wyrażenie „dzieła blasku" w opisie chwały Bożej (4Q405 fragm. 20, kol. 2 + fragm. 21–22, linie 10–11), natomiast w *Błogosławieństwach i przekleństwach* występuje zwrot „płomienie blasku" w kontekście opisu błogosławieństw Boga w Jego niebiańskim sanktuarium (4Q286 fragm. 1, kol. 2, linia 3). W dokumencie noszącym tytuł *Pseudo-Ezechiel* (4Q385 fragm. 6, linie 5–15), który nawiązuje do wizji z Ez 1 i stanowi parafrazę materiału biblijnego, jest mowa o „blasku rydwanu (נגה מרכבה)" (linia 6). Motyw blasku jest częstym elementem opisów niebiańskiego tronu-rydwanu Bożego w literaturze mistycznej[35]. Mając na uwadze fakt, że w Ez 1 nie pojawia się słowo „rydwan (מרכבה)" na określenie tronu Bożego, użycie w 4Q385 fragm. 6, linii 6 słowa „blask" w połączeniu z terminem „rydwan", występującym tu w sensie technicznym na oznaczenie tronu-rydwanu Bożego, jest wyraźnym świadectwem wzbogacenia motywu niebiańskiego tronu Boga z wizji proroka Ezechiela, a równocześnie stanowi jedną z najstarszych interpretacji tekstu biblijnego przy pomocy terminologii charakterystycznej dla mistyki *merkābāh*[36]. Treść 4Q385 fragm. 6 można postrzegać jako

[34] Zob. S.H. Levey, *The Targum of Ezekiel: Translated*, s. 27.

[35] Zob. L.H. Schiffman, *Merkavah Speculation at Qumran*, s. 41; C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice*, s. 316; J.R. Davila, *Liturgical Works* (ECDSS 6), Grands Rapids 2000, s. 152.

[36] Zob. D. Dimant, *4QPseudo-Ezechiel a*, w: *Qumran Cave 4. XXI: Parabiblical Texts*, Part 4: *Pseudo-Prophetical Texts*, red. D. Dimant (DJD 30), Oxford 2001, s. 45;

pewnego rodzaju wytyczenie sposobu interpretacji niebiańskiego tronu-rydwanu Boga z wizji Ezechiela, co swój pełny wyraz znalazło w późniejszych spekulacjach mistyki żydowskiej (np. *Ma'ăśēh merkābāh*, § 596). W ten nurt – dzięki obecności elementów charakterystycznych dla literatury mistycznej – wpisuje się również TgJ do Księgi Ezechiela.

W aramejskim przekładzie Księgi Ezechiela przedstawia się dwie – w obu przypadkach są to dodatki targumiczne – funkcje odnoszące się do istot żyjących, mianowicie są one ukazane jako wykonawcy kary Bożej wobec grzeszników (1,8) oraz jako Jego posłańcy (1,14).

W TgJ Ez 1,8 istoty żyjące są ukazane jako wykonawcy kary Bożej:

Tekst hebrajski (TM):

1,8 (וידו) [וְיִדֵי] אָדָם מִתַּחַת כַּנְפֵיהֶם עַל אַרְבַּעַת רִבְעֵיהֶם וּפְנֵיהֶם וְכַנְפֵיהֶם לְאַרְבַּעְתָּם:

1,8 *I (była ręka Jego:* K.*)* [były ręce: Q.] *człowieka spod ich skrzydeł na czterech ich bokach. A ich twarze oraz ich skrzydła były na czterech z nich.*

Targum Jonatana do Ez:

1,8 וידין כידי אנשא עביד להון מתחות גפיהון על ארבעה סטריהון למחתי בהון גמרין דאישא מביני כרוביא מתחות רקיעא דעל רישיהון למיתן על חופני סרפיא למזרק על אתר רשיעיא לאבדא חייביא עברי מימריה ואפיהון וגפיהון שוי לארבעתיהון:

1,8 *I ręce jak ręce człowieka On uczynił dla nich spod ich skrzydeł na czterech ich bokach, aby wynosić w nich żarzące się węgle ognia spomiędzy cherubinów spod firmamentu, który był nad ich głowami, aby umieszczać je w rękach serafinów, żeby posypać miejsce złoczyńców, aby zniszczyć grzeszników, którzy przekraczają słowo Jego. A ich twarze oraz ich skrzydła były takie same na czterech z nich.*

