

TESIS DOCTORAL CON MENCIÓN INTERNACIONAL  
PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA



# LA RECEPCIÓN DEL RELATO DEL DILUVIO UNIVERSAL EN FUENTES SIRIACAS Y ÁRABES

PRESENTADA POR  
LOURDES BONHOME PULIDO

DIRECTOR  
JUAN PEDRO MONFERRER SALA



UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA  
INSTITUTO DE ESTUDIOS DE POSTGRADO  
PROGRAMA DE DOCTORADO EN LENGUAS Y CULTURAS

2015

TITULO: *La recepción del relato del diluvio universal en fuentes siriacas y árabes*

AUTOR: *Lourdes Bonhome Pulido*

---

© Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba. 2016  
Campus de Rabanales  
Ctra. Nacional IV, Km. 396 A  
14071 Córdoba

[www.uco.es/publicaciones](http://www.uco.es/publicaciones)  
[publicaciones@uco.es](mailto:publicaciones@uco.es)

---



**TÍTULO DE LA TESIS:** La recepción del relato del diluvio universal en fuentes siriacas y árabes

**DOCTORANDO/A:** Lourdes Bonhome Pulido

**INFORME RAZONADO DEL/DE LOS DIRECTOR/ES DE LA TESIS**

(se hará mención a la evolución y desarrollo de la tesis, así como a trabajos y publicaciones derivados de la misma).

**TÍTULO DE LA TESIS:** La recepción del relato del diluvio universal en fuentes siriacas y árabes

**DOCTORANDO/A:** Lourdes Bonhome Pulido

**INFORME RAZONADO DEL/DE LOS DIRECTOR/ES DE LA TESIS**

(se hará mención a la evolución y desarrollo de la tesis, así como a trabajos y publicaciones derivados de la misma).

La presente Tesis Doctoral ofrece un estudio del impacto narrativo y teológico del relato bíblico del diluvio universal en autores cristianos de lenguas siriacas y árabe. El estudio planteado y desarrollado por la doctoranda está basado en una rigurosa selección de los materiales fuentísticos en lengua arameo-siriaca y en árabe que recibieron el relato, su clasificación tipológica y el consiguiente análisis de los textos, tras incluir, como materiales suplementarios un análisis del texto bíblico y las fuentes de este: las epopeyas sumeria, acadia y asirio-babilónica. La metodología analítica aplicada ha permitido a la doctoranda diseñar el correspondiente trazado programático y la ulterior labor de elección y clasificación de los textos, que ha culminado con el estudio filológico sistemático de los textos con el objeto de conocer cuáles fueron los procesos textuales experimentados por el relato bíblico en su recepción cristiana en lengua siriacas y árabe durante la Tardoantigüedad y la Edad Media.

De especial relevancia para el estudio de los textos ha sido la delimitación cronológica y eclesiástica de textos y autores, así como la lengua que canalizó el devenir del relato, rasgos ambos que han permitido conocer dos tradiciones distintas del relato en función de intereses exegéticos y de tradiciones específicas de ámbitos eclesiásticos concretos: siriacos ortodoxos o nestorianos en el caso de los autores siriacos y melkitas en el caso de los autores árabes.

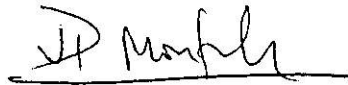
El análisis textual planteado y desarrollado por la doctoranda está fundamentado en una metodología analítica rigurosa, consistente en un análisis detallado de los procedimientos exegéticos exhibidos por los autores de los textos estudiados. Por todo ello, la investigación que ha dado lugar a la presente Tesis Doctoral se ajusta objetivamente a los indicios de calidad exigibles de acuerdo con el nuevo marco de obtención del Grado de Doctor.

La doctoranda, asimismo, ha demostrado con la metodología analítica utilizada la importancia del material textual compilado y analizado, su rendimiento filológico y sus posibilidades exegéticas a que dio lugar el relato al llegar a las manos de los autores objeto de estudio.

Por todo ello, se autoriza la presentación de la tesis doctoral.

Córdoba, seis de noviembre de dos mil y quince

Firma del/de los director/es

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'JP Monferrer Sala', written over a horizontal line.

Fdo.: Juan Pedro Monferrer Sala

## ÍNDICE

Presentación .....	7
Sistema de transcripciones .....	11
1. Introducción (español) .....	13
1.1. Objetivos .....	14
1.2. Metodología .....	16
1.3. Estructura del trabajo.....	18
1.4. Estado de la cuestión .....	19
2. Introduction (English).....	23
2.1. Purpose .....	24
2.2. Methods .....	26
2.3. Work's structure.....	28
2.4. State of the Art .....	30
3. Los ancestros del texto .....	33
3.1. El relato asirio y babilónico del diluvio universal: la leyenda sumeria y la Epopeya de Gilgameš .....	33
3.1.1. Análisis comparativo de las fuentes seleccionadas .....	36
3.2. La versión hebrea masorética del relato del diluvio universal .....	58
3.2.1. Análisis versicular del relato del diluvio (Gn 6,9-8,22) .....	62
4. La recepción del relato del diluvio universal en textos siriacos.....	103
4.1. El <i>Comentario al Génesis y al Éxodo</i> de Efrén Sirio.....	106
4.2. El <i>Libro de los Escolios</i> de Theodor Bar Koni .....	144

4.3. El <i>Comentario al Génesis</i> de Išoʻdad de Merv .....	167
4.4. El Ms. ( <i>olim</i> ) Diyarbakir 22 .....	210
4.5. La versión de la <i>Měʻarath Gazzē</i> .....	233
4.6. El <i>Ktabā d-Dburitā</i> de Salomón de Akhlāt .....	285
4.7. Conclusiones .....	301
5. La recepción del relato del diluvio universal en textos árabes cristianos (con referencias a la tradición islámica).....	303
5.1. El <i>Kitāb al-ʻunwān</i> de Agapio de Menbiġ .....	306
5.2. Los <i>Annales</i> de Eutiquio de Alejandría .....	338
5.3. El <i>Firdaws al-naṣrāniyya</i> de Ibn al-Ṭayyib .....	369
5.4. Conclusiones .....	400
6. Conclusiones (español).....	403
7. Conclusions (English).....	423
8. Bibliografía.....	443
8.1. Abreviaturas, abreviaciones y símbolos .....	443
8.2. Literatura primaria .....	449
8.2.1. Fuentes siriacas .....	449
8.2.2. Fuentes árabes .....	455
8.2.3. Fuentes griegas y latinas.....	456
8.2.4. Fuentes etiópicas .....	457
8.2.5. Fuentes hebreas (judías).....	457
8.2.6. Versiones de la Biblia.....	458
8.3. Literatura secundaria .....	458
8.4. Referencias en línea.....	466

Pero lo más penoso fue lo del unicornio. Ese asunto nos tuvo deprimidos durante meses.

(J. Barnes, *Una historia del mundo en diez capítulos y medio*, Barcelona: Ed. Anagrama, 1997).





Cuando el profesor Juan Pedro Monferrer me propuso el diluvio universal como tema para mi tesis doctoral, dudé unos instantes sobre el interés de la temática planteada, no porque pensara que no fuera interesante, sino todo lo contrario, había mucha información sobre el mismo que habría que revisar.

Afrontar una empresa como la que planteamos no resultó fácil debido a la cantidad de fuentes que hacían mención a esta narración bíblica y, cómo no, a la variedad de lenguas en las que se encontraban. Si se quiere realizar un estudio detallado de una narración de estas características, hay que acudir al texto original. Pero merecía la pena el esfuerzo sabiendo que la recompensa sería satisfactoria y la labor resultaría incluso entretenida teniendo en cuenta la simbología que esconde este relato y la belleza de las reediciones que los diferentes autores han llevado a cabo.

El tema que proponemos es bastante llamativo para los estudios bíblicos así como para el público general. Muchos han sido los que me han preguntado sobre la existencia de un diluvio universal. En esta ocasión, me reservo mi opinión, como he hecho siempre, y dejo que sea cada uno a través de las fuentes el que encuentre su propia respuesta.

Sin duda una investigación como la que hemos realizado no habría sido posible sin la ayuda y el apoyo de unos cuantos. Por ello no puedo sino mostrar mi gratitud hacia ellos tras estos años de trabajo.

En primer (y especial) lugar quisiera dar las gracias al profesor Juan Pedro Monferrer Sala por su magnífica dirección, por su paciencia y por creer siempre en mi capacidad. Por ser un noble ejemplo a seguir, también fuera del ámbito académico. Eternamente gracias.

A la Universidad de Córdoba por concederme una beca que me permitió realizar una estancia de investigación fuera de España. Al profesor Aaron Rubin por acogerme y ofrecerme su ayuda desinteresada durante mi estancia en Pennsylvania. A los profesores

Gonzalo Rubio y Tawny Holm por su apoyo y consejo y por hacerme sentir como en casa durante mis días al otro lado del Atlántico.

A la Diócesis de Córdoba por poner a mi disposición sus fondos bibliográficos. En especial al equipo que hace que la Biblioteca Diocesana de Córdoba funcione. Por su amable disposición siempre a ayudarme, por su profesionalidad y su entendimiento.

A mis compañeros, Mauricio y Azahara, que han sufrido conmigo la parte más intensa de este trabajo. Al Profesor Manuel Marcos por animarme siempre y compartir conmigo tardes de trabajo.

A mi familia, porque aunque hemos pasado momentos intensos, nunca habéis dejado que me desviara de mi objetivo; y a ti, que ahora también eres mi familia.

Por último a mis amigas, por su apoyo incansable. Y a todos aquellos que seguramente se me olvidan en estas líneas. Gracias.

## SISTEMA DE TRANSCRIPCIONES

### Árabe

ء	'	ض	ḍ
ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	ṯ	ع	'
ج	ǧ	غ	ǧ
ح	ḥ	ف	f
خ	ḫ	ق	q
د	d	ك	k
ذ	ḏ	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	ه	h
ش	š	و	w
ص	ṣ	ي	y

Las vocales breves se han representado como a, i, u, mientras que las largas aparecen como ā, ī, ū, (la *alīf maqsūra* como à).

### Hebreo

א	'	ל	l
ב	b	מ	m
ג	g	נ	n
ד	d	ס	s
ה	h	ע	'
ו	w	פ	p
ז	z	צ	š
ח	ḥ	ק	q
ט	ṭ	ר	r
י	y	ש	š
כ	k	ת	t

### Siriaco

ܐ	'	ܠ	l
ܒ	b	ܡ	m
ܓ	g	ܢ	n
ܕ	d	ܣ	s
ܗ	h	ܥ	'
ܘ	w	ܦ	f
ܙ	z	ܘܨ	š
ܚ	ḥ	ܩ	q
ܛ	ṭ	ܪ	r
ܝ	y	ܫ	š
ܟ	k	ܬ	t

## 1. Preliminar

La versión del relato del diluvio universal que tradicionalmente conocemos está influenciada por la narración bíblica del mismo. En este pasaje, Dios decide castigar a la humanidad por sus pecados enviando sobre la tierra un diluvio de aguas que acabaría con todo ser vivo. Sin embargo, la misericordia de Dios hace que éste decida salvar a un hombre, a su familia y a una serie de animales escogidos 'de dos en dos'. Su salvación será posible gracias a la construcción de un arca de madera que evitará que se ahoguen durante el diluvio. Una vez cese el diluvio, Dios volverá a dejar la tierra como estaba antes de las abundantes lluvias, para que aquellos que se han salvado de perecer en el diluvio vuelvan a vivir en ella.

Es conocido el origen de la narración del diluvio en epopeyas asirias y babilónicas, por lo que cabría destacar no sólo la existencia de la leyenda del diluvio en obras apócrifas o de carácter legendario posteriores al texto bíblico, sino también en mitologías anteriores al surgimiento de los grandes monoteísmos. La leyenda sumeria se caracteriza por contener el relato sobre un diluvio universal más antiguo que ha llegado hasta nuestros días. Sin embargo, el descubrimiento de este texto mesopotámico es relativamente nuevo, si se tiene en cuenta la tradición bíblica del mismo que ha generado un número mayor de materiales que la leyenda sumeria.

El relato del diluvio universal llegó al texto hebreo a través de un *corpus* de leyendas populares que formaban parte de la cultura popular de la sociedad en la que se desarrollaría el judaísmo. Esta versión del diluvio ha sido uno de los pasajes bíblicos que más interés ha despertado dentro y fuera de los estudios bíblicos. Muchos han sido los autores que han dedicado parte de sus obras a esta narración tratando de explicar y comprender la razón y el desarrollo del diluvio. La diversidad de las fuentes que han recepcionado esta narración ha influenciado el carácter de este relato que hoy día sigue abierto a la interpretación.

Las fuentes exegéticas no han sido las únicas que se han hecho eco de la narración del diluvio. Los cronistas han visto en este relato un hito que ha marcado el transcurso de la historia de la humanidad, por lo que sus crónicas debían, cuanto menos, hacer referencia a la presencia de un diluvio en el que la humanidad quedó reducida a un hombre y su familia.

En nuestro estudio hemos realizado una selección de obras que incluyen una versión que sigue la narración bíblica del relato del diluvio, desde que el narrador nos presenta a Noé como único ‘hombre justo en su generación’ (Gn 6,9) hasta que Dios establece su alianza con Noé una vez que el diluvio ha llegado a su fin (Gn 8,22).

### 1.1. Objetivos

La investigación que proponemos ha sido ideada con el objeto de analizar los materiales fuentísticos que han recepcionado el relato bíblico del diluvio universal. Las fuentes con las que contamos pertenecen a diferentes tipologías: materiales legendarios, crónicas, obras exegéticas y literatura apócrifa.

Para nuestro estudio hemos seleccionado fuentes redactadas en lengua siríaca y árabe, con el objetivo de determinar el proceso de recepción experimentado por el relato original.

Sin embargo, un análisis como el que proponemos, centrado en la transmisión textual del relato, no puede ser llevado a cabo sin el estudio previo de los materiales originales que dieron lugar a la transmisión del texto, en nuestro caso, hasta las tradiciones siríacas y árabes. Por esta razón hemos trabajado con los materiales originales en lengua sumeria y acadia, que posteriormente complementamos con otros redactados en lengua hebrea, griega y, en menor medida, en etiópico.

La importancia del ciclo narrativo de Noé en el medio semítico originó la elaboración de una saga literaria sobre este relato. Esto ha dado lugar a la existencia de una literatura nueva sobre una narración tan peculiar como la del diluvio. Con nuestro trabajo pretendemos mostrar que, como todo relato, el del diluvio universal también ha sufrido transformaciones.

Así, pues, nuestro objetivo es descubrir y analizar la recepción del relato en las fuentes siríacas y árabes, con el fin de mostrar las modificaciones y por tanto, las elaboraciones, que los diferentes autores han realizado de este relato. Como veremos en el desarrollo de nuestra investigación, estas transformaciones del relato original responden a intereses literarios y teológicos variados en función de condicionantes diversos, aunque siempre a partir del discurso bíblico.

Los textos asirio y babilónico han sido estudiados en profundidad. Estas investigaciones han permitido el análisis comparativo de esta leyenda original con el relato del diluvio contenido en la Biblia, destacando las influencias del primero en el segundo, así como los paralelismos y las transformaciones sufridas en la transmisión del relato original sumerio hasta su llegada a la versión bíblica.

Dado que el relato original, así como su versión hebrea ya han sido estudiados en conjunto e individualmente, en nuestro trabajo proponemos el análisis de las versiones posteriores al relato bíblico del diluvio compuesto en lengua siríaca y árabe.

Nuestra investigación tiene como punto de partida el relato del diluvio incluido en la Biblia (Gn 6,9-8,22) con el fin de conocer el texto en su *Sitz im Leben*. Esto nos permitirá contextualizar el relato en el marco original desde el que será recepcionado por los diferentes autores y textos que utilizaremos en nuestra investigación.

Para realizar este estudio del relato del diluvio en su contexto histórico y cultural original, como se ha dicho, hemos recurrido a fuentes de tipología diversa que van desde las crónicas, textos legendarios, materiales exegéticos, textos exegéticos y literarios hasta la producción apócrifa.

Se trata de un análisis comparativo de las fuentes seleccionadas con los materiales que han influenciado la redacción de éstas. Al mismo tiempo, hemos realizado un estudio descriptivo de los materiales fuentísticos seleccionados, atendiendo al contexto histórico y cultural de cada redactor.

La hipótesis de la que partimos para la realización de este trabajo es la de la reelaboración y cambios que ha sufrido el relato del diluvio al ser recepcionado en las tradiciones siríaca y árabe cristiana (y su reflejo en algunos autores musulmanes), que han dado origen a nuevas versiones del mismo que incluyen y suprimen elementos con claro interés literario y teológico, según el caso.

## 1.2. Metodología

La metodología seguida para el desarrollo de este trabajo está basada en un análisis de los materiales fuentísticos redactados en lengua siríaca y en lengua árabe (cristianos). En primer lugar, hemos realizado una selección de las fuentes que contienen información relacionada con el relato del diluvio universal. Esta selección previa ha determinado las fuentes analizadas en nuestro estudio distinguiéndolas de aquellas utilizadas únicamente como referencia comparativa o como apoyo de las fuentes principales. El criterio de selección está basado en la relevancia y densidad de la información contenida en los textos. Una vez seleccionadas las fuentes, las hemos dividido atendiendo a la lengua en que han sido redactas y, dentro de cada una de ellas, en función de las características de cada texto.

El elevado número de fuentes siríacas con las que comenzamos nuestro estudio nos ha obligado a realizar una selección de las mismas con el fin de fijar unos límites entre fuentes principales y fuentes secundarias. Para el desarrollo de esta selección hemos tenido en cuenta la información relativa al diluvio y la relevancia de cada autor. Las



fuentes que no han sido consideradas principales para el desarrollo de este trabajo se han utilizado como referencias comparativas en el desarrollo de nuestra investigación.

En el caso de las fuentes en lengua árabe, la selección de las mismas ha revestido menos problemas que en las fuentes siríacas. En este caso hemos seleccionado las fuentes atendiendo a la relevancia de las mismas y a la información sobre el diluvio que contenían, que en algunos casos no ha sido muy extensa pero sí necesaria como apoyo para el análisis comparativo de las mismas.

Analizadas las fuentes siríacas y árabes hemos realizado un estudio comparativo entre las versiones que exhiben estos textos y el texto original del diluvio en el texto hebreo. Se trata de un estudio comparativo en el que los diferentes textos desempeñan un papel fundamental, permitiendo la superposición de los mismos con el fin de hallar las posibles modificaciones que la transmisión textual ha originado.

Este estudio comparativo nos ha permitido acercarnos nuevamente al texto original babilónico en el que el relato del diluvio universal tiene su original para determinar la evolución sufrida por el relato babilónico en su proceso de transmisión. Por último ofrecemos las conclusiones obtenidas tras el proceso analítico que acabamos de exponer.

La metodología seguida en nuestra investigación ha sido diseñada con el fin de alcanzar los objetivos que nos hemos impuesto en el seno del marco científico, tal como explicitamos a continuación:

1. Se ha planteado un sistema de trabajo que nos permita establecer el marco en el que desarrollar nuestra investigación.
2. Se ha realizado un listado con todas las fuentes en las que consta una referencia al ciclo literario del diluvio en lenguas siríaca y árabe.
3. Clasificación y análisis de las fuentes seleccionadas.
4. Comparación de la información recopilada a partir de las diferentes fuentes.

5. Comprobación de que la hipótesis planteada al inicio del trabajo es plausible, ofreciendo unas conclusiones que corroboran los objetivos de este trabajo.

### 1.3. Estructura del trabajo

Nuestro trabajo se articula en cinco bloques que se corresponden con los respectivos niveles de análisis planteados en la metodología de trabajo. En el primer bloque realizamos un estudio de las versiones más tempranas del relato del diluvio sin pretender ser originales pues esta labor ya ha sido llevada a cabo por grandes expertos. Una primera parte la hemos dedicado, por tanto, al relato del diluvio original, es decir a sus versiones asirias y babilónicas. Describimos la leyenda sumeria que transmite el relato del diluvio, así como la versión acadia en la que aparece este ciclo narrativo. Ambos textos han sido comparados entre sí bien con el texto hebreo resaltando las diferencias y similitudes entre las tres versiones con el fin de poder determinar el proceso de transmisión textual seguido desde el original sumerio hasta la versión hebrea. En el estudio de la versión hebrea del relato del diluvio hemos recompilado la información sobre el mismo que está presente en los diferentes comentarios bíblicos que se han realizado en los últimos tiempos. Este análisis nos permite un acercamiento previo al texto que ha sido dividido en segmentos con variedad versicular prestando atención a los aspectos temáticos del mismo.

La segunda parte contiene el análisis de las fuentes siriacas. Las fuentes seleccionadas han sido estructuradas en dos grupos, por un lado las obras exegéticas y por otro la literatura apócrifa. En este capítulo el análisis textual se ha llevado a cabo siguiendo el orden narrativo del texto hebreo siempre que la fuente lo ha permitido. Los textos siriacos han sido divididos en versículos o segmentos narrativos para conseguir un mejor seguimiento analítico al comparar los textos objeto de estudio.

Cada texto es presentado con el original en lengua siríaca y su correspondiente traducción al español. Esta disposición textual se completa con las referencias de los textos hebreos y griegos, cuando el estudio lo precisa, además de la referencia a otras fuentes con finalidad comparativa. Esto ha permitido que los textos se presenten de un modo paralelo, lo que ha beneficiado su análisis. El capítulo finaliza con una conclusión en la que exponemos los cambios que experimenta el texto original hebreo al ser recepcionado por los autores cristianos siríacos.

En la tercera parte hemos analizado las fuentes árabes cristianas, que han sido agrupadas en función de divisiones eclesiásticas. El análisis sigue el orden narrativo del texto hebreo recurriendo a fuentes diversas para el estudio de aquellas. Como en el capítulo anterior ofrecemos el texto original árabe con su traducción correspondiente al español, así como las conclusiones derivadas del estudio comparativo de la información contenida sobre el diluvio en las fuentes árabes cristianas que nos permite descubrir los rasgos comparativos propios de la tradición árabe islámica.

Por último, a modo de colofón ofrecemos las conclusiones obtenidas como resultado del estudio de la información presente en las diferentes fuentes estudiadas. Estas conclusiones nos permiten descubrir la evolución sufrida por el relato original sumerio a lo largo de los siglos gracias a la transmisión textual que experimenta hasta llegar a las fuentes siríacas y árabes.

#### 1.4. Estado de la cuestión

El relato del diluvio universal ha sido considerado uno de los más importantes para los estudios bíblicos. Esta popularidad no sólo se debe a la relevancia de su contenido, sino también a la dificultad interpretativa de la información que aporta este relato.

Los primeros estudios bíblicos sobre el AT, han descrito el pasaje del diluvio universal con gran interés. Los trabajos en torno a este relato han sido frecuentes y no dejan de aparecer obras que tienen como objeto de estudio algún elemento destacable del relato del diluvio así como la recepción del mismo por alguna fuente determinada.

Sin embargo, las investigaciones basadas en las versiones bíblicas y los materiales que han recepcionado los relatos contenidos en estas versiones, llegaron a un punto en el que prácticamente no quedaban muchos elementos del texto hebreo por analizar en torno al relato del diluvio.

Fue en el S. XX con el descifrado de una tablilla sumeria, que el relato del diluvio universal cobró más importancia que otros relatos bíblicos y su estudio volvió a ser un tema recurrente y necesario. En esta tablilla sumeria se narraba un pasaje prácticamente paralelo al del diluvio universal presente en la Biblia Hebrea. Esto supuso un antes y un después en los estudios sobre el diluvio y, cómo no, en los estudios bíblicos.

La aparición de una tablilla con una narración similar a la de la Biblia cuestionaba la originalidad del relato del diluvio, así como la del AT, que hasta entonces se tenía en las leyendas populares de la comunidad judía primitiva. Sin embargo, el relato sumerio desvelaba una tradición textual sobre el diluvio muchísimo posterior a la existencia de esta comunidad judía. Por tanto, se trazaba la línea transmisora de este relato hasta un punto inimaginable para muchos.

El hallazgo trajo consigo, entre otros elementos, la aparición de nuevas leyendas mitológicas sobre un diluvio presentes en diferentes culturas que ha supuesto el origen de muchas cuestiones, entre ellas, la universalidad de este cataclismo. Esto probaba que el estudio del relato del diluvio ocupaba un lugar relevante para los investigadores, así como que la aparición de la tablilla sumeria había avivado el deseo por cuestionar la autoría y contenido del AT buscando en otras culturas las posibles influencias de éste o, en el caso del diluvio, nuevos relatos que comprobaran que el origen de esta narración no era el bíblico.

La existencia de esta tablilla trajo además la aparición de nuevos trabajos en los que se trataba de describir la transmisión textual del relato del diluvio desde su original sumerio hasta el AT o hasta las fuentes posteriores al relato bíblico. Es decir, se trataba de identificar las alteraciones sufridas por el relato sumerio hasta su recepción por los padres de la iglesia cristiana. En este ámbito fue fundamental la obra de J. P. Lewis<sup>1</sup> en la que el autor trazaba la transmisión textual desde su origen hasta las obras de autores cristianos primitivos y autores helenistas.

A los estudios sobre el diluvio también contribuyeron las ediciones realizadas por diferentes autores de fuentes apócrifas y legendarias que abrían la posibilidad de estudiar las leyendas y fuentes que posiblemente habían influenciado la redacción del AT y, por tanto, la redacción del relato del diluvio universal. Prueba de ello es el carácter legendario del relato bíblico en comparación con otras narraciones.

Sin embargo, no sólo las investigaciones en torno a estas nuevas tradiciones textuales han permitido el avance en el estudio del relato del diluvio. El análisis del relato en su versión hebrea ha originado una mejor comprensión de lo allí expuesto. Estos estudios han permitido que se realicen análisis no sólo sobre la transmisión textual, sino también de las diferentes lenguas transmisoras, logrando exponer la evolución de algunos términos relevantes en la narración del diluvio.

Algo similar sucede en la versión hebrea del relato del diluvio, de la cual aún continúan apareciendo publicaciones en las que se aborda algún aspecto del relato concreto, tanto a nivel filológico como de contenido. Estas investigaciones se relacionan con los últimos estudios realizados dentro de los propios estudios bíblicos, por lo que el resultado siempre es innovador y ofrece un nuevo enfoque en el estudio del ciclo de Noé.

---

<sup>1</sup> J. P. Lewis, *A study of the interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature* (Leiden: Brill, 1978).

A pesar de que los últimos hallazgos arqueológicos han propiciado el avance de los estudios bíblicos y, por tanto, de las investigaciones en torno al relato del diluvio, consideramos que aún queda mucho camino por trabajar sobre esta narración. Con nuestra investigación pretendemos contribuir al estudio de este ciclo literario sobre Noé, analizando las transformaciones sufridas por el relato del diluvio universal desde su original sumerio hasta su recepción en las fuentes siriacas y árabes.

## 2. Preliminar

The version of the flood narrative that we are most familiar with has been influenced by its biblical narration. In this biblical passage, God decides to punish the humanity for their sins sending a deluge of waters to the earth, which destroyed all living things. Nevertheless, the mercy of God makes him decide to save a man, the family of this man and a few animals chosen 'two by two'. Their salvation will be possible thanks to the construction of a wooden ark, which will avoid that they drown during the flood. Once the flood will be finished, God will restore the earth as it was before the plentiful rain, in order to let them, who were saved from perishing during the flood, live again there.

The origin of flood's narrative is known at the Assyrian and Babylonian epics and, on that account, it would be necessary to highlight not only the existence of the legend of the flood in apocryphal works or in works with legendary character after the biblical text, but also in mythologies before the emergence of the great monotheisms. The Sumerian legend is characterized by including the most ancient tale about the flood which is preserved to the present day. Nevertheless, the discover of this Mesopotamian text is relatively new, if we attend at the biblical tradition of the account which has a history more extent than Sumerian tale.

The narrative of the great flood reached the Hebrew text through a corpus of popular legends which were part of the popular culture of the society in which the Judaism will be expanded later. This version of the flood has been one of the most interesting biblical narratives in and out of the biblical studies. There have been a great number of authors which have saved a place in their works dedicated to this narrative for the purpose of trying to explain the reason and the development of the flood. The diversity of sources which have transmitted the flood's account have influenced the account's characteristics which today still being interpreted by authors.

The exegetical sources have not been the only ones that have reflected on the narrative of the flood. According to the Syriac and Arabic chroniclers, this account has been a milestone in the history of mankind and, for this reason, their chronicles should refer, at least, to a flood in which the humanity were reduced to one man and his family.

In our study we have made a selection of works that includes a version which follows the biblical narrative of the flood, from the moment when the narrator presents Noah as the only 'righteous man in his generation' (Gn 6:9) until God establishes his alliance with Noah once the flood has finished (Gn 8:22).

### 2.1. Purpose

The research that we propose has been devised with the aim to analyze the source material containing the biblical account of the great flood. The sources we have belong to different textual typologies: legendary materials, chronicles, exegetical works and apocryphal literature.

For our study we have selected sources written in Syriac and Arabic languages, with the purpose of determining the process of reception experimented by the original text.

However, such an analysis as this one that we propose and which is focused on the textual transmission of the account could not be held without a previous study of the original materials which lead the textual transmission, in our case, ending in the Syriac and Arabic traditions. Therefore we have worked with materials in original languages, Sumerian and Akkadian, and later we completed them with more material written in Hebrew, Greek, and, lesser extent, in Ethiopic languages.



The importance of the narrative about Noah in the Semitic traditions caused the production of a new literary saga about this account. This has given rise to the existence of a new literature about a narration as peculiar as the diluvian one. With our work we pretend to show that, as every account, the one of the great flood has also experienced several transformations.

Thus, the aim of our research consist in discovering and analyzing the transmission of the account in Syriac and Arabic sources, in order to show the modifications and the resulting re-elaborations of this account done by the different authors. As it can be noticed through our research, these transformations of the original narration respond to several literary and theological interests according to different determining factors, but always on the base of the biblical message.

The Assyrian and Babylonian texts have been studied in depth. These researches have permitted the comparative analysis between this original legend and the flood narrative from the Bible, highlighting the influences of the first in the second one, as well as the parallelisms and transformations occurring during the transmission of the original Sumerian narrative until it was adopted by the biblical version.

Inasmuch as the original narrative, as well as its Hebrew version, have been already studied together and individually, in our work we propose the analysis of the versions subsequent to the biblical narrative of the flood in Syriac and Arabic languages.

The starting point of our research is the biblical narrative of the flood (Gn 6:9-8:22) in order to know the text on its *Sitz im Leben*. This allows us to contextualize the narrative in the original place from where it will be transmitted by the different authors and texts used in our research.

To make the present study of the narrative in its historical and cultural original context, as previously mentioned, we resorted to different typologies of sources such as the chronicles, legendary texts, exegetical material, exegetical and literary texts, as well as apocryphal production.

The research is about a comparative analysis between the selected sources and the materials which have influenced on their narrative. At the same time, we have made a descriptive study of the source materials selected, focusing on the historical and cultural context of each editor.

The hypothesis from where we start to elaborate this work is the reelaboration and changes suffered by the narrative of the flood at the time when it was adopted by the Syriac and Arabic Christian traditions (and its reflect in others Muslim authors), which have originated new versions of itself, including and removing items with a clear literary and theological interest as appropriate.

## 2.2. Methods

The methods used for this work are based on the analysis of source materials written in Syriac and Arabic (Christian) languages. First, we have made a selection of the sources which contained information related to the great flood narrative. This previous selection established the sources analyzed in our study, distinguishing them from the others which were used only as a comparative reference or as support of the main sources. The selection criteria are based on the relevance and density of the information in each text. Once the sources were selected, we classified them by the language in which they were written and, in each case, attending to the characteristics of each text.

The high number of Syriac sources we started our study with forced us to make a selection of those with the aim of establishing the limits between main sources and secondary sources. For this selection we considered the information about the flood and the importance of each author. The sources, which were not considered as main sources, have been used as comparative references in our research.

Regarding the sources in Arabic language, their selection was less problematic than that of the Syriac sources. In this case, we have sorted out the sources according to their relevance and the information contained about the flood. In several cases, this information was not extent but necessary as support for their comparative analysis.

Once the Syriac and Arabic sources were analyzed, we have made a comparative study between the versions of these texts and the one of the original Hebrew flood narrative. This comparative study allows us approaching the Babylonian text which is the origin of the flood's narrative to understand the transmission process of this text. Finally, we offered the conclusions obtained from the analytic process that we have already presented.

The methodology used within our research have been designed to achieve the purposes set into the scientific framework, as shown below:

1. The suggested work methodology let us establish the framework to develop our research.
2. A list has been done with all the sources containing any reference to the narrative of the flood in Syriac and Arabic languages.
3. The selected sources have been sorted out and analyzed.
4. The collected information from the different sources has been compared.

5. The plausibility of the hypothesis suggested at the beginning of the research has been verified, providing conclusions that confirm the purposes of this study.

### 2.3. Work's structure

Our work is divided into five sections, each of them belong to each analysis level suggested in the methodology of our research. In the first section, we present a study of the earlier versions of the flood narrative but not trying to be original because there are several great works about this subject carried out by experts. Therefore, we have dedicated the first part to the original narrative flood, it means, to its Assyrian and Babylonian versions. We describe the Sumerian legend which has transmitted the flood narrative and also the Akkadian version in which this narrative is included. Both texts have been compared to each other and with the Hebrew text, focusing on the differences and similarities between the three versions, with the aim to determine the textual transmission process from the Sumerian original until the Hebrew version. In the study of the Hebrew version of the flood's narrative, we have collected the information about this contended in the different biblical commentaries which have been written in the last years. This analysis makes possible a first contact with the text that has been divided into segments with variety of verses focusing on the thematic aspects.

Second section contains the study of the Syriac sources. The selected sources have been divided into two groups, on the one hand the exegetical literature and on the other hand the apocryphal literature. In this section, the textual analysis was made following the narrative sequence of the Hebrew text whenever the sources allow it. Syriac texts have been divided into verses or narrative segments

in order to get a better analytical summary comparing the texts under consideration.

Every text has been presented with its original in Syriac language and its translation into Spanish. This textual distribution has been completed with references to Hebrew and Greek texts, wherever required by the study, and also with references to other sources with a comparative purpose. This procedure allows the texts to appear in a parallel mode, improving their analysis. This section ends with our conclusion about the changes experimented by the original Hebrew text when it was adopted by Syriac Christian authors.

In the third section we have analyzed the Christian Arabic sources, which were sorted out by ecclesiastical divisions. The analysis follows the narrative order of the Hebrew text resorting to diverse sources for the study of them. As in the previous section, we present the original text in Arabic with its translation into Spanish language, as well as the conclusion derived from the comparative study of the information contained about the flood in the Christian Arabic sources, which allows us to discover the comparative features typical of the Arabic Islamic tradition.

Finally, we present the conclusions we came as result of the study of the information obtained from the different considered sources. These conclusions allow us to discover the evolution of the original Sumerian text throughout centuries, thanks to the textual transmission which it has experimented until it was adopted by Syriac and Arabic sources.

## 2. 4. State of the Art

The great flood narrative has been considered one of the most important narratives for the biblical studies. This popularity is not only due to the relevance of its contents, but also to the difficulty interpreting the information offered by this narrative.

Earlier biblical studies about the OT described the great flood passage with special interest. The research about this narrative have been commonly treated and still appearing works with the purpose of studying some remarkable elements of the flood narrative as well as its adoption by any source.

However, the researches based on the biblical versions and the materials which have adopted the narrative contained in these versions have reached a point wherein there is no more elements in the Hebrew text about the flood narrative remaining to be analyzed.

It was in the 20th century, by the deciphering of a Sumerian tablet, when the great flood narrative gained more importance than other biblical passages and its study turned again into a frequent and necessary subject. In this Sumerian tablet was narrated a passage which was practically parallel to the great flood passage written in the Hebrew Bible. This fact marked a milestone in the studies about the flood and, therefore, in the biblical studies.

The discovery of this tablet, which contained a narrative similar to the one included in the Bible, called the originality of the narrative of the flood into question, as well as the originality of the OT, which had been present until that moment in the popular legends of the primitive Jewish community. Nevertheless, the Sumerian narrative revealed a textual tradition about the deluge much earlier than the existence of the Jews community. This fact drew a transmission line for this narrative which reached a point unimaginable for the great majority.

This founded on the tablet, among others, some new mythological legends about a flood coming from different cultures, what could be an indication of different questions, such as the universality of this cataclysm. This fact proved that the study of the flood narration occupied an important place for the researchers, as well as the existence of the Sumerian tablet has intensified the intention of questioning the authorship and the content of the OT, searching in other cultures for the possible influences on this narrative or, in the case of the flood, looking for new tales which prove the non biblical origin of the narration.

In addition, the existence of this tablet resulting in new research in which is described the textual transmission of the flood's narrative from its Sumerian original to the OT or to later sources. That is to say, it was about the identification of the changes in the Sumerian narrative to the reception of the text by the Church Fathers. Related to this, it was essential the work of J. P. Lewis<sup>2</sup> in which the author drew the textual transmission from its origin to the primitive Christian authors and also Hellenistic authors.

Other contributions to the study of the flood were also the editions of the different apocryphal sources and legends which allows it the study of this texts that has contributed, perhaps, the compilation of the OT, and also the redaction of the great flood's narrative. An example is the legendary character of this biblical account compared to others narratives.

Even so, not only the research about these new textual traditions allowed the improved in the studies of the flood's narrative. The analyze of the account in its Hebrew version has led a better understanding of the content. These studies allowed the study about the textual transmission and also the study of the different

---

<sup>2</sup> J. P. Lewis, *A study of the interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature* (Leiden: Brill, 1978).

languages of the transmission, analyzing the evolution of the most relevant items in the narrative of the flood.

About the Hebrew version of the flood's narrative happens the same; still publishing about it studying some aspects of the narrative philologically and about its content. These researches are related with recent biblical studies, consequently the result is always innovative and with a new approach in the study of Noah's narrative cycle.

Even though that the recent archeologically discovers has led the advance in the biblical studies research, and thus, in the research about the flood's narrative, we believe there was still a long way to go about this narrative. With our research aims to contribute to a better understanding of the study of this literary cycle about Noah, analyzing the transformations in the flood narrative from its Sumerian original version to the reception of it by Syriac and Arabic sources.



### 3. Los ancestros del texto

#### 3.1. El relato asirio y babilónico del diluvio universal: la leyenda sumeria y la Epopeya de Gilgameš

El relato del diluvio universal no es una narración original de la Biblia. En el AT hallamos el pasaje del diluvio inserto tras la ‘Historia de la creación’, como si se tratara de su propia antítesis. Dios creó el mundo y el hombre pero con el tiempo se percató de que los hombres no albergaban en su interior nada de cuanto él había imaginado al crearlos y, es más, los hombres habían corrompido la tierra, por lo que dejó de ser lo Dios esperaba. Ante esta visión de la tierra y el hombre, opuesta a la idea original que tenía, Dios ideó un castigo.

Podría tratarse de un episodio más de la Biblia en el que se pretende reflejar el poder de Dios sobre todas las cosas, un dios que se piensa debiera ser justo, castigando a quienes desobedecen – en términos religiosos – a quienes pecan o se alejan del camino recto. Pero lejos de ser un pasaje original de la Biblia, el relato del diluvio universal lo encontramos ya en tradiciones literarias<sup>3</sup> anteriores en forma de relatos populares o narraciones mitológicas. Nos referimos a los relatos asirios y babilónicos, que describiremos más adelante, en los que aparece una divinidad ‘encolerizada’ con el hombre e idea un castigo para éste en forma de diluvio.

Fue a mediados del S. XIX, cuando unas excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en Nínive, en la biblioteca del rey asirio Asurbanipal, sacaron a la luz

---

<sup>3</sup> Sobre la literatura sumeria y los mitos y leyendas contenidas en ella, véase Gonzalo Rubio, “Sumerian Literature”, en C. S. Ehrlich (ed.), *From an Antique Land. An Introduction to Ancient Near Eastern Literature* (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009), pp. 11-76.

varios relatos babilónicos, entre ellos la ‘Epopéya de Gilgameš’,<sup>4</sup> cuya escena más popular es el relato que hace Uta-napišti del diluvio. Estos hallazgos arqueológicos unidos a los realizados en yacimientos menores en los que aparecieron nuevos relatos babilónicos relacionados con el diluvio, hicieron que la controversia aumentara en la asiriología así como en las ciencias bíblicas, al encontrar rasgos comunes entre estas narraciones y el relato bíblico contenido en Gn 6-8.

El relato paleobabilónico del ‘Supersabio’ o ‘Atram-ḫasis’ tiene especial importancia pues demuestra que el diluvio babilónico no es un texto aislado, sino un tema que admite diversas variaciones. Es por ello por lo que encontramos sobre el tópico diluviano en Babilonia.

En el caso de las literaturas sirio-levantinas, los poemas mitológicos de Ugarit, escritos en el último tercio del II milenio a.C., no hablan de un diluvio sino de un caos acuático (*mr ymm*) en eterna lucha con el guardián del orden cósmico *Señor Ba‘al*, lo que refleja que éste no es un tema autóctono sirio, sino un ejercicio escolar en el que se reflejaban modelos literarios y temas clásicos de inspiración babilónica. Este texto en lengua acadia hallado en Ugarit, sin embargo, no trata el diluvio como un elemento mitológico en el que un dios castiga a la humanidad, sino que describen un caos acuático.

Es sabido que la narración bíblica y los relatos babilónicos no coinciden sino a grandes rasgos, puesto que el relato bíblico se ha enriquecido de otras fuentes, no solamente de los relatos mesopotámicos del diluvio.

---

<sup>4</sup> Para el nombre de Gilgameš, véase Gonzalo Rubio, “Reading Sumerian Names, II: Gilgamesh”, *JCS* 64 (2012), pp. 3-16.

A continuación ofrecemos, un análisis comparativo de fuentes seleccionadas: la leyenda sumeria (LS) que contiene el relato del diluvio universal<sup>5</sup> y la ‘Epopéya de Gilgameš, rey de Uruk’<sup>6</sup> (EpG) que han sido analizadas y comparadas con el relato del diluvio contenido en el Libro de Génesis. La información ha sido ordenada siguiendo el orden del relato del diluvio presente en la Biblia Hebrea.

---

<sup>5</sup> Para la leyenda sumeria se ha seguido la traducción ofrecida en ANET, pp. 42-44.

<sup>6</sup> Joaquín Sanmartín Ascaso, *Epopéya de Gilgameš, rey de Uruk*, col. «Pliegos de Oriente. Serie Próximo Oriente» (Barcelona: ed. Trotta y ed. de la Universitat de Barcelona, 2005), pp. 267-294.

### 3.1.1. Análisis comparativo de las fuentes seleccionadas

— Gn 6,11-12 ≠ Epopeya de Gilgameš XI: 10 y s. < LS: 156-157

En este pasaje se desarrolla el motivo por el cual la divinidad ha tomado la decisión de castigar a la humanidad. La causa del castigo aparece descrita en el relato bíblico y en el relato acadio. En el caso del relato sumerio, las líneas donde se espera que apareciera la causa del diluvio son ilegibles pero, a través de la lectura que se puede realizar en los demás relatos mesopotámicos sobre el diluvio que conservan el fragmento donde se describe la causa del castigo divino, resulta probable que el inicio de la tablilla sumeria estuviera dedicado al motivo del diluvio.

En las tres versiones hay una referencia clara al castigo divino<sup>7</sup> que será en forma de diluvio. Además, se indica que la consecuencia del diluvio será poner fin a todo ser vivo que habita la tierra. La diferencia entre los tres relatos la encontramos en el motivo que lleva a los dioses a castigar a la humanidad que, en algunas tradiciones, no ha sido indicado.

En la leyenda sumeria los dioses, con el dios Enlil<sup>8</sup> al frente, deciden castigar a los hombres porque han comenzado a multiplicarse y, por tanto, sus actividades diarias se han vuelto más ruidosas y molestas. La causa del castigo no se recoge en la ‘Epopeya de Gilgameš’, mas la encontramos en la Tablilla III de la antigua balada babilónica del ‘Supersabio’ o ‘Atram-ḫasis’. En el caso de la ‘Epopeya de

---

<sup>7</sup> LS: 156-157 «Por nuestro...diluvio [*se inundarán*] los centros de culto; para destruir la semilla de la humanidad»

<sup>8</sup> Sobre el panteón babilónico, véase Joaquín Sanmartín Ascaso y José Miguel Serrano, *Historia antigua y del Próximo Oriente, Mesopotamia y Egipto*, col. «AKAL textos» 22 (Madrid: Ediciones Akal, 2004), pp. 80-87.

Gilgameš' el relato del diluvio comienza describiendo sucintamente el castigo impuesto por los dioses.

Esto mismo narra Josefo en su obra *Antiquitates Iudaeorum*,<sup>9</sup> donde se describe la corrupción de la humanidad pero no se precisa que esta corrupción sea la causa del castigo. Josefo indica que Dios quería destruir a todos los seres que había creado para que surgiera una nueva raza libre de pecado.<sup>10</sup> En el texto bíblico, Dios decide castigar a la humanidad porque ésta se ha corrompido y ha corrompido la tierra con el pecado.<sup>11</sup> En todo caso, los tres relatos el castigo enviado por los dioses será en forma de diluvio.

— Gn 6,13 ≈ Epopeya de Gilgameš XI: 175 y s. || LS: 160 y s.

Como hemos indicado anteriormente, la llegada del diluvio tendrá como consecuencia principal el fin de todo ser vivo. Esta idea ha sido descrita en las diferentes tradiciones, tanto en la leyenda sumeria como en la 'Epopeya de Gilgameš' así como en el relato bíblico.

---

<sup>9</sup> Flavio Josefo, *Jewish Antiquities, Books I-III*, with an English translation by H. ST. J. Thackeray, col. «The Loeb Classical Library. Greek authors» 242 (Cambridge, MA: Harvard University Press – London: William Heinemann, 1998).

<sup>10</sup> Cf. Josefo, *Antiquitates Iudaicae*, I, «decidió destruir todo lo existente y crear una raza pura sin vicios»

<sup>11</sup> Gn 6,11-12 «La tierra estaba corrompida delante de Dios y toda ella llena de iniquidad. Miró Dios la tierra, y he aquí que estaba corrompida, porque todo mortal había corrompido su camino sobre ella.»

En la narración bíblica, por su parte, describe a Dios hablando con Noé para darle a conocer lo que el diluvio va a suponer.<sup>12</sup> Sin embargo, en el caso de la leyenda acadia la mención de la destrucción que causará el diluvio no aparece hasta que el diluvio ha cesado y el dios Enlil repara en ello al ver que Uta-napišti<sup>13</sup> ha sobrevivido a su castigo.<sup>14</sup> En la leyenda sumeria esta idea de destrucción aparece, al igual que en el relato bíblico, cuando se narra la decisión de los dioses de poner fin al mundo conocido.<sup>15</sup>

Esta consecuencia del diluvio es el motivo que lleva a los dioses a sentir piedad por los hombres por lo que deciden salvar a uno de ellos. Aunque los tres protagonistas del diluvio son nombrados de manera diferente, su papel va a ser similar: asegurar la pervivencia de las especies tras el diluvio construyendo una embarcación para salvarse de perecer durante el diluvio.

El motivo que lleva a los dioses a escoger a un hombre de entre todos no aparece descrito de manera clara en los relatos mesopotámicos. Sin embargo, en todos los relatos se precisa que su protagonista era un hombre que actuaba conforme los dioses lo habían estipulado, es decir, mantenía el culto a los dioses. En el caso de Noé, el relato bíblico indica que era un hombre ‘justo’ entre todos los de su generación, por lo que Dios decidió escogerlo a él y no a otro porque Noé se había mantenido libre de pecado.

---

<sup>12</sup> Gn 6,13 «Entonces dijo Dios a Noé: «Veo llegado el fin de toda carne, porque la tierra está toda llena de violencia por causa de los hombres. He aquí que voy a exterminarlos a todos ellos juntamente con la tierra». Vid. Josefo quien recoge la misma idea en *Antiquitates Iudaicae* I, 77-80.

<sup>13</sup> Ziusudra en la leyenda sumeria y Xisuthros en el relato de Beroso. La recensión de Beroso del diluvio puede verse en Maximiliano García Cordero, *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente*, col. «Biblioteca de Autores Cristianos» 390 (Madrid: Editorial Católica, 1977), pp. 41-55.

<sup>14</sup> EpG XI: 175 «¿De dónde ha salido el vivo ese? ¡No tenía que sobrevivir nadie a la mortandad!».

<sup>15</sup> LS: 160 « su soberanía, su potestad [*será llevada al fin*]

— Gn 6,14 = Epopeya de Gilgameš XI: 23-24 || LS: 146

En este fragmento se recoge el mandato divino de construir un barco para salvarse del diluvio. En el relato acadio, la divinidad Ea se dirige a Uta-napišti para que construya una nave para salvarse del diluvio. En un primer momento no le da ninguna indicación más sobre cómo debe ser, simplemente que ha de construirse una nave.<sup>16</sup>

En el caso de Noé, en el texto bíblico Dios le habla directamente y le ordena que construya un arca para salvarse del diluvio.<sup>17</sup> A diferencia de los relatos sumerio y acadio, en el bíblico Dios da una orden precisa de cómo debe ser el arca. En la versión del relato de Beroso,<sup>18</sup> Dios no le pide al protagonista que construya un barco para salvarse sino que el barco es mencionado en el relato como un elemento construido por Xisuthros sin que se pueda adivinar que fue Dios el que ordenó su construcción.<sup>19</sup>

En todo caso, existe una tarea relacionada con la construcción de las naves que es común en algunos los relatos: las naves serán recubiertas de asfalto en su interior. En el relato bíblico Dios ordena a Noé que calafatee el arca ‘con pez por dentro y fuera’, mientras que Uta-napišti describe con sus palabras que ‘tres *šār*

---

<sup>16</sup> EpG XI: 23-24 «¡Hombre de Šuruppak, hijo de Ubar-Tutu: derriba la casa, hazte una nave! (...)»

<sup>17</sup> Gn 6,14 « Constrúyete un arca de madera de acacia, divídela en compartimentos y calafatéala con pez por dentro y por fuera».

<sup>18</sup> Beroso fue un sacerdote de Marduk (S. III). Su recensión del diluvio se conoce a través de la obra de Alejandro Polímata (S. I).

<sup>19</sup> Beroso en García Cordero, *La Biblia y el legado*, «Chronos se le apareció en sueños diciéndole que los hombres serían destruidos por un cataclismo (...) después de construir un barco y de entrar en él (...)»

de asfalto eché en el horno, tres *šār* de betún [...] en su interior'.<sup>20</sup> En la LS este dato no figura.

— Gn 6,15-16 ≈ Epopeya de Gilgameš XI: 57 y s.

En este pasaje tanto Uta-napišti como Noé reciben órdenes concretas de cómo debe ser la nave que deben construir para salvarse del diluvio universal que ha de venir. Las órdenes las da la divinidad, aunque en el caso de Noé, éstas son más concretas y no tan generales como en el caso de Uta-napišti.

Así, las dimensiones de la nave son más precisas en el caso de la Biblia, ya que a Noé se le dan las dimensiones exactas que debe tener el arca,<sup>21</sup> mientras que a Uta-napišti no se le indican las dimensiones, sino que se le dice que 'sean iguales todas sus medidas'. En su relato, Josefo también conserva estos detalles sobre la construcción del arca, en concreto el autor describe las medidas del arca que coinciden con las que encontramos en el texto bíblico.<sup>22</sup>

Sea como fuere, los relatos coinciden en que las naves tienen puerta y ventanas, pues ambos, Uta-napišti<sup>23</sup> y Noé, reciben la orden de construirlas así,

---

<sup>20</sup> EpG XI: 66 y s. «Tres *šār* de asfalto eché en el horno, tres *šār* de betún [...] en su interior; tres *šār* era lo que trajeron las cuadrillas».

<sup>21</sup> Gn 6,15« Estas serán sus dimensiones: trescientos ocho codos de longitud, cincuenta de anchura y treinta de altura».

<sup>22</sup> Cf. Josefo, *Antiquitates Iudaicae*, I «Él construyó un arca de 300 codos de largo, 50 de alto y 30 de ancho».

<sup>23</sup> EpG XI: 57 «al quinto día tenía yo montada sus caras: cada superficie era de un *iku*, diez 'varas' de altura se alzaban sus flancos, diez 'varas' medían por igual los bordes superiores. Monté su cuerpo, le hice un proyecto: le instalé seis cubiertas, lo dividí en siete pisos; su interior lo dividí por nueve»; EpG XI: 94 «Me metí dentro del barco y sellé mi escotilla»; EpG XI: 131 «Igual que el Apsû, tápala con un techo»; EpG XI: 137 «Abrí un ventanuco y un rayo de sol me dio en el baluarte de la nariz».



aunque en el caso del relato del ‘Supersabio’ lo que aparece es una referencia indirecta a las ventanas y puerta de la nave.<sup>24</sup>

— Gn 6,17<sup>25</sup> ≈ Epopeya de Gilgameš XI: 18 y s. ≈ Leyenda Sumeria: 150 y s.

La compasión para con la humanidad está presente en todas las versiones de este relato –como veremos a lo largo del desarrollo de este trabajo- a través de un personaje que ha sido elegido para que sobreviva al diluvio y asegure la continuidad de la humanidad.

Esta salvación llega a cada uno de los personajes de forma diferente, de acuerdo con cada tradición. El relato acadio y el sumerio son prácticamente paralelos. En ellos la divinidad les avisa de la llegada del diluvio de manera indirecta. En el caso de los relatos sumerio y acadio, Ziusudra y Uta-napišti saben del diluvio de manera indirecta. Esto se debe a que los dioses al determinar que el castigo será un diluvio, pretenden enviarlo sin aviso previo para que ningún mortal pueda sobrevivir al mismo. Para que esto no suceda, el dios Ea,<sup>26</sup> que siente compasión por los hombres, habla en voz alta cerca de un cañaveral, o cañizo, sabiendo que Uta-napišti se encuentra detrás escuchándolo todo.<sup>27</sup> En este ‘monólogo’ Ea le indica a Uta-napišti que construya una nave para salvarse del diluvio. Lo mismo sucede en el relato sumerio, en el que Ziusudra recibe el

---

<sup>24</sup> Gn 6,16 «Harás arriba un tragaluz y a un codo de éste la rematarás. A un lado harás la puerta y en el arca harás un segundo y un tercer piso».

<sup>25</sup> Gn 6,17 «Yo voy a arrojar sobre la tierra un diluvio de aguas para destruir bajo el cielo toda carne en la que haya hálito vital. Todo cuanto hay sobre la tierra morirá».

<sup>26</sup> Chronos en la versión de Beroso.

<sup>27</sup> EpG XI: 18 y s. «Ea, el divino Ninšiku, (que se había conjurado contra ellos) le contó sus palabras a una cerca de cañizo: ‘¡cañizo, cañizo; pared, pared! ¡Cañizo, oye; pared, atiende! ¡Hombre de Šuruppak, hijo de Ubar-Tutu: derriba la casa, hazte una nave! ¡Renuncia a las riquezas y asegúrate la vida! ¡Desprecia los bienes y conserva la vida!

anuncio del diluvio a través de una ‘pared’. Ziusudra oye el anuncio del diluvio de boca del dios Inana que había sentido compasión por los humanos, pero a través de una pared para que ningún dios pueda acusarlo de haberlos traicionado.<sup>28</sup>

Por otro lado, mientras que en los relatos sumerio y babilónico, es el dios Ea o Inana el que siente compasión por los hombres, a pesar de que la decisión de castigar a la humanidad se ha acordado en la asamblea de los dioses, en el relato bíblico, y debido al monoteísmo, es Dios el que decide castigar a los hombres y al mismo tiempo es el dios piadoso que salvará a Noé de perecer por el diluvio.

En la narración bíblica, Dios se dirige directamente a Noé y le informa sobre el diluvio universal. Dios le anuncia además que ha sido elegido de entre todos los hombres para sobrevivir al diluvio y garantizar la supervivencia de la humanidad una vez que ésta haya perecido por el diluvio, por ser un hombre ‘justo’.

En este caso, Beroso difiere del relato acadio y sumerio, ya que Xisuthros recibe el anuncio del diluvio en un sueño en el que el dios Chronos se le aparece para contárselo.

— Gn 6,18-21 ≈ Epopeya de Gilgameš XI: 81 y s.

En cuanto al pasaje de la nave o arca, en ambos relatos encontramos una lista de aquellos que suben a bordo. En la ‘Epopeya de Gilgameš’, Uta-napišti cuenta que

---

<sup>28</sup> LS: 150 y s. «[él]...los dioses *una pared*...Ziusudra, de pie a su lado, escu[chó]. “Párate de pie a mi lado izquierdo por *la pared*..., por *la pared* yo te diré la palabra [toma mi palabra], [dale] oído a mi instrucción: por nuestro...una inundación [*arrasará*] sobre los centros de culto; Para destruir la semilla de la humanidad..., es la decisión, la palabra de la asamblea [de los dioses]. Por la palabra ordenada por Anu (y) Enlil..., su soberanía, su potestad [*será llevada al fin*]”».

cargó en la nave todo lo que tenía, oro, plata y ‘simiente de todo lo vivo’, así como a su familia y parentela.<sup>29</sup>

El Noé bíblico, recibe de Dios la lista de aquellos que se salvarán del diluvio con él. Noé, al igual que Uta-napišti, lleva a bordo del arca ‘fieras del monte’ y ‘bichos del monte’, en este caso, ‘aves del cielo’, ‘animales’ y ‘reptiles de la tierra’, así como a su familia.<sup>30</sup> La diferencia entre ambos relatos es que Uta-napišti nombra ‘a los maestros de todos los gremios’ como parte del pasaje de la nave, mientras que en el relato bíblico, los únicos hombres que suben a bordo del arca son Noé, ‘sus tres hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos’, sin que se mencione si son o no maestros de algún arte u oficio.

Josefo, al igual que el texto bíblico, también recoge la enumeración de aquellos que se salvan de perecer por el diluvio junto con Noé al subir al arca.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> EpG XI: 81 y s. «[Todo lo que tenía] lo cargué en ella. Todo lo que tenía lo cargué en ella: la plata; todo lo que tenía lo cargué en ella: el oro; todo lo que tenía lo cargué en ella: simiente de todo lo vivo. Hice subir a bordo de la nave a toda mi familia y parentela. A las fieras del monte, a los bichos del monte, y a los maestros de todos los gremios los hice subir también a bordo.»

<sup>30</sup> Gn 6,18-21 « (...) Entrarás tú en el arca y contigo tus tres hijos y tu mujer y las mujeres de tus hijos. De todos los seres vivientes meterás contigo en el arca dos individuos de cada especie, macho y hembra, para que se salven contigo. De las aves del cielo, según su especie, de todos los animales, según su especie, de todos los reptiles de la tierra, según su especie, dos entrarán contigo para que se salven»

<sup>31</sup> Josefo, *Antiquitates Iudaicae*, I «él embarcó con sus hijos, la madre de sus hijos y las mujeres de sus hijos (...) criaturas de todas las especies, macho y hembra, para preservar la especie».

— Gn 7,5<sup>32</sup> = Epopeya de Gilgameš XI: 33 y s<sup>33</sup>

Este pasaje refleja la obediencia de Noé y Uta-napišti cuando reciben la orden de construir un arca. En el caso del texto bíblico se trata de la ‘rectitud’ de Noé con Dios, en el sentido de su característica de hombre ‘justo’ que sigue los preceptos de Dios, es decir, ser un hombre recto que se conduce de acuerdo con los mandamientos de Dios.

— Gn 7,6; 7,10-11 ≠ Epopeya de Gilgameš XI: 90 = Leyenda Sumeria: 202<sup>34</sup>

La datación del diluvio es únicamente exacta en el relato bíblico, en el cual se lleva a cabo de acuerdo con la edad de Noé.<sup>35</sup> En el relato sumerio y babilónico la única información sobre la data del diluvio es una referencia al comienzo en sí del diluvio,<sup>36</sup> sin compararlo con la edad de Uta-napišti como sucediera en el caso de Noé o haciendo referencia a un mes exacto.

Josefo, por su parte, aporta una fecha aproximada para la llegada del diluvio recurriendo al cómputo de los años de vida de Noé. Finalmente, el autor aporta

---

<sup>32</sup> Gn 7, 5 «Noé hizo todo cuanto Dios le había mandado».

<sup>33</sup> EpG XI: 33 y s. «Estoy de acuerdo, mi señor, con todo lo que tú me has dicho. He estado atento; yo mismo lo haré».

<sup>34</sup> Para la datación del diluvio véase *The Chronography of George Synkellos: A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation*. Translated with Introduction and Notes by W. Adler and P. Tuffin, (New York, 2002), p. 22 y ss. donde se comparan las diferentes fechas que se han dado al diluvio universal por Synkellos, Beroso, Eusebio de Cesárea y Africano.

<sup>35</sup> Gn 7,6 «Tenía Noé seiscientos años cuando sobrevino el diluvio inundando la tierra»; Gn 7,10-11 «Al término de los siete días cayeron sobre la tierra las aguas del diluvio. Era el año seiscientos de la vida de Noé, el día diecisiete del mes segundo cuando irrumpieron todas las fuentes del abismo y se abrieron las cataratas del cielo».

<sup>36</sup> EpG XI: 90 «Esa hora había llegado» y LS: 202 «En ese mismo instante, el diluvio inundó los centros de culto»

una datación exacta de la llegada del diluvio teniendo en cuenta el calendario hebreo, por lo que el diluvio llegaría 2262 años después del nacimiento de Adán, en este caso a través del cómputo de *anno mundi*.<sup>37</sup> En el caso de Beroso, el autor se aventura a dar un día y un mes exactos, aportando el año en que el cataclismo tuvo lugar siguiendo el cómputo de años del reinado de Xisuthros.<sup>38</sup>

— Gn 7, 12 ≠ Epopeya de Gilgameš XI: 128-129 = Leyenda Sumeria: 203<sup>39</sup>

La duración del diluvio varía de una tradición a otra. En la tradición acadia el diluvio tiene una duración de ‘seis días y siete noches’.<sup>40</sup> Hay que pensar en la noción del tiempo que tenían en Babilonia, ya que ‘siete’ es en ésta y en otras tradiciones un número que indica la totalidad o un periodo de tiempo largo, completo o cerrado.<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> Josefo, *Antiquitates Iudaicae*, I, 3, «La catástrofe llegó el año 600 de la vida de Noé». Véase además parte I, 81-82, donde el autor desarrolla esta idea.

<sup>38</sup> Cf. Beroso en García Cordero, *La Biblia y el legado*, «Habiendo muerto Arradates, su hijo Xisuthros reinó 18 *šār*. Bajo él tuvo lugar el gran cataclismo, cuya historia se escribe así: Chronos se le apareció en sueños diciéndole que los hombres serían destruidos por un cataclismo el día 15 del mes Daisios». Sobre los reyes sumerios, véase Thorkild Jacobsen, *The Sumerian King list*, col. «Assyriological Studies» 11, (Chicago: The University of Chicago Press, 1939).

<sup>39</sup> LS: 203 «Después de siete días (y) siete noches».

<sup>40</sup> EpG XI: 128-129 «Seis días y siete noches siguieron viento, aguacero, ciclón y diluvio [arrasando el país]».

<sup>41</sup> Para el significado del número siete véase Benito Celada, “Números sagrados derivados del siete (contribución a la historia del siete, la semana y el sábado)”, *Sefarad*, 8,1 (1948), pp. 48-77. También Roger de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, col. «Biblioteca Herder Sección de Sagrada Escritura» 63, (Barcelona: Herder, 1976), pp. 599-609.

En el relato bíblico, el diluvio dura ‘cuarenta días y cuarenta noches’.<sup>42</sup> Encontramos otra alusión a la duración del diluvio de ‘cuarenta días y cuarenta noches’ en Gn 7,4. Sin embargo, el número siete no aparece relacionado a la duración del diluvio, sino en referencia a los días que transcurren entre el momento en que Noé termina de construir el arca y la llegada del diluvio.

Josefo menciona indica que el diluvio tuvo una duración de ciento cincuenta días,<sup>43</sup> mientras que Beroso no nos habla de la duración del diluvio, sino de su comienzo y final, sin mencionar el tiempo que transcurre entre ambos.

— Gn 7,16 ≠ Epopeya de Gilgameš XI: 89; Epopeya de Gilgameš XI: 94 y s.

Otra diferencia entre los diferentes textos la encontramos en el momento en el que todos han subido a la nave que los salvará de morir en el diluvio. En este instante, los relatos sumerio, acadio y bíblico hacen alusión a la puerta del arca para informarnos de que ésta fue cerrada. Tanto en la Biblia como en la narración acadia este dato hace recordar que sólo aquellos que están dentro de la nave o del arca se van a salvar, porque ésta ha sido cerrada y ya nadie ni nada puede subir a bordo de ella, lo que simboliza el tránsito a la salvación.

La diferencia se encuentra en que en el relato acadio la puerta de la nave la cierra el propio Uta-napišti,<sup>44</sup> mientras que en el texto bíblico es Dios el que cierra

---

<sup>42</sup> Gn 7,12 «Y la lluvia cayó sobre la tierra por espacio de cuarenta días y cuarenta noches».

<sup>43</sup> Josefo, *Antiquitates Iudaicae*, I, 3, «Por 150 días la lluvia cayó».

<sup>44</sup> EpG XI: 89 «Métete dentro del barco y sella tu escotilla»; EpG XI: 94 «Me metí dentro del barco y sellé mi escotilla».

la puerta del arca justo después de que Noé haya entrado junto con su familia y las diferentes especies animales.<sup>45</sup>

— Gn 7,21-22 ≈ Epopeya de Gilgameš XI: 135 || Leyenda Sumeria: 202

Como se ha indicado anteriormente, en las tres tradiciones los dioses están enojados con la humanidad y quieren castigarla por ello recurriendo a un diluvio de aguas. Este diluvio tendría como consecuencia principal la destrucción de toda la tierra y de los seres vivos que la habitan. Esta destrucción es descrita de diversa manera según cada tradición textual. En la narración acadia encontramos al protagonista de la misma observando cómo ha quedado la tierra tras ser devastada por el diluvio.<sup>46</sup> En el caso del texto bíblico es el redactor el que describe que ‘todo aquello con hálito vital en sus narices y que habita la tierra seca pereció’,<sup>47</sup> que describe, como sucede en la redacción sumeria, la destrucción que ha provocado el diluvio.<sup>48</sup>

— Gn 8,1-3 ≈ Epopeya de Gilgameš XI: 130 y s. || Leyenda Sumeria: 206<sup>49</sup>

El final del diluvio es descrito de manera diversa en cada redacción. En el caso acadio el diluvio termina al séptimo día. En la narración no se describe como un

---

<sup>45</sup> Gn 7,16 «De toda especie animal, macho y hembra entraron en el arca conforme se lo había ordenado Dios, y Yahweh cerró la puerta tras él».

<sup>46</sup> EpG XI: 135 «Y toda la humanidad se había vuelto barro. Como una azotea estaba liso el charco».

<sup>47</sup> Gn 7,21-22 «Entonces pereció todo animal que se mueve sobre la tierra, tanto de las aves del cielo como de los ganados, bestias y reptiles terrestres y todo ser humano; todo aquello con hálito vital en sus narices y que habita la tierra seca pereció».

<sup>48</sup> LS: 202 «La inundación *ha arrasado la tierra*».

