

A kő marad...

Megjegyzések a *Hazón Gábriél* irathoz

Xeravits Géza

A 21. század egyik legújabb hebraisztikai érdekessége, egy különös sztélé, immár 2007 áprilisa óta számot tart tudósok és a nagyközönség figyelmére egyaránt. Grüll Tibor informatív blogbejegyzésének jóvoltából a hazai közvélemény is megismerkedhetett az e lelet körül kirobbant vitákkal, ugyanő az Újszövetség tanulmányozását segítő történeti dokumentumokat bemutató hasznos könyvében egy részletet közölt is belőle (Grüll 2009, 101–103), ugyanakkor azonban – tudomásom szerint – szakmai bemutatása még várat magára. Az alábbi kis jegyzetnek nincs más célja, mint hogy közreadja a sztélé feliratának magyar fordítását, és néhány megjegyzést fűzzön hozzá, értelmezését segítőként.

Előljáróban

A lelet, egy 96 × 37 × 16 centiméteres dimenziójú mészködarab egy zürichi műgyűjtő, David Jeselsohn tulajdona. Egy jordániai régiségkereskedőtől vásárolta a 2000-es évek elején; eredetéről azontúl, hogy a Holt-tenger délkeleti partvidékén került elő, semmi közelebbi adat nem áll rendelkezésre.

A sztéléről először Israel Knohl adott hírt az izraeli napi sajtóban, majd szakmai fórumon is (Knohl 2007), s további tanulmányaiban, köztük egy monográfiában amellelt érvelt, hogy a szöveg teljességgel új megvilágításba helyezi a kereszténység születése körüli időszak zsidóságának messiásvárását (Knohl 2008 és 2009). Hamarosan az izraeli epigráfia és qumranológia jelentős képviselői is szót kértek a lelettel kapcsolatban, s értékes szempontokkal járultak hozzá olvasatainak (Yardeni–Elizur 2007; Yuditsky–Qimron 2009), nyelvi állapotának (Bar-Asher 2008; Rendsburg 2009), illetve az íráshordozó jellegzetességeinek (Goren 2008) értelmezéséhez. E kutatók Knohl olvasatainak és szövegértelmezésének szenzációs elemeit egyöntetűen légből kapottnak ítélték meg, ugyanakkor a sztélé jelentőségét továbbra is hangsúlyozták. Legújabban a Society of Biblical Literature védnökségében jelent meg egy átfogó kötet Matthias Henze szerkesztésében, amely a sztélé 2009-ben, Houstonban történt kiállítása alkalmából rendezett szimpózium anyagát adja közre, neves tudósok közreműködésével (Henze 2011).

A kőlap szépen előkészített előlapján két hasábra rendezve összességében 87 sornyi, tintával írt, héber nyelvű szöveg maradt fenn. A hátlap kidolgozatlansága alapján valószínűsíthető,

hogy a kőlapot talán fal mellé fölállítva helyezhették el eredetileg. A szöveg első hasábjának jobb széle, és második hasábjának bal széle erősen károsodott, s az írás a hasábok tetején és alján is olvashatatlan – így a sztélé teljes tartalmáról képet alkotni lehetetlenség. A kutatók megegyeznek abban, hogy az íráskép alapján a sztélé létrehozása az időszámítás fordulója környékére datálható, eredetének bizonytalanságai ellenére a legtöbben autentikus, ókori alkotásnak tartják.

A ránk maradt szöveg egy apokaliptikus látomás részleteként azonosítható, melyet Gábriél angyal közöl a címzettel. A látomás során az angyal isteni üzenetet közvetít, amelynek jellegét a Héber Bibliából is jól ismert „ezt mondja JHVH” (כֹּה אָמַר יְהוָה), s ehhez hasonló formulák visszatérő jelenléte mutatja. A bevezető formulák a szöveget többé-kevésbé egyenlő részekre osztják föl. Az alábbiakban ezen értelmi egységek szerint tagolva tekintem át a szöveget.

