

sem i Maryją. Nadprzyrodzonym światłem zajaśniał dopiero w cieniu Maryi i Jezusa. Tylko zewnętrznie i pośrednio dotyka tej tajemnicy, a mianowicie jako dziewiczy ojciec św. Rodziny. Była to przede wszystkim więź miłości i spójnia dusz.²¹ Jakże prosto i ujmująco wyraża to omawiana legenda, gdzie Jezus zwraca się do swego ojca: „mój kochany ojciec Józefie”. Ta szczególna miłość jest fundamentem jego ojcostwa.

Św. Józef wychodził do pracy, aby utrzymać rodzinę. Tak jak pielęgnował ziemskiego Jezusa — tak też opiekuje się jego ciałem mistycznym — Kościołem. Na prośbę ojców soboru Wat. I, Papież Pius IX ogłosił go w 1870 r. patronem Kościoła powszechnego. Papież Jan XXIII ustanowił go 19 III 1961 patronem Soboru Wat. II. Od listopada 1962 r. wymawiamy jego imię w modlitwie eucharystycznej.

Po II Wojnie Światowej kult Oblubieńca N.M.P., a szczególnie józefologia rozwija się wszechstronnie. Od 1947 r. ukazują się *Estudios josefinos*. W 1951 powstaje w Montrealu centrum dokumentacji św. Józefa. W 1952 r. Pia Società Torinese di S. Giuseppe organizuje we Viterbo ośrodek studiów józefologicznych, wydaje też miesięcznik: *Vita Giuseppina*. Od 1953 ukazują się *Cahiers de josephologie*. Z okazji 100-letniej rocznicy ogłoszenia św. Józefa patronem Kościoła powszechnego odbyło się w Rzymie międzynarodowe sympozjum poświęcone św. Józefowi w pierwszych XV wiekach. Na rok 1975 są przewidziane dni studiów józefologicznych w Valle de los Caídos (pod Madrytem) W tym ożywionym nurcie józefologicznym nie może zabraknąć studiów nad omówioną legendą. Koptyjska legenda o Józefie Cieśli, jako świadectwo żywego nabożeństwa, może wnieść do naszego kultu Oblubieńca Matki Bożej cenne wartości.

Rzym

KS. TOMASZ HERGESEL

Ks. Ryszard Rubinkiewicz SDB

APOKALIPSA ABRAHAMA

Apokryf zatytułowany *Apokalipsa Abrahama* znany jest jedynie w wersji starosłowiańskiej, którą opublikował po raz pierwszy I. I. Srezniewski¹, po nim N. S. Tichonrawow².

²¹ Por. F. L. Filas, *Joseph and Jesus. A Theological Study of Their Relationship*, Milwaukee 1952, s. 133.

¹ I. I. Srezniewski, w: *Izwestija imperatorskoj akademii nauk po otdeleniju russkago jazyka i slovesnosti*, 10 (1861—1863), s. 648—665.

² N. S. Tichonrawow, *Otkrowienie Avraama*, w: *Pamjatniki otrezennoj russkoj literatury*, Moskwa 1863, tom I, s. 32—53.

TREŚĆ APOKRYFU

Dziełko to można podzielić na dwie części: pierwsza haggadyczna opowiada dzieje nawrócenia Abrahama na monoteizm (rozdz. 1—8), druga część natomiast jest w ścisłym słowa znaczeniu apokalipsą (rozdz. 9—32).