<sup>49</sup> LS: 206: «Utu salió, quien arroja luz al paraíso (y) la tierra».

proceso gradual, sino que es relatado como un acontecimiento repentino que acontece justo a la llegada del séptimo día cuando ‘el ciclón amainó, el diluvio cesó en su batalla’.<sup>50</sup> Mientras que, por su parte, en la redacción bíblica, aparece la figura de la divinidad involucrada en el proceso. El diluvio tiene fin porque Dios se muestra nuevamente compasivo. Así, primero Dios ‘se acuerda de Noé’ y el diluvio va amainando. Se trata de un proceso paulatino que culmina cuando Dios pone fin al diluvio cuando ‘al cabo de 150 días’ las tierras se secaron.<sup>51</sup> Flavio Josefo también habla de ‘150 días’ para la duración del diluvio pero respecto al final del mismo no hace referencia a si fue un proceso repentino como sucede en el caso de la ‘Epopéya de Gilgameš’, sino que a través de la expresión ‘poco a poco’ remite a un proceso gradual como en la versión bíblica. Así mismo, Josefo no ofrece la fecha concreta del diluvio, mas indica que el diluvio terminó ‘el séptimo mes, a partir del séptimo día’, influenciado por la fuente sacerdotal y yahwista.<sup>52</sup> Por su parte, Beroso no describe en profundidad el final del diluvio sino que por el contrario, se refiere al final del mismo con una frase corta (‘después de haberse producido el cataclismo’) dando mayor importancia al diluvio en sí y a todo lo acaecido tras el mismo que al pasaje en el que el diluvio su final.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> EpG XI:130 y s. «El séptimo día, nada más llegar, el ciclón amainó, [el diluvio cesó en su batalla]. La que había forcejeado como una parturienta, -la mar- se calmó; se quedó callada la tormenta, el diluvio cesó».

<sup>51</sup> Gn 8,1-3 «Acordóse Dios de Noé y de todos los que estaban con él en el arca. Hizo pasar un viento sobre la tierra y bajaron las aguas. Se cerraron las fuentes del abismo y las cataratas del cielo y cesó de caer la lluvia. Después las aguas fueron retirándose gradualmente de sobre la tierra y al cabo de ciento cincuenta días comenzaron a secarse».

<sup>52</sup> Cf. Josefo, *Antiquitates Iudaicae*, I, 3 «Desde el día séptimo del mes séptimo, el agua fue retirándose poco a poco»

<sup>53</sup> Cf. Beroso en García Cordero, *La Biblia y el legado*, «Después de producirse el cataclismo, y habiendo cesado pronto (...)»



— Gn 8,4 = Epopeya de Gilgameš XI: 143 || Leyenda Sumeria: 205

El diluvio no llega a su fin de igual manera en cada tradición. En unas el cataclismo tiene fin de manera repentina, mientras que en otras se produce de un modo más lento, como es el caso del relato bíblico. En cualquier caso, en todas las tradiciones al finalizar el diluvio la nave que los protagonistas del relato construyeron siguiendo las órdenes de la divinidad queda ‘anclada’ o ‘varada’ en un monte. Esto hace pensar a los pasajeros del arca que, al haber finalizado el diluvio y habiendo quedado anclada el arca, existe una tierra seca, es decir, que las aguas están descendiendo y pronto podrán abandonar el arca. La excepción es la leyenda sumeria, en la que no se menciona que la nave quede varada en monte alguno.

En el relato bíblico, el arca de Noé queda anclada en los Montes de Ararat. Este monte ha sido identificado con el monte Ararat, actualmente en territorio turco. En el texto bíblico, la referencia este monte se refiere al reino de Urartu, por influencia de la lengua acadia de la que Urartu ha derivado al hebreo como Ararat.<sup>54</sup>

En la ‘Epopeya de Gilgameš’, la nave queda anclada en el monte Nimuš,<sup>55</sup> el cual no se sabe si pudiera corresponderse con los Montes de Ararat, lugar citado en la versión bíblica del relato.<sup>56</sup>

Beroso sitúa el arca en los montes *Cordyene*, en Armenia, pero lo hace al final del relato y en relación a la existencia de los restos del arca de Noé que los

---

<sup>54</sup> Sobre este monte, véase Juan Pedro Monferrer, “Dos notas de lexicografía semítica y una tercera exegético-topográfica”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XL (2004), pp. 101-110, espec. pp. 106-110.

<sup>55</sup> EpG XI: 143 «En el monte Nimuš varó la nave; el monte – el Nimuš- sujetó la nave y ya no la dejó moverse».

<sup>56</sup> Gn 8,4 «El día diecisiete del séptimo mes quedó anclada el arca sobre los montes de Ararat».

peregrinos visitan para arrancarle el asfalto y utilizarlo como amuleto.<sup>57</sup> Este fragmento del relato de Beroso es citado por Josefo quien en su propia versión del mismo no hace referencia al nombre del monte en el que el arca queda anclada, limitándose a situarlo en Armenia.<sup>58</sup>

— Gn 8,6 = Epopeya de Gilgameš XI: 137 || Leyenda Sumeria: 207

Al finalizar el diluvio Ziusudra, Uta-napišti y Noé abren una ventana del arca para comprobar el cese del cataclismo y tratar de ver tierra seca. Este dato no sería relevante si no fuera porque aporta información sobre la estructura del arca, ya que, como se vio con anterioridad, los relatos coinciden en que las naves tienen una puerta y varias ventanas. Sólo en la versión bíblica encontramos una referencia al tiempo que Noé espera hasta abrir la venta, en este caso de cuarenta días.<sup>59</sup>

— Gn 8,7-12 ≈ Epopeya de Gilgameš XI: 147

Tras abrir la ventana de la nave y comprobar que el diluvio ha cesado, los protagonistas tratan de saber si las aguas están descendiendo y hay tierra seca.

---

<sup>57</sup> Cf. Beroso en García Cordero, *La Biblia y el legado*, «De este barco encallado en Armenia quedaba aún una parte en los montes de los *Cordyreos*, de Armenia. Algunos raspan el asfalto del barco y lo llevan y se sirven de él para preservativos (amuletos)».

<sup>58</sup> Cf. Josefo, *Antiquitates Iudaicae*, I, 3, «después el arca quedó encallada en la cima de un monte de Armenia».

<sup>59</sup> Gn 8,6 «Al cabo de cuarenta días abrió Noé la ventana que había hecho en el arca». EpG XI: 137 «Abrí un ventanuco y un rayo de sol me dio en el baluarte de la nariz». LS: 207 «Ziusudra abrió *una ventana* del gran barco».

Ante la duda, Uta-napišti relata que envió a varias aves para comprobarlo.<sup>60</sup> Lo mismo sucede en el relato bíblico, en el que Noé envía dos aves para que le aseguren la existencia de tierra seca.<sup>61</sup>

La diferencia entre ambos relatos en este caso está en que Noé envía dos aves, un cuervo y una paloma, pero Uta-napišti envía una paloma, una golondrina y un cuervo para tal misión. Además de en el número de aves, los relatos difieren en los días en que los protagonistas esperan para soltar la primera ave desde que el diluvio finalizó y en los días que transcurren hasta enviar la siguiente ave en busca de tierra seca.

Noé envía la primera ave pasados cuarenta días – comprensión espacial religiosa–, mientras que en el relato acadio se habla de siete días – comprensión astral babilónica –, que son los que después esperará Noé para enviar la segunda ave. En el caso de Uta-napišti no se da dato alguno de si espera o no algún día entre la suelta de un ave y otra.

En la leyenda sumeria, esta parte del relato ha sido omitido. Su protagonista, Ziusudra, observa que el diluvio ha cesado y las aguas están descendiendo, pero no se habla de ave alguna que haya sido soltada para encontrar tierra seca. Josefo por su parte sigue el relato bíblico, al mencionar dos aves que salen en varias ocasiones en busca de tierra seca. Estas aves son un cuervo, en primer lugar, y una paloma, que es la que regresa trayendo vestigios de tierra seca.

---

<sup>60</sup> EpG XI: 147 «Al séptimo día, nada más llegar, saqué una paloma: la suelto. Se fue la paloma pero se dio la vuelta: no se le presentó asidero alguno y volvió hacia mí. Saqué una golondrina: la suelto. Se fue la golondrina pero se dio la vuelta: no se le presentó asidero alguno y volvió hacia mí. Saqué un cuervo: lo suelto. Se fue el cuervo, y notó el reflujó de las aguas; come – picotea, levanta la cola-: ya no volvió hacia mí».

<sup>61</sup> Cf. Gn 8,7-12.

Beroso hace alusión también a esta parte del relato nombrando ‘varios pájaros’ y no una especie en concreto. El autor nos dice que ‘soltó varios pájaros’ y ‘tras varios días soltó de nuevo varios pájaros’. Por lo que no tenemos constancia de si eran una paloma y un cuervo u otra especie aviar.

— Gn 8, 15-19 ≈ Epopeya de Gilgameš XI: 199-201

La salida de la nave en los relatos sumerio y acadio es diferente al pasaje del relato bíblico. En este último, dios ordena a Noé que salga del arca con todos los que lo acompañaban en la misma,<sup>62</sup> mientras que en los otros dos relatos, Ziusudra y Uta-napišti, respectivamente, no bajan del navío sino que es el dios Enlil quien sube en su busca cuando el resto de dioses le acusan de haber enviado algo tan catastrófico como lo ha sido el diluvio.<sup>63</sup>

En el relato de Beroso, Xisuthros baja de la nave junto con ‘su mujer, la hija y el piloto’ tras el episodio de las aves. En este caso, Beroso difiere del resto de tradiciones, ya que en todas se habla de que descienden del arca el protagonista de la historia, según cada tradición, su mujer y sus hijos, mientras que en Beroso se nombra a ‘su mujer, su hija y el piloto’ lo que sorprende, ya que se aprecia el cambio en la unidad familiar de la época del sacerdote con respecto al concepto de unidad familiar que se tenía en la época acadia o sumeria.

En el relato de Josefo se habla de ‘los animales, Noé y su familia’, sin especificar quienes componen la familia aunque se advierte que, por influencia del

---

<sup>62</sup> Gn 8,15-19 «Sal del arca tú, tu mujer, tus hijos y las mujeres de tus hijos contigo. Haz salir también todos los animales de toda especie que están contigo: aves, ganados y todo reptil terrestre. Llenad la tierra, procread y multiplicaos sobre ella. Salió Noé con sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos. Y todas las bestias, los ganados, las aves y todo reptil terrestre salieron también del arca, una especie después de otra».

<sup>63</sup> EpG XI: 199- 201 «Se subió Enlil a la nave; me asió las manos y me hizo saltar afuera; hizo saltar y arrodillarse a mi mujer a mi lado».

relato bíblico, se trata de Noé, su mujer y sus hijos y las mujeres de sus hijos, ya que además, en su obra Josefo habla de los hijos (varones) de Noé y en ningún caso de una hija, como sucede en el relato de Beroso.

— Gn 8, 20-21 = Epopeya de Gilgameš XI: 157 y s. = Leyenda Sumeria: 211 y s.

Después del diluvio, en los tres relatos se ofrece un sacrificio a la divinidad en agradecimiento por haber permitido a Ziusudra, Uta-napišti y Noé salvarse de la destrucción causada por el diluvio. Cuando los protagonistas del relato ofrecen el sacrificio, los dioses en los tres relatos aspiran el olor agradable que se desprende del holocausto.<sup>64</sup> Esta clase de sacrificios son muy comunes en relatos de este tipo. En ellos aparece un hombre que ofrece a un animal en agradecimiento o en señal de respeto a una divinidad que acepta el sacrificio.<sup>65</sup>

— Gn 8, 21 = Epopeya de Gilgameš XI: 119-127; XI: 180 y s.

Como se ha visto con anterioridad, al final del relato la divinidad que ha enviado el diluvio se arrepiente de haberlo hecho.<sup>66</sup> Este arrepentimiento sirve para cerrar

---

<sup>64</sup> LS: 211 y s. «El rey mató un buey, sacrificó una oveja (aproximadamente 39 líneas destruidas) “vosotros diréis ‘aspiración del paraíso’, ‘aspiración de la tierra’, verdaderamente se expandirá sobre sí mismo por ti... “Anu (y) Enlil dijeron ‘aspiración del paraíso’, ‘una aspiración’ de la tierra’, por ellos..., se expandió a sí mismo”». EpG XI: 157 y s. «Preparé todo y, a los cuatro vientos, les hice un sacrificio: esparcí incienso en lo más alto de la *ziqqurat* del monte; en dos hileras de a siete fui colocando las vasijas y, debajo de ellas, hice un lecho con caña, cedro y arrayán. Los dioses husmearon el aroma, los dioses husmearon el aroma dulce; los dioses como moscas, se congregaron en torno al sacrificador». Gn 8,20-21 «Noé levantó un altar a Yahweh y, tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció holocausto sobre él. Yahweh aspiró el agradable olor, diciéndose en su corazón (...)».

<sup>65</sup> Para más información sobre los holocaustos véase R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 105.

<sup>66</sup> Gn 8,21 «No maldeciré más la tierra por causa del hombre, porque los impulsos del corazón del hombre tienden al mal desde su adolescencia; jamás volveré a castigar a los seres vivientes

el relato del diluvio en todas las tradiciones, tratándose de un ‘monólogo’ de la divinidad en cuestión en el que habla de su arrepentimiento y promete que no volverá a hacer nada similar a los hombres.

Los relatos de Beroso y Josefo, omiten esta parte del relato y no hacen alusión al arrepentimiento de la divinidad por el castigo que decidió enviarle a la humanidad, ni siquiera una vez ha recibido el sacrificio de parte de los hombres que se salvaron del diluvio.

— Gn 8,22 ≈ Epopeya de Gilgameš XI: 165 y s. || Leyenda Sumeria: 260 y s.

Tras arrepentirse, la divinidad da a entender que no volverá a cometer el error de destruir a los habitantes de la tierra. En el caso del relato bíblico la idea es mucho más clara que en las otras dos versiones. Aún así, en los tres se aprecia el arrepentimiento de los dioses.

La diferencia principal entre el relato bíblico y los relatos sumerio y acadio, es que tanto Ziusudra como Uta-napišti son elevados a dioses. El remordimiento de la divinidad, que se muestra a través de sus propias palabras, es en el caso de los relatos sumerio y acadio una ocasión de convertir a Ziusudra y Uta-napišti en

---

como acabo de hacerlo». EpG XI: 119- 127 «“La verdad es que este día se ha vuelto barro porque yo, en la Asamblea divina, voté el mal. ¿Cómo pude yo, en la Asamblea divina, votar el mal? ¡Para aniquilar a mis gentes, voté por la guerra! ¡Fui yo misma quien los parió: ellos son mi gente y ahora, como unos peces más, llenan todo el mar!” Los dioses –los Anunnaki-lloraron con ella; en un humedal de penas, lloran con ella; reseco están sus labios, presos de calentura»; EpG XI: 183 y s. «Tú, el más sabio de los dioses, Valiente: ¿Cómo pudiste ser tan insensato y mandar el Diluvio? Al responsable de un pecado, impútale su pecado; al responsable de un delito, impútale [su] delito».

seres similares a los dioses.<sup>67</sup> Comparándolo con el relato bíblico, Noé no será como Dios porque Dios es omnipotente y es único, pero podemos percibir la idea de eternidad que en el caso del texto bíblico queda patente en las palabras de Dios.<sup>68</sup>

En ambos relatos, el sumerio y el acadio, la divinidad se arrepiente de lo que ha hecho al castigar a la humanidad con un diluvio y por ello deciden dar un trato especial a aquél que se ha salvado del cataclismo. Por ello, deciden que tanto Ziusudra como Uta-napišti deben vivir eternamente en un lugar en el que la tierra sea próspera y ofrezca sus frutos para que los protagonistas no pasen penurias. Este hecho no aparece en el relato bíblico en el que Noé es salvado del diluvio y Dios lo que le ofrece tras el holocausto es la promesa de que no volverá a sufrir la humanidad un castigo como este sellándose una ‘alianza’ entre Dios y Noé, convirtiéndose Noé en el representante de todos los hombres.<sup>69</sup>

Ni en la obra de Beroso ni en la de Josefo encontramos elementos que hagan de sus protagonistas ‘dioses’ o seres inmortales. Las divinidades no ‘hablan’ de su arrepentimiento tras recibir el sacrificio de los hombres, sino que ambos relatos pasan del holocausto ofrecido por los que han sobrevivido al diluvio a hablar directamente de cómo los restos del arca encallada en un monte han dado lugar a peregrinaciones posteriores.

Los relatos que hemos trabajado sobre el pasaje del ‘diluvio universal’ cuentan con más semejanzas que diferencias entre ellos. Las semejanzas son perceptibles

---

<sup>67</sup> EpG XI: 165 y s. «¡Dioses: que mientras sean éstas las cuentas de lapislázuli de mi cuello, recuerde yo estos días y no los olvide jamás!». LS: 260 y s. «El que cuida el nombre de la vegetación (y) de la semilla de la humanidad, en la tierra donde se cruzan, en la tierra de Dilmun, el sitio donde sale el sol, allí los hicieron morar».

<sup>68</sup> Gn 8,22 «Mientras dure la tierra, sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche no se interrumpirán más».

<sup>69</sup> Cf. Gn 10.

con la primera lectura, por lo que no cabe duda de la influencia del primero en los siguientes. Los textos estudiados describen una catástrofe natural acaecida en Mesopotamia, mas existen diferencias que hacen pensar que ésta se diera en el tiempo del primer relato, el sumerio, y las otras lo recogieran a modo de leyenda o mito. En cuanto al relato bíblico, el lugar donde el diluvio tiene lugar no es especificado, sin embargo se entiende que fue en el área donde emergieron los primeros judíos.

Como se ha dicho, las semejanzas entre los relatos mesopotámicos y babilónicos y la narración bíblica son identificables fácilmente. Un estudio comparado en el que los textos se sitúen paralelamente, como el que hemos realizado, permite indicar estas similitudes textuales.

En primer lugar, resta indicar que el contenido de la narración es similar en todas las tradiciones: los dioses, o Dios, se arrepienten de haber creado a los hombres y deciden destruirlos enviando sobre la tierra un diluvio de aguas que acabará con todos los seres vivos. En este punto de la narración, encontramos la compasión de la divinidad para con los hombres. Es este dios (o Dios) el encargado de advertir a un hombre de la llegada del diluvio. La compasión divina va más allá de la advertencia, y ordena al hombre que construya una embarcación para su salvación. Para que el hombre no yerre en su tarea, el dios le indica las características de este navío. La descripción del diluvio es en todas las tradiciones caótica y de grandes dimensiones, dado que tendrá un alcance que le permitirá llegar a todas las partes de la tierra. Tras el diluvio, aquellos que se encontraban en la nao salen de ella. En agradecimiento por su salvación, ofrecen un sacrificio a la divinidad que se muestra arrepentida por haber enviado el diluvio y promete no enviar un nuevo diluvio sobre la tierra.

Puesto que las narraciones son prácticamente paralelas, las diferencias entre ellas se encuentran en los detalles de cómo van aconteciendo los momentos más



destacables en el relato. Encontramos así diferencias en el modo en que los protagonistas se enteran del diluvio. En las leyendas mesopotámicas, la divinidad no quiere que el resto de dioses descubran que está advirtiéndolo a un hombre de la llegada del diluvio, por lo que halan con el protagonista a través de una pared de cañas o juncos. En el caso del relato bíblico, al encontrarse en una tradición religiosa monoteísta, Dios no tiene que temer a otros dioses, por lo que anuncia el diluvio a Noé directamente.

Otra diferencia se encuentra en la distribución del interior del arca y en los acompañantes que van a subir a los navíos. En el caso del relato sumerio y acadio, los datos son muchos más genéricos que en el relato bíblico donde Dios indica a Noé qué personas lo van a acompañar en el arca, así como los animales.

Finalmente, en el caso del relato sumerio y babilónico, los protagonistas que se salvan del diluvio son elevados a Dioses, mientras que Noé permanece en la tierra y muere como un hombre más.

En conclusión, podemos señalar que las leyendas mesopotámicas han influenciado la narración del diluvio contenida en el libro del Génesis. Sin embargo, la narración bíblica se ha ido nutriendo de otras fuentes, históricas y legendarias, que ofrecen una lectura diferente de un mismo relato. Las diferencias, como se ha visto, se refieren a los detalles de la narración, el pasaje del arca, la madera para su construcción, etc., que responden en muchos de los casos a las exigencias culturales y religiosas de la tradición textual bíblica así como a las características de la lengua de recepción.

### 3.2. La versión hebrea masorética del relato del diluvio universal

De acuerdo con el relato del diluvio (Gn 6,9-8,22) Dios decide castigar a la humanidad porque considera que el mundo que ha creado se ha corrompido por su causa. Cuando Dios creó el mundo y al hombre no consideró que su creación pudiera corromperse y, mucho menos, por causa del hombre. En el momento en que Adán y Eva comieron del árbol prohibido (Gn 3,6), la humanidad pecó por vez primera y su pecado, en lugar de ser redimido, fue en aumento.<sup>70</sup> Esto hizo que la humanidad acabara corrompida y con ella la tierra y el resto de seres vivos. El texto bíblico nos describe a Dios contemplando su creación y advirtiendo que ésta ha terminado siendo lo contrario a lo que Él esperaba.<sup>71</sup> Ante esto, Dios decide castigar a la humanidad porque la considera causante de toda la corrupción en la tierra.<sup>72</sup> El castigo que Dios decreta no es un castigo temporal o cuya repercusión vaya a ser mínima. Se trata de un diluvio con el que Dios pretende eliminar a todo ser viviente. Es decir, el castigo impuesto por Dios no solo es para la humanidad, sino que se extiende a ‘todo ser viviente sobre la faz de la tierra’.<sup>73</sup> Este deseo de Dios por erradicar el pecado de la tierra, ha sido interpretado por muchos autores como una segunda creación.

Noé aparece nombrado por vez primera en Gn 5,28, cuando su padre Lamec lo presenta a la comunidad y le indica que su primogénito se llamará Noé, que significa descanso o reposo, porque Dios va a castigar a la humanidad y será Noé quien haga que los hombres vuelvan a estar en paz. El personaje de Noé cobra protagonismo en este pasaje bíblico cuando Dios lo elige de entre todos los hombre para que se salve del Diluvio.

---

<sup>70</sup> Cf. Gn 6,5.

<sup>71</sup> Cf. Gn 6,5 y Gn 6,11-12.

<sup>72</sup> Cf. Gn 6,7.

<sup>73</sup> Cf. Gn 6,7; 6, 13; 6,17.

En Gn 6,9 se nos presenta a Noé, cuyas principales virtudes son su carácter de hombre justo e íntegro. Ambas hacen de Noé un ser diferente al resto de los mortales, dado que la humanidad es y está corrompida porque en sus corazones habita el pecado. Sólo Noé, por su condición de justo e íntegro, se salva de ser un pecador, lo que hace que Dios lo elija para que se salve del Diluvio y salve con él a su familia y a un determinado número de animales, que asegurarán la pervivencia de las especies. Con esto, Dios demuestra su parte más misericordiosa, porque destruirá el mundo y a sus habitantes, pero permitirá que el mundo continúe una vez finalizado el Diluvio y animales y hombres vuelvan a morar en él.

Su elección de entre todos los hombres de su generación se debe, según indica el texto, a que Noé era un hombre 'justo' y 'recto' (Gn 6,9). Esta cualidad de Noé no hace referencia sino a su comportamiento ante Dios. Noé no ha dejado de rendir culto a Dios como ha sucedido con los cainitas, sino que se ha mantenido en la fe de sus antepasados. Cuando la humanidad se está corrompiendo, el protagonista del relato no pierde su fe en Dios y se mantiene en comunión con él, es decir, no se aleja del comportamiento que Dios espera de él. Estas cualidades harán que Noé se salve del diluvio y con él su familia puesto que el pacto de Dios con él se extiende a sus descendientes.

Las interpretaciones sobre Noé serán muy diversas a lo largo de la tradición exegética del texto. Sin embargo, todas tendrán en común la identificación de Noé con una nueva creación que se presenta en forma de diluvio (destrucción) para dar lugar a una generación de hombres sin pecado (una nueva creación).

La causa principal del diluvio en THM es el pecado del hombre. En el pasaje anterior (Gn 6,4), los hijos de Dios mantienen relaciones con las hijas del hombre, es decir, con las cainitas que están malditas a través de la maldición que Dios dictó sobre su antepasado Caín (Gn 4,11-15). Por tanto, el pecado se ha ido

extendiendo por toda la humanidad y solamente Noé, como se ha dicho, se mantuvo recto.

Con este castigo, Dios pretende dar una nueva oportunidad al mundo que creó para que continúe ya libre de pecado. Mas en Gn 8,20-22 Dios se da cuenta de que el pecado es algo que el hombre lleva consigo desde su nacimiento y, por tanto, es innato al hombre que nunca podrá hacer desaparecer del mismo.

Previo a la llegada del diluvio, encontramos ya la descripción de Dios como benévolo y misericordioso cuando concede a los hombres en un primer momento, ciento veinte años para que se arrepientan de sus pecados y se tornen a la virtud (Gn 6,3). Un segundo episodio similar, es el momento en el que Dios indica a Noé que el diluvio llegará en siete días cuando Noé ya ha subido al arca junto con su familia y los animales que Dios le ha indicado. Este periodo de siete días es, por tanto, una oportunidad más para los hombres para arrepentirse por sus pecados. Sin embargo, los hombres nunca se arrepintieron y el diluvio fue enviado sobre la tierra.

El diluvio es descrito en THM como un acontecimiento caótico y de destrucción total. Se trata de una expresión de sentimientos que se opone totalmente a la narración de la creación donde todo era calma y paz. En el caso del diluvio, se describe la destrucción y se alude a sentimientos de angustia, en relación a aquellos que están en el arca, a través de la descripción del transcurso del diluvio. Con esto se pretende mostrar las consecuencias de no estar en comunión con Dios como hizo Noé.

El diluvio no sólo se describe como antítesis de la creación sino que, al final del relato, la calma regresa y Dios restablece el orden de las cosas (Gn 8, 22), describiendo un episodio de creación nuevamente en el que Noé y su familia son la semilla de esta nueva creación. Es en este momento de la narración cuando Dios muestra su arrepentimiento por haber enviado el diluvio sobre la tierra,

estableciendo su pacto con Noé (símbolo de la humanidad) en el que promete que no volverá a enviar un diluvio de aguas sobre la tierra (Gn 8,21).

Las redacciones principales de este relato son dos, la Elohista (P) y la Yahvista (J). Ambas aparecen fundidas en un mismo texto que tiene como resultado el relato del diluvio que conocemos a través de la versión de la Biblia. La mezcla de ambas fuentes en el relato da lugar a numerosas duplicaciones o repeticiones, así como a diferentes representaciones y construcciones sintácticas que no han sufrido cambios al ser fusionadas. En este relato P es más completa que J, aunque son textos paralelos, pero P ofrece más información que J sobre Noé y el diluvio. La diferencia clara entre ambas, como se verá en el comentario posterior al relato, está en el número de animales que acompañarán a Noé en el arca para salvarse del diluvio y asegurar la continuidad de la vida en la tierra después de este castigo. Además, ambas fuentes difieren también en otras cuestiones de tipo léxico y narrativo, elementos sobre los que nos detendremos en el comentario que a continuación ofrecemos siguiendo el orden versicular del AT.

3.2.1. Análisis versicular del relato del diluvio (Gn 6,9-8,22)

6,9

אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת נֹחַ--נֹחַ אִישׁ צַדִּיק תָּמִים הָיָה  
בְּדַרְתָּיו אֶת-הָאֱלֹהִים, הִתְהַלָּךְ-נֹחַ.  
Estas son las generaciones de Noé:  
Noé fue varón justo e íntegro en su  
generación. Noé caminó con Dios

La redacción ha sido elaborada sobre tres términos: תּוֹלְדוֹת, צַדִּיק, תָּמִים y la expresión ‘en su generación’ (בְּדַרְתָּיו). Con estos términos el redactor describe la figura del personaje de Noé, quien es descrito en este versículo por vez primera en el relato bíblico del diluvio.

La fórmula ‘esta son las generaciones’ (אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת) es empleada con regularidad por P al comienzo de una nueva sección dentro de la narración del Génesis.<sup>74</sup> La fórmula incluye el término hebreo *tôledōt* (תּוֹלְדוֹת), que hace referencia a los hijos de Noé. No se trata de la ‘historia’ de Noé propiamente, de su vida, sino que se refiere a la ‘genealogía’ de éste,<sup>75</sup> concretamente a su descendencia: Sem, Cam y Japhet.

Inmediatamente después, el redactor pasa a describir a Noé tal como es visto por Dios. De acuerdo con el texto, Noé es hallado a los ojos de Dios como justo e íntegro entre sus congéneres (נֹחַ אִישׁ צַדִּיק תָּמִים הָיָה בְּדַרְתָּיו). Así, nos dice que Noé es ‘justo’ (צַדִּיק), epíteto que en este caso no alude a una cuestión moral, sino que en el AT este término hace referencia a la relación que mantiene la persona con Dios,

---

<sup>74</sup> Vid. S. R. Driver, *The Book of Genesis*. With Introduction and Notes by S. R. Driver, col. «Westminster Commentaries» (London: Methuen & Co., s.d.), p. 86; Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, col. «Word Biblical Commentary» 1 (Texas: Word Books, 1987), p. 169; John Skinner, *A critical and exegetical commentary on Genesis*, (Edinburgh: Clark, 1994), p. 158.

<sup>75</sup> Vid. E. A. Speiser, *Genesis*, col. «The Anchor Bible» 1 (Garden City, NY: Doubleday & Company, 1964), p. 51.

por lo que se trata de un tecnicismo religioso.<sup>76</sup> Si el hombre tiene una relación correcta con Dios, cree en Él, confía en Él, este hombre es ‘justo’ porque su relación con Dios es la correcta.<sup>77</sup> Noé era ‘justo’, obediente a la norma dada por Dios al hombre.<sup>78</sup> Lo crucial del término, por lo tanto, además de ser ‘justo’ estriba en que, así mismo, sea visto por Dios como ‘justo’ como consecuencia de que observa sus normas. No son sólo sus congéneres los que ven a Noé como una persona justa, sino que es Dios el que halla ‘justo’ a Noé de entre todos sus congéneres hasta el punto de distinguirlo, de elegirlo más bien, por encima de todos. Ningún otro hombre es ‘justo’, sólo Noé lo es. El término *ṣaddîq* (ܣܕܕܝܩ) es empleado con frecuencia en el AT,<sup>79</sup> sobre todo en el género poético y sapiencial.

Además de ‘justo’, Noé es calificado como ‘íntegro’ (ܐܝܢܬܝܩܐ), que en este contexto adquiere el significado de ‘intachable’.<sup>80</sup> Los íntegros se caracterizan por su alejamiento de la iniquidad,<sup>81</sup> que los aleja del pecado, al igual que Job que es descrito como un ser íntegro,<sup>82</sup> alejado de la iniquidad que corrumpía al resto de

---

<sup>76</sup> Vid. Gerhard Von Rad, *El libro del Génesis*. Traducido del alemán por Santiago Romero (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982), pp. 126 -129.

<sup>77</sup> Cf. Gn 6,8. Vid. además Ez 14,14 (“si se encontraran en medio de él estos tres hombres: Noé, Daniel y Job, ellos, por su justicia, salvarían su vida, afirma el Señor Yahweh”) y Ez 14,20 (“si se encontraran en medio de él Noé, Daniel y Job, vivo yo, afirma el Señor Yahweh, que no salvarían a hijo ni a hija; sólo su propia vida salvarían por su justicia”).

<sup>78</sup> Vide Raymond E. Brown et al. (dirs.), *Comentario bíblico San Jerónimo*. Traducido al español por A. de la Fuente Adánez, 5 vol. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972), p. 78.

<sup>79</sup> Vide G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 169.

<sup>80</sup> Cf. *Comentario bíblico “San Jerónimo”*, I, p. 78.

<sup>81</sup> Cf. II Sam 22,24 (“Soy inocente ante él, y estoy en guardia contra mi iniquidad”); Ez 28,15 (“Éras perfecto en tus caminos desde el día en que fuiste creado, hasta que apareció en ti la iniquidad”).

<sup>82</sup> Cf. Jb 1,1 (“Había en el país de Us un varón por nombre Job. Era el varón aquel íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal”).

hombres. Otro tanto sucede, por ejemplo, con Abraham<sup>83</sup> y todo Israel,<sup>84</sup> que fueron llamados a ser íntegros. Ser ‘íntegro’, por lo tanto, es el requisito imprescindible para estar en comunión con Dios.<sup>85</sup>

El texto nos dice que Noé fue hallado justo e íntegro ‘entre sus congéneres’ (בְּדֹרֹתָיו), porque de toda su generación, sólo Noé fue justo e íntegro a los ojos de Dios. Noé será elegido para construir el arca y asegurar la pervivencia de las especies, porque el ser ‘justo e íntegro’ le permite tener una condición distinta con respecto al resto de los hombres, lo sitúa más cerca de Dios que a los demás. Todo ello cobra importancia al final del versículo donde el redactor recurre a la metáfora sintagmática ‘caminar con’ (‘Noé caminó con Dios’ = אָתָּה-הָלַכְתָּ אִתִּי הַתְּהִלָּה - נֹחַ). Esta frase coloca a Noé al mismo nivel que a Henoc,<sup>86</sup> el único personaje que caminó con Dios.<sup>87</sup> Henoc es la única persona, a excepción de Noé, que caminó con Dios en el AT, tras lo cual fue arrebatado al Paraíso por Dios como recompensa por su fe. A diferencia de Henoc y de Noé, Abraham e Isaac caminan delante de Dios, fórmula que obviamente tiene un significado distinto de aquélla.<sup>88</sup>

---

<sup>83</sup> Cf. Gn 17,1 (“Tenía Abraham noventa y nueve años cuando se le apareció Yahweh y le dijo: «Yo soy El-Sadday, camina delante de mí y sé perfecto»”).

<sup>84</sup> Cf. Dt 18,13 (“Sé perfecto con Yahweh, tu Dios”).

<sup>85</sup> Vide G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 170.

<sup>86</sup> Cf. Gn 5,22-24 (“y caminó con Dios, *viviendo* después de haber engendrado a Matusalén trescientos años, y procreó hijos e hijas. Fue pues el total de los días de Henoc trescientos sesenta y cinco años. Ahora bien, Henoc anduvo con Dios y dejó de existir porque Dios se lo llevó”).

<sup>87</sup> G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 170.

<sup>88</sup> Cf. Gn 17,1 (“Tenía Abraham noventa y nueve años cuando se le apareció Yahweh y le dijo: «Yo soy El-Sadday, camina delante de mí y sé perfecto»”); Gn 48,15 (“Y bendijo a los hijos de José y exclamó: «el Dios en cuya presencia caminaron mis padres Abraham e Isaac, el Dios que me ha gobernado desde que existo hasta el día presente”); 2 Re 20,3 (“¡Ay, Yahweh!



**6,10**

Engendró tres hijos: Sem, Cam y Jafet  
וַיֹּלֶד נֹחַ, שְׁלֹשָׁה בָנִים--אֶת-שֵׁם, אֶת-חָם וְאֶת-  
יָפֶת.

El texto versa sobre un término principal ‘engendró’ (וַיֹּלֶד), precedido de tres nombres propios que son de gran relevancia dado que se refieren a la descendencia de Noé, sus hijos: Sem, Jam y Jafet.<sup>89</sup>

Noé engendró tres hijos igual que hicieron en su momento Adán y Téraj.<sup>90</sup> Esto crea un vínculo entre Noé y estos dos personajes bíblicos. Este vínculo reafirma la condición de Noé como personaje ‘íntegro’.<sup>91</sup> Se piensa que este vínculo, además, otorga a los hijos de Noé la condición de íntegros y justos ante los ojos de Dios porque ellos van a librarse del castigo que Dios impondrá a los hombres ante su pecado, por ser hijos de un hombre hallado justo e íntegro.

Los hijos de Noé fueron Sem, Cam y Jafet. De los hijos de Noé desciende la humanidad post-diluviana, porque fueron ellos y sus mujeres encargadas de

---

Acuérdate, por favor, de que he andado en tu presencia con fidelidad e íntegro corazón, y he obrado lo bueno a tus ojos». Y Ezequías lloró con grande llanto”).

<sup>89</sup> Cabe destacar la simbología del número tres en relación al número de hijos que tuvo Noé según la Biblia. El tres simboliza la totalidad, en este caso, las generaciones postdiluvianas descenderán de los tres hijos de Noé. Además el número tres es símbolo de fe y se relaciona con la divinidad, en el caso de Noé, que fue un hombre recto que caminó con Dios, no cabe sino que tenga tres hijos puesto que mantiene su fe en Dios durante todo el transcurso del diluvio y porque Dios está presente en las decisiones relacionadas con la vida de Noé.

<sup>90</sup> Cf. Gn 4,1-2,25 (“Y conoció el hombre a Eva, su mujer, la cual concibió y parió a Caín, diciendo: «he adquirido un varón con ayuda de Yahweh»”; “Aun conoció Adán a su mujer, la cual parió un hijo, a quien puso por nombre Set, porque «Dios [dijose ella] me ha puesto otro descendiente en lugar de Abel, ya que lo mató Caín»); Gn 11,27 (“Y esta es la genealogía de Téraj: Téraj engendró a Abram, a Najor y a Harán. Harán engendró a Lot”).

<sup>91</sup> G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 170. Cf. Noé vuelve a estar al nivel de Job Job 1,2 (“Y le nacieron siete hijos y tres hijas”); Job 42,13 (“Además tuvo catorce hijos y tres hijas”); Sal 127 y 128.

procrear para asegurar la pervivencia de la humanidad. Algunos autores defienden que de sus nombres derivan grandes grupos étnicos: de Sem nacieron los semitas, de Cam los camitas y de Jafet los jafetitas.<sup>92</sup> Para ello se apoyan en la ‘Tabla de las Naciones’ en Gn 10, donde se hace referencia a la descendencia de los hijos de Noé.

En la literatura apócrifa encontramos textos que recogen la existencia de un cuarto hijo de Noé que habría nacido después del diluvio. Este cuarto hijo, de nombre Yōntōn, aparece por primera vez nombrado en el *Mē‘arath Gazzē* (‘La caverna de los tesoros’) aunque también recogen la existencia de este hijo de Noé otros textos como el *Ktabā d-Dburitā* (‘Libro de la abeja’), el *Apocalipsis del Pseudo Metodio* o el *Kitāb al-Mağāll*, entre otros.<sup>93</sup>

### 6,11 – 6,12

וַתִּשְׁחַת הָאָרֶץ, לִפְנֵי הָאֱלֹהִים; וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ,  
חַמָּס.

La tierra estaba corrompida delante  
de Dios y toda ella llena de  
iniquidad

וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָרֶץ, וְהִנֵּה נִשְׁחָתָה: כִּי-  
הִשְׁחִית כָּל-בְּשָׂר אֶת-דַּרְכּוֹ, עַל-הָאָרֶץ. {ס}

Miró Dios la tierra, y he aquí que  
estaba corrompida, porque todo  
mortal había corrompido su  
camino en ella

En estos versículos el redactor realiza su labor en torno a dos fórmulas principales: ‘la tierra estaba corrompida delante de Dios’ y ‘todo mortal había corrompido su camino en ella’.

---

<sup>92</sup> Vide R. Driver, *Book of Genesis*, p. 111.

<sup>93</sup> Vid. Juan Pedro Monferrer Sala, “*Mēmrā* del Pseudo Metodio y *Yōntōn*, el cuarto hijo de Noé. Notas a propósito de un posible origen de la leyenda oriental llegada a *Hispania* en el s. VII”, *MEAH* 50 (2001), pp. 213-230, espec. 215-219.

La fórmula ‘la tierra estaba corrompida delante de Dios’ (וַתִּשְׁחַת הָאָרֶץ לְפָנָי (הָאֱלֹהִים)) nos indica que Dios observa el resultado de su creación, como se nos detalla en el versículo siguiente, (‘miró Dios la tierra’), mas lo que encuentra no es lo que había esperado como resultado de su creación. Dios observa que la tierra ha sido corrompida por el hombre, es decir, la criatura que creó ha corrompido toda su creación.

La expresión ‘miró Dios la tierra’ (וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת-הָאָרֶץ) es una expresión que aparece exactamente igual en Gn 1,31<sup>94</sup> cuando Dios observa todo lo que había creado y ve que es bueno. En este caso, observa que todo lo que había creado había dejado de ser bueno y se había corrompido así mismo por medio del pecado.

La segunda de las fórmulas principales que encontramos en estos versículos es ‘todo mortal había corrompido su camino sobre la tierra’ (כִּי-הִשְׁחִית כָּל-בֶּשֶׂר אֶת-דֶּרְכָּו (עַל-הָאָרֶץ) — literalmente ‘toda carne’, que según indican autores como Skinner,<sup>95</sup> rompe el orden natural de la creación divina, pues Dios había creado el mundo creyendo que el hombre no caería en la tentación ni pecaría. El resultado de esta ruptura del orden natural de la creación es una violencia (חמס)<sup>96</sup> generada por una atrocidad perpetrada por el fuerte sobre el débil. Esto se debe a que los animales se enfrentan al hombre, lo atacan y éste se defiende de ellos. Así se rompe el orden divino de la creación en el que hombres y animales debían convivir en paz, sirviéndose los primeros de los segundos para alimentarse. Se ha producido una violación de los derechos y designios divinos que se expresa a través del término *ḥāmās* (חמס), empleado frecuentemente por los profetas<sup>97</sup> y que otorga a estos versículos un aire sacerdotal en cuanto a la visión de Dios del resultado de su creación.

---

<sup>94</sup> Cf. Gn 1,31 (“Entonces vio Dios cuanto había hecho, y he aquí que estaba muy bien. Y atardeció y luego amaneció: día sexto”).

<sup>95</sup> Vide J. Skinner, *Genesis*, p. 159.

<sup>96</sup> Cf. LXX ἀδικία(ς)

<sup>97</sup> Vid. *Comentario bíblico “San Jerónimo”*, I, p. 78.

El resultado de lo expuesto en estos dos versículos es el castigo divino que llegará en forma de diluvio, inundando la tierra y haciendo desaparecer todas las criaturas que habitan en ella.

### 6,13

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְנֹחַ קֵץ כָּל-בָּשָׂר בָּא לְפָנַי--כִּי-  
מְלֵאָה הָאָרֶץ חָמָס מִפְּנֵיהֶם וְהִנְנִי מְשַׁחֵתֶם אֶת-  
הָאָרֶץ.

Entonces dijo Dios a Noé: «Veo llegado el fin de toda carne, porque la tierra está toda llena de violencia por causa de los hombres. He aquí que voy a exterminarlos a todos ellos juntamente con la tierra

La redacción de este versículo se articula sobre cuatro expresiones concretas: ‘dijo Dios a Noé’, ‘toda carne’, ‘llena de violencia’ y ‘voy a exterminarlos a todos’.

Este versículo comienza con la intervención de Dios. Es la primera vez que Dios interviene directamente en la narración del relato desde que éste comenzara. La fórmula empleada para dar paso a las palabras de Dios es ‘dijo Dios a Noé’ (אָמַר אֱלֹהִים לְנֹחַ), fórmula que indica que Dios habla directamente a Noé y no a la humanidad, lo que está relacionado con los versículos iniciales del relato bíblico (Gn 6,9-10) en los que se describe a Noé como un hombre diferente al resto de los hombres y, por tanto, merecedor de un trato diferente por parte de Dios. En este versículo, Dios explica a Noé que la humanidad será castigada por causa del pecado y avanza, además, cómo será el castigo que le corresponderá por ello.

Las palabras de Dios comienzan con la descripción de todo lo que vio cuando contempló la tierra, de acuerdo con los versículos anteriores, y continúa avisando de la llegada de un castigo que destruirá todo el mundo conocido hasta ahora. En concreto, Dios habla del ‘fin de toda carne’ (קֵץ כָּל-בָּשָׂר) porque perecerán todos los seres, animales y hombres. Dios continúa su discurso culpando a los hombres de la corrupción de la tierra, de la violencia (חָמָס) que se ha tenido lugar en ella,

que se subraya con la expresión ‘por causa de ellos’ (מִפְּנֵי־הֵם), es decir, por ‘causa de los hombres’.

Esta intervención divina dirigida a Noé lo sitúa en un lugar privilegiado dentro de la humanidad, lo que se ve reforzado por lo expuesto en el versículo 6,9, donde se presenta a Noé como un ser ‘justo’ e ‘íntegro’. Este trato especial que recibe Noé, tendrá su máximo exponente cuando Noé sea elegido por Dios — como se verá en versículos posteriores—, para asegurar la pervivencia de las especies en la tierra.<sup>98</sup>

Con la expresión ‘veo llegado el fin de toda carne’ (רָאִיתִי כְּסֹפֶר כָּל־בָּשָׂר בָּא), Dios afirma que el fin es irrevocable. Se trata de una decisión divina para la que no existe marcha atrás y que se ve reforzada por la expresión ‘estoy a punto de’ (הִנְנִי), tiempo verbal muy frecuente para anunciar un juicio o una bendición divina en la biblia hebrea y que, en este caso concreto, expone la inminencia del castigo y, además, la imposibilidad de dar marcha atrás y que la humanidad no sea castigada. Se trata del anuncio de un crimen, de un tópico favorito de la ley bíblica,<sup>99</sup> en este versículo, de una destrucción que conducirá al final de todo irremisiblemente por mandato de Dios.

En el relato del diluvio —como se verá con posterioridad—, es el propio diluvio el que se presenta como la ‘destrucción’ que lleva al fin del mundo tal y como se conocía hasta entonces.

---

<sup>98</sup> Vide G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 172.

<sup>99</sup> Cf. Gn 9,6 (“Quien vertiere la sangre del hombre, por medio del hombre será su sangre vertida, pues a imagen divina hizo Él al hombre”); Ex 21, 23-25 (“Pero si resultare daño, darás vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe”). También Ez 7 donde se emplean palabras como final, violencia, va a llegar, etc., para anunciar la caída de Jerusalén, *vide* explicaciones sobre los mismos en G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 172.

**6,14**

עֲשֵׂה לְךָ תֵבַת עֲצֵי-גֹפֶר קִנִּים תַעֲשֶׂה אֶת-הַתֵּבָה  
וְכַפַּרְתָּ אֹתָהּ מִבֵּית וּמִחוּץ בַּכֹּפֶר

Constrúyete un arca de madera de acacia, divídela en compartimentos y calafatéala con pez por dentro y por fuera.

En este versículo continúa la intervención de Dios, que da instrucciones concretas a Noé de lo que éste debe hacer para salvarse del diluvio.

La primera orden es la de construir un arca. La fórmula utilizada por el redactor es ‘constrúyete un arca’ (עֲשֵׂה לְךָ תֵבַת). Se trata de un mandato divino dado a Noé, quien al llevarlo a cabo demuestra su fe hacia Dios, su actitud recta ante su Dios. El arca (תֵּבַת, cf. árabe *tābūt*) es un término empleado únicamente en la Biblia para referirse al arca de Noé y la cesta donde Moisés fue salvado.<sup>100</sup> En el texto asirio<sup>101</sup> se utiliza la palabra ‘barca’ (sum. *elippu*) que tiene su origen etimológico en la palabra egipcia *tebat* a través de la conexión con el asirio *ilippu ṭi-bitum* (un tipo de barco).<sup>102</sup>

El material del que debe hacerse el arca es una ‘madera de acacia’ (עֲצֵי-גֹפֶר), la cual aún no se ha identificado con un tipo de madera concreto. Sin embargo, existen numerosos estudios relacionados con esta madera que la identifican con la de un árbol resinoso, quizás madera de boj, de acacia, conífera o de enebro,<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup> Cf. Ex 2,3-5 (“Mas como no pudiese tenerlo oculto más tiempo, cogió una cestilla de papiro, calafatéola con betún y pez, puso en ella al niño y la colocó en el juncal, orilla del Nilo. Una hermana del infantito apostóse a lo lejos para observa lo que pasaba. Y bajó la hija del Faraón a bañarse al Nilo, mientras sus doncellas paseábanse por las orillas del río. Ella divisó la cestilla en medio del juncal y envió a su sierva para que la trajese”).

<sup>101</sup> Cf. ANET pp. 42-44; J. Sanmartín Ascaso, *Epopéya de Gilgameš*, pp. 41-55.

<sup>102</sup> Para más información sobre la etimología de este término cf. J. Skinner, *Genesis*, p. 160.

<sup>103</sup> Cf. Juan Pedro Monferrer Sala, “An Arabic-Muslim quotation of a Biblical text: Ibn Kathīr’s al-Bidāya wa-l-Nihāya and the construction of the Ark of the Covenant” en Rafiaat Ebied y

entre otros, siendo la madera de acacia la opción más certera, al interpretar el *hapax legomenon gōfer* (גֹּפֶר).

El tono empleado por Dios sigue siendo firme y rotundo, dando las instrucciones oportunas a Noé. Nuevamente aparece el mismo verbo que al comienzo del versículo ‘haz, construye’ (תַּעֲשֶׂה) un arca. El arca debe estar dividida en compartimentos, literalmente, ‘habitáculos’ (קָנִים). Existen autores que aluden a una supuesta corrupción del THM y, por tanto, a una errónea noción de cómo debiera ser el arca. Según estos autores, el término *qinnīm* debería restituirse en *qānīm* (‘juncos’ o ‘cañas’) dado que en la ‘Epopéya de Gilgameš’ (tablilla XI, línea 21f)<sup>104</sup> se muestran los juncos como el material empleado en la construcción del arca y no se habla de la división del arca en habitáculos. Speiser plantea como alternativa, que este pasaje del poema de Gilgameš se refiera al lugar donde el héroe del diluvio recibió las instrucciones para construir el arca de manos del dios Ea, que sería un lugar plagado de juncos.<sup>105</sup>

Finalmente, Dios ordena a Noé que calafatee el arca (וְכַפְרָתָהּ אֶתֶּה מִבַּיִת וּמִחוּץ (בְּכֹפֶר). El material para hacerlo debe ser brea o pez (בְּכֹפֶר), que aparece así designado únicamente en el AT, donde la voz *kōfer* (cf. árabe *kufir*) se alterna con *ḥēmār*.<sup>106</sup>

## 6,15 -16

וְזֶה אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה אֶתֶּה: שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אַמָּה אָרְךָ  
הַתֵּבָה וְחֲמֵשִׁים אַמָּה רְחֹבָהּ וְשֵׁשׁ אַמָּה

Estas serán sus dimensiones:  
trescientos ocho codos de longitud,

---

Herman Teule (ed.) *Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S.I. at the occasion of his sixty-fifth birthday*, col. «Eastern Christian Studies» 5 (Lovaina-París-Dudley, MA: Peeters, 2004), pp. 263-278, espec. 272-275.

<sup>104</sup> Vide E. A. Speiser, *Genesis*, p. 52.

<sup>105</sup> Vide E. A. Speiser, *Genesis*, p. 52.

<sup>106</sup> Cf. HALAT, I, p. 317, cf. I, p. 471.

קומתה.	cincuenta de anchura y treinta de altura.
צָהַר תַּעֲשֶׂה לְתֹבָה וְאֶל-אַמָּה תִּכְלֹנָה מִלְמַעְלָה וּפְתַח הַתֹּבָה בְּצַדָּהּ תִּשִׂים תְּחִתָּיִם וְשְׁלִישִׁים תַּעֲשֶׂה.	Harás arriba un tragaluz y a un codo de éste la rematarás. A un lado harás la puerta y en el arca harás un segundo y un tercer piso.

En estos dos versículos, el discurso de Dios no se aleja del tono que tomó en un principio dando a Noé órdenes e indicaciones de cómo debe construir el arca. Es por ello por lo que continúa con el uso del mismo tiempo verbal (תַּעֲשֶׂה) para dar nuevas instrucciones a Noé.

Dios, en su descripción de cómo ha de ser el arca, indica a Noé las dimensiones de la misma. Éstas serían ‘trescientos ocho codos de largura’ (שְׁלֹשׁ וְרִבְעִים וְשֵׁשׁ אַמָּוֹת אָרְךָ), cincuenta de anchura’ (חֲמִישִׁים אַמָּה רְחֹבָהּ) ‘y treinta de altura’ (וְשְׁלִישִׁים) (אַמָּה קוֹמָתָהּ). Las dimensiones del arca hacen pensar en la utilidad de la misma, en el tamaño de la misión que Noé va a llevar a cabo. Estas dimensiones exactas del arca, equivaldrían en la actualidad a un arca de unas 43 mil toneladas.

La fórmula ‘harás arriba un tragaluz’ (צָהַר תַּעֲשֶׂה לְתֹבָה) es la primera de las indicaciones que Dios da a Noé en estos versículos. El término ‘tragaluz’ (צָהַר) es un *hapax legomenon* que se ha relacionado con el término hebreo צָהַר ‘luz’ o ‘abierto por la luz’, que se refiere a la luz del mediodía, en este caso, a la ventana que deja paso al mediodía. Si bien no se tiene una certeza exacta de la raíz de este término, cabe señalar que se refiere a la luz del mediodía, que en este caso, se refiere a la ventana (o ventanal) que Noé construyó en el arca en su parte superior central y que deja paso a la luz del sol en su cénit.<sup>107</sup> En todo caso, todos los autores coinciden en que hace referencia a la idea de que el techo del arca sería una ventana que dejaba pasar la luz, teniendo a un codo de ésta el final del arca

---

<sup>107</sup> Cf. J. Skinner, *Genesis*, p. 161. R. Driver, *Book of Genesis*, p. 88.



(אַמָּה תְּכַלְנָה) y, en el otro extremo de la ventana, el lugar donde Noé debe situar la puerta del arca (וּפְתַח הַתְּבָה).

El versículo finaliza con un último detalle sobre el arca: ésta deberá tener tres pisos (תְּחִתֵּיהֶם שְׁנַיִם וְשָׁלֹשִׁים) que darán volumen al arca y permitirán a Noé meter en ella los diferentes animales que se salvarán del diluvio.

### 6,17

וְאָנֹכִי הֹנְנִי מִבֵּיא אֶת-הַמַּבּוּל מִיָּם עַל-הָאָרֶץ  
לְשַׁחַת כָּל-בְּשָׂר אֲשֶׁר-בּוֹ רוּחַ חַיִּים מִתַּחַת  
הַשָּׁמַיִם כֹּל אֲשֶׁר-בָּאָרֶץ יָגוּעַ

Yo voy a arrojar sobre la tierra un diluvio de aguas para destruir bajo el cielo toda carne en la que haya hálito vital. Todo cuanto hay sobre la tierra morirá.

Este versículo recoge la descripción del castigo al que será sometida la humanidad por haber corrompido la tierra con el pecado. Dios avisa de lo que le espera a la humanidad, a los animales, a todo ser viviente.

El versículo comienza con el término ‘yo’ (אָנֹכִי) que nos recuerda la supremacía de Dios sobre el hombre, porque es él quien va a castigar a la humanidad, porque sólo él tiene ese poder.

Es la primera vez que se nombra el diluvio refiriéndose al castigo divino. Este término es usado únicamente para referirse al diluvio de Noé (Gn 6-9), en Gn 10,1.32,<sup>108</sup> Gn 11,10<sup>109</sup> y Sal 29,10.<sup>110</sup> El término מַבּוּל parece no tener etimología

---

<sup>108</sup> Cf. Gn 10,1 y 10,32 (“Esta es la genealogía de los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet, a quienes nacieron hijos después del diluvio”; “Tales son según sus genealogías y naciones, las familias de los hijos de Noé; de éstos salieron las gentes que se esparcieron por la tierra después del diluvio”).

hebrea, por lo que pudiera provenir del asirio *nabâlu* ‘destruir’.<sup>111</sup> Para otros autores parece provenir de la raíz יבל ‘fluir’, apareciendo nombrado así en Gn 6,9-22 para referirse a la fase destructiva del diluvio, mientras que, a partir de Gn 7,17, sólo se habla de ‘las aguas’.<sup>112</sup>

El diluvio no hace referencia a una inundación o destrucción por una lluvia torrencial, sino que el término original (מַבּוּל) se refiere a una parte del mundo,<sup>113</sup> que muchos autores relacionan con un océano paradisiaco. Se trata de la misma idea cosmológica que encontramos en el primer capítulo del libro del Génesis,<sup>114</sup> lo que lleva a entender el diluvio como una catástrofe que no sólo repercute en la humanidad, sino que lo hace también en el cosmos.<sup>115</sup>

Aparece nuevamente la expresión ‘toda carne’ (כָּל-בְּשָׂר), que apareció con anterioridad en 6,12-13. Se refiere a los hombres únicamente en unas ocasiones, pero en otras a los animales<sup>116</sup> y con mayor frecuencia a ambos por igual.<sup>117</sup> En

---

<sup>109</sup> Cf. Gn 11,10 (“Esta es la genealogía de Sem. Sem tenía cien años cuando engendró a Arpaksad, dos años después del diluvio”).

<sup>110</sup> Cf. Sal 29,10 (“¿Qué lucro hay en mi sangre, si yo bajo a la fosa? ¿El polvo ha de loarte? ¿Acaso anunciará tu lealtad?”).

<sup>111</sup> Vide R. Driver, *Book of Genesis*, p. 88.

<sup>112</sup> Vide G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 174.

<sup>113</sup> Cf. 2 Re 7, 2.19 (“Entonces el oficial sobre cuyo brazo se apoyaba el rey contestó al hombre de Dios y dijo: «aunque Yahweh hiciese esclusas en el cielo, ¿podría ser eso?» Respondió [Eliseo]: «He aquí que lo has de ver con tus propios ojos, mas no comerás de ello»”; “Mas el oficial había replicado al varón de Dios, diciendo: «aunque Yahweh hiciera esclusas en el cielo, ¿podría ser una cosa semejante?» Y había contestado [Eliseo]: « He aquí que lo has de ver con tus propios ojos, mas de ello no comerás»).

<sup>114</sup> Cf. Juan Pedro Monferrer Sala, “Al-baḥr al-muḥīṭ warā’ al-samawāt wa-al-arḍ: Jewish and Christian cosmogonic beliefs in early Islam”, *Islam and Christian-Muslim Relations* 22 (2011), pp. 147-160, espec. 150-151.

<sup>115</sup> Vide Von Rad, *Genesis*, p. 128.

<sup>116</sup> Cf. Gn 7, 15-16; Gn 8,17.

este caso se refiere a ambos, a ‘todo ser que tenga hálito vital’ (רוּחַ חַיִּים). El término ‘hálito’ o ‘espíritu’ (רוּחַ) es de uso raro en este contexto, dado que suele ser empleado en poesía.<sup>118</sup> También aparece en la muerte de los patriarcas<sup>119</sup> y a veces, dado el carácter poético del término, en favor del dramatismo narrativo de los juicios divinos.<sup>120</sup> En este caso hace referencia al hálito que Dios transmitió a las criaturas de barro para insuflarles vida cuando las creó. Esto crea una oposición entre la creación y la destrucción que trae el diluvio, ya que durante la creación, Dios les da la vida a sus criaturas de barro a través de un soplo con el que les transmite el ‘hálito de vida’ y ahora, este ‘hálito’ desaparecerá con la destrucción del diluvio, porque Dios pretende destruir con su castigo a todo ser que tenga este ‘hálito vital’ y que se encuentre ‘bajo el cielo’ (מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם), es decir, en la tierra.

Dios es contundente en su castigo y así lo expresa a través de la construcción ‘todo cuanto hay sobre la tierra morirá’ (כָּל אֲשֶׁר-בְּאֶרֶץ יָגוּעַ). Esta fórmula alude

---

<sup>117</sup> Cf. Gn 6,17; Gn 7,21; Gn 9,11 (“Establezco, pues, mi pacto con vosotros y no será exterminada ya criatura alguna por las aguas del diluvio, ni habrá más diluvio para destruir la tierra”); Lev 22,14 (“Si alguno come cosa santa por inadvertencia, restituirá al sacerdote la cosa sagrada, y añadirá un quinto además”); Num 18,15 (“Todo primer nacido de cualquier criatura, hombre o animal, que presenten a Yahweh, será para ti. Sólo habrás de rescatar el primogénito del hombre; asimismo rescatarás el primogénito del animal impuro”).

<sup>118</sup> Vide G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 174.

<sup>119</sup> Cf. Gn 25,8 (“Expiró, pues, Abraham y murió en florida vejez, anciano y colmado de días, reuniéndose con su pueblo”); Gn 35,29 (“Cumplidos, expiró Isaac y murió, reuniéndose anciano y colmado de días a su pueblo. Esaú y Jacob, sus hijos, lo sepultaron”); Gn 49,32 (“Cuando Jacob hubo acabado de dar instrucciones a sus hijos, recogió sus pies en el lecho y expiró, yendo a reunirse con su pueblo”).

<sup>120</sup> Cf. Num 17,27-28 (“Entonces los hijos de Israel hablaron a Moisés, diciendo «he aquí que nos consumimos, que perecemos, todos nosotros perecemos. Todo el que se aproxima al tabernáculo de Yahweh muere sin remedio; ¿vamos a expirar hasta el último hombre?»); Jos 22,20 (“¿No cometió Akán una prevaricación en lo relativo al anatema y se desató la cólera sobre toda la comunidad de Israel? ¿No fue él el único hombre que pereció por su crimen!”).

además al carácter inminente e irrevocable del castigo divino. Así, nuevamente, la supremacía de Dios está presente en sus palabras.

### 6,18

וְהִקְמֹתִי אֶת-בְּרִיתִי אִתָּךְ וּבָאתָ אֵל-הַתֶּבֶה--אִתָּה  
וּבְנֶיךָ וְאִשְׁתְּךָ וְנָשֵׁי-בְנֶיךָ אִתָּךְ.

Contigo, en cambio, estableceré mi pacto. Entrarás tú en el arca y contigo tus tres hijos y tu mujer y las mujeres de tus hijos.

El término principal en este versículo es ‘pacto’ (בְּרִית), de especial importancia en este relato bíblico y en toda la Biblia en general. En este versículo, Dios anuncia la salvación de Noé de los efectos del diluvio. Dios va a permitir que Noé sobreviva al diluvio porque su condición de ‘justo’ así lo merece. Junto con Noé se salvará su familia, dado que son los beneficiarios de la condición de ‘justo’ e ‘íntegro’ que sustenta su progenitor.

La salvación de Noé se expresa con la fórmula ‘contigo estableceré mi pacto’ (וְהִקְמֹתִי אֶת-בְּרִיתִי). Es la primera vez que aparece el término teológico ‘pacto’ (בְּרִית).<sup>121</sup> Esta expresión confirma que Noé no era solamente un hombre ‘justo’, sino que además mantenía una relación de alianza con Dios. Esto hace que se vea a Noé en su relación con Dios como se verá a Israel, cuya relación con Dios siempre se expresará en términos de pacto. Es la primera vez que se menciona el concepto ‘pacto’ en el AT, nombrándose además, las consecuencias de dicha alianza, que en este caso serían la salvación de Noé y de su familia.

Dios continúa dando instrucciones a Noé, sin abandonar la línea de su discurso, que comenzara en Gn 6,13 cuando Dios se dirigió por vez primera a Noé. Para ello emplea la fórmula ‘entrarás tú en el arca’ (אִתָּךְ וּבָאתָ אֵל-הַתֶּבֶה) con la que

---

<sup>121</sup> Vide G. Wenham, *Genesis 1-15*, 1987, p. 175.

ordena la entrada de Noé, pero continúa ‘y contigo tus tres hijos y tu mujer y las mujeres de tus hijos’ (אַתָּה וּבָנֶיךָ וְאִשְׁתְּךָ וּנְשֵׁי-בָנֶיךָ אִתְּךָ) que alude a la estructura familiar de la época en la que los hijos convivían con los padres y con sus esposas conjuntamente.<sup>122</sup> En este caso, aún no hay nietos.

### 6,19 – 6,20

וּמִכָּל-הַחַי מִכָּל-בְּשָׂר שְׁנַיִם מִכֹּל תָּבִיא אִלַּי-  
הַתְּבָה--לְהַחִית אִתְּךָ: זָכָר וּנְקֵבָה יִהְיוּ.

De todos los seres vivientes meterás contigo en el arca dos individuos de cada especie, macho y hembra, para que se salven contigo.

מִהָעוֹף לְמִינֵהוּ וּמִן-הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ מִכֹּל רֶמֶשׂ  
הָאֲדָמָה לְמִינֵהוּ--שְׁנַיִם מִכֹּל יָבֹאוּ אֵלֶיךָ  
לְהַחִיּוֹת.

De las aves del cielo, según su especie, de todos los animales, según su especie, de todos los reptiles de la tierra, según su especie, dos entrarán contigo para que se salven.

En estos dos versículos, Dios continúa dando instrucciones a Noé para que sobreviva al diluvio. En este caso, las instrucciones se refieren a los animales que entrarán en el arca con Noé y su familia. El empleo ‘de todos los seres vivientes’ (וּמִכָּל-הַחַי מִכָּל-בְּשָׂר) se refiere a todos aquellos que tienen ‘hálito vital’ como sucediera en versículos anteriores. Literalmente encontramos el término ‘carne’ (בְּשָׂר) para referirse a los seres vivos, es decir, todo lo que es ‘carne’, que son los animales y la humanidad, perecerán.

En las instrucciones Dios le dice a Noé: ‘meterás contigo en el arca dos de cada especie’ (שְׁנַיִם מִכֹּל תָּבִיא אִלַּי-הַתְּבָה), refiriéndose a los animales, para que se salven del castigo divino con Noé. Para asegurar la pervivencia de la especie Dios indica

---

<sup>122</sup> R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 49-52.

a Noé que de estos dos de cada especie, deberán ser ‘macho’ (זָכָר) y ‘hembra’ (נְקֵבָה). Estos términos aparecen ya en la sección del ‘relato de la creación’<sup>123</sup> en la que Dios creó a los animales.

La lista de animales ha sido compuesta con una estructura descendiente: de lo general a lo particular. Para ello se recurre a las fórmulas ‘de las aves del cielo’ (מִהָעוֹף), ‘de todos los animales’ (וּמִן־הַבְּהֵמָה) y ‘de todos los reptiles de la tierra’ (מִכָּל־רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה), añadiendo siempre la expresión ‘según su especie’ (לְמִינֵהוּ) para cada tipo de animal mencionado.

El matiz empleado con la fórmula ‘dos entrarán contigo para que se salven’ (שְׁנַיִם מִכָּל יְבֵאוּ אִלֶּיךָ לְהַחַיֶּיתָם) remite a la intención de Dios de salvar las especies, pues pide a Noé que haya dos animales de cada especie, ‘macho’ y ‘hembra’, para que estos puedan procrear después del diluvio y multiplicarse de nuevo.

Con la expresión ‘meterás contigo’ se deduce que los animales entrarán en el arca al mismo tiempo que Noé con su familia.<sup>124</sup> ‘Entrarán contigo para que se salven’ es una expresión que pone de manifiesto la heroica tarea de Noé de preservar la vida en la tierra, empresa que nos recuerda la posterior misión de José en Gn 45,7 y 50,20.<sup>125</sup>

‘Dos de cada especie’ el número no varía en P, pero en J se especifican siete pares de cada especie que responde al ritual puro<sup>126</sup> y un par de aquellos que son impuros,<sup>127</sup> como se verá en el análisis de versículos posteriores.

---

<sup>123</sup> Cf. Gn 1,27 (“Creó, pues, Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios creólo, macho y hembra los creó”).

<sup>124</sup> Vide G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 175.

<sup>125</sup> Cf. Gn 45,7 (“Y Dios me ha enviado delante de vosotros a fin de remanente en la tierra y conservaros la vida para magna salvación”); Gn 50,20 (“Aunque vosotros habíais pensado hacerme daño, Dios proyectó trocarlo en bien para realizar lo que hoy estamos viendo, dando vida a un pueblo numeroso”). Vide G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 175.

<sup>126</sup> Vide E. A. Speiser, *Genesis*, p. 52.

6,21 – 6,22

וְאַתָּה קַח-לְךָ מִכָּל-מֵאֲכָל אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְאַסְפֹּתָ  
אֵלֶיךָ וְהָיָה לְךָ וּלְהֵם לְאָכְלָהּ

Y por tu parte procura todo aquello  
que pueda servir de alimento tanto a  
ti como a ellos».

וַיַּעַשׂ נֹחַ כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה אֹתוֹ אֱלֹהִים--בְּכֹן עָשָׂה

Hízolo así Noé, conforme Dios le  
mandó.

La fórmula ‘procura todo aquello que pueda servir de alimento’ ( מִכָּל-מֵאֲכָל אֲשֶׁר ), los animales que Noé va a meter consigo en el arca no son alimento, son seres vivientes que ayudarán a preservar la vida en la tierra. Dios añade además ‘tanto a ti como a ellos’ ( וְהָיָה לְךָ וּלְהֵם לְאָכְלָהּ ) porque los animales que van a entrar en el arca también deben alimentarse para sobrevivir al diluvio.