W tradycji rabinicznej występuje argumentacja, według której lekcja *Ketib*, tj. וידו, „i ręka Jego", posiada konotacje mistyczne, ponieważ odnosi się do ręki Boga, którą wyciąga spod skrzydeł istot żyjących, aby w swoim miłosierdziu przebaczyć pokutującym grzesznikom i przyjąć tych, którzy się nawracają

M. Parchem, *Motyw tronu-rydwanu Bożego w pismach z Qumran i początki mistyki merkābāh*, s. 288–290; zob. też: D. Dimant, J. Strugnell, *The Merkabah Vision in Second Ezekiel (4Q384 4)*, „Revue de Qumran" 14 (1990), s. 344–347; G.T. Manning, *Echoes of a Prophet. The Use of Ezekiel in the Gospel of John and in Literature of the Second Temple Period* (JSNTSup 270), London–New York 2004, s. 71; M. Parchem, *Księga Ezechiela w Qumran*, „Collectanea Theologica" 77 (2007), s. 124–127.

(b.*Pesachim* 119a). Jak słusznie zauważa A. Damsma[37], targumiczny przekład „i ręce jak ręce człowieka On uczynił dla nich" może odwoływać się do podobnej tradycji egzegetycznej, której celem była harmonizacja *Ketib* i *Qere* w tekście hebrajskim. W myśl tej sugestii przekład „i ręce jak ręce człowieka (וידין כידי אנשא)" byłby aramejskim odpowiednikiem lekcji *Qere*: וידי אדם, „i ręce człowieka", targumiczne wyrażenie „On uczynił dla nich (עביד להון)"[38] odnosiłoby się zaś do *Ketib*: „i ręka Jego (וידו)". Według TgJ Ez 1,8, Bóg swoją ręką uczynił dla istot żyjących ręce podobne do rąk ludzkich. Dodatkowym elementem pojawiającym się w targumie jest wzmianka o rękach istot żyjących, którymi wynoszą węgle ognia, aby za ich pomocą zostali ukarani grzesznicy za wykroczenia przeciwko słowu (מימרא) Bożemu. W ten sposób istoty żyjące, cherubiny i serafiny tworzą ciąg istot niebiańskich, których celem jest unicestwienie złoczyńców. A. Damsma[39] jest zdania, że celem wprowadzenia przez targumistę motywu kary wobec grzeszników było wzbudzenie podziwu, lęku i szacunku wobec majestatu Boga zasiadającego na tronie-rydwanie (*merkābāh*) w niebiosach. W kontekście interpretacji wyrażenia „ręka Jego" w Ez 1,8 znajdującej się w b.*Pesachim* 119a warto zwrócić uwagę na fakt, że w jednym z rękopisów TgJ do Księgi Ezechiela (*Codex Reuchlinianus*) pojawia się następujący dodatek:

> *Prawa ręka jest wyciągnięta w kierunku pokutujących grzeszników, którzy się nawracają, aby uniewinnić ich w Dniu Sądu, aby mogli odziedziczyć życie wieczne. Lecz lewa ręka jest wyciągnięta, aby wynosić w niej żarzące się węgle ognia, etc.*

Ponieważ dla każdej z istot żyjących uczynił Bóg dwie ręce, tekst dodany w kodeksie uzupełnia opis tych istot, podając równocześnie wyjaśnienie ich działania. Istoty żyjące nie tylko są wykonawcami kary Bożej, ale również okazują miłosierdzie pokutującym grzesznikom. O ile w targumie nie precyzuje się, którą ręką istoty żyjące wynoszą żarzące się węgle ognia, to w dodatku znajdującym się w kodeksie następuje rozróżnienie między prawą ręką wyciągniętą w stronę nawróconych a lewą ręką unicestwiającą złoczyńców. W literaturze rabinicznej można odnaleźć paralele tej tradycji, przy czym nie chodzi tam o istoty niebiań-

[37] Zob. A. Damsma, *The Targumic Toseftot to Ezekiel*, s. 115.