Głównym wątkiem pierwszej części jest niemoc idolów i absurdalność ich kultu. Tare, ojciec Abrahama, czci bogów Marumata i Barisata. Opis perypetii z nimi związanych ukazuje znikomość idolów i zmierza do wyśmiania ich kultu. Marumat, którego Abraham znalazł w świątyni leżącego na ziemi, nie tylko nie mógł o własnych siłach się podnieść, ale Abraham musiał poprosić o pomoc swego ojca, aby ustawić statulę bożka na swoim miejscu (rozdz. 1). Innym razem Abraham udał się z polecenia swego ojca do pobliskiego miasta, aby sprzedać pięć figur idolów i po drodze spotkał kupców syryjskich. Otóż jeden z ich wielbłądów przestraszył osła, który należał do Abrahama i wiezione przezeń idole pospadały na ziemię i trzy z nich rozbiły się. Abraham rzucił je zatem do rzeki (rozdz. 2). Pomyślał wtedy: idole nie mogły szkody zrobić osłu i pozwoliły się rzucić do wody (rozdz. 2—3).

Inny przykład stanowi bóg Barysat. Bożek ten, specjalista od ochrony przed ogniem zostaje spalony właśnie przez ogień (rozdz. 4—5). Abraham podczas swej długiej dyskusji ze swym ojcem wyjaśnia, że ani idole, ani pierwiastki ziemi, ani słońce, ani księżyc nie są bogami lecz prawdziwym Bogiem jest Ten, który wszystko stworzył a sam nie podlega nikomu (rozdz. 7). I właśnie w chwili, gdy rozmawiał on jeszcze ze swym ojcem, Bóg objawia się Abrahamowi i nakazuje mu opuścić dom starego swego ojca. Zaledwie zdołał wyjść, ogień spadł na jego dom i w popiół obrócił idole. Była to kara za bałwochwalstwo (rozdz. 8).

Następuje teraz część apokaliptyczna. Autor przenosi nas do ziemi Kanaan. Opowiadanie, które następuje, nawiązuje teraz do Rdz 15. Abraham z bożego nakazu ma złożyć ofiarę na górze Horeb. Podczas wędrówki towarzyszy mu anioł wysłany przez Boga imieniem Jael. Po złożonej ofierze Abraham zostaje przeniesiony do siódmego nieba, gdzie widzi Boży tron, którego opis zbliżony jest do opisu w Ez 1. Z wizją tronu Bożego kończy się też misja Jaela. Bóg przemawia teraz we własnej osobie do Abrahama i objawia to wszystko, co obiecał. Abraham ogląda moce niebios rozmieszczone na różnych niższych firmamentach i otrzymuje obietnicę liczego potomstwa (rozdz. 19—20). Następnie Bóg objawia mu wizję świata: ziemię, przepaść, morze, Lewiatana, Eden. Dalej porusza wiele kwestii takich, jak upadek pierwszych rodziców Adamy i Ewy, rola Azazela — szatana w ich grzechu, grzechy ludzi, bałwochwalstwo Izraela i świątyni, zburzenie Jerozolimy i sanktuarium. W rozdziale 29 ukazuje nam

postać człowieka, który wychodzi z lewej strony opisywanego obrazu reprezentującej pogan. Wielu z nich oddaje mu cześć, lecz ludzie stojący po prawej stronie (tj. żydzi) zachowują się inaczej. Wielu z nich wyśmiewa się z niego, inni go biją. Jednakże są i tacy, którzy oddają mu cześć. Oddaje mu cześć również Azazel, który ucałowałszy go staje za nim. Człowiek ten ma pochodzić z potomstwa Abrahama i ma przyjść w czasach ostatecznych. Zanim jednak nastanie „wiek sprawiedliwości” będzie wielki sąd nad bezbożnymi poganami i Bóg zesle dziesięć plag. Paganie zostaną ukarani, a Izraelici się zjednoczą.

Apokalipsa Abrahama kończy się powtórzeniem obietnicy uwolnienia Izraela (rozd. 32).