En cuanto al alimento, sólo los animales ‘puros’ pueden servir de alimento<sup>128</sup> Noé al igual que Adán,<sup>129</sup> como *ṣaddîq* que es, sólo puede comer alimentos permitidos. En Gn 7,2 se ve cómo Noé goza del privilegio de saber y poder distinguir entre animales puros e impuros.

El versículo finaliza con la expresión ‘hízolo así Noé, conforme Dios le mandó’ ( וַיַּעַשׂ נֹחַ כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה אֹתוֹ אֱלֹהִים--בְּכֹן עָשָׂה ) que recuerda la obediencia de Noé y su fe en Dios. Esta obediencia refuerza la relación de Dios con Noé, una

---

<sup>127</sup> Cf. Gn 7,2.

<sup>128</sup> Cf. Gn 1,29-30 (“Dijo también Dios: «He aquí que os doy también toda planta seminífera que existe sobre la haz de la tierra entera y todos los árboles portadores de fruto seminífero para que os sirvan de alimento; y a todas las bestias salvajes, todas las aves del cielo y todo cuanto serpea sobre la tierra con aliento vital señalo de comida toda hierba verde». Y así fue”).

<sup>129</sup> Cf. Gn 2,16-17 (“Y ordenó Yahweh Dios al hombre diciendo: «de todo árbol del vergel puedes comer libremente, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día en que comas de él morirás sin remedio»”).

relación que no se da con el resto de mortales, ya que sólo es Noé quien es hallado 'justo' e 'íntegro' a los ojos de Dios.

### 7,1-7,3

וַיֹּאמֶר יְהוָה לְנֹחַ בֹּא-אִתָּהּ וְכָל-בֵּיתְךָ אִל-  
הַתֵּבָה: כִּי-אֶתְךָ רָאִיתִי צַדִּיק לְפָנַי בְּדוֹר הַזֶּה.

Después, dijo Yahweh a Noé:  
«Entra en el arca tú con toda tu familia, porque sólo tú has sido hallado justo en medio de esta generación.

מִכָּל הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה תִּקַּח-לָךְ שְׁבָעָה שְׁבָעָה--  
אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ; וּמִן-הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר לֹא טְהוֹרָה הוּא  
שְׁנַיִם--אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ.

De todos los animales puros tomarás siete pares de cada especie, machos y hembras, y de los impuros tomarás un par, macho y hembra;

גַּם מִעוֹף הַשָּׁמַיִם שְׁבָעָה שְׁבָעָה זָכָר וּנְקֵבָה  
לְחַיִּיתָ וְרַע עַל-פְּנֵי כָל-הָאָרֶץ.

también de las aves del cielo siete pares de cada especie, a fin de conservar la especie sobre la tierra.

Estos versículos son una repetición de Gn 6,19-22, que como es habitual, obedece a que el compilador del relato realiza repeticiones o redundancias en su intento de aunar las dos fuentes del relato (J y P). A diferencia de Gn 6,19-22, aquí se emplea el nombre de Yahweh, quien se dirige directamente a Noé para continuar con su mandato.

Además en estos versículos el número de animales que debe llevar consigo Noé en el arca es más preciso, dado que J habla de 'siete pares de cada especie' de animales puros mientras que de animales impuros sólo 'un par'. En P el número de animales puros es similar al de impuros.<sup>130</sup> La diferencia entre animales puros e

---

<sup>130</sup> Cf. Gn 6,19-22.



impuros se puede encontrar en Lev 9. En el caso de Noé, posiblemente los animales puros son los únicos que pueden servir de alimento a Noé y su familia, pero también son los únicos que pueden ser usados para el sacrificio con fuego (en Gn 8,20).

Algunos autores como Wenham<sup>131</sup> proponen que a Noé se le permite llevar consigo más de una pareja de animales puros, porque sólo éstos pueden ofrecerse en sacrificio, por lo que de no haber más de un par de cada uno de ellos, la pervivencia de la especie tras el sacrificio no estaría garantizada, como se indica en Gn 7,3: ‘a fin de conservar la especie sobre la tierra’.

#### 7, 4

כִּי לַיָּמִים עוֹד שִׁבְעָה אָנֹכִי מְמַטֵּיר עַל-הָאָרֶץ  
אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה; וּמַחֲיִיתִי אֶת-כָּל-  
הַיְקוּם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה.

Porque dentro de siete días haré llover sobre la tierra por espacio de cuarenta días y cuarenta noches y exterminaré de ella todos los seres que he hecho».

En este versículo hay dos fórmulas principales que permiten al redactor introducir el anuncio del inminente castigo divino. Estas dos fórmulas son: ‘dentro de siete días’ y ‘haré llover sobre la tierra por espacio de cuarenta días y cuarenta noches’.

La primera fórmula ‘dentro de siete días’ introduce el anuncio de la llegada del diluvio con una fecha exacta. El empleo del número ‘siete’ no es casual ya que es la manera común de contar los días en el AT, donde la sucesión de los días sería una secuencia palindrómica que tendría como resultado una sucesión similar a 7, 7, 40, 150, 150, 40, 7, 7.<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> Vide G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 176.

<sup>132</sup> Vide G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 177.

La expresión ‘40 días y 40 noches’ es muy común en la Biblia para indicar un periodo de tiempo largo, a saber, una generación completa.<sup>133</sup> Mientras que el empleo de ‘todos los seres vivientes’ es peculiar y únicamente se encuentra aquí y en Dt 11,6.<sup>134</sup> Se diferencia claramente de la expresión empleada hasta ahora ‘seres vivientes’ o ‘todo cuanto tiene hálito vital’.<sup>135</sup> En cualquier caso, Dios avisa de que “todos” serán destruidos como hiciera en Gn 6,7.<sup>136</sup>

### 7, 5

וַיַּעַשׂ נֹחַ כְּכֹל אֲשֶׁר-צִוָּהוּ יְהוָה.      Noé hizo todo cuanto Dios le había mandado.

Este versículo muestra nuevamente la obediencia de Noé a los mandatos divinos. Su rectitud, hace que Noé no tenga dudas a la hora de abordar la misión que Dios le ha encargado, porque es su fe la que lo lleva a construir el arca y salvar a las especies de la destrucción del diluvio.

### 7, 6

וְנֹחַ בֶּן-שֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה; וְהַמַּבּוּל הָיָה מִיָּמֵם עַל-הָאָרֶץ.      Tenía Noé seiscientos años cuando sobrevino el diluvio inundando la

---

<sup>133</sup> Cf. Ex 24,18 (“Moisés penetró por medio de la nube y subió al monte, y estuvo Moisés en la montaña cuarenta días y cuarenta noches”).

<sup>134</sup> Cf. Dt 11,6 (“Y lo que hizo con Datán y Abirón, hijos de Eliab, hijo de Rubén, cuando la tierra abrió su boca y los tragó con sus familias, sus tiendas y todos los bienes de que disponían, en medio de Israel”).

<sup>135</sup> Cf. Gn 6,19; Gn 8,1.17.21.

<sup>136</sup> Vide R. Driver, *Book of Genesis*, p. 90.

tierra.

La redacción de este versículo ha sido elaborada en torno al cómputo de la edad de Noé en el momento en que se produce el diluvio de acuerdo con P. Esta datación del diluvio trata de aportar realismo al relato situando la destrucción del mundo en un momento concreto. La datación del diluvio continúa ofreciéndose en versículos posteriores, pero hay que tener siempre presente que el calendario empleado en el AT es desconocido para nosotros, mas el diluvio emplea, probablemente, el calendario babilónico en el que el número 600 equivaldría a un *ner* babilónico.<sup>137</sup>

### 7,7-9

וַיָּבֹא נֹחַ וּבָנָיו וְאִשְׁתּוֹ וּנְשֵׁי-בָנָיו אִתּוֹ--אֶל-  
הַתֵּבָה: מִכָּל מִי הַמְּבֹול.

Noé, pues, junto con su mujer, sus hijos y las mujeres de sus hijos, entró en el arca para librarse de las aguas del diluvio.

מִן-הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה וּמִן-הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אֵינָנָה  
טְהוֹרָה; וּמִן-הָעוֹף--וְכָל אֲשֶׁר-רִמַּשׁ עַל-הָאָדָמָה.

Los animales puros e impuros, las aves del cielo y los reptiles terrestres de dos en dos

שְׁנַיִם שְׁנַיִם בָּאוּ אֶל-נֹחַ אֶל-הַתֵּבָה--זָכָר  
וּנְקֵבָה: כַּאֲשֶׁר צִוָּה אֱלֹהִים אֶת-נֹחַ.

entraron con Noé en el arca, macho y hembra, conforme había ordenado Dios.

Estos tres versículos están relacionados con los versículos 7,1-3, donde Dios indica a Noé cómo y quiénes deben entrar en el arca para salvarse con él del diluvio. Estos tres versículos recogen ya la entrada de Noé en el arca ‘junto con su

---

<sup>137</sup> Vide J. Skinner, *Genesis*, p. 163.

mujer, sus hijos y las mujeres de sus hijos' y con ellos 'los animales puros e impuros, las aves del cielo y los reptiles terrestres de dos en dos'. La repetición de lo ya expuesto por Dios en los versículos 7,1-3 muestra, nuevamente, la absoluta obediencia de Noé a Dios.

### 7,10-12

וַיְהִי לְשִׁבְעַת הַיָּמִים וּמִי הַמַּבּוּל הָיָה עַל-הָאָרֶץ.

Al término de los siete días cayeron sobre la tierra las aguas del diluvio.

בַּשָּׁנָה שֵׁשׁ-מֵאוֹת שָׁנָה לְחַיֵּי-נֹחַ בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי  
בַּשְּׁבַע־עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ--בַּיּוֹם הַזֶּה נִבְקְעוּ כָּל-  
מַעְיֵנֹת תְּהוֹם רַבָּה וְאָרְבַּת הַשָּׁמַיִם נִפְתְּחוּ.

Era el año seiscientos de la vida de Noé, el día diecisiete del mes segundo cuando irrumpieron todas las fuentes del abismo y se abrieron las cataratas del cielo.

וַיְהִי הַגֶּשֶׁם עַל-הָאָרֶץ אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים  
לַיְלָה.

Y la lluvia cayó sobre la tierra por espacio de cuarenta días y cuarenta noches.

Estos seis versículos son una recapitulación de todo expuesto con anterioridad sobre la parte del relato en que Noé entra en el arca. El redactor ha sabido aunar J y P para redactar este pasaje de la entrada en el arca, sin embargo, vuelven a producirse repeticiones dentro del relato.

Con la fórmula 'el día 17 del mes segundo', la datación del diluvio se hace más concreta, lo que permite que se establezca una cronología bastante aproximada del diluvio. Las expresiones principales de la descripción del diluvio que encontramos en estos versículos son 'las fuentes del abismo' y 'las cataratas del cielo' que se refieren concretamente a las aguas del diluvio. Las primeras, 'las fuentes del

abismo', aparecen así nombradas también en Am 7,4,<sup>138</sup> Sal 26,6<sup>139</sup> e Is 51,10,<sup>140</sup> donde se unen las tierras y las aguas en unas fuentes cuya agua es subterránea y necesita de una apertura de la tierra para emanar.

Pero no sólo estas aguas inundaron la tierra, sino que además se habla de 'las cataratas del cielo'<sup>141</sup> como si el agua viniera del firmamento<sup>142</sup> igual que sucediera en la creación<sup>143</sup>. Se trata de un diluvio que proviene del océano subterráneo y de las aguas del universo para destruir todo lo que fue creado por Dios. Se trata de una visión cosmológica de la que no se puede tener certeza absoluta de que sea la misma visión de los redactores hebreos y que no puede contrastarse con la visión de J que no ve en el diluvio más que el resultado de una lluvia excesiva<sup>144</sup> en hebreo *gešem*,<sup>145</sup> frente a *māṭār* que se refiere a la lluvia en general.<sup>146</sup>

---

<sup>138</sup> Cf. Am 7,4 ("Yahweh, el Señor, mostróme lo siguiente: He aquí que el Señor Yahweh llamó al fuego a defender su causa, y éste devoró el gran abismo e iba ya a devorar la parcela [de Yahweh]").

<sup>139</sup> Cf. Sal 26,6 ("Y ahora mi cabeza erguiráse sobre mis enemigos, que me cercan; e inmolaré en su tabernáculo sacrificios de júbilo, cantaré y loaré a Yahweh").

<sup>140</sup> Cf. Is 51,10 ("¿No eres quien secó el mar, las aguas del gran océano; convirtió en camino los abismos del mar para que atravesaran los redimidos?").

<sup>141</sup> Cf. Is. 24,18 ("Así sucederá que el que huya del grito de pánico caerá en la fosa, y quien logre salir de la fosa será apresado en la red, pues las esclusas de lo alto se abrirán y se conmoverán los fundamentos de la tierra").

<sup>142</sup> Cf. Gn 1,6 ("Dijo asimismo Dios: «haya un firmamento en medio de las aguas y separe unas aguas de otras»").

<sup>143</sup> Vide R. Driver, *Book of Genesis*, p. 90.

<sup>144</sup> Vide J. Skinner, *Genesis*, p. 164.

<sup>145</sup> Cf. Gn 8,2.

<sup>146</sup> Vide E. A. Speiser, *Genesis*, p. 53.

**7, 13-7, 15**

בְּעֶצְמֵם הַיּוֹם הַזֶּה בָּא נֹחַ וְשֵׁם-וַחֵם וְיֶזֶקֶת בְּנֵי-נֹחַ; וְאִשְׁתּוֹ נֹחַ וּשְׁלֹשֶׁת נְשֵׁי-בָנָיו אֲתָם--אֵל-הַתְּבָה.	Aquel mismo día entró en el arca Noé con sus hijos Sem, Cam y Jafet, con su mujer y las mujeres de sus tres hijos.
הָמָּה וְכָל-הַחַיָּה לְמִינָהּ וְכָל-הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְכָל- הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל-הָאָרֶץ לְמִינֵהוּ; וְכָל-הָעוֹף לְמִינֵהוּ כָּל צְפוּר כָּל-כַּנָּף.	Y con ellos toda bestia según su especie y todo ganado según su especie y todo reptil terrestre según su especie y toda ave del cielo según su especie.
וַיָּבֹאוּ אֵל-נֹחַ אֵל-הַתְּבָה שְׁנַיִם שָׁנִים מִכָּל-הַבְּשָׂר אֲשֶׁר-בּוֹ רוּחַ חַיִּים.	De dos en dos entraron en el arca después de Noé, toda carne en la que palpita hálito vital.

La redacción de estos tres versículos nos recuerda a los versículos anteriores, tanto a 7,1-3 como a 7,7-9, donde se describe la entrada de Noé en el arca. En los primeros, Dios explica a Noé cómo debe entrar en el arca junto a su familia y a los animales, mientras que en 7,7-9 se describe la entrada de Noé en el arca.

En el caso de estos tres versículos, se describe nuevamente la entrada de Noé en el arca, aportando únicamente una fórmula que no ha sido empleada con anterioridad, que aporta a la redacción un aire realista. Esta fórmula no es otra que ‘ese mismo día’,<sup>147</sup> que es una expresión con la que se alude a una ocasión especial y memorable.<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> Cf. Gn 17,23-26 (“Abraham, por su parte, cogió a su hijo Ismael, a todos los siervos nacidos en su casa y todos los adquiridos mediante dinero, a todos los varones entre los individuos de la casa de Abraham, y en aquel mismo día circuncidóles la carne del prepucio, conforme Dios le ordenara”, “En aquel mismo día se hicieron circuncidar Abraham e Ismael, su hijo”); Ex 12,41.51 (“Y fue precisamente al cabo de cuatrocientos treinta años, en aquel mismo día,

El momento en que los animales entran en el arca varía en las fuentes principales del relato. En P los animales entran en el arca en un día, mientras que en J se habla de una semana lo que demuestra el gusto de P por lo maravilloso.<sup>149</sup>

Aparecen además, los hijos de Noé a quienes se refiere el redactor, por segunda vez en el relato, empleando sus nombres y no haciendo uso, simplemente, de la expresión ‘los hijos de Noé’,<sup>150</sup> como sucede en Gn 6,10.

El versículo 7,14 ‘Y con ellos toda bestia según su especie y todo ganado según su especie y todo reptil terrestre según su especie y toda ave del cielo según su especie’ es similar a Gn 6,20, pero con la peculiaridad de que se hace una nueva distinción entre los animales, ahora entre los domésticos y los que no lo son, es decir, entre ‘ganado’ y ‘bestias’, sin precisar cuáles de ellos son puros y cuáles impuros.

### 7, 16

וְהַבְּאִיִּם זָכָר וּנְקֵבָה מִכָּל-בֶּשֶׂר בָּאוּ כְּאֲשֶׁר צִוָּה  
אֱתוֹ אֱלֹהִים; וַיִּסְגֶּר יְהוָה בַּעֲדוֹ.

De toda especie animal, macho y hembra entraron en el arca conforme se lo había ordenado Dios, y Yahweh cerró la puerta tras él.

En este versículo se repite lo ya expuesto en el v. 9, resultado de la existencia de dos fuentes principales en la redacción de este relato. Encontramos de nuevo la expresión ‘toda carne en la que palpita hálito vital’ como en Gn 6,17, que hace

---

cuando salieron todas las huestes de Yahweh de la tierra de Egipto”, “Y acaeció que aquel mismo día Yahweh sacó del país de Egipto a los israelitas por unidades militares”); Dt 32,48 (“Aquel mismo día habló Yahweh a Moisés diciendo:”).

<sup>148</sup> Cf. G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 181.

<sup>149</sup> Cf. J. Skinner, *Genesis*, p. 164.

<sup>150</sup> Cf. Gn 6,10.

referencia a todos los seres vivos. A su vez, con la fórmula ‘Yahweh cerró la puerta tras él’ se resalta la autoridad divina que se encuentra a lo largo de todo el relato.

### 7,17-20

וַיְהִי הַמַּבּוּל אַרְבָּעִים יוֹם עַל-הָאָרֶץ; וַיִּרְבוּ הַמַּיִם וַיִּשְׂאוּ אֶת-הַתֵּבָה וַתָּרָם מֵעַל הָאָרֶץ.	Diluvio por espacio de cuarenta días sobre la tierra, y las aguas, siempre en crecida, levantaron en alto el arca, que flotaba sobre las aguas.
וַיִּגְבְּרוּ הַמַּיִם וַיִּרְבוּ מְאֹד עַל-הָאָרֶץ; וַתִּלָּךְ הַתֵּבָה עַל-פְּנֵי הַמַּיִם.	Más y más crecieron y aumentaron las aguas sobre la tierra, mientras el arca continuaba flotando sobre su superficie.
וַהַמַּיִם גָּבְרוּ מְאֹד מְאֹד--עַל-הָאָרֶץ; וַיִּכְסּוּ כָּל-הַהָרִים הַגְּבוּהִים אֲשֶׁר-תַּחַת כָּל-הַשָּׁמַיִם.	Tanto crecieron las aguas sobre la tierra que llegaron a cubrir todos los montes más altos.
חֲמִשָּׁ עֶשְׂרֵה אַמָּה מִלְּמַעְלָה גָּבְרוּ הַמַּיִם; וַיִּכְסּוּ הַהָרִים.	Quince codos subieron las aguas por encima de los montes más altos.

Estos cuatro versículos recogen el triunfo de las aguas sobre la creación. Las aguas enviadas por Dios como castigo tendrán ahora sus consecuencias sobre todo lo que había sido creado. Estas consecuencias se detallan en estos versículos de una manera más concreta que con anterioridad.

La fórmula ‘las aguas, siempre en crecida’ muestra el castigo. Se trata de una crecida de las aguas que destruye el mundo que Dios había creado. Mientras, el arca es ‘levantada en alto’ o ‘flota’, lo que recuerda que Noé cumplió con lo que Dios le había pedido al ser elegido para sobrevivir al diluvio.



En estos versículos J abandona la universalidad del diluvio y se centra en lo esencial, la extinción o fin de la vida, mientras que P no sólo no abandona la universalidad del diluvio sino que la recrea dando datos concretos que son consecuencias del diluvio a través de las expresiones ‘llegaron a cubrir los montes más altos’ y ‘subieron 15 codos por encima de los montes’. Esto último se corresponde con Gn 6,15 donde se indican las dimensiones del arca que sería el doble de esta altura (30 codos).<sup>151</sup>

La secuencia de palabras en estos versículos es la misma empleada en los versículos 7,10-12, donde es descrito el diluvio.

Las expresiones ‘sobre la tierra’ y ‘las aguas’ aparecen repetidamente en estos versículos recordándonos a Gn 1. Son expresiones que serán difíciles de encontrar después del relato del diluvio y, por tanto, después de la destrucción de todo lo creado.<sup>152</sup>

### 7, 21– 7, 22

וַיָּגוּעַ כָּל-בֶּשֶׂר הַרְמִישׁ עַל-הָאָרֶץ בְּעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה  
וּבְחַיָּה וּבְכָל-הַשָּׂרִץ הַשָּׂרִץ עַל-הָאָרֶץ--וְכָל  
הָאָדָם.

Entonces pereció todo animal que se mueve sobre la tierra, tanto de las aves del cielo como de los ganados, bestias y reptiles terrestres y todo ser humano;

כָּל אֲשֶׁר נִשְׁמַת-רוּחַ חַיִּים בְּאַפָּיו מִכָּל אֲשֶׁר  
בְּתַרְבֵּה--מֵתוּ.

todo aquello con hálito vital en sus narices y que habita la tierra seca pereció.

---

<sup>151</sup> Vide G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 183.

<sup>152</sup> Vide. G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 182.

Estos tres versículos relatan la destrucción producida por las aguas del diluvio sobre la tierra. Al comienzo de estos versículos se reproduce la enumeración de aquéllos que perecieron por causa del diluvio, empleando para ello la secuencia que encontramos ya en 7,1-3, 7,7-9 y 7,13, donde Noé recibe las indicaciones de Dios de las persona y del número y tipo de animales que debe llevar consigo en el arca y cómo lo lleva a cabo.

La diferencia es que en estos dos versículos, la secuencia no se refiere a los animales que serán salvados, sino a aquéllos que han perecido por consecuencia del diluvio. Las criaturas se mencionan en el orden en que fueron creadas pero la enumeración de éstas finaliza con una mención a un hombre, Noé, que no sucediera en el relato de la creación.

La fórmula principal en estos versículos es ‘todo aquello con hálito vital en sus narices’ que se refiere a los seres vivos a los que Dios dio el hálito de vida en el pasaje de la creación.<sup>153</sup> Dios, que dio al hombre el hálito de vida, ahora se lo quita para que perezca como castigo por la maldad que ha generado en su corazón. La expresión ‘hálito vital’, como en los versículos 2 y 7, pertenece a J, mientras que la expresión resultante “todo aquello con hálito vital” es una combinación de J (2,7) y de P (6,17; 7,15).<sup>154</sup>

La expresión ‘todo aquello con hálito vital’ la encontramos en Gn 6,17 y en contraste con Gn 7,15, aunque en esta parte del relato se aprecia que la fraseología es más detallada que en aquellas. La idea de espirar ‘el hálito vital’ y morir es propia del libro del Génesis<sup>155</sup> para describir el proceso o camino a la muerte. La ‘espiración’ sería el momento de transición entre la vida y la muerte y la “muerte” es la consecuencia final de todo el proceso por oposición a Génesis en el que se indica todo lo contrario, el inicio de la vida.

---

<sup>153</sup> Cf. Gn 1,24-27.

<sup>154</sup> Vide R. Driver, *Book of Genesis*, p. 92.

<sup>155</sup> Cf. Gn 25,8.17; Gn 35,29.

**7, 23**

וַיִּמַח אֶת-כָּל-הַיְקוּם אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם  
עַד-בְּהֵמָה עַד-רֶמֶשׂ וְעַד-עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיִּמָּחוּ מִן-  
הָאָרֶץ; וַיִּשְׁאֶר אֶדְ-נֹחַ וְאֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתְּבֹהַ.

Todos los seres vivientes sobre la superficie de la tierra fueron exterminados; hombres y bestias, reptiles y aves del cielo desaparecieron de sobre la tierra. Únicamente quedó Noé y los que estaban con él en el arca.

Este versículo representa una recapitulación de todos los versículos anteriores. No encontramos fórmulas destacables ni términos elementales, ya que todos estos han aparecido con anterioridad. El versículo cumple la función de exponer la desaparición de todos aquellos que no estaban con Noé en el arca en el momento del diluvio.

**7, 24**

וַיִּגְבְּרוּ הַמַּיִם עַל-הָאָרֶץ חֶמְשִׁים וּמֵאֵת יוֹם.

La inundación de las aguas sobre la tierra duró ciento cincuenta días.

Este versículo alude al tiempo en que las aguas del diluvio continuaron cayendo sobre la tierra, según P, hasta su finalización.<sup>156</sup> La fórmula ‘150 días’, ofrece información sobre la cronología del diluvio. La expresión ‘150 días’ cronológicamente equivaldría a cinco meses desde el comienzo del diluvio (Gn 7,11) hasta que el arca queda varada (Gn 8,4). Los 40 primeros días fueron de lluvia torrencial (Gn 7,12), seguidos por 110 días en los que todo estaba cubierto por las aguas (triunfo de las aguas).<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> R. Driver, *Book of Genesis*, p. 92.

<sup>157</sup> Vide G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 183.

8, 1

וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת-נֹחַ וְאֶת כָּל-הַחַיָּה וְאֶת-כָּל- הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתְּבֹה; וַיַּעֲבֵר אֱלֹהִים רוּחַ עַל- הָאָרֶץ וַיִּשְׁכַּח הַמַּיִם.	Acordóse Dios de Noé y de todos los que estaban con él en el arca. Hizo pasar un viento sobre la tierra y bajaron las aguas.
---	---

Con este versículo se abre el comienzo del fin del diluvio. Encontramos en este versículo dos fórmulas principales entorno a las cuales se desarrolla la redacción. Estas dos fórmulas serían: ‘acordóse Dios de Noé’ e ‘hizo pasar un viento sobre la tierra’. Con la fórmula ‘acordóse Dios de Noé’, se nos expresa que Dios no ha terminado completamente con el mundo ni con la vida que hay en él, porque salvó a Noé y a los que lo acompañaban en el arca. Hay indicios de salvación en esta expresión, pero lo que destaca es la raíz del nombre de Noé<sup>158</sup> *nh* como el verbo *mhn*.<sup>159</sup> Dios se acuerda de Noé como se acordó de Abraham después de la destrucción de Sodoma, en el Éxodo,<sup>160</sup> o de Raquel.<sup>161</sup> Cuando Dios ‘recuerda a’ o ‘se acuerda de’ actúa en consecuencia, como hiciera con Lot, entre otros. Esta es la primera ocasión en que Dios se acuerda de una persona en concreto aunque también se acuerda de los que estaban en el arca con Noé.<sup>162</sup>

---

<sup>158</sup> Cf. Gn 7,23.

<sup>159</sup> G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 183; Von Rad, *Genesis*, p. 128.

<sup>160</sup> Cf. Gn 19,29 (“Mas cuando asoló Dios las ciudades de la Llanura, acordóse de Abraham y sacó a Lot de en medio de la ruina al derruir las ciudades en que Lot había morado”); Ex 2,24 (“y Dios oyó sus lamentos y se acordó de su pacto con Abraham, Isaac y Jacob”).

<sup>161</sup> Cf. Gn 30,22 (“Por fin, se acordó Dios de Raquel y escuchóle Dios, dando fecundidad a su seno”).

<sup>162</sup> Vide G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 184.

La fórmula ‘hizo pasar un viento’ marca el momento en el que Dios termina con el diluvio. Este ‘viento’ está relacionado con el viento de Dios en la creación<sup>163</sup> (Gn 1,2).

### 8, 2 – 8, 3

וַיִּסְּרוּ מַעְיֵנֹת תְּהוֹם וְאַרְבַּת הַשָּׁמַיִם; וַיִּפְּלוּ הַגְּשָׁם מִן-הַשָּׁמַיִם.	Se cerraron las fuentes del abismo y las cataratas del cielo y cesó de caer la lluvia.
וַיָּשֻׁבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ הַלֹּוֹךְ וְשׁוֹב; וַיִּהְיוּ הַמַּיִם--מִקְצֵה חֲמִשִּׁים וּמֵאֵת יוֹם.	Después las aguas fueron retirándose gradualmente de sobre la tierra y al cabo de ciento cincuenta días comenzaron a secarse.

Estos dos versículos recogen la descripción del final del diluvio. Ahora se está produciendo el proceso descrito con anterioridad pero a la inversa (Gn 7,11; Gn 7,17.24). Se da exactamente la misma descripción que en el Mar Rojo en Ex 14,26.28<sup>164</sup> y en el río Jordán en Jos 4,18,<sup>165</sup> que es otro pasaje de salvación relacionado con el agua en el AT. El descenso de las aguas es narrado según la tradición de J.<sup>166</sup>

---

<sup>163</sup> Cf. Gn 1,2 (“Ahora bien, la tierra era nada y vacío, y las tinieblas cubrían la superficie del Océano, mientras el espíritu de Dios se cernía sobre la haz de las aguas”).

<sup>164</sup> Cf. Ex 14,26.28 (“Y Yahweh dijo a Moisés: «extiende tu mano sobre el mar, y las aguas se tornarán sobre los egipcios, sus carros y sus caballeros»”; “Tornaron a juntarse las aguas y cubrieron los carros y los jinetes, todo el ejército del Faraón que había penetrado en el mar detrás de los israelitas, sin que escapara ni uno”).

<sup>165</sup> Cf. Jos 4,18 (“Y acaeció que en cuanto los sacerdotes portadores del arca de la alianza de Yahweh subieron del medio del Jordán, y las plantas de los pies de los sacerdotes se alejaron hacia tierra enjuta, las aguas del Jordán tornaron a su lugar y corrieron, como anteriormente, por todas sus riberas.

<sup>166</sup> Vide R. Driver, *Book of Genesis*, p. 92.

El empleo de la fórmula ‘150 días’ ofrece, nuevamente, datos cronológicos sobre el diluvio. Pero desde el comienzo del diluvio esta es la primera ocasión en que las aguas comienzan a retroceder.<sup>167</sup>

#### 8, 4

וַתֵּגַח הַתֵּבָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּשִׁבְעָה-עָשָׂר יוֹם  
לַחֹדֶשׁ עַל הַרֵי אֲרָרָט. El día diecisiete del séptimo mes  
quedó varada el arca sobre los  
montes de Ararat.

Con la expresión ‘el día diecisiete del séptimo mes’, reanuda el autor la data exacta del diluvio. Concretamente nos encontramos 5 meses después del diluvio (Gn 7,11), cuando el nivel de las aguas ha descendido permitiendo que el arca quede varada en un monte. El lugar donde el arca se queda varada es, según el redactor, los Montes de Ararat. Estos montes no se refieren a las montañas llamadas Ararat sino a las montañas de una región con este nombre. Ararat es el término hebreo para Urartu, reino al norte de Asiria<sup>168</sup> después llamado Armenia.

---

<sup>167</sup> Cf. Gn 7,24. Cf. G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 184.

<sup>168</sup> Nombrado en Is 37,38 (“Y ocurrió que cuando oraba en el templo de Nesrok, su dios, Adrammélek y Saréser, sus hijos, lo mataron a espada y escaparon al país de Ararat, sucediéndole en el reino Asarjadón, su hijo”); Jer 51,27 (“Izad bandera en el país, tocad la trompeta entre las naciones: consagrad contra ella pueblos, convocad contra ella a los reinos de Ararat, Minní y Askenaz; nombrad sobre ella un *tifsar*, lanzad la caballería como langostas hirsutas”); II Re 19,37 (“Y mientras él estaba postrado en adoración en el templo de Nisrok, su dios, Adrammélek y Saréser, sus hijos, lo mataron a espada y escaparon al país de Ararat, sucediéndole en el reino Asar-Jaddón, su hijo”). Un estudio etimológico del nombre Ararat aparece en Juan Pedro Monferrer, “Dos notas de lexicografía semítica y una tercera exegético-topográfica”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* XL (2014), pp. 101-110, espec. 106-110.

Fuera como fuese, el texto bíblico no da una localización exacta del lugar sino meramente aproximativa.<sup>169</sup>

### 8, 5

וְהַמַּיִם הָיוּ הִלּוּךְ וְחִסּוּר עַד הַחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי;  
בְּעֲשִׂירֵי בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ נִרְאוּ רְאשֵׁי הַהָרִים.  
Continuaron alejándose las aguas hasta el mes décimo, y el primer día de este mes aparecieron las cimas de los montes.

En este versículo se recoge el proceso de retirada de las aguas que continúa hasta la aparición de las ‘cimas de los montes’. Hay que resaltar que es en la tercera fecha, de las que se dan a lo largo del diluvio, en la que aparecen las cimas de las montañas, rasgo que está relacionado con el relato de la creación donde ‘al tercer día aparecieron las tierras secas’ (Gn 1,9).<sup>170</sup>

### 8, 6

וַיְהִי מִקֵּץ אַרְבָּעִים יוֹם וַיִּפְתַּח נֹחַ אֶת-חַלּוֹן הַתֵּבָה  
אֲשֶׁר עָשָׂה.  
Al cabo de cuarenta días abrió Noé la ventana que había hecho en el arca

Con la expresión ‘al cabo de 40 días’, el compilador seguramente ha combinado J y P y ha dado esta fecha que ahora se entiende como 40 días después de la fecha indicada en el v.5,<sup>171</sup> mientras que en el contexto original de J, el diluvio dura 40 días en total (Gn 7, 4). La abertura o ‘ventana’ que Noé hizo en el arca se

---

<sup>169</sup> Vide G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 185; R. Driver, *Book of Genesis*, p. 93; E. A. Speiser, *Genesis*, p. 53; J. Skinner, *Genesis*, p. 167.

<sup>170</sup> Vide G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 185. Cf. Gn 1,9 (“Dijo Dios luego: «reúnanse las aguas de debajo de los cielos en un lugar y aparezca lo seco». Y así fue”).

<sup>171</sup> Vide R. Driver, *Book of Genesis*, p. 93.

encuentra en el tejado (Gn 6,16), lo que impide a Noé ver la altura de las aguas o la posible existencia de tierras secas. Es por ello, por lo que recurre a las aves para saber si existen tierras secas, como hacían los primitivos marineros que quedaban perdidos en el mar.

### 8, 7

וַיִּשְׁלַח אֶת-הָעֹרֵב וַיֵּצֵא יְצוּא וְשׁוֹב עַד-יְבֹשֶׁת הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ.	Y soltó un cuervo que revoloteaba sobre las aguas, yendo y viniendo, hasta que se secaron las aguas sobre la superficie de la tierra.
--	---

Este versículo recoge el momento en que Noé suelta la primera de las aves para comprobar si la tierra ya está seca. Esta ave, ‘un cuervo’ es un animal negro y además impuro,<sup>172</sup> que no encontró la tierra seca por lo que revoloteó por encima de las aguas.

### 8, 8 – 8, 10

וַיִּשְׁלַח אֶת-הַיּוֹנָה מֵאַתּוֹ--לְרֹאוֹת הַקָּלוּי הַמַּיִם מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה.	Soltó después una paloma para ver si se habían secado las aguas sobre la superficie de la tierra.
---	---

וְלֹא-מָצְאָה הַיּוֹנָה מְנוּחַ לְכַף-רַגְלָהּ וַתָּשָׁב אֵלָיו אֶל-הַתֵּבָה--כִּי-מַיִם עַל-פְּנֵי כָל-הָאָרֶץ וַיִּשְׁלַח יָדוֹ וַיִּקְחֶהָ, וַיָּבֵא אֹתָהּ אֵלָיו אֶל-הַתֵּבָה.	Mas la paloma, no encontrando dónde posarse, volvió de nuevo con él al arca, porque las aguas cubrían todavía la superficie de la tierra. Sacó Noé la mano, la agarró y la metió en el arca.
---	--

---

<sup>172</sup> Cf. Dt 14,14 (“y toda clase de cuervos”); Lev 11,15 (“toda especie de cuervos”).



ויקהל עוד שבועת ימים אחרים ויסף שלח את-  
היונה מן-התבה. Esperó siete días más y de nuevo  
soltó la paloma fuera del arca.

En estos versículos Noé es el protagonista del relato. Es él quien toma las decisiones y el que actúa. Sin embargo, la presencia de Dios y su poder se encuentran reflejados en las aguas, que aun estando en descenso, continúan impidiendo que Noé y sus acompañantes salgan del arca.

La ‘paloma’ es un ave totalmente diferente del cuervo. Es blanca y es un animal puro usado con frecuencia en los sacrificios<sup>173</sup> y, como otros muchos animales empleados en los sacrificios, es símbolo de Israel.<sup>174</sup>

No se dice cuánto tiempo esperó Noé para enviar a la paloma después de haber enviado el cuervo, pero en el v. 10 se nos dice “7 días más”, lo que implica una semana más de espera en el arca.

### 8,11- 8,12

ותבא אליו היונה לעת ערב, והנה עלה-זית טרף  
בפייה וידע נח כי-קלו המים מעל הארץ. A eso de la tarde volvió a él  
trayendo en su pico una rama tierna  
de olivo. Conoció así Noé que las  
aguas no cubrían ya la superficie de  
la tierra.

ויקהל עוד שבועת ימים אחרים וישלח את-היונה  
ולא-יסקפה שוב-אליו עוד. No obstante esperó otros siete días y  
de nuevo soltó la paloma, que ya no  
volvió más a él.

---

<sup>173</sup> Cf. Lev 1,14 (“Si su ofrenda a Yahweh consiste en un ave, presentará su ofrenda escogiendo tórtolas o pichones”).

<sup>174</sup> Cf. Os 7,11y 11,11 (“Mas Efraím se ha tornado cual paloma estúpida, sin juicio; invocan a Egipto, dirígense a Asiria”; “Acudirán presurosos como pájaro desde Egipto y cual paloma desde el país de Asiria, y haréles habitar en sus casas dice Yahweh”).

Estos versículos recogen la segunda vez en que Noé deja salir un ave del arca para comprobar que la tierra está seca. La fórmula ‘una rama tierna de olivo’ tiene gran importancia pues encontrar este árbol tiene gran simbolismo ya que es uno de los árboles más frecuentes en Palestina, es símbolo de belleza y fertilidad, es uno de los ingredientes del sacrificio<sup>175</sup> además de ser símbolo de Israel.<sup>176</sup> El hallazgo de la rama de olivo significa además que las aguas han descendido y las plantas han vuelto a crecer para alimentar a los hombres y a los animales.<sup>177</sup> La paloma ha cumplido la misión a la que fue enviada en Gn 8,8, anticipando que no regresará de su siguiente salida del arca.<sup>178</sup>

### 8, 13-8,14

וַיְהִי בְּאַחַת וָשָׁשׁ-מֵאוֹת שָׁנָה בְּרֵאשׁוֹן בְּאַחַד  
לַחֹדֶשׁ קָרְבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ וַיִּסַּר נֹחַ אֶת-מִקְסוֹ  
הַתֵּבָה וַיֵּרָא וַהֲגִיחַ קָרְבוּ פְּנֵי הָאָדָמָה.

El año seiscientos uno de la vida de Noé, el primer día del primer mes se secaron las aguas sobre la superficie de la tierra. Levantó Noé la cubierta del arca, miró y he aquí que estaba seca la superficie de la tierra.

וּבַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּשִׁבְעָה וָעֶשְׂרִים יוֹם לַחֹדֶשׁ--יָבֵשָׁה  
הָאָרֶץ.

El día veintisiete del segundo mes la tierra estaba completamente seca.

De acuerdo con P, la tierra se secó un año y 11 días después del comienzo del diluvio (Gn 7,1).<sup>179</sup> La doble datación del momento y del hecho de repetir varias veces ‘estaba seca’ enfatizan la importancia de esta parte del diluvio en la que el

---

<sup>175</sup> Cf. Lev 2.

<sup>176</sup> Cf. Jer 11,16 (“Olivo verde, con espléndido fruto habíate denominado Yahweh; al ruido de un recio estrépito, prendió fuego en él, y quemáronse sus ramas”).

<sup>177</sup> Cf. Gn 1,30 (“y a todas las bestias salvajes, todas las aves del cielo y todo cuanto serpea sobre la tierra con aliento vital señalo de comida toda hierba verde». Y así fue”).

<sup>178</sup> Vide G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 187.

<sup>179</sup> Vide R. Driver, *Book of Genesis*, p. 93.

mundo ha desaparecido bajo las aguas porque Dios ha querido castigar al hombre, y ahora, un nuevo mundo, una nueva vida está emergiendo.<sup>180</sup> Por otra parte, el término ‘cubierta’ es empleado aquí por medio de la voz מכסה, al igual que cuando se alude a la cubierta del tabernáculo,<sup>181</sup> pero no con el término empleado en Gn 6,16 (צֹהַר).

### 8, 15- 8,17

וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים, אֶל-נֹחַ לֵאמֹר.

Entonces habló Dios con Noé y le dijo:

צֵא מִן-הַתֵּבָה--אִתָּהּ וְאִשְׁתְּךָ וּבְנֶיךָ וּבְנֵי-בְנֵיךָ אִתָּךְ.

«Sal del arca tú, tu mujer, tus hijos y las mujeres de tus hijos contigo.

כָּל-הַחַיָּה אֲשֶׁר-אִתָּךְ מִכָּל-בֶּשֶׂר בְּעוֹף וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל-הַרִמָּשׁ הַרִמָּשׁ עַל-הָאָרֶץ--הוּצֵא (הַיָּצֵא) אִתָּךְ; וְשָׂרוּצוּ בָאָרֶץ וּפְרוּ וְרָבוּ עַל-הָאָרֶץ.

Haz salir también a todos los animales de toda especie que están contigo: aves, ganados y todo reptil terrestre. Llenad la tierra, procread y multiplicaos sobre ella».

Estos tres versículos recogen el momento en el que Dios ordena a Noé que salga del arca. Este momento representa, por un lado, la fe de Noé en Dios puesto que a pesar de conocer que las aguas del diluvio han desaparecido y la tierra se ha secado, Noé permanece en el interior del arca a la espera de que Dios le permita salir de ella. Es decir, Noé es temerario de Dios, no se atreve a salir del arca sin el consentimiento divino. Por otro lado, estos tres versículos representan el comienzo de la nueva vida. Dios ha destruido a la humanidad con el diluvio y ha

---

<sup>180</sup> Vide G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 187.

<sup>181</sup> Cf. Ex 26,14 (“Además, harás a la tienda una cubierta de pieles de carnero teñidas de rojo, y encima una cubierta de pieles de *tajas*”); Ex 35,11 (“el tabernáculo, su tienda y su cubierta, sus corchetes, sus tablas, sus travesaños, sus columnas y sus basas;”).

salvado sólo a unos pocos que están libres de pecado. Por tanto, la nueva vida en la tierra es una vida sin pecado.

En el tercer versículo Dios no se dirige únicamente a Noé sino que lo hace a todos, a la familia de Noé y a los animales, y les ordena que ‘procreen’. Esta orden de Dios refleja su deseo de que su creación perviva ahora que ya no hay pecado en ella.

### 8, 18 – 19

וַיֵּצֵא-נֹחַ; וּבָנָיו וְאִשְׁתּוֹ וּנְשֵׁי-בָנָיו אִתּוֹ.

Salió Noé con sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos.

כָּל-הַחַיָּה כָּל-הַרְמֵשׁ וְכָל-הָעוֹף כָּל רוֹמֵשׁ עַל-הָאָרֶץ--לְמַשְׁפְּחֹתֵיהֶם יֵצְאוּ מִן-הַתְּבֹה.

Y todas las bestias, los ganados, las aves y todo reptil terrestre salieron también del arca, una especie después de otra.

De nuevo Dios cobra protagonismo y se dirige a Noé. Comienza aquí el episodio de la salida del arca, proceso en el que Noé será el último en salir igual que fuera el primero en entrar. Noé fue instruido para meter en el arca consigo una lista de animales (Gn 6,19; Gn 7,3) que preservaran la especie tras el diluvio. Ahora Noé es instruido para ‘llenar la tierra, procrear y multiplicarse’. La era post-diluviana representa una nueva creación de Dios después de la destrucción del diluvio, por eso muchos de los mandatos que Dios dirige a Noé nos recuerdan a pasajes de la creación.<sup>182</sup> Con la fórmula una ‘especie después de otra’ se entiende que Noé introdujo a los animales en el arca agrupados por especies. Es un rasgo típico de P, que posee un gran gusto por el orden de las cosas.<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> Vide G. Wenham, *Genesis 1-15*, p. 187.

<sup>183</sup> Vide R. Driver, *Book of Genesis*, p. 93.

**8,20-22**

וַיִּבֶן נֹחַ מִזְבֵּחַ לַיהוָה; וַיִּקַּח מִכָּל הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה  
וּמִכָּל הָעוֹף הַטְּהוֹר וַיַּעַל עֹלֹת בְּמִזְבְּחוֹ.

Noé levantó un altar a Yahweh y, tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció holocausto sobre él.

וַיִּרַח יְהוָה אֶת-רִיחַ הַנְּיִיחִים וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-לְבוֹ  
לֹא-אֶסְפָּף לְקַלֵּל עוֹד אֶת-הָאָדָמָה בְּעִבּוֹר הָאָדָם כִּי  
יֵצֵר לֵב הָאָדָם רַע מִנְעֻרָיו; וְלֹא-אֶסְפָּף עוֹד לְהַכּוֹת  
אֶת-כָּל-חַי כְּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי.

Yahweh aspiró el agradable olor, diciéndose en su corazón: «No maldeciré más la tierra por causa del hombre, porque los impulsos del corazón del hombre tienden al mal desde su adolescencia; jamás volveré a castigar a los seres vivientes como acabo de hacerlo.

עַד כָּל-יְמֵי הָאָרֶץ: זָרַע וְקָצִיר וְקָר וְחֹם וְקִיץ  
וְחֹרֶף וַיּוֹם וְלַיְלָה--לֹא יִשְׁבְּתוּ.

Mientras dure la tierra, sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche no se interrumpirán más».

Estos versículos relatan el agradecimiento de Noé a Dios por haberle permitido salvarse de la destrucción del diluvio junto con sus acompañantes del arca.

Sobre la cuestión del ‘altar’: es la primera mención de un altar y de un sacrificio con fuego u holocausto (heb. צִלָּה) que es la forma natural de presentar sacrificio a Dios en ocasiones de gran solemnidad.<sup>184</sup>

La expresión ‘aspiró un agradable olor’ es un término técnico del ritual Levítico<sup>185</sup> que sólo se menciona en este pasaje y en el libro de Ezequiel. Expresa

---

<sup>184</sup> Cf. II Sam 24. J. Skinner, *Genesis*, p. 157.

el efecto de un sacrificio que ha sido aceptado favorablemente.<sup>186</sup> La expresión ‘diciéndose en su corazón’ abre un monólogo de Dios que es el resultado del recibimiento del holocausto. Este monólogo, resalta la inclinación del hombre al mal, que no ha cambiado pero que ahora cuenta con la misericordia de Dios que decide continuar la historia de la salvación. Como es usual en J, la misericordia está simbolizada con la naturaleza.<sup>187</sup>

Finalmente, Dios restablece el ciclo natural de la tierra que se ha visto alterado por el diluvio y finaliza su monólogo avisando de que nunca más volverá a irrumpir el ciclo de la tierra, aunque el hombre merezca de nuevo ser castigado.

---

<sup>185</sup> Cf. Lev 1,9.13.17 (“Lavará con agua las entrañas y las patas de la víctima, y después el sacerdote lo hará arder todo en el altar; es un holocausto, un sacrificio ígneo de olor grato a Yahweh”; “Lavará con agua las entrañas y las patas, y entonces el sacerdote lo presentará todo y lo hará arder en el altar. Es un holocausto, un sacrificio por fuego de olor grato a Yahweh”; “Después hendirá el ave por la parte de las alas sin separarlas y harála arder sobre el altar, encima de la leña colocada sobre el fuego. Es un holocausto, un sacrificio ígneo, de olor grato a Yahweh”) ; Lev 2,2.9.12 (“La traerá a los hijos de Aaron, sacerdotes, y tomará de allí un puñado lleno de dicha flor de harina y dicho aceite con todo el incienso, y en seguida el sacerdote hará arder esta *azkará* en el altar, en calidad de sacrificio ígneo de olor grato a Yahweh”; “El sacerdote tomará de ella la *azkará* de la misma y la hará arder en el altar como sacrificio ígneo, de olor grato a Yahweh”; “Lo podréis presentar a Yahweh como ofrenda de primicias, mas no subirán al altar como sacrificio de olor grato”).

<sup>186</sup> Vide R. Driver, *Book of Genesis*, p. 95.

<sup>187</sup> Cf. Gn 3,17-19 (“Y al hombre dijo: «Por cuanto escuchaste la voz de tu mujer y comiste del árbol que te vedé comieras, maldita sea la tierra por tu causa; con fatigas te alimentarás de ella todos los días de tu vida; espinos y abrojos te germinará y comerás hierba del campo, con el sudor de tu rostro comerás pan, hasta que tornes a la tierra, pues de ella fuiste tomado, ya que eres polvo y tornarás al polvo”). Vide *Comentario bíblico “San Jerónimo”*, I, p. 81.

#### 4. La recepción del relato del diluvio universal en textos siriacos

La labor exegética de los primeros grandes autores cristianos fue fundamental en un tiempo en el que el cristianismo luchaba por mantenerse como religión principal en un territorio que pronto pasaría a estar ocupado por la nueva religión emergente, el islam.

En estos siglos, los comentarios bíblicos y las obras teológicas vieron la luz en un número considerable. Los autores, normalmente desde un lugar privilegiado en la jerarquía eclesiástica o desde sus monasterios, pretendían hacer comprensibles las narraciones bíblicas. Por otro lado, ante la aparición del islam, los cristianos empearon sus obras para atentar contra estos y sus creencias.

En este marco, encontramos numerosas obras que fueron redactadas en lengua siríaca. La mayoría de las fuentes que hemos utilizado para el desarrollo de este capítulo pertenecen al género exegético. Sin embargo, hemos contado también con dos fuentes de carácter apócrifo y pseudoepigráfico que permiten completar la información sobre la transmisión del relato del diluvio en lengua siríaca.

Las fuentes exegéticas seleccionadas se corresponden con cuatro autorías diferentes. La primera de ellas, es el *Comentario al Génesis y el Éxodo* de Efrén Sirio (†373). Efrén sirio realizó una importantísima labor exegética sobre los libros bíblicos del Génesis y del Éxodo.<sup>188</sup> En su comentario al primero, el autor dedica varias páginas al relato del diluvio universal. Siguiendo siempre un orden

---

<sup>188</sup> Cf. Rubens Duval, *Littérature Syriaque*. Bibliothèque de l'enseignement de l'Histoire ecclésiastique col. «Anciennes Littératures Chrétiennes» II (Paris : Librairie Victor Lecoffre, 1900), pp. 75-76; Sebastian Brock, *A brief outline of Syriac literature*, col. «Mōrān 'Eth'ō» 9 (Indiana: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 1997), pp. 22-28; J.B. Chabot, *Littérature syriaque*. Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses, col. «Littératures chrétiennes de l'Orient» (Paris: Librairie Bloud & Gay, 1935), pp. 25-30; W. D. Wright, *A short History of Syriac Literature* (London: Adam and Charles Black, 1894), pp. 33-37.

narrativo similar al establecido en el texto bíblico, Efrén analiza este ciclo literario del AT en toda su extensión, desde el momento en el que Dios percibe la corrupción de las criaturas que ha creado (Gn 6,5), hasta el final del castigo enviado por éste a los hombres (Gn 8,22).

Otra fuente es la del nestoriano Theodor bar Koni (S.VIII) quien escribió una obra que se ha conservado con el título de ‘Libro de los Escolios’, compuesta por once *memrē*.<sup>189</sup> Este trabajo contiene no sólo elementos exegéticos muy importantes, sino que desarrolla también cuestiones significativas en el ámbito de la teología y la ascética, así como en el de la filosofía. De esta obra se nos han conservado dos recensiones principales, la de Urmiah y la de Séert, que se hallan complementadas por la obra de Silvano de Qardū,<sup>190</sup> una recensión de extensión menor, pero que añade elementos de un valor considerable a los de las recensiones principales.

En los libros I-V de ‘El Libro de los Escolios’ encontramos la sección correspondiente al AT, mientras que el relato del diluvio universal aparece concretamente en el libro II. Al encontrarnos con dos versiones principales de esta obra (además de los añadidos de Silvano de Qardū), hemos agrupado la información contenida en ellas en torno a una misma cuestión anotando en el texto la versión a la que se está haciendo referencia en cada momento.

La obra de Išo’dad de Merv (S. IX) ‘Comentario al Antiguo Testamento’ presenta un contenido similar a la de Theodor bar Koni. El nestoriano Išo’dad de Merv<sup>191</sup> realizó una amplia y excelente labor exegética sobre el AT. En su trabajo

---

<sup>189</sup> Cf. R. Duval, *Littérature Syriaque*, pp. 214, 261; S. Brock, *A brief outline*, pp. 62. J.B. Chabot, *Littérature syriaque*, pp. 107-108; W. Wright, *A short History*, pp. 222,229.

<sup>190</sup> Para más información sobre este autor, cf. H. Takahashi, “Silwanos of Qardū”, en *Georgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage* (2011), p. 379.

<sup>191</sup> Cf. R. Duval, *Littérature Syriaque*, p. 84; S. Brock, *A brief outline*, pp. 66-67. J.B. Chabot, *Littérature syriaque*, pp. 111-112; W. Wright, *A short History*, pp. 220-221.



sobre el libro de Génesis se incluye un extenso comentario al relato del diluvio universal donde el autor aborda las cuestiones más relevantes dentro de este ciclo.

La cuarta fuente con la que hemos trabajado ha sido la edición y traducción del Ms. (*olim*) Diyarbakir 22 cuya autoría no ha podido ser determinada con exactitud. Se trata de un manuscrito que contiene un comentario completo de la Biblia en el que los libros comentados son indicados por el autor y, por tanto, fácilmente identificables. En el caso de la edición con la que hemos trabajado, el volumen contiene los comentarios relativos a los libros de Génesis y Éxodo (9,32).

La literatura apócrifa está representada por la versión en lengua siríaca de ‘La Caverna de los Tesoros’. En esta obra encontramos una versión más completa de las narraciones bíblicas incluida la narración del diluvio. Su autoría se desconoce, sin embargo, se ha podido comprobar la existencia de una transmisión textual rica y diversa que ha dado lugar a esta obra.

La ‘Caverna de los tesoros’ es nombrada en varias ocasiones en la siguiente obra con la que hemos trabajado. Se trata del ‘Libro de la Abeja’ atribuido a Salomón de Akhlāt (S. XIII) que contiene una versión menos extensa del relato del diluvio universal que la contenida en la ‘Caverna de los Tesoros’. La información contenida refleja la diversidad de fuentes que influenciaron esta obra, por lo que hay elementos propios de la literatura pseudoepigráfica y el AT en su versión siríaca que se entrelazan en esta narración.

#### 4.1. El Comentario al Génesis y al Éxodo de Efrén Sirio

Para el desarrollo de su labor exegética en el relato del diluvio universal, Efrén toma como referente el texto de la Pešīttā. El autor no incluye en su exégesis la cita exacta de los versículos bíblicos, por lo que encontramos citas que presentan un claro caso de *reductio*. En otros casos, los versículos citados han sido parafraseados por el autor en su comentario por lo que su identificación resulta más dificultosa pero posible.

Tras la narración de Gn 6,4 en la que los hijos de Set mantienen relaciones sexuales con los gigantes, Efrén inicia su comentario al relato del diluvio citando Gn 6,5:

ܘܘܝܐܘܒܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܡܢ ܕܥܘܠܡܐ ܕܡܢ ܕܥܘܠܡܐ  
ܘܘܝܐܘܒܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܡܢ ܕܥܘܠܡܐ ܕܡܢ ܕܥܘܠܡܐ  
ܘܘܝܐܘܒܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܡܢ ܕܥܘܠܡܐ ܕܡܢ ܕܥܘܠܡܐ

Y vio el Señor que se había multiplicado la maldad de los hombres en la tierra y los pensamientos de su corazón eran peores día tras día.<sup>193</sup>

Este versículo describe el momento en el que Dios percibe la corrupción de los hombres, que, en versículos posteriores, llevará a Dios castigar a la humanidad con el diluvio. La reflexión que hace el autor sobre este versículo se centra en la idea de que el pecado del hombre aumenta día tras día, siendo esto más grave, incluso, que el hecho mismo de que el hombre haya pecado. Prueba de ello es que una vez citado el versículo 6,5, Efrén vuelve a citar dos fragmentos del mismo en los que se hace referencia al aumento de los pecados del hombre.

---

<sup>192</sup> EphGn I, p. 57 (sir.) II, p. 45 (lat.).

<sup>193</sup> Gn 6,5.

Al primer fragmento que se repite, ‘se había multiplicado la maldad de los hombres en la tierra’ (ܠܘܘܬܐ ܠܘܘܬܐ ܠܘܘܬܐ ܕܡܠܘܬܐ), Efrén añade que la maldad se extendió llegando a ‘ambos linajes’ (ܠܘܘܬܐ ܠܘܘܬܐ ܕܡܠܘܬܐ). Estas palabras subrayan la idea de que la maldad había llegado a todos los hombres, puesto que se había extendido entre los dos linajes: el de Caín y el de Set. Esto indica que el pecado no es una cuestión que atañe sólo a la descendencia maldita de Caín sino que, por el contrario, los descendientes de Set también están realizando acciones deshonestas<sup>194</sup> y con ello la humanidad se encuentra totalmente corrompida.

Además, en relación con la extensión que alcanzó la maldad hay que tener presente que estos dos linajes se encontraban en lugares distantes. En el caso de Caín, éste es enviado ‘al país de Nod,<sup>195</sup> al oriente del Edén’ como parte de la maldición que Dios le impone por asesinar a su hermano Abel. De aquí se deduce, por tanto, que su linaje ocupó ese territorio.<sup>196</sup> Set, por su parte, nace y habita con sus padres fuera del paraíso, puesto que éstos ya habían sido expulsados del mismo.<sup>197</sup> Aunque el texto bíblico no especifica a qué lugar fueron expulsados o

---

<sup>194</sup> Cf. Gn 6,1-4 donde se relata que los hombres mantuvieron relaciones sexuales con las hijas de Caín.

<sup>195</sup> Cf. Cf. B. Heurterize, “Nod”, Dictionnaire de la Bible, IV, 2 (1912), col. 1660-1662 §Nod: topónimo desconocido; Cf. Speiser, *Genesis*, p. 31 §Nod: literalmente ‘deambulante’, lugar simbólico llamado así por el exilio de Caín, más allá del paraíso. El exilio del héroe mesopotámico del relato del diluvio, Utnapishtim, está localizado de igual manera ‘lejos, en la boca de los ríos’ (EpG. Tablet XI, line 196), en el este del Golfo Pérsico».

<sup>196</sup> Cf. Gn 4,16-17 donde se indica el lugar donde Caín vivió y se desarrolló su estirpe: «Luego, partió Caín de la presencia de Yahweh, se asentó en el país de Nod, al oriente del Edén. Conoció Caín a su mujer, la cual concibió y parió a Henoc, y, edificando él por entonces una ciudad, púsole por nombre el mismo de su hijo Henoc». Por su parte, Set habita junto a sus padres, Adán y Eva, en tierras externas al Paraíso donde fueron expulsados por Dios.

<sup>197</sup> En la literatura legendaria precisa el lugar que cada linaje ocupó tras el asesinato de Abel a manos de su hermano Caín: «la diferencia entre la conducta de los dos linajes estaba reflejada en sus asentamientos. La familia de Set se asentó sobre las montañas en los alrededores del



temporal por parte de Efrén resalta nuevamente el carácter cíclico y permanentemente, por tanto, de la tendencia del hombre hacia la maldad.<sup>202</sup>

Esta idea de continuidad en las acciones deshonestas del hombre a través de la expresión ‘día y noche’ es recogida también en la tradición rabínica donde se dice, en referencia al hombre, que ‘ni aún de noche su corazón descansa’ de pecar.<sup>203</sup>

El versículo citado por Efrén está tomado de la Pešīttā. Se trata de un versículo que no presenta grandes cambios con respecto a THM y cuya idea de que la maldad del hombre va en aumento figura así mismo en los *targûmîm*. En este último caso, este versículo aparece sin grandes diferencias respecto al texto citado por Efrén.

Pš

מבא מוכא דמכלא כעמא דאנשא  
 כחוכא. סבל סגיא דמטעבא דלבס כג  
 סבל סג.

Y el Señor vio que la maldad del hombre era grande en la tierra, y que cuanto salía de su corazón era malo día tras día.

THM

בנרא יהוה כני רבנה רעת האדם בארץ וכל יצר  
 מהשבת לפו רק רע כל היום

Y Dios vio que la maldad del hombre era enorme en la tierra, y que cada invención de su pensamiento era mala todos los días.

TgOk

וחזא ווגלי קדם יוי ארי סגיאא בישא אנשא  
 בארעא וכל יצרא מחשבת לביה לחוד ביש כל  
 יומא<sup>204</sup>

Y el Señor vio que la maldad del hombre se había multiplicado en la tierra, y que toda formación de su

---

<sup>202</sup> Vide R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 252-255, espec. 252 y 253, donde el autor expone la concepción del día en el calendario israelita, aludiendo a la expresión ‘día y noche’ como sinónimo de un día completo, es decir, veinticuatro horas.

<sup>203</sup> GnR §27,2-3.

pensamiento en su corazón era mala cada día.

Tras aludir a esta tendencia del hombre a la maldad como la causa del castigo divino para toda la humanidad, Efrén cita el versículo 7 con el que introduce la descripción de dicho castigo. La referencia que realiza Efrén de este versículo no se aleja de su fuente principal, la Pešīttā. Sin embargo, la cita bíblica realizada por el autor presenta un caso de *reductio* con respecto al texto original. Las modificaciones realizadas por Efrén en este segmento narrativo son la referencia a la destrucción de ‘todo’ y la supresión de las palabras ‘la faz de la tierra’ consecuencia del uso de ‘todo’. Efrén recoge la descripción del castigo divino con las siguientes palabras:

ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ  
 ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ  
 ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ<sup>205</sup>

Dijo el Señor: destruiré [todo], desde los hombres hasta el ganado, los reptiles y las aves, porque me arrepiento de haberlos creado.<sup>206</sup>

THM y la Pešīttā leen así este versículo:

Pš

THM

ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ  
 ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ  
 ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ  
 ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ ܕܝܫܘܢܐ

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶמְקֶה אֶת-הָאָדָם אֲשֶׁר-בְּרָאתִי מֵעַל־  
 פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד-בְּהֵמָה עַד-רֶמֶשׂ וְעַד-עוֹף  
 הַשָּׁמַיִם כִּי נִחַמְתִּי בְּכִי עֲשִׂיתֶם

Dijo el Señor: destruiré a los hijos de los hombres que he creado de la faz

Y dijo el Señor: destruiré a los hombres que he creado de la faz de la

<sup>204</sup> El TgPsJn y el TgNph coinciden con el TgOk en este versículo.

<sup>205</sup> EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 45 (lat.).

<sup>206</sup> Cf. Gn 6,7.

de la tierra, desde los hombres y el ganado, hasta los reptiles y las aves del cielo; porque me arrepiento de haberlos creado.

tierra, desde los hombres y el ganado y los reptiles y [hasta] las aves del cielo porque me arrepiento de haberlos creado.

La diferencia entre la traducción que la Pešittā hace de THM y el texto de THM la encontramos en la primera parte del versículo donde THM habla de destruir al ‘género humano’ (אֲדָמָה וְכָל־בְּרִיָּוֹתָא), mientras que la Pešittā recoge ‘a los hijos de los hombres’ (לְבָנֵי אָדָם).<sup>207</sup> En el texto de Efrén, esta referencia ha sido sustituida por ‘destruiré [todo]’ (אֲבַדְתִּי) –primer caso de *reductio*– a pesar de que el autor sigue la tradición teológica en la que se distingue entre los ‘hijos de los hombres’ y ‘los hijos de Dios’.<sup>208</sup> Efrén no sólo elimina esta parte del versículo 7, sino que además no incluye el segmento ‘de la faz de la tierra’ que aparece en la Pešittā, así como en THM. Esto se debe a la *reductio* de la cita o por entender el autor que los hombres se encontraban en la tierra y no en otro lugar, puesto que ya habían sido expulsados del paraíso y sólo Henoc había sido llevado con Dios.<sup>209</sup>

---

<sup>207</sup> Cf. Gn 6,2 donde aparecen nombrados ‘los hijos de Dios’ y ‘las hijas de los Hombres’. Otras tradiciones recogen igualmente esta distinción que hace referencia a ‘los hijos de Caín’, que serían los hijos de los hombres y ‘los hijos de Dios’ que pertenecerían al linaje de Set (Gn 6,7), v. gr., CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.). En Jub(et) esta referencia sólo aparece en relación a ‘los hijos de los hombres’ pues ‘los hijos de Dios’ se denominan ‘los ángeles de Dios’, cf. cap. IV, 1, p. 43. Miguel Sirio resuelve esta cuestión en su cronografía del siguiente modo: «En los tiempos de Set, sus hijos se acordaban de la vida dichosa del paraíso y pensaban en complacer a Dios por la pureza; subieron al monte Hermón y vivieron en las obras santas, alejados del matrimonio. Es por esto por lo que se les llama *Benē Elôhim* y ‘ángeles’» cf. en J.B. Chabot, *Chronique du Michel le Syrien*, p. 4.

<sup>208</sup> Cf. EphGn I, p. 55-56 (sir.) II p. 44 (lat.). Cf. *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso*, Himno I, 11, p. 40, donde el autor hace referencia a ‘los hijos de Dios’, para referirse al linaje de Set.

<sup>209</sup> Cf. Gn 5,24 «ahora bien, Henoc anduvo con Dios, y dejó de existir porque Dios se lo llevó» y Heb 11,5.

En la segunda parte de este versículo no encontramos diferencias en la Pešīttā con respecto a THM. Sin embargo, Efrén omite nuevamente parte del versículo en relación con estos dos textos. En este caso, THM y Pešīttā hablan de las ‘aves del cielo’ mientras que nuestro autor las nombra simplemente como ‘las aves’ (ܐܘܝܘܬܐ).

En el caso de los *targûmîm* encontramos en TgOk un texto casi paralelo con THM y la Pešīttā. La única variante que este texto presenta aparece al final del versículo cuando pone en boca de Dios ‘me arrepiento en mi palabra de haberlos creado’:

TgOk

וְאָמַר יְיָ אֱמַחֵי יַתְּ אֲנָשָׁא דְּבְרִיתִי מֵעַל אֲפִי  
אֲרַעָא מִיֵּאֲנָשָׁא עַד בְּעִירָא וְעַד רְחִשָׁא וְעַד עוֹפָא  
דְּשָׁמַיָא אֲרִי תְּבִית בְּמִיָּמְרֵי אֲרִי עֲבַדְתִּינוּן

Y dijo el Señor, destruiré a los hombres que he creado de la faz de la tierra, desde los hombres hasta los animales, los reptiles y las aves del cielo; porque me arrepiento en mi palabra de haberlos creado.<sup>210</sup>

En el caso de la versión de los LXX, encontramos una variante con respecto al resto de tradiciones textuales. En esta ocasión, Dios indica que destruirá ‘a las criaturas aladas del paraíso’: ‘y dijo Dios: destruiré al hombre que he creado de la faz de la tierra; desde el hombre hasta las bestias, y desde los reptiles hasta las criaturas aladas del paraíso, porque me arrepiento de haberlas creado’ (καὶ εἶπεν ὁ θεός Ἀπαλείψω τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐποίησα, ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς ἀπὸ ἀνθρώπου ἕως κτήνους καὶ ἀπὸ ἑρπετῶν ἕως τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι ἐθυμώθη ὅτι ἐποίησα αὐτούς).