[38] D.J. Halperin (*The Faces of the Chariot*, s. 124) oraz S.H. Levey (*The Targum of Ezekiel: Translated*, s. 20) tłumaczą to wyrażenie jako „zostały uformowane dla nich" i odnoszą je do rąk istot żyjących, co uzgadniałoby przekład aramejski z lekcją *Qere* w tekście masoreckim; należy jednak zauważyć, że słowo עביד jest imiesłowem rodzaju męskiego w liczbie pojedynczej.

[39] Zob. A. Damsma, *The Targumic Toseftot to Ezekiel*, s. 115.

skie, ale o Boga, który wyciąga swoją rękę w kierunku grzeszników (np. Tg 2 Krn 33,13; PRE 43)[40].

W TgJ Ez 1,14 istoty żyjące są przedstawione jako posłańcy Boga:

Tekst hebrajski (TM):

1,14 וְהַחַיּוֹת רָצוֹא וָשׁוֹב כְּמַרְאֵה הַבָּזָק׃

1,14 *A istoty biegały i wracały jak widok błyskawicy.*

Targum Jonatana do Ez:

1,14 ובריתא באשתלוחיהון למעבד רעות רבונהון דאשרי שכינתיה במרומא עילא מנהון כאנפא עינא למחזי חזרן ומקפן ית עלמא ותיבן ברית חדא וקלילן כחיזו ברקא׃

1,14 *A istoty, gdy są posyłane, aby czynić wolę swojego Pana, który sprawia, że obecność Jego przebywa na wysokości ponad nimi, są jak oko patrzącego ptaka w locie, obracały się i okrążały świat; i wracały – każda istota – a były szybkie jak widok błyskawicy.*

W parafrazie targumicznej istoty żyjące są ukazane jako posyłane (באשתלוחיהון, „gdy są one posyłane") przez Boga, aby wykonywać Jego wolę. Warto zauważyć, że o istotach niebiańskich sławiących tron-rydwan Boży jako o „posłańcach świętości" (מלאכי קודש) jest mowa w *Pieśniach ofiary szabatowej* z Qumran (4Q405 fragm. 20, kol. 2 + fragm. 21–22, linia 9). D.J. Halperin[41] wskazuje na pewną trudność w rozumieniu hebrajskiego tekstu Ez 1,14, ponieważ występujące tam wyrażenie „biegały" (רצוא) można rozumieć jako pochodzące od złożenia יצא – „wyjść, wyruszyć" oraz רוץ – „biec, pędzić". Targumista również dostrzegł w tym hebrajskim słowie złożenie, ale składające się z innych komponentów, mianowicie רצה – „pragnąć, pożądać; mieć upodobanie" oraz רוץ – „biec, pędzić". Stąd w przekładzie aramejskim jest mowa o „woli Pana" (רעות רבונהון), którą wykonują istoty niebiańskie. Podobna etymologia tego hebrajskiego terminu pojawia się w *Midraszu do Księgi Rodzaju*, gdzie mówi się o istotach żyjących, które „pragną wypełnić swoją misję" (GenR 50,1). O istotach niebiańskich wypełniających wolę Boga zasiadającego na tronie jest też mowa w *Ma'āśēh merkābāh* (§ 596).

---

[40] Zob. D.J. Halperin, *The Faces of the Chariot*, s. 124–125; A. Damsma, *The Targumic Toseftot to Ezekiel*, s. 116.

[41] Zob. D.J. Halperin, *The Faces of the Chariot*, s. 123.

POZOSTAŁE ALUZJE DO MISTYKI MERKĀBĀH

W Księdze Ezechiela kilkakrotnie stwierdza się, że prorok został uniesiony przez ducha, w rezultacie czego doświadcza wizji i ogląda chwałę Bożą (Ez 3,12.14; 8,3; 11,1.24; 43,5; zob. też 40,1-4). Tego rodzaju stwierdzenia mogą być echem motywu wznoszenia się/wstępowania do niebios, aby oglądać Boga zasiadającego na tronie-rydwanie (*merkābāh*), który często występuje w literaturze na temat pałaców niebiańskich[42]. Słowa Ezechiela „i uniósł mnie duch" wskazują, że chodzi o głębokie ekstatyczne przeżycie duchowe, którego doświadczył prorok. Na takie rozumienie wskazuje jego wypowiedź w 8,3: „i uniósł mnie duch między ziemię i między niebiosa, i wprowadził mnie do Jerozolimy w widzeniach Boga" oraz w 11,24: „a duch uniósł mnie i zaprowadził mnie […] w widzeniu przez ducha Boga". W parafrazie targumicznej obu tych tekstów – Ez 8,3 oraz 11,24 – z większą emfazą podkreśla się boskie pochodzenie tego, co spotkało proroka:

8,3 [...] ונטלת יתי רוחא בין ארעא ובין שמיא ואעילת יתי לירושלם בחיזו נבואה דשרת עלי מן קדם יוי [...]

8,3 […] *i uniósł mnie duch między ziemię i między niebiosa, i wprowadził mnie do Jerozolimy w wizji proroctwa, która spoczęła na mnie sprzed JWJ* […].

11,24 ורוחא נטלתני ואיבלתני [...] בחזוא ברוח נבואה דשרת עלי מן קדם יוי [...]

11,24 *A duch uniósł mnie i zaprowadził mnie* […]*, w wizji przez ducha proroctwa, która spoczęła na mnie sprzed JWJ* […]

W kontekście spekulacji mistycznych dotyczących wstępowania i kontemplowania tronu-rydwanu Bożego należy zauważyć, że rezultatem unoszenia Ezechiela przez ducha było oglądanie przez proroka chwały Boga (zob. 3,12-13; 8,3-4; 43,5).

Przedmiotem najstarszych żydowskich spekulacji mistycznych jest oglądanie i kontemplowanie Boga zasiadającego na tronie-rydwanie (*merkābāh*) w niebiosach, stąd motyw wstępowania[43] do niebios staje się jednym z głównych tematów

[42] Zob. S.H. Levey, *The Targum of Ezekiel: Translated*, s. 5; C.R.A. Morray-Jones, *A Transparent Illusion*, s. 100–102.

[43] W historii rozwoju mistyki żydowskiej różnie ujmowano ekstatyczne kontemplowanie chwały Boga i tajemnic rzeczywistości niebiańskiej; w najstarszych źródłach wizjoner „wstępował" i „wznosił się" do tronu-rydwanu (*merkābāh*), natomiast w późniejszych pismach ukazując wizjonerską podróż duszy do niebios, mówi się o „zstępowaniu"

literatury dotyczącej pałaców niebiańskich, w której znajdują się liczne pouczenia i wskazówki związane z tym zagadnieniem (*Hekalot rabbati*, §§ 198–237; *Hekalot zutarti*, §§ 407–426; zob. też *Ma'ăśēh merkābāh*, § 547, § 550, § 570, §§ 591–596)[44]. Wizjoner/mistyk wyruszał w stanie ekstatycznego zachwycenia w pełną trudów i niebezpieczeństw podróż przez siedem sfer niebiańskich oraz przez siedem pałaców niebiańskich znajdujących się w najwyższym z niebios, aby na końcu swej wędrówki stanąć przed tronem-rydwanem Boga. Według *Hekalot rabbati*, gdy wizjoner/mistyk dotrze już do niebiańskiej komnaty, gdzie Bóg zasiada na tronie, to będzie recytować hymny, które każdego dnia śpiewa sam tron (§§ 251–257), natomiast w *Hekalot zutarti* stwierdza się, że wędrowiec zasiądzie na łonie Boga i otrzyma wszystko, czego pragnie (§ 417)[45].

W Ez 40,1-43,12 znajduje się szczegółowy opis nowej Świątyni. W pierwszej części wizji Ezechiel zostaje oprowadzony po nowej Świątyni, a następnie ogląda powrót do niej chwały Boga (43,1-12). W 43,3 prorok porównuje wizję chwały Boga wypełniającej nową Świątynię z wizją Boga zasiadającego na tronie unoszonym przez cherubiny, której doświadczył nad rzeką Kebar (1,3-28). W ten sposób według proroka Ezechiela przyszła Świątynia opisana w rozdz. 40–43 staje się odzwierciedleniem niebiańskiego sanktuarium, w którym Bóg zasiada na tronie-rydwanie (*merkābāh*)[46].