A sztélé szövege

1–12. sorok

A szöveg kezdő sorai olyannyira sérültek, hogy értelmezésük nem lehetséges. Ez a szövegegység mindenesetre a 11. sor elején az alábbi szöveget hozza: „JHVH, kérdezel engem.” Ez a látomás címzettje és a kinyilatkoztató angyal párbeszédét implikálja, ami az apokaliptika megszokott irodalmi eszköze. Ezután a 11. sor második felében és a 12. sorban ez olvasható: „Ezt mondja a Seregek Istene: ⁽¹²⁾ [...] Izrael házából, és én hirdetem Jeruzsálem nagyságát”. Ezzel a látomás első nagyobb részének fő témáját mutatja be a szerző: Jeruzsálem ellenségeitől való megszabadítását.

13–19a sorok

⁽¹³⁾ [Ezt] mondja JHVH, Izrael Istene: *íme, mind a népek* ⁽¹⁴⁾ *összesereglenek (?) Jeruzsálem ellen, és [...]* ⁽¹⁵⁾ *e]gy, kettő, három, négy: a próféták, és akik visszatérnek,* ⁽¹⁶⁾ *és a kegyesek. Szolgám, Dávid, kérj engem, [...]* ⁽¹⁷⁾ *...] a jelet, amit kértem tőled. Ezt mondja* ⁽¹⁸⁾ *a Seregek [J]HVH-ja, Izrael Istene: fiam [...]* ⁽¹⁹⁾ *új szövegség Izraellel – három nap múlva tudni fogod!*

A szent város, Jeruzsálem ellen sereglő népek kedvelt toposza a zsidó eszkatologikus irodalomnak; elég talán olyan közismert szakaszokat említeni itt, mint a *Zsoltárok* 2; *Izajás* 29,1–8; *Zakariás* 14,1–12, vagy a *4Ezra* 13. Ezek a szakaszok mind együtt szemlélik Jeruzsálem pogányok általi ostromlását, és Istentől jövő szabadítását, felmagasztalását (vö. fentebb a „hirdetem Jeruzsálem nagyságát” kitételt). A 14. sor „összesereglenek” (צוּבְאִים, Qimron–Yuditsky 2011, 34) olvasata kérdéses ugyan, de az összefüggésbe jól illeszkedik, és a rendelkezésre álló helyet is megfelelően tölti ki.