---

<sup>210</sup> Cf. GnR §28,2 donde se indica que Dios creó el mundo con la palabra pudiendo aniquilar a esta generación igualmente con la palabra.



Efrén centra la exégesis de este versículo (Gn 6,7) en el arrepentimiento de Dios por haber creado al hombre y en el hecho de que éste no se lamente por haber pecado. El autor parte de la idea de que Dios no había previsto que la tendencia del hombre podría ser hacia la maldad.<sup>211</sup> Sin embargo, al descubrir que el hombre se ha corrompido, Dios busca diversos motivos para aniquilar a la humanidad con el diluvio. Estos motivos serían, por un lado, que los hombres podrían transmitir la maldad a las generaciones futuras y, por otro, que el hombre no mostró arrepentimiento por sus pecados a pesar de que Dios intentó que lo hicieran.<sup>212</sup>

Efrén considera que este intento para lograr que los hombres se arrepientan de sus pecados fue llevado a cabo por Dios descendiendo en forma de natura (ܘܢܘܪܐ).<sup>213</sup> Según nuestro autor, Dios lo hace para comunicarle a los hombres que se lamentaba de haberlos creado, y así ‘conmover a la audiencia de esta generación rebelde y sembrar el arrepentimiento que estaba obstruido en sus corazones’,<sup>214</sup> en palabras de Efrén:

ܘܢܘܪܐ ܕܠܗܘܐ ܕܘܢܘܪܐ ܕܘܢܘܪܐ ܕܘܢܘܪܐ ܕܘܢܘܪܐ ܕܘܢܘܪܐ ܕܘܢܘܪܐ ܕܘܢܘܪܐ  
ܕܘܢܘܪܐ ܕܘܢܘܪܐ ܕܘܢܘܪܐ ܕܘܢܘܪܐ ܕܘܢܘܪܐ ܕܘܢܘܪܐ

No obstante, el hombre no muestra arrepentimiento ante Dios por sus acciones. Efrén encuentra aquí una de las razones por las que Dios decide castigar a la

---

<sup>211</sup> Cf. BK, *Scholia*<sup>s</sup> II-67 I p. 77 (sir.) II, p. 103 (fr.) donde el autor expone que Dios no creó al hombre bueno o malo, sino que es la voluntad de cada hombre la que determina si éste es bueno o malvado.

<sup>212</sup> Cf. Gn 6,3 donde Dios advierte de la llegada de su sentencia transcurridos ciento veinte años «y dijo Dios: mi espíritu no responderá por los hombres por siempre, pues es pura carne. y serán sus días ciento veinte años».

<sup>213</sup> ܘܢܘܪܐ, cf. en Payne-Smith col. 213.

<sup>214</sup> Cf. IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 126 (fr.), donde el autor también recoge esta aparición de Dios ante los hombres.

<sup>215</sup> EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.).

humanidad. El autor ofrece el siguiente comentario a esta causa del castigo de la humanidad:

אלה האדם הוא ארצה מן האדם  
אלה האדם כי הוא ארצה מן האדם  
לפי שהם הם ארצה מן האדם  
216 אדם

Sin embargo, si la falta en la obra de Dios hubiese sido creada de una nueva creación, una obra de la que se arrepentía de haber hecho, no iba a sobrevivir en el arca.

Esta ‘falta’ (ארצה) presente en la obra de Dios, como denomina nuestro autor a esta generación, no debe sino desaparecer para que tenga lugar una nueva creación. Como se puede deducir en este fragmento, esta generación debe desaparecer por completo, pues se ha corrompido y Dios está arrepentido de haberla creado. Por tanto, no puede permitir que sobreviva en el arca y que la maldad se extienda por medio de ellos entre las generaciones futuras.

En este versículo (Gn 6,7) se recoge además la decisión de Dios de eliminar a los animales junto con los hombres. Efrén realiza el siguiente comentario a esta decisión divina en los términos siguientes:

אם ילמדו הבהמות והחיות והעופות  
לעון האדם והחיות והעופות  
217 הבהמות

Si hace que los pecadores se lamenten, al ganado, a los reptiles y a las aves [creadas], que no pecan, ¿qué pueden lamentar?

El comentario de Efrén es muy parecido al que ofrece la tradición rabínica. Los *targûmîm* dicen que el hombre había corrompido a los animales y, por ello, Dios decidió eliminarlos a ellos también, pues estaban corrompidos.<sup>218</sup> Efrén no hace una referencia directa a la tradición rabínica del texto, sin embargo destaca el

---

<sup>216</sup> EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.).

<sup>217</sup> EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.).

<sup>218</sup> GnR §28,6.

hecho de que los animales, que no pueden pecar por sí mismos van a ser eliminados junto con los hombres. Con esto podemos colegir que para Efrén, al igual que sucede en la tradición rabínica, ha sido el hombre el que los ha arrastrado hacia la maldad.

Efrén añade que la bondad con la que Dios había creado a los animales se había transformado en maldad y de no ser destruidos con el diluvio lo hubieran sido en ‘generaciones venideras’ (ܘܕܘܪܘܬܐ ܕܘܢܘܩܘܢܐ).<sup>219</sup> Esta reflexión se relaciona con la creencia de que la maldad sería heredada por las generaciones venideras, en este caso, también en las generaciones de los animales.

A diferencia del relato bíblico y de sus precedentes sumerio y babilónico, Efrén no incluye en este punto de la narración la razón por la cual Noé ha sido elegido para salvarse en el arca.<sup>220</sup> El autor alude a esta cuestión en su propia exégesis donde indica que la construcción del arca era una ‘dura tarea’ (ܛܘܪܐ ܕܥܘܠܐ) por lo que Dios solamente podía enviar a un ‘justo’ (ܕܘܠܘܐ) para realizarla.<sup>221</sup>

El siguiente segmento bíblico comentado por Efrén lo conforman una serie de versículos,<sup>222</sup> recogidos de forma fragmentaria, que permiten al autor describir las características del arca que Noé deberá construir.

El primero de los versículos citados por Efrén recoge las palabras de Dios a Noé (6,13):

ܕܘܨܕ ܕܝܘܗܘܐ ܕܠܗܘܐ ܕܥܘܠܐ ܕܘܢܘܩܘܢܐ  
ܕܥܘܠܐ ܕܘܢܘܩܘܢܐ.<sup>223</sup> Dijo [Dios] a Noé, porque el fin de  
toda carne ha llegado ante mí.<sup>224</sup>

---

<sup>219</sup> EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.).

<sup>220</sup> Cf. Gn 6,8-9.

<sup>221</sup> Cf. EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.).

<sup>222</sup> Gn 6,13-16.

<sup>223</sup> EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.).

Efrén interpreta este fragmento del versículo 13 como un nuevo intento de Dios para conseguir que el hombre se lamente por sus acciones. La diferencia con respecto a su intento anterior<sup>225</sup> es que Dios se dirige ahora sólo a Noé y no a todos los hombres como en el versículo anterior.

Este fragmento del versículo 13 coincide con la Pešīṭṭā y el THM, así como con los *targûmîm*. Sin embargo, la cita de nuestro autor se aleja del texto de los LXX, donde se indica la llegada de ‘el fin de todos los hombres’ (καὶρὸς παντὸς ἀνθρώπου) y no de ‘toda carne’ (כל בשר), como sucede en el resto de tradiciones textuales bíblicas.<sup>226</sup>

El siguiente versículo citado por Efrén recoge la orden que da Dios a Noé para que construya un arca:

<sup>227</sup> חבן לך מבבא עצי אקציה      Hazte un arca de madera de acacia.<sup>228</sup>

La reflexión que realiza Efrén sobre esta orden divina se centra en los materiales que Noé debe emplear en la construcción del arca. El autor se detiene, en primer lugar, en un elemento que reviste cierta importancia en la tradición cristiana del texto, concretamente la madera que debe emplearse para construir el arca. Se trata de un término utilizado en THM (אֲקִיָּה) que es un *hapax legomenon* que en la actualidad sigue siendo materia de controversia.<sup>229</sup> Efrén interpreta el término

---

<sup>224</sup> Cf. Gn 6,13 «Dijo, pues, Dios a Noé: he decidido el fin de todo mortal, ya que por su causa está llena la tierra de violencias, y he ahí que voy a exterminarlos con la orbe».

<sup>225</sup> EphGn I, p. 58 (sir.) II p. 46 (lat.).

<sup>226</sup> Cf. también en la Vulgata: *finis universae carnis venit coram me*.

<sup>227</sup> EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.).

<sup>228</sup> Cf. Gn 6,14.

<sup>229</sup> Vid. J. P. Monferrer Sala, “An Arabic-Muslim quotation”, espec. 272-275.

como ‘madera de acacia’ (ܥܘܨܝܢܐ) <sup>230</sup> siguiendo el texto de la Pešīttā. Sin embargo, Efrén no se interesa por el tipo de madera que Noé debe emplear para la construcción del arca, sino que se centra en una cuestión, podemos decir, más logística: de dónde va a traer Noé la madera. <sup>231</sup> Con todo, se trata de una cuestión para la cual el autor no ofrece respuesta.

Además de la madera Efrén se pregunta de dónde sacará Noé otros materiales para la construcción del arca como el hierro (ܠܗܝܘܠܐ) y el cáñamo (ܥܘܨܝܢܐ). <sup>232</sup> Estos materiales no aparecen en otras tradiciones textuales sobre el relato del diluvio universal. Sin embargo, al encontrarse estos materiales en un fragmento que forma parte de la exégesis del autor y no de la cita a otro texto, podemos colegir que el autor repare en ellos, puesto que eran materiales frecuentes en la construcción de un navío en esa época. La construcción de éstos se realizaba en madera y en hierro, mientras que el cáñamo era empleado para las velas o la cubierta de la nao. <sup>233</sup>

Siguiendo el orden del relato bíblico, Efrén alude al versículo 6,15 donde se indican las medidas que debe tener el arca:

ܥܘܨܝܢܐ ܕܥܘܨܝܢܐ ܕܥܘܨܝܢܐ ܕܥܘܨܝܢܐ ܕܥܘܨܝܢܐ	Trescientos codos <sup>235</sup> [será] de
ܥܘܨܝܢܐ ܕܥܘܨܝܢܐ ܕܥܘܨܝܢܐ ܕܥܘܨܝܢܐ ܕܥܘܨܝܢܐ	longitud y cincuenta codos de ancho y
	treinta codos de alto. <sup>236</sup>

---

<sup>230</sup> Para el étimo siríaco (ܥܘܨܝܢܐ) cf. Payne-Smith col. 430, donde se identifica con el ‘enebro, aráceo o arce en Líbano’; Cf. la edición del texto donde Tonneau ha identificado este material como ‘madera de cedro’ (*lignus cedri*) en EphGn II, p. 46 (lat.).

<sup>231</sup> EphGn I, p. 58 (sir.) II p. 46 (lat.).

<sup>232</sup> Para el término siríaco ܥܘܨܝܢܐ, cf. Payne-Smith col. 201.

<sup>233</sup> Cf. Forbes, R. J., *Studies in Ancient Technology* (6 vol.). (Leiden: Brill, 1964-1972), vol. IV, pp. 58-64, donde se hace referencia al empleo del cáñamo en la construcción de algunos navíos.

<sup>234</sup> EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.).

Este versículo que recoge Efrén, no presenta variación alguna con el texto de la Pešīttā y THM<sup>237</sup> donde se ofrecen las mismas medidas para el arca.

Pš	THM
<p>ܕܠܠܘܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ  ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ</p>	<p>וְהָיָה אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה אֹתָהּ: שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אַמָּה, אָרְבָּ  הַתְּבָה, חֲמִשִּׁים אַמָּה רְחֹבָהּ, וְשְׁלֹשִׁים אַמָּה  קוֹמָתָהּ.</p>
<p>Será de trescientos codos de longitud,  y de cincuenta codos de ancho y de  treinta codos de alto.</p>	<p>Y así la harás: la longitud del arca de  trescientos codos, su anchura de  cincuenta codos y de altura treinta  codos.</p>

Efrén no realiza ningún comentario directo a las medidas del arca. Sin embargo, al relacionar los materiales del arca con estas medidas, el autor reflexiona sobre el espacio físico que Noé necesitó para construir el arca, así como el número de trabajadores que necesitó para ello. El autor subraya la magnitud del trabajo que Dios ha encargado a Noé, por lo que atiende a la cantidad de madera que Noé necesitó para construir el arca, así como el espacio físico que precisó para poder construirla.<sup>238</sup> Los datos aportados por el texto bíblico han llevado al autor a

<sup>235</sup> Cf. S. R. Driver, *Book of Genesis*, p. 88 (nota 15): «el codo medía probablemente alrededor de 18 pulgadas, así que el arca, como se describe aquí, sería de alrededor de 450 pies de largo, 75 pies de ancho y 45 pies de alto». Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 273-274.

<sup>236</sup> Gn 6,15.

<sup>237</sup> El TgOk recoge las mismas medidas que el THM y la Pešīttā; El TgPsJn, por su parte, no recoge el versículo 15 por lo que no hay información sobre las medidas del arca.

<sup>238</sup> Téngase en cuenta la idea de que Noé construyó el arca en cien años –que será presentada por el autor a lo largo de su comentario– un periodo de tiempo que no resultaría suficiente para que Noé construyera el arca sin la ayuda de sus hijos o de algunos hombres. Además, hay que tener presente que algunas tradiciones textuales, diferentes a la Pešīttā, que pudieron llegar hasta Efrén narran que Noé se encontraba en una montaña, lo que supondría una dificultad añadida a

deducir que Noé necesitó un gran número de obreros, puesto que se trata de un trabajo de tal envergadura que Noé no pudo ejecutar por sí mismo, o con la sola ayuda de sus hijos.

El autor repara además en la polémica que pudo ocasionar, en un entorno corrompido por el pecado, el hecho de que Noé fuese perdonado por Dios al construir el arca.<sup>239</sup> El autor se refiere a la reacción de los obreros que estaban ayudando a Noé con la construcción del arca, pues si ellos también estaban construyéndola, seguramente no comprenderían por qué Noé iba a salvarse de perecer en el diluvio y ellos no, a pesar de estar acometiendo tareas iguales a las de Noé.<sup>240</sup>

Por tanto, Efrén parece dejar entrever que los hombres buscan el perdón de Dios antes de la llegada del diluvio. Obviamente esto se opone al relato del texto bíblico y al comentario de nuestro autor, en el que los hombres no se arrepienten de sus pecados, razón por la que Dios finalmente decide enviar el diluvio. Esta reflexión de Efrén sobre el arrepentimiento de los hombres antes de la llegada del diluvio podría estar relacionada con la descripción que aparece en otras fuentes de este suceso. En ellas que se narra que los hombres llegaron al arca en el momento en que dio comienzo el diluvio para pedir a Noé que los dejara entrar.<sup>241</sup>

Efrén no recoge los episodios de burlas por parte de los hombres hacia Noé, cuando éste les insta a construir el arca junto con él o al verlo mientras Noé la construía. Estos episodios aparecen en varias fuentes en las que se describe a los hombres mofándose de Noé y de su familia por creer en la llegada de un diluvio

---

la construcción del arca, v. *gr.*, CTor I, p. 108 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 109 (sir.) II, p. 43 (fr.).

<sup>239</sup> Efrén volverá a esta idea en su comentario, cf. EphGn I, p. 60 (sir.) II, p. 47 (lat.).

<sup>240</sup> Cf. EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 46 (lat.).

<sup>241</sup> Cf. CToc I, p. 143, 145 (sir.) II, p. 55 (fr.). Cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 158. Cf. S. C. Malan, *Adam and Eve*, p. 155. Cf. *Midrash Tanḥuma*, Parašah Nōaḥ 2,10.

que aniquilaría a la humanidad, pero principalmente por creer que la construcción de un arca les serviría para salvarse de este castigo.<sup>242</sup>

Un rasgo interesante es la persistencia de Efrén en la descripción de las características del arca. Para ello cita el versículo 16, en el que encontramos otro mandato divino en el que se indica cómo debe ser el arca:

<p>                 ܡܟܠ ܟܘܠܗ ܟܘܠܗ ܡܝܚܘܨ ܕܠܠܗ ܠܠܗ ܠܠܗ                  ܡܟܠܗ ܡܟܠܗ ܡܟܠܗ ܡܟܠܗ ܡܟܠܗ ܡܟܠܗ                  ܠܠܗ.<sup>243</sup> </p>	<p>Y termínala a un codo arriba, y hazla en tres pisos,<sup>244</sup> y cúbrela con brea por fuera.</p>
--	---

La cita presenta una *reductio* en la primera parte del mismo, donde Efrén ha eliminado la información relativa a la ventana y la puerta del arca<sup>245</sup> incluida en la Pešīttā. Así mismo, esta cita bíblica presenta una *amplificatio* por *contaminatio* a partir del versículo 14, cuando el autor cita las palabras de Dios ‘cúbrela con brea por fuera’ (ܠܠܗ ܡܟܠܗ ܡܟܠܗ ܡܟܠܗ).<sup>246</sup>

A diferencia de otros autores,<sup>247</sup> Efrén no comenta estas características del arca, que coinciden con la información que presenta THM, los *targûmîm* y los

<sup>242</sup> Efrén hace referencia a esta idea en I, p. 59 (sir.), II, p. 47 (lat.). Cf. también L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 158; S. C. Malan, *Adam and Eve*, p. 145 y *Dburītā* I p. 1d (sir.), *Dburītā* II p. 31 (ing.) donde se recoge este episodio de burlas hacia Noé.

<sup>243</sup> EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.).

<sup>244</sup> Efrén no realiza ningún comentario sobre la distribución del arca en tres pisos pero en su obra ‘*Himnos sobre el paraíso*’ el autor compara esta ordenación con el orden del paraíso, cf. *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, Uebersetzt von E. Beck, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 175, Scriptorum Syri 79 (Lovaina: Secrétariat du CorpusSCO, 1957), Himno II, 10-13.

<sup>245</sup> Cf. Gn 6,16: «Harás un ventanal al arca, a la cual rematarás un codo más arriba, y pondrás la puerta del arca a uno de sus costados; plantas bajas, segundas y terceras le harás».

<sup>246</sup> Cf. EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.).

<sup>247</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 127 (fr.), Diy 22 I, p. 57 (sir.), II, p. 73 (fr.), CTor I, p. 108 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 109 (sir.) II, p. 43 (fr.).



LXX, además de la Pešittā. La referencia al betún o brea con la que Noé debe cubrir el arca no resulta tan relevante para la narración de este pasaje bíblico como lo son la ventana y la puerta del arca. Esto se debe a que ambos son elementos importantes en la tradición cristiana del relato, puesto que Noé deja salir al cuervo y la paloma del arca a través de esta ventana. Además, será la ventana la que permita a Noé percibir el paso del día y la noche mientras dure el diluvio, así como que haya tierra seca tras el fin del mismo. Efrén no recoge el pasaje de la paloma en su comentario, sin embargo aparecen varias referencias a la puerta del arca cuando el autor se refiere al momento en el que los animales están congregándose en el arca y el momento en el que Noé y su familia suben al arca.<sup>248</sup>

Efrén retoma la idea de la salvación de Noé a través de la construcción del arca, idea que no será entendida por el resto de los hombres. El autor concibe la construcción del arca como un ejemplo de la inocencia de Noé. Sin embargo, para el resto de hombres la justicia llegará con el diluvio, puesto que durante cien años no han mostrado arrepentimiento por sus pecados.<sup>249</sup> Estos cien años a los que se refiere Efrén equivalen al tiempo que tardó Noé en construir el arca.<sup>250</sup> El autor alude en su exégesis a estos cien años advirtiendo que fue un periodo de tiempo suficiente, es decir un ciclo completo, una totalidad, para que los hombres mostraran su arrepentimiento ante Dios.<sup>251</sup>

Tras describir cómo debe ser el arca, Efrén repara en nueva orden divina en la que se indica quiénes deben subir al arca con Noé.<sup>252</sup>

---

<sup>248</sup> Cf. EphGn I, p. 61 (sir.), II, p. 48 (lat.).

<sup>249</sup> EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 47 (lat.).

<sup>250</sup> EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 46 (lat.).

<sup>251</sup> Cf. EphGn I, p. 60 (sir.), II, p. 48 (lat.).

<sup>252</sup> Cf. Gn,1-2.

אמרו לי לך חסד. חסד אדם חסד  
כלה למבטא. חסד אדם חסד  
אדם חסד חסד. חסד חסד חסד  
לי חסד חסד. חסד חסד חסד  
חסד חסד.<sup>253</sup>

Su Señor le dijo de nuevo: entra tú y toda tu casa en el arca, porque te he visto justo en esta generación; y de los animales puros toma siete pares y de los animales no puros dos pares.

Cuyo texto en la Pešīttā, THM y TgOk son los siguientes:

Pš

THM

אמרו לי לך חסד. חסד אדם חסד  
כלה למבטא. חסד אדם חסד  
אדם חסד חסד. חסד חסד חסד  
חסד חסד. חסד חסד חסד  
חסד חסד. חסד חסד חסד.  
חסד חסד חסד חסד.

ויאמר יהוה לנח, בא-אתה וכל-ביתך אל-  
התבה: כי-אתה ראיתי צדיק לפני, בדור הזה.  
מכל הבהמה הטהורה, תקח-לך שבעה שבעה--  
איש ואשתו; ומן-הבהמה אשר לא טהרה הוא,  
שנים--איש ואשתו.

Y Dios dijo a Noé: entra en el arca tú, y toda tu casa, porque sólo a ti te he hallado justo ante mí en esta generación; de todos los animales puros toma siete pares, macho y hembra, y de las bestias que no son puras, dos pares, macho y hembra.

Y el Señor dijo a Noé: Entra tú y toda tu casa en el arca, porque a ti te he visto justo ante mí en esta generación. De todo animal puro tomarás para ti siete y siete, cada uno con su pareja; y de las bestias, que no son puras dos [y dos], cada uno con su pareja.

TgOk

ואמר יוי לנח עול את וכל אנש ביתך לתיבותא  
ארי יתר חזיתי זכי קדמי בדרא קדין מכל  
בעירא זכיא תיסב לך שבעה שבעה זכר  
ונוקבא ומן בעירא דליתיהי זכי תרין זכר

Y el Señor dijo a Noé: entra en el arca tú y todos los hombres de tu casa; porque te he encontrado ante mí justo en esta generación. De todos los

<sup>253</sup> EphGn I, p. 59 (sir.) II, p. 47 (lat.).



*targûmîm*.<sup>256</sup> La descripción de Noé como ‘justo’, es un detalle que no ha pasado desapercibido para el autor, quien hasta ahora no había recogido en su comentario la razón por la que Dios había escogido a Noé para que se salvara de perecer en el diluvio.<sup>257</sup>

Efrén dirige su comentario a los animales que Dios ha ordenado que suban al arca a través de la cita del versículo 7,2: ‘y de los animales puros toma siete pares y de los animales no puros dos pares’ ( *ܘܡܢ ܕܠܝܘܬܝܗܘܢ ܫܒܘܥܝܢ ܥܘܒܪܝܢ ܘܥܘܒܪܝܢ ܫܘܢܝܝܢ ܥܘܒܪܝܢ ܘܥܘܒܪܝܢ ܫܘܢܝܝܢ*).<sup>258</sup> Efrén divide a los animales entre puros y no puros. El autor explica estos términos indicando que los animales puros son los domésticos, mientras que los no puros serían los salvajes.<sup>259</sup> Esta distinción entre puros y no puros está presente en otras tradiciones, además del texto bíblico,<sup>260</sup> en las que la referencia a los animales impuros se realiza por medio de la negación de la pureza, *v.gr.*, GnR donde se discute esta idea alegando que Dios nunca empleará palabras que aludan directamente a la impureza, sino que utilizará, en todo caso, la negación de la pureza.<sup>261</sup> En su comentario Efrén se ha mantenido esta misma construcción sintáctica, al igual que la Pešîttâ, THM y los LXX, cuando el autor hace referencia a los animales impuros a través de la negación del

---

<sup>256</sup> En GnR §32,3 se dice que los méritos de un hombre no pueden ser contemplados por completo en presencia de Dios por eso en este versículo se matiza diciendo ‘ante mí’ a diferencia del versículo 6: 9 de Génesis en el que solamente se recoge ‘justo, recto’ porque en él Dios está ausente.

<sup>257</sup> En el relato bíblico esta información aparece desde el comienzo del mismo (Gn 6,9) donde se describe a Noé como justo: «Esta es la genealogía de Noé: Noé fue varón justo y perfecto en su generación».

<sup>258</sup> Para el término sirio *ܥܘܒܪܝܢ*, cf. Payne-Smith col. 50.

<sup>259</sup> *ܥܘܒܪܝܢ*, cf. Payne-Smith col. 91.

<sup>260</sup> EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 47 (lat.).

<sup>261</sup> Cf. EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 47 (lat.).

<sup>262</sup> Cf. Gn 7,2 donde Noé separa a los animales puros de los impuros para subirlos al arca.

<sup>263</sup> Cf. GnR §32,4.

adjetivo ‘puro’ (لحم طاهر). El autor añade un comentario más sobre esta distinción entre animales puros y no puros. En este caso, el autor señala que desde el principio, en la creación, Dios permitió que todos los animales se multiplicaran, multiplicándose con ellos la inmundicia. Este hecho se relaciona con la necesidad de una nueva creación. La idea, expuesta con anterioridad por el autor, determina que Dios debe destruir su creación, pues el pecado se transmite entre las generaciones, llegando incluso a las generaciones de animales futuras, no sólo a las generaciones de los hombres.<sup>264</sup> Por otro lado, Efrén realiza una *reductio* de este versículo, eliminando la referencia al género de los animales ‘macho y hembra’ que, sin embargo, aparece en la Pešittā y en THM: ‘de los animales puros siete pares, macho y hembra; y de los animales no puros dos pares, macho y hembra’.

En cuanto al número de animales que Noé debe llevar consigo en el arca, cabe destacar la elección del número siete (‘siete pares’) para los animales puros, mientras que para los animales impuros se ha elegido el dos (‘dos pares’). Esta elección se explica a través de la importancia del número siete en la antigüedad, incluido el pueblo de Israel, para quienes el número siete representa el símbolo de la perfección.<sup>265</sup> Con esto, el texto bíblico, que alude al número siete con frecuencia,<sup>266</sup> nos indica que los animales puros son los perfectos, no como sucede en el caso de los animales impuros de los cuales sólo subirán al arca dos pares.

Efrén recoge en su comentario la llegada de los animales al arca a través de la cita del versículo 7,4:<sup>267</sup>

---

<sup>264</sup> EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.).

<sup>265</sup> Para la simbología del número siete, véase B. Celada, *Números sagrados*, pp. 48-77. También R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 599-609.

<sup>266</sup> Sólo en el Libro del Génesis, el número siete aparece nombrado en casi cincuenta ocasiones.

<sup>267</sup> EphGn I, p. 59 (sir.) II, p. 47 (lat.).

ܘܥܠܘ ܠܘܢ ܠܘܠܘܬܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ  
ܘܥܠܘ ܠܘܢ ܠܘܠܘܬܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ  
ܘܥܠܘ ܠܘܢ ܠܘܠܘܬܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ.<sup>268</sup>

Porque en siete días haré llover sobre la tierra cuarenta días y noches, y destruiré todo cuanto he creado.<sup>269</sup>

Esta advertencia es para el autor un nuevo intento de Dios de persuadir a los hombres. En esta ocasión Dios pretende persuadir a los hombres a través de la visión de los animales entrando en el arca, puesto que a través de la palabra no ha podido lograr que los hombres abandonen su tendencia hacia la maldad. Dios no sólo empleará la palabra para advertirles de la llegada del diluvio, sino que además dispondrá un acontecimiento con el que pretenderá que los hombres sientan respeto hacia él y se arrepientan de sus pecados y puedan así redimir su primitivo error.

Efrén data el momento de la llegada masiva de los animales al arca el mismo día en el que Dios advierte a Noé que tiene siete días<sup>270</sup> para completar su tarea antes de que llegue el diluvio.<sup>271</sup> Sin embargo, Efrén no se detiene en la cuestión de los siete días ni en la duración de cuarenta días y cuarenta noches del diluvio, pues parece más interesado en la cuestión de los animales que deben entrar en el arca, así como las dificultades con las que Noé se encontró para lograrlo. Estas dificultades derivan de la naturaleza propia de los animales, que ahora deben convivir dentro del arca, así como en el número de ellos y lo dispersos que se encuentran. Todo ello son dificultades que Noé deberá superar para lograr reunir a los animales en el arca y asegurar así la pervivencia de las especies.<sup>272</sup>

Efrén describe la llegada de los animales al arca como un acontecimiento de gran magnitud en el que éstos procedían de todas partes de la tierra. Con esta

---

<sup>268</sup> Cf. EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 47 (lat.).

<sup>269</sup> Cf. Gn 7,4; Este versículo citado por Efrén es un símil de la Pešīṭā y del THM.

<sup>270</sup> Efrén comentará la referencia temporal ‘siete días’ más adelante.

<sup>271</sup> EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 47 (lat.).

<sup>272</sup> EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 47 (lat.).

descripción el autor refuerza el intento de Dios por persuadir a los hombres a través de una visión.

Para determinar la procedencia de los animales, Efrén emplea dos términos cardinales, oriente y occidente, y dos climáticos, austro y septentrión:

ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ ܘܠܘܢ	Los elefantes <sup>273</sup> venían del oriente, <sup>274</sup> y los monos <sup>275</sup> y los pavos <sup>276</sup> del austro <sup>277</sup> conjuntamente; algunos se congregaban desde el occidente, <sup>278</sup> y los [miembros] del septentrión <sup>279</sup> venían apresurados. <sup>280</sup>
--	--

La referencia a los cuatro puntos cardinales es reflejo del deseo del autor de describir la grandeza del poder de Dios, capaz de llegar a todos los rincones de la tierra. Además, el empleo de los términos climáticos, austro y septentrión, en lugar de los términos cardinales, norte y sur, hace referencia a dos de los cuatro

---

<sup>273</sup> ܘܠܘܢ, cf. Payne-Smith col. 3101. Cf. H. Lesétre, “Éléphant”, *Dictionnaire de la Bible*, II, 2 (1912), col. 1658-1662; cf. \*pVL en A. Militarev and L. Kogan, *Semitic Etymological Dictionary*, Münster, Ugarit-Verlag, 2005, p. 227 (nº 173).

<sup>274</sup> ܘܠܘܢ, cf. Payne-Smith col. 926; cf. H. Lesétre, “Orient”, *Dictionnaire de la Bible*, IV, 2 (1912), col. 1866.

<sup>275</sup> ܘܠܘܢ, cf. Payne-Smith col. 3552. cf. H. Lesétre, “Singe”, *Dictionnaire de la Bible*, V, 3 (1912), col. 1786-1787.

<sup>276</sup> ܘܠܘܢ, cf. Payne-Smith col. 1443.

<sup>277</sup> ܘܠܘܢ, cf. Payne-Smith col. 1606.

<sup>278</sup> ܘܠܘܢ, cf. Payne-Smith col. 2985. Cf. H. Lesétre, “Occidente”, *Dictionnaire de la Bible*, IV, 2 (1912), col. 1732-1733.

<sup>279</sup> ܘܠܘܢ, cf. Payne-Smith col. 773.

<sup>280</sup> Cf. EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 47 (lat.).

vientos de Dios.<sup>281</sup> En este caso, Efrén nombra el viento del norte (septentrión) que aparece en la Biblia como un viento que limpia y el viento del sur (austro) recogido en la Biblia con connotaciones pacíficas. Ambas alusiones a los vientos muestran el comienzo de una nueva creación con la que Dios pretende eliminar de la tierra todos los pecados, trayendo un nuevo periodo de calma y sosiego.<sup>282</sup>

Además de referirse a la procedencia de los animales, el autor menciona diferentes hábitats de los cuales provienen éstos: ‘leones<sup>283</sup> del bosque llegaban junto con fieras carnívoras que salían de sus madrigueras; antílopes<sup>284</sup> y onagros<sup>285</sup> del desierto venían, y animales de las montañas y colinas se congregaban’ ( כְּחַיִּימוֹת עַל חֲבַר אֱרֶץ אַרְבְּיֵי דְעֵינֵי עַל מִדְבָּרָא דְעֵינֵי. אֲנִיִּימֵי דְעֵינֵי נִמְסַחֲרִי שִׁמְרֵי אֲדֵי אֶרֶץ חַרְשֵׁי לְבָרֵי. אֲנִיִּימֵי דְעֵינֵי נִמְסַחֲרִי שִׁמְרֵי אֲדֵי אֶרֶץ חַרְשֵׁי לְבָרֵי ).<sup>286</sup>  
Esta diversidad de hábitats refuerza la idea de Efrén de grandeza en la llegada de los animales a la que alude el autor a través de su discurso.

---

<sup>281</sup> Cf. la simbología de ‘viento’ en H. Lesétre, “vent”, Dictionnaire de la Bible, V, 3 (1912) col. 2391. Para la simbología de los cuatro vientos y de los cuatro puntos cardinales, véase Adela Y. Collins, *Cosmology and Eschatology in Jews and Christian Apocalypticism*, (Leiden: Brill, s.d.), pp. 98-107.

<sup>282</sup> Sobre esta la interpretación del diluvio como una segunda creación cf. J. P. Lewis, *Noah and the Flood*, pp.101-104.

<sup>283</sup> לָאוֹן, cf. חַיִּימוֹת en Payne-Smith, col. 380. Cf. la forma cognada heb. אֶרֶץ, HALAT, I, p. 85. Cf. la forma \**garway*, en SEM, II, p. 24 (nº 17). Para la simbología del león véase Martigny, *Dictionnaire des Antiquités Chrétienness*, Librairie Hachette, París, 1877, col. 427; cf. H. Lesétre, “lion”, Dictionnaire de la Bible, IV, 1 (1912), col. 276-280.

<sup>284</sup> אֲנִיִּימֵי, cf. Payne-Smith, col. 166. cf. F. Vigoroux, “antilope”, Dictionnaire de la Bible, I, 1, (1912), col. 669-670.

<sup>285</sup> חֲזִירֵי, cf. Payne-Smith, col. 2987. Cf. la forma heb. עֵרַר HALAT, I, p. 834. Cf. \**far(ā)d* en SEM, II, p. 56 (nº 37). Cf. H. Leséte, “onagre”, Dictionnaire de la Bible, IV, 2 (1912), col. 1800-1804.

<sup>286</sup> Cf. EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 47 (lat.).



El uso de los diferentes puntos cardinales y climáticos, así como de hábitats dispares, permiten a Efrén otorgar majestuosidad y espectáculo a la descripción de la llegada de los animales al arca. El autor incluye estos elementos, puesto que se trata de un hecho realizado por Dios para hacer que los hombres al observarlo contemplen la grandeza y el poder divino.<sup>287</sup> No se trata de que los hombres sientan miedo de Dios, pues es capaz de realizar estas cosas inimaginables para ellos, sino que se trata más bien de que los pecadores sean capaces de considerar el poder divino y la existencia de Dios y sientan arrepentimiento por sus pecados.

Efrén resalta el hecho de que la puerta del arca permaneciera abierta durante estos siete días sin que ningún animal tratara de escapar. El autor observa que Dios advierte a Noé de que en siete días descargará el diluvio y, justo en el día en que dicta su advertencia, comienzan a congregarse los animales en el arca. De esto se deriva que la puerta del arca permanece abierta durante estos siete días, pues es en Gn 7,16 cuando se relata que ‘Dios cerró la puerta’ del arca después de que Noé y su familia subieran a ésta.

Otro elemento que le sorprende a Efrén, nuevamente, es que ningún hombre<sup>288</sup> tratara de persuadir a Noé de su tarea de construir el arca.<sup>289</sup>

Para Efrén el momento en el que los animales estaban llegando al arca se había convertido en un acto de diversión para los hombres,<sup>290</sup> más que en un acto de penitencia. Dios pretende embelesarlos con la visión de los animales aproximándose al arca de manera pacífica y ordenada, para que los hombres

---

<sup>287</sup> Nótese que Efrén, siguiendo el texto de la Pešīttā, indica que Dios fue el que reunió a los animales en el arca. Otras fuentes señalan a Moisés, cf. IsAT I, p. 118 (sir.) II, p. 128 (fr.) y Diy 22 I, p. 56 (sir.), II, p. 72 (fr.). En este último, se indica además que los hombres ayudaron a Noé a subir a los animales al arca portándolos en sus brazos, cf. Diy 22 I, p. 57 (sir.), II, p. 73 (fr.).

<sup>288</sup> Nuevamente Efrén se refiere a ellos como los ‘hijos de esta generación’ (ܘܒܢܝ ܕܗܘܝܘܬܐ).

<sup>289</sup> Cf. EphGn I, p. 60 (sir.), II, p. 48, 14 (lat.).

<sup>290</sup> Efrén se refiere a ellos como ‘los hijos de esta generación’ (ܘܒܢܝ ܕܗܘܝܘܬܐ).

entiendan el alcance de su poder y sientan que deben pedir perdón por sus pecados, puesto que el poder de Dios lo puede todo. Sin embargo, el plan de Dios no tuvo los resultados esperados, ya que los hombres quedaron sorprendidos ante la visión de este acontecimiento, aunque divirtiéndose ante el mismo, como indica nuestro autor, por lo que Dios no logró infundirles el respeto hacia lo que él esperaba.

Efrén recurre a la enumeración de varios animales para resaltar la grandiosidad de la obra de Dios al hacer llegar a todos los animales al arca de manera pacífica: leones y bueyes<sup>291</sup>, lobos<sup>292</sup> y corderos<sup>293</sup>, halcones<sup>294</sup> y gorriones<sup>295</sup>, palomas<sup>296</sup> y águilas<sup>297</sup>. El autor juega aquí con varias parejas de animales que por su naturaleza no pueden convivir.<sup>298</sup> Esta convivencia entre las diferentes especies, ahora pacífica bajo el poder de Dios en su camino hacia el arca, resulta tan sorprendente a los hombres que la advertencia de que llegaría un diluvio, en este caso en siete días, no es tomada en consideración por los hombres una vez más.<sup>299</sup>

<sup>291</sup> רִיבֹהַ, cf. Payne-Smith col. 4412-4413. Cf. \**tawr* en SEM, II, p. 307 (n°241); cf. H. Leséte, “boeuf”, Dictionnaire de la Bible, I, 2 (1912), col. 1826-1838.

<sup>292</sup> לֹבֵבַ, cf. Payne-Smith col. 801. Cf. H. Leséte, “loup”, Dictionnaire de la Bible, IV, 1 (1912), col. 372-375.

<sup>293</sup> רִבְיָהּ, cf. Payne-Smith col. 246. Cf. \**ʔimmar* en SEM, II, p. 7 (n° 5). Cf. H. Leséte, “brebis”, Dictionnaire de la Bible, I, 2 (1912), col. 1911-1919.

<sup>294</sup> נֶפֶשׁ, cf. Payne-Smith col. 2434. Cf. \**na/iš(š)* en SEM, II, p. 222 (n° 168); cf. H. Leséte, “faucon”, Dictionnaire de la Bible, II, 2 (1912), col. 2181.

<sup>295</sup> רִבְיָהּ, cf. Payne-Smith col. 3433. Cf. \**šVp(p)V* en SEM, II, p. 275 (n° 212).

<sup>296</sup> כֹּלֵב, cf. Payne-Smith col. 1580. Cf. \**yawn(-at)* en SEM, II, p. 321 (n° 252). Cf. H. Leséte, “colombe”, Dictionnaire de la Bible, II, 1 (1912), col. 958.

<sup>297</sup> רִבְיָהּ, cf. Payne-Smith col. 2479. Cf. \**nVšr* en SEM, II, p. 220 (n°166). Cf. F. Vigoroux, “aiguille”, Dictionnaire de la Bible, I, 1 (1912), col. 208.

<sup>298</sup> El texto recogido por Efrén aparece en la *Mě'arath Gazzē* de un modo más extenso, cf. CTor I, p. 140 (sir.) II, p. 54 (fr.); CToc I, p. 141 (sir.) II, p. 55 (fr.).

<sup>299</sup> Cf. EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 47, 14 (lat.).

En este caso es Noé quien recibe la advertencia de que el diluvio tendría lugar transcurridos siete días.<sup>300</sup> Sin embargo, Efrén comprende que Noé está acompañado por numerosos hombres que le están ayudando en la tarea de construir el arca, por lo que podrían estar presentes en el momento en el que Dios pronuncia la advertencia.

Efrén especifica en su comentario que la llegada de los animales al arca no se produjo en una hora al igual que sucedió con el amor entre ellos en la creación. La intención del autor al hacer esta referencia es resaltar la perseverancia y la paciencia de Dios en sus intentos de persuadir a los hombres<sup>301</sup> para que muestren arrepentimiento por sus pecados. Para apoyar su comentario, Efrén vuelve a aludir a las palabras de Dios con las que se advierte a Noé de la llegada del diluvio:

<p>ܐܘܬܝܪ ܐܠܗܝܡ ܠܢܘܥ ܕܝܗܝܘܢ ܠܗܘܢ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ <sup>302</sup>ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ</p>	<p>Dijo el Señor a Noé: por tanto, después de siete días destruiré toda carne que he creado.<sup>303</sup></p>
---	--

El autor continúa su comentario sobre la paciencia y misericordia de Dios con los hombres. Según Efrén, Dios les habría otorgado, en un primer momento, a los hombres cien años<sup>304</sup> para que se arrepintieran de sus pecados, pero éstos no lo hicieron. Por ello Dios, en un nuevo intento por hacer recapacitar a los hombres,

---

<sup>300</sup> Cf. EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.).

<sup>301</sup> Efrén se refiere a los hombre nuevamente como ‘los hijos de esta generación’ (ܥܠܡܢ ܕܗܝܝܘܢ).

<sup>302</sup> EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 47 (lat.).

<sup>303</sup> Esta cita de Efrén no ha sido identificada en el texto bíblico ya que el término ‘carne’ (ܥܘܨܐ) aunque aparece en varias ocasiones, nunca está relacionado con la referencia temporal ‘siete días’ (ܥܘܨܐ ܥܘܨܐ). El pasaje 7,4 citado con anterioridad por el autor se asemeja a éste, sin embargo en el texto bíblico no aparece ‘toda carne’ sino ‘todo cuanto he creado’. En los LXX el término empleado en Gn 7,4 es *τον ἀνάστημα*.

<sup>304</sup> Noé tardó cien años en construir el arca.

decide concederles siete días más.<sup>305</sup> En este caso además congregó a los animales, imponiendo la paz entre ellos y evitando que sintieran miedo unos de otros con la finalidad de que esta visión persuadiera a los hombres.<sup>306</sup>

Transcurridos los siete días, Efrén indica que la paciencia de Dios había llegado a su límite, pues se habían cumplido los ciento veinte años que en total les había concedido a los hombres para que mostraran arrepentimiento. La referencia a estos ciento veinte años corresponde a Gn 6,3, donde Dios determina que los días de los hombres serán de ciento veinte años tras arrepentirse de haberlos creado.<sup>307</sup>

Efrén explica estos ciento veinte años, indicando que cien años hubieran sido suficientes para que los hombres se arrepintieran. Así, al ver Dios que en cien años los hombres no habían mostrado arrepentimiento, debió de contentarse con ese tiempo, pues al añadir veinte años más lo que Dios consigue es que los hombres pequen durante veinte años más. Es más, Efrén se pregunta por qué Dios no puso el límite en los cien años y dejó que sobrevivieran a aquellos que en ese tiempo no habían pecado, pues al concederles veinte años más éstos acabaron corrompidos como el resto de hombres y, por tanto, aumentaron los pecados cometidos.<sup>308</sup>

---

<sup>305</sup> Los siete días que tardaron los animales en subir al arca; El TgPsJn recoge la idea de que los hombres cuentan con siete días más para arrepentirse: ( ארום הא אנה יהיב להון ארכא שובעא יומין אין ) יתובון ישתביק להון ואין לא יתובון לזמן יומין טוב שובעא אנה מחית מיטרא על ארעא ארבעין ימין וארבעין «Porque si no se han convertido, después de siete días, haré caer la lluvia sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches, y destruiré todo cuerpo de hombre y de bestia sobre la tierra».

<sup>306</sup> EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 47 (lat.).

<sup>307</sup> Gn 6,3 «Dijo, pues, Yahweh: mi espíritu no responderá del hombre por siempre, pues es pura carne, y serán sus días de ciento veinte años».

<sup>308</sup> EphGn I, p. 60 (sir.), II, p. 48 (lat.).

Transcurrido el total de los días concedidos por Dios sin que los hombres hayan manifestado arrepentimiento por sus pecados tuvo lugar el diluvio. Efrén data el comienzo del diluvio a partir de la Pešīttā, coincidiendo con THM en esta fecha:<sup>309</sup>

ܘܥܢ ܨܝܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ  
ܘܥܢ ܨܝܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ  
ܘܥܢ ܨܝܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ  
ܘܥܢ ܨܝܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ

<sup>310</sup>

ܘܥܢ ܨܝܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ

Pues al final de siete días en el año seiscientos de la vida de Noé, el segundo mes, día decimo séptimo se rompieron las fuentes del gran abismo y las cataratas del cielo se abrieron.<sup>311</sup>

Efrén sitúa el comienzo del diluvio en el año ‘seiscientos de la vida de Noé, mes segundo, día decimoséptimo’. El autor ha escogido el versículo 7,11 para indicar la fecha en la que comenzó el diluvio, en lugar de Gn 7,6, donde también aparece la fecha del comienzo de este. Efrén ha seleccionado el versículo que aporta mayor información sobre esta fecha, ya que en Gn 7,6 sólo se indica el año (‘el año seiscientos de la vida de Noé’), mientras que en Gn 7,11 se indica el mes y día en que éste tuvo lugar.

<sup>309</sup> Los LXX también recogen esta fecha para el comienzo del diluvio (ἐν τῷ ἑξακοσιοστῷ ἔτει ἐν τῇ ζωῇ τοῦ Νωε, τοῦ δευτέρου μηνός, ἑβδόμη καὶ εἰκάδι τοῦ μηνός, τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ ἐπράγησαν πᾶσαι αἱ πηγαὶ τῆς ἀβύσσου, καὶ οἱ καταρράται τοῦ οὐρανοῦ ἠνεόχθησαν). El TgOk emplea la misma fecha para la llegada del diluvio. El TgPsJn también, pero aporta una información más detallada: «En el año 600 de la vida de Noé, en el mes segundo, que era el mes de *maršewān*, hasta entonces los meses se habían numerado desde *tešrī* que era el comienzo del año al completarse el mundo, en el día decimoséptimo, en el día en que todas las fuentes del gran abismo se rompieron. Y los gigantes estaban perturbados y reunidos allí junto a sus hijos, y después las ventanas del cielo se abrieron» ( בשנת שית מאה שנין לחיי נח ביירהא תניינא ) הוא ירח מרחשון דעד כדון לא הוו מתמגן ירהייה אלהן מתשרי דהוא ריש שתא לשכולול עלמא בשבסרי יומין לירהא ביומא הדין איתבועו כל מבועי תהומא רבא והוון בני גיברייא משוויין תמן בניהון וסתמין יתהון ובתת הכי חרכי (שמייא איתפתחו).

<sup>310</sup> EphGn I, p. 61 (sir.), II, p. 48 (lat.).

<sup>311</sup> Cf. Gn 7,11.

Además, la cita de Gn 7,11 le permite al autor aportar información sobre cómo fue el comienzo del diluvio a través de la segunda parte del versículo: ‘se rompieron las fuentes del gran abismo’ y ‘las cataratas del cielo se abrieron’. Estas son las únicas referencias que realiza el autor sobre cómo eran las aguas del diluvio ya que el resto de referencias al diluvio tienen un carácter temporal.

Efrén señala la llegada del diluvio dentro de la sucesión de acontecimientos de este pasaje bíblico citando el versículo 7,6<sup>b</sup>: ‘Y cerró el Señor [la puerta] ante Noé’ (ܩܘܕܝܫܐ ܕܥܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܥܠܡܐ ܕܩܕܝܫܐ).<sup>312</sup> La Pešītā y THM, así como los LXX, recogen estas mismas palabras, sin embargo el TgOk indica que ‘el Señor los protegió con su palabra’. Efrén explica que Dios cerró la puerta para que no entrasen los impíos y para que el agua no destrozara la puerta del arca antes de ser cerrada.<sup>313</sup>

La duración del diluvio es para Efrén de ‘cuarenta días y cuarenta noches’,<sup>314</sup> mientras que el arca ‘flotó por espacio de ciento cincuenta días’.<sup>315</sup> Esto quiere decir que las aguas del diluvio no se secaron hasta pasados diez días desde que finalizó el diluvio. En ese momento, como recoge Efrén en su comentario,

---

<sup>312</sup> Cf. EphGn I, p. 61 (sir.), II, p. 48 (lat.). Esta cita se relaciona con la descripción que hace Efrén del arca en versículos anteriores, donde el autor omitió la información relativa a la puerta del arca.

<sup>313</sup> EphGn I, p. 61 (sir.), II, p. 48 (lat.).

<sup>314</sup> Cf. Gn 7,4, 7,12 y 7,17. Esta referencia temporal se mantiene en la gran mayoría de los autores, v. gr., BK, *Scholia*<sup>s</sup> II-106 I p. 105 (sir.) II, p. 121(fr.), IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.), Cf. CTor I, p. 146 (sir.) II, p. 56 (fr.), Cf. CToc I, p. 147 (sir.) II, p. 57 (fr.). *Dburītā* I, p. 1d (sir.) II, p. 32 (ing.). Esta duración del diluvio de cuarenta días y cuarenta noches se relaciona con los días que Moisés estuvo en el Monte Sinaí para obtener la Ley, así como con el tiempo que tarda un embrión humano en tomar forma dentro del vientre materno, relacionándose aquí la forma del embrión que ha sido corrompida por el pecado (GnR §32,5; L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 163). Išo’dad de Merv ve en estos cuarenta días los días que permanece un embrión en el seno materno, cf. IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.).

<sup>315</sup> Cf. 7,24 «Ciento cincuenta días se alzaron las aguas sobre la tierra» y Gn 8,3 «Con esto se fueron retirando gradualmente de sobre la tierra las aguas, las cuales fueron decreciendo al cabo de ciento cincuenta días».



אֶת־הַיָּם וְהַיַּבֵּשׁ וְהַיְאֹרֹת וְכָל־הַמַּיִם אֲשֶׁר־בָּרֶגֶל הַיָּם  
322 אֶת־הָאָרֶץ

las aguas de la tierra; y el mes segundo, que es *'iyār*, el [día] veintisiete del mes, se secó la tierra.<sup>324</sup>

Esta cita bíblica está formada por varios versículos. Por un lado, el versículo 13, citado con anterioridad por el autor y por otro el versículo 14. Efrén ha eliminado parte del versículo 13, igual que hiciera con anterioridad para incluir en su cita únicamente las referencias temporales. En cuanto al versículo 14, el autor ha añadido en su cita la aclaración de la correspondencia del segundo mes, en este caso *'iyār*, para facilitar la datación del diluvio.

La descripción de la sucesión de los acontecimientos presentada por Efrén, es similar a la expuesta en la *Pešīttā*, la cual no se aleja de THM en cuanto a estos datos se refiere:

Pš

THM

וַיְהִי בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּיָמֵי  
הַיָּבֵשׁ וְהַיְאֹרֹת וְכָל־הַמַּיִם  
אֲשֶׁר־בָּרֶגֶל הַיָּם אֶת־הָאָרֶץ  
(...)  
וַיִּבְשֹׁם אֶת־הָאָרֶץ

וַיְהִי בַּחֹדֶשׁ וְשֵׁשׁ-מֵאוֹת וְשָׁנָה,  
בְּרֵאשִׁית בְּחֹדֶשׁ  
לַחֹדֶשׁ, תְּרֵבוּ הַמַּיִם, מֵעַל הָאָרֶץ  
וַיִּבְחַדֶּשׁ, הַשָּׁנִי, בְּשִׁבְעָה וְעֶשְׂרִים יוֹם, לַחֹדֶשׁ--  
בְּיָשֵׁהוּ, הָאָרֶץ

Y aconteció que en el año seiscientos uno, en el mes primero, el primer día del mes, las aguas se secaron sobre la

Y sucedió que en el año seiscientos uno, en el mes primero, el primer día del mes, las aguas se secaron sobre la

<sup>323</sup> Cf. GnR §32,6 donde se indica que el cómputo de años para el diluvio no son los años que Noé tenía, sino los años transcurridos desde la creación. Esto se explica porque Noé vivió trescientos cincuenta años después del diluvio (Gn 9,28), un total de novecientos cincuenta años y no novecientos cincuenta y uno (Gn 9,29).

<sup>322</sup> EphGn I, p. 61 (sir.), II, p. 48 (lat.).

<sup>324</sup> Gn 8,13-14



tierra (...) y en el mes segundo, el día vigésimo séptimo del mes, la tierra estaba seca.

tierra (...) y en el mes segundo, en el día vigésimo séptimo del mes, la tierra se secó.

El comentario que ofrece Efrén sobre la duración del diluvio se refiere al tiempo que pasaron Noé y sus acompañantes dentro del arca. El autor indica que se trata de un total de trescientos sesenta y cinco días. Su razonamiento le lleva al cómputo lunar de los años, que hacen que el decimoséptimo día del mes segundo (*'iyār*) sea el equivalente al día vigésimo séptimo del mismo mes según los meses lunares.<sup>325</sup> Efrén formula una pregunta para la que no ofrece respuesta: si este es el cómputo para la generación de Noé, trescientos sesenta y cinco días, el autor reflexiona sobre el momento en el que vivieron los caldeos y los egipcios, ya que se puede dar el caso de que la datación fuese incorrecta.<sup>326</sup>

Con la cita de los versículos 15 y 16 Efrén recoge momento en el que Noé y su familia abandonan el arca. En el versículo 15 Dios ordena a Noé que salga del arca, mientras que en el versículo 16, le ordena que salgan con él los animales:

ܘܕܝܗܘܐ ܕܘܨܝܘܢ ܕܘܨܝܘܢ ܕܘܨܝܘܢ ܕܘܨܝܘܢ ܕܘܨܝܘܢ  
<sup>327</sup> ܘܕܝܗܘܐ ܕܘܨܝܘܢ ܕܘܨܝܘܢ ܕܘܨܝܘܢ ܕܘܨܝܘܢ ܕܘܨܝܘܢ

Y dijo Dios a Noé: sal tú y tu mujer y tus hijos y las mujeres de tus hijos.<sup>328</sup>

ܘܕܝܗܘܐ ܕܘܨܝܘܢ ܕܘܨܝܘܢ ܕܘܨܝܘܢ ܕܘܨܝܘܢ ܕܘܨܝܘܢ  
 ܘܕܝܗܘܐ ܕܘܨܝܘܢ ܕܘܨܝܘܢ ܕܘܨܝܘܢ ܕܘܨܝܘܢ ܕܘܨܝܘܢ  
 ܘܕܝܗܘܐ ܕܘܨܝܘܢ ܕܘܨܝܘܢ ܕܘܨܝܘܢ ܕܘܨܝܘܢ ܕܘܨܝܘܢ

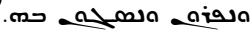
Todo animal que está contigo, y toda carne que va contigo y engendrad

<sup>325</sup> EphGn I, p. 61 (sir.), II, p. 48 (lat.); Para el cómputo entre el año solar y el año lunar, véase R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 258-259. Cf. GnR §33,7 donde se recoge esta misma relación entre el año solar y el año lunar para la duración del diluvio. Al igual que Efrén, Išo'dad de Merv analiza la duración del diluvio a través del cómputo lunar y solar de los años, cf. IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.).

<sup>326</sup> EphGn I, p. 61 (sir.), II, p. 49 (lat.).

<sup>327</sup> EphGn I, p. 61 (sir.), II, p. 49 (lat.).

<sup>328</sup> Cf. Gn 8,15-16.

<sup>329</sup>  sobre la tierra y sed fecundos y  
multiplicaos en ella.<sup>330</sup>

En estos versículos Dios no sólo ordena a Noé que tanto él como su familia bajen del arca (y con ellos todos los animales), sino que los insta a mantener relaciones sexuales para que se multipliquen en la tierra.<sup>331</sup>

Efrén hace una referencia previa en su exégesis a la castidad a la que Noé decide someterse<sup>332</sup> cuando observa que el resto de hombres se han corrompido.<sup>333</sup> Sin embargo no hace referencia a la prohibición de mantener relaciones sexuales dentro del arca. Con esta cita alude a estas dos referencias sobre la castidad de Noé, un elemento relevante dentro de la tradición cristiana.<sup>334</sup> Con la cita del versículo 17, Efrén da por terminada la prohibición de mantener relaciones sexuales durante el diluvio.<sup>335</sup>

---

<sup>329</sup> EphGn I, p. 61 (sir.), II, p. 49 (lat.).

<sup>330</sup> Cf. Gn 8,17.

<sup>331</sup> Esta orden divina es similar a la orden que Dios pronuncia durante la creación: cf. Gn 1,22 y Gn 1,28. Esta de guardar castidad en el interior del arca se aplica tanto a Noé y su familia como a los animales que los acompañan. En la literatura legendaria se narra que Cam, el perro y el cuervo son los únicos que no guardan esta castidad, cf. en L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 166.

<sup>332</sup> Cf. EphGn I p. 55 (sir.) II, p. 43 (fr.).

<sup>333</sup> Esta idea de la castidad de Noé no aparece en ninguna de las versiones del AT. Sin embargo, la encontramos en otros *corpora* literarios, como los apócrifos, en los que se indica que Noé guardó quinientos años de castidad hasta que Dios le ordenó que tuviera hijos. Para el desarrollo de la idea de ‘castidad’ en la figura de Noé, cf. E. Grypeou, and H. Spurling, *The Book of Genesis in Late Antiquity: encounters between Jewish and Christian Exegesis*. (Leiden-Boston: Brill, 2013), pp.147-198.

<sup>334</sup> E. Grypeou y H. Spurling, *Genesis*, pp. 181-185.

<sup>335</sup> Cf. Gn 8,17 «Saca contigo todos los animales que te acompañan, todo ser viviente, en aves, en bestias y en todo reptil que reptan sobre la tierra; y pululen por el orbe y procreen y multiplíquense sobre la tierra».



mismo, mas no prevalece la forma y la extensión originales del texto.<sup>338</sup> Los elementos principales en esta cita bíblica a la que recurre Efrén son el holocausto y el altar. En cuanto al holocausto,<sup>339</sup> nuestro autor describe que es realizado con ‘animales puros’, al igual que se recoge en la Pešīttā. Sin embargo no realiza ningún comentario al respecto entendiendo que un sacrificio no puede realizarse con animales impuros.<sup>340</sup> En el caso del altar, cabe destacar que nuestro autor tampoco realiza ningún comentario, a diferencia con otras fuentes que reparan en el lugar y la forma del altar.<sup>341</sup>

Efrén centra su comentario en el recibimiento del holocausto por parte de Dios. Este recibimiento se expresa en el comentario de Efrén a través de las palabras ‘y el Señor lo olió’,<sup>342</sup> (ܘܝܫܪܐ ܠܗ ܘܠܝܘܗܐ)<sup>343</sup> igual que se describe en la Pešīttā y THM. El comentario de nuestro autor a esta expresión es que el olor no debió de ser muy agradable ya que se trataba de carne y de maderas que estaban ardiendo.<sup>344</sup> Aún así, este olor es descrito como agradable en la Pešīttā, THM y los LXX, como señal de aceptación del sacrificio.<sup>345</sup> Dentro del pasaje del relato del diluvio universal, el olor agradable con el que se describe el holocausto ofrecido por Noé

---

<sup>338</sup> Cf. Gn 8,20 «Entonces Noé construyó un altar a Yahweh y, tomando de todas las bestias puras y de todas las aves puras, ofreció holocausto en el altar». Nótese que tanto la Pešīttā, como THM, los *targûmîm* y los LXX coinciden en este versículo.

<sup>339</sup> Sobre el sacrificio cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 528-538, espec. 529-530 donde se describe el holocausto.

<sup>340</sup> Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, p.569. Para la descripción del orden sacrificial, cf. el Libro de Levítico.

<sup>341</sup> Cf. CTor I, p. 154 (sir.) II, p. 58 (fr.); Cf. CToc I, p. 155 (sir.) II, p. 59 (fr.).

<sup>342</sup> Gn 8,21.

<sup>343</sup> EphGn I, p. 62 (sir.), II, p. 49 (lat.).

<sup>344</sup> EphGn I, p. 62 (sir.), II, p. 49 (lat.).

<sup>345</sup> Cf. THM ‘Y el Señor olió el agradable olor’ (ܘܝܫܪܐ ܠܗ ܘܠܝܘܗܐ ܘܠܝܘܗܐ ܘܠܝܘܗܐ); LXX ‘Y el Señor olió el placentero olor’ (καὶ ὠσφράνθη κύριος ὁσμὴν εὐωδίας). Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 550 y 569.

a Dios está relacionado con la leyenda sumeria<sup>346</sup> del diluvio en la que el holocausto es ofrecido acompañado de incienso.

Efrén entiende que la tendencia del corazón de los hombres es hacia la maldad todos los días,<sup>347</sup> por lo que para el autor sería posible que Dios envíe un nuevo diluvio sobre los ‘hijos de los hombres’. Sin embargo, Efrén añade en su comentario que no volverá a tener lugar un diluvio en la tierra porque gracias al holocausto de Noé, Dios promete que no volverá a enviarlo.<sup>348</sup>

Efrén concluye su comentario al relato del diluvio con las palabras de Dios tras haber enviado<sup>349</sup> el diluvio sobre la tierra. Estas palabras coinciden con la Pešītā y THM, así como con los *targûmîm*. En él Dios resuelve restablecer el orden natural del mundo:

ܕܰܘܰܢܰܳܢܰܢ ܰܕܰܘܰܚܰܰܠ ܰܕܰܘܰܠܰܠܰܘܰܟ ܰܕܰܘܰܟܰܠܰܰܘܰܟ  
ܰܕܰܘܰܚܰܰܠ ܰܕܰܘܰܠܰܠܰܘܰܟ ܰܕܰܘܰܟܰܠܰܰܘܰܟ  
ܰܕܰܘܰܚܰܰܠ ܰܕܰܘܰܠܰܠܰܘܰܟ ܰܕܰܘܰܟܰܠܰܰܘܰܟ  
ܰܕܰܘܰܚܰܰܠ ܰܕܰܘܰܠܰܠܰܘܰܟ ܰܕܰܘܰܟܰܠܰܰܘܰܟ  
ܰܕܰܘܰܚܰܰܠ ܰܕܰܘܰܠܰܠܰܘܰܟ ܰܕܰܘܰܟܰܠܰܰܘܰܟ  
ܰܕܰܘܰܚܰܰܠ ܰܕܰܘܰܠܰܠܰܘܰܟ ܰܕܰܘܰܟܰܠܰܰܘܰܟ

De todos los días de la tierra, sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, noche y día, no faltarán en la tierra.<sup>351</sup>

ܰܕܰܘܰܚܰܰܠ ܰܕܰܘܰܠܰܠܰܘܰܟ ܰܕܰܘܰܟܰܠܰܰܘܰܟ<sup>350</sup>

---

<sup>346</sup> LS: 211 y s. «El rey mató un buey, sacrificó una oveja (aproximadamente 39 líneas destruidas) “vosotros diréis ‘aspiración del paraíso’, ‘aspiración de la tierra’, verdaderamente se expandirá sobre sí mismo por ti... “Anu (y) Enlil dijeron ‘aspiración del paraíso’, ‘una aspiración’ de la tierra’, por ellos..., se expandió a sí mismo”»; EpG XI: 157 y s. «Preparé todo y, a los cuatro vientos, les hice un sacrificio: esparcí incienso en lo más alto de la *ziqqurat* del monte; en dos hileras de a siete fui colocando las vasijas y, debajo de ellas, hice un lecho con caña, cedro y arrayán. Los dioses husmearon el aroma, los dioses husmearon el aroma dulce; los dioses como moscas, se congregaron en torno al sacrificador».

<sup>347</sup> Cf. Gn 6,5.

<sup>348</sup> EphGn I, p. 62 (sir.), II, p. 49 (lat.). Cf. GnR §34,10.

<sup>349</sup> Cf. Gn 7,6 «era Noé de seiscientos años de edad cuando tuvo lugar el diluvio sobre la tierra».

<sup>350</sup> EphGn I, p. 62 (sir.), II, p. 49 (lat.).

Efrén recurre a estas palabras para expresar la promesa realizada por Dios de no enviar un nuevo diluvio sobre la tierra. Sin embargo, el resto de fuentes interpretan estas palabras como el arrepentimiento de Dios por haber enviado un diluvio.<sup>352</sup> El autor no comenta estas palabras de Dios, sino que centra su exégesis en varias características de Dios: su paciencia, su arrepentimiento y su misericordia.<sup>353</sup>

Para Efrén el orden del mundo fue perturbado por la ‘ira’ de Dios.<sup>354</sup> Esto alude a Dios como si fuese menos misericordioso que cuando el autor lo ha descrito al comienzo de su comentario. Efrén concede especial importancia a la paciencia de Dios con los pecadores para que éstos muestren arrepentimiento. El autor describe hasta en tres ocasiones a Dios concediendo a los hombres la oportunidad de redimir sus pecados, a pesar de que ellos no se arrepintieron. Efrén pretende con estas alusiones, reforzar la misericordia de Dios. Sin embargo, esta referencia a la ira de Dios, muestra una faceta menos compasiva de éste.

La ‘ira’ divina a la que se refiere el autor está relacionada con su comentario a la llegada del diluvio, donde Efrén señala que la paciencia de Dios ‘duró ciento veinte años’.<sup>355</sup> Todo ello en conexión con Gn 6,3, donde Dios se da cuenta, por vez primera, de que los hombres se han corrompido por causa del pecado y decide que ‘sus días serán de ciento veinte años’. A pesar de haber hecho referencia incluso al arrepentimiento de Dios por haber enviado el diluvio sobre la tierra (Gn

---

<sup>351</sup> Cf. Gn 8,22.

<sup>352</sup> Cf. IsAT I, p. 122 (sir.) II, p. 132 (fr.) y Diy 22 I, p. 61 (sir.), II, p. 78 (fr.).

<sup>353</sup> Efrén hace referencia a este antropomorfismo divino al final de su comentario al relato del diluvio mientras que otros autores profundizan en su exégesis en estas características humanas otorgadas a Dios al comienzo del relato, indicando que se trata de un antropomorfismo inaceptable en relación con la divinidad, v. gr. IsAT I, p. 115-116 (sir.) II, p. 125 (fr.), BK, *Scholia*<sup>s</sup> II p. 100 (sir.) II, p. 117 (fr.), Diy 22 I, p. 59 (sir.), II, p. 76 (fr.).

<sup>354</sup> Cf. EphGn I, p. 62 (sir.), II, p. 49 (lat.).

<sup>355</sup> Cf. EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 47 (lat.).

8, 22), Efrén alude a la ira de Dios. Esta ira es la consecuencia de los pecados de los hombres que han llevado a Dios a dejar de ser paciente y compasivo. El autor trata de reflejar con ello un carácter menos compasivo y paciente de Dios que se opone a la descripción que el autor ha realizado de Dios a lo largo de su exégesis del pasaje del diluvio. En ella Efrén describe a Dios paciente y misericordioso a través de las alusiones a los periodos de tiempo que éste les concede a los hombres para que muestren arrepentimiento por sus pecados. Sin embargo, los hombres no se arrepienten pero Dios, en lugar de enfadarse, vuelve a conceder a los hombres un tiempo para que se arrepientan y eviten con ello la llegada del diluvio. El autor alude a estos dos periodos de gracia concedidos por Dios, sin embargo, al final del pasaje del diluvio recuerda la ira con la que Dios respondió ante la falta de arrepentimiento de los hombres por sus pecados. Por tanto, podemos inferir que la ira de Dios es empleada por el autor como un símil del diluvio, es decir, el diluvio es para Efrén el reflejo de la rabia de Dios porque su creación se ha tornado hacia el vicio y no hacia la virtud como él esperaba que fuera a suceder.