Na uwagę zasługuje tekst w TgJ Ez 43,7, w którym została wykorzystana terminologia używana w literaturze dotyczącej pałaców niebiańskich.

---

do tronu-rydwanu (*merkābāh*), a samych mistyków określa się jako „zstępujących do tronu-rydwanu" (ירדי מרכבה); zob.: G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, s. 75.

44 Zob. J.R. Davila, *Hekhalot Literature in Translation*, s. 8–9; tenże, *Descenders to the Chariot: The People behind the Hekhalot Literature* (JSJSup 70), Leiden 2001, s. 2–3; szerzej na ten temat zob.: G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, s. 72–87; tenże, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1965, s. 12–13; C.R.A. Morray-Jones, *Paradise Revisited (2 Cor 12:l–12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 1: The Jewish Sources*, „Harvard Theological Review" 86 (1993), s. 182–185; tenże, *Divine Names, Celestial Sanctuaries, and Visionary Ascents: Approaching the New Testament from the Perspective of Merkava Traditions*, w: *The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament*, red. C. Rowland, C.R.A. Morray-Jones (CRINT 12), Leiden 2009, s. 234–235; tenże, *A Transparent Illusion*, s. 217–225; V.D. Arbel, *Beholders of Divine Secrets: Mysticism and Myth in the Hekhalot and Merkavah Literature*, Albany 2003, s. 67–103.

45 Zob. J.R. Davila, *Hekhalot Literature in Translation*, s. 9; tenże, *Descenders to the Chariot*, s. 169–195.

46 Zob. W. Eichrodt, *Ezekiel: A Commentary*, tłum. C. Quin (OTL), Philadelphia 1970, s. 542; S.H. Levey, *The Targum of Ezekiel; Translated*, s. 5; A. Kuśmirek, *Targum do Księgi Ezechiela*, s. 148–149.

Tekst hebrajski (TM):

43,7 וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן אָדָם אֶת־מְקוֹם כִּסְאִי וְאֶת־מְקוֹם כַּפּוֹת רַגְלַי אֲשֶׁר אֶשְׁכָּן שָׁם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְעוֹלָם [...]

43,7 *I powiedział do mnie: Synu człowieczy, (to) jest miejsce tronu Mojego i miejsce podeszw stóp Moich, bo tam zamieszkam w pośrodku synów Izraela na zawsze* […].

Targum Jonatana do Ez:

43,7 ואמר לי בר אדם דין אתר בית כורסי יקרי ודין אתר בית אשריות שכינתי דאשרי שכינתי תמן בגו בני ישראל לעלם [...]

43,7 *I powiedział do mnie: „Synu Adama, to jest miejsce Domu tronu chwały Mojej, i to jest miejsce Domu zamieszkania obecności Mojej, bo sprawię, że tam zamieszka obecność Moja w pośrodku synów Izraela na zawsze* […].

W parafrazie targumicznej został odrzucony antropomorficzny sposób opisu Świątyni, mianowicie nie jest ona „miejscem podeszw stóp Moich" (por. Iz 66,1); a ponadto według targumisty będzie miejscem zamieszkania „obecności" (שכינה) Boga, a nie Jego samego. W odniesieniu do aramejskiego przekładu, według którego Świątynia jest „miejscem Domu tronu chwały Mojej", warto zauważyć, że podobne określenie pojawia się w Księdze Jeremiasza, gdzie prorok nazywa Świątynię „tronem chwały" (Jr 17,12). W literaturze na temat pałaców niebiańskich wyrażenie „tron chwały" jest jednym z najczęstszych określeń tronu, na którym Bóg zasiada w niebiańskiej komnacie (np. *Hekalot rabbati*, § 161, § 251; *Hekalot zutarti*, § 371, § 373; *Ma'ăśēh merkābāh*, § 544, § 559, §§ 592–594; 3 Hen 1,6-12; 7,1). Echem żydowskich spekulacji mistycznych jest też aramejskie określenie Świątyni jako „miejsca Domu zamieszkania obecności Mojej", w którym pojawia się słowo „obecność" (שכינה) będące synonimem Boga. Według TgJ Ez 43,7 – podobnie jak w mistyce *merkābāh* – Świątynia jest miejscem, w którym znajduje się tron chwały Boga oraz zamieszkuje Jego obecność. Innymi słowy, nowa Świątynia opisana przez Ezechiela, co w sposób szczególny uwypukla parafraza targumiczna, jest repliką niebiańskiej siedziby Boga występującej w tradycji mistycznej[47].