A 16. sor Knohl messianisztikus értelmezésének egy fontos kiindulópontja. A „szolgám, Dávid” formula visszatérő elem a Héber Bibliában és a korai zsidó irodalomban, egyaránt vonatkozhat a múlt nagy jelentőségű uralkodójára, és a dávidi házból származó pozitív eszkatologikus főszereplőre is (utóbbi értelemben vö. pl. *Ezekiel* 34,23–24 és 37,24–25). A sor végén található szó rendkívül töredékes és romlott állapotban van. A kutatók kezdetben az *Efrajim* olvasatot részesítették előnyben (vö. Yardeni és Elizur 2011, 13; Knohl 2008; Hamidović 2009, 156). Knohl szerint Efrajim itt nem Izraelre utal – mint a Héber Bibliában oly sokszor –, s nem is egy olyan szimbolikus kifejezés lenne, ahogy például egyes qumráni szövegek a farizeusokat jelölik szimbolikusán az Efrajim névvel. Szerinte a megnevezés egy késői, rabbinikus szövegekből ismert hagyománynak felel meg, s az ún. „József fia messiást” jelöli. A sor közepén álló „kérni” (בָּקַשׁ) igét továbbá imperativusként veszi, s így fordítása: „szolgám, Dávid, kérd Efrajimtól” (Knohl 2008, 148–149; Knohl 2009, 10–11). Értelmezésében tehát két „messianisztikus” figura jelenik meg a szövegben, egy dávidi, és egy efrajimi – utóbbinak az kölcsönöz kiemelt jelentőséget elméletében, hogy például a Babiloni Talmudban megőrzött egy hagyomány szerint a József fia Messiás (b. *Szukka* 52a), a *Peszikta Rabbati* 36 szerint pedig egy Efrajimnak nevezett messiás halála által engesztel a népért. Ezzel tehát a keresztény krisztológia korai zsidó előzményeit véli felfedezni (az elmélet kritikájához lásd pl. Collins 2011, 108–111). Ugyanakkor azonban az Efrajim olvasat egyáltalán nem bizonyos e szövegben, mi több, a sztéléről készült legújabb fényképek alapján kizárható, hogy a kérdéses szó második betűje *pé* lenne (Qimron–Yuditsky 2011), sokkal valószínűbb, hogy *mém*, amelynek alapján az אָמַר (‘mondani’) gyök valamely alakjának jelenléte feltételezhető ehelyütt. Magam Knohl értelmezéséből a בָּקַשׁ (‘kérni’) ige imperativusként történő megértését fogadom el, s azt valószínűsítem, hogy a „szolgám, Dávid” a látomás címzettje. Ez a Dávid *redivivus* az, aki által Jeruzsálem megszabadítása végbemegy, amit megerősíteni látszik a szöveg vége felé, a 78. sor tartalma. Ezzel nem kívánom azt állítani, hogy egy válságos történeti helyzet „megvalósuló messianizmusát” kellene beleolvasnunk a szövegbe, s nem gondolom azt, hogy a keletkezés kortörténeti hátterének egyik vagy másik kézzelfogható alakját kellene e dávidi alak hátterében azonosítani. A szerző általánosságban beszél, amikor a nép *par excellence* szorultságában az eljövendő ideális uralkodó alakját állítja olvasói/hallgatósága elé. Ezt az értelmezést megerősítheti a 18. sor, ahol Isten „fiamnak” (בְּנִי) szólítja a látomás címzettjét. Már a Héber Bibliából ismert például az ideális uralkodó – adoptív – istenfiúságának a gondolata, amit aztán a korai zsidóság irodalma sokszor feldolgoz (a kérdés irodalma óriási, legújabbán lásd Yarbrow Collins – Collins 2008, 48–74).

A 19. sorban Isten „új szövetséget” ígér, a kifejezés használatának a kereszténység előtti zsidóságban nyilvánvalóan a *Jeremiás* 31,31–34 szolgál alapul. Knohl úgy véli, az „új szövetség” maga az irat, ez a kőtáblára írt szöveg (Knohl 2011, 50–51), e feltételezésnek azonban nem sok alapja van. Sokkal valószínűbb, hogy Jeruzsálem közelgő szabadításáról beszél itt a szöveg.