4.2. El *Libro de los Escolios* de Theodor Bar Koni

Bar Koni no sigue en su obra una descripción de los acontecimientos del relato del diluvio universal similar a la del AT. A pesar de esto, no resulta especialmente difícil acercarse al análisis de las cuestiones más relevantes de la narración del relato del diluvio universal que lleva a cabo el autor. En nuestro trabajo hemos tratado de seguir el orden del AT para que el estudio de este pasaje bíblico del diluvio (contenido en Gn 6,5-8,22) resulte inteligible.

Bar Koni da comienzo al relato del diluvio universal planteando una cuestión: ‘¿Cuál es la razón del diluvio?’ (ܗܘܢܐ ܕܢܥܠܡܐ ܕܢܩܘܠܘܬܐ).<sup>356</sup> Para el autor nestoriano<sup>357</sup> existen dos razones por las que Dios decidió enviar el diluvio para exterminar a todos los seres vivos de la tierra.<sup>358</sup> La primera de estas causas se relaciona con la maldad de los hombres. Bar Koni recurre a la cita de Gn 6,5 para exponer esta primera causa. En este versículo, Dios observa su creación y descubre que la ‘maldad de los hombres se ha multiplicado sobre la tierra’:<sup>359</sup>

ܕܢܩܘܠܘܬܐ ܕܢܥܠܡܐ ܕܢܩܘܠܘܬܐ ܕܢܥܠܡܐ ܕܢܩܘܠܘܬܐ ܕܢܥܠܡܐ ܕܢܩܘܠܘܬܐ ܕܢܥܠܡܐ  
 ܕܢܩܘܠܘܬܐ ܕܢܥܠܡܐ ܕܢܩܘܠܘܬܐ ܕܢܥܠܡܐ ܕܢܩܘܠܘܬܐ ܕܢܥܠܡܐ ܕܢܩܘܠܘܬܐ ܕܢܥܠܡܐ ܕܢܩܘܠܘܬܐ ܕܢܥܠܡܐ  
 ܕܢܩܘܠܘܬܐ ܕܢܥܠܡܐ ܕܢܩܘܠܘܬܐ ܕܢܥܠܡܐ ܕܢܩܘܠܘܬܐ ܕܢܥܠܡܐ ܕܢܩܘܠܘܬܐ ܕܢܥܠܡܐ

<sup>356</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup>, I pp. 98-99 (sir.) (*Mimrā* II §99) II, p. 117 (fr.).

<sup>357</sup> Sobre la iglesia nestoriana véase Raymond Le Coz, *Histoire de l’Église d’Orient*, col. «Cerf Histoire» (París: Les Éditions du Cerf, 1995).

<sup>358</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup>, I pp. 98-99 (sir.) (*Mimrā* II §99) II, p. 117 (fr.).

<sup>359</sup> Cf. Gn 6,5; Cf. BK, *Scholia*<sup>s</sup>, I p.107 (sir.) (*Mimrā* II §108) II, p. 123 (fr.), donde el autor determina que Dios se refiere a la ‘voluntad’ del hombre cuando habla de ‘pecado’.

<sup>360</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 98-99 (sir.) (*Mimrā* II §99) II, p. 117 (fr.).



‘La primera razón es en verdad su pecado, recogido en la divina Escritura: y el Señor vio, se dice en ella, que se había multiplicado la maldad del hombre sobre la tierra.<sup>361</sup> Esto es lo que lo lleva al ahogamiento colectivo en las aguas’.<sup>362</sup>

Como Bar Koni indica, esta causa del diluvio aparece recogida en la Pešīṭṭā: ‘y el Señor vio que la maldad del hombre era grande en la tierra’ (ܠܘܗܝܘܘܢ ܠܥܠܡܝܢ ܕܘܥܒܪܐ ܕܘܡܢ ܕܐܢܫܘܬܐ ܕܘܗܝܘܘܢ ܥܘܠܡܝܢ ܕܘܡܢ ܕܐܢܫܘܬܐ ܕܘܗܝܘܘܢ ܥܘܠܡܝܢ).

El autor realiza una *reductio* de la cita donde prescinde de la segunda parte del versículo en la que se describe cómo la inclinación del corazón del hombre tiende hacia la maldad de manera continua y en aumento.<sup>363</sup>

La segunda razón a la que alude Bar Koni como causa del diluvio es que Dios había hecho que los hombres salieran de la prisión a la que se encontraban:

ܘܗܝܘܘܢ ܕܘܡܢ ܕܥܘܒܪܐ ܕܘܡܢ ܕܐܢܫܘܬܐ ܕܘܗܝܘܘܢ ܥܘܠܡܝܢ ܕܘܡܢ ܕܐܢܫܘܬܐ ܕܘܗܝܘܘܢ ܥܘܠܡܝܢ ܕܘܡܢ ܕܐܢܫܘܬܐ ܕܘܗܝܘܘܢ ܥܘܠܡܝܢ ܕܘܡܢ ܕܐܢܫܘܬܐ ܕܘܗܝܘܘܢ ܥܘܠܡܝܢ ܕܘܡܢ ܕܐܢܫܘܬܐ ܕܘܗܝܘܘܢ ܥܘܠܡܝܢ.

Pero la segunda, [es] porque Él hizo que los hombres salieran de la prisión donde se encontraban presos en esta tierra vasta en todas las direcciones.<sup>364</sup>

La exégesis que ofrece Bar Koni sobre esta segunda causa del diluvio está relacionada con la creación del hombre. El autor parte de la idea inicial de que

---

<sup>361</sup> Cf. Gn 6,5<sup>a</sup>.

<sup>362</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 99 (sir.) (*Mimrā* II §99) II, p. 117 (fr.).

<sup>363</sup> Cf. Gn 6,5<sup>b</sup> «y que la tendencia de su corazón era mala día tras día». Bar Koni volverá a esta cuestión más adelante describiendo esta inclinación del corazón del hombre (Cf. BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 77 (sir.) (*Mimrā* II §67) II, p. 103 (fr.); Cf. BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p.107 (sir.) (*Mimrā* II §108) II, p. 123 (fr.), donde el autor determina que Dios se refiere a la ‘voluntad’ del hombre cuando habla de ‘pecado’.

<sup>364</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 99 (sir.) (*Mimrā* II §99) II, p. 117 (fr.).

Dios creó al hombre sin pecado en su corazón.<sup>365</sup> Por tanto, el hombre no conocía el pecado hasta que comió del árbol del conocimiento en el jardín de Edén de la mano de Eva.<sup>366</sup>

El autor desarrolla esta cuestión indicando que Dios creó al hombre en la tierra y lo hizo habitar en el jardín del paraíso a pesar de haberlo creado, en un principio, sin pecado. Para Bar Koni esta creación podría haberse producido en la morada celeste, puesto que el hombre no conocía el mal.<sup>367</sup> Sin embargo, Dios decidió crearlo en la tierra y no en el cielo. Esta idea aparece recogida también en la tradición rabínica del texto bíblico. En ella se dice que Dios se alegraba de haber creado al hombre ‘abajo, en la tierra’ puesto que si lo hubiese creado para que habitara en la morada celeste, el hombre habría corrompido a los seres celestiales.<sup>368</sup> En el caso de Bar Koni, la prisión a la que alude el autor podría hacer referencia al jardín del cual el hombre salió (fue expulsado)<sup>369</sup> a la tierra vasta.<sup>370</sup>

---

<sup>365</sup> Cf. BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 77 (sir.) (*Mimrā* II §67) II, p. 103 (fr.) donde el autor expone que Dios no creó al hombre bueno o malo, sino que es la voluntad de cada hombre la que determina si éste es bueno o malvado.

<sup>366</sup> Cf. Gn 3,6 «Viendo, pues, la mujer que el árbol era bueno para comida, y deleite para los ojos, y apetecible para lograr la inteligencia, tomó de su fruto y comió, dando también a su vez a su marido, el cual comió».

<sup>367</sup> Cf. BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 77 (sir.) (*Mimrā* II §67) II, p. 103 (fr.).

<sup>368</sup> Cf. GnR §27,4: «Fue un gran error por mi parte haberlo creado cerca de los elementos terrestres, porque al haberlo creado lejos de los elementos celestiales, él no pudo hacerlos rebelarse contra mí» (...) «Estoy tranquilo porque lo creé abajo, porque si lo hubiera creado arriba, él habría incitado a las criaturas celestes a rebelarse, como ha incitado a los seres terrestres a rebelarse» (...) «Fue un gran error por mi parte haberlo creado con una tendencia maligna, porque si no lo hubiera creado con una tendencia maligna, no se habría rebelado contra mí». Cf. *Midrash Tanhuma*, Parashah Nōah 4.

<sup>369</sup> Cf. Gn 3,23.

<sup>370</sup> Cf. Gn 34,21.

Esta referencia a la ‘prisión’ la encontramos en otras tradiciones textuales,<sup>371</sup> principalmente dentro del *corpus* apócrifo, como en la *Mě‘arath Gazzē*<sup>372</sup> y el ‘Libro de Adán’, donde la prisión no es el jardín donde primitivamente habitaron Adán y Eva, sino la caverna en la que ambos se cobijan al ser expulsados del paraíso.<sup>373</sup>

La simbología de la tierra como una prisión para el hombre es reforzada por Bar Koni con la alusión a los hijos de Israel. El autor indica respecto a estos que Dios les había hecho a sus padres la promesa de la tierra, pero no fue hasta que tuvo lugar ‘la servidumbre en Egipto,<sup>374</sup> la vejación de sus padres<sup>375</sup> y el ahogamiento de sus hijos<sup>376</sup> cuando Él los hizo salir’.<sup>377</sup> Es decir, cuando Dios expulsó a Adán y Eva del paraíso<sup>378</sup> les prometió que los devolvería al mismo cuando su pecado se hubiera redimido.<sup>379</sup> No obstante, Dios no los devolvió al paraíso debido a que los hombres continuaron pecando y sin mostrar arrepentimiento por sus acciones. Esto se debió a la tendencia hacia la maldad del corazón del hombre,<sup>380</sup> que hizo que sus pecados fueran en aumento, lo que llevó a Dios a aniquilarlos con el diluvio. Con el tiempo y, nuevamente a causa de sus pecados, Dios decide someterlos a servidumbre en Egipto.

---

<sup>371</sup> Cf. *Midrash Tanḥuma*, Parashah Nōaḥ 14, donde el arca representa una prisión para Noé.

<sup>372</sup> Cf. CTor I, p. 118 (sir.) II, p. 46 (fr.); en CToc I, p. 119 (sir.) II, p. 47 (fr.).

<sup>373</sup> Cf. S. C. Malan, *Adam and Eve*, pp. 7 y 26.

<sup>374</sup> Cf. Ex 1,13.

<sup>375</sup> Cf. Ex 1,14.

<sup>376</sup> Cf. Ex 1,22.

<sup>377</sup> BK *Scholia*<sup>s</sup> I p. 99 (sir.) (Mimrā II §99) II, p. 117 (fr.).

<sup>378</sup> Cf. Gn 3,23-24.

<sup>379</sup> A diferencia del AT, las fuentes apócrifas recogen la promesa de Dios a Adán y Eva de que los devolvería al paraíso una vez que hubiesen pagado por sus pecados, cf. S. C. Malan, *Adam and Eve*, p.12 «Pero Dios le dijo a Adán: te he hecho una promesa, cuando la promesa esté cumplida, te devolveré al jardín, a ti y a tu semilla justa».

<sup>380</sup> Cf. Gn 6,5.

Bar Koni ve en estas sentencias divinas el deseo de Dios de que los hombres muestren arrepentimiento por sus pecados y no vuelvan a cometerlos. Así, el autor no relaciona estas sentencias con un dios cruel y vengativo, sino más bien todo lo contrario. Para Bar Koni, Dios es misericordioso y paciente con el hombre,<sup>381</sup> por lo que llevó a cabo estas acciones, según Bar Koni, ‘para corregirnos y enseñarnos’,<sup>382</sup> como sucediera con la deserción de Israel en el desierto’.<sup>383</sup>

El autor se apoya en una cita de san Pablo para reforzar su argumento.<sup>384</sup> Según Bar Koni, para san Pablo el castigo de Israel por su deserción tiene su explicación en las palabras ‘estas cosas fueron escritas para nosotros para nuestra corrección’,<sup>385</sup> unas palabras que para el autor pueden extenderse a la sentencia del diluvio universal, entendiendo que éste fue enviado para corregir a la humanidad que se encontraba corrompida. La principal tesis que presenta Bar Koni con esta cita de San Pablo no es otra que la comparación del diluvio con el bautismo. Las aguas del diluvio actuarían como las aguas del bautismo, eliminando el pecado de quienes las reciben, en este caso la humanidad entera.<sup>386</sup>

El autor prosigue su comentario aludiendo a diversas cualidades de Dios. Para ello se centra en el comentario de la expresión ‘el Señor se arrepintió y se sintió

---

<sup>381</sup> Este carácter paciente de Dios, es recogido por otros autores, cf. EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 47 (lat.). También se nos recuerda en otros pasajes bíblicos en los que se resalta esta cualidad divina, *v.gr.*, 1 Pe 3,20 «a los que un tiempo fueron rebeldes, cuando, en los días de Noé, la longanimidad de Dios estaba aguardando, mientras se construía el arca; entrando en la cual pocos, esto es, ocho almas, se salvaron por medio del agua».

<sup>382</sup> BK *Scholia*<sup>s</sup> I p. 98 (sir.) (*Mimrā* II §99) II, p. 117 (fr.).

<sup>383</sup> Cf. Éx. 31,18- Éx. 34.

<sup>384</sup> BK *Scholia*<sup>s</sup> I p. 98 (sir.) (*Mimrā* II §99) II, p. 117 (fr.).

<sup>385</sup> Cf. 1 Co 10,11.

<sup>386</sup> Para la comparación entre el diluvio y el sacramento del bautismo en el cristianismo primitivo véase cf. J. P. Lewis, *Noah and the Flood*, pp. 101-104.

triste en su corazón' (ܡܠܒ ܕܘܢܝܐ ܠܘܝܐ ܘܐܪܝܚܐ ܘܡܝܐ).<sup>387</sup> Para el autor, el empleo de expresiones como 'se arrepintió y se sintió triste' dan lugar a un 'falso' antropomorfismo atribuido a Dios. Según Bar Koni, por su naturaleza Dios no puede experimentar sentimientos relacionados con el sufrimiento.<sup>388</sup> Esto se debe a que con ellas se describen sentimientos propios del hombre que Dios no puede experimentar, puesto que son pasiones relacionadas con el sufrimiento.<sup>389</sup> Bar Koni entiende esta idea al concebir a Dios como fuente de todo conocimiento,<sup>390</sup> quien, por tanto, no lleva a cabo acciones de modo incorrecto. Por esta misma razón, Dios tampoco experimenta sentimientos relacionados con la maldad o el sufrimiento puesto que posee el conocimiento de las cosas.<sup>391</sup>

El autor continúa su comentario sobre el uso incorrecto de diversas expresiones que apoyan este antropomorfismo divino. Para ello, alude al texto griego donde se han empleado expresiones como 'él se acordó' (ἀνεμνήσθη) o 'él piensa' (εἶπε) para describir acciones de Dios. Bar Koni indica una vez más, que estas

---

<sup>387</sup> La cita ha sido tomada de la Pešīṭā (Gn 6,6), aunque presenta *reductio* respecto al texto original: 'Se arrepintió Dios de haber creado al hombre en la tierra, y se sintió triste en su corazón' (ܡܠܒ ܕܘܢܝܐ ܠܘܝܐ ܘܐܪܝܚܐ ܘܡܝܐ ܘܡܝܐ ܘܡܝܐ).

<sup>388</sup> Esta idea aparece en el comentario de Išo'dad de Merv, cf. IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.).

<sup>389</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 100 (sir.) (*Mimrā* II §100) II, p. 117 (fr.).

<sup>390</sup> Cf. Gn 3,5<sup>b</sup> «seréis como Dios, conociendo el bien y el mal».

<sup>391</sup> Esta alusión a la naturaleza de Dios que le impide experimentar sentimientos relacionados con el sufrimiento aparece en GnR §32,4 donde se indica que Dios no puede siquiera hablar de la impureza de algunos animales, por lo que Dios siempre se refiere a estas criaturas como 'no puras', pues su naturaleza es contraria al uso de palabras relacionadas con pasiones malvadas. Otros autores destacan su desacuerdo con este antropomorfismo, recurriendo a la imposibilidad de Dios de experimentar sentimientos relacionados con la maldad y el sufrimiento, cf. EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 47 (lat.); IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.).

expresiones se refieren a sentimientos propios de los hombres que no pueden estar relacionadas con la divinidad.<sup>392</sup>

Bar Koni se centra después en la construcción del arca. A diferencia de THM y la Pešittā el autor no se interesa por la elección de Noé de entre todos los hombres de su generación para salvarse del diluvio.<sup>393</sup> Bar Koni trata las cuestiones relacionadas con la construcción del arca sobreentendiendo que es Noé quien va a construirla.

La primera cuestión que plantea Bar Koni sobre la construcción del arca es la causa final de ésta construcción. Para el autor no puede ser otra que la protección de todas las criaturas que Noé llevó consigo dentro del arca para que no perecieran (ܩܘܕܫܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܩܘܕܫܐ).<sup>394</sup> Es decir, Noé construyó el arca para asegurar la supervivencia de las especies tras el diluvio.<sup>395</sup>

Sin embargo, el autor va más allá y ve en la construcción del arca no sólo un instrumento para salvar las especies, sino un instrumento que permitió a los hombres sentirse útiles. De ello deduce Bar Koni que la construcción del arca es una hazaña de Dios por la cual debes ser elogiado. Bar Koni expone que Dios salvó a la humanidad a través del arca para que la construcción de la misma llevase a los hombres a desarrollar actividades que hasta ahora no conocían. El autor expone que desde la construcción del arca, los hombres han podido emplear todos los bienes que acumulaban. Estos bienes, especifica Bar Koni, provienen

---

<sup>392</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 100 (sir.) (*Mimrā* II §100) II, p. 117 (fr.); El autor expone esta cuestión en relación con los demonios, indicando que estas expresiones hacen que los demonios se crean semejantes a Dios, cf. BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 100 (sir.) (*Mimrā* II §100) II, p. 118 (fr.). Véase IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.) donde el autor indica que éstas son acciones propias del creado y no del creador.

<sup>393</sup> A diferencia del relato bíblico y otros autores que insisten en que Noé era el único justo de entre todos los hombres de su generación (cf. Gn 6,9).

<sup>394</sup> BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 37 (sir.) (*Mimrā* II §104A) II, p. 25 (fr.).

<sup>395</sup> Cf. Gn 7,3<sup>b</sup>.

‘del mar’ y ‘de la tierra firme’.<sup>396</sup> Con esto el autor recuerda el pasaje bíblico en el que Dios entregó estos bienes a Adán cuando éste aún se encontraba en el paraíso.<sup>397</sup> Además, introduce la idea de que los hombres no habían sabido hacer uso de estos bienes hasta ahora. Se trata de una idea con la que el autor muestra que la construcción del arca fue el elemento que permitió a los hombres aprender las artes para emplear los bienes para su supervivencia.

Bar Koni repara en la elección de Dios de salvar a las criaturas por medio del arca y no de otra forma. Según el autor, Dios pudo salvar a los animales y a los hombres gracias a su poder, lo que le hubiera resultado muy sencillo dado el alcance del mismo. Sin embargo, Dios se decidió a salvar las criaturas por medio del arca, algo que el hombre debe agradecer, según Bar Koni, porque a través de la construcción del arca Dios hizo a los hombres útiles. Para el autor, con la construcción del arca Dios les ha dado a los hombres un instrumento para desarrollar los dones que tenían, pero que aún no conocían.<sup>398</sup>

Para Bar Koni, esta tarea de construir el arca se adapta perfectamente a la debilidad de los hombres, quienes aún no han adquirido muchas de las artes que les permitirán sobrevivir. Esto se debe a que durante su estancia en el paraíso Adán y Eva no necesitaron de ningún arte para sobrevivir, puesto que en el jardín de Edén encontraron todo cuanto necesitaron sin necesidad de esforzarse.<sup>399</sup> Fue

---

<sup>396</sup> BK, *Scholia* I p. 37 (sir.) (*Mimrā* II §104A) II, p. 25 (fr.).

<sup>397</sup> Cf. Gn 2,29-30 «Dijo También Dios ‘he aquí que os doy toda planta semífera que existe sobre la haz de la tierra entera y todos los árboles portadores de fruto semífero para que os sirvan de alimento; y a todas las bestias salvajes, todas las aves del cielo y todo cuanto serpea sobre la tierra con aliento vital señalo de comida toda hierba verde’. Y así fue».

<sup>398</sup> Esta idea se relaciona con la alusión a la ignorancia de la generación de Noé recogida por otros autores, cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 126 (fr.) y Diy 22 I, p. 56 (sir.), II, p. 72 (fr.).

<sup>399</sup> Cf. Gn 2,8-10.

cuando Dios los expulsó que éste maldijo la tierra y los hombres desde entonces deben trabajarla para poder alimentarse de los frutos de ésta.<sup>400</sup>

Bar Koni indica nuevamente que los hombres deben estar agradecidos por la decisión divina de salvarlos por el arca. En esta ocasión no se debe solamente a que gracias a ello Dios los ha hecho útiles, sino que Dios al escoger el arca para salvarlos también ha escogido mantenerlos dentro de sus cuerpos. Bar Koni explica esta idea a través del siguiente segmento narrativo: ‘en efecto nuestro Señor Dios pudo hacernos inmortales y conservar nuestros cuerpos sin alimentación como hiciera por nosotros en la resurrección de los muertos’ ( כמא חיה קמ חצי קום חנה קלמא קחבא למ לא חסוהו: קחיהו קום לקחזמ דלא חסוהו קחיהו קום חנה קלמא קחבא למ חסוהו קחיהו קום חנה קלמא קחבא למ חסוהו).<sup>401</sup> Para el autor, esta elección divina se ha basado en la certeza de Dios de que los hombres le agradecerían haberlos hecho útiles y mantenerlos dentro de su cuerpo.

Sin embargo, el autor añade un motivo más por el que Dios decidió mantener a los hombres dentro de su cuerpo. En esta ocasión, Bar Koni centra su exégesis en el momento en que se lleva a cabo la salvación en el arca, es decir, la estancia dentro de la misma durante el diluvio.

Para nuestro autor, el motivo que lleva a Dios a mantener a los ocupantes del arca ‘dentro de su masa corporal y mostrándoles el poder de su providencia’ no es otro que la posibilidad de despreocuparse de ellos durante el diluvio ( קלמא חסוהו קחיהו קום חנה קלמא קחבא למ חסוהו קחיהו קום חנה קלמא קחבא למ חסוהו).<sup>402</sup> El autor señala que en ese momento, en caso de que los hombres,<sup>403</sup> hubieran tenido la sensación de estar en la ‘oscuridad’, en un continuo ‘balanceo’ o con la impresión de que se tratara de

---

<sup>400</sup> Cf. Gn 3,17-19.

<sup>401</sup> BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 38 (sir.) (*Mimrā* II §104B) II, p. 25 (fr.)

<sup>402</sup> BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 38 (sir.) (*Mimrā* II §104B) II, p. 25 (fr.).

<sup>403</sup> Téngase presente que el autor no indica quiénes fueron los ocupantes del arca, haciendo referencia a ellos de un modo general como ‘los hombres’ o ‘nosotros’.



una ‘larga espera’,<sup>404</sup> siempre habrían creído que se trataba de su imaginación y no de algo real. Se trata de una suerte de sueño o sopor en el que los hombres se suman durante el diluvio.<sup>405</sup>

Respecto a la providencia divina referida por el autor, no encontramos ningún comentario, entendiendo que se trata de un elemento que no precisa explicación alguna para Bar Koni.<sup>406</sup> El autor concluye la cuestión de la salvación de los hombres por medio del arca con una última alusión en la que indica que Noé escondió el arca tras el diluvio para que no pudiera ser encontrada, igual que sucediera con la tumba de Moisés. En este caso, el autor indica que la razón de esconder el arca era que ningún hombre la pudiera encontrar y sentirse como un dios (ܚܰܝܰܐ ܥܰܠ ܰܥܰܘܰܠ ܰܕܰܠܰܝܰܘܰܬ ܰܕܰܗܰܐ ܰܡܰܢ ܰܕܰܠܰܝܰܘܰܬ ܰܕܰܡܰܥܰܪܰܐ).<sup>407</sup>

Bar Koni recoge las medidas que el arca debió tener en el siguiente segmento narrativo:

ܠܰܘܰܒܰܐ ܰܕܰܥܰܠܰܬ ܰܕܰܗܰܐ ܰܕܰܡܰܥܰܪܰܐ	La largura del arca era de trescientos
ܰܕܰܘܰܠܰܩܰܠܰܡܰܐ ܰܕܰܗܰܐ ܰܕܰܡܰܥܰܪܰܐ	codos, su ancho de cincuenta, y su

<sup>404</sup> Nótese que en la Biblia la muerte es descrita como un sueño en numerosas ocasiones. En relación con la distinción entre alma y cuerpo, como puede ser comprendida esta referencia al mantenimiento de la masa corporal y el sueño que realiza Bar Koni, es «ajena a la mentalidad hebrea y, por consiguiente, la muerte no se considera como separación de estos dos elementos», en R. de Vaux, *Instituciones del AT*, p. 94.

<sup>405</sup> Cf. *Midrash Tanhuma*, Parashah Nōah 14, se indica que Noé no durmió durante los 12 meses que duró el diluvio porque él y sus hijos estaban encargados de alimentar a todos los animales.

<sup>406</sup> Nótese que para el autor la providencia divina es un elemento que reviste gran importancia dentro del pasaje del diluvio universal puesto que, a pesar de no profundizar en esta cuestión, el autor recurre a ella en varias ocasiones llegando incluso a describir algunos de los acontecimientos sucedidos en este pasaje bíblico como milagros obrados por Dios, frutos de la providencia de éste, cf. BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 38 (sir.) (*Mimrā* II §105A) II, p. 26 (fr.).

<sup>407</sup> Cf. BK *Scholia*<sup>u</sup> I p. 38 (sir.) (*Mimrā* II §104B) II, pp. 25-26 (fr.).

<sup>408</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 106 (sir.) (*Mimrā* II §106) II, p. 122 (fr.).

altura de treinta.<sup>409</sup>

Estas medidas coinciden con las medidas que ofrecen la Pešīttā y THM:

Pš

ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ  
ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ  
ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ

Será de trescientos codos de longitud,  
y de cincuenta codos de ancho y de  
treinta codos de alto.

THM

וְזֶה, אָשֶׁר תַּעֲשֶׂה אֹתָהּ: שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אַמּוֹה, אָרְדָּה  
הַתְּבָרָה, חֲמִשִּׁים אַמּוֹה רְחֹבָהּ, וְשְׁלֹשִׁים אַמּוֹה  
קוֹמָתָהּ.

Y así la harás: la longitud del arca de  
trescientos codos, su anchura de  
cincuenta codos y de altura treinta  
codos.

El autor sigue nuevamente el texto de la Pešīttā para describir la división del arca en tres pisos, coincidiendo también con THM. Sin embargo, Bar Koni se aleja de ambos textos, al especificar quiénes deben situarse en cada piso:<sup>410</sup>

ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ  
ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ  
ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ  
ܕܠܝܠܐ ܕܠܝܠܐ

En tres pisos estaba, por tanto,  
dividida el arca: en el superior los  
hombres, el ganado y las aves; en el  
intermedio los animales [salvajes]; y  
en el inferior los reptiles.<sup>412</sup>

Bar Koni no recoge la construcción de una ventana y una puerta en el arca, que son dos elementos significativos dentro de la narración del pasaje del diluvio universal, puesto que será por la ventana por donde Noé deje salir el cuervo y la

<sup>409</sup> Cf. Gn 6,15.  
<sup>410</sup> Los LXX y los *targûmîm* tampoco describen quiénes deben situarse en cada piso. Sin embargo, encontramos textos que al igual que Bar Koni detallan los ocupantes de cada piso, cf. IsAT I, p. 118 (sir.) II, p. 127 (fr.) y CTor I, p. 108 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 109 (sir.) II, p. 43 (fr.).  
<sup>411</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 106 (sir.) (*Mimrā* II §106) II, p. 122 (fr.).  
<sup>412</sup> Esta distribución coincide con la descrita en THM y TgOk.



los de dos en dos impuros.<sup>418</sup>

Bar Koni explica esta idea aludiendo a la creación donde los animales puros habían sido creados de siete en siete y de dos en dos los impuros.<sup>419</sup> Nuestro autor recurre a otros pasajes del AT para indicar que los animales puros son ‘los que se comen’ en comparación con los que ‘no se comen’ que serían los depredadores.<sup>420</sup>

El autor añade una razón más para argumentar su idea de que los animales son puros por naturaleza. Según Bar Koni, los animales fueron creados puros porque si Dios los hubiese creado impuros no le hubiese dicho a Noé ‘como la hierba verde te doy todo’.<sup>421</sup> Bar Koni se apoya en la cita de un versículo posterior (Gn 9,3) para reforzar su argumento de que los animales fueron creados puros en un principio. Esta cita presenta una *reductio* en la que el autor ha omitido la primera parte del versículo donde Dios le indica a Noé que ‘todo moviente dotado de vida os servirá de alimento’.<sup>422</sup> Esta cita está relacionada indirectamente con el pasaje de la creación, donde a Adán no le está permitido comer otro ser viviente (de carne),<sup>423</sup> siendo las frutas y los vegetales la única fuente para su alimento.<sup>424</sup>

Como ha sido indicado anteriormente, Bar Koni no considera que Noé posea capacidades excepcionales o diferentes a las de cualquier otro hombre. Es por ello por lo que el autor colige en su exégesis que fue gracias a la intervención ‘del

---

<sup>418</sup> Cf. Gn 7,2.

<sup>419</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 105 (sir.) (*Mimrā* II §105) II, p. 121 (fr.). En el pasaje de la creación, en el AT, Dios no crea un número determinado de animales (cf. Gn 1,20-25).

<sup>420</sup> Cf. Lev 11,1-31; cf. Dt 14,3-20.

<sup>421</sup> Cf. Gn 9,3<sup>b</sup>.

<sup>422</sup> Cf. Gn 9,3<sup>a</sup>.

<sup>423</sup> Cf. GnR §34,13.

<sup>424</sup> Cf. Gn 1,29-30 «Dijo también Dios: ‘He aquí que os doy toda planta seminífera que existe sobre la haz de la tierra entera y todos los árboles portadores de fruto seminífero para que os sirvan de alimento. Y a todas las bestias salvajes, todas las aves del cielo, y todo cuanto serpea sobre la tierra con aliento vital señalo de comida toda hierba verde».

Señor del universo',<sup>425</sup> por lo que Noé pudo ejecutar las tareas que Dios le había encomendado.

Las razones que, según el autor, le han llevado a esta conclusión han sido tres: la primera, cómo los animales y las aves 'amantes del desierto' pudieron permanecer en el arca durante el diluvio sin desear e intentar regresar a su hábitat; la segunda, cómo los animales y las bestias salvajes pudieron convivir en armonía;<sup>426</sup> y la tercera, relacionada con el suministro de aire en el interior del arca. Bar Koni se ciñe a la descripción de estas tres cuestiones sin profundizar en ellas, es decir, las incluye en su comentario con la única intención de reforzar la grandiosidad de los hechos acontecidos a lo largo de la narración del diluvio universal, sin reparar en ningún elemento más relacionado con ellas. La descripción de estas tres cuestiones le permite al autor determinar que no han podido ser obra de un hombre, ni siquiera del propio Noé.<sup>427</sup> Para el autor, la única respuesta posible a estas cuestiones es que se tratan de 'milagros y prodigios',<sup>428</sup> que han tenido lugar gracias al poder de Dios. Esto refuerza la idea con la que Bar Koni inició la descripción de estas tres hazañas, que tuvieron lugar gracias a la intervención del 'Señor del universo', puesto que son tan extraordinarias que se escapan al género humano. De acuerdo con ello, según Bar Koni, debieron haber sido realizadas por Dios, que es el único que posee poder para llevarlas a cabo.

---

<sup>425</sup> BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 38 (sir.) (*Mimrā* II §105A) II, p. 26 (fr.).

<sup>426</sup> Efrén Sirio plantea estas dos primeras cuestiones en su comentario al libro del Génesis, cf. EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 47 (lat.).

<sup>427</sup> Téngase en cuenta que a diferencia de otros autores, Bar Koni no hace referencia a la elección de Noé de entre todos los hombres para salvarse del diluvio. Por ello, Noé no es descrito por el autor como un hombre 'justo' o un ser excepcional dentro de su generación, lo que lleva al autor a otorgar todo el crédito de los acontecimientos del pasaje del diluvio a Dios.

<sup>428</sup> Cf. BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 38 (sir.) (*Mimrā* II §105A) II, p. 26 (fr.).





refuerza la hipótesis de que Bar Koni creyera que Noé facilitó, a quienes lo acompañaban en el interior del arca, agua cogida del exterior y no que, por el contrario, Noé llevara consigo el agua en el arca.

En lo concerniente a las aguas del diluvio, Bar Koni no realiza exégesis alguna sobre las características de las mismas ni al comienzo del diluvio, ni durante éste. Sin embargo, no prescinde de indicar las fases más relevantes de este ciclo, destacando y aportando datos temporales sobre cada una de éstas en un primer momento, para profundizar en la datación concreta de cada una de ellas más adelante.

Bar Koni sigue el texto de la Pešīttā para la datación de estos acontecimientos. La fecha del comienzo del diluvio la toma el autor de Gn 7,6.<sup>437</sup> En este versículo se indica que el diluvio comenzó en el año seiscientos de la vida de Noé. Bar Koni apunta que fue cien años antes, en el año quinientos de Noé, cuando Dios pronunció su sentencia.<sup>438</sup> Esta sentencia es recogida por el autor a través de la cita de Gn 6,3, siguiendo nuevamente la Pešīttā: ‘sus días serán de ciento veinte años’.<sup>439</sup>

Para Bar Koni, esta sentencia fue pronunciada por Dios cuando éste tenía la costumbre de revelarse a los hombres: ‘y esto se produjo cuando Dios tenía la costumbre de revelarse ante ellos que decretó contra ellos la sentencia también (ܩܘܠܘܢ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܝܗܘܐ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܝܗܘܐ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܝܗܘܐ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܝܗܘܐ ܕܥܘܠܡܝܢ)’.<sup>440</sup>

---

<sup>437</sup> Gn 7,6 «Era Noé de seiscientos años de edad cuando tuvo lugar el diluvio».

<sup>438</sup> BK *Scholia*<sup>s</sup> I p. 103-104 (sir.) (*Mimrā* II §104) II, p. 120 (fr.).

<sup>439</sup> Cf. Gn 6,3 «Dijo, pues, Yahweh: mi espíritu no responderá del hombre por siempre, pues es pura carne, y serán sus días de ciento veinte años».

<sup>440</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 103-104 (sir.) (*Mimrā* II §104) II, p. 120 (fr.); Cf. Efrén e Išo’dad de Merv en cuyos comentarios se recoge la aparición de Dios ante los hombres como una costumbre de Dios, cf. EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.) e IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 126 (fr.).





darnos la fecha del comienzo del diluvio en el año seiscientos de la vida de Noé, momento en el que la ‘sentencia tuvo lugar’.<sup>445</sup>

En su deseo por precisar la duración y el momento en que cada acontecimiento se produjo, Bar Koni apunta que Noé pasó en el arca un año: ‘transcurrió un año desde que los noaquitas<sup>446</sup> entraron en el arca y salieron de ella’ ( *ענה שנה אחת כשעלה נח וכל בניו וכל בהמות הארץ אליו אל הארץ אשר נשבע להם*).<sup>447</sup> Esto no quiere decir que el diluvio tuviese una duración de un año según nuestro autor, sino que Noé y su familia pasaron un año completo en el interior del arca.<sup>448</sup> El autor concreta el momento en que se produjo la entrada en el arca con las palabras: en el ‘segundo mes, que es *’iyār* ellos entraron en el arca, en el décimo día’ ( *בחדש השני יאר הם נכנסו אל הארץ*).<sup>449</sup> Esta fecha aportada por el autor para la entrada en el arca aparece en la Pešittā y en THM<sup>450</sup> también como la fecha de entrada en el arca,

<sup>445</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 104 (sir.) (*Mimrā* II §104) II, p. 120 (fr.); Išo’dad de Merv reflexiona sobre el tiempo que pasó Noé en el interior del arca, indicando fueron ‘un año y diez días sin contar los siete primeros días (anteriores) al diluvio’, cf. IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.).

<sup>446</sup> Literalmente ‘la casa de Noé’ (*בית נח*).

<sup>447</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 105 (sir.) (*Mimrā* II §106) II, p. 121(fr.).

<sup>448</sup> El autor recoge la duración de ciento noventa días para el diluvio más adelante, cf. BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 105 (sir.) (*Mimrā* II §106) II, p. 121(fr.).

<sup>449</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 105 (sir.) (*Mimrā* II §106) II, p. 121(fr.). El autor indica que el día en que Noé entró en el arca fue el día décimo, sin embargo, se entiende que fue el día decimoséptimo del mes habiéndose producido una falta en la copia del texto, cf. BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 105 (sir.) (*Mimrā* II §106) II, p. 121(fr.), n. 1, donde el editor del texto recoge este error.

<sup>450</sup> Los *targûmîm* recogen la misma fecha que la Pešittā y THM: TgOK emplea la misma fecha, mientras que el TgPsJn coincide con ellos y amplía la información sobre esta fecha: En el año seiscientos de la vida de Noé, en el mes segundo, que era el mes de *maršewān*, hasta entonces los meses se habían numerado desde *tešrî* que era el comienzo del año al completarse el mundo, en el día decimoséptimo, en el día en que todas las fuentes del gran abismo se rompieron. Y los gigantes estaban perturbados y reunidos allí junto a sus hijos, y después las ventanas del cielo se abrieron ( *בשנת שית מאה שנים לחיי נח ביירחא תניינא הוא ירחא מרחשון דעד כדון לא* ) הוא מתמנן ירחייה אלהן מתשרי דהוא ריש שתא לשכלול עלמא בשבסרי יומין לירחא ביומא הדין איתבזעו כל מבועי

pero de manera indirecta. Es decir, en ambos textos la fecha aparece como la fecha en la que el diluvio dio comienzo (Gn 7,11), mientras que es en un versículo posterior (Gn 7,13) donde se indica que ‘en ese mismo día’ entró Noé en el arca.<sup>451</sup>

Bar Koni indica que transcurrieron siete días desde que Noé entró en el arca y la lluvia comenzó a caer.<sup>452</sup> Este tiempo de espera de siete días es entendido por el autor como un periodo de esperanza para Dios, quien confía en que los hombres se arrepientan de su pecado antes de que llegue el diluvio.<sup>453</sup> Sin embargo, los hombres no se arrepentirán de sus pecados, por lo que el diluvio tendrá lugar.

Para el autor, el diluvio comenzó en verano,<sup>454</sup> por lo que no puede pensarse que sucediera de modo accidental. Esto se debe a que la estación de verano es una

---

(תהומא רבא והוון בני גיברייא משוויין תמן בניהוון וסתמין יתהוון ובתר הכי חרכי שמיא איתפתחו). La fuente que presenta una diferencia en cuanto a la fecha de comienzo del diluvio es la de los LXX, donde no se indica que sea en el día decimoséptimo del segundo mes, sino el día vigesimoséptimo: «En el año seiscientos de la vida de Noé, en el mes segundo, el vigesimoséptimo del mes, en ese día, se rompieron las fuentes del gran abismo, y las cataratas del cielo se abrieron (ἐν τῷ ἑξακοσιοστῷ ἔτει ἐν τῇ ζωῇ τοῦ Νωε, τοῦ δευτέρου μηνός, ἑβδόμη καὶ εἰκάδι τοῦ μηνός, τῇ ἡμέρα ταύτῃ ἐρράγησαν πᾶσαι αἱ πηγαὶ τῆς ἀβύσσου, καὶ οἱ καταρράται τοῦ οὐρανοῦ ἠνεόχθησαν)».

<sup>451</sup> Otros autores recogen en sus exegesis la misma fecha que Bar Koni para la entrada de Noé en el arca. En el caso de Išo’dad de Merv, el autor recoge esta fecha para la entrada del arca, añadiendo que transcurrieron siete días desde la entrada en el arca hasta que dio comienzo el diluvio, cf. IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.).

<sup>452</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 105 (sir.) (*Mimrā* II §106) II, p. 121 (fr.); Cf. Gn 7,10.

<sup>453</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 105 (sir.) (*Mimrā* II §106) II, p. 121(fr.). Esta cita de Gn 7,4, es interpretada por otros autores, al igual que Bar Koni, como un periodo de tiempo que Dios le concede a los hombres para que estos se arrepientan finalmente por sus pecados, cf. EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 47 (lat.), IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.), Diy 22 I, p. 58 (sir.), II, p. 74 (fr.). Esta idea es recogida también en la tradición rabínica del texto (cf. GnR 34,3).

<sup>454</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 106 (sir.) (*Mimrā* II §106) II, p. 122 (fr.).



aguas del diluvio comenzaron a descender. Se trata de una fecha que no aparece recogida en otras tradiciones textuales.

Según Bar Koni, después de *tešrī* segundo del décimo mes, el arca quedó varada sobre los montes Qardū (ܩܪܕܘܐ ܕܩܝܡܐ ܕܩܝܡܐ ܕܩܝܡܐ) <sup>462</sup> y las aguas comenzaron a descender, mientras que el primer día de ese mes aparecieron los picos de las montañas. <sup>463</sup> Estas fechas coinciden con las fechas aportadas en la Pešīttā, como sucede con el nombre del monte en el que el arca quedó varada (ܩܪܕܘܐ ܕܩܝܡܐ ܕܩܝܡܐ ܕܩܝܡܐ ܕܩܝܡܐ ܕܩܝܡܐ). <sup>464</sup> En este último caso, el texto de la Pešīttā difiere de THM en el que este monte se nombra como Ararat. <sup>465</sup>

La aparición de los picos de las montañas es según Bar Koni la señal para Noé de que las aguas están comenzando a descender. En el relato bíblico, en este punto de la narración encontramos dos pasajes relevantes dentro del ciclo del diluvio. Por un lado, el episodio en el que Noé deja salir del arca un cuervo y una paloma para que les indiquen si hay ya tierra seca, por otro lado y en relación con este episodio, se habla de la apertura del arca y la posterior salida de Noé y los que estaban con él.

En la obra de Bar Koni, las únicas referencias a las dos aves (el cuervo y la paloma) que Noé hace salir del arca las encontramos dentro de la enumeración de diferentes acontecimientos, es decir, el autor no se detiene a explicar la posible simbología de cada ave o los resultados de su salida del arca. En lo referente a la

---

<sup>462</sup> Cf. BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 105 (sir.) (*Mimrā* II §106) II, p. 121(fr.).Cf. Gn 8,4.

<sup>463</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 105-106 (sir.) (*Mimrā* II §106) II, p. 121(fr.).

<sup>464</sup> Gn 8,4 (Pešīttā).

<sup>465</sup> Otros autores también se refieren al monte donde el arca quedó varada como el monte Qardū, siguiendo, por tanto, la Pešīttā, cf. EphGn I, p. 61 (sir.), II, p. 48 (lat.), IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.), Diy 22 I, p. 59 (sir.), II, p. 75 (fr.). Para el uso de Ararat en THM en comparación con el empleo de Qardū en la Pešīttā, cf. J. P. Monferrer Sala, “Dos notas de lexicografía”, pp. 101-110.

paloma, Bar Koni indica que ésta fue soltada por Noé cuando aparecieron los picos de las montañas. El resultado de este vuelo fue que la paloma encontró dónde descansar la planta de sus pies. Por otro lado, en lo que concierne a la salida del cuervo del arca, el autor indica que el cuervo pudo posarse sobre un cadáver de animal o de hombre arrastrado por las aguas.<sup>466</sup> En ambos casos, en el de la paloma y el cuervo, Bar Koni se aleja del relato bíblico que indica que fue el cuervo el que salió primero del arca, así como que ambas aves regresaron hasta Noé. En el caso del cuervo, éste regresa porque no encuentra dónde posarse mientras que la paloma, que es soltada en dos ocasiones por Noé, regresa en un primer momento cansada al igual que el cuervo, y en el segundo vuelo regresa portando en su pico una rama de olivo,<sup>467</sup> señal de que la tierra está ya seca.<sup>468</sup>

Cabe concluir señalando que Bar Koni no recoge las palabras de arrepentimiento de Dios por haber enviado el diluvio sobre la humanidad.<sup>469</sup> Tampoco encontramos referencias al holocausto ofrecido por Noé en agradecimiento a Dios por haberlo salvado junto con su familia de perecer durante el diluvio.<sup>470</sup> Ambos son elementos relevantes en la tradición cristiana del texto. Esto se debe, por un lado, a la importancia del holocausto en la cultura israelita<sup>471</sup> y, por otro, el valor simbólico de las palabras de Dios en Gn 8,22, con las que se comienza a fraguar la alianza entre Dios y Noé,<sup>472</sup> quien representa a la humanidad, puesto que ha sido el elegido para salvarse de perecer por el diluvio de entre todos los hombres de su generación.

---

<sup>466</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 106 (sir.) (*Mimrā* II §106) II, p. 122 (fr.).

<sup>467</sup> Para la importancia simbólica del olivo véase E. Levesque, “olive”, *Dictionnaire de la Bible*, IV, 2 (1912), col. 1776.

<sup>468</sup> Cf. Gn 8,6-11.

<sup>469</sup> Gn 8,20-21.

<sup>470</sup> Gn 8,20-21.

<sup>471</sup> Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 528-530.

<sup>472</sup> Gn 9,9-17.

### 4.3. El *Comentario al Génesis* de Išo'dad de Merv

Tras el pasaje en el que los gigantes mantienen relaciones con las hijas de los hombres (Gn 6,4), Išo'dad introduce el relato del diluvio universal mediante una referencia a la sentencia de Dios contra la humanidad<sup>473</sup> porque ésta se había corrompido. Išo'dad data esta sentencia en el año cuatrocientos ochenta de la vida de Noé.<sup>474</sup> Según el autor, Dios se aparece ante los hombres para comunicarles la sentencia:

ܕܘܨܘܢܐ ܕܘܨܘܢܐ ܕܘܨܘܢܐ ܕܘܨܘܢܐ  
ܕܘܨܘܢܐ ܕܘܨܘܢܐ ܕܘܨܘܢܐ ܕܘܨܘܢܐ  
ܕܘܨܘܢܐ ܕܘܨܘܢܐ ܕܘܨܘܢܐ ܕܘܨܘܢܐ  
ܕܘܨܘܢܐ ܕܘܨܘܢܐ ܕܘܨܘܢܐ ܕܘܨܘܢܐ  
ܕܘܨܘܢܐ ܕܘܨܘܢܐ ܕܘܨܘܢܐ ܕܘܨܘܢܐ

Y Dios pronunció esta [sentencia] en su aparición en el santuario donde ellos creían que Dios moraba, y lo dijo delante de todos públicamente.<sup>476</sup>

En este fragmento, Išo'dad describe la aparición de Dios 'en el santuario donde ellos [los hombres] creían que Dios moraba'.<sup>477</sup> Esta creencia de que Dios se encontraba en un santuario está influenciada por la religión del antiguo Israel donde existía un santuario en el que se daba culto a Dios. Además, esta referencia a los santuarios se relaciona con Gn 4,3-4, donde se narra el sacrificio que Caín y

---

<sup>473</sup> Gn 6:3 «Dijo, pues, Yahweh: Mi espíritu no responderá del hombre por siempre, pues es pura carne; y serán sus días ciento veinte años».

<sup>474</sup> IsAT I, p.114 (sir.) II, p. 122 (fr.).

<sup>475</sup> IsAT I, p.114 (sir.) II, p. 122 (fr.).

<sup>476</sup> El autor regresará a esta cuestión sobre la sentencia divina más adelante, cf. IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 125 (fr.).

<sup>477</sup> Otros autores también aluden a la aparición de Dios ante los hombres para pronunciar su sentencia, cf. EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.), BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 103-104 (sir.) (*Mimrā* II §104) II, p. 120 (fr.) y Diy 22 I p, 56 (sir.), II, p. 72 (fr.).

Abel ofrecieron a Dios en el santuario o altar donde su padre Adán les había enseñado que debían hacerlo para que Dios pudiera recibirlo.<sup>478</sup>

Otro elemento que reviste importancia es que Dios pronunciara su sentencia de un modo público: Dios ‘pronuncia su sentencia delante de todos públicamente’ ( ַחֲדָשׁוּתָא לְפָנֵי כָּל הָעָם לְחַמְדָּתָא).<sup>479</sup> El carácter público diferencia el comentario de Išoʿdad del de THM y la Pešīttā donde la sentencia es pronunciada por Dios sin que se especifique dónde o frente a quien la pronuncia.<sup>480</sup> Esto nos permite colegir por un lado, que el autor entiende que los hombres se encuentran reunidos, posiblemente en una asamblea<sup>481</sup> y, por otro, que Dios escoge este momento con la pretensión de hacer llegar la sentencia al mayor número de hombres y no solamente a un hombre, en este caso Noé.<sup>482</sup>

La datación de la sentencia divina es una cuestión relevante en la exégesis de Išoʿdad puesto que hará referencia a la misma en diferentes ocasiones en el desarrollo de su obra. En esta ocasión, el autor repara en el tiempo transcurrido desde que la sentencia fue pronunciada por Dios, hasta que ésta tuvo lugar. Según Išoʿdad, el castigo fue ejecutado ciento veinte años después de que hubiese sido

<sup>478</sup> Cf. IsAT I, p. 100 (sir.) II, p. 95 (fr.). La referencia a la aparición de Dios está relacionada con la necesidad de que Dios deba descender hasta el altar para recibir el sacrificio. Sobre el santuario en el Antiguo Israel, cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 382-388, para el sacrificio, pp. 528-577, espec. 528-530.

<sup>479</sup> IsAT I, p. 114 (sir.) II, p. 122 (fr.).

<sup>480</sup> THM Gn 6,3: «Dijo, pues, Yahweh: Mi espíritu no responderá del hombre por siempre, pues es pura carne; y serán sus días ciento veinte años» (וַיֹּאמֶר יְהוָה לְעֹלָם בְּשָׁנִים הוּא בְּשָׁר וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה) (יְהוָה לֹא יִדְוֶן רִיחֵי בָּאָדָם).

<sup>481</sup> Esta asamblea recuerda a la reunión de los representantes de las tribus judías. Sobre esta cuestión, véase R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 26-32, 138-149, espec. pp. 28-31.

<sup>482</sup> Išoʿdad especifica en su comentario que los hombres se encuentran reunidos en una asamblea (cf. IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 126 (fr.)), por lo que la sentencia, al ser pronunciada ante la asamblea y públicamente, permite que llegue a todos los hombres a través de sus representantes.





su discurso a la que encontramos en Gn 6,5. Según el autor, esto sucedería también en el caso concreto de Adán,<sup>487</sup> David<sup>488</sup> o los ninivitas,<sup>489</sup> donde Dios más que una sentencia lo que pronuncia es una amenaza.<sup>490</sup> Con esta explicación Išo'dad trata de resaltar el carácter compasivo de Dios. Por un lado, Dios ha otorgado a los hombres ciento veinte años para que muestren arrepentimiento. Mientras que por otro, su sentencia es más una amenaza que una sentencia propiamente. Esto sería así si se comprende que la amenaza deja la opción a la retractación, mientras que la sentencia ha de ejecutarse. Para apoyar esta idea, Išo'dad recurre a la cita de otro autor, en este caso, Hēnānā'.<sup>491</sup> Según nuestro autor, para Hēnānā' estos ciento veinte años fueron determinados para que los hombres mostraran arrepentimiento por sus pecados pero viendo que éstos no iban a hacerlo, este tiempo fue reducido<sup>492</sup> para que sus pecados no aumentaran.<sup>493</sup> Los pasajes bíblicos que son tomados como ejemplos, Dios no se encoleriza con los protagonistas ni aumenta por ello su castigo sino que, por el contrario, se muestra

---

<sup>487</sup> La referencia a Adán no ha podido ser identificada.

<sup>488</sup> Cf. 2 Sam 24,14-17.

<sup>489</sup> Cf. Jon 3.

<sup>490</sup> Bar Koni recoge esta misma referencia a David y a los ninivitas para indicar, al igual que Išo'dad, que la sentencia de Dios se refiere a una amenaza más que a un castigo, cf. BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 104 (sir.) (*Mimrā* II §104) II, p. 120 (fr.), cf. Diy 22 I, p. 55 (sir.), II, p. 71 (fr.) donde también encontramos esta referencia.

<sup>491</sup> Cf. D. Bundy, "Hēnānā' (Hadiabāia') of Adiabene (d. ca. 610)", en *Encyclopedia of Early Christianity* vol. 1 pp. 518-519, Everett Ferguson, Michael P. McHugh, Frederick W. Norris. Taylor & Francis, London & New York, (1998) 518-519. Cf. R. Duval, *Littérature Syriaque*, p. 83 y espec. p. 350; Cf. Adam H. Becker, *Sources for the Study of the School of Nisibis*. Translated with an introduction and notes by A. H. Becker, col. «Translated Texts for Historians» 50. (Liverpool, UK: Liverpool University Press, 2008), pp. 13-15.

<sup>492</sup> La sentencia fue de ciento veinte años pero únicamente transcurrieron cien años desde que Dios la pronunciara hasta que tuvo lugar el diluvio; Cf. IsAT I, p. 114 (sir.) II, p. 124 (fr.) y IsAT I, p. 152 (sir.) II, p. 165 (fr.) donde el autor regresa a estas palabras de Hēnānā'.

<sup>493</sup> El pecado del hombre tenía la característica de ir siempre en aumento y nunca en detrimento debido a la tendencia de su pensamiento, cf. Gn 6,5.

compasivo, reduciendo su sentencia y dictándola a modo de amenaza. A saber, en el caso de David, la sentencia divina fue de tres días que finalmente se convirtieron en tan sólo seis horas. En cuanto a los ninivitas, la sentencia fue de cuarenta días que finalmente no se cumplieron.<sup>494</sup>

Tras exponer su exégesis sobre Gn 6,4 donde se describen las relaciones mantenidas por los gigantes con las hijas de los hombres, Išo'dad cita las palabras de Dios recogidas en el versículo 5: 'la inclinación de su corazón [era] mala todo [el tiempo]'<sup>495</sup> (ܟܘܢܘܢ ܕܩܘܪܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܡܪܘܢܐ ܕܡܠܐ ܕܗܘܢܐ ܕܡܘܠܐ).<sup>496</sup> Según Išo'dad esto se debe a que los hombres actúan según su propia voluntad y no según la voluntad de Dios. En la Pešīttā, a la que alude el autor, se describe como 'la tendencia de su voluntad' (ܟܘܢܘܢܐ ܕܩܘܪܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܡܪܘܢܐ). Sin embargo, la segunda parte de este versículo coincide en ambos textos indicando el carácter continuo de la tendencia de la voluntad o corazón del hombre.

Además de recoger este fragmento de la Pešīttā, el autor precisa su cita recogiendo las palabras del Libro de la Sabiduría que hacen referencia a este versículo: 'Él los entregó a la mano de su inclinación' (ܟܘܢܘܢܐ ܕܩܘܪܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܡܪܘܢܐ ܕܡܠܐ ܕܗܘܢܐ ܕܡܘܠܐ).<sup>497</sup> Išo'dad ofrece su propia exégesis sobre este versículo, sin ofrecer ningún comentario sobre las palabras del Libro de la Sabiduría. El autor indica que Adán y Eva, a pesar de haber recibido la orden de no comer de un árbol en

---

<sup>494</sup> Esta alusión a las sentencias dictadas contra David y contra los ninivitas la encontramos en la obra de Bar Koni, quien la emplea con la misma finalidad que Išo'dad de Merv, cf. BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 104 (sir.) (*Mimrā* II §104) II, p. 120-121 (fr.).

<sup>495</sup> Gn 6,5.

<sup>496</sup> IsAT I, p. 114 (sir.) II, p. 124 (fr.).

<sup>497</sup> Cf. Ecles. 15,14: «Él hizo al hombre en el principio, y lo entregó a la mano de su inclinación»; cf. IsAT I, p. 114 (sir.) II, p. 124 (fr.); Esta referencia coincide con Bar Koni que lleva a cabo un comentario sobre este versículo en el que recoge que el hombre no fue creado como bueno o malo, sino que es la inclinación de su corazón lo que lo hace bueno o malo, cf. BK, *Scholia*<sup>s</sup> II-67 I p. 77 (sir.) II, p. 103 (fr.)

concreto, comen de éste sin tocar el resto.<sup>498</sup> Para Išo'dad, a partir de este momento la inclinación del hombre siempre tendió hacia la maldad puesto que no sintió arrepentimiento por este primer pecado, lo que fue añadiendo maldad a su corazón.<sup>499</sup>

Išo'dad cita el versículo 13 directamente de la Pešīttā: 'el fin de toda carne ha llegado ante mí'<sup>500</sup> (ܠܗܘܐ ܘܢܘܘܠܗܘܐ ܕܗܘܐ ܕܥܡܢܐ).<sup>501</sup> El autor expresa que se trata de una referencia al castigo que Dios ha impuesto a la humanidad cuyo tiempo ha expirado.<sup>502</sup> Esto quiere decir que el tiempo que Dios acordó para que los hombres mostraran arrepentimiento, a saber, ciento veinte años,<sup>503</sup> se ha cumplido sin que los hombres se hayan arrepentido, por lo que ha llegado el momento de que se ejecute la sentencia. El versículo citado por Išo'dad presenta una *reductio* respecto al texto de la Pešīttā. En este caso, se ha suprimido la segunda parte del versículo en la que se indica la causa principal por la que ha sido sentenciada la humanidad, que no es otra que ésta se había corrompido, corrompiendo con ella su camino sobre la tierra.<sup>504</sup> A pesar del caso de *reductio* que encontramos en este versículo, Išo'dad no se aleja de THM en su cita a la Pešīttā cuyo texto coincide con los *targûmîm*:

---

<sup>498</sup> Gn 3,5-7.

<sup>499</sup> Cf. Gn 6,5 (Pešīttā) «y que cuanto salía de su corazón era malo día tras día» (ܘܠܗܘܐ ܘܢܘܘܠܗܘܐ ܕܗܘܐ ܕܥܡܢܐ ܕܥܡܢܐ ܕܥܡܢܐ ܕܥܡܢܐ).

<sup>500</sup> Gn 6,13.

<sup>501</sup> IsAT I, p. 114 (sir.) II, p. 124 (fr.).

<sup>502</sup> Cf. IsAT I, pp. 114 (sir.) II, p. 122 (fr.) donde el autor hace referencia a la sentencia de Dios: «Dios decide tratarlos de esta manera, a saber, el año 420 de Noé»; «Y Dios pronuncia esta sentencia en su aparición en el santuario donde ellos creían que Dios habitaba».

<sup>503</sup> Cf. Gn 6,3 «Dijo, pues, Yahweh: mi espíritu no responderá del hombre por siempre, pues es pura carne; y serán sus días ciento veinte años».

<sup>504</sup> Cf. Gn 6,13<sup>b</sup>: «ya que por su causa está llena a tierra de violencias, y ve ahí que voy a exterminarlos con el orbe».

Pš

ܘܝܥܡܪ ܐܠܗܝܡ ܠܢܗ ܩܝܥܐ ܕܩܠ ܒܫܦܪ ܒܐ ܠܦܢܝ  
ܘܕܝܘܫܘܢܝܗܘܢ.

Y Dios dijo a Noé: el fin de toda carne ha venido ante mí.

THM

ܘܝܥܡܪ ܐܠܗܝܡ ܠܢܗ ܩܝܥܐ ܕܩܠ ܒܫܦܪ ܒܐ ܠܦܢܝ

Y Dios dijo a Noé: el fin de toda carne ha venido ante mí.

TgOk

ܘܝܥܡܪ ܝܘܝ ܠܢܗ ܩܝܥܐ ܕܩܠ ܒܫܦܪ ܥܠ ܠܩܕܡܝ

Y dijo el Señor a Noé: el fin de toda carne ha venido ante mí.<sup>505</sup>

La única versión que presenta una variación en este versículo es el texto de los LXX. Esta diferencia ha sido recogida por Išo'dad en su comentario donde el autor cita el texto griego para explicarla: 'el tiempo de todos los hombres ha venido ante mí' (καιρός παντός ἀνθρώπου ἦκει ἐναντίον μου).<sup>506</sup> El comentario que ofrece Išo'dad no es muy extenso, mas indica que la referencia al 'tiempo' que encontramos en el texto de los LXX (καιρός) es el equivalente al periodo de tiempo que transcurre desde que el hombre comenzó a pecar hasta que Dios decreta contra ellos el castigo.<sup>507</sup>

Išo'dad regresa al versículo 6,10 en el que se hace referencia a los hijos de Noé: 'Noé engendra tres hijos'<sup>508</sup> (ܘܝܥܡܪ ܐܠܗܝܢ ܕܢܘܥ).<sup>509</sup> Esta cita presenta *reductio* puesto que se ha eliminado la segunda parte del versículo en la que aparecen los nombres de los hijos de Noé.<sup>510</sup> Esto se debe a que los nombres no son relevantes para el autor, quien centra su exégesis en el número de hijos que

---

<sup>505</sup> El TgPsJn y el TgNph también coinciden en este versículo.

<sup>506</sup> LXX Gn 6,13.

<sup>507</sup> Cf. IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.).

<sup>508</sup> Gn 6,10.

<sup>509</sup> IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.).

<sup>510</sup> Cf. Gn 6,10<sup>b</sup> «Sem, Cam y Jafet».

tuvo Noé antes del diluvio.<sup>511</sup> Para Išo'dad no se trata de que Noé sólo engendrara tres hijos como se puede colegir a partir de la lectura de este versículo.<sup>512</sup> Según el autor, lo que ha sucedido es que no se ha hecho referencia a otro hijo de Noé no por una cuestión concreta, sino porque a excepción de Sem, Cam y Jafet, Noé no engendró ningún otro hijo antes del diluvio.<sup>513</sup> Išo'dad hace mención a la leyenda del cuarto hijo de Noé, nacido después del diluvio para apoyar su hipótesis de que Noé no engendró más de tres hijos antes del diluvio.<sup>514</sup> Este cuarto hijo se llamaría, según el autor, Yōnṭōn (ܝܘܢܬܘܢ) el cual fue 'dotado ampliamente' por Noé y 'enviado a habitar en oriente' (ܝܘܢܬܘܢ ܡܝܢ ܕܘܪܘܟܝܢ ܕܘܪܘܟܝܢ ܕܘܪܘܟܝܢ ܕܘܪܘܟܝܢ).<sup>515</sup> Esta es la única referencia sobre el cuarto hijo de Noé que ofrece Išo'dad en su obra. Sin embargo, podemos encontrar más datos en los trabajos de otros autores, principalmente dentro del *corpus* apócrifo, *v. gr.*, en el *Ktabā d-*

---

<sup>511</sup> En la Biblia se indica que Noé tuvo tres hijos. La simbología de este número es la totalidad y la fe. En el caso de los hijos de Noé, la totalidad se relaciona con el hecho de que las generaciones postdiluvianas desciendan de ellos, por tanto, toda la humanidad será su descendiente, mientras que la fe se relaciona con Noé puesto que es él quien mantiene su fe en Dios durante todo el diluvio a pesar de estar pasando por situaciones complicadas como esta tempestad.

<sup>512</sup> Cf. IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.).

<sup>513</sup> Las fuentes consultadas no nos informan del nacimiento de un hijo de Noé antes del diluvio que no fuese Sem, Cam o Jafet. Al contrario, nos informan de que antes del diluvio y durante éste, Noé no engendró más hijos que estos tres, *v. gr.*, L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 166. Cf. Gn 9,18-19: «Los hijos de Noé que salieron del arca fueron Sem, Cam y Jafet; y Cam es el padre de Canaán. Esos tres son los hijos de Noé, y de éstos se propagó toda la tierra».

<sup>514</sup> Llama la atención que el autor haga referencia a esta leyenda del cuarto hijo de Noé puesto que ésta aparece principalmente en la literatura pseudoepigráfica, que no es la fuente principal de Išo'dad de Merv en su obra.

<sup>515</sup> Cf. IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.).

*Dburitā* atribuido a Salomón de Akhlāt<sup>516</sup> También en la obra de Miguel Sirio aparece una alusión a esta leyenda, así como en la obra del Pseudo Metodio.<sup>517</sup>

La razón que nuestro autor encuentra para que Noé no engendrara más hijos antes del diluvio está relacionada con su decisión de guardar castidad. Noé, al ver la maldad de su generación, decidió no tomar ninguna mujer antes de recibir la orden de construir el arca:<sup>518</sup>

ܐܘܢ ܕܥܝܢܘܗ ܪܘܬ ܡܢ ܫܝܪܬܗܘܢ ܕܗܘܘܢ ܥܰܘܰܠܰܘܰܬܰܐ  
ܕܢܘܥܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ  
ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ  
ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ  
ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ  
<sup>519</sup> ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ ܕܢܘܰܝܰܗ

Cuando Noé vio la maldad de su generación, él no tomó una mujer antes de recibir la orden de construir el arca, igual que él y sus hijos no tuvieron relaciones sexuales con los cainitas perversos.

Esta referencia a la castidad guardada por Noé es un elemento relevante dentro de la tradición cristiana del texto. Prueba de ello es la alusión que hacen a ella la mayor parte de los autores<sup>520</sup> así como el hecho de que Noé sea tomado como ejemplo de hombre justo y puro por autores más tardíos. Sin embargo, aunque en la mayoría de las fuentes se mantiene la idea de que Noé guardó castidad hasta los quinientos años,<sup>521</sup> existen variaciones de unos autores a otros. En algunos casos,

<sup>516</sup> *Dburitā* I p. ٤٧ (sir.) II, p. 33 (ing.).

<sup>517</sup> Cf. J. P. Monferrer Sala, “*Mēm̄rā* del Pseudo Metodio”, pp. 213-230, espec. p. 218.

<sup>518</sup> La decisión de Noé de guardar castidad se debe a que el pecado principal de los hombres en ese momento era la lascivia, cf. Gn 6,1-4.

<sup>519</sup> Cf. IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.).

<sup>520</sup> Cf. CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42, 3 (fr.), CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43, 3 (fr.), S. C. Malan, *Adam and Eve*, p.143; cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 150.

<sup>521</sup> En el caso de Išo’dad, éste no indica que Noé preservara su castidad hasta el año quinientos. Sin embargo indica que lo hizo hasta que recibió la orden de construir el arca, en su año cuatrocientos ochenta, *vide* IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.). Más adelante recogerá esta fecha (en su año quinientos).

se indica que es el propio Noé quien decide tomar una esposa cuando Dios le reveló la llegada del diluvio.<sup>522</sup> Mientras que en otros es Dios quien le ordena a Noé que tome a una mujer como esposa.<sup>523</sup>

En el caso de Išo'dad, Noé rompió su periodo de castidad en su año quinientos<sup>524</sup> cuando engendró al primero de sus hijos. Sin embargo, no especifica el nestoriano si Noé lo hizo porque Dios se lo había ordenado o porque creyó que era lo mejor una vez había conocido el castigo divino como consecuencia de la lascivia que era el mayor pecado de su generación.<sup>525</sup> Sin embargo, Išo'dad añade que ni Noé ni sus hijos mantuvieron relaciones sexuales antes del diluvio puesto que ellos no pueden tener relaciones con los 'cainitas perversos' ( *ܘܢܘܨܘܢܝܘܬܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ* )<sup>526</sup> como se refiere nuestro autor al resto de los hombres.<sup>527</sup> Esta referencia a la usencia de relaciones sexuales entre Noé y sus hijos con los cainitas permite al autor resaltar el carácter puro de aquellos que se han de salvar de perecer en el diluvio.<sup>528</sup> Esto quiere decir que no se han relacionado con los 'perversos', por lo

---

<sup>522</sup> Cabe destacar que ni en la Pešîttā y ni en THM existen referencias directas a la mujer de Noé, es decir, no aparece su nombre ni se recoge cuándo fue tomada como esposa por Noé.