WSPÓŁCZESNE OPRAWOWANIA APOKALIPSY ABRAHAMAMA

Zainteresowanie treścią Apokalipsy Abrahama zaczyna się dopiero od roku 1897, to jest od czasu ukazania się jej niemieckiego tłumaczenia dokonanego przez N. Bonwetscha.³ Wziął on za podstawę swego przekładu tekst zawarty w tzw. *Codex Silvester* opublikowany przez N. Tichonrawowa. Wykorzystał on ponadto szereg innych tekstów znajdujących się w paleach.⁴ N. Bonwetsch podaje podwójny aparat krytyczny w swym opracowaniu. Pierwszy sygnalizuje miejsca paralelne Starego i Nowego Testamentu, drugi natomiast podaje lectiones variantes. W analizie tekstu dochodzi on do wniosku, że pierwsza część (rozd. 1—8) to bardzo popularna legenda żydowska opracowana być może przez pisarza chrześcijańskiego. Część apokaliptyczna natomiast objawia koncepcje żydowskie z pewnymi chrześcijańskimi wstawkami (np. w rozdz. 29 opis Mesjasza) i być może gnostyckimi. Podobną opinię wyraził również J. Felten.⁵

C. H. Box i J. I. Landsman dali tłumaczenie i komentarz angielski do Apokalipsy Abrahama.⁶ J. I. Landsman dokonał przekładu, tymczasem C. H. Box zredagował wstęp i komentarz. Przekład J. I. Landsmana opiera się na tych samych tekstach co N. Bonwetscha. Jest on jednak mniej dokładny od tłumaczenia niemieckiego. Na przykład N. Bonwetsch zachowuje taki sam porządek bożych atrybutów „bez matki, bez ojca, bez genealogii” (rozd. 17), zgodnie z tym, co nam podaje tekst starosłowiański, gdy tymczasem J. I. Landsman „poprawia” tekst według paralelnego wyrażenia

³ N. Bonwetsch, *Die Apokalypse Abrahams*, Das Testament der vierzig Märtyrer, Leipzig 1897.

⁴ Palea jest to komentarz do Starego Testamentu, w którym wplatanie są również teksty wyjęte z apokryfów.

⁵ J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Regensburg 1925, s. 614.

⁶ C. H. Box, J. I. Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, London 1918.

w Hbr 7, 3 nie podając przy tym najmniejszej racji swej korektury ani tego, że jej dokonuje. Usterki i nieścisłości tłumaczenia J. I. Landsmana rekompensuje wprowadzenie i komentarz dokonane przez C. H. Boxa. Mógł on wykorzystać opracowanie dokonane już przez N. Bonwetscha jak również artykuły i opracowania, które poprzedziły wydanie angielskie Apokalipsy Abrahama. W bibliografii znajdujemy artykuły L. Ginzberga⁷, M.-J. Lagrange'a⁸ i odwołanie się do dzieła E. Schürera⁹. Nie są oni jedynymi autorami wyrażającymi swą opinię na temat Apokalipsy Abrahama przed ukazaniem się edycji C. H. Boxa, ale przyznać trzeba, że ich opinie są najwartościowsze. W rzeczy samej już w roku 1898, rok po okazaniu się przekładu N. Bonwetscha, I. Levi wypowiedział się, że jest to dzieło pochodzenia żydowskiego zawierające interpolacje chrześcijańskie. Trzeba teraz określić bliżej środowisko żydowskie w którym ono się zrodziło. Nie może nim być Palestyna ani środowisko rabinackie.¹⁰ Natomiast w roku 1899 M. R. James powiedział, że Apokalipsa Abrahama jest „interesującą księgą żydowską zawierającą chrześcijańskie wstawki”.¹¹ W tym samym kierunku idzie opinia M.-J. Lagrange'a: „bez wątpienia jest to apokryf pochodzenia żydowskiego”. Przyjmuje on interpolacje chrześcijańskie w rozdziale 29 i rozpoznaje wpływ idei gnostyckich.¹² Dla E. Schürera, podobnie zresztą jak i dla O. Bardenhewera, Apokalipsa Abrahama jest dziełem żydowskim z pewnymi przeróbkami chrześcijańskimi.¹³ Według W. Bousseta pierwsza część apokalipsy jest wcześniejsza od zburzenia świątyni.¹⁴ Jednakże najbardziej wartościowym artykułem, który ukazał się przed opracowaniem C. H. Boxa, to artykuł L. Ginzberga.¹⁵ Według tego autora kompozycję pierwszej części Apokalipsy należy umieścić na pierwszą połowę wieku I po Chr., a to dlatego, że legenda w niej zawarta jest w bardziej surowym stanie aniżeli w księdze Jubileuszów (11, 18) czy Genesis Rabba (39, 7; 30, 4). Co się zaś tyczy części apokaliptycznej, to jest on zdania, że nie mogła ona być napisana przed zburzeniem świątyni, gdyż