19b–28. sorok

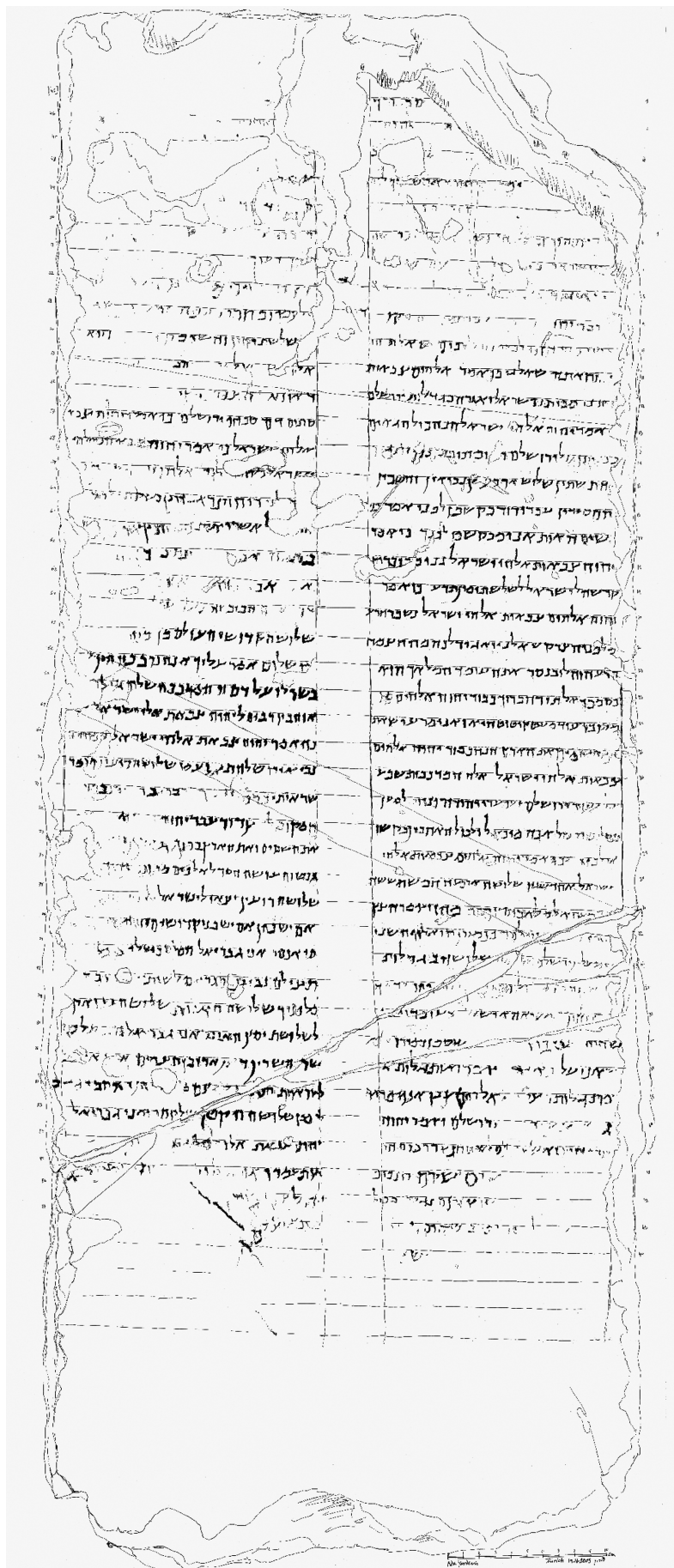
Ezt mondja ⁽²⁰⁾ JHVH, a Seregek Istene, Izrael Istene: Kipusztíttatik a gonosz(ság) ⁽²¹⁾ az igaz(ság) elől. Kérdezz engem, és én tudtul adom neked, mi ez a gonosz ⁽²²⁾ sarjadék, [...] te megállsz, az angyal (pedig) ⁽²³⁾ támogat téged, ne félj! Áldott JHVH, az Isten dicsősége az ő ⁽²⁴⁾ helyéről. Még egy kevés, és én megrendítem ⁽²⁵⁾ az eget és a földet. Íme, dicsősége JHVH-nak, a Seregek ⁽²⁶⁾ Istenének, Izrael Istenének! Ez a hét trónszékér ⁽²⁷⁾ Jeruzsálem kapuja fölött, és Júda kapui fölött nyugszik, ⁽²⁸⁾ [...] angyal miatt, Mikáél és mind a többiek, kérjétek [...]

A következő nagyobb értelmi egység egy összetett üdvígéret. A bevezető formulát egy általános profetikus *másál* követi, melynek mondanivalóját a következők fejtik ki. A 20b–22a sorok gondolati íve alapján világos, hogy a kezdő *másál* gonosz ↔ igaz ellentétpárjának a következő mondat gonosz sarjadék ↔ te pár feleltethető meg. A szakasz kulcskifejezése a „gonosz sarjadék” szókapcsolat (הַצִּמְחָה הַרָעָה). Tekintve, hogy a „sarjadék” szó a Héber Bibliától kezdve (vö. *Jeremiás* 23,5) folyamatosan részét képezi az eszkatologikus nyelvhasználat pozitív főszereplőkre vonatkozó szókinésének, Knohl (2009, 12–13) amellet érvel, hogy a szó itt egyfajta „Antikrisztust” jelöl. E tipikusan keresztény teológiai konstrukció bevezetésének a szövegbe azonban nincsen alapja. Sokan és meggyőzően érveltek már eddig is amellet, hogy az Újszövetségben kikristályosodó Antikrisztus-alaknak a korai zsidóságban legfeljebb előzményei, de nem paralleljei vannak (vö. pl. Jenks 1991 vagy Lietaert Peerbolte 1996). A *Hazón Gábriél* szövegében ez a „gonosz sarjadék” – tekintettel a szövegösszefüggésre – individuális szereplőt jelöl, a „szolgám, Dávid” antagonistáját (szemben Kim 2011 kollektív értelmezésével). Ilyen negatív eszkatologikus szereplőt pedig ismét csak nagy számban találhatunk a korai zsidóság irodalmában.