<sup>523</sup> En S. C. Malan, *Adam and Eve*, p.143, Dios le ordena a Noé que tome una mujer.

<sup>524</sup> Nótese que la simbología del número cinco es en la Biblia la representación de la sumisión del hombre a Dios, es decir, Dios está dirigiendo la vida del hombre, en nuestro caso, de Noé que no tomó a una esposa hasta que Dios no se lo ordenó. Por tanto, el número cinco ha sido llevado al extremo a través del quinientos que simboliza en este pasaje una obediencia a Dios que hasta ahora no había sido descrita en el AT. Esto se refleja en la relación de Noé con Dios en la que Noé siempre hace caso a los mandatos divinos y pide la aprobación de Dios para todo, incluso para tomar una esposa como sucede en este pasaje.

<sup>525</sup> Cf. IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.); cf. Miguel Sirio, *Chronique*, I, IV, donde se indica que el diluvio llegó en el año seiscientos de Noé, que era el año cien de Sem y Livre II, chap. VII, donde se recoge que Sem engendró al primero de sus hijos cuando abandonó el arca. Cf. GnR 26,1 «Noé tenía quinientos años y Noé engendró a Sem, Cam y Jafet».

<sup>526</sup> Literalmente, los hijos perversos de Caín.

<sup>527</sup> IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.).

<sup>528</sup> Cf. IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.).





recensiones sirias de esta obra, a diferencia del comentario de Išo'dad, aparece el nombre de la mujer de Noé, Haykal<sup>536</sup> que en otras tradiciones textuales es conocida como Nā'amah.<sup>537</sup> Sea como fuere, en todas las fuentes consultadas en las que aparece una referencia a la mujer de Noé se la reconoce como una mujer de la familia de Set,<sup>538</sup> o directamente como hija de Lamec.

Išo'dad presta atención a la descripción del arrepentimiento que siente Dios por haber creado al hombre. Para ello recurre a la cita del versículo 6,6: 'Y el Señor se arrepintió y sintió dolor' (ܘܫܘܒܘܬܐ ܘܫܘܒܘܬܐ ܘܫܘܒܘܬܐ).<sup>539</sup> Este versículo aparece citado de modo fragmentario. Sin embargo, el autor ha recogido las principales cuestiones de este versículo. En su exégesis se centra en la segunda parte de éste en la que se recogen las palabras: 'y sintió dolor [en su corazón]' (ܘܫܘܒܘܬܐ).<sup>540</sup> Para Išo'dad, esta afirmación hace referencia a una naturaleza humana de Dios que le permite sentir el dolor como lo hacen los hombres.<sup>541</sup> Išo'dad basa su interpretación de estas palabras en la idea de que el 'arrepentimiento' y la 'lamentación' son sentimientos creados al realizar acciones fuera de la regla, por lo que ambos son dolores propios 'del creado' y no 'del Creador'.<sup>542</sup> Išo'dad

---

<sup>535</sup> Cf. CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43, 3 (fr.).

<sup>536</sup> Cf. CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42, 3 (fr.); también en S. C. Malan, *Adam and Eve*, p. 143.

<sup>537</sup> Cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 159. Nā'amah aparece en THM como hermana de Tubalcain, cf. Gn 4,22.

<sup>538</sup> En el caso del *Ktabā d-Dbrītā* ésta es la única información que aparece sobre la mujer de Noé, cf. *Dbrītā* I p. ܘܢ (sir.) II, p. 32 (ing.).

<sup>539</sup> Gn 6,6 «se arrepintió Yahweh de haber hecho al hombre en la tierra, y, con el corazón apesadumbrado».

<sup>540</sup> Cf. IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.).

<sup>541</sup> Esta naturaleza (ܘܫܘܒܘܬܐ) es recogida por Efrén Sirio en su comentario al libro de Génesis para referirse a la forma escogida por Dios para presentarse ante los hombres y comunicarles su sentencia, cf. EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.). Para el término ܘܫܘܒܘܬܐ, cf. Payne-Smith col. 213.

<sup>542</sup> Cf. IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.); cf. GnR §32,4 donde se indica que no puede relacionarse a Dios con sentimientos o expresiones negativas, ni siquiera Dios puede hablar de

indica que estos sentimientos se le atribuyen a Dios de un modo metafórico, igual que sucede con los hombres a los que se les ha llamado ‘dioses’<sup>543</sup> atribuyéndoles cualidades propias de Dios.

Išo‘dad explica que afirmar que Dios tiene ‘pies’<sup>544</sup> y ‘manos’<sup>545</sup> es realizar una descripción física de Dios similar a las descripciones que se hace de los hombres (antropomorfización). Esto permite a nuestro autor enumerar una serie de cualidades y características físicas del hombre que han sido atribuidas a Dios tanto en el AT como en el NT, lo que ha llevado a la creación de un falso antropomorfismo.<sup>546</sup> Para Išo‘dad éste se define como un uso metafórico de dichas cualidades. Para apoyar su argumento, el autor recurre a la cita de varios versículos bíblicos de manera fragmentaria sobre los que no ofrece ningún comentario:

<p>ܠܢܝܘܬܐ ܕܥܘܠܐ ܡܠ ܕܘܪ ܕܝܗ  ܝܫܘܥܝܘܬܐ ܡܝܘܬܐ : ܡܘܬܝܘܬܐ ܕܡܠܘܬܝܘܬܐ  ܡܘܬܝܘܬܐ ܕܡܝܘܬܐ : ܡܠܘܬܐ ܕܡܠܘܬܐ :</p>	<p>Él se encolerizó.<sup>547</sup> Él descansó.<sup>548</sup> Él  sintió.<sup>549</sup> Despierta.<sup>550</sup> Descenderé y  veré.<sup>551</sup> Los cabellos de su cabeza</p>
---	--

---

ellas porque Dios es conocedor del Bien y del Mal. Otros autores recogen esta información, cf. BK *Scholia*<sup>s</sup> I p. 98 (sir.) (*Mimrā* II §99) II, p. 117 (fr.), BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 100 (sir.) (*Mimrā* II §100) II, p. 117 (fr.). En el caso de Efrén Sirio, éste alude a la imposibilidad de que Dios esté relacionado con sentimientos negativos pero lo hace en el caso concreto de los animales, cuando son divididos entre animales puros e impuros, cf. EphGn I, p. 59 (sir.) II, p. 47 (lat.).

<sup>543</sup> Cf. Sal. 82,6; Jn 10,34.

<sup>544</sup> Cf. Sal. 18,9.

<sup>545</sup> Cf. Sal. 8,6.

<sup>546</sup> Esta referencia al falso antropomorfismo con el que se ha descrito a Dios, es recogido por otros autores, cf. EphGn I, p. 62 (sir.), II, p. 49 (lat.), Diy 22 I, p. 59 (sir.), II, p. 76 (fr.).

<sup>547</sup> Cf. Sal. 18,7.

<sup>548</sup> Cf. Gn 2,2.

<sup>549</sup> Cf. Gn 8,21.

<sup>550</sup> Cf. Sal. 7,6.

<sup>551</sup> Cf. Gn 18,21.

· חַמְצָה כְּצֹאן לֶחֶם לֶחֶם חֲמֵץ  
· אֲרָחֵם לֶחֶם לֶחֶם אֲרָחֵם אֲרָחֵם  
· אֲרָחֵם כֹּס מִיַּד אֲבִי וְהָיָה

como lana pura.<sup>552</sup> Tiene plantas de los pies,<sup>553</sup> dice la Escritura. ¿Dónde está tu celo y el estremecimiento de tus entrañas?<sup>554</sup> Me avergonzaré de él delante de mi Padre que está en los cielos.<sup>555</sup>

Išo'dad describe estas cualidades como 'locuciones metafóricas y figuradas' (הַלְּבָבוֹת הַמְּדַבְּרוֹת כְּצֹאן לֶחֶם לֶחֶם חֲמֵץ) que no son propias de Dios. El autor explica que al igual que Dios hizo a los hombres a su antojo, habla de este modo para ayudarlos. Es decir, emplea estas locuciones para que los hombres lo puedan entender y no porque estas cualidades formen parte de su naturaleza.<sup>556</sup> Según Išo'dad, en el caso de los hombres, estas locuciones sí que tienen cabida designando la 'naturaleza', la 'acción' y el 'modo'.<sup>557</sup> Išo'dad explica estos tres elementos del siguiente modo: 'si indicamos que el hombre o el cuerpo es polvo' (אֲרָחֵם כְּצֹאן לֶחֶם לֶחֶם חֲמֵץ)<sup>558</sup> nos estamos refiriendo a la naturaleza. Sin embargo, si decimos 'ha construido' (בָּנָה),<sup>559</sup> se trata de una locución referente a la acción, mientras que si hablamos de que es 'casto o bueno o amable' (טָהוֹר כְּצֹאן לֶחֶם לֶחֶם חֲמֵץ)<sup>560</sup> estamos designando el modo. Por último indica

---

<sup>552</sup> Cf. Dan. 7,9.

<sup>553</sup> Cf. Éz. 43,7.

<sup>554</sup> Cf. Is. 63,15.

<sup>555</sup> Cf. Mc 8,38; Mt 10,33.

<sup>556</sup> Nótese que el autor indicará más adelante que Dios descendió ante los hombres y les habló como hombre, cf. IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 126 (fr.).

<sup>557</sup> IsAT I, p. 115-116 (sir.) II, p. 125 (fr.).

<sup>558</sup> IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 125 (fr.).

<sup>559</sup> IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 125 (fr.).

<sup>560</sup> IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 125 (fr.).

Išo'dad, si afirmamos que era 'su ángel' (ܘܢܘܢܘܢܘܢ)<sup>561</sup> o 'un dios' (ܘܢܘܢܘܢ),<sup>562</sup> es empleado siempre de un modo metafórico porque hacen referencia a Dios.

Esta explicación sobre el uso metafórico de determinadas cualidades atribuidas a Dios lleva a Išo'dad a entender que palabras como 'se arrepintió' (ܘܢܘܢܘܢ),<sup>563</sup> empleadas cuando Dios observa que el hombre se ha corrompido,<sup>564</sup> han sido usadas también metafóricamente. El autor desarrolla su comentario sobre esta metáfora, indicando que el hecho de que Dios creara a los hombres para la virtud y éstos se hayan tornado hacia el vicio<sup>565</sup> permite decir de Dios que 'se arrepintió'. Sin embargo, siempre se trata de un empleo metafórico de estas palabras.<sup>566</sup> La explicación que ofrece el autor es que Dios había creado a los hombres para que disfrutaran de los bienes, sin embargo, ellos los desprecian, siendo esta una de las razones que lleva a Dios a creer que merecían ser eliminados.<sup>567</sup>

Išo'dad finaliza su comentario sobre este uso metafórico de algunas expresiones aludiendo al texto de los LXX donde se emplea 'consideró' como una acción realizada por Dios. El autor indica que se trata de un caso más en el que estas expresiones se han entendido de un modo erróneo, ya que su lectura lleva a

---

<sup>561</sup> IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 125 (fr.); Cf. Mal. 2,7.

<sup>562</sup> IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 125 (fr.); Cf. Éx. 7,1.

<sup>563</sup> Cf. IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 125 (fr.).

<sup>564</sup> Cf. Gn 6,6.

<sup>565</sup> Cf. BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 77 (sir.) (*Mimrā* II §67) II, p. 103 (fr.) donde el autor indica que el hombre no fue creado bueno o malo en un principio sino que es la voluntad de éste la que determina si será bueno o malo.

<sup>566</sup> Cf. IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 125 (fr.).

<sup>567</sup> IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 125 (fr.). Efrén Sirio también hace referencia a esta idea indicando que Dios había creado a los hombres sin prever que la voluntad de éstos podía tornarse hacia el vicio, cf. EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.).

creer que Dios ‘piensa y considera’.<sup>568</sup> Para Išo‘dad no se trata de que Dios no pueda pensar, sino de que la expresión ‘Dios piensa’, está situando a Dios a un nivel similar al de los hombres.

El autor continúa su comentario a través de los LXX.<sup>569</sup> En esta ocasión cita el versículo 6,7 donde se recogen las palabras de Dios ‘me arrepiento de haberlos hecho’ (ὅτι ἐποίησεν τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς καὶ διενοήθη). Esta cita presenta un caso de *reductio* donde sólo se ha conservado la parte final del versículo. Esto se debe al interés del autor por exponer la repercusión de estas palabras más que en explicar el significado de las mismas. Por ello Išo‘dad precisa en su comentario que estas palabras fueron muy eficaces puesto que ‘inspiraron miedo entre los ancianos’.<sup>570</sup> Esta alusión a los ancianos es una referencia a los patriarcas anteriores a Noé. En este caso concreto, podríamos determinar que al referirse a ‘los ancianos’ el autor está nombrando a Lamec y Matusalén. Ambos, a excepción de Noé, son los únicos patriarcas que siguen con vida en el momento en que Dios pronunció su sentencia. Sin embargo, no vivieron hasta la llegada del diluvio.<sup>571</sup>

Esta idea tiene su base en la creencia de que los patriarcas antediluvianos conocían la amenaza del diluvio. Se trata de una cuestión recogida principalmente en la tradición apócrifa del texto<sup>572</sup> puesto que tanto en THM como en la Pešittā no hay información sobre ello.

Išo‘dad describe la aparición de Dios ante los hombres: Dios les habló con una voz perceptible sabiendo que éstos se encontraban reunidos en una asamblea, para

---

<sup>568</sup> Cf. IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 125 (fr.), n. 16 donde se indica que la traducción de los LXX es ἐνεθυμήθη para ‘pensó’ y διενοήθη para ‘consideró’.

<sup>569</sup> IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 126 (fr.).

<sup>570</sup> Cf. Ex. 24,1.

<sup>571</sup> Cf. Gn 5.

<sup>572</sup> Cf. S. C. Malan, *Adam and Eve*, p.115; Cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, pp. 146 y 156.

que salieran de su iniquidad.<sup>573</sup> En esta aparición Dios tiene ‘apariencia de hombre’ y habla como un hombre.<sup>574</sup>

ܩܠܗ ܗܘܪܝܘܪܗ ܗܝܘܒܐܢܝ ܟܥܘܕܝܗ ܗܘܐܘܡܐ ܗܘܘܕܝܗ ܗܘܘܘܐܐ  
ܗܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ  
ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ  
ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ  
ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ ܗܘܘܘܐܐ

Es necesario saber que esas palabras fueron muy eficaces, inspiraron miedo a los ancianos. Dios les habló con una voz perceptible, mientras ellos estaban reunidos, para que se convirtieran de su iniquidad. Como él se apareció con su apariencia de hombre, habló también como un hombre.

Este segmento narrativo contiene varios elementos destacables. Por un lado, el autor recoge que las palabras de Dios, es decir, la sentencia divina, provocó el miedo entre los ancianos. Esta alusión a los ancianos está haciendo referencia a los diferentes patriarcas que ha habido desde Adán hasta Noé. Išoʿdad se refiere a ellos como ‘ancianos’ puesto que el patriarca siempre es un hombre de edad avanzada.<sup>576</sup>

Otro elemento que cabe destacar es la indicación de que Dios les habló cuando ellos estaban reunidos. Se trata de que Dios se dirija a ellos de manera colectiva y

---

<sup>573</sup> En la literatura legendaria se indica que fue Noé quien trató de hacer que los hombres se arrepintieran por sus pecados antes de la llegada del diluvio, cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 153.

<sup>574</sup> IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 126 (fr.); cf. IsAT I, p. 95 (sir.) II, p. 100-101 (fr.), donde el autor describe, en palabras de Henānā, a Dios mostrándose ante Caín y Abel con una apariencia de hombre: ‘Dios se le apareció bajo la figura amable de un hombre’ (ܟܥܘܕܝܗ ܗܘܐܘܘܕܝܗ ܗܘܘܐܘܘܐܐ ܗܘܘܐܘܘܐܐ ܗܘܘܐܘܘܐܐ ܗܘܘܐܘܘܐܐ ܗܘܘܐܘܘܐܐ ܗܘܘܐܘܘܐܐ ܗܘܘܐܘܘܐܐ).

<sup>575</sup> Cf. IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 126 (fr.).

<sup>576</sup> Sobre la jerarquía en las tribus patriarcales, cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 26-32; para la evolución interna de la organización tribal en el antiguo Israel, pp. 38-39.

no de manera individual como viene sucediendo a lo largo del relato del diluvio en el que Dios se dirige únicamente a Noé. También se puede colegir de esta referencia a la reunión de los hombres que Dios conocía la costumbre que éstos tenían de juntarse para tratar las cuestiones más relevantes de la tribu. Por otra parte, además de la intención de Dios de hacer llegar su mensaje al mayor número posible de hombres, Išo'dad se refiere a que la intención principal es que los hombres se alejen de su iniquidad. Esto muestra a un Dios compasivo que pretende que los hombres se arrepientan por sus pecados y se pueda evitar con ello la llegada del diluvio.<sup>577</sup> Este carácter compasivo de Dios es remarcado por Išo'dad al indicar que Dios les habla como un hombre y con apariencia de hombre para que ellos puedan comprenderlo. Esto confirma que Dios quería evitar tener que enviar el diluvio puesto que supondría eliminar a todo ser vivo de la tierra (hombres y animales) y Dios espera no tener que poner fin a su creación. Además, esta referencia permite comprender que Dios ve a esta generación de hombres como incultos, puesto que les ha dado todas las facilidades posibles para que tengan acceso a su mensaje y para que lo comprendan con claridad.

Para Išo'dad, estas palabras de Dios a los hombres para que se arrepientan por sus pecados, fueron tomadas por los 'impíos', como denomina nuestro autor a Mani<sup>578</sup> y Marción,<sup>579</sup> como un 'arma con la que atacar al Creador'.<sup>580</sup> Išo'dad no realiza ningún comentario sobre esto, sin embargo se trata de una idea que encontramos en la obra exegética de Bar Koni. Con toda probabilidad, Išo'dad se

---

<sup>577</sup> Algunas fuentes argumentan que los patriarcas anteriores a Noé ya conocían la intención de Dios de enviar el diluvio basándose en Gn 5,29 donde Lamec profetiza que su hijo, cuyo nombre es Noé, ofrecerá descanso a su generación.

<sup>578</sup> Cf. "Mani" en *Encyclopedia of Early Christianity*, (New York: Routledge, 1999), pp. 707-709.

<sup>579</sup> Cf. "Marcion" en *Encyclopedia of Early Christianity*, pp. 715-717.

<sup>580</sup> Cf. IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 126 (fr.).



ha limitado a copiar esta idea del nestoriano, sin atender al sentido de la misma o a la intencionalidad con la que fue recogida.<sup>581</sup>

Išo'dad dirige su comentario a la construcción del arca a través de una pregunta con la que pretende confirmar que la 'virtud divina' intervino en todo lo relativo al arca:<sup>582</sup>

ܟܠܗ ܕܥܡܢ ܕܥܡܢ ܕܥܡܢ ܕܥܡܢ ܕܥܡܢ ܕܥܡܢ ܕܥܡܢ ܕܥܡܢ ܕܥܡܢ ܕܥܡܢ : ܕܥܡܢ ܕܥܡܢ ܕܥܡܢ ܕܥܡܢ ܕܥܡܢ ܕܥܡܢ ܕܥܡܢ . <sup>583</sup>	¿Cómo pudo [Noé] conocer las maderas apropiadas para la construcción, los animales puros e impuros, el alimento [que convenía] a cada uno?
---	--

La respuesta de Išo'dad a esta pregunta está relacionada con la providencia divina, presente a lo largo de su comentario.<sup>584</sup> En este caso, el autor determina que tuvo que ser Dios quien instruyera a Noé para llevar a cabo las tareas relacionadas con la construcción del arca. Por ello, nuestro autor indica que Dios instruyó a Noé apareciéndose ante él. En esta aparición Dios emplea su palabra para enseñar a Noé todo lo necesario para construir el arca. El autor profundiza en su comentario indicando que no se trata solamente de que Dios enseñara a Noé a reconocer los materiales adecuados para el arca, o cómo distinguir entre animales puros e impuros, sino que Dios enseña a Noé cómo trabajar las maderas del arca. Išo'dad enumera estas tareas relacionadas con la construcción del arca para apoyar así su teoría de que fue gracias a Dios que el arca pudo ser construida por Noé: 'Ningún

---

<sup>581</sup> Cf. BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 100 (sir.) (*Mimrā* II §100) II, p. 118 (fr.).

<sup>582</sup> Bar Koni también indica que fue gracias a la providencia divina que Noé supo cómo construir el arca y seleccionar los materiales adecuados para ello, cf. BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 38 (sir.) (*Mimrā* II §105A) II, p. 26 (fr.).

<sup>583</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 126 (fr.). Este párrafo es prácticamente un calco del texto de Bar Koni, cf. BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 38 (sir.) (*Mimrā* II §105A) II, p. 26 (fr.).

<sup>584</sup> Cf. BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 38 (sir.) (*Mimrā* II §105A) II, p. 26 (fr.) donde el autor también hace referencia a la providencia divina.

otro [sino Dios] lo instruyó por la aparición y la palabra,<sup>585</sup> él le mostró efectivamente cómo serrar, encajar y cepillar las planchas [de madera] y lo restante' ( **וַיְבַרְכֵם יְהוָה וַיִּבְרַךְ אֱלֹהֵי הַיָּם וַיִּבְרַךְ אֱלֹהֵי הַיַּבָּשָׁת׃** )<sup>586</sup>

Išo'dad señala que el hecho de que Dios tuviera que enseñar a Noé todas estas tareas muestra que los hombres de esa generación eran incultos.<sup>587</sup> Esta idea coincide con otros autores que también describen a los hombres de la generación de Noé como 'incultos', basando su argumento en la estancia de Adán en el paraíso donde éste no tuvo que realizar ninguna labor para sobrevivir, es decir, Dios era quien abasteció el alimento y Adán no tuvo la necesidad de cazar o cultivar la tierra para conseguirlo. A pesar de ser partidario de esta idea, Išo'dad incluye en su comentario la opinión de otros autores<sup>588</sup> que no comparten con él que fuese Dios quien transmitiera a Noé los conocimientos oportunos para la construcción del arca. Según estos autores, no era necesario que Dios hiciera esto puesto que les había otorgado con anterioridad a los hombres todos los conocimientos necesarios. Así, Išo'dad indica que estos autores tienen la creencia de que Dios entregó estos conocimientos en concreto a 'Jabal y Jubal'<sup>589</sup> y a otros<sup>590</sup> en vistas de la construcción del arca<sup>591</sup> y no a Noé, puesto que a través de

---

<sup>585</sup> Diy 22 I, p. 56 (sir.), II, p. 72 (fr.). En S. C. Malan, *Adam and Eve* Dios emplea la palabra para instruir a Adán o a Noé constantemente, cf. p. 11 y p. 14; cf. GnR §28,2 donde se indica que Dios creó el mundo con la palabra. Cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 157 y 160.

<sup>586</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 126 (fr.).

<sup>587</sup> IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 126 (fr.). Otros autores también aluden a la generación de Noé como 'incultos', cf. BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 37 (sir.) (*Mimrā* II §104A) II, p. 25 (fr.); Diy 22 I, p. 56 (sir.), II, p. 72 (fr.).

<sup>588</sup> La referencia a otros autores no ha sido identificada.

<sup>589</sup> Gn 4,20-21 «Adá engendró a Yabal que fue padre de los moradores en cabaña y entre rebaños. El nombre de su hermano era Yubal que fue padre de los citaristas y tocadores de caramillo».

<sup>590</sup> Estos 'otros' podría hacer referencia a Tubalcain, el otro hijo de Sillá y, por tanto, hermano de Yabal y Yubal por parte de padre (Lamec), cf. Gn 4,19-22.

las generaciones estas artes se abrían transmitido de unos hombres a otros hasta llegar a Noé. Išo'dad hace referencia a un autor en concreto que tiene la certeza de que Dios otorgó a Jabal y Jubal el conocimiento de estas materias con la creencia de que algún día tendrían que ponerlo en práctica para construir un arca. Esto se debe a que Jabal y Jubal eran descendientes de Caín, por lo que este autor entiende que Dios, tras ver el pecado de Caín al asesinar a su hermano Abel,<sup>592</sup> sabe que algún día tendrá que destruir a la humanidad con un castigo en forma de diluvio del cual sólo se salvarán unos cuantos hombres en un arca.

Encontramos aquí un juego de palabras realizado a través de los nombres Jabal y Jubal. Ambos nombres provienen de la raíz siríaco-araméa *ybl* (ܝܒܠ) 'fluir, manar'.<sup>593</sup> Esta alusión a estos personajes bíblicos no parece casual, más bien pudiera ser que Išo'dad la realizara en función del significado de sus nombres puesto que el nombre *yabal* significa 'corriente de agua' y *yubal* 'curso, sucesión'. Otra opción estaría relacionada con las artes que Dios enseñó a Jabal y Jubal. Sin embargo, se tratan de artes que no son necesarias para la construcción de un arca. Por ello habría que centrarse en esos 'otros' de los que habla Išo'dad que bien pudieran referirse a Tubal-cain, hermano de los dos primeros, y quien fue el padre de la metalurgia,<sup>594</sup> actividad relacionada con la construcción de un navío.<sup>595</sup> Aún así, podríamos colegir que el autor al que Išo'dad se refiere<sup>596</sup> alude a Jabal y Jubal por la relación del significado de sus nombres con el agua y, por consiguiente, con el diluvio y no por las tareas que Dios les había enseñado.

---

<sup>591</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 126 (fr.).

<sup>592</sup> Gn 4.

<sup>593</sup> ܝܒܠ, cf. en Payne-Smith col. 1538.

<sup>594</sup> Gn 4,23 «También Silá engendró a Tubal-cain, forjador de toda herramienta de cobre y hierro».

<sup>595</sup> Nótese que en el pasaje bíblico del diluvio no existe la mención a ningún metal empleado en la construcción del arca. Cf. Efrén Sirio quien recoge el hierro como uno de los materiales para la construcción del arca, EphGn I, p. 58 (sir.) II p. 46 (lat.).

<sup>596</sup> El autor no ha podido ser identificado.

Išo'dad se centra en el tipo de madera con la que se debió construir el arca a través de la comparación de los étimos que se han empleado en diferentes tradiciones textuales para referirse a ella. Se trata de una comparación que refleja la dificultad que supone determinar el tipo concreto de madera que se empleó debido a que el término empleado en THM (גִּזְרֵי) es un *hapax legomenon*.<sup>597</sup> En su comparación, Išo'dad indica que en la Pešīttā se ha reconocido la madera de 'arqā (حِمْل) <sup>598</sup> como šāgā (سَج).<sup>599</sup> En el caso de los LXX, Išo'dad presenta una de las características de esta madera indicando que en el texto griego la madera ha sido descrita como 'vigas cuadrangulares putrefactas' (σπίλοι τετραγώνιοι ξύλα).<sup>600</sup> Esto lleva a nuestro autor a identificar el étimo šāgā (سَج) con un tronco cuadrangular. Según Išo'dad, otros autores lo identifican con el término ešcār'ā (عشعرآ).<sup>601</sup> Para otros autores, sin embargo, el arca debió construirse de una madera llamada en persa šemšār (شمشار)<sup>602</sup> la cual fue empleada también, según nuestro autor, en la posterior construcción del arca de la alianza<sup>603</sup> al tratarse de una madera 'muy dura y resistente'.<sup>604</sup>

Para Išo'dad, Dios ha empleado una madera que no tiene estas características puesto que la madera de 'arqā (حِمْل) es para él una madera que no flota. Išo'dad reflexiona sobre esto atendiendo a la época del año en la que el diluvio tuvo lugar.

<sup>597</sup> El étimo ha sido identificado con la 'acacia', cf. J.P. Monferrer Sala, "An Arabic-Muslim quotation" pp. 263-278, espec. 272-275.

<sup>598</sup> حِمْل, cf. Payne-Smith col. 2999.

<sup>599</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 126 (fr.). Para سَج, cf. Payne-Smith col. 4051. El editor ha identificado esta opinión con la de Mar Aba y Gabriel de Qaṭar, p. 126 (fr.).

<sup>600</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 126 (fr.).

<sup>601</sup> عشعرآ, cf. Payne-Smith col. 408.

<sup>602</sup> شمشار, cf. Payne-Smith col. 4226. Cf. شمشار en Steingass, Francis Joseph, *A Comprehensive Persian-English dictionary* col. 760.

<sup>603</sup> Cf. Éx. 25,10.

<sup>604</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 127 (fr.).

Para Išo'dad el diluvio se dio en el mes de 'iyār'.<sup>605</sup> Por ello entiende que no se pretendía que el arca fuese adecuada para la lluvia de invierno, lo que lo ha llevado a colegir que el tipo de madera que Dios eligió para la construcción del arca, no tenía que ser muy dura ni resistente.<sup>606</sup> Išo'dad indica además que al ser la madera de 'arqā (ܐܪܩܐ) una madera amarga, al contacto con las aguas dulces las habría convertido en aguas amargas.<sup>607</sup>

En relación a la estructura del arca, Išo'dad presta especial atención al término *zweḏnē* (ܙܘܕܢܐ).<sup>608</sup> Según el autor, este término hace referencia a una suerte de vigas que emergen del arca en las que se colocan los víveres y que ayudan a la sujeción de la estructura. Para otros autores,<sup>609</sup> indica Išo'dad, se tratarían de unas vigas colocadas en el centro del arca por las que se puede pasar de un lado al otro.<sup>610</sup> Nuestro autor compara el texto de la Pešīttā<sup>611</sup> con los LXX en el que *zweḏnē* (ܙܘܕܢܐ) aparece como 'lucernarios' (ܠܘܥܢܐܝܝܢ ܠܐ ܠܘܥܢܐܝܝܢ, en gr. ποιήσεις),<sup>612</sup> mientras que otros autores hablan de 'hacer nidos' (ܡܠܥ ܡܢܐ).<sup>613</sup>

---

<sup>605</sup> Išo'dad data el diluvio en el año 600 de la vida de Noé, cf. IsAT I, p. 114 (sir.) II, p. 123 (fr.).

<sup>606</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 127 (fr.). Bar Koni también hace referencia a esta idea, cf. BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 106 (sir.) (*Mimrā* II §106) II, p. 122 (fr.).

<sup>607</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 127 (fr.). Cf. Éx. 15,25.

<sup>608</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 127 (fr.).

<sup>609</sup> El autor ha sido identificado como Gabriel de Qaṭar.

<sup>610</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 127 (fr.).

<sup>611</sup> IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 127 (fr.).

<sup>612</sup> Cf. LXX Gn 6,16.

<sup>613</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 127 (fr.); Cf. en THM donde encontramos 'soḥār' (ܫܘܚܐܪ). Sobre la interpretación de este étimo hebreo, cf. Jason Michael McCann, "'Woven of reeds": Genesis 6:14b as evidence for the preservation of the reed-hut Urheiligtum in the biblical flood narrative", en Jason M. Silverman, *Opening Heaven's floodgates: The Genesis Flood narrative, its context, and reception*, col. «Biblical intersections» 12, (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2013), pp. 113-140, espec. 125-127.

Išo'dad no especifica cuáles debían ser las medidas del arca. La única referencia relacionada con las medidas la realiza a través de la orden de Dios a Noé: 'le darás un codo' (חלד ארבע אמות).<sup>614</sup> Estas palabras significan, según nuestro autor, que el arca estará cerrada en su parte trasera puesto que la parte superior del arca sería de la largura de un codo mientras que la parte inferior sería larga como una casa.<sup>615</sup> Išo'dad explica esta comparación del arca con una casa en el siguiente párrafo:

<p>תלם בית ארבע אמות : בית לבית בית : בית          לחלד ארבע אמות בית ארבע אמות</p>	<p>Como las casas que se construyen con tallos de palmera que son amplias en la parte baja y como la casa de un camello en la parte de arriba.<sup>616</sup></p>
---	--

Esta comparación con la 'casa de un camello' se relaciona con la bóveda que, según nuestro autor, debió de tener el arca.<sup>617</sup> Para Išo'dad, no se trata únicamente de que el arca tenga forma abovedada y cuente con lucernarios, sino que además tendría 'una puerta en un lado por donde subirían los animales y al resto con ayuda de una escala' (אחד הדלתות יפתחו למעלה ואלה יעלו על המדרגות).<sup>618</sup>

Una vez dentro del arca, la distribución de los animales es la siguiente:

<p>אדם ובהמות וצאן וכל חיה אשר תהלך על הארץ          יעלו עימך אל הצדקה</p>	<p>El ganado, las aves y los hombres en el piso superior, los animales salvajes en el [piso] medio y los reptiles en el</p>
---	---

<sup>614</sup> IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 127 (fr.); Cf. Gn 6,16.

<sup>615</sup> IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 127 (fr.).

<sup>616</sup> IsAT I, p. 118 (sir.) II, p. 127 (fr.).

<sup>617</sup> Cf. IsAT I, p. 118 (sir.) II, p. 127 (fr.). El Diy 22, también recoge esta comparación de la forma abovedada del arca con la 'casa de un camello', cf. Diy 22 I, p. 57 (sir.), II, p. 73 (fr.).

<sup>618</sup> IsAT I, p. 118 (sir.) II, p. 127 (fr.).

<sup>619</sup>ܩܘܪܕܢܐ ܩܘܪܕܢܐ piso inferior.

La división del arca en tres pisos es similar a la que encontramos en la Pešīttā y en THM. Sin embargo, la distribución de los animales en cada piso no es similar a la del texto de la Pešīttā y THM. Otros autores recogen esta división del arca en tres pisos, sin embargo, existen fuentes en las que no se menciona esta distribución, como sucede en estos textos.

En el texto sagrado,<sup>620</sup> como indica Išo'dad, se realiza una distinción entre dos grupos de aves. Por un lado se emplea el término *šefar* (ܫܦܪܐ)<sup>621</sup> para referirse a las aves (paséridas) y *gef* (ܓܦܐ)<sup>622</sup> para el resto de aves (ܩܘܪܕܢܐ ܩܘܪܕܢܐ ܩܘܪܕܢܐ ܩܘܪܕܢܐ).<sup>623</sup> Išo'dad precisa además que el texto sagrado se refiere a la construcción de Noé como 'cofre' (ܩܘܪܕܢܐ),<sup>624</sup> debido a la forma que presenta que no sería redonda sino abovedada.<sup>625</sup> Esta forma del arca descrita por Išo'dad, ha sido recogida en el texto sagrado para describir el arca como una estructura cerrada, igual que las casas, y no abierta como un barco.

Otro elemento importante relacionado con la estructura y conformación del arca es la existencia de una ventana. Išo'dad no aporta detalles respecto a la

---

<sup>619</sup> IsAT I, p. 118 (sir.) II, p. 127 (fr.).

<sup>620</sup> Entendemos que el autor se refiere a la Pešīttā por ser su fuente principal.

<sup>621</sup> Cf. \*šVp(p)Vr- SEM, II, n° 212 cf. ܫܦܪܐ, en Payne-Smith col. 3433.

<sup>622</sup> Para ܓܦܐ, cf. Payne-Smith col. 763.

<sup>623</sup> El Diy 22 recoge esta misma distinción entre dos tipos de aves, cf. Diy 22 I, p. 57 (sir.), II, p. 73 (fr.). Efrén Sirio y Bar Koni no ofrecen esta distinción, sin embargo, ambos autores emplean el término ܩܘܪܕܢܐ para referirse a las aves, cf. EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 45 (lat.), EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.); BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 106 (sir.) (*Mimrā* II §106) II, p. 122 (fr.). Para ܩܘܪܕܢܐ, cf. Payne-Smith col. 3255.

<sup>624</sup> ܩܘܪܕܢܐ, cf. Payne-Smith col. 3465.

<sup>625</sup> IsAT I, p. 118 (sir.) II, p. 127 (fr.). El autor coincide con la Pešīttā al describir el arca como una construcción abovedada que para Išo'dad es comparable a 'la casa del camello', cf. IsAT I, p. 118 (sir.) II, p. 127 (fr.).

ubicación de la ventana en el arca, ni las proporciones que tenía la misma. Aún así, el autor describe la utilidad de la ventana indicando que será por ésta por donde fueron liberados el cuervo y la paloma,<sup>626</sup> subieron las aguas para beber<sup>627</sup> y vieron el sol, así como la sucesión del día y la noche ( *בַּיּוֹם הַהוּא יָרָא אֶת-הַשֶּׁמֶשׁ וְאֶת-הַיָּרֵחַ וְאֶת-הַכּוֹכָבִים וְאֶת-הַיָּם וְאֶת-הָאָרֶץ וְאֶת-הַשָּׁמַיִם*).<sup>628</sup> Sobre estas acciones relacionadas con la ventana, cabe destacar que en THM y en la Pešīttā únicamente aparece el pasaje en el que Noé abre la ventana y deja salir un cuervo y una paloma para comprobar que la tierra se ha secado.<sup>629</sup> La referencia a las aguas para beber se relaciona con la literatura exegética, mientras que no aparece recogida ni en THM ni en la Pešīttā. Por otro lado, la referencia a la posibilidad de ver la alternancia entre el día y la noche a través de esta ventana, es una idea que aparece principalmente en la literatura pseudoepigráfica y que, nuevamente, no aparece recogida en THM ni en la Pešīttā.

Išo'dad comenta Gn 6,19 donde Dios ordena a Noé que haga subir en el arca a una pareja de cada especie animal, un macho y una hembra.<sup>630</sup> Para el autor, la decisión del número de cada tipo de animal que subió al arca es tomada por Noé a quien se refiere como 'el Profeta' (*נביא*). Esto diferencia a Išo'dad de THM y de Pešīttā donde es Dios quien determina el número de animales que acompañarán a Noé en el arca. Otras fuentes siguen a THM y Pešīttā en esta cuestión, por lo que es únicamente Išo'dad quien presenta una variación en esta información. Además, el autor confiere a Noé la capacidad de discernir entre animales puros e impuros, una información que no es recogida por THM ni por la Pešīttā. En cualquier caso, el número de animales puros e impuros que Išo'dad propone es el siguiente: de

---

<sup>626</sup> Cf. Gn 8,6-8.

<sup>627</sup> Ésta es la única referencia que ofrece el autor sobre las aguas para beber durante el diluvio.

<sup>628</sup> IsAT I, p. 118 (sir.) II, p. 128 (fr.).

<sup>629</sup> Cf. Gn 8, 6-11.

<sup>630</sup> Cf. Gn 6,19 «todo viviente y todo ser animado, dos de cada clase a vivir contigo; serán macho y hembra».



‘animales puros siete pares’ de cada especie y de ‘impuros’ un par.<sup>631</sup> Este número de animales es similar al que determinan THM y Pešittā. Sin embargo, y a diferencia nuevamente de THM y Pešittā, Išoʿdad explica esta elección del número de animales por parte de Noé. Para nuestro autor, Noé decidió que de animales impuros sólo subirían al arca un par de cada especie porque es un número suficiente para asegurar la pervivencia de las especies.<sup>632</sup> Mientras que la decisión de Noé de llevar consigo un mayor número de animales puros, se debe a que los hombres aprecian más a estos animales<sup>633</sup> tanto para saciar sus necesidades como para ofrecer víctimas a Dios.<sup>634</sup> Išoʿdad apunta que hay autores que tienen la creencia de que los animales fueron creados en un principio en esta proporción, es decir, fueron creados en este número porque habían sido creados puros e impuros.

Según Išoʿdad, los animales acuden al arca por una orden divina. Para el autor es la misma orden que hizo a los animales reunirse alrededor de Adán,<sup>635</sup> la que logra que se reúnan en torno a Noé<sup>636</sup> sin que éste tenga que realizar ningún esfuerzo. Esta idea se relaciona con el momento en el que Dios ordena, a través de su palabra, que los animales acudan ante Adán para que éste les ponga nombre. Por ello, Išoʿdad describe a los animales acudiendo ante Noé en perfecta armonía, igual que sucedió con Adán antes de que éste pecara<sup>637</sup> y los animales huyeran de su alrededor. En este pasaje el autor se refiere a los animales como ‘nocivos y pacíficos’,<sup>638</sup> posiblemente aludiendo de manera indirecta al carácter puro e

---

<sup>631</sup> IsAT I, p. 118 (sir.) II, p. 128 (fr.).

<sup>632</sup> Cf. Gn 7,2; IsAT I, p. 118 (sir.) II, p. 128 (fr.).

<sup>633</sup> Cf. Sal. 8,4-6.

<sup>634</sup> Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 529-503, donde se indica que el holocausto siempre debe ser realizado con animales puros y nunca con animales impuros.

<sup>635</sup> Cf. Gn 2,19.

<sup>636</sup> Gn 7,8-9.

<sup>637</sup> Cf. Gn 2, 19.

<sup>638</sup> IsAT I, p. 118 (sir.) II, p. 128 (fr.).

impuro de los mismos. Išo'dad menciona esta última clasificación, propia de THM,<sup>639</sup> en la que los animales son descritos como puros e impuros en relación a la capacidad que tiene Noé para discernir entre un grupo y otro. El autor afirma que Noé pudo discernir entre animales puros e impuros por el número que había de éstos.<sup>640</sup> Por tanto, para Išo'dad es el número de animales el que origina la diferencia entre animales puros e impuros, en oposición a la creencia de que éstos hubieran sido creados puros o impuros en un principio. Esto refuerza la idea de Išo'dad de que los animales no eran puros o impuros porque Dios los había creado de esta manera, sino que habría sido el propio Noé quien realizó esta distinción por vez primera en el pasaje del diluvio. Para apoyar esta idea, el autor recoge una cita de Basilio de Cesárea en la que se indica que las bestias y las aves fueron creadas en amplias bandadas y rebaños.<sup>641</sup> Išo'dad no realiza ningún comentario sobre la cita a Basilio de Cesárea, sin embargo, esta cita nos permite colegir que, para Išo'dad, los animales fueron creados en un número indeterminado (bandadas y rebaños). Por tanto, no se puede decretar que los animales puros e impuros fueron creados por Dios en diferente número sino que fue gracias a Noé que se produjo esta distinción.

Išo'dad ofrece nuevos argumentos para apoyar su idea de que Dios no había creado a los animales puros o impuros. En este caso, determina que si Dios hubiera creado a los animales de esta manera por naturaleza, no hubiera permitido que Noé se los comiera puesto que no querría que se alimentara de animales impuros. Išo'dad cita un versículo en el que se recogen las palabras de Dios a Noé que confirman su argumento: 'he aquí que te doy todo, como te he dado la hierba

---

<sup>639</sup> Cf. Gn 7,2; Gn 7,8.

<sup>640</sup> Hay autores que se oponen a esta idea creencia de Išo'dad de Merv, v. gr., BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 104 (sir.) (*Mimrā* II §105) II, p. 121 (fr.).

<sup>641</sup> IsAT I, p. 118-119 (sir.) II, p. 128 (fr.); la cita de Basilio de Cesárea no ha podido ser identificada.

verde'.<sup>642</sup> Išo'dad no realiza ningún comentario sobre este versículo. Sin embargo, indica que existen otros autores que defienden que Noé recibió de Dios la capacidad de discernir entre animales puros e impuros. Nuevamente, Išo'dad no ofrece ningún comentario sobre estas opiniones, puesto que está más interesado en encontrar argumentos para su hipótesis que en describirla.

Išo'dad centra su exégesis en un problema que ha sido bastante debatido en la tradición exegética de este texto: el problema de la comida y el agua dentro del arca. Para Išo'dad, resulta probable que los animales que acompañaron a Noé en el arca recibieran raciones escasas de alimento.<sup>643</sup> El autor relaciona esta idea de que la comida llegó a los animales del arca en pequeñas cantidades con los excrementos producidos por éstos. Así, para Išo'dad, una ración escasa de alimento provocaría que los animales produjeran una cantidad no muy importante de 'abono natural' que evitaría que se sintieran sofocados por el 'hedor' provocado por éste en el interior del arca.<sup>644</sup> Es decir, una cantidad reducida de alimento conlleva una cantidad pequeña de excrementos y, por tanto, se reducen las incomodidades derivadas de los excrementos. Estas incomodidades, como el hedor, se agravan si se tiene en cuenta que el arca es un espacio cerrado en el que deben convivir animales y personas durante un periodo de tiempo determinado.<sup>645</sup>

El ambiente en el interior del arca es descrito por Išo'dad como un ambiente tranquilo. Para el autor, esto se debe a que los animales se encuentran en el arca en un estado similar al de los animales que permanecen en sus madrigueras inmóviles durante el invierno. Estos animales cuando abandonan sus madrigueras en verano, no han perdido la grasa de sus cuerpos a pesar de no haber comido

---

<sup>642</sup> Cf. Gn 9,3.

<sup>643</sup> IsAT I, p. 119 (sir.) II, p. 128 (fr.).

<sup>644</sup> IsAT I, p. 119 (sir.) II, p. 128 (fr.).

<sup>645</sup> Cf. IsAT I, p. 118 (sir.) II, p. 127 (fr.) donde el autor describe el arca como una construcción finalizada en una techumbre abovedada.

durante todo el invierno. Išo'dad describe esta cuestión en el siguiente segmento narrativo:

הנדה כפי שהיה בברייתא שכתבנו בספרנו הראשון. הנה נעשה כפי שהיה בברייתא שכתבנו בספרנו הראשון. הנה נעשה כפי שהיה בברייתא שכתבנו בספרנו הראשון. 646

La tranquilidad y la inmovilidad que [guardan] en el arca es paralela a [la de esos] animales que entran en las cavernas [donde] permanecen inmóviles sin comer durante todo el invierno, pero cuando salen en verano, sus cuerpos han aumentado y ellos han engordado; los osos viven de igual manera durante el invierno chupándose el dedo, pero en primavera les resulta difícil, por su obesidad, salir por la abertura por la que habían entrado.

El autor no aporta más información sobre este símil entre el arca y sus pasajeros y los animales que hibernan en madrigueras.

En cuanto a la cuestión del agua para beber durante el diluvio, Išo'dad recoge la información aportada por otros autores al respecto, como Miguel el Sirio, que defienden que Noé llevó junto con los víveres el agua.<sup>647</sup> Sin embargo, existiría otro grupo de autores que opinan lo contrario y defienden que el agua para beber la cogieron del exterior del arca. Išo'dad no determina si Noé llevó en el arca el agua para beber y se muestra más interesado en aludir a la salinidad de las aguas, una característica que influye directamente en el arca. A pesar de que Išo'dad no expresa su opinión sobre la creación de las aguas como saladas o dulces, el autor alude de un modo indirecto a esta idea indicando que las aguas no se volvieron

<sup>646</sup> IsAT I, p. 119 (sir.) II, p. 129 (fr.).

<sup>647</sup> Esta referencia no ha podido ser identificada. No consideramos que sea falsa sino que el autor la ha recepcionado de otra fuente que no hemos podido identificar.

saladas hasta más tarde a causa de la aridez del suelo y los vapores del sol.<sup>648</sup> Por tanto, el autor no considera que las aguas hubiesen sido creadas saladas, sino que se tornaron saladas con el tiempo, lo que lleva a suponer que Noé debió llevar en el arca el agua para beber puesto que las aguas del exterior ya eran saladas. Para Išo'dad esta característica de las aguas resulta beneficiosa porque 'purifica el aire' y 'conserva mejor la madera de los navíos'.<sup>649</sup> El autor añade algunos beneficios más que encuentra en las aguas saladas, como sería el hecho de que los navíos flotan más en aguas saladas, o que los peces de estas aguas se descomponen con mayor facilidad, por lo que no se pudren causando la muerte de los hombres ni produciendo insectos como sucede cuando un animal terrestre muere.<sup>650</sup>

Išo'dad continúa describiendo las aguas. En este caso, se refiere a ellas detallando las características de las mismas al comienzo del diluvio. Para ello el autor cita el versículo Gn 7,11 donde se recogen las palabras 'todas las fuentes del abismo vomitaron' (ܠܗܘܘܢܐܘܬܐ ܕܡܝܗܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܘܠܗܘܘܢܐܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐ ܘܠܗܘܘܢܐܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐ).<sup>651</sup> Este versículo marca el inicio del diluvio tanto en la Pešittā como en THM. Sin embargo, la cita de Išo'dad presenta una *reductio* respecto al mismo versículo en ambos textos. El autor se ha centrado en la segunda parte del versículo con la intención de describir el comienzo del diluvio puesto que la primera parte se refiere a la datación del mismo.<sup>652</sup> Išo'dad reparará en la fecha del comienzo del diluvio más adelante, por lo que su comentario se centra, como se ha indicado con anterioridad, en la descripción de la llegada del diluvio a través de las aguas. La referencia que realiza Išo'dad a las 'fuentes' engloba tanto a los mares como los ríos y los lagos. Todas estas masas de agua fueron las que se 'vomitaron' sobre la tierra durante el

---

<sup>648</sup> IsAT I, p. 119 (sir.) II, p. 129 (fr.).

<sup>649</sup> IsAT I, p. 119 (sir.) II, p. 129 (fr.).

<sup>650</sup> IsAT I, p. 119 (sir.) II, p. 129 (fr.).

<sup>651</sup> Cf. IsAT I, p. 119 (sir.) II, p. 129 (fr.).

<sup>652</sup> Cf. Gn 7,11 «en el año seiscientos de la vida de Noé, mes segundo, día diecisiete del mes, en ese día se hendieron todas las fuentes del gran abismo y las compuertas del cielo se abrieron».

diluvio. Según el autor, esta masa de agua fue acumulándose ‘sobre [la parte de] la tierra donde habitan las diez generaciones’ ( **וַיִּשְׁבְּעוּ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר יֹשְׁבוּ בָּהּ** ).<sup>653</sup> Išo’dad hace esta referencia a la tierra donde habitan las diez generaciones limitando la extensión del territorio donde se produjo el diluvio. Esto se debe a que el autor tratará de argumentar a lo largo de su comentario la falsa universalidad del diluvio.

Išo’dad compara los términos empleados por las diferentes fuentes para hacer referencia a las aguas del diluvio. Así, según el autor, las ‘avalanchas’ o torrentes del cielo ( **וַיִּשְׁבְּעוּ עַל הָאֲדָמָה** ), que en los LXX se identifican con ‘cataratas’ (sir. **ܩܬܪܐܬܐܝܢ**, gr. οἱ καταρράκται (τοῦ οὐρανοῦ)), son identificadas por otros autores como Símmaco con ‘las ventanas’ del cielo ( **וַיִּשְׁבְּעוּ עַל הָאֲדָמָה** )<sup>654</sup> mientras que san Basilio, Efrén y Narsés describen el comienzo del diluvio indicando que una parte de ‘las aguas del firmamento descendieron, el mar se desbordó y las aguas bajo tierra brotaron’ ( **וַיִּשְׁבְּעוּ עַל הָאֲדָמָה** ).<sup>655</sup> Išo’dad no ofrece ningún comentario sobre estas palabras de las que se ha servido en su exégesis.

El autor prosigue describiendo las características de las aguas del diluvio. En esta ocasión, Išo’dad cita la primera parte del versículo 7,19: ‘[las aguas aumentaron] más y más sobre la tierra,<sup>656</sup> la parte de la tierra que habitan [los hombres]’ ( **וַיִּשְׁבְּעוּ עַל הָאֲדָמָה** ).<sup>657</sup> Esta cita presenta un caso de *amplificatio* en la que Išo’dad ha añadido las palabras ‘la parte de la tierra que habitan [los hombres]’. Esto está relacionado con la intención del autor por demostrar su hipótesis de que el diluvio no fue universal y, por el contrario,

---

<sup>653</sup> IsAT I, p. 119 (sir.) II, p. 129 (fr.).

<sup>654</sup> IsAT I, p. 119 (sir.) II, p. 129 (fr.).

<sup>655</sup> IsAT I, p. 119-120 (sir.) II, p. 129 (fr.).

<sup>656</sup> Cf. Gn 7,19<sup>a</sup>.

<sup>657</sup> IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 129 (fr.).

tuvo lugar en un área determinada de la tierra. Para precisar esta idea, Išo'dad añade que se trata de '[todas] las altas montañas [quedaron cubiertas] [esas] donde ellos habitan' (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܕܫܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܩܘܕܫܐ). Con este matiz, Išo'dad subraya las palabras 'donde ellos habitan' para que no quepa confusión de que el diluvio no tuvo lugar en otras partes de la tierra.<sup>658</sup> En cuanto a las palabras '[bajo] el cielo entero' (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܕܫܐ) que aparecen en THM,<sup>659</sup> cabría destacar la explicación que Išo'dad ofrece sobre las mismas. El autor indica que el empleo del término 'cielo' no concede importancia al lugar donde se produce el diluvio puesto que 'cielo' es un concepto generalizado y, por tanto, podría tratarse de cualquier lugar bajo el cielo, es decir, cualquier parte de la tierra. Con esta explicación sobre el cielo, el autor trata nuevamente de refutar la universalidad con la que se ha caracterizado el diluvio por parte de otros autores. Según Išo'dad, estos autores que defienden que el diluvio tuvo lugar en toda la tierra basan su argumento en que si las aguas no hubiesen recubierto el mundo entero, el arca no se habría posado sobre los montes de Qardū sobrepasando las montañas.<sup>660</sup> Para ello, indica Išo'dad, se apoyan en las siguientes palabras: 'todas las altas montañas que están bajo el cielo entero fueron cubiertas' (ܩܘܠܘܢ ܕܩܘܕܫܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܩܘܕܫܐ ܕܩܘܕܫܐ).<sup>661</sup> Para nuestro autor, este versículo les ha llevado a creer erróneamente que el diluvio tuvo lugar sobre toda la tierra excepto en el paraíso.<sup>662</sup> Esta referencia al paraíso es una cuestión que aparece en la mayoría de los comentarios bíblicos sirios además de en la literatura pseudoepigráfica, donde podemos encontrar autores que defienden que el diluvio llegó a las tierras limítrofes al paraíso<sup>663</sup> y otros que, como Išo'dad, no comparten esta idea. En cualquier caso, no se han encontrado referencias en las que se describa que las aguas del diluvio llegaron al interior del paraíso.

---

<sup>658</sup> IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.).

<sup>659</sup> Cf. Gn 7,19<sup>b</sup>.

<sup>660</sup> Cf. Gn 7,19.

<sup>661</sup> Cf. Gn 7,19<sup>b</sup>.

<sup>662</sup> IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.).

<sup>663</sup> Cf. Cf. CTor I, p. 146 (sir.) II, p. 56 (fr.) y CToc I, p. 147 (sir.) II, p. 57 (fr.).

Išo'dad se refiere ahora a los montes donde el arca quedó varada. Para el autor, el arca quedó varada en los 'montes Qardū' (אֲרָרָט, קַרְדּוּ).<sup>664</sup> El autor explica que esta referencia a los montes aparece en los LXX como 'Ararat' (ὄρη τὰ Ἀραράτ), coincidiendo con THM (תְּהִי אֲרָרָט).<sup>665</sup> Esta exposición de la diferencia de nombre en el monte donde el arca quedó varada, nos permite indicar que el autor está siguiendo una vez más el texto de la Pešīttā, donde el monte aparece como Qardū.

El autor describe el arca flotando sobre las aguas del diluvio. Para ello, recurre al texto de los LXX. Išo'dad indica, por tanto, que las palabras 'el arca flotó sobre las aguas' (אֲרָרָט חָלַף עַל מַיִם),<sup>666</sup> aparecen en los LXX como 'el arca fue llevada sobre las aguas' (καὶ ἐπεφέρετο ἡ κιβωτὸς ἐπάνω τοῦ ὕδατος). Išo'dad explica esta cita a los LXX realizando un símil entre el arca y una 'paja que flota sobre el agua' (אֲרָרָט חָלַף עַל מַיִם לְכֵן).<sup>667</sup>

Išo'dad data la llegada del diluvio en el año seiscientos de Noé.<sup>668</sup> Sin embargo, centra su comentario en el tiempo que pasaron Noé, y todos los que lo acompañaban, en el interior del arca. Para Išo'dad éstos permanecieron 'en el arca un año y diez días, sin contar los siete primeros días [anteriores] al diluvio' (אֲרָרָט חָלַף עַל מַיִם שְׁנָה וְעָשְׂרִים יָמִים לְכֵן).<sup>669</sup> Esta referencia al tiempo que Noé permaneció en el arca se entiende que está realizada a través del cómputo de un año lunar, que equivaldría a un año solar más diez

---

<sup>664</sup> IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.).

<sup>665</sup> Cf. Gn 8,4. Sobre el monte Ararat *vid.* J. P. Monferrer, "Dos notas de lexicografía", pp. 106-110.

<sup>666</sup> Cf. Gn 7,18.

<sup>667</sup> IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.).

<sup>668</sup> Gn 7,6 «Era Noé de seiscientos años de edad cuando tuvo lugar el diluvio sobre la tierra».

<sup>669</sup> IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.). Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, p. 252 donde se indica que la suma de un año lunar y diez días, es equivalente a un año solar.



días. En este caso, Išo'dad añade además un periodo de siete días<sup>670</sup> en el que Noé y sus acompañantes, incluidos los animales, aguardaron en el interior del arca la llegada del diluvio. Así, para Išo'dad, la fecha exacta en que Noé subió al arca sería 'el décimo día del segundo mes, que es 'iyār (ܘܢܝܢܐ ܕܝܘܡܐ ܕܥܘܣܪܐ ܕܟܘܠܐ ܕܝܘܠܝܘܣܐ ܕܥܘܣܪܐ ܕܟܘܠܐ ܕܝܘܠܝܘܣܐ).<sup>671</sup> Esta fecha de la subida al arca, no sería la misma fecha en que el diluvio se originó puesto que durante siete días Noé permanece en el arca sin que éste haya dado comienzo.<sup>672</sup> Išo'dad explica el significado de estos siete días previos al diluvio, indicando que la pretensión de Dios al mantener a Noé dentro del arca sin que el diluvio haya comenzado no era otra que la de tomar estos días como una nueva oportunidad para los hombres de arrepentirse por sus pecados. Išo'dad añade que estos siete días serían similares a los cien años que Dios les ha dado a los hombres con la esperanza de que se arrepentirán de sus pecados, es decir, una nueva oportunidad para mostrar su arrepentimiento.<sup>673</sup> Según el autor, estos cien años habrían transcurrido desde que Noé comenzó a construir el arca<sup>674</sup> y, por tanto, Dios advirtió a Noé del diluvio hasta el comienzo de éste.

Išo'dad continúa su descripción sobre la llegada del diluvio manteniendo que no fue hasta que estos siete días transcurrieron que tuvo lugar el diluvio. Por ello indica que 'después de siete [días] la lluvia comenzó a caer<sup>675</sup> durante cuarenta días,<sup>676</sup> como la presencia de los embriones en el seno (ܘܢܝܢܐ ܕܝܘܡܐ ܕܥܘܣܪܐ ܕܟܘܠܐ ܕܝܘܠܝܘܣܐ ܕܥܘܣܪܐ ܕܟܘܠܐ ܕܝܘܠܝܘܣܐ ܕܥܘܣܪܐ ܕܟܘܠܐ ܕܝܘܠܝܘܣܐ).<sup>677</sup> La duración del diluvio

---

<sup>670</sup> Cf. Gn 7,4<sup>a</sup> donde Dios anuncia a Noé que transcurridos estos siete días, tendría lugar el diluvio.

<sup>671</sup> IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.).

<sup>672</sup> Cf. Gn 7,10-11.

<sup>673</sup> IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.).

<sup>674</sup> Cf. IsAT I, p. 114 (sir.) II, p. 123 (fr.): «En su añoquinientos, (Noé) comienza la construcción del arca».

<sup>675</sup> Gn 7,10.

<sup>676</sup> Cf. Gn 7,12 y 7, 17.

<sup>677</sup> La tradición rabínica también recoge esta idea, cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 163.

que indica Išo'dad de cuarenta días es la misma que encontramos en THM y la Pešīttā. Sin embargo, en estos textos la referencia temporal completa es 'cuarenta días y cuarenta noches', mientras que Išo'dad sólo se refiere a los cuarenta días. Este caso de *reductio* está relacionado con el comentario que realiza el autor de estos cuarenta días, donde indica que ésta sería la misma duración de 'la presencia de los embriones en el seno'.<sup>678</sup> Esta comparación nos permite colegir que el autor concibe el diluvio como una segunda creación. En este caso, el arca representaría el seno materno y sus ocupantes el embrión, es decir, la nueva creación. El diluvio enviado por Dios para erradicar a los seres vivos que se han corrompido por causa del pecado, sería por tanto, la nueva creación<sup>679</sup> con la que Dios pretende comenzar de nuevo, principalmente, comenzar un nuevo mundo libre de pecado.

Para la fecha exacta de la llegada del diluvio, Išo'dad sigue a la Pešīttā donde se indica que la lluvia comenzó a caer 'el decimoséptimo día del segundo mes' (ܐܝܬܘܢ ܕܝܘܡܐ ܕܥܘܕܪܐ ܕܫܘܒܘܢܐ ܕܘܢܐ ܕܫܘܒܘܢܐ),<sup>680</sup> mientras que el 'día vigésimo séptimo del segundo mes del año siguiente, se produjo la salida del arca' (ܕܝܘܡܐ ܕܥܘܕܪܐ ܕܫܘܒܘܢܐ ܕܘܢܐ ܕܫܘܒܘܢܐ).<sup>681</sup> Según Išo'dad estas fechas siguen un cómputo del año solar. El autor explica su inclinación por el cómputo solar indicando que si se tratara de un calendario lunar el total sería de un año completo y once días más.<sup>682</sup>

Išo'dad alude a la datación de estos mismos acontecimientos en los LXX y la Pešīttā. Según el autor, en los LXX la entrada en el arca se produce 'el día vigésimo séptimo del segundo mes' (ܕܝܘܡܐ ܕܥܘܕܪܐ ܕܫܘܒܘܢܐ ܕܘܢܐ ܕܫܘܒܘܢܐ)

---

<sup>678</sup> IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.).

<sup>679</sup> Véase el comentario de Efrén Sirio quien alude a esta segunda creación en el mismo en EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.).

<sup>680</sup> Cf. Gn 7,11.

<sup>681</sup> Cf. Gn 8,14.

<sup>682</sup> IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.).

ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ),<sup>683</sup> igual que en el texto de la Pešīttā. En cuanto a la salida del arca, ésta tiene lugar ‘el primer día del tercer mes’, lo cual sería un total de doce meses y tres días.<sup>684</sup>

Išo’dad hace una última reflexión sobre el comienzo del diluvio. Según el autor el diluvio tuvo lugar en verano ( ܕܘܠܘܘܬܐ ܕܩܘܡܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ )<sup>685</sup> por lo que no se puede pensar que sucediera ‘accidentalmente’.<sup>686</sup> Estas palabras refuerzan la hipótesis del autor de que el diluvio no fue universal. En este caso, Išo’dad está indicando que no se trata solamente de que el diluvio no fuese universal, sino que no fue algo accidental. Esto quiere decir que era de esperar que se produjera el diluvio puesto que tuvo lugar, según el autor, en verano, que es la estación en la que se concentran las lluvias. Por tanto, el diluvio fue producido por las lluvias propias de la estación húmeda y no de una manera accidental, es decir, en mitad, por ejemplo, de la estación seca.

Išo’dad comenta las palabras ‘el Señor cerró [la puerta] tras él, es decir, del exterior’ (ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ).<sup>687</sup> Estas palabras aparecen en Gn 7, 16 pero han sido recogidas por Išo’dad de manera fragmentaria citando solamente la parte final del versículo: ‘el Señor cerró tras él’. La exégesis ofrecida por Išo’dad dota este versículo de sentido y permitiendo así su comprensión. Para el nestoriano, estas palabras están indicando que Noé ya se encontraba en el interior

---

<sup>683</sup> Gn 7,11 (LXX): «En el año seiscientos de la vida de Noé, en el mes segundo, el vigesimoséptimo del mes, en ese día, se rompieron las fuentes del gran abismo, y las cataratas del cielo se abrieron (ἐν τῷ ἑξήκοντοστοῦν ἔτει ἐν τῇ ζωῆ τοῦ Νωε, τοῦ δευτέρου μηνός, ἑβδόμη καὶ εἰκάδι τοῦ μηνός, τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ ἐπράγησαν πᾶσαι αἱ πηγαὶ τῆς ἀβύσσου, καὶ οἱ καταρᾶται τοῦ οὐρανοῦ ἠνεώχθησαν)».

<sup>684</sup> IsAT I, p. 121 (sir.) II, p. 131 (fr.).

<sup>685</sup> Cf. IsAT I, p. 121 (sir.) II, p. 131 (fr.).

<sup>686</sup> IsAT I, p. 121 (sir.) II, p. 131 (fr.).

<sup>687</sup> Cf. Gn 7,16 «y los que entraron, macho y hembra de todo ser corpóreo, entraron como Dios habíale ordenado. A continuación cerró tras él Yahweh».

del arca y fue Dios quien la cerró desde el exterior. Išo'dad añade además que estas palabras aluden a que el arca estaba guardada por la providencia de Dios.<sup>688</sup> Para Išo'dad las palabras sobre la apertura del arca 'Noé abrió el arca'<sup>689</sup> no son ciertas porque resulta evidente que 'aquél que la abrió fue también quien la cerró' (אֱלֹהִים אֲשֶׁר אָבְרָם אֲפָרָתָהּ),<sup>690</sup> es decir, Dios.

Išo'dad cita el versículo de Gn 8,1 donde se narra que 'Dios se acordó de Noé' (אֱלֹהִים זָכַר אֶת נֹחַ). Esta cita presenta un nuevo caso de *reductio* y sólo se ha conservado la primera parte del versículo. Estas palabras se han dicho, según Išo'dad, en un sentido material, es decir, Dios no ha podido olvidarse de Noé porque 'el arca viaja delante de sus ojos' (אֲרֹכָהּ בְּעֵינָיו) <sup>691</sup> sino que lo que quiere decirse es que de igual manera que cualquiera puede acordarse de alguien y ocuparse de él, es lo que le sucede a Dios con Noé. Para Išo'dad resulta obvio que Dios no puede olvidarse de Noé porque Dios es fuente de conocimiento. Este inciso sobre Gn 8,1 nos indica que Išo'dad no está preocupado por el falso antropomorfismo que se le ha otorgado a Dios en algunos textos sagrados como han llevado a cabo otros autores. Es más, Išo'dad está transfiriendo este antropomorfismo a Dios al indicar que éste 'se acuerda', una acción que es propia de los hombres.

Išo'dad profundiza en su exégesis sobre el acontecimiento del cuervo y la paloma al final del pasaje del diluvio. Según nuestro autor, Noé lanza un cuervo porque éstos tienen la costumbre de posarse en los cadáveres transportados por el agua.<sup>692</sup> En cuanto a que el cuervo 'no regresó hasta que las aguas comenzaron a secarse',<sup>693</sup> Išo'dad se pregunta por qué después de que todas las aves salieran del

---

<sup>688</sup> IsAT I, p. 121 (sir.) II, p. 131 (fr.).

<sup>689</sup> Cf. Gn 8,6.

<sup>690</sup> IsAT I, p. 121 (sir.) II, p. 131 (fr.).

<sup>691</sup> IsAT I, p. 121 (sir.) II, p. 131 (fr.).

<sup>692</sup> IsAT I, p. 121 (sir.) II, p. 131 (fr.).

<sup>693</sup> Cf. Gn 8,7.

arca el cuervo tendría que regresar.<sup>694</sup> Nuestro autor responde a su pregunta indicando que lo que en realidad quiere decir este versículo es que el cuervo se posó sobre los cadáveres y no regresó nunca. Esto haría que Noé comprendiera que las aguas habían bajado su nivel en la tierra.<sup>695</sup>

En el caso de la paloma, ésta trae una ‘hoja de olivo y nada más’ ( *ܘܠܟܘܠܗܘܢ ܘܠܟܘܠܗܘܢ ܘܠܟܘܠܗܘܢ ܘܠܟܘܠܗܘܢ*).<sup>696</sup> Išo’dad explica que el olivo es, en primer lugar, el símbolo de la misericordia de Dios y la prosperidad del mundo, como las dos ramas de olivo que el profeta ofrece a Zorobabel y a Josué el sacerdote.<sup>697</sup> Por ello, la paloma significa prosperidad para el mundo postdiluviano. Mientras que según el autor, la hoja de olivo significa para Noé que la tierra se está secando, además de resultar ser un símbolo de prosperidad y paz.<sup>698</sup> Esta hoja de olivo indica que Noé y su gente pueden salir del arca y comenzar a trabajar, mientras que la paloma puede construirse un nido con ella.