Na boskie pochodzenie Świątyni oraz całego miasta Jerozolimy, gdzie znajdzie się przyszłe sanktuarium, wskazują ostatnie słowa księgi (Ez 48,35). Jak zauważa S.H. Levey[48], można dopatrzeć się mistycyzmu i tajemniczości w stwierdzeniu

[47] Zob. S.H. Levey, *The Targum of Ezekiel: Translated*, s. 117.

[48] Zob. tenże, *The Targum to Ezechiel*, s. 145; tenże, *The Targum of Ezekiel: Translated*, s. 129; A. Kuśmirek, *Targum do Księgi Ezechiela*, s. 149.

kończącym Księgę Ezechiela, które w przekładzie aramejskim brzmi: „A imię miasta – zostanie obwieszczone od dnia przebywania obecności Jego – JWJ jest tam" (TgJ Ez 48,35). Według targumisty nazwa miasta do tej pory nie została jeszcze skonkretyzowana, lecz sam Bóg nazwie je w przyszłości, gdy zostanie ono przez Niego odnowione. Krótko mówiąc, nowa Jerozolima – podobnie jak nowa Świątynia – będzie odbiciem miasta niebiańskiego, co przywołuje na myśl spekulacje mistyczne *merkābāh* (por. też Ap 3,12; 21,1-2.10; b.*Ta'anit* 5a).

PODSUMOWANIE

Przedmiotem najwcześniejszych żydowskich spekulacji mistycznych był tron Boży w niebiosach o kształcie rydwanu (*merkābāh*) z wizji Ezechiela (Ez 1 i 10), stąd nie dziwi istnienie licznych elementów mistyki *merkābāh* w TgJ do Księgi Ezechiela. W aramejskim przekładzie uwypukla się transcendencję Boga mieszkającego w niebiosach, Jego wszechmoc, majestat i królewską władzę. Aluzje do mistyki *merkābāh* obecne w TgJ do Księgi Ezechiela dotyczą przede wszystkim obrazu Boga zasiadającego na tronie-rydwanie. Według TgJ Ez 1,26 postać zasiadająca na tronie miała „podobieństwo jakby wyglądu Adama", co nawiązuje do tradycji, w których Adam był postrzegany jako idealny człowiek i prorok związany z niebiańskim sanktuarium jako wiecznym miejscem zamieszkania Boga. Kolejnym motywem związanym z mistyką *merkābāh* jest opis czterech istot żyjących, otaczających tron-rydwan Boży. Podczas gdy według tekstu hebrajskiego każda z nich ma cztery twarze, to w targumie stwierdza się, że każda istota ma 16 twarzy, a wszystkie razem mają ich 64. Gdy chodzi o skrzydła, to według materiału biblijnego każda istota ma cztery, natomiast w przekładzie aramejskim mówi się, że każda istota ma 64 skrzydła, a wszystkie razem mają ich 256 (TgJ Ez 1,6). W materiale, który jest dodatkiem targumicznym, cztery istoty żyjące przedstawia się jako wykonawców kary Bożej wobec grzeszników (TgJ Ez 1,8) oraz Jego posłańców (TgJ Ez 1,14). W TgJ do Księgi Ezechiela – w materiale będącym dodatkiem targumicznym – uwypukla się motyw wysławiania Boga przez istoty niebiańskie (1,24; 3,12-13; 43,2), co jest częstym elementem żydowskich spekulacji mistycznych. W Księdze Ezechiela mówi się o tym, że prorok został uniesiony przez ducha, czego rezultatem jest oglądanie chwały Bożej (TgJ Ez Ez 3,12-15; 8,1-4; 11,1.24; 43,5; zob. też 40,1-4), co może być postrzegane jako echo motywu wznoszenia się/wstępowania do niebios przez mistyka, który był jednym z głównych tematów literatury na temat pałaców niebiańskich. Do mistyki *merkābāh* nawiązuje opis chwały Bożej wypełniającej nową Świątynię, która będzie miejscem wiecznego zamieszkania Boga (TgJ Ez 43,1-7), oraz motyw nowej Jerozolimy jako odwzorowanie miasta niebiańskiego, w którym będzie przebywał Bóg (TgJ Ez 48,35). Reasumując, można stwierdzić, że obecne