A nyitó *másál* kifejtése egy ismert formulával zárul: „ne félj!” Egyes kutatók úgy vélik, a kifejezés *Dániel könyvéből* kölcsönződik (vö. *Dániel* 10,19, tágabb összefüggésben 8,17–18), amikor a látomás hatásától megrémült címzettet az *angelus interpres* megerősíti (Knohl 2009, 13–14; Henze 2011a, 121–122). A *Hazón Gábriél* esetében azonban nem erről van szó. A részlet gondolati íve ugyanis a következő:

kipusztíttatik	→	gonoszság	→	gonosz sarjadék
igazság	→	te	→	megállsz + támogat

A szerző egy szép kiasztikus szerkezetet hozott létre tehát, amelynek végeredménye megerősítő örömhír hirdetése a címzett számára; ezért sokkal inkább gondolom azt, hogy a „ne félj” formula hátterében a bibliai üdvörakulum műfaját kell keresni, melyre annyi példát találunk *Deutero-Izajás* és *Jeremiás* könyvekben (lásd magyarul Xeravits 2011).



A sztlé szövege Ada Yardeni átírásában

A szöveg e ponton egy komplex doxológiába fut bele, melynek szívében *Aggeus* 2,6 direkt idézete található, s ez átvezet – hatásos fokozással – a főhős angyali támogatásától a Jeruzsálemért végrehajtott totális transzcendens intervenció képéhez. A 26b sor trónszekerei minden valószínűség szerint a hadra kelt mennyei seregek harci szekerei (értelmezésükhöz lásd Coblenz Bautch 2011, 141–143), Mikáél pedig mint harcos főangyal a mennyei seregek vezéréként kerül említésre.

29–64. sorok

A szöveg ezen sorai ismét rendkívül károsodottak. Talán az angyali seregek részletezése folytatódhatott itt, hiszen a szöveg így folytatódik: „⁽²⁹⁾ [...] Ezt mondja JHVH, a Seregek Istene, Izrael ⁽³⁰⁾ Istene: egy, kettő, három, négy, öt, hat, ⁽³¹⁾ [hét] (?) az angyalokhoz [...] Mi ez? Mondta: a fa ⁽³²⁾ [...] a második főnök”. Az 52. sor ismét az angyalokat emlegeti, míg az 57. sor Jeruzsálem pusztításának végét vizionálja: „pecsételd le Jeruzsálem öldöklésének vérét”. Ezután közvetlenül egy különös, kétszer megismételt bevezető formulát találunk: „Ezt mondja a Sere[gek] JHVH-ja, ⁽⁵⁸⁾ Izrael Istene, ezt mondja a Seregek JHVH-ja, Izrael ⁽⁵⁹⁾ Istene [...]”, jelenléte minden bizonnyal másolói dittográfia eredménye (Hamidović 2009, 149).

65–68. sorok

⁽⁶⁵⁾ a világ/öröklét három szentje [...] ⁽⁶⁶⁾ [...] béke. Mondta: mi benned bízunk, [nem] ⁽⁶⁷⁾ testben, és nem vérben! Ez a trónszekér, ami [...] ⁽⁶⁸⁾ Sokan szeretik a Seregek JHVH-ját, Izrael Istenét [...]