⁷ L. Ginzberg, *Abraham, Apocalypse of*, w: *The Jewish Encyclopedia*, tom I, s. 91—92.

⁸ M.-J. Lagrange, *Notes sur messianisme au temps de Jésus*, RB 2 (1902) 481—514.

⁹ E. Schürer, *Geschichte der jüdischen Volkes im Zeitalter Jesus Christi*, Leipzig 1909, tom III, s. 336—338.

¹⁰ I. Levi, *Revue bibliographique*, REJ 36 (1898) 125.

¹¹ M. R. James, *Apocrypha*, w: *Encyclopaedia Biblica*, ed. T. K. Chaine, tom I, kol. 253.

¹² art. cyt., s. 511n.

¹³ O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg im Breisgau 1914, s. 1706.

¹⁴ W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1906, s. 25n.

¹⁵ por. uw. 7.

Abraham oplakuje w niej właśnie jej zniszczenie. Nacisk jaki kładzie apokalipsa na wolność woli pomimo upadku człowieka suponuje znajomość chrześcijańskiej doktryny o grzechu. Jednakże całość ukazuje że chrześcijaństwo w czasie, w którym pisana była Apokalipsa, nie było zbyt dalekie od judaizmu, przynajmniej w Palestynie. Stąd też L. Ginzberg wnioskuje, że dzieło to mogło być napisane w ostatnich dekadach pierwszego wieku po Chrystusie.¹⁶

L. Ginzberg jest również zdania, że obie części dzieła zostały pierwotnie napisane w języku semickim.

C. H. Box rozwija w wielu punktach argumentację L. Ginzberga i N. Bonwetscha. Jest niezdecydowany co do pierwotnego języka księgi — hebrajskiego czy aramejskiego. Być może — jego zdaniem — księga ta napisana została po hebrajsku z małą domieszką języka aramejskiego. Gdy chodzi o datę powstania naszego apokryfu, to przyjmuje on jako *terminus a quo* zburzenie świątyni w roku 70, a jako *terminus ad quem* pierwsze dekady II wieku po Chr., ponieważ wspomnienie tej katastrofy jest jeszcze bardzo świeże (por. rozdz. 15 i 16). Jako miejsce powstania przyjmuje C. H. Box Palestynę. Jednakże w odróżnieniu od L. Ginzberga, który utrzymywał, że część haggadyczna została później dołączona do części w ścisłym słowa znaczeniu apokaliptycznej, uważa on, że dzieło jest jednolite od początku do końca, na co wskazują między innymi aluzje czynione w drugiej części do wypadków opowiadanych w pierwszej.

C. H. Box poświęca również ważny rozdział teologicznym aspektom omawianego apokryfu, jak również pokrewieństwu literackim i ważności dzieła dla badań Nowego Testamentu. Komentarz podawany przez niego jest o wiele bogatszy od tego, który znajdujemy u N. Bonwetscha. Nie zadawała się on prostym przytaczaniem odnośników do Biblii, lecz podaje również wyjaśnienia oparte na literaturze rabinackiej.