w TgJ do Księgi Ezechiela liczne elementy mistyki *merkābāh* są świadectwem ukształtowanego już w całej pełni nurtu mistycznego, którego źródłem są biblijne wizje proroka Ezechiela, a który rozwijał się w późniejszej literaturze na temat pałaców niebiańskich.

Bibliografia

Teksty (wydania i przekłady)

Davila, J.R., *Hekhalot Literature in Translation: Major Texts of Merkavah Mysticism* (Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy, 20), Leiden 2013.

James, M.R., *The Testament of Abraham. The Greek Text Now First Edited with an Introduction and Notes* (Texts and Studies, II.2), Cambridge 1892.

Levey, S.H., *The Targum of Ezekiel: Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes* (The Aramaic Bible, 13) Edinburgh 1987.

Meyer, W., *Vitae et Evae* (Abhandlungen der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophische-philologische Klasse, 14), München 1878.

Parchem, M., *Księga Ezechiela*, w: *Targum Jonatana. Edycja tekstu aramejskiego – przekład na język polski z wprowadzeniem i notami*, t. II: *Prorocy późniejsi*, część 2, tłumaczenie i opracowanie A. Kuśmirek, M. Parchem, Warszawa 2023, s. 741–1059.

Schäfer, P., *Geniza Fragmente zur Hekhalot Literatur* (Texte und Studien zum antiken Judentum 6), Tübingen 1984.

Schäfer, P., *Synopse zur Hekhalot Literatur* (Texte und Studien zum antiken Judentum 2), Tübingen 1981.

Sperber, A., *The Bible in Aramaic: Based on Old Manuscripts and Printed Texts*, III: *The Latter Prophets according to Targum Jonathan*, Leiden 1962.

Bible Works 10. Copyright © 2017 Bible Works, LLC.

Judaic Classic, version 3. Copyright © 1991–2004 Institute for Computers in Jewish Life, Davka Corporation & Judaica Press, Inc.

Opracowania

Alexander, P.S., *Targum, Targumim*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. Freedman i in., New York 1992, t. VI, s. 320–331.

Arbel, V.D., *Beholders of Divine Secrets: Mysticism and Myth in the Hekhalot and Merkavah Literature*, Albany 2003.

Collins, J.J., *A Throne in the Heavens: Apotheosis in Pre-Christian Judaism*, w: *Death, Ecstasy and Otherworldly Journeys*, red. J.J. Collins, M. Fishbane, Albany 1995, s. 43–58.

Cook, S.L., *Ezekiel 38–48. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 22B), New Haven–London 2018.

Damsma, A., *The Targumic Toseftot to Ezekiel* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 13), Leiden 2012.

Davila, J.R., *Descenders to the Chariot: The People behind the Hekhalot Literature* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 70), Leiden 2001.

Davila, J.R., *Liturgical Works* (Eerdmans Commentaries on the Dead Sea Scrolls 6), Grands Rapids 2000.

Davila, J.R., *The Ancient Jewish Apocalypses and the Hekhalot Literature*, w: *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, red. A.D. DeConick (Society of Biblical Literature. Symposium Series 11), Atlanta 2006, s. 105–125.

Dimant, D., *4QPseudo-Ezechiel a*, w: *Qumran Cave 4. XXI: Parabiblical Texts*, Part 4: *Pseudo-Prophetical Texts*, red. D. Dimant (Discoveries in the Judaean Desert 30), Oxford 2001, s. 42–51 + pl. I.

Dimant, D., Strugnell, J., *The Merkabah Vision in Second Ezekiel (4Q384 4)*, „Revue de Qumran" 14 (1990), s. 331–348.