E sorok anyaga a szöveg egy újabb, töredékesen fennmaradt értelmi egységének vége; a 69. sor bevezető formulája új egységet nyit. A 65. sor ismét fejlett angelológiát feltételez. A 66b–67a sorok anyaga az Istenbe vetett bizalomnak egy minden valószínűség szerint *Jeremiás* 17,5–7 versein alapuló megvallása (Qimron–Yuditsky 2011, 36, vö. Collins 2011, 105), a sérült szövegösszefüggésből a mondat alanyát nehéz visszakövetkeztetni. A 67. sor elején álló בשר ('test') szót Knohl (2009, 23) a 'hirdetni/tudtul adni' jelentésű ige imperativusaként értelmezi, ahonnan fordítása: „hirdesd neki a vérről, ez az ő trónszekerük...”, szerinte itt Illés szekeréről lenne szó, aki a holtakat a mennybe viszi – a szöveg fennmaradt anyagának összefüggése alapján azonban ez az értelmezés túlságosan is spekulatív.

69–76. sorok

(69) *Ezt mondja a Seregek JHVH-ja, Izrael Istene: [...] (70) prófétákat küldök népemhez, hármat. És én azt mondom, (71) amit láttam [...] (72) a helyet Dávidért, JHVH szolgájáért [...] (73) az eget és a földet. Áldott [...] (74) [...] irgalmat gyakorlok ezredeken át [...] (75) Három pásztor jön Izraelnek [...] (76) ha van pap, ha vannak szentek fiai [...]*

A látomás szerzője ebben az egységben valószínűleg a Jeruzsálem megszabadítása utáni időről beszél, amit egy ideális kornak tart, ahol a nép próféták és papok irányítása alatt él. A megfogalmazás háttérben minden bizonnyal *Jeremiás könyve* 32. fejezetének az anyagát vélelmezhetjük, az ég és föld említése a 32,17-et idézi. A 72. sorban Dávidot „JHVH szolgájának” nevezi a szöveg – szemben a 16. sor „én szolgám” alakjával –, itt tehát nem JHVH, hanem az angyal a mondat alanya, aki talán arról beszél, hogy megerősíti, megvédi, oltalmazza a várost, a mondat igéje nem maradt ránk.

77–87. sorok

(77) *Ki vagyok én? Én Gábiel vagyok, az angyal [...] (78) meg fogod menteni őket. Prófféta [...] (79) előled a három [...] három [...] (80) három nap múlva a jel [...] én, Gábiel [...] (81) a hercegek hercege [...] sziklás hasadékok [...] (82) nekem a jel [...] (83) a háromból a legkisebb, akit fogtam, én, Gábiel (84) Seregek JHVH-ja [...] (85) akkor megálltok [...] (86) ... (87) [...] mindörökké [...]*

E sorok a szöveg záró értelmi egységét tartalmazzák. Kezdeteként a kinyilatkoztató angyal bemutatkozása olvasható: ő Gábiel, a korai zsidó irodalom *par excellence* értelmező angyala (alakjához lásd pl. Coblenz Bautch 2011, 144–147; vagy Kim 2011, 154–158). Ezek a sorok a látomás címzettjének végső megerősítését szolgálhatják. A 78. sorban – minden valószínűség szerint – feladata kerül kijelölésre: mint népe/Jeruzsálem megmentője. Egyes kutatók amellet érvelnek, hogy ez a sor Istenről beszél (Hamidović 2009, 159), azonban tekintettel a 79. sor egyes szám második személyű alakjának azonosítására – itt semmi esetre sem Istenről van szó – biztosabb azt tartanunk, hogy az emberi főszereplő tevékenységéről beszél a szöveg.

A 80. sor Knohl sajátos messiási értelmezésének egyik központi eleme. Eredeti olvasata a „három nap múlva élj” (לשלושת ימין חיה) volt, s amellet érvelt, hogy Gábiel itt valószínűleg parancsot ad valakinek a feltámadására – aki szerinte a szöveg egy pozitív, messiási szereplője, Efrajim lenne (lásd különösen Knohl 2008, 150–152; 155–158). Itt pedig nem mással kell számolni Knohl szerint, mint a megölt messiás harmadnap-i feltámadásának kereszténység előtti eszméjével. Ez a nézet tökéletesen beleillik kutatói kurrikulumba: bizonyos qumráni szövegek és korai zsidó pseudoepigráf részletek alapján már egy évtizeddel ezelőtt megkísérelte felfedezni a meggyilkolt messiás *Izajás* 53 szövegéből kiinduló, kereszténységet megelőző eszméjét (Knohl 2000). Éppúgy, mint korábbi elmélete esetében azonban, mostani teóriáját sem könnyű elfogadni – leginkább azért, mert olvasata helytelen volt. Amint Ronald