Wspomnieć również należy przekład dokonany przez P. Riesslera.¹⁷ Według niego apokryf jest pochodzenia żydowskiego z wyjątkiem rozdziału 29, który jest dziełem chrześcijańskiego ebonity. Napisany był pierwotnie w języku aramejskim i prawdopodobnie wywodzi się z kręgu eseńczyków. Komentarz daje krótki posługując się materiałem podanym przez N. Bonwetscha i C. H. Boxa.

Po edycji angielskiej Apokalipsy Abrahama najważniejszym monograficznym artykułem na jej temat ukazał się pióra J. B. Frey'a¹⁸. Autor ten uważa, że pierwsza część tego apokryfu została napisana w I w. naszej ery. Oznaczenie daty drugiej części jest bardziej według niego skomplikowane. Rozdział 29 Apokalipsy Abrahama jest

¹⁶ art. cyt., s. 92.

¹⁷ P. Riessler, *Altjüdisches Schriftum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928, s. 13—39; 1267—1269.

¹⁸ J. B. Frey, *Abraham (Apocalypse d')* w: DBS, tom I, kol. 28—33.

chrześcijańską interpolacją, lecz wszystko inne wywodzi się z apokryfów i pism rabinanckich. Sama treść, na którą składa się historia Abrahama, góra Horeb, Jerozolima, świątynia, ofiary, nienawiść do pogan, chęć zemsty nad ciemężycielami Izraela, spekulacje o Lewiatanie, angelologia, opis tronu bożego, jest ściśle żydowska, a nawet wyłącznie żydowska. J. B. Frey uważa też, że Apokalipsa Abrahama powstała pod koniec I-go wieku po Chrystusie.

Wspomnieć jeszcze należy artykuł N. Golb dotyczący grzechu Adama i Ewy¹⁹ oraz artykuł A. Rubinsteina. Ten ostatni dowodzi, że niektóre wyrażenia Apokalipsy Abrahama podobne są do wypowiedzi z hymnów qumrańskich czy Reguły Zrzeszenia.²⁰

Ostatnio J. Licht w swym artykule w *Encyclopaedia Judaica* (Jerozolima 1971) o Apokalipsie Abrahama pisał, że dzieło to powstało w II-gim wieku po Chr. i prawdopodobnie zostało napisane początkowo po hebrajsku. Ostatni chrześcijański redaktor dał mu swoiste zabarwienie obce czytelnikowi żydowskiemu. Jednakże jego zdaniem można tylko wskazać na jedną interpolację chrześcijańską i to jeszcze z powątpiewaniem. Chodzi mianowicie o rozdział 29. Być może odzwierciedla on żydowski obraz Jezusa jako apostoła dla pogan?²¹

Widzimy zatem, że zainteresowanie Apokalipsą Abrahama od czasu przekładu N. Bonwetscha stale rośnie. Wszyscy zgodni są co do faktu, że powstała ona w środowisku żydowskim gdzieś na przełomie wieku I-go i II-go po Chrystusie.

PERSPEKTYWY DLA PRZYSZŁYCH OPRACOWAŃ

Jednak z pewnym zdumieniem stwierdzamy, że od czasu pierwszej publikacji tekstu wersji starosłowiańskiej, to jest od roku 1861 nie ma żadnego krytycznego wydania tekstu! Opracowania wyżej wspomniane bazują na tłumaczeniach N. Bonwetscha i C. H. Boxa — J. I. Landsmana, które to ostatnie przedstawia wiele do życzenia. Moje wstępne badania nad rozdziałem XVII Apokalipsy Abrahama doprowadziły do wniosku, że niektóre warstwy redakcyjne pochodzą z VI w. po Chrystusie i wywodzą się z kręgów chrześcijańskich.²²

Potrzebne jest nowe opracowanie komentarza, wstępu, a przede wszystkim krytyczne wydanie tekstu. Zadania tego podjął się autor niniejszego artykułu i już w ciągu ostatnich dwóch lat przygotowa-

¹⁹ N. Golb, *A Problematic Passage in the Apocalypse of Abraham*, JJS 8 (1857, 1—2) 45—50.