Eichrodt, W., *Ezekiel: A Commentary*, tłum. C. Quin (Old Testament Library), Philadelphia 1970.

Flesher, P.V.M., Chilton, B., *The Targums: A Critical Introduction* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture 12), Leiden 2011.

Ginzberg, L., *Legends of the Jews*, I–II, tłum. H. Szold, P. Radin, Philadelphia 2003.

Gruenwald, I., *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Ancient Judaism and Early Christianity 90), Leiden 2014 (wyd. 2).

Gruenwald, I., *From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*, Frankfurt 1988.

Halperin, D.J., *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (Texte und Studien zum antiken Judentum 16), Tübingen 1988.

Himmelfarb, M., *Heavenly Ascent and the Relationship of the Apocalypses and the Hekhalot Literature*, „Hebrew Union College Annual" 59 (1988), s. 73–100.

Kuśmirek, A., *Targum do Księgi Ezechiela*, „Collectanea Theologica" 77 (2007), s. 139–155.

Levey, S.H., *The Targum to Ezechiel*, „Hebrew Union College Annual" 46 (1975), s. 139–158.

Manning, G.T., *Echoes of a Prophet. The Use of Ezekiel in the Gospel of John and in Literature of the Second Temple Period* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 270), London–New York 2004.

Morray-Jones, C.R.A., *A Transparent Illusion: The Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism; A Source-Critical and Tradition-Historical Inquiry* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 59), Leiden 2002.

Morray-Jones, C.R.A., *Divine Names, Celestial Sanctuaries, and Visionary Ascents: Approaching the New Testament from the Perspective of Merkava Traditions*, w: *The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament*, red. C. Rowland, C.R.A. Morray-Jones (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 12), Leiden 2009, s. 217–498.

Morray-Jones, C.R.A., *Paradise Revisited (2 Cor 12:l-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part 1: The Jewish Sources*, „Harvard Theological Review" 86 (1993), s. 177–217.

Morray-Jones, C.R.A., *The Body of the Glory: Approaching the New Testament from the Perspective of Shiur Koma Traditions*, w: *The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament*, red. C. Rowland, C.R.A. Morray-Jones (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 12), Leiden 2009, s. 499–610.

Munoa, III, P.B., *Four Powers in Heaven: The Interpretation of Daniel 7 in the Testament of Abraham* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement Series 28), Sheffield 1998.

Newsom, C., *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (Harvard Semitic Studies 27), Atlanta 1985.

O'Hare, D., *Have You Seen, Son of Man?: A Study of the Translation and Vorlage of LXX Ezekiel 40–48* (Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies Series 57), Atlanta 2010.

Parchem, M., *Księga Ezechiela w Qumran*, „Collectanea Theologica" 77 (2007), s. 103–138.

Parchem, M., *Motyw tronu-rydwanu Bożego w pismach z Qumran i początki mistyki merkābāh*, „Studia Pelplińskie" 52 (2018), s. 283–302.

Rowland, R., *Things into which Angels Long to Look: Approaching Mysticism from the Perspective of the New Testament and the Jewish Apocalypses*, w: *The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament*, red. C. Rowland, C.R.A. Morray-Jones (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 12), Leiden 2009, s. 1–215.

Rowland, C. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, London 1982.

Schäfer, P., *The Origins of Jewish Mysticism* (Texte und Studien zum antiken Judentum 112), Tübingen 2009.

Schiffman, L.H., *Merkavah Speculation at Qumran: The 4Q Serekh Shirot 'Olat ha-Shabbat*, w: *Mystics, Philosophers, and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History, Fs. A. Altmann*, red. J. Reinharz, i in., Durham 1982, s. 15–47.

Scholem, G., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1965.

Scholem, G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa 1997.

Wróbel, M.S., *Wprowadzenie do Biblii Aramejskiej* (Biblia Aramejska), Lublin 2017.

Zdun, P., *Kilka uwag na temat bytów anielskich w rękopisach znad Morza Martwego*, w: *Słowo Twoje jest prawdą (J 17,17). Fs. S. Mędala*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 419–429.

Zdun, P., *Pieśni ofiary szabatowej z Qumran i Masady* (Teksty z Pustyni Judzkiej 1), Kraków 1996.