Hendel rámutatott, a kifejezés kulcsszavának helyes olvasata: הַאֵוֶר, azaz ‘a jel’; szó sincs tehát a szövegben feltámasztásról (Hendel 2009). Az új olvasatot általánosan elfogadták a kutatók, köztük maga Knohl is (Qimron–Yuditsky 2011, 37; Collins 2011, 106–107; Knohl 2011, 43). A szöveg felidézi tehát a korábban, a 17. sorban már emlegetett jelet. Hogy ez konkrétan mi lehet, nehéz megmondani. Mivel itt a „jel” a „három nap” időtávval áll kapcsolatban, amely pedig az előbbi szövegösszefüggésben (19. sor) az „új szövetséghez” kapcsolódik, leginkább arra lehet következtetni, hogy a szövegben előforduló „jel” nem más, mint az „új szövetség” jele. Hogy mi is pontosan? Ez homályban marad...

A szakasz még két vitatott kifejezést tartalmaz. Az egyik a „hercegek hercege” שר השרין 81. sor), a másik pedig ugyanabban a sorban a „sziklás hasadékok” előtti megrongálódott szövegrészlet, ahová Knohl a ׀[ו]ן[ו] szót rekonstruálja, ami a bibliai héberben a földön heverő, temetlen tetem jelölésére szolgál (vö. *1Kir* 9,37; *Jer* 8,2; 9:21; *Ps* 83,11). Szerinte ez a szövegrész a fentebb Efrajimnak nevezett messiási alakról szól, aki a „hercegek hercege” ugyan, de akit elpusztítanak, s temetlen holtteste a sziklás hasadékokban fekszik – míg föl nem támad (Knohl 2008, 157; Uő. 2011, 44–45). Knohl értelmezése megint csak problémákkal terhelt. Mint fentebb rámutattam, a szöveg nem utal a feltámadásra. A ׀[ו]ן[ו] rekonstrukció továbbá teljesen bizonytalan. Yardeni és Elizur (2011, 15) óvakodik bármit is rekonstruálni, Hamidović (2009, 159) a ׀[א]ן[ו] (‘bíró’) szót rekonstruálja ide. De ami leginkább problematikus, az a „hercegek hercege” kifejezésnek az emberi pozitív eszkatologikus főszereplőre való vonatkoztatása. A szöveg ugyanis erősen függ *Dániel könyvétől*, különösképpen annak utolsó látomásaitól, ahol a kérdéses kifejezés Istenre vonatkozik (vö. Collins 2011, 107; Kim 2011, 158–162). A szöveg záró egységében tehát szó sincs feltámadásról: a szerző Isten és a pozitív eszkatologikus főszereplő diadalát írja le az ellenségek fölött.

A szöveg keletkezéséről

Mint említettem, a sztélé feliratát paleográfiai alapon a kutatók az időszámítás fordulója körülre datálják, a qumráni szövegek Heródes kori írástípusával rokonítják. Ez a kompozíció *terminus ante quemje*. A kőlapon olvasható szöveg azonban nem autográf: az 57–58. sorok nyilvánvaló dittográfiát tartalmaznak, ami arra utal, hogy írott forrást másolt készítője. Nyelvészeti megfontolások szintén ebbe az irányba mutatnak (vö. Bar-Asher 2008 és Rendsburg 2009).

A szöveg háttérében kézenfekvőnek tűnik valamilyen konkrét, Jeruzsálemet érintő fegyveres konfliktust keresni. A Kr. e. 1. századból két ilyen alkalom kínálkozik, a város Pompeius általi elfoglalása (Kr. e. 63), illetve a Heródes halála utáni turbulens események, amikor a Jeruzsálemben kirobbant lázongást Syria helytartója, Varus, kemény eszközökkel leverte (ehhez lásd Josephus, *AJ* 17.11; *BJ* 2.1–5). Ezen tág korszakoláson túl azonban a szöveg anyaga semmi bizonyos támpontot nem kínál.