²⁰ A. Rubinstein, *Hebraism in the Slavonic „Apocalypse of Abraham”*, JJS 4 (1953) 108—115; 5 (1954) 132—135.

²¹ J. Licht, *Abraham Apocalypse of*, w: *Encyclopaedia Judaica*, Jerozalem 1971, tom II, kol. 125—127.

²² Por. Ryszard Rubinkiewicz, *L'inno dell'Apocalisse di Abramo* (cap. XVII), Rzym, Papieski Instytut Biblijny, 1972 (maszynopis).

zgrupował sporo materiału. Okazuje się, że można dotrzeć do niektórych wersji greckich samej apokalipsy. Do tej pory znamy jedynie wersję starosłowiańską, która jest tłumaczeniem zaginionego oryginału greckiego. W bibliotece patriarchatu greko-ortodoksyjnego w Jerozolimie znalazłem pierwszą część interesującego nas apokryfu w wersji greckiej znajdującej się w rękopisie pochodzącym z XVII w. W tym samym rękopisie znajdował się nigdy dotąd nie publikowany i nieznany tekst IV-tej Ezdrasza, rozdz. 11 i 12 w wersji greckiej (również nieznaney do tej pory uczonym). Niewątpliwie istnieje jeszcze cały szereg rękopisów nieprzejranych, z których niektóre mogą zawierać tekst interesującego nas apokryfu. Sama Apokalipsa Abrahama jest ważnym dziełem pozwalającym nam lepiej wnikać w środowisko Nowego Testamentu. Skoro jej pierwsza redakcja powstała na przełomie wieku I-go i II-go, niewątpliwie zawierać ona będzie popularne idee religijne tego okresu, a zatem czasów najbardziej zbliżonych do Nowego Testamentu. Jej stosunkowo mała znajomość (brak jej tłumaczenia w wydaniu literatury pseudopigraficznej Charlesa) wynika stąd, że po pierwsze brak jest jakiegokolwiek krytycznego wydania tekstu, ponadto bibliści świata zachodniego na ogół nie znają języka starosłowiańskiego. Stąd też mało jest uczonych na świecie, którzy zajmowaliby się literaturą apokryficzną starosłowiańską. Prof. E. Turdeanu z Paryża opublikował wiele artykułów na jej temat²³ i obiecał wydanie krytyczne słowiańskiej wersji Testamentu Abrahama. Prof. A. Vaillant dał nam wydanie krytyczne księgi Henocha, ale na komentarz i wstęp nadal czekamy. Harry E. Gaylord przygotowuje w tej chwili opracowanie słowiańskiej wersji Apokalipsy Barucha jako tezę doktorską przy uniwersytecie w Leiden. Prof. M. Philonenko oprócz wcześniejszych publikacji związanymi z literaturą apokryficzną słowiańską²⁴ przygotowuje wydanie krytyczne i komentarz omawianej przez nas Apokalipsy Abrahama. Wydanie to jednak nie uszczupli być może przygotowywanego przez nas krytycznego wydania tekstu jak również komentarza i wprowadzenia, które z natury muszą mieć charakter oryginalny. Jeśli więc wspomnimy wyżej wymienione nazwiska to okazuje się, że nie wielu jest uczonych zajmujących się literaturą apokryficzną słowiańską. Jest to jednak dziedzina bardzo szeroka i dotąd niezbadana. Studia nad apokryfami Starego Testamentu pozwalają nam poznać bliżej tło Nowego Testamentu. Przed biblistami polskimi mającymi stosunkowo łatwy dostęp do tekstów

²³ Wymienić tu należy dla przykładu *Notes sur la tradition littéraire du Testament d'Abraham*, w: *Studi biz. e neoell.*, 9 = Sylloge bizantina, S. G. Mercati, Rome 1957, s. 405n; *La chronique de Moïse en russe*, w: *Revue des études slaves*, 46 (1967) s. 35n. i wiele innych.