Išo’dad retoma la cuestión del carácter universal del diluvio haciendo un breve comentario en el que refiere que algunos autores creen que el diluvio no llegó al paraíso,<sup>699</sup> mientras que otros autores creen que sí llegó puesto que había hombres que vivían al lado del paraíso<sup>700</sup> y que, por tanto, debían ser destruidos con las aguas del diluvio por lo que éstas llegaron hasta el paraíso. Išo’dad cree que es

---

<sup>694</sup> IsAT I, p. 121 (sir.) II, p. 131 (fr.).

<sup>695</sup> Cf. Gn 8,8.

<sup>696</sup> Cf. Gn 8,11; IsAT I, p. 121 (sir.) II, p. 131 (fr.).

<sup>697</sup> Cf. Zac. 4,11-14.

<sup>698</sup> Sobre la simbología del ‘olivo’, cf. E. Levesque, “olive”, *Dictionnaire de la Bible*, IV, 2, (1912), col. 1776.

<sup>699</sup> Cf. IsAT I, p. 119-120 (sir.) II, p. 129 (fr.).

<sup>700</sup> Cf. cf. CTor I, p. 112-114 (sir.) II, p. 44 (fr.) y CToc I, p. 113-116 (sir.) II, p. 45 (fr.), donde se indica que Adán y Eva habitaron en los alrededores del paraíso. Este lugar también fue donde habitaron sus descendientes, excepto el linaje de Caín, que al asesinar a su hermano Abel, fue enviado a morar en la tierra de Nod, según THM (Gn 4,22), mientras que en la *Mě’arath Gazzē* se indica que Caín descendió de la montaña donde el resto de hombres habitaba.

posible que Henoc haya sufrido el diluvio aunque Dios lo ha mantenido con vida en el lugar donde se encontraba o bien, lo ha llevado hasta los extremos de la creación donde piensa Išo'dad el agua no ha llegado.<sup>701</sup>

Išo'dad repasa el momento en el que Noé ofrece holocausto a Dios en agradecimiento por haberlo salvado de perecer en el diluvio.<sup>702</sup> El término olor (ܠܚܝܘܢ) *swātā* es el primer elemento que Išo'dad comenta. Para nuestro autor, la voz *swātā* ha sido empleada para designar el olor que Dios percibe al producirse el holocausto, pero advierte nuestro autor, que este término también puede emplearse para referirse a un 'olor nauseabundo' (ܠܚܝܘܢ ܠܚܝܘܢ) en el mismo sentido que se ha empleado en otros pasajes.<sup>703</sup> Si bien se dice que Dios acepta el sacrificio de Noé como si estuviera aspirando un agradable olor y se deleitara con él. Išo'dad, recoge las siguientes palabras en relación al sacrificio ofrecido por Noé: Mi oración [sea] ante ti como el incienso (ܠܚܝܘܢ ܠܚܝܘܢ ܠܚܝܘܢ).<sup>704</sup> El autor no ofrece ningún comentario sobre estas palabras, sin embargo la alusión al incienso se relaciona con la importancia de éste en los sacrificios en la Antigüedad. Además, se relaciona también con el hecho de que Išo'dad no aluda al 'olor a tuétano y carne' (ܠܚܝܘܢ ܠܚܝܘܢ ܠܚܝܘܢ) que al ser quemados en sacrificio es repugnante. En este caso se está haciendo referencia a la 'pureza y la fe del alma' (ܠܚܝܘܢ ܠܚܝܘܢ ܠܚܝܘܢ ܠܚܝܘܢ)<sup>705</sup> de quien ofrece el sacrificio con amor. En cuanto a la segunda parte de este versículo 'la inclinación de su corazón es mala desde su juventud' (ܠܚܝܘܢ ܠܚܝܘܢ ܠܚܝܘܢ ܠܚܝܘܢ) quiere decir según

---

<sup>701</sup> Cf. IsAT I, p. 122 (sir.) II, p. 132 (fr.). En el caso de Henoc, existen fuentes que indican que Dios lo llevó a la 'morada celeste' durante el diluvio para que no pereciera por la crecida de las aguas. Esta información nos permite entender que el diluvio llegó hasta el paraíso, puesto que estas mismas fuentes recogen que Henoc fue llevado al paraíso por Dios cuando murió.

<sup>702</sup> Cf. Gn 8,21.

<sup>703</sup> Cf. Joel 2,20.

<sup>704</sup> Cf. Psal. CXL, 2. Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 537-538 donde se describe la importancia del incienso en las ceremonias de sacrificio.

<sup>705</sup> Cf. IsAT I, p. 122 (sir.) II, p. 132 (fr.).

nuestro autor que se trata de la ‘voluntad’ humana que se está volviendo hacia el mal, por lo que Dios piensa que debe tratar a los hombres según su clemencia.<sup>706</sup> Con esta alusión a la clemencia de Dios, Išo’dad está resaltando el carácter misericordioso de Dios con el hombre. A pesar de que el hombre se ha corrompido por el pecado, Dios muestra clemencia por los hombres y les da la oportunidad de arrepentirse de sus pecados. Sin embargo, el hombre no mostrará arrepentimiento, como se ha descrito con anterioridad, por lo que Dios decide enviar el diluvio. En esta parte de la narración, la clemencia de Dios con el hombre se refiere a Noé y su familia, que son los únicos supervivientes del diluvio y están sufriendo la fuerza de éste en ese momento.

Išo’dad no ofrece ningún comentario sobre el arrepentimiento de Dios por haber enviado el diluvio sobre la tierra. Sin embargo, el autor describe las palabras de Gn 8,22 a través de los diferentes textos que ha venido citando a lo largo de su trabajo. Así, el texto sagrado emplea el término ‘frío’ para referirse al invierno y ‘calor’ para referirse al otoño.<sup>707</sup> Para Išo’dad esta relación entre el calor y el otoño se debe al periodo de sequía que se da en esta estación.<sup>708</sup> Para la estación estival se emplea el término ‘verano’, mientras que para *tedā’* se emplea *nīsan*, que es el periodo en que crecen las verduras.<sup>709</sup>

ܕܘܚܝܘܬܐ ܕܫܘܟܠܐ ܕܝܘܡܐ ܕܘܚܝܘܬܐ ܕܝܘܡܐ  
 ܕܘܚܝܘܬܐ ܕܫܘܟܠܐ ܕܝܘܡܐ ܕܘܚܝܘܬܐ ܕܝܘܡܐ  
 ܕܘܚܝܘܬܐ ܕܫܘܟܠܐ ܕܝܘܡܐ ܕܘܚܝܘܬܐ ܕܝܘܡܐ  
 ܕܘܚܝܘܬܐ ܕܫܘܟܠܐ ܕܝܘܡܐ ܕܘܚܝܘܬܐ ܕܝܘܡܐ

[La Escritura] designa para el frío el invierno; para el calor el otoño, que está conectado con el calor, a través de la sequía; para el verano la estación estival; para *tedā’*, *nīsan*,

<sup>706</sup> Cf. IsAT I, p. 122 (sir.) II, p. 132 (fr.).

<sup>707</sup> Cf. Gn 8,22 en Pešīttā «De aquí en adelante, mientras la tierra siga siendo, siembra y cosecha, y frío y calor, y verano e invierno, y día y noche no cesarán».

<sup>708</sup> Cf. IsAT I, p. 122 (sir.) II, p. 132 (fr.).

<sup>709</sup> Cf. IsAT I, p. 122 (sir.) II, p. 132-133 (fr.).

durante el cual aflora el verdor.

Las palabras ‘no cesarán’<sup>710</sup> aparecen en el texto griego (οὐ καταπαύσουσιν), según indica Išo‘dad con el sentido de ‘no descansarán’ ( لا يتركون . لا . يتركون )<sup>711</sup> todo en relación con la sucesión de las estaciones. En la Pešīttā, texto sagrado que Išo‘dad sigue para su comentario, se dice ‘no cesarán’ entendiéndolo como algo que tendrá lugar conforme se produzca la sucesión de las estaciones. Sin embargo, apunta Išo‘dad, antes del diluvio no había verano ni invierno, sino que había lluvia y sol que se sucedían sin que existiera esta distinción entre verano e invierno.<sup>712</sup> Por otro lado, los frutos y las semillas no maduraban debido a ‘la maldición de la tierra’.<sup>713</sup> Išo‘dad finaliza esta reflexión añadiendo que la sucesión entre el día y la noche también se había visto afectada por las adversidades provocadas por el diluvio.<sup>714</sup>

כְּשֶׁם הַיָּם הַזֶּה כִּי אֵין מֵלַח מְרִירָה בְּמֵי הַיָּם וְגַם מֵי הַיָּם  
כֹּתֵב אֵין חַדְשֵׁי הַשָּׁנָה וְגַם אֵין מֵי שֶׁמֶשׁ וְגַם מֵי חֶדְשֵׁי הַשָּׁנָה  
כִּי כֹתֵב אֵין חֶדְשֵׁי הַשָּׁנָה וְגַם אֵין מֵי שֶׁמֶשׁ וְגַם מֵי חֶדְשֵׁי הַשָּׁנָה  
כִּי כֹתֵב אֵין חֶדְשֵׁי הַשָּׁנָה וְגַם אֵין מֵי שֶׁמֶשׁ וְגַם מֵי חֶדְשֵׁי הַשָּׁנָה  
כִּי כֹתֵב אֵין חֶדְשֵׁי הַשָּׁנָה וְגַם אֵין מֵי שֶׁמֶשׁ וְגַם מֵי חֶדְשֵׁי הַשָּׁנָה

Pero antes del diluvio no había verano ni invierno como ahora, pero a veces la lluvia, a veces el sol, etc, sin distinción entre verano e invierno; los frutos y las semillas no maduraban debido a la maldición de la tierra, y el día y la noche estaban alterados por las adversidades.<sup>715</sup>

---

<sup>710</sup> Cf. Gn 8,22.

<sup>711</sup> Cf. LXX (οὐ καταπαύσουσιν).

<sup>712</sup> Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 249-270.

<sup>713</sup> Cf. Gn 4,11-12.

<sup>714</sup> Cf. IsAT I, p. 122 (sir.) II, p. 133 (fr.).

<sup>715</sup> Otros autores indican que durante el diluvio siempre fue de noche, por lo que la alternancia entre el día y la noche se vio interrumpida durante este tiempo, cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, p.



Išo'dad finaliza su comentario al relato del diluvio regresando al pasaje en el que las aguas del diluvio comenzaron a descender.<sup>716</sup> El autor describe que cuando las aguas comenzaron a retirarse, Noé envió la paloma en busca de tierra seca pero ésta no pudo encontrarla. La causa por la que la paloma no halló tierra seca, la recoge Išo'dad de Merv a través de la cita de Gn 7,20: 'debido a que las aguas del diluvio habían sobrepasado quince codos los picos de las montañas más altas' (ܘܠܥܠܝܐ ܕܡܝܗܘܢ ܕܢܘܗܐ ܕܘܠܝܚܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ).<sup>717</sup> El descenso de las aguas hace, según nuestro autor, que lo que quede no sea tierra seca sino una gran cantidad de 'barro' (ܥܘܠܝܐ).<sup>718</sup> Išo'dad tiene la creencia de que es este barro el que impidió a la paloma posarse sobre la tierra y, por tanto, se cansara de volar largo tiempo sin poder tomar un descanso. El autor añade un motivo más para el regreso de la paloma al arca, que sería la existencia de una gran humedad en el aire que hizo que los ojos se le oscurecieran y no pudiera atravesar un aire tan denso con facilidad. Tras exponer estas causas, Išo'dad concluye con una última idea al respecto que sería la causa principal por la que la paloma regresó al arca: 'la verdadera [razón] era que no vio a su compañero' (ܘܠܥܠܝܐ ܕܡܝܗܘܢ ܕܢܘܗܐ ܕܘܠܝܚܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ).<sup>719</sup>

---

157, donde se indica que el libro de donde Noé obtuvo todo el conocimiento brillaba dentro del arca permitiendo ver en la oscuridad. Se trata de una cuestión relevante ya que en Israel la referencia a un día completo se hacía a través de las palabras 'día y noche', o a la inversa, una costumbre que se tomó en alternancia a la pasada de referirse a un día de 'mañana a mañana', cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 252-253.

<sup>716</sup> Cf. Gn 8,5.

<sup>717</sup> Cf. Gn 7,20.

<sup>718</sup> Cf. ܥܘܠܝܐ, en Payne-Smith col. 2614.

<sup>719</sup> Cf. ܘܠܥܠܝܐ ܕܡܝܗܘܢ ܕܢܘܗܐ ܕܘܠܝܚܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ ܕܥܠܝܐ, en Payne-Smith col. 1184; Cf. IsAT I, p. 122 (sir.) II, p. 133 (fr.).

#### 4.4. El Ms. (*olim*) Diyarbakir 22

El Diy 22 introduce el relato del diluvio universal tras describir el pasaje en el que Lamec profetiza que su hijo será quien salvará a su generación del castigo que Dios ha decretado contra ella.<sup>720</sup>

El relato del diluvio comienza su narración en el Diy 22 a través de Gn 6,5 cuya información ha sido editada por el redactor en la primera parte de este segmento narrativo. En la segunda parte, el autor de Diy 22 recoge la consecuencia de los actos de los hombres, el diluvio. Se trata de una introducción a Gn 6,5 que será citado por el autor a continuación sin modificaciones:

אמת רב־אמה רב־אמת רב־אמת רב־אמת  
אמת רב־אמת רב־אמת רב־אמת רב־אמת  
721. רב־אמת

El profeta observa los modales y las costumbres de esta generación, en razón de las cuales vino el diluvio sobre ellos

Estas palabras recogidas en el Diy 22 aluden a la creencia de que fue el profeta Moisés el relator del AT, por lo que sería él quien observaría las costumbres de la generación antediluviana. Sin embargo, esta alusión al profeta podría entenderse como Noé y no tanto como Moisés. En este caso, Noé sería el que observa su generación. Esto estaría relacionado con las decisiones tomadas por Noé al observar la maldad de su generación, entre ellas, su decisión de guardar castidad hasta los quinientos años, información que no aparece recogida en este manuscrito, por lo que sería más razonable pensar en Moisés y no en Noé.

En cualquier caso, el Diy 22 cita el versículo 6,5 con el que da comienzo el relato del diluvio universal:

---

<sup>720</sup> Cf. Gn 5,29 «le puso por nombre Noé, diciendo: «Este nos consolará en nuestro trabajo y en la fatiga de nuestras manos por la tierra que maldijo Yahweh».

<sup>721</sup> Diy 22 I, p. 53 (sir.), II, p. 67 (fr.).

ܕܝܘܢܝܢ ܕܗܘܢܝܢ ܕܠܥܠܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ  
 ܕܢܘܨܝܢ.<sup>722</sup>

Y el Señor vio que la maldad del hombre se había multiplicado sobre la tierra.<sup>723</sup>

La cita de este versículo presenta una *reductio* respecto al original THM. En esta cita, el autor ha omitido la segunda parte del versículo,<sup>724</sup> destacando la maldad del hombre. Según el texto, esta maldad es la primera razón que lleva a Dios a querer ahogar a la humanidad con las aguas del diluvio. Se trataría de la maldad fruto, principalmente, de su comportamiento:

ܕܢܘܨܝܢ ܕܗܘܢܝܢ ܕܠܥܠܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ  
 ܕܢܘܨܝܢ.<sup>725</sup>

Y, si bien que la primera causa por la que el diluvio vino sobre esta generación fue la gran maldad de su despreciable comportamiento.

Este comportamiento que se ha descrito como ‘despreciable’ se refiere al hecho de que los hijos de Set descendieron al campamento de los cainitas y mantuvieron relaciones sexuales con las mujeres de estos. Por ello cayeron en la lascivia, el pecado más extendido entre los descendientes de Caín.<sup>726</sup> Y añade una causa más para que Dios tome esta decisión de acabar con la humanidad:

ܕܢܘܨܝܢ ܕܗܘܢܝܢ ܕܠܥܠܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ  
 ܕܢܘܨܝܢ. ܕܢܘܨܝܢ ܕܗܘܢܝܢ ܕܠܥܠܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ  
 ܕܢܘܨܝܢ. ܕܢܘܨܝܢ ܕܗܘܢܝܢ ܕܠܥܠܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ ܕܢܘܨܝܢ  
 ܕܢܘܨܝܢ.

Como dice la Escritura, hay sin embargo todavía otra causa, que se realiza providencialmente, en cuanto que es útil para nosotros. Fue, en

---

<sup>722</sup> Diy 22 I, p. 53 (sir.), II, p. 67 (fr.).

<sup>723</sup> Cf. Gn 6,5.

<sup>724</sup> El Diy 22 volverá a citar Gn 6,5 completo más adelante.

<sup>725</sup> Diy 22 I, p. 53 (sir.), II, p. 67 (fr.).

<sup>726</sup> Cf. Gn 6,4-5.

<sup>727</sup> .דאָרפֿן. efecto, muy provechoso y necesario para los hombres salir de esa prisión a esta tierra amplia en todos sus lados.

Estas dos causas a las que alude el Diy 22 presentan un paralelismo con la obra de Bar Koni<sup>728</sup> donde el autor recoge estas dos ideas como causas que llevaron a Dios a enviar el diluvio sobre la tierra.

El Diy 22 cita el versículo 6,10 en el que se indica que Noé engendró tres hijos:

מִן דְּאִילָּהּ נִשְׁמַר לְעַר אֲלִסָּר הַלְּפָחָה : מַלְּמֵ  
הַלְּפָחָה אֲלִסָּרָה אֲרַחֲזֵי. לֵה אֲרַחֲזֵי מִן דְּאִילָּהּ  
הַלְּפָחָה אֲלִסָּרָה אֲרַחֲזֵי. אֲרַחֲזֵי חַמֶּשׁ מַלְּמֵ. מִלְּלָה  
דְּחַבְרָה מַצְחֵיחֵיבֵיבֵי מִסָּר.<sup>729</sup>

Noé engendra a Sem, Cam y Jafet: se habla de estos tres solamente, no porque él hubiese engendrado sólo a estos tres, sino que son mencionados porque ellos fueron salvados con él.<sup>730</sup>

La exégesis de este fragmento se centra en el número de hijos que tuvo Noé antes del diluvio. Como se indica en el texto, no se trata de que Noé sólo engendrara tres hijos — Sem, Cam y Jafet — sino que estos tres son los únicos engendrados antes del diluvio y, por tanto, los únicos que serán salvados en el arca con Noé. Este fragmento se relaciona con la existencia de la leyenda del cuarto hijo de Noé, presente en otras fuentes, sobre todo de carácter apócrifo.

Otro elemento relacionado con este segmento narrativo, es la castidad de Noé, una característica que lo hace diferente entre los hombres de su generación, puesto que estos habían caído en el pecado.<sup>731</sup> La relación la encontramos cuando se

---

<sup>727</sup> Diy 22 I, p. 53 (sir.), II, p. 67-68 (fr.).

<sup>728</sup> Cf. BK, *Scholia*<sup>3</sup> I p. 98-99 (sir.) (*Mimrā* II §99) II, p. 117 (fr.).

<sup>729</sup> Diy 22 I, p. 54 (sir.), II, p. 68 (fr.).

<sup>730</sup> Cf. Gn 5,32.

<sup>731</sup> El principal pecado de esta generación fue la lascivia, cf. Gn 6,3.

indica que Noé engendró tres hijos antes del diluvio. Se trata de que Noé guardara su castidad hasta su año quinientos, tomando una esposa de la familia de Set por mandato divino. De ella le nacieron estos tres hijos, salvados de perecer en el diluvio con él.

El Diy 22 regresa a Gn 6,3 ‘sus días serán de ciento veinte años’. Esta cita presenta un caso de *reductio*. El redactor ha omitido la primera parte del versículo, puesto que no parece interesado en comentar la sentencia divina, sino que se centra en la consecuencia de ésta para Noé. Según el Diy 22, esta sentencia no se pronunció pensando en Noé, pero sí para sus contemporáneos.<sup>732</sup> Esto se debe a que Noé es el único hombre hallado justo entre su generación<sup>733</sup> por lo que la sentencia no podía estar relacionada con Noé. El Diy 22 data el momento en que Dios pronuncia esta sentencia con las palabras: ‘Dios decide tratarlos de esta manera en el año cuatrocientos veinte de Noé’ (ܡܢ ܫܢܝܢ ܕܠܢܘܗܐ ܕܢܘܗܐ ܕܡܝܢ ܕܢܘܗܐ ܕܢܘܗܐ ܕܢܘܗܐ ܕܢܘܗܐ ܕܢܘܗܐ ܕܢܘܗܐ).<sup>734</sup> Esta fecha no aparece en THM ni en la Pešītā, sin embargo, se puede colegir a través del cálculo según las fechas que aporta el Diy 22 en su exégesis, que debió ser en el año cuatrocientos veinte de la vida de Noé, cuando Dios pronunció su sentencia.

El Diy 22 continúa su comentario al libro del Génesis siguiendo el orden de THM, por lo que no encontramos referencias directas al diluvio hasta los correspondientes versículos, esto es tras el pasaje en el que las hijas de los hombres mantienen relaciones con los gigantes.<sup>735</sup>

El Diy 22 recoge en el siguiente segmento narrativo la datación de los acontecimientos más relevantes dentro del pasaje del diluvio universal. En este

---

<sup>732</sup> Diy 22 I, p. 55 (sir.), II, p. 70 (fr.).

<sup>733</sup> Cf. Gn 6,9.

<sup>734</sup> Diy 22 I, p. 55 (sir.), II, p. 70 (fr.).

<sup>735</sup> Gn 6,4.

párrafo se indica que Noé recibió la orden de construir el arca en su año quinientos:

וַיְהִי בְּחַמְשָׁתָּהּ עָשָׂר וָאֵלֶּפֶת שָׁנָה וַיְהִי אֶתֶּן אֱלֹהִים אֶתְּוֹרָה לְנֹחַ לְבָנָיו אֵת אֲרֹכֶשֶׁת הַיָּם וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הַיַּבֵּשׁ וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הַשָּׁמַיִם וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הָאָרֶץ וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הַיָּם וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הַיַּבֵּשׁ וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הַשָּׁמַיִם וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הָאָרֶץ  
וַיְהִי בְּחַמְשָׁתָּהּ עָשָׂר וָאֵלֶּפֶת שָׁנָה וַיְהִי אֶתֶן אֱלֹהִים אֶתְּוֹרָה לְנֹחַ לְבָנָיו אֵת אֲרֹכֶשֶׁת הַיָּם וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הַיַּבֵּשׁ וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הַשָּׁמַיִם וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הָאָרֶץ  
וַיְהִי בְּחַמְשָׁתָּהּ עָשָׂר וָאֵלֶּפֶת שָׁנָה וַיְהִי אֶתֶן אֱלֹהִים אֶתְּוֹרָה לְנֹחַ לְבָנָיו אֵת אֲרֹכֶשֶׁת הַיָּם וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הַיַּבֵּשׁ וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הַשָּׁמַיִם וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הָאָרֶץ  
וַיְהִי בְּחַמְשָׁתָּהּ עָשָׂר וָאֵלֶּפֶת שָׁנָה וַיְהִי אֶתֶן אֱלֹהִים אֶתְּוֹרָה לְנֹחַ לְבָנָיו אֵת אֲרֹכֶשֶׁת הַיָּם וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הַיַּבֵּשׁ וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הַשָּׁמַיִם וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הָאָרֶץ  
וַיְהִי בְּחַמְשָׁתָּהּ עָשָׂר וָאֵלֶּפֶת שָׁנָה וַיְהִי אֶתֶן אֱלֹהִים אֶתְּוֹרָה לְנֹחַ לְבָנָיו אֵת אֲרֹכֶשֶׁת הַיָּם וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הַיַּבֵּשׁ וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הַשָּׁמַיִם וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הָאָרֶץ  
וַיְהִי בְּחַמְשָׁתָּהּ עָשָׂר וָאֵלֶּפֶת שָׁנָה וַיְהִי אֶתֶן אֱלֹהִים אֶתְּוֹרָה לְנֹחַ לְבָנָיו אֵת אֲרֹכֶשֶׁת הַיָּם וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הַיַּבֵּשׁ וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הַשָּׁמַיִם וְאֵת אֲרֹכֶשֶׁת הָאָרֶץ

Noé recibe la orden de construir el arca en su año quinientos, y cien años después de la orden de construir el arca, cuando Noé tenía cuatrocientos veinte años, la sentencia fue hecha y es en su año quinientos que él comienza a construir el arca, y en su año seiscientos que tuvo lugar el diluvio.

El Diy 22 no realiza ningún comentario sobre la datación de estos acontecimientos. Sin embargo, podemos indicar que este segmento narrativo es similar a la datación de los acontecimientos ofrecida por Išo'dad de Merv. El Diy 22 coincide con este autor, así como con Bar Koni en la mayor parte de su exégesis, llegando incluso a haber partes que han sido prácticamente copiadas de las obras de estos autores.

Otra idea que ha sido tomada de la obra de Išo'dad de Merv, es la referencia a los ninivitas y a David, que realiza éste cuando indica que la sentencia de Dios del diluvio, mantiene el carácter de todas las sentencias pronunciadas por Dios, lo que las convierte en una amenaza más que en una sentencia puesto que después, el tiempo que se ha determinado para ellas, siempre se ha reducido. En nuestra fuente no se comenta esta referencia a David y los ninivitas por lo que sólo encontramos la referencia a los mismos en esta obra.<sup>737</sup>

---

<sup>736</sup> Diy 22 I, p. 55 (sir.), II, p. 70 (fr.).

<sup>737</sup> Cf. Diy 22 I, p. 55 (sir.), II, p. 71 (fr.).

El Diy 22 regresa a la sentencia pronunciada por Dios. En este caso, se determina el lugar en el que Dios la comunicó:

כחן חכיה דלילן דכורן [דכורן] רכח  
חכח רלכח. חכ חכח רלכח חכח חכח  
חכח חכח חכח חכח חכח חכח חכח  
738. [דכורן] חכח

Estas palabras de la sentencia las pronuncia Dios en su aparición en ese santuario donde ellos creían que [Dios] se encontraba.

El lugar escogido por Dios es el santuario donde los hombres creen que Dios moraba. La elección de este lugar aporta dos ideas destacables. Por un lado, se está mencionando la existencia de un santuario, un elemento relevante en la vida religiosa de la antigüedad.<sup>739</sup> Por otro lado, Dios conoce que los hombres tienen un santuario donde piensan que pueden encontrarlo, es decir, Dios se ha debido aparecer en ocasiones anteriores puesto que tanto él como los hombres conocen esa costumbre y el lugar donde esta aparición sucede.<sup>740</sup>

El Diy 22 recoge una nueva razón por la que se ha producido el diluvio, además de las dos casuas que se han descrito con anterioridad:

חכח חכח חכח חכח חכח חכח חכח  
741. חכח חכח חכח חכח חכח חכח חכח

El Señor se arrepintió de haber hecho a Adán sobre la tierra y se entristeció en su corazón.

A diferencia de las dos causas descritas anteriormente, el Diy 22 se acerca en este caso a THM, citando varios versículos de manera fragmentaria. En primer lugar, se está citando Gn 6,6, donde indica que Dios se había arrepentido de haber hecho al hombre. La diferencia con THM se encuentra en que en nuestro texto el Señor

<sup>738</sup> Diy 22 I, p. 55 (sir.), II, p. 71 (fr.).

<sup>739</sup> Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 364-397, acerca de los santuarios en la Antigüedad.

<sup>740</sup> Esta idea se basa en que Dios es fuente de todo conocimiento y, por tanto, conoce también la existencia de este santuario y la creencia de los hombres sobre el mismo.

<sup>741</sup> Diy 22 I, p. 56 (sir.), II, p. 71 (fr.).

se arrepiente de haber hecho a Adán, mientras que en THM se arrepiente de haber creado a ‘los hombres’.<sup>742</sup> Esta alusión a Adán se relaciona con el pecado cometido por él y por Eva al comer del árbol prohibido.<sup>743</sup> Este pecado primitivo es el que ha hecho que el pecado haya aumentado en el hombre puesto que de no haberse cometido, el pecado no existiría. Es decir, este pecado originó la maldad en el corazón del hombre<sup>744</sup> que se fue transmitiendo entre las generaciones futuras hasta la llegada del diluvio. En cualquier caso, con la alusión a Adán se está haciendo referencia a todos los hombres, porque Adán fue el primer hombre y, por tanto, la humanidad desciende de él.

Siguiendo nuevamente a Išo‘dad de Merv, el Diy 22 alude al antropomorfismo con que se ha caracterizado a Dios por el uso incorrecto de algunas expresiones en los textos sagrados. El redactor de nuestro texto no ofrece una exégesis sobre esta idea, sin embargo la trae a su comentario, no sabemos si porque está siguiendo de manera fiel a otros autores como Išo‘dad de Merv que recogen esta idea o porque no considera que sea necesario explicar esta idea del falso antropomorfismo.

El Diy 22 regresa a Gn 6, 5 para hacer referencia al pecado del hombre:

סין דים דג'י'א דמסב'ת'א ארבו דלמ' סין  
745  
כלמ'ת' .

La tendencia del pensamiento de su corazón era mala todo el tiempo.

Esta cita presenta un caso de *reductio*. Sin embargo, la omisión de la primera parte del versículo no modifica la información que se está aportando.<sup>746</sup> El Diy 22 ya ha aludido a la existencia de la maldad en los corazones del hombre y al conocimiento de la misma por parte de Dios. Por otro lado, la cita de la segunda

---

<sup>742</sup> THM coincide con Pešittā

<sup>743</sup> Cf. Gn 3.

<sup>744</sup> En el Diy 22 no se especifica si el hombre era bueno o malo por naturaleza.

<sup>745</sup> Diy 22 I, p. 56 (sir.), II, p. 72 (fr.).

<sup>746</sup> Cf. Gn 6,5.





חר הַחַיִּים לִּי כִּי לֹא יָדְעוּ לִדְבַר יְהוָה  
וַיְחַשְׁבוּ לִבָּם לַחַיִּים לִי כִּי לֹא יָדְעוּ  
לִדְבַר יְהוָה וַיְחַשְׁבוּ לִבָּם לַחַיִּים  
לִי כִּי לֹא יָדְעוּ לִדְבַר יְהוָה.<sup>751</sup>

Con la palabra, dice, también indicó él el plan, porque los hombres de aquel tiempo no eran capaces de comprender con precisión una palabra que él les dirigía, viendo así que eran incultos.

En este segmento narrativo, el Diy 22 explica cómo Dios tuvo que dirigirse a los hombres a través de su palabra. Esta referencia a la palabra es una constante en el AT, donde emplea la expresión ‘su palabra’ para indicar que Dios está dirigiéndose a los hombres. Se trata del poder de la palabra de Dios frente a la ignorancia de los hombres que, como indica el Diy 22, eran incultos.

En esta ocasión el Diy 22 recoge la cita de Gn 6,13 donde se recoge la advertencia de Dios a Noé de su intención de eliminar a la humanidad:

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו סֵוֶם  
בָּרֶם הָיָה אֵלַי.<sup>752</sup>

Y Dios le dijo a Noé: el fin de toda carne ha venido ante mí.

El versículo citado por el Diy 22 es similar al que encontramos en THM y Pešittā. Se trata de las mismas palabras que aparecen también en los *targûmîm*, mas la cita se aleja de los LXX donde se indica ‘el fin de todos los hombres’ (καὶρὸς παντὸς ἀνθρώπου) y no de ‘toda carne’ (כל־בשר). El autor del Diy 22 no realiza ningún comentario al mismo, sin embargo, ha dejado expuesta la sentencia de Dios con la cita de Gn 6,13.

Siguiendo, en esta ocasión, un orden narrativo similar al del AT, el Diy 22 continúa su comentario con la elección de Dios de salvar a Noé de perecer durante el diluvio. En relación a esta elección cabe añadir que el Diy 22 no menciona el

<sup>751</sup> Diy 22 I, p. 56 (sir.), II, p. 72 (fr.).

<sup>752</sup> Diy 22 I, p. 56 (sir.), II, p. 72 (fr.).

carácter ‘justo’ de Noé como se recoge en la tradición cristiana de este pasaje bíblico:

ܡܢܘܨܘܢܐ ܕܢܘܗ ܕܢܘܗ ܕܢܘܗ ܕܢܘܗ ܕܢܘܗ  
<sup>753</sup> ܕܢܘܗ ܕܢܘܗ ܕܢܘܗ ܕܢܘܗ ܕܢܘܗ
 

 Menos tú, porque tú no mereces  
 perecer con ellos, hazte un arca de  
 madera<sup>754</sup> de ‘*arqā*’.

Este fragmento es la cita de dos versículos bíblicos. En la primera parte, encontramos una referencia a Gn 6, 18, donde Dios indica que establecerá su pacto con Noé por lo que éste no va a perecer en el diluvio. Mientras que la segunda parte de este segmento, se relaciona con Gn 6, 14 en el que Dios ordena a Noé la construcción de un arca. En Gn 6, 14, al igual que sucede en el Diy 22, se indica el material del cual el arca debe ser fabricada. El Diy 22 identifica esta madera como ‘madera de ‘*arqā*’ (ܢܘܗ).<sup>755</sup> La explicación que ofrece el redactor de nuestro texto en relación a la madera del arca versa sobre los términos seleccionados por otras tradiciones textuales más que por el material en sí. Por ello, el autor indica que esta madera ha sido identificada por el texto griego como ‘cuadrangular’ (ܢܘܗ > τετραγώνων). Para el Diy 22 esta madera sería madera de *šāgā* (ܢܘܗ),<sup>756</sup> que en persa aparecería como *k’z* (ܢܘܗ).<sup>757</sup> Esta madera se correspondería, a su vez, con la madera de ‘*eškar’ā*’ (ܢܘܗܐܐ).<sup>758</sup> Como apunta el Diy 22, Mar Aba el Católico y Gabriel de Qaṭar se refieren a esta madera como *šāgā* (ܢܘܗ), mientras que el texto griego la identificaría como ‘cuadrangular’

<sup>753</sup> Diy 22 I, p. 56 (sir.), II, p. 72 (fr.).

<sup>754</sup> Cf. Gn 6,14.

<sup>755</sup> ܢܘܗ, cf. Payne-Smith col. 2999.

<sup>756</sup> ܢܘܗ, cf. Payne-Smith, col. 4051.

<sup>757</sup> Este fragmento es similar al que encontramos en Išo’dad de Merv. La diferencia reside en que el Diy 22 identifica la madera del arca con un tipo de madera que en persa sería *k’z* mientras que Išo’dad de Merv la identifica con *šemsar*.

<sup>758</sup> Diy 22 I, p. 56 (sir.), II, p. 72 (fr.).

(حجر) por la posibilidad<sup>759</sup> de que la *šāgā* (شجر) crezca con un tronco de forma cuadrangular.<sup>760</sup>

En cuanto a las medidas del arca, el Diy 22 no proporciona información sobre las mismas. Sin embargo, el texto describe la estructura del arca a través de las palabras ‘calafatéala por dentro y por fuera con betún’ ( *و من دمه و من حده و من لحيه و من* *لحمه*).<sup>761</sup> Como sucedió con anterioridad con el tipo de madera del arca, el Diy 22 no se interesa por el material con el que el arca fue calafateada, sino en el estudio del término en otras lenguas o tradiciones textuales. En este caso, el Diy 22 indica que el betún se corresponde con ‘el persa es *mūm*’<sup>762</sup> ( *و من حده و من لحمه و من لحيه*).

El Diy 22 describe la estructura del arca comparándola con otras construcciones. Esto lo recoge con las siguientes palabras: la estructura del arca que ‘en el fondo ha sido construida como un canal de los Huzitas’ ( *و من حده و من لحمه و من لحيه*).<sup>763</sup> Van Rompay en una nota al pie, expresa la posibilidad de que se trate de ‘una suerte de acueducto comparable con el árabe *mirzāb*’.<sup>764</sup> Asimismo, el Diy 22 añade que el arca contenía en su estructura varias vigas a las que nombra como *zweḏnē* ( *و من حده*) indicando que en persa se ha empleado el étimo *hbyg* ( *و من حده*).<sup>765</sup> Estas vigas sobresalían del arca. Nuevamente el texto recurre a la explicación de Grabriel de Qaṭar quien sitúa las vigas del arca

<sup>759</sup> El origen del étimo que se emplea para describir la madera empleada en la construcción del arca es un *hapax legomenon*, cf. J.P. Monferrer, “An Arabic-Muslim quotation”, pp. 263-278.

<sup>760</sup> Diy 22 I, p. 57 (sir.), II, p. 73 (fr.).

<sup>761</sup> Cf. Gn 6,14.

<sup>762</sup> Para el étimo persa cf. *موم*, en Steingass, Francis Joseph, *A Comprehensive Persian-English dictionary* col. 1348.

<sup>763</sup> Diy 22 I, p. 57 (sir.), II, p. 73 (fr.).

<sup>764</sup> *مرزاب*, cf. Corriente, F., Ferrando, I., *Diccionario árabe*, p. 428. Cf. Diy 22 II, p. 73 (fr.) n. 59.

<sup>765</sup> Diy 22 I, p. 57 (sir.), II, p. 73 (fr.).



relaciona con Gn 6, 16 donde se recoge construcción de la puerta del arca, así como la descripción de la parte superior del arca. El Diy 22 ubica esta puerta en la bóveda del arca, construida de una sola pieza de madera,<sup>774</sup> que se perforaría para crear la abertura o puerta de entrada al arca. La cubierta del arca debe ser de la anchura de un codo, un dato que aparece en THM y Pešītā. Sin embargo, la información detallada de estos dos elementos no aparece en THM y Pešītā donde únicamente se alude a la puerta y la parte superior del arca sin aportar más detalles sobre éstos. El Diy 22 indica que para llegar a esta puerta, que está situada en la parte superior del arca, existiría una suerte de pasarela o escala que llevaría hasta la puerta. Como expresa el Diy 22, por esta escala es por donde ‘los hombres portarían en sus brazos animales y reptiles’:<sup>775</sup>

<p>                 .                  .             </p>	<p>                 Y [los hombres] llevaban los animales y los reptiles en sus brazos, y se montaban por una escala, que fue erigida allí.             </p>
---	--

Esta alusión a la escala, aleja al Diy 22 de THM y Pešītā, así como de otros autores, donde se indica que los animales llegaron al arca gracias a la intervención de Dios. El Diy 22 es la única fuente consultada en la que se describe a los hombres portando en sus brazos a los animales hasta el interior del arca.

La distribución del arca en tres pisos que presenta el Diy 22, varía respecto a THM, donde sólo se indican los tres pisos y no los ocupantes. Según el Diy 22, la distribución de los animales en el arca sería la siguiente: ‘el ganado y los pájaros en la parte superior’ junto con los hombres, mientras que ‘los animales del campo y los reptiles permanecerían en la parte inferior’.<sup>776</sup>

---

<sup>774</sup> Diy 22 I, p. 57 (sir.), II, p.73 (fr.).

<sup>775</sup> Diy 22 I, p. 57 (sir.), II, p.73 (fr.).

<sup>776</sup> Diy 22 I, p. 57 (sir.), II, p. 73 (fr.).

ܘܝܢܘܨܘ ܐܠ ܗܝܘܬܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ  
ܘܝܢܘܨܘ ܐܠ ܗܝܘܬܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ  
ܘܝܢܘܨܘ ܐܠ ܗܝܘܬܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ  
ܘܝܢܘܨܘ ܐܠ ܗܝܘܬܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܕܗܘܢܐ.

Y alinearon a [los animales] allí [en el arca], el ganado y las aves permanecieron con los hombres en el piso superior, todos los animales del campo en el medio, y los reptiles en el inferior.

La diferencia con otros autores se encuentra en la distribución del piso superior. Esto se debe a que el Diy 22 indica que este piso fue ocupado por el ganado y los pájaros junto con los hombres, mientras que en el resto de fuentes que describen esta distribución del arca, son los hombres los únicos ocupantes del piso superior, aunque encontramos fuentes que al igual que Diy 22 describen esta distribución.

El Diy 22 repasa en los diferentes tipos de aves. En este caso, indica que existe la distinción entre ‘toda ave’ *šfar* (ܫܦܪ) <sup>777</sup> y ‘todo [animal] alado’ *gef* (ܓܦ) <sup>778</sup>. La explicación sobre estos dos tipos de aves que nos ofrece el Diy 22 sería la siguiente: por un lado, las ‘aves’ *šfar* (ܫܦܪ), a saber, las aves que vuelan, y por otro, los ‘alados’ *gef* (ܓܦ), los halcones y el resto de animales con alas que vuelan. <sup>779</sup>

El Diy 22 se detiene ahora en la cuestión de la alimentación. En cuanto a la comida, en el texto se indica que debería ser una ‘cantidad pequeña’ por lo que los ‘excrementos producidos’ no serían muchos. Esto evitaría que aquéllos que se

---

<sup>777</sup> Cf. \*šVp(p)Vr- SEM, II, n° 212 cf. ܫܦܪ, en Payne-Smith col. 3433.

<sup>778</sup> Para ܓܦ, cf. Payne-Smith col. 763. Cf. Diy 22 I, p. 57 (sir.), II, p. 73 (fr.). Este fragmento es un calco del texto de Išō‘dad de Merv, cf. IsAT I, p. 118 (sir.) II, p. 127 (fr.).

<sup>779</sup> Diy 22 I, p. 57 (sir.), II, p. 73 (fr.). Efrén Sirio y Bar Koni no ofrecen esta distinción, sin embargo, pero emplean el término ܫܦܪܐ para referirse a las aves, cf. EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 45 (lat.), EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.); BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 106 (sir.) (*Mimrā* II §106) II, p. 122 (fr.). Para ܫܦܪܐ, cf. Payne-Smith col. 3255.

encuentran en el arca mueran por el hedor producido por los excrementos.<sup>780</sup> Esta idea es recogida por otros autores además de Išo'dad de Merv al que el redactor del Diy 22 sigue en su obra.<sup>781</sup>

En cuanto al abastecimiento de agua dentro del arca, el Diy 22 expone las opiniones de algunos autores sobre la cuestión, sin dar el nombre de ninguno de ellos, excepto el de Miguel Sirio. Según el texto, había autores que pensaban que el agua la llevaban dentro del arca, mientras que otros creían que el agua la cogían de fuera del arca. Sobre esta última idea, caben dos posibilidades como indica el Diy 22, de un lado que el agua que cogieran de fuera del arca fuera dulce porque el agua fue creada por Dios como agua dulce, llegando la salinización de la misma más tarde; por otro lado, aquéllos que piensan que las aguas que rodeaban el arca eran saladas, han determinado esto porque en la Creación Dios creó el agua del mar salada con el fin de reabsorber las aguas de los ríos y torrentes para que éstos no se desbordaran e inundaran la tierra habitable.<sup>782</sup> En el caso de Miguel Sirio, el Diy 22 lo sitúa entre el primer grupo de autores, es decir, aquellos que creen que llevaban el agua consigo en el arca.

En cuanto a la llegada del diluvio, el Diy 22 indica que 'al final de siete días, las aguas del diluvio llegaron sobre la tierra'.<sup>783</sup> Estos siete días no aclara el Diy 22 si se trata del tiempo que Noé tardó en construir el arca, o bien, del tiempo que tardó en llegar el diluvio desde que Noé terminó de construir el arca. La

---

<sup>780</sup> Diy 22 I, p. 57 (sir.), II, p. 74 (fr.).

<sup>781</sup> Uno de estos autores es Orígenes quien recoge esta misma idea en su homilía II, cf. Orígenes, *Homélies sur la Gènesse*, texte Latin de W. A. Baehrens, introduction par H. de Lubac et L. Doutreleau, traduction et notes par L. Doutreleau, col. «Sources Chrétiennes» 7 bis, (Latour-Maubourg, Paris : Éditions du Cerf, 2003), pp. 30-31.

<sup>782</sup> Diy 22 I, p. 58 (sir.), II, p. 74 (fr.). Esta descripción no ha sido identificada en ninguna de las fuentes consultadas.

<sup>783</sup> Diy 22 I, p. 58 (sir.), II, p. 74 (fr.).





vuelve a Gabriel de Qaṭar quien describe las aguas del diluvio como una ‘cisterna’ de la que caen las aguas en forma de ‘lluvia’. El Diy 22 describe esta ‘cisterna’ como un ‘conducto’ del que cae la lluvia de manera torrencial.<sup>790</sup> Se trataría así de unas ‘aguas caídas del firmamento’, pero anota el Diy 22, serían unas aguas ‘acumuladas sobre el firmamento’. El Diy 22 apoya esta afirmación recurriendo a palabras de Efrén y Basilio que comparten su misma creencia sobre las aguas del diluvio.<sup>791</sup>

El Diy 22 vuelve a recoger unas palabras de Gabriel de Qaṭar. En este caso el autor indica que el diluvio sería comparable a una especie de ‘sueño’ en el que los hombres y los animales están inmersos desde que entraron en el arca y del que despertarán para poder salir de la misma.<sup>792</sup> De no ser así, añade el Diy 22 a modo de pregunta si podrían haber sobrevivido al diluvio debido a la ‘falta de luz y de aire’ que atenuara el ‘hedor de los excrementos’.<sup>793</sup> En el siguiente segmento narrativo, el Diy 22 recoge el aumento de las aguas del diluvio:

ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ  
ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ  
ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ  
ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ  
ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ  
ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ  
ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ  
ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ  
ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ ܕܘܨܘܢܘܘ

Las aguas crecieron más y más sobre la tierra,<sup>795</sup> es decir sobre esta [parte de la] tierra donde habitan [los hombres]. Y todas las altas montañas que [estaban] sobre el cielo fueron cubiertas.<sup>796</sup> Él llama las altas montañas allí donde ellos habitaban.

---

<sup>790</sup> Diy 22 I, p. 59 (sir.), II, p. 75 (fr.).

<sup>791</sup> Diy 22 I, p. 59 (sir.), II, p. 75 (fr.).

<sup>792</sup> Diy 22 I, p. 59 (sir.), II, p. 75 (fr.).

<sup>793</sup> Diy 22 I, p. 59 (sir.), II, p. 75 (fr.).

<sup>794</sup> Diy 22 I, p. 59 (sir.), II, p. 75 (fr.).

<sup>795</sup> Cf. Gn 7,19<sup>a</sup>.

<sup>796</sup> Cf. Gn 7,19<sup>b</sup>.

El Diy 22 recurre a las palabras ‘las aguas crecieron más y más sobre la tierra’,<sup>797</sup> que aparecen en THM para exponer su idea de que el diluvio no llegó a ser universal. Esto se colige de la referencia que realiza el Diy 22 a la ‘tierra donde habitan los hombres’, es decir, el diluvio tuvo lugar únicamente en una parte de la tierra, en concreto la habitada por los hombres. Por otro lado, cuando se dice que ‘todas las altas montañas que estaban sobre el cielo fueron cubiertas’ quiere decir para el Diy 22 que se trata de las ‘altas montañas’ donde ellos habitaban. Como puede observarse, el Diy 22 argumente en contra de la universalidad del diluvio nuevamente. Además, el Diy 22 añade la explicación de las palabras ‘todo el cielo’. Según el redactor, se han empleado porque todo el lugar donde Dios se encuentra es denominado ‘cielo’.<sup>798</sup> Esto se entiende como un uso erróneo del término ‘cielo’ que ha sido entendido como algo universal, en el sentido de toda la tierra, puesto que Dios es omnipotente y se ha inferido esta omnipotencia al diluvio creyendo que éste fue universal.

Según el Diy 22 se trata de la misma tradición que la de Gabriel de Qaṭar, aunque hay autores que no la comparten. Éstos por su parte, defienden que el diluvio tuvo lugar en el mundo entero. De no haber sido así, añade el Diy 22, el arca no hubiera podido vararse en los montes Qardū.<sup>799</sup> Esta referencia a los montes Qardū ha sido tomada de la Pešīttā, que es la fuente donde estos montes aparecen bajo este nombre. Por su parte, el THM recoge esta referencia indicando que se trata de los montes de Ararat, por lo que podemos colegir que el Diy 22, está siguiendo el texto de la Pešīttā para su redacción y no tanto a THM.

El fin del diluvio llega, según el Diy 22, cuando ‘Dios se acuerda de Noé’. Estas palabras son explicadas en el Diy 22 en el siguiente segmento narrativo:<sup>800</sup>

---

<sup>797</sup> Cf. Gn 7,19<sup>a</sup>.

<sup>798</sup> Diy 22 I, p. 59 (sir.), II, p. 75 (fr.).

<sup>799</sup> Cf. Gn 8,4.

<sup>800</sup> Cf. Gn 8,1.

סג דגמ דאדחא רלמא ללמ. סגדא רגזי.  
רזא רלמ דגמ דגד חמגמ רגז רפ סגמ  
דלמ. דגזי דאדחא סגד סג סג  
801 דלמ

Las palabras ‘Dios se acordó de Noé’,<sup>802</sup> se dice esto, al igual que nosotros, cuando nos acordamos de alguien, nos ocupamos también de él, [es] decir: se acordó de él y se ocupó también de él.

Esta cita presenta un caso de *reductio* en el que podemos determinar que se ha eliminado la segunda parte del versículo. La cita es explicada por el Diy 22 indicando que Dios se acordó de Noé como lo suele hacer cualquier hombre. En este caso, el Diy 22 se opone a la tradición cristiana sirica del texto en la que se describe un falso antropomorfismo otorgado a Dios a través de los textos sagrados que han empleado expresiones tales como esta citada por el Diy 22: ‘se acordó’. De hecho, el Diy 22 se está contradiciendo puesto que ha aludido a este antropomorfismo, como se vio anteriormente, para criticarlo y, sin embargo, en esta cita está incurriendo en este error.

El Diy 22 no hace referencia al descenso de las aguas por lo que el fin del diluvio está marcado en este texto con la referencia al pasaje en el que Noé abre la ventana y lanza un cuervo:<sup>803</sup>

804 .רזא רלמ דגמ דגד חמגמ רגז רפ סגמ      Abrió la ventana y lanzó el cuervo<sup>805</sup>.

Estas palabras son explicadas en nuestro texto dando importancia a la elección del cuervo por Noé, en lugar de a otra ave. Para el Diy 22 la elección de un cuervo se debe a que es un ave que tiene ‘el hábito de posarse sobre los cadáveres’,<sup>806</sup> lo que

---

<sup>801</sup> Diy 22 I, p. 59 (sir.), II, p. 76 (fr.).

<sup>802</sup> Cf. Gn 8,1.

<sup>803</sup> Gn 8,7.

<sup>804</sup> Diy 22 I, p. 59 (sir.), II, p. 76 (fr.).

<sup>805</sup> Cf. Gn 8,6-7.

<sup>806</sup> Diy 22 I, p. 60 (sir.), II, p. 76 (fr.).

permitirá a Noé saber qué ha sucedido fuera del arca durante el diluvio. Esta elección del cuervo, en lugar de otra ave, no permite a Noé saber si ya hay tierra seca. A pesar de que el Diy 22 no recoge esta idea, alude a la paloma que es el segundo intento de Noé por conocer la existencia de tierra seca, por lo que podemos colegir que el cuervo no aportó a Noé esta información. Esta alusión a la paloma es recogida como sigue:

ܠܗܘܐ ܘܫܬܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ  
ܠܗܘܐ ܘܫܬܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ  
<sup>807</sup>ܠܗܘܐ ܘܫܬܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ

La hoja era útil para la paloma, para hacer un nido, y para Noé, como signo de la recuperación de la tierra y como signo de su fecundidad.

Al no regresar el cuervo lanzado por Noé, éste decide ‘lanzar una paloma’.<sup>808</sup> Siguiendo la tradición cristiana del texto, el autor de nuestro manuscrito indica que la paloma regresó portando una rama de olivo.<sup>809</sup> Según el Diy 22, la hoja de olivo es útil para la paloma para ‘construir un nido’, mientras que para Noé es signo de que hay tierra seca y símbolo, además, de ‘fecundidad’.<sup>810</sup> Esto quiere decir que la existencia de tierra seca es sinónimo de fecundidad, tanto de la tierra, como de los hombres, puesto que podrán asentarse y procrear. Esto se relaciona con las palabras recogidas por el Diy 22 más adelante, donde indica que Dios le ordenó a Noé y a su familia que salieran del arca para que fuesen fecundos y se multiplicasen.<sup>811</sup>

El Diy 22 realiza una exégesis sobre la posibilidad de que el diluvio hubiese tenido lugar en verano. Esto le permite apoyar su hipótesis de que el diluvio no

---

<sup>807</sup> Diy 22 I, p. 60 (sir.), II, p. 76 (fr.).

<sup>808</sup> Cf. Gn 8,10.

<sup>809</sup> Para la simbología del olivo véase E. Levesque, “olive”, Dictionnaire de la Bible, IV, 2, (1912) col. 1776.

<sup>810</sup> Diy 22 I, p. 60 (sir.), II, p. 76 (fr.).

<sup>811</sup> Diy 22 I, p. 60 (sir.), II, p. 77 (fr.).

fue universal, sino que tuvo lugar en una parte determinada de la tierra. El Diy 22 indica que si el diluvio tuvo lugar en verano, poría entonces pensarse que fue un hecho accidental que tuvo como detonante un exceso de lluvia puesto que el verano es la época de lluvias.<sup>812</sup> Se trata de una reflexión que parte del versículo 7,11 en el que se habla del segundo mes, como el mes en que tuvo lugar el diluvio. Este mes sería, según el Diy 22, el mes de 'iyār que es el mes en el que comienza la estación de lluvias en el calendario del antiguo Israel.<sup>813</sup>

Continuando su argumentación sobre la universalidad del diluvio, el Diy 22 repara en el hecho de que el diluvio pudiera alcanzar o no el paraíso. Según éste, hay autores que defienden que el diluvio no alcanzó el paraíso, ya que éste se encuentra mucho más alto que la tierra donde habitan los hombres.<sup>814</sup> En oposición, Gabriel de Qaṭar, defiende que el diluvio llegó al paraíso porque éste no se encuentra próximo a las tierras habitadas por los hombres, pues todos los hombres habitan 'frente al paraíso'.<sup>815</sup> Añade además sobre estas palabras de Gabriel de Qaṭar, que éste cree que Henoc también sufrió el diluvio pero se salvó porque Dios lo protegió o bien lo llevó fuera del paraíso, porque el diluvio no llegó a estos límites exteriores.<sup>816</sup> El Diy 22 acude a Efrén para sostener esta hipótesis de Gabriel de Qaṭar ya que Efrén dice que 'el diluvio (...) alcanzó solamente el límite exterior del paraíso'.<sup>817</sup>

Siguiendo el orden de THM, el Diy 22 alude a la salida del arca a través de Gn 8,16 donde Dios le ordena a Noé que salga del arca. En este caso, el Diy 22 se interesa por indicar que Dios les hizo salir del arca para que fuesen fecundos y se

---

<sup>812</sup> Diy 22 I, p. 59 (sir.), II, p. 76 (fr.).

<sup>813</sup> Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 252-254.

<sup>814</sup> Diy 22 I, p. 60 (sir.), II, p. 77 (fr.).

<sup>815</sup> Diy 22 I, p. 60 (sir.), II, p. 77 (fr.).

<sup>816</sup> Diy 22 I, p. 60 (sir.), II, p. 77 (fr.).

<sup>817</sup> Cf. Efrén Sirio, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso*, Himno I, 4.

multiplicasen<sup>818</sup> más que en el orden o la enumeración de aquellos que salieron junto con Noé del arca.

El Diy 22 presenta los últimos versículos del relato del diluvio. Se trata de la construcción de un altar para el Señor por parte de Noé en agradecimiento por haber sobrevivido al diluvio.<sup>819</sup> El Diy 22 no indica que Noé empleara el altar para ofrecer holocausto a Dios, pero esto queda implícito cuando señala que ‘el señor olió el aroma de *swātā*’ (ܐܘܪܘܚܐ ܕܥܘܠܐ ܕܫܘܘܩܐ ܕܥܘܠܐ).<sup>820</sup> Esto quiere decir, según indica el redactor de nuestro texto, que Dios acepta el sacrificio de Noé al describir el olor a *swātā* (ܐܘܪܘܚܐ) como agradable.<sup>821</sup> Gracias a este sacrificio, Dios muestra su clemencia. En este punto, el redactor nos recuerda las palabras de Dios al comienzo del relato del diluvio ‘la inclinación del corazón del hombre es mala desde su infancia’ (ܐܘܪܘܚܐ ܕܥܘܠܐ ܕܫܘܘܩܐ ܕܥܘܠܐ)<sup>822</sup> para mostrarnos el arrepentimiento de Dios por lo que ha hecho y, por tanto, la razón por la que los hombres merecen la clemencia de Dios.

ܐܘܪܘܚܐ ܕܥܘܠܐ ܕܫܘܘܩܐ ܕܥܘܠܐ [ܐܘܪܘܚܐ]  
ܐܘܪܘܚܐ ܕܥܘܠܐ ܕܫܘܘܩܐ ܕܥܘܠܐ ܕܫܘܘܩܐ ܕܥܘܠܐ  
<sup>823</sup>ܐܘܪܘܚܐ ܕܥܘܠܐ ܕܫܘܘܩܐ ܕܥܘܠܐ ܕܫܘܘܩܐ ܕܥܘܠܐ

De ahora en adelante todos los días de la tierra, sementera y cosecha, frialdad y calor [no cesarán].<sup>824</sup> Frialdad, [es] para decir: [invierno]; calor: el otoño, que presenta afinidad con el calor en relación con la sequedad; el verano: la estación de verano; el verdor: *nīsan*, donde

---

<sup>818</sup> Diy 22 I, p. 60 (sir.), II, p. 77 (fr.).

<sup>819</sup> Diy 22 I, p. 60 (sir.), II, p. 78 (fr.).

<sup>820</sup> Diy 22 I, p. 60 (sir.), II, p. 78 (fr.).

<sup>821</sup> Cf. Gn 8,20-21.

<sup>822</sup> Diy 22 I, p. 60-61 (sir.), II, p. 78 (fr.).

<sup>823</sup> Diy 22 I, p. 61 (sir.), II, p. 78 (fr.).

<sup>824</sup> Cf. Gn 8,22.

crece el verdor.

El Diy 22 recoge las palabras de arrepentimiento de Dios que, si bien se asemejan a las de THM, no son del todo idénticas. Estas palabras son ‘de ahora en adelante todos los días de la tierra, siembra y cosecha, frialdad y calor, no cesarán más’.<sup>825</sup> El Diy 22 explica estas palabras como cierre al pasaje del diluvio: ‘frialdad’ para referirse al invierno, ‘calor’ para el otoño. El ‘verano’, explica el Diy 22, se refiere a la temporada de cosecha de verano, mientras que el color ‘verde’ sería una alusión al mes de *nīsan*, donde todo es verde.<sup>826</sup>

La duración del diluvio es según el Diy 22 de un año entero. Esto sería atendiendo a un cómputo solar del año. Según la Pešitta, como indica el Diy 22, habría que añadir once días a los meses lunares para obtener el año completo<sup>827</sup> que sería la diferencia entre un año solar y un año lunar.

---

<sup>825</sup> Cf. Gn 8,22.

<sup>826</sup> Diy 22 I, p. 60 (sir.), II, p. 78 (fr.).

<sup>827</sup> Diy 22 I, p. 60 (sir.), II, p. 77 (fr.).



#### 4.5. La versión de la *Mě'arath Gazzē*

El relato del diluvio universal aparece a partir del capítulo XIV de la *Mě'arath Gazzē* tanto en su recensión oriental como en la occidental. En Gn 3,23 Adán y Eva son expulsados del paraíso por haber comido del árbol prohibido. Como castigo, Dios los envía a habitar en una cueva en la parte alta de una montaña.<sup>828</sup> Será en esta montaña donde Adán, Eva y sus descendientes<sup>829</sup> habiten hasta la llegada del diluvio universal.<sup>830</sup>

El relato del diluvio universal es introducido en ambas recensiones a través de la alusión a los hijos de Set que aún permanecen ‘en la montaña sagrada’ (ܩܝܘܢܐ ܕܝܢܘܨܝܐ).<sup>831</sup> Esta información aparece en relación al descenso de los hombres de esta montaña<sup>832</sup> hacia el lugar donde se encontraban los hijos de Caín.<sup>833</sup> Al

---

<sup>828</sup> Cf. S. C. Malan, *Adam and Eve*, p. 2, donde se hace referencia a esta montaña sagrada. En la Biblia no aparece la referencia a la montaña, de hecho, no se especifica el lugar donde Adán y Eva habitaron tras su expulsión del paraíso, cf. Gn 3, 23-24.

<sup>829</sup> Excepto Caín y sus descendientes puesto que Caín será enviado a habitar la tierra de Nod como castigo por haber asesinado a su hermano Abel, cf. Gn 4.

<sup>830</sup> En realidad, Dios ordenará a Noé que construya el arca en la llanura, por lo que se colige que Noé y su familia abandonaron la montaña antes de la llegada del diluvio pero nunca antes de que Dios les ordene la construcción del arca.

<sup>831</sup> Cf. Su-Min Ri, *Commentaire*, p. 234 donde se indica que ésta es la segunda vez que se emplea el concepto ‘montaña sagrada’, marcando con el mismo el fin de la historia de los setitas y el consecuente comienzo de la historia de Noé y el diluvio; Sobre la situación de los lugares sagrados en zonas altas, cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 376-381.

<sup>832</sup> En la que habían habitado desde que Dios expulsó a Adán y Eva del paraíso, cf. S. C. Malan, *Adam and Eve*, p. 2.

<sup>833</sup> En L. Ginzberg, *Legends*, I, pp. 151-152, encontramos la descripción del lugar donde se encontraba cada linaje tras el asesinato de Abel a manos de su hermano Caín: «la diferencia entre la conducta de los dos linajes estaba reflejada en sus asentamientos. La familia de Set se

descender de la montaña, los hombres del linaje de Set pudieron comprobar que las hijas de Caín eran bellas y estaban desnudas sin sentir pudor por ello.<sup>834</sup> En las dos recensiones de la *Mě'arath Gazzē* esta es la causa por la que los setitas decidieron permanecer con los cainitas y habitar con ellos y poder así mantener relaciones sexuales con estas mujeres.<sup>835</sup>

Una vez descrito el descenso de algunos de los setitas de la montaña sagrada, ambas recensiones de la *Mě'arath Gazzē* enumeran los patriarcas que permanecieron en esta montaña. La Rec. Or. nombra únicamente a tres patriarcas que permanecen aún en la montaña sagrada: Matusalén, Lamec y Noé.<sup>836</sup> Por su parte la Rec. Oc. señala a Enós, Cainán, Mahalalel, Jared, Henoc, Matusalén y Lamec.<sup>837</sup> A pesar de no hacer referencia al mismo número de patriarcas, ambas recensiones coinciden en que el resto de hijos de Set había descendido al

---

asentó sobre las montañas en los alrededores del paraíso, mientras que la familia de Caín residió en el área de Damasco, el lugar donde Abel fue asesinado por Caín».

<sup>834</sup> CTor I, p. 102 (sir.) II, p. 38 (fr.), CToc I, p. 103 (sir.) II, p. 39 (fr.).

<sup>835</sup> En la *Mě'arath Gazzē*, se indica que aquellos que descendieron hasta donde se encontraban los descendientes de Caín fueron, precisamente, los descendientes de Set y no los 'ángeles' o los 'gigantes' (Gn 6,4) como se recoge en otras fuentes. Los descendientes de Set fueron, por tanto, quienes mantuvieron relaciones sexuales con las hijas de Caín corrompiéndose y cayendo en el pecado de la lascivia, cf. CTor I, p. 112-114 (sir.) II, p. 44 (fr.), CToc I, p. 113-116 (sir.) II, p. 45 (fr.).

<sup>836</sup> CTor I, p. 104 (sir.) II, p. 42 (fr.). Coincidiendo con la recensión occidental, otras fuentes que aluden a esta montaña o a la caverna donde Adán y Eva vivieron tras su expulsión del paraíso, recogen únicamente tres patriarcas que no descendieron de la montaña, v. gr., S. C. Malan, *Adam and Eve*, p.141 «En conjunto, ninguno de nuestros padres o de sus hijos, permanecen en esta montaña sagrada, excepto tres, Matusalén, Lamec y Noé. El resto de ellos habían descendido de la montaña y cayeron en el pecado con los hijos de Caín. Y por tanto, se les había prohibido esa montaña, y no quedó ninguno, excepto esos tres hombres».

<sup>837</sup> CToc I, p. 105 (sir.) II, p. 43 (fr.). Cabe destacar, que la recensión occidental no incluye a Noé entre los hijos de Set que aún no han descendido de la montaña sagrada. Sin embargo, a lo largo de la narración del relato del diluvio, esta recensión hace referencia a Noé ubicándolo aún en esta montaña, cf. CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.), CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.).

campamento de los hijos de Caín (ܡܥܘܢܐ ܕܥܝܢ).<sup>838</sup> Esto se relaciona con el pasaje anterior en el que se describen a los hijos de Set abandonado la montaña sagrada para ir al encuentro de los cainitas,<sup>839</sup> sin hacer caso al mandato de Yared que era el patriarca en aquél momento.<sup>840</sup>

Tras describir el descenso de los setitas hasta el campamento de los hijos de Caín, la *Mě'arath Gazzē* recoge el pasaje de la muerte de Yared.<sup>841</sup> Ambas recensiones aluden a la compasión y aflicción que sintieron los hijos de Set que permanecían en la montaña sagrada por aquellos que habían descendido. Esto se debe a que pensaban que Dios ya no les permitiría regresar a la montaña<sup>842</sup> por lo que estaban condenados a vivir envueltos en el ambiente de corrupción de los hijos de Caín.

---

<sup>838</sup> CTor I, p. 104 (sir.) II, p. 42 (fr.); CToc I, p. 105 (sir.) II, p. 43 (fr.).

<sup>839</sup> «El sonido de la risa se extendía con el aire, así que el rumor de su furor se elevó y subió hasta el pico de la montaña santa. Y los hijos de Set oyeron y escucharon el clamor de las risas que había en el campamento de los hijos de Caín, centenares de hombres de entre ellos se reunieron, con los gigantes, y tomaron la decisión de descender al campamento para ver qué era ese tumulto que se estaba produciendo en la casa de los hijos de Caín», cf. CTor I, p. 92 (sir.) II, p. 36 (fr.); CToc I, p. 93 (sir.) II, p. 37 (fr.).

<sup>840</sup> «Le dijo: os juro por la sangre inocente de Abel, que no debéis descender, ninguno de vosotros, de esta montaña sagrada (...) Y firmemente decretó Henoc: escuchad hijos de Set, cualquiera que transgrede hoy el mandato de Yared y los juramentos de los patriarcas y descienda de esta montaña sagrada, no podrá regresar jamás», cf. CTor I, p. 92-94 (sir.) II, p. 38 (fr.); CToc I, p. 93-95 (sir.) II, p. 39 (fr.).

<sup>841</sup> «Yared murió a la edad de novecientos sesenta años, el tercer [día] del mes de adar, el viernes, a la caída del sol, en el año trescientos de Henoc» cf. CTor I, p. 98 (sir.) II, p. 40 (fr.) y CToc I, p. 99 (sir.) II, p. 41 (fr.); cf. Gn 5,19-20 «y vivió Yared después de haber engendrado a Henoc ochocientos años, procreando hijos e hijas. Fue, pues, el total de los días de Yared novecientos sesenta y dos años; después murió».

<sup>842</sup> «Entonces Henoc, Matusalén, Lamec y Noé vieron que ellos habían pecado al descender, y se lamentaron mucho por ellos», cf. CTor I, p. 104 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 105 (sir.) II, p. 43 (fr.).

Tanto la recensión oriental como la occidental hacen referencia a la castidad guardada por Noé. La razón que llevó a Noé a tomar esta decisión fue que éste percibió el aumento del pecado entre su generación.<sup>843</sup> Noé decidió guardar castidad durante quinientos años.<sup>844</sup> Esta idea está relacionada con la tradición cristiana del texto en la que la humanidad es castigada con el diluvio a causa de la maldad de sus corazones que los ha llevado a cometer, entre otros pecados, el de la lascivia.<sup>845</sup>

En ambas recensiones no encontramos una causa particular por la que Noé decida romper su periodo de castidad. Tanto la Rec. Or. como la Rec. Oc. se refieren a este cese de la castidad de Noé a través del mandato divino en el que se le ordena que tome una esposa:<sup>846</sup>

Rec. Or.

וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת-קוֹל נֹחַ  
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-נֹחַ  
וְלָקַח לָךְ אִשָּׁה  
כַּמִּשְׁפָּחָה  
אֲשֶׁר אָמַרְתִּי לְךָ  
וַיִּשְׁמַע נֹחַ אֶת-קוֹל  
יְהוָה וַיִּשְׁתַּחֲוֶה  
לַיהוָה וַיִּשְׁמַע יְהוָה  
אֶת-קוֹל נֹחַ וַיֹּאמֶר  
יְהוָה אֶל-נֹחַ וְלָקַח  
לָךְ אִשָּׁה כַּמִּשְׁפָּחָה  
אֲשֶׁר אָמַרְתִּי לְךָ

Dios habla entonces con él y le dice:  
«Toma por mujer a Haykal, hija de

Rec. Oc.

וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת-קוֹל נֹחַ  
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-נֹחַ  
וְלָקַח לָךְ אִשָּׁה  
כַּמִּשְׁפָּחָה  
אֲשֶׁר אָמַרְתִּי לְךָ  
וַיִּשְׁמַע נֹחַ אֶת-קוֹל  
יְהוָה וַיִּשְׁתַּחֲוֶה  
לַיהוָה וַיִּשְׁמַע יְהוָה  
אֶת-קוֹל נֹחַ וַיֹּאמֶר  
יְהוָה אֶל-נֹחַ וְלָקַח  
לָךְ אִשָּׁה כַּמִּשְׁפָּחָה  
אֲשֶׁר אָמַרְתִּי לְךָ

Dios habla entonces con él y le dice:  
«Toma una mujer, hija de Namosa,

<sup>843</sup> Cabe destacar que de entre todos los pecados cometidos por los hombres, el principal fue el de la lascivia. Esta idea es recogida de manera indirecta en el AT. Sin embargo, la descripción de Gn 6, 4-5, permite colegir que es por la lascivia por lo que Dios advierte que la maldad de los hombres ha aumentado.

<sup>844</sup> CTor I, p. 104 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 105 (sir.) II, p. 43 (fr.). Otras Fuentes también hacen referencia a la castidad que Noé guardó antes de conocer la llegada del diluvio, cf. S. C. Malan, *Adam and Eve*, p.143; cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 150.

<sup>845</sup> Cf. Gn 6,4-5.

<sup>846</sup> En THM no hay referencias sobre esta orden de Dios a Noé. Tampoco aparece información relativa a la mujer de Noé.

Namosa, hija de Henoc, el padre de Matusalén»<sup>847</sup>      hija de Henoc, el hermano de Matusalén»<sup>848</sup>

Ambas recensiones coinciden en la idea principal recogida en este fragmento: que Noé tome a una mujer por esposa. Sin embargo, en el caso de la recensión oriental, Dios ordena a Noé que tome por esposa a una mujer, cuyo nombre es Haykal.<sup>849</sup> Por su parte, en la recensión occidental, el nombre de la futura esposa de Noé no aparece y se deja abierta la elección a cualquiera de las hijas de Namosa (ܢܡܘܨܐ ܕܗܢܘܚ). Por otro lado, en esta recensión Namosa aparece como hija de Henoc igual que sucede en la recensión oriental. Sin embargo, la diferencia entre ambas es que en la occidental Henoc es nombrado como hermano de Matusalén, mientras que en la oriental aparece como padre de éste. En THM encontramos una referencia a la descendencia de Henoc de quien se dice ‘engendró a Matusalén’,<sup>850</sup> rechazando lo que se expone en la recensión occidental.

Tras la orden de tomar una esposa, Dios revela a Noé la llegada del diluvio<sup>851</sup> advirtiéndole de que éste llegaría transcurridos ciento treinta años. Esta referencia temporal, recogida en ambas recensiones,<sup>852</sup> difiere de THM y de la Pešīttā<sup>853</sup> en los que el periodo de tiempo transcurrido desde la advertencia de Dios a Noé de la

---

<sup>847</sup> CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.).

<sup>848</sup> CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.).

<sup>849</sup> El nombre de Haykal (ܗܝܩܠ) en hebreo y siríaco significa ‘el templo’ o ‘la iglesia’, cf. Su-Min Ri *Commentaire*, p. 234. En Jub(et) IV,33, es llamada Amzara.

<sup>850</sup> Gn 5,21-22.

<sup>851</sup> Véase CTor I, p. 102 (sir.) II, p. 40 (fr.) y CToc I, p. 103 (sir.) II, p. 41 (fr.) donde Henoc advierte a Noé, Matusalén y Lamec, de que Dios se había enfadado con su generación y que un ‘castigo sin misericordia sería enviado contra ellos’.

<sup>852</sup> CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.).

<sup>853</sup> Cf. Gn 6,3.

llegada del diluvio, hasta que éste tiene lugar, es de ciento veinte años.<sup>854</sup> La alusión a los ciento veinte años aparece como una sentencia divina en THM y Pešīṭta. Sin embargo, en la *Mě‘arath Gazzē* los ciento treinta años no son descritos como una sentencia divina a pesar de tratarse de un mandato de Dios a Noé.<sup>855</sup> Cabría destacar, por tanto, la ausencia de las palabras ‘pronunció su sentencia’ recogidas en THM y Pešīṭtā, que conceden a estas palabras el carácter de sentencia aludiendo al mismo de manera directa en el discurso de Dios.

La *Mě‘arath Gazzē* no recoge la información sobre el motivo que lleva a Dios a enviar un diluvio contra la humanidad. Esta es una diferencia más entre el texto sirio y THM y la Pešīṭtā. En los dos últimos este motivo es claro: Dios se arrepiente de haber creado al hombre porque éste se ha corrompido y con él se ha corrompido toda la tierra.<sup>856</sup> Por su parte, la *Mě‘arath Gazzē* no hace referencia a la causa por la que la humanidad va a ser castigada por Dios.

Siguiendo un orden narrativo similar al de THM, la *Mě‘arath Gazzē* alude a la orden divina de construir un arca.<sup>857</sup> Esta no tendría la función de salvar a Noé y a su familia de perecer en el diluvio. La descripción de esta función del arca es descrita en ambas recensiones con las siguientes:

Rec. Or.

Rec. Oc.

רל חבד לל מכוהר לעוהר זכב  
858 חה

רל חבד לל מכוהר לעוהר זכב  
859 חה

---

<sup>854</sup> Išo‘dad de Merv también describe este periodo más largo que el resto de autores consultados, cf. IsAT I, p. 114 (sir.) II, p. 124 (fr.). Los LXX también indican se fueron ciento treinta años.

<sup>855</sup> Cf. CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.).

<sup>856</sup> Cf. Gn 6,5.

<sup>857</sup> Cf. Gn 6,14.

<sup>858</sup> CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.).

<sup>859</sup> CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.).

Para la salvación de los hijos de tu casa.

Para la salvación de los hijos de tu casa.

El texto de la *Mě'arath Gazzē*, se aleja nuevamente de la versión bíblica. En este caso se debe a la información aportada por la *Mě'arath Gazzē* en referencia a la salvación de la familia de Noé en el arca. En THM esta alusión a la familia de Noé no es recogida cuando Dios ordena a éste la construcción del arca<sup>860</sup> sino en versículos posteriores, cuando Dios le describe a Noé quiénes irán en el arca.<sup>861</sup> En THM Dios le ordena a Noé que construya el arca y describe los detalles de cómo debe ser el arca y los materiales para su construcción.<sup>862</sup> Tras esto, Dios le habla a Noé del pacto entre ambos,<sup>863</sup> el cual permite a la familia de Noé salvarse de perecer en el diluvio. Es en este momento de la narración cuando Dios incluye en su discurso a la familia de Noé. La diferencia entre ambas recensiones de la *Mě'arath Gazzē* y THM se encuentra, por tanto, en las palabras empleadas para referirse a Noé y a su familia. En la *Mě'arath Gazzē*, ambas recensiones recogen el sintagma 'los hijos de tu casa' (ܘܒܢܝ ܒܝܬܝܗ).<sup>864</sup> Sin embargo, en THM encontramos 'tú y tus hijos, y tu mujer, y las mujeres de tus hijos'.<sup>865</sup> En el caso de la *Mě'arath Gazzē*, ambas recensiones coinciden con la información recogida en THM pero en un versículo posterior, en Gn 7,1<sup>a</sup> donde se recoge una nueva orden de Dios a Noé, en concreto la subida al arca: 'Entonces Yahweh dijo a Noé:

---

<sup>860</sup> Cf. Gn 6,14 «Fabricate un arca de madera de acacia, divídela en compartimentos y embérela por dentro y fuera con breá».

<sup>861</sup> Cf. Gn 7,1.

<sup>862</sup> Cf. Gn 6,14-18.

<sup>863</sup> Se trata de un pacto de fe de Noé hacia Dios por el que Dios lo va a salvar de perecer con el diluvio, cf. Gn 6,18.

<sup>864</sup> Efrén Sirio hace referencia a la familia de Noé como 'toda tu casa', cf. EphGn I, p. 60 (sir.), II, p. 48 (lat.).

<sup>865</sup> Cf. Gn 6,18.

entra tú y toda tu familia en el arca'.<sup>866</sup> La elección de referirse a la familia de Noé a través del sintagma 'los hijos de tu casa', no modifica la información que se está ofreciendo sobre el desarrollo de los acontecimientos. Se está perdiendo la información relativa a la familia de Noé. Así, en el caso de la *Mě'arath Gazzē*, la referencia a la familia de Noé no incluye únicamente al propio Noé y a sus hijos y sus mujeres, sino que alude al linaje de Set a través del empleo del sintagma 'los hijos de tu casa'. Esto se relaciona con el uso del término 'casa' en el AT que hace referencia también a los criados de una familia y suele confundirse con el término 'clan'. Sin embargo, en el caso concreto de Noé, el término 'casa' tiene un significado diferente al que presenta dentro del AT. La familia de Noé, al ser éste un patriarca, queda reducida a su mujer y sus hijos y las mujeres de éstos.<sup>867</sup>

En relación con las características que debía tener el arca, la *Mě'arath Gazzē* recoge la siguiente información: en primer lugar, ambas recensiones aluden a dos cuestiones relevantes en la exégesis cristiana.<sup>868</sup> Por un lado, se habla del lugar dónde se construyó el arca y, por otro, de la madera que debió de emplearse para la construcción de la misma.

A diferencia de otras fuentes consultadas, la *Mě'arath Gazzē* recoge el lugar donde el arca fue construida en el siguiente segmento narrativo:

Rec. Or.

Rec. Oc.

ወሐሲ ስዕድ ለዚህ ዓመት ወሐሲ  
ሕይወት ይኒሱን ይኒሱን

ወሐሲ ስዕድ ለዚህ ዓመት ወሐሲ  
ሕይወት ይኒሱን ይኒሱን

---

<sup>866</sup> Gn 7,1 «Entonces Yahweh dijo a Noé: entra tú y toda tu familia en el arca porque te he visto justo ante mí en esta generación»

<sup>867</sup> Sobre el significado de 'casa' en el AT como referencia a los miembros de una familia, véase R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 49-52.

<sup>868</sup> Cf. EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.).



Hazla abajo en el campamento de los hijos de Caín, y sus maderas serán cortadas de esta montaña.<sup>869</sup>

Hazla abajo en el campamento de los hijos de Caín, y sus maderas serán cortadas de esta montaña.<sup>870</sup>

Estas cuestiones son tratadas de modo similar por ambas recensiones. En ellas, el lugar que Dios determina para la construcción del arca es el campamento de los hijos de Caín. Esta referencia la encontramos a través de las palabras ‘ hazla abajo en el campamento de los hijos de Caín’ (ܗܘܠܐ ܕܡܫܝܒܝܢ ܕܥܝܢ ܕܩܝܢ).<sup>871</sup> El empleo de ‘abajo’ para indicar el lugar donde se construyó el arca, nos permite colegir que Noé aún se encontraba en la montaña sagrada, es decir, no había descendido como hicieron algunos de los descendientes de Set hasta donde se encontraban los descendientes de Caín.<sup>872</sup> En cuanto a la referencia al lugar donde se encuentran los cainitas como una ‘llanura’ cabe destacar que en el AT encontramos referencias a ciudades que se encuentran ubicadas también en una llanura.<sup>873</sup> Estas ciudades se relacionan con la maldad del hombre, es decir, el pecado, igual que sucede con los hijos de Caín en cuyo campamento, ubicado en la llanura, se están cometiéndolo pecados.

En cuanto al tipo de madera con la que Noé debía construir el arca, la *Mě'arath Gazzē* no recoge información relevante. La única referencia a la madera que aparece en ambas recensiones se relaciona con la construcción del arca, por lo que no se detallan las cualidades de esta madera. Ambas recensiones indican que las

---

<sup>869</sup> CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.).

<sup>870</sup> CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.).

<sup>871</sup> En S. C. Malan, *Adam and Eve*, p.143, Dios le ordena a Noé que construya el arca «en la tierra baja del edén, en presencia de los hijos de Caín para que te vean trabajar y sientan que van a perecer».

<sup>872</sup> CTor I, p. 92 (sir.) II, p. 36 (fr.); CToc I, p. 93 (sir.) II, p. 37 (fr.).

<sup>873</sup> Cf. Gn 13,10-12; Gn 19,28.

maderas para el arca ‘serán cortadas de esta montaña’.<sup>874</sup> Esta información nos lleva a determinar que se trata de una madera con connotaciones especiales puesto que procede de la montaña sagrada. La *Mě‘arath Gazzē* podía haber obivado esta información puesto que no describe ninguna característica más de la madera para la construcción del arca. Ambas recensiones añaden esta particularidad de la madera posiblemente con la intención de resaltar el carácter único y especial del arca, que hace imposible que pueda ser construída de cualquier tipo de madera que no sea una madera con características también especiales. Ante esta somera información sobre la madera del arca, podemos señalar que ambas recensiones no profundizan en una cuestión que ha sido objeto de debate entre los estudiosos de este texto. Se trata de la dificultad para determinar el tipo concreto de madera con que se construyó el arca, puesto que en THM el término empleado es un *hapax legomenon* (גפר) que, finalmente, ha sido identificado con la madera de acacia.<sup>875</sup> En cualquier caso, en la *Mě‘arath Gazzē* el tipo de madera no es un aspecto relevante en la narración del relato del diluvio universal, por lo que únicamente se indica la procedencia de la misma.

Las medidas que debía tener el arca aparecen recogidas en ambas recensiones a través de la orden de Dios a Noé en la que le indica cuáles debían ser éstas:

Rec. Or.

אשר יצא מן המדבר אל הים ויאמר אל נח בן נחם  
היה עשה לך ארון עצי גפר ואתה וכל  
ביתך יבטחו בו ואת כל צאן החיה אשר  
עמך ואת כל הבהמה אשר עמך ואת  
כל הרוח הטהור ואת כל אשר רגל  
עוף השמים ואת כל אשר רגל עוף הארץ  
אשר יצא מן המדבר אל הים ויאמר אל נח  
בן נחם היה עשה לך ארון עצי גפר ואת  
היה עשה לך ארון עצי גפר ואת

Rec. Oc.

אשר יצא מן המדבר אל הים ויאמר אל נח  
בן נחם היה עשה לך ארון עצי גפר ואת  
היה עשה לך ארון עצי גפר ואת  
היה עשה לך ארון עצי גפר ואת

---

<sup>874</sup> En S. C. Malan, *Adam and Eve*, p.143, Dios indica a Noé que corte los árboles de la montaña sagrada para obtener madera para la construcción del arca.

<sup>875</sup> Cf. J. P. Monferrer Sala, “An Arabic-Muslim quotatio”, pp. 263-278, espec. 272-275.

El arca será así: su longitud será de trescientos codos según tu codo; su anchura [será] de cincuenta y su altura de treinta. Y termínala a un codo en la parte superior.<sup>876</sup>

Y será así: su longitud será de trescientos codos según tu codo. Su anchura [será] de cincuenta y su altura de treinta. Su parte superior será de un codo de grueso.<sup>877</sup>

Las medidas del arca proporcionadas por ambas recensiones coinciden con THM y Pešīttā, a saber, ‘trescientos codos de alto, cincuenta de ancho y treinta de alto’.<sup>878</sup>

Pš

ܘܢܗ ܐܢܫܪ ܩܘܡܬܗ ܐܬܗ: ܫܠܫ ܡܳܐܘܳܬ ܐܘܡܳܐ, ܐܪܳܦܳܩܳܗ ܩܘܡܳܬܳܗ, ܩܘܡܳܬܳܗ ܩܘܡܳܬܳܗ, ܩܘܡܳܬܳܗ ܩܘܡܳܬܳܗ. ܩܘܡܳܬܳܗ ܩܘܡܳܬܳܗ.

THM

ܘܢܗ, ܐܢܫܪ ܩܘܡܳܬܳܗ ܐܬܗ: ܫܠܫ ܡܳܐܘܳܬ ܐܘܡܳܐ, ܐܪܳܦܳܩܳܗ ܩܘܡܳܬܳܗ, ܩܘܡܳܬܳܗ ܩܘܡܳܬܳܗ, ܩܘܡܳܬܳܗ ܩܘܡܳܬܳܗ.

Será de trescientos codos de longitud, y de cincuenta codos de ancho y de treinta codos de alto.

Y así la harás: la longitud del arca de trescientos codos, su anchura de cincuenta codos y de altura treinta codos.

Sin embargo, la recensión occidental se aleja de THM y Pešīttā al final del versículo cuando se describe cómo debe ser la cubierta del arca. En la Rec. Oc. se recogen las palabras ‘su parte superior [del arca] será de un codo de grueso’, mientras que este versículo es recogido tanto en la Pešīttā como en THM como ‘y la terminarás a un codo’. En este caso, las palabras de la Rec. Oc. se alejan de THM y Pešīttā, mientras que coincide con ellos la Rec. Or. de la *Mě‘arath Gazzē*.<sup>879</sup> Otra diferencia destacable sería que en la *Mě‘arath Gazzē* se especifica

<sup>876</sup> CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.).

<sup>877</sup> CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.).

<sup>878</sup> Cf. Gn 6,15.

<sup>879</sup> Cf. Gn 6,16.

cuál es la medida de un codo a través de las palabras ‘según tu codo’ ( כַּחֲמֹשׁוֹתָיִם וְכַחֲמֹשׁוֹתָיִם ), coligiendo que es el codo de Noé el referente.<sup>880</sup> Por otro lado, en las dos recensiones de la *Mě‘arath Gazzē* encontramos una referencia a la parte superior del arca, la cubierta, que en el caso de THM y la Pešītā aparece en versículos posteriores cuando se describe la puerta y el ventanal del arca.<sup>881</sup> Sin embargo, por su parte, la *Mě‘arath Gazzē* no menciona la puerta y la ventana o ventanal del arca.

La distribución del arca descrita por la *Mě‘arath Gazzē* es de tres pisos en ambas recensiones:

Rec. Or.	Rec. Oc.
<p>אֲנִי אֶבְנֶה אֶת־הָאֹרֶץ אֶת־הַבַּיִת וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ  אֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ  אֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ</p>	<p>אֲנִי אֶבְנֶה אֶת־הָאֹרֶץ אֶת־הַבַּיִת וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ  אֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ  אֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ</p>
<p>Hazla en tres pisos: el inferior para los animales y el ganado, el medio para las aves y el superior para los hombres.<sup>882</sup></p>	<p>Haz tres pisos en ella: el inferior para los animales y el ganado, el medio para las aves y el superior para ti y tus hijos.<sup>883</sup></p>

No obstante, existen diferencias entre ambas recensiones. Por un lado, en la recensión oriental se indica que el piso superior será destinado para los hombres, mientras que en la oriental este mismo piso se especifica que será ocupado por Noé y sus hijos. En el primer caso, el sintagma ‘los hombres’ ( אֲנָשִׁים ), se refiere a

<sup>880</sup> Cf. S. R. Driver, *Book of Genesis*, p. 88 (nota 15): «The cubit measured probably about 18 inches: so that the ark, as here described, would be about 450 ft. long, 75 ft. broad, and 45 ft. high.»; Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 273-274.

<sup>881</sup> Cf. Gn 6,16.

<sup>882</sup> CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.).

<sup>883</sup> CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.).

Noé y su familia, puesto que ninguna persona más subirá al arca. Además, con la referencia a ‘los hombres’ la intención del redactor no es otra que distinguir entre personas y animales. Por ello no resulta necesario determinar quiénes son estos hombres puesto que la narración del diluvio hace que quede implícita la referencia a los ocupantes del arca. Por su parte, la recensión oriental prefiere determinar quiénes iban a ocupar el piso superior del arca. Por ello recoge ‘el piso superior [será] para ti y tus hijos’. En este caso, no se hace referencia a la mujer de Noé ni a las esposas de los hijos de éste. Esto se debe a que la referencia a los hombres de la familia en una sociedad patriarcal, como era el caso de la familia de Noé, lleva implícito que se está contando con sus esposas.<sup>884</sup>

La descripción de la distribución del arca en THM y Pešīttā es, como se indicó con anterioridad, similar a la recogida en la *Mě‘arath Gazzē* en cuanto al número de pisos que tendrá el arca. No obstante, en la *Mě‘arath Gazzē* se indica quiénes ocuparán cada piso.<sup>885</sup> Se trata de una información que no aparece en THM y ni Pešīttā, donde la descripción se limita al número de pisos del arca.<sup>886</sup> Cabe destacar la referencia a los hijos de Noé en la recensión occidental cuando Dios describe la distribución de cada piso del arca puesto que no se menciona que hayan sido engendrados hasta el final del capítulo, es decir, los hijos de Noé han sido incluidos en la distribución de los diferentes pisos del arca aunque aún no se ha hecho referencia a ellos en la narración.

Otro elemento del arca que no aparece en THM ni en la Pešīttā pero que recogen ambas recensiones de la *Mě‘arath Gazzē*, es la información referente a los compartimentos (ܩܘܒܘܬܐ)<sup>887</sup> para el agua, así como a los almacenes (ܩܘܒܘܬܐ)<sup>888</sup>

---

<sup>884</sup> Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 49-54.

<sup>885</sup> Cf. CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.).

<sup>886</sup> Cf Gn 6,16<sup>b</sup> «plantas bajas, segundas y terceras le harás».

<sup>887</sup> Cf. ܩܘܒܘܬܐ, en Payne-Smith, col. 355.

<sup>888</sup> Cf. ,ܩܘܒܘܬܐ en Payne-Smith, col. 75.

para la comida.<sup>889</sup> Por el contrario, la *Mě'arath Gazzē* no hace referencia a la puerta o a la ventana del arca, elementos que aparecen en THM y en la Pešittā, y que resultan relevantes en la narración del diluvio. Esto se debe a que es por esta ventana por donde Noé observa el cese del diluvio y por donde hace salir al cuervo y a la paloma,<sup>890</sup> mientras que la puerta, por su parte, es importante dentro de la exégesis cristiana del texto donde se ha intentado determinar si fue Dios o Noé el que cerró el arca.

Tras las indicaciones de Dios a Noé para la construcción del arca, la *Mě'arath Gazzē* no cambia de formato en el discurso de Dios. Sin embargo, en esta ocasión las indicaciones de Dios a Noé son las necesarias para la construcción de un simandro (ܣܡܢܕܪܘܢ).<sup>891</sup> El discurso de Dios es similar al empleado para orientar a Noé en la construcción del arca. En primer lugar, Dios indica a Noé la madera que ha de emplear para la elaboración de este instrumento musical. Esta madera será madera de boj (ܘܘܕܝܢܐ).<sup>892</sup> La elección de esta madera se debe a que es una madera que no se pudre.<sup>893</sup> Otros autores han descrito la madera del arca como madera que no se pudre fácilmente, por lo que encontramos una similitud con la madera empleada para la elaboración del simandro. No obstante, los autores que

---

<sup>889</sup> Cf. CTor I, p. 108 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 109 (sir.) II, p. 43 (fr.). Este pasaje de la *Mě'arath Gazzē*, recuerda a la construcción del arca de la alianza (Éx. 25:10-11), cf. Su-Min Ri, *Commentaire*, p. 235.

<sup>890</sup> Cf. Gn 8,8.

<sup>891</sup> Para el término en español se ha optado por el neologismo 'simandro' que resultaría de un préstamo del griego σήμαντρον, σημαντήριον, cf. Liddell – Scott (1846), col. 1341b. Para el étimo siriano ܣܡܢܕܪܘܢ, cf. Payne-Smith, col. 2466.

<sup>892</sup> Este tipo de madera es empleado por la *Mě'arath Gazzē* únicamente para la construcción del simandro puesto que para el arca no se indica el tipo de madera empleado, cf. CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.). Esta 'madera de boj' (ܘܘܕܝܢܐ) ha sido empleada también por el *Ktabā d-Dburitā* en relación a la madera del arca, cf. *Dburitā* I p. ܐ (sir.) II, p.31 (ing.).

<sup>893</sup> CTor I, p. 108 (sir.) II, p. 42, 11 (fr.) y CToc I, p. 109 (sir.) II, p. 43, 11 (fr.).

han descrito así la madera del arca, no recogen la construcción o existencia de un simandro. Las medidas de este instrumento de percusión presentan, nuevamente, un paralelismo con las medidas del arca en cuanto a la forma con que se expresa el mandato divino. En el caso del arca, Dios describe la longitud, la amplitud y la altura del arca.<sup>894</sup>

En cuanto al simandro, la descripción es similar aunque no se precisa la altura: ‘su longitud será de tres codos y su amplitud de uno y medio’ (ܘܘܢܝܢܢ ܟܘܕܘܩܝܢܟܘܢ ܘܫܘܒܪܘܬܗ ܟܘܕܘܩܝܢܟܘܢ ܘܫܘܒܪܘܬܗ).<sup>895</sup> Además, Dios ordena a Noé que haga un martillo (ܟܘܕܘܩܝܢܟܘܢ)<sup>896</sup> de esa misma madera con el cual Noé podrá golpear el simandro para hacerlo sonar. Noé deberá hacer sonar el simandro tres veces al día: por la mañana, al medio día y a la caída del sol. Estos tres momentos elegidos para tocar el simandro, se relacionan con las tres posiciones principales del sol. Sin embargo, tanto en la recensión oriental como en la occidental, no se relacionan estos tres momentos directamente con el ciclo del sol, sino que lo relacionan con la funcionalidad del instrumento: en la mañana los artesanos ‘se reunirán para la construcción del arca; al medio día para alimentarse; y a la caída del sol para que descansen’ (ܘܠܘܘܟܘܢ ܘܗܘܘܢ ܟܘܕܘܩܝܢܟܘܢ ܘܫܘܒܪܘܬܗ ܟܘܕܘܩܝܢܟܘܢ ܘܫܘܒܪܘܬܗ ܟܘܕܘܩܝܢܟܘܢ ܘܫܘܒܪܘܬܗ).<sup>897</sup>

Como hemos indicado, la *Mē'arath Gazzē* recoge entre las indicaciones de Dios a Noé para la construcción del arca, el lugar donde ésta debía construirse. Este lugar sería el campamento de los hijos de Caín<sup>898</sup> y, por tanto, el arca debió ser construíad por Noé ante los ojos de los cainitas. Este hecho hace que Dios

---

<sup>894</sup> Cf. Gn 6,15.

<sup>895</sup> CTor I, p. 108 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 109 (sir.) II, p. 43 (fr.).

<sup>896</sup> ܟܘܕܘܩܝܢܟܘܢ, cf. Payne-Smith, col. 374.

<sup>897</sup> CTor I, p. 108 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 109 (sir.) II, p. 43 (fr.).

<sup>898</sup> CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.).

advierta a Noé de la posible reacción de los cainitas al observarlo construyendo el arca. Dios le dice a Noé que habrá artesanos que comprendan el sonido del simandro y, por tanto, obedecerán la orden correspondiente en cada momento. Sin embargo, habrá otros artesanos que no lo comprendan y, en ese caso, no acudirán a su llamada. Dios indica a Noé que a estos artesanos que no comprenden el significado del simandro, debe advertirles de que ‘Dios va a enviar un diluvio’.<sup>899</sup> Esta advertencia sobre la reacción de los hijos de Caín no es contemplada por otros autores ya que la *Mě‘arath Gazzē* es la única fuente que indica el lugar donde se construyó el arca.<sup>900</sup>

Otra fuente en la que hemos hallado información sobre la orden de Dios a Noé de construir un instrumento musical es *El libro de Adán y Eva*.<sup>901</sup> Sin embargo, la referencia que encontramos en esta obra es a una trompeta de madera de ébano y no a un simandro de madera de boj. Así mismo, debido a la diferencia entre un instrumento y otro, el elemento empleado para tocarlo también es diferente. En el caso del simandro, es necesario un martillo para tocarlo, mientras que para la trompeta, de lo que se precisa es de una boquilla. En cualquier caso, las indicaciones de Dios a Noé coinciden en ambos casos: ‘[será] de tres codos de

---

<sup>899</sup> CTor I, p. 108-110 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 109-111 (sir.) II, p. 43 (fr.).

<sup>900</sup> Cf. S. C. Malan, *Adam and Eve*, p. 143, que también recoge esta información; La leyenda sumeria y acadia del relato donde aparece el relato del diluvio alude a la advertencia de la divinidad de que los hombres se burlarán del constructor de la nave al verlo trabajar. La estructura con que la *Mě‘arath Gazzē* hace referencia a este hecho es similar a la seguida en la leyenda sumeria en la cual la divinidad también especifica la respuesta que debe dársele a los hombres que se rían.

<sup>901</sup> Cf. S. C. Malan, *Adam and Eve*, p. 144 «entonces harás también una trompeta de madera de ébano, tres codos de largo, un codo y medio de ancho, con una boquilla de la misma madera; y la tocarás tres veces, la primera vez en la mañana, que los artesanos del arca la escuchen y acudan a su trabajo; y lo tocarás una segunda vez, y cuando los artesanos la escuchen, irán a almorzar; y la tocarás una tercera vez en la tarde, y los artesanos se irán a descansar de su trabajo».



largo y de uno y medio de ancho, y te construirás una boquilla de la misma madera. Lo tocarás tres veces al día'.<sup>902</sup>

Ambas recensiones centran su comentario en los hijos de Noé a través de las palabras: 'Noé engendró tres hijos en el espacio de cien años' (ܢܘܗ ܥܢܘܕܢ ܕܩܘܢܝܘܬܐ ܕܫܠܘܫ ܒܢܝܐܝܢ ܕܢܘܗ ܕܩܘܢܝܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐ).<sup>903</sup> La diferencia entre ambas recensiones es el nombre de los hijos de Noé, que aparecen únicamente en la recensión oriental: Sem, Cam y Jafet (ܫܡ ܘܥܡ ܘܝܘܫܘܒ).<sup>904</sup> La referencia a los cien años se deduce del tiempo que Noé pasó construyendo el arca.<sup>905</sup> La *Mě'arath Gazzē* no recoge la datación del momento en que Noé comenzó a construir el arca o la datación de la advertencia de Dios de que enviará el diluvio a Noé. Sin embargo, se indica que Noé guardó castidad durante quinientos años a partir del momento en que vio que los cainitas se habían pervertido por el pecado de la lascivia.<sup>906</sup> Si se tiene en cuenta que el diluvio llegó en el año seiscientos de la vida de Noé,<sup>907</sup> podemos colegir que el redactor supone que transcurrieron cien años desde que Noé comenzara a construir el arca y Dios le advirtió del diluvio, hasta que el diluvio tuvo lugar. Esto se comprende si se entiende la indicación de que Noé guardó castidad durante quinientos años, como que Noé fue casto toda su vida hasta que Dios le ordenó que tomara una esposa.<sup>908</sup> En este caso, Noé tuvo que engendrar a sus tres hijos en un periodo de cien años, es decir, hasta su año seiscientos que fue cuando el diluvio tuvo lugar.

---

<sup>902</sup> Cf. S. C. Malan, *Adam and Eve*, p. 144.

<sup>903</sup> CTor I, p. 110 (sir.) II, p. 44 (fr.) y CToc I, p. 111 (sir.) II, p. 45 (fr.).

<sup>904</sup> CTor I, p. 110 (sir.) II, p. 44 (fr.).

<sup>905</sup> Cf. Gn 5,32 donde se indica que Noé tenía quinientos años cuando engendró a sus tres hijos.

<sup>906</sup> CTor I, p. 104 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 105 (sir.) II, p. 43 (fr.).

<sup>907</sup> Cf. Gn 7, 6 y 11. La *Mě'arath Gazzē* no data el diluvio en el año seiscientos de la vida de Noé. Sin embargo, determina que el tercer milenio comenzó cuando llegó el diluvio, cf. CTor I, p. 136 (sir.) II, p. 52 (fr.). CToc I, p. 137 (sir.) II, p. 53 (fr.).

<sup>908</sup> Nótese que THM y Pešittā no recogen este dato. Para ello, cf. CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42, 3 (fr.). CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43, 3 (fr.).

Sea como fuere, la referencia que realiza la *Mě'arath Gazzē* a los hijos de Noé está relacionada con la decisión de éste de guardar quinientos años de castidad al ver cómo ha aumentado el pecado entre el resto de hombres.<sup>909</sup> Esta decisión de Noé de ser casto, va seguida en ambas recensiones por la orden de Dios a Noé de que tome a una mujer por esposa. Esta mujer es identificada en ambas recensiones con una de las hijas de Henoc, con la que se asume que Noé tuvo a estos tres hijos, puesto que no se nombra a una mujer diferente, como mujer de Noé, en el pasaje relativo al diluvio. En el caso de las esposas de sus hijos, éstas son hijas de Matusalén porque el propio Noé lo ha decidido. Esta elección de Noé nos lleva a colegir su deseo de salvar el linaje de Set a través de los matrimonios de sus hijos puesto que su esposa ha sido seleccionada por Dios. Ambas recensiones coinciden al indicar que éste le ‘dio a sus hijos una mujer de entre las hijas de Matusalén’ (ܐܘܨܬܘܢܢ ܕܡܬܘܫܠܝܢ ܕܘܢܐܘܝܐ ܕܘܢܐܘܝܐ).<sup>910</sup>

Otra alusión a los hijos de Noé en la *Mě'arath Gazzē* la encontramos en la distribución de los diferentes pisos del arca. Dios indica a Noé quién debe ocupar cada uno de los tres pisos del arca, siendo el piso superior para ‘ti y tus hijos’ (ܐܘܨܬܘܢܢ ܕܡܬܘܫܠܝܢ) (Noé y sus hijos) según la recensión occidental del texto,<sup>911</sup> mientras que la oriental indica que sería para ‘los hombres’ (ܐܘܨܬܘܢܢ).<sup>912</sup>

El capítulo XIV finaliza con la muerte de Matusalén. Las dos recensiones coinciden en la sucesión de los acontecimientos. Sin embargo, difieren en los datos más importantes: por un lado, la recensión oriental indica que Matusalén ‘había vivido novecientos sesenta años’ mientras que la recensión occidental recoge que ‘había vivido ochocientos noventa y nueve años’.<sup>913</sup> Ambas datan la

---

<sup>909</sup> CTor I, p. 104 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 105 (sir.) II, p. 43 (fr.).

<sup>910</sup> CTor I, p. 110 (sir.) II, p. 44 (fr.) y CToc I, p. 111 (sir.) II, p. 45 (fr.).

<sup>911</sup> CToc I, p. 107-109 (sir.) II, p. 43 (fr.).

<sup>912</sup> CTor I, p. 106-108 (sir.) II, p. 42 (fr.).

<sup>913</sup> Cf. Gn 5,27 «Fueron, pues, todos los días de Matusalén 969 años; luego murió».

muerte de Matusalén el día veintiuno de 'aylūl (ܐܝܠܘܠ), pero discrepan en el día de la semana en que sucedió. Para la recensión oriental, Matusalén murió un jueves a medio día (ܘܡܝܘܡܝܘܬܐ ܕܝܘܠܘܘܣܝܐ)<sup>914</sup> a mediodía, mientras que la recensión occidental indica que sucedió un domingo a mediodía (ܘܡܝܘܡܝܘܬܐ ܕܝܘܠܘܘܣܝܐ ܕܝܘܡܝܘܬܐ ܕܝܘܠܘܘܣܝܐ).<sup>915</sup> Tras la muerte de Matusalén, 'Lamec y Noé lo embalsamaron y lo enterraron en la Caverna de los Tesoros' y lamentaron su muerte durante cuarenta días.<sup>916</sup>

El capítulo XV de la *Mě'arath Gazzē* describe el descenso de Noé y su familia de la montaña sagrada hacia la llanura donde se encontraban los hijos de Caín. Este capítulo recoge a modo de oración, el lamento y el pesar de Noé y su familiar por la tierra que están abandonando.

El capítulo XVI de la *Mě'arath Gazzē* comienza con el pasaje de la muerte de Lamec. Éste se dio cuenta de que el día de su muerte estaba próximo cuando había vivido setecientos setenta y siete años,<sup>917</sup> según la recensión oriental, mientras que la occidental recoge setecientos siete años. Dentro de este fragmento, podemos destacar la información relativa a las personas que se reúnen alrededor del cuerpo de Lamec. En ambas recensiones se describe a un grupo de ocho personas:

Rec. Or.	Rec. Oc.
ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ	ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ
ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ	ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ
ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ	ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ
ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ	ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ ܘܗܘܐ ܕܘܠܘܘܣܝܐ

---

<sup>914</sup> CTor I, p. 110 (sir.) II, p. 44 (fr.) y CToc I, p. 111 (sir.) II, p. 45 (fr.).  
<sup>915</sup> CTor I, p. 110 (sir.) II, p. 44 (fr.) y CToc I, p. 111 (sir.) II, p. 45 (fr.).  
<sup>916</sup> CTor I, p. 110 (sir.) II, p. 44 (fr.) y CToc I, p. 111 (sir.) II, p. 45 (fr.).  
<sup>917</sup> Cf. Gn 5,31 «Fue, pues, el total de los días de Lamec setecientos setenta y siete años; después murió».



ellos y sus mujeres y sus hijos<sup>922</sup> puesto que en la parte final de este fragmento, se indica con claridad que ninguno de los hijos de Noé había engendrado hijo alguno antes del diluvio: Noé, Sem, Cam y Jafet, ellos y sus mujeres, pues ‘no habían engendrado hijos antes del diluvio’ ( *וְלֹא הָיוּ לָהֶם בָּנִים קֹדָם לַדִּלְוִיּוֹת* ).<sup>923</sup>

A diferencia de la recensión oriental, la occidental nombra a Noé entre las personas que se reunieron en torno Lamec: ‘Noé, Sem, Cam y Jafet y sus mujeres’.<sup>924</sup> Otra diferencia con la recensión oriental es que en la recensión occidental no se nombran a los nietos de Noé en la primera parte del fragmento textual por lo que no existe una contradicción de la información como sucede en la recensión oriental. Sin embargo, al igual que en la recensión oriental, en la parte final del fragmento, Noé aparece como una de las ocho personas que quedan en la montaña sagrada: ‘Noé, Sem, Cam y Jafet, ellos y sus mujeres’.<sup>925</sup> Ambas recensiones coinciden nuevamente al indicar que ninguno de los hijos de Noé tuvo descendencia antes del diluvio. Las palabras para exponer esta idea son un calco entre ambas recensiones.<sup>926</sup>

A continuación, aparece la bendición y las últimas recomendaciones de Lamec, antes de morir, a Noé y su familia.<sup>927</sup> Como viene sucediendo a lo largo de la narración del texto, ambas recensiones mantienen una similitud en las ideas o conceptos generales, si bien las descripciones a veces difieren de una recesión a otra.

---

<sup>922</sup> CTor I, p. 116 (sir.) II, p. 46 (fr.).

<sup>923</sup> CTor I, p. 116 (sir.) II, p. 46 (fr.).

<sup>924</sup> CToc I, p. 117 (sir.) II, p. 47 (fr.).

<sup>925</sup> CToc I, p. 117 (sir.) II, p. 47 (fr.).

<sup>926</sup> CTor I, p. 116 (sir.) II, p. 46 (fr.) y CToc I, p. 117 (sir.) II, p. 47 (fr.).

<sup>927</sup> CTor I, p. 117 (sir.) II, p. 46 (fr.) y CToc I, p. 117 (sir.) II, p. 47 (fr.) (el texto recogido en la recensión oriental es más amplio que el de la occidental. En ésta última el capítulo XVI finaliza en la línea 15, mientras que la recensión oriental llega hasta la 28).

En primer lugar encontramos la bendición de Lamec a Noé y su familia. En ambas recensiones Lamec los bendice diciéndoles que son los supervivientes de todas las tribus de sus padres, por lo que deben tener la bendición de su Dios. La diferencia entre ambas recensiones reside en el dolor en torno a la bendición de Lamec que en la recensión oriental aparece descrito con palabras como ‘lágrimas’, ‘abrazos’, ‘tristeza’, entre otras. Mientras que la Rec. occidental no recoge este dolor, limitándose a describir la bendición de Lamec:

Rec. Or.

וְכָל־הַנֶּשְׁמָוֹת־הַיְחִידִים־וְכָל־הַבְּנֵי־הַבְּרִיָּה  
וְכָל־הַבְּנֵי־הַבְּרִיָּה־וְכָל־הַבְּנֵי־הַבְּרִיָּה  
וְכָל־הַבְּנֵי־הַבְּרִיָּה־וְכָל־הַבְּנֵי־הַבְּרִיָּה  
וְכָל־הַבְּנֵי־הַבְּרִיָּה־וְכָל־הַבְּנֵי־הַבְּרִיָּה

Mientras las lágrimas fluían de sus ojos, él los abrazó y les dio besos orando y dijo: «de todas las familias y las tribus de nuestros padres, el resto de estas almas han sobrevivido».<sup>928</sup>

Las dos recensiones coinciden en la bendición que Lamec hizo a Noé y a sus hijos. Lamec describe a Dios como el dios de su padre Adán, indicando que si este Dios hizo a Adán y a Eva fecundos, así como hizo igualmente con la tierra al borde del paraíso, también lo hará con Noé y sus hijos. Esta bendición aparece en el siguiente fragmento narrativo:

Rec. Oc.

וְכָל־הַנֶּשְׁמָוֹת־הַיְחִידִים־וְכָל־הַבְּנֵי־הַבְּרִיָּה  
וְכָל־הַבְּנֵי־הַבְּרִיָּה־וְכָל־הַבְּנֵי־הַבְּרִיָּה  
וְכָל־הַבְּנֵי־הַבְּרִיָּה־וְכָל־הַבְּנֵי־הַבְּרִיָּה  
וְכָל־הַבְּנֵי־הַבְּרִיָּה־וְכָל־הַבְּנֵי־הַבְּרִיָּה

Lamec los bendijo y oró por ellos diciendo: «de todas las familias y las tribus de todos nuestros padres, el resto de estas ocho almas han sobrevivido».<sup>929</sup>

<sup>928</sup> CTor I, p. 116 (sir.) II, p. 46 (fr.).

<sup>929</sup> CToc I, p. 117 (sir.) II, p. 47 (fr.).



oriental está aludiendo a la cólera de Dios, es decir, describe a un dios que no es misericordioso ni compasivo puesto que se ha encolerizado con la humanidad por sus pecados. Sin embargo, la descripción de la recensión occidental se opone a la de la recensión oriental. En la recensión occidental se habla de ‘la fertilidad’ de la tierra y del ‘favor’, ambas características que Dios ha conferido a la tierra para ayudar al hombre a sobrevivir obteniendo de ella sus frutos, por lo que la alusión indirecta a Dios tiene un carácter más compasivo y misericordioso que el dios descrito en la recensión oriental.

Otro elemento que Lamec menciona en su último discurso es el don que Dios le dio a Adán. Según Lamec, este don saldrá con Noé y su familia del lugar santo ( **למנו תישלח אהרן אהרן אהרן אהרן** **והוא וכל ביתו וכל משפחתו יצאו עמך** ).<sup>934</sup> Sobre este don no se aporta mayor información que la contenida en el siguiente segmento narrativo en el que se hace referencia a ‘tres *sē’ā*’ (**שלוש עֵאָר**):

Rec. Or.

**למנו תישלח אהרן אהרן אהרן**  
**והוא וכל ביתו וכל משפחתו יצאו עמך**  
**והוא וכל ביתו וכל משפחתו יצאו עמך**  
**והוא וכל ביתו וכל משפחתו יצאו עמך**  
**והוא וכל ביתו וכל משפחתו יצאו עמך**

Esos tres *sē’ā* de harina y de bendición que Dios dio a Adán, vuestro padre, serán fermentados y amasados de bendición por su descendencia y la descendencia de su hijo, a saber la realeza, el sacerdocio

Rec. Oc.

**למנו תישלח אהרן אהרן אהרן**  
**והוא וכל ביתו וכל משפחתו יצאו עמך**  
**והוא וכל ביתו וכל משפחתו יצאו עמך**  
**והוא וכל ביתו וכל משפחתו יצאו עמך**  
**והוא וכל ביתו וכל משפחתו יצאו עמך**

Esos tres *sē’ā* de bendición que Dios dio a Adán, serán amasados por toda su descendencia y la descendencia de su hijo, [a saber] la realeza, el sacerdocio y la profecía.<sup>936</sup>

<sup>934</sup> CTor I, p. 118 (sir.) II, p. 46 (fr.) y CToc I, p. 119 (sir.) II, p. 47 (fr.), la Rec. Oc. presenta un caso de *reductio* en este párrafo respecto al Rec. Or. (**למנו תישלח אהרן אהרן אהרן**).



y la profecía.<sup>935</sup>

En el caso de la recensión oriental, estos ‘tres *sě’ā*’ (ܫܠܫܐ ܫܥܝܪܐ) serían de ‘harina y bendición’, mientras que en la recensión occidental se indica únicamente que serían de bendición. En cualquier caso, estos tres *sě’ā*,<sup>937</sup> coinciden ambas recensiones, fueron entregados por Dios a Adán y ahora serán ‘fermentados y amasados’ por la descendencia de Noé y la de los hijos de éste. Se trata de una serie de dones que Dios ha entregado a Adán y que han sido transmitidos por éste a las generaciones futuras. Estos tres *sě’ā* se identifican en ambas recensiones con los dones de ‘la realeza, el sacerdocio y la profecía’. Estos dones son dones o cualidades que posee un profeta, como es el caso de Adán y, ahora, de Noé.<sup>938</sup> Algunos autores han identificado estos tres dones con las tres ofrendas que Dios pidió a los querubines que recuperaran del paraíso para entregárselas a Adán cuando éste fue expulsado, junto con Eva, del paraíso.<sup>939</sup> Lamec continúa su discurso dando a Noé una serie de recomendaciones para que esté listo para la llegada del diluvio.<sup>940</sup> Tras esto, Lamec muere.<sup>941</sup>

La *Mě’arath Gazzē* describe en su narración a Noé y su familia siguiendo todas las recomendaciones que Lamec les ha dado antes de su muerte. En primer lugar, ambas recensiones recogen el momento en el que Noé deposita el cuerpo de Adán en el interior del arca:

---

<sup>936</sup> CToc I, p. 119 (sir.) II, p. 47 (fr.)

<sup>935</sup> CTor I, p. 118 (sir.) II, p. 46 (fr.)

<sup>937</sup> El *sě’ā* es una medida empleada para la harina y los cereales (Gn 18,6; 1Sam 25,18; 1Re 18,32; 2Re 7,1, 16, 18), cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, p. 277.

<sup>938</sup> Vid. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, p. 449-462.

<sup>939</sup> Esta referencia a las tres ofrendas que Dios entregó a Adán aparece en la literatura apócrifa, como en el caso de *El Libro de Adán y Eva*, cf. S. C. Malan, *Adam and Eve*, p. 33.

<sup>940</sup> CTor I, p. 118 (sir.) II, p. 46 (fr.) y CToc I, p. 119 (sir.) II, p. 47 (fr.)

<sup>941</sup> Cf. Gn 5, 31.

Rec. Or.

הכל בא אל המזבח לפני ה' ונח  
בא אל המזבח לפני ה' ונח  
בא אל המזבח לפני ה' ונח

Noé entra y deposita el cuerpo de Adán en el centro del arca, después deposita las ofrendas sobre él.<sup>942</sup>

Rec. Oc.

הכל בא אל המזבח לפני ה' ונח  
בא אל המזבח לפני ה' ונח  
בא אל המזבח לפני ה' ונח

Noé entra y deposita el cuerpo de Adán en el centro del arca, después deposita las ofrendas sobre él.<sup>943</sup>

En este fragmento se hace referencia un motivo que no ha sido recogido ni en la tradición cristiana del texto, ni en la rabínica. Se trata de la creencia de que Noé llevó consigo en el interior del arca el cuerpo de Adán. Ambas recensiones indican que Noé situó el cuerpo de Adán en el centro del arca. Cuando Lamec le dio las instrucciones a Noé de dónde debía situar el cuerpo de Adán en el interior del arca, le indicó a Noé que él y sus hijos deberían situarse al oriente del arca y las mujeres en el lado occidental.<sup>944</sup> Junto con el cuerpo de Adán, Noé deberá portar junto tres ofrendas. Como se indicó con anterioridad, estas tres ofrendas tienen su origen en el pasaje de la vida de Adán, cuando él y Eva son expulsados del paraíso y Dios pide a los ángeles que regresen al interior de éste para recoger oro,<sup>945</sup> incienso y mirra,<sup>946</sup> que se relacionan con los tres dones a los que alude la *Mě'arath Gazzē* con anterioridad.

---

<sup>942</sup> CTor I, p. 136 (sir.) II, p. 52 (fr.).

<sup>943</sup> CToc I, p. 137 (sir.) II, p. 53 (fr.).

<sup>944</sup> La recensión occidental no recoge esta división entre hombres y mujeres dentro del arca. La *Mě'arath Gazzē* volverá a esta cuestión, cf. CTor I, p. 136 (sir.) II, p. 52 (fr.); CToc I, p. 137 (sir.) II, p. 53 (fr.).

<sup>945</sup> Cf. en H. Lesétre, "or", Dictionnaire de la Bible, IV, 2, (1912), col. 1836.

<sup>946</sup> Cf. E. Levesque, "myrrhe", Dictionnaire de la Bible, IV, 2, (1912), col. 1363-1365. En S. C. Malan, *Adam and Eve*, pp. 31-33, Dios le ordena a los ángeles Miguel, Gabriel y Rafael que traigan del interior del paraíso unas cañas de oro para que brillen en la oscuridad, incienso y mirra, respectivamente.



descanso, él salió del arca.<sup>950</sup>

En ambas recensiones encontramos diversos elementos que cabe destacar. Por un lado, la datación de la entrada en el arca es la misma en ambas recensiones. En la recensión oriental la entrada en el arca se produce un miércoles, mientras que en la recensión occidental se habla del ‘cuarto día’. Ambas recensiones están aludiendo al mismo día de la semana pero empleando para ello una construcción sintáctica diferente. Sea como fuere, esta alusión al día en concreto en que el acontecimiento tuvo lugar, hace que ambas recensiones sean muy exactas, puesto que se entiende que el redactor pudo realizar el cálculo de la fecha para hallar el día de la semana en concreto en que Noé entró en el arca. Cabe destacar, que ambas recensiones no recogen el año en que se produjo la subida al arca, un dato que hubiese facilitado el cómputo semanal. Por otro lado, ambas recensiones coinciden en el mes en el que Noé subió al arca, que sería el mes de *'iyār*. En este caso, es la recensión occidental el que se muestra más conciso en la información, añadiendo la fecha en que Noé salió del arca. Esta información no ha sido recogida por la recensión oriental, que se limita a recoger la fecha de subida pero no la de bajada del arca. En cuanto a la fecha que aporta la recensión occidental cabe destacar su precisión al indicar que el día vintisiete de *'iyār* era el ‘día de descanso’.

En cuanto a la subida al arca de los animales, ambas recensiones de la *Mē'arath Gazzē* vuelven a mostrarse muy precisas en la datación del pasaje:

Rec. Or.

Rec. Oc.

ܟܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ  
ܟܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ  
ܟܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ  
ܟܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ

ܟܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ  
ܟܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ  
ܟܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ  
ܟܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ ܕܝܘܡ ܕܠܘܢ

---

<sup>950</sup> CToc I, p. 137 (sir.) II, p. 53 (fr.).

ܠܘܩܘܢܐ ܕܩܪܢܐ ܕܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ  
 ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ  
 ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ

ܠܘܩܘܢܐ ܕܩܪܢܐ ܕܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ  
 ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ  
 ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ ܕܘܬܘܪܐ

El decimocuarto [día del mes], el viernes, desde la mañana, entraron las bestias y el ganado, al piso inferior. A mediodía, las aves y todos los reptiles entraron al piso medio. Después de la puesta de sol, Noé entra en el arca, él y sus hijos en el lado oriental del arca, su mujer y las mujeres de sus hijos en el lado occidental.<sup>951</sup>

El decimoséptimo [día del mes], el viernes, desde la mañana, entraron las bestias y el ganado, al piso inferior. A mediodía, las aves y todos los insectos alados en el piso medio. Después del atardecer del día, entraron Noé y sus hijos en el lado oriental del arca, su mujer y las mujeres de sus hijos en el lado occidental.<sup>952</sup>

La fecha que aportan ambas recensiones es similar. Sin embargo, encontramos una diferencia. La recensión oriental data la entrada en el arca el día decimocuarto, mientras que la occidental indica que se trata del día decimoséptimo. A pesar de esta diferencia, ambas recensiones coinciden en el día de la semana, viernes, en el que se produce la entrada en el arca.

Esta descripción de la subida al arca se relaciona con la distribución que Dios indica a Noé que debe tener el arca, a saber, tres pisos ocupados por diferentes seres vivos cada uno. Las dos recensiones de la *Mě‘arath Gazzē* coinciden en la distribución de estos tres pisos, como sucediera con anterioridad.<sup>953</sup> Sin embargo, en esta acasión la alusión a cada piso del arca, así como la descripción de quiénes deben ocuparlo, se está relacionando con un momento determinado del día. En esta relación el piso del arca tiene su correspondencia con la posición del ciclo del

<sup>951</sup> Cf. CTor I, p. 136 y 138 (sir.) II, p. 52 (fr.).

<sup>952</sup> Cf. CToc I, p. 139 (sir.) II, p. 53 (fr.).

<sup>953</sup> CTor I, p. 136 (sir.) II, p. 52 (fr.) y CToc I, p. 137 (sir.) II, p. 53 (fr.).

sol durante el día. Así, el momento en el que sol sale, la mañana, se relaciona con el piso inferior del arca; el piso medio con el momento en el que el sol se encuentra en su cenit, el medio día, que es punto medio en el ciclo del sol; y la puesta de sol, por último, se relaciona con el piso superior del arca.

Otro elemento que cabría destacar en esta descripción, es la situación de Noé y su familia en el piso superior. Ambas recensiones indican que los hombres se situaron en el lado oriental del arca, mientras que las mujeres lo hicieron en el lado occidental. Esto se relaciona con el pasaje anterior en el que se describía el cuerpo de Adán en el centro del arca, dividiendo ésta en dos partes. Además, como se verá más adelante,<sup>954</sup> la colocación de los hombres a un lado y las mujeres al otro en el interior del arca no es casual, sino que se relaciona con la situación de éstos en la iglesia, puesto que el arca es en la *Mě‘arath Gazzē* un símil de la Iglesia.

Este símil entre la Iglesia y el arca es explicado con las siguientes palabras en la *Mě‘arath Gazzē*:

Rec. Or.

ܡܘܨܚܐ ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ  
ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ  
ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ

Y el cuerpo de Adán fue situado en el centro del arca. Porque todos los misterios de la Iglesia estaban representados en ella.<sup>955</sup>

Rec. Oc.

ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ  
ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ  
ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ ܕܥܕܢ

Y el cuerpo de Adán fue situado en el centro. Porque todos los misterios de la Iglesia estaban representados en ella.<sup>956</sup>

<sup>954</sup> Cf. CTor I, p. 136 (sir.) II, p. 52 (fr.) y CToc I, p. 137 (sir.) II, p. 53 (fr.).

<sup>955</sup> CTor I, p. 136 (sir.) II, p. 52 (fr.).

<sup>956</sup> CToc I, p. 137 (sir.) II, p. 53 (fr.).



Rec. Or. al *bēma* que no ha sido recogido en la Rec. Oc. Según la Rec. Or. el cuerpo de Adán fue situado en el centro del arca porque representa el *bēma*. Se trata de un símil más entre el arca y la iglesia, en concreto la iglesia oriental, donde el *bēma* ocupa el lugar más importante de la iglesia.<sup>961</sup>

A continuación, la *Mě'arath Gazzē* ofrece algunos ejemplos que le permiten comparar nuevamente al arca con diferentes elementos de la iglesia, para mostrar con ello, que el arca representa la iglesia:

Rec. Or.

ܠܟܘܢ ܠܠܗܘܐ ܥܡܘܬܘܟܘܢ ܠܠܗܘܐ  
ܠܠܗܘܐ ܠܠܗܘܐ ܠܠܗܘܐ ܠܠܗܘܐ  
ܠܠܗܘܐ ܠܠܗܘܐ ܠܠܗܘܐ ܠܠܗܘܐ  
ܠܠܗܘܐ ܠܠܗܘܐ ܠܠܗܘܐ ܠܠܗܘܐ  
ܠܠܗܘܐ ܠܠܗܘܐ ܠܠܗܘܐ ܠܠܗܘܐ

Y como reyes y jueces, ricos y pobres, locos, débiles y mendigos, conforman la Iglesia, en la igualdad y la unanimidad de la paz, y que los ricos no exploten ni aflijan a los pobres.

Rec. Oc.

ܠܠܗܘܐ ܠܠܗܘܐ ܠܠܗܘܐ ܠܠܗܘܐ  
ܠܠܗܘܐ ܠܠܗܘܐ ܠܠܗܘܐ ܠܠܗܘܐ  
ܠܠܗܘܐ ܠܠܗܘܐ ܠܠܗܘܐ ܠܠܗܘܐ

En cuanto a reyes y jueces, ricos y pobres, como ellos están en la Iglesia, a saber que los ricos no superen a los pobres, ni los pobres a los ricos.

En este fragmento la intención de ambas recensiones de la *Mě'arath Gazzē* es mostrar que todas las personas tienen cabida dentro de la iglesia y son tratadas por igual. Esto se relaciona con el propósito de esta obra de mostrar que el arca que Noé construyó es la representación de la iglesia y, por tanto, en el arca así como en la iglesia todos pueden formar parte. En el siguiente segmento narrativo, ambas recensiones se centran ahora en determinados animales:

<sup>961</sup> Vid. Su Min-Ri, *Commentaire*, p. 242.



Rec. Or.

Rec. Oc.

<sup>963</sup> ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ  
ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ  
ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ  
ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ  
<sup>966</sup> ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ <sup>965</sup> ܟܘܢܐܐ <sup>964</sup> ܟܘܢܐܐ  
ܟܘܢܐܐ <sup>968</sup> ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ <sup>967</sup> ܟܘܢܐܐ  
ܟܘܢܐܐ <sup>971</sup> ܟܘܢܐܐ <sup>970</sup> ܟܘܢܐܐ <sup>969</sup> ܟܘܢܐܐ  
ܟܘܢܐܐ <sup>972</sup> ܟܘܢܐܐ

ܟܘܢܐܐ <sup>913</sup> ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ  
ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ  
ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ  
ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ  
ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ  
ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ  
ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ ܟܘܢܐܐ

<sup>962</sup> Véase la simbología del león en H. Lesêtre, Dictionnaire de la Bible, IV, 1, (1912), col. 267-280. Cf. la forma \**l̥arway* en SEM, II, p. 24 (n° 17). Para el étimo ܟܘܢܐܐ, cf. ܟܘܢܐܐ en Payne-Smith, col. 380. Cf. la forma cognada heb. אַרְיֵה, HALAT, I, p. 85.

<sup>963</sup> Cf. ܟܘܢܐܐ, en Payne-Smith col. 2386. Cf. la forma \**namir* en SEM, II, p. 216 (n° 164). Véase el valor simbólico del leopardo H. Lesêtre, “léoprad”, Dictionnaire de la Bible, IV, 1, (1912), col. 172-175.

<sup>964</sup> Cf. ܟܘܢܐܐ, en Payne-Smith col. 4412. Cf. la forma \**l̥awr* en SEM, II, p. 307 (n° 241). Cf. la forma heb. תּוֹר en HALAT, II, p. 1797. Cf. H. Lesêtre, “taureau”, Dictionnaire de la Bible, V, 3, (1912), col. 2015.

<sup>965</sup> Cf. ܟܘܢܐܐ, en Payne-Smith col. 801. Cf. \**d̥ilb* en SEM, II, p. 105 (n° 72). Cf. la forma heb. דּוֹב en HALAT, I, p. 250. Cf. H. Lesêtre, “loup”, Dictionnaire de la Bible, IV, 1, (1912), col. 372-375.

<sup>966</sup> Cf. ܟܘܢܐܐ, en Payne-Smith col. 246. Cf. la forma \**l̥immar* en SEM, II, p. 7 (n° 5). Cf. la forma heb. אֵמֶר en HALAT, I, p. 65. Para la simbología del cordero, véase H. Leséte, “brebis”, Dictionnaire de la Bible, I, 2, (1912), col. 1911.

<sup>967</sup> Véase H. Leséte, “lionceau”, Dictionnaire de la Bible, IV, 1, (1912), col. 280, para la simbología del cachorro de león.

<sup>968</sup> Cf. ܟܘܢܐܐ, en Payne-Smith col. 2794. Cf. la forma ‘*ig<sup>w</sup>al* / ‘*igl* en SEM, II, p. 23 (n° 28). Véase H. Leséte, Dictionnaire de la Bible, V, 3, (1912), col. 2385.

<sup>969</sup> Cf. ܟܘܢܐܐ, en Payne-Smith col. 2325.

<sup>970</sup> Cf. ܟܘܢܐܐ, en Payne-Smith col. 1580. Cf. la forma \**yawn(-at-)* en SEM, II, p. 321 (n° 252). Cf. H. Leséte, “corbeau”, Dictionnaire de la Bible, II, 1, (1912), col. 958.

<sup>971</sup> Cf. ܟܘܢܐܐ, en Payne-Smith col. 3433. Cf. \**ṣVp(p)V* en SEM, II, p. 275 (n° 212).

Asimismo también los leones, los leopardos y las bestias feroces habitarán en la paz y la tranquilidad, en el interior del arca, los unos con los otros, los poderosos con los despreciables, el león con el toro, el lobo con el cordero, los cachorros de león con el ternero, la serpiente con el pez, la paloma y el pasérido con el gavilán.<sup>974</sup>

Asimismo el león, el asno y todas las aves que habitan en el interior del arca los unos con los otros, los poderosos con los despreciables, el león con el toro, el lobo con el cordero, el cachorro de león con el toro, la serpiente con la paloma [y] el gavilán con el pájaro.<sup>975</sup>

Se trata de la enumeración de varias parejas de animales que por su naturaleza no pueden convivir pero que, sin embargo, como se indica en ambas recensiones, dentro del arca pueden convivir en paz y tranquilidad. Esto permite a la *Mě'arath Gazzē* nuevamente mostrar, por un lado, que el arca es igual que la iglesia y, por otro, que ambas acogen a todo tipo de personas y, en este caso, de animales, porque la iglesia es igualitaria. Tras la descripción de los animales, la *Mě'arath Gazzē* hace referencia nuevamente al momento en que Noé y sus acompañantes entran en el arca:

Rec. Or.

וַיִּבְרַח חַי נֹחַ וְכָל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אִתּוֹ מִכָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אִתּוֹ  
וְכָל הַחַי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אִתּוֹ מִכָּל הַחַי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אִתּוֹ

Rec. Oc.

וַיִּבְרַח חַי נֹחַ וְכָל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אִתּוֹ מִכָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אִתּוֹ  
וְכָל הַחַי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אִתּוֹ מִכָּל הַחַי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אִתּוֹ

<sup>972</sup> Cf. נָיִף, en Payne-Smith col. 2434. Cf. la forma \**na/iš(s)* en SEM, II, p. 222 (n° 168). Cf. H. Lesétre, “faucon”, Dictionnaire de la Bible, II, 2, (1912), col. 2181.

<sup>973</sup> Cf. נִמְרוֹת, en Payne-Smith col. 1310. Cf. la forma \**himār* en SEM, II, p. 137 (n° 28). Cf. la forma heb. חֲמֹר en HALAT, I, p. 314. Cf. H. Lesétre, “lion”, Dictionnaire de la Bible, IV, 1 (1912), col. 276-280.

<sup>974</sup> CTor I, p. 140 (sir.) II, p. 54 (fr.).

<sup>975</sup> CToc I, p. 141 (sir.) II, p. 55 (fr.).

ܡܚܘܒܐ ܡܫܘܚܐ ܕܢܘܗ ܡܫܘܚܐ  
<sup>976</sup>ܡܫܘܚܐ ܡܫܘܚܐ ܡܫܘܚܐ

Cuando Noé, sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos entraron, el decimocuarto [día] de 'iyār, a la caída del sol, la puerta del arca fue cerrada y se encontraron [como] en una prisión.<sup>977</sup>

Cuando Noé entró con los hijos de su casa a la caída del sol, la puerta del arca fue cerrada.<sup>978</sup>

La información sobre la entrada al arca de Noé y su familia ofrecida por la *Mě'arath Gazzē* es diferente según ambas recensiones. La Rec. Or. hace referencia a Noé y su familia detallando cada miembro de ésta que subió al arca con él: 'Noé, sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos' (ܢܘܗ ܡܫܘܚܐ ܡܫܘܚܐ ܡܫܘܚܐ).<sup>979</sup> Por su parte, la Rec. Oc. alude a ellos como 'Noé y los hijos de su casa' (ܢܘܗ ܡܫܘܚܐ ܡܫܘܚܐ).<sup>980</sup> La referencia del Rec. Or. nos recuerda a THM donde se indica 'Noé, sus hijos, su esposa, y las mujeres de sus hijos',<sup>981</sup> mientras que la Rec. Oc. se acerca a otros autores exegéticos como Efrén Sirio quien recoge esta misma alusión a la 'casa' de Noé.<sup>982</sup> Otra diferencia entre ambas recensiones la encontramos en la datación de la entrada del arca que no aparece en la Rec. Oc., mientras que en la Rec. Or. se detalla que la entrada en el arca se produjo el 'decimocuarto [día] de 'iyār.

Otro elemento que cabe destacar de este fragmento textual, es la alusión a la puerta del arca. La *Mě'arath Gazzē* no indica quién cerró la puerta del arca que en

---

<sup>976</sup> ܡܫܘܚܐ, cf. Payne-Smit col. 1188.

<sup>977</sup> CTor I, p. 142 (sir.) II, p. 54 (fr.).

<sup>978</sup> CToc I, p. 143 (sir.) II, p. 55 (fr.).

<sup>979</sup> CTor I, p. 142 (sir.) II, p. 54 (fr.).

<sup>980</sup> CToc I, p. 143 (sir.) II, p. 55 (fr.).

<sup>981</sup> Cf. Gn 7,7.

<sup>982</sup> Cf. EphGn I, p. 59 (sir.) II, p. 47 (lat.).

THM es cerrada por Dios.<sup>983</sup> En cualquier caso, hay que señalar la importancia de las palabras ‘y se encontraron en una prisión’ que recoge la Rec. Or., puesto que se trata de una comparación entre el arca y una cárcel que aparece únicamente en determinados autores exegéticos.<sup>984</sup>

En el siguiente segmento, la *Mě‘arath Gazzē* se acerca a THM al diferenciar entre animales puros e impuros:

Rec. Or.

ܩܘܪܝܢܐ ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ  
 ܩܘܪܝܢܐ ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ  
 ܩܘܪܝܢܐ ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ  
 ܩܘܪܝܢܐ ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ

Rec. Oc.

ܩܘܪܝܢܐ ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ  
 ܩܘܪܝܢܐ ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ  
 ܩܘܪܝܢܐ ܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ ܕܩܘܪܝܢܐ