A kő pedig marad fontos, ám enigmatikus tanúbizonysága a korai zsidóság eszkatologikus nézetei Kr. e. 1. századi fejlődésének.

Bibliográfia

- Bar-Asher, Moshe 2008. „On the Language of ‘The Vision of Gabriel’”: *Revue de Qumrân* 92, 491–524.
- Coblentz Bauch, Kelley 2011. „Hosts, Holy Ones, and the Words of Gabriel: The Angelology of *Hazon Gabriel* in the Context of Second Temple and Late Antique Literature”: Henze 2011, 131–152.
- Collins, John J. 2011. „Gabriel and David: Some Reflections on an Enigmatic Text”: Henze 2011, 99–112.
- Goren, Yuval 2008. „Micromorphologic Examination of the *Gabriel Revelation* Stone”: *Israel Exploration Journal* 58, 220–229.
- Grüll Tibor 2009. *A kövek kiáltanak. 50 történelmi dokumentum az Újszövetség tanulmányozásához*. Budapest.
- Hamidović, David 2009. „La *Vision de Gabriel*”: *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 89, 147–168.
- Hendel, Ronald S. 2009. „The Messiah Son of Joseph: Simply ‘Sign’”: *Biblical Archaeology Review* 35/1, 8.
- Henze, Matthias (szerk.) 2011. *Hazon Gabriel. New Readings of the Gabriel Revelation*. SBLEJL 29. Leiden.
- Henze, Matthias 2011a. „Some Observations on the *Hazon Gabriel*”: Henze 2011, 113–129.
- Jenks, Gregory C. 1991. *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*. BZNW 59. Berlin.
- Kim, Daewoong 2011. „The Use of Daniel in the *Gabriel Revelation*”: Henze 2011, 153–171.
- Knohl, Israel 2000. *The Messiah before Jesus. The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls*. Berkeley.
- Knohl, Israel 2007. „Studies in the *Gabriel Revelation*”: *Tarbiz* 76, 303–328 (ivritül).
- Knohl, Israel 2008. „‘By Three Days, Live’: Messiahs, Resurrection, and Ascent to Heaven in *Hazon Gabriel*”: *Journal of Religion* 88, 147–158.
- Knohl, Israel 2009. *Messiahs and Resurrection in „The Gabriel Revelation”*. London.
- Lietaert Peerbolte, Bert J. 1996. *The Antecedents of Antichrist. A Tradition-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents*. JSJSup 49. Leiden.
- Qimron, Elisha – Yuditsky, Alexey E. 2011. „Notes on the So-Called *Gabriel Vision* Inscription”: Henze 2011, 31–38.
- Rendsburg, Gary A. 2009. „Linguistic and Stylistic Notes to the *Hazon Gabriel* Inscription”: *Dead Sea Discoveries* 16, 107–116.
- Yarbro Collins, Adela – Collins, John J. 2008. *King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*. Grand Rapids.
- Yardeni, Ada – Elizur, Binyamin 2007. „A Prophetic Text on Stone from the First Century BCE: First Publication”: *Cathedra* 123, 155–166.
- Yardeni, Ada – Elizur, Binyamin 2011. „A Hebrew Prophetic Text on Stone from the Early Herodian Period: A Preliminary Report”: Henze 2011, 11–29.
- Yuditsky, Alexey E. – Qimron, Elisha 2009. „Notes on the Inscription ‘The Vision of Gabriel’”: *Cathedra* 133, 133–144 (ivritül).
- Xeravits Géza 2012. „‘Ne félj, én megsegítelek’. Deutero-Izaiás két üdv-orákuluma”: *Sapientiana* 4/2, 14–26.

A szerző köszönetét fejezi ki Dr. Egeresi László Sándornak, hogy a szöveg átiratát és néhány bibliográfiai tételt a rendelkezésére bocsátotta.

Torleif Elgvin tanulmánya („Notes on the Gabriel Inscription”: *Semítica* 54, 2012, 221–232) e cikk lezárása után jelent meg.