²⁴ Por. np. M. Philonenko, *Le Testament de Job*, Introduction, traduction et notes, w: *Semitica* 18 (1968).

słowiańskich poprzez znajomość dwóch języków — polskiego i rosyjskiego otwiera się pole pracy, która może zapisać się trwale w literaturze światowej i być rzeczowym przyczynkiem do badań nad literaturą apokryficzną związaną ze środowiskiem Nowego Testamentu.

Kraków

KS. RYSZARD RUBINKIEWICZ, SDB

Ks. Stanisław Longosz

ŚWIĘTY ATANAZY A BIBLIA

Obchodzone w ubiegłym roku 1600-lecie śmierci Świętego Atanazego Aleksandryjskiego (296—373), Wielkiego Doktora i Ojca Kościoła Wschodniego, przyczyniło się w znacznym stopniu do ożywienia studiów atanzjańskich. Od lat dyskutuje się wiele nad jego zasługami w obronie ortodoksji przed zakusami arianizmu, bada się jego wkład do teologii spekulatywnej, roztrząsa jego naukę trynitarną, chrystologię, pneumatologię, jego zasługi w dziedzinie życia ascetycznego i monastycznego, ale chyba najmniej w tych studiach poświęcono miejsca problemowi jego stosunku do Biblii, która przecież była głównym źródłem jego nauki.¹ Niniejsze uwagi nie mają

¹ Można tu wliczyć tylko nieliczne artykuły lub rozprawy: L. Atzberger, *Die Erklärung und Anwendung des Alten Testaments bei Athanasius*. Anhang w: *Die Logoslehre des Hl. Athanasius*, München 1880, 233—246; Th. Zahn, *Athanasius und der Bibelkanon*, Erlangen 1901, 1—36; La Bachelet, *Athanase et Sainte Ecriture*, DThC I, 2, 2176; P. Batiffol, *Athanase et la Bible*, DB I, 1208—1210; G. Mercati, *Il canone biblico atanasiano con stichometrie interpolate*, *Studi e Testi* 95 (1941) 78—80; tenże, *Sull' autore del De titulis psalmodum stampato fra le opere di S. Atanasio*, *Orient. Christ. Periodica* 10 (1944) 7—22; A. Recheis, *S. Athanasii Magni doctrina de primordiis vel quomodo explicaverit Genesim 1—3*, *Antonianum* 28 (1953) 219—260; J. Ruwet, *Le canon Alexandrin des Ecritures — Saint Athanase*, *Biblica*, 33 (1953) 1—29; H. Nordberg, *On the Bible Text of St. Athanasius*, *Arctos* N.S. 3 (1962) 119—41; N. J. Tromp, *Athanasius aan Marcellinus, een inleiding tot de psalmen*, *Das Geestelijk Leven* 49 (1972) 238—250; Ch. Kannengiesser, *Les citations bibliques du traité athanasien sur l'Incarnation du Verbe*, w: *La Bible et les Peres*, Colloque des Strasbourg 1—3 Octobre 1969, Paris 1971, 135—160; M. J. Rondeau, *L'épître à Marcellin sur les psaumes*, *Vigiliae Christianae* 22 (1968) 176—198; V. Maragoni, „Yo y el Padre somos uno”, *Estudio sobre la argumentation de San Atanasio*, (dissert.) Buenos Aires 1970; H. J. Sieben, *Athanasius über den Psalter*, *Analyse seines Briefes an Marcellinus*, *Theologie und Philosophie* 48 (1973) 157—173; Ch. Kannengiesser, *Le recours au Livre de Jérémie chez Athanase d'Alexandrie*, w: *Erektasis*, *Mélanges Patristiques offerts au J. Daniélou*, Paris 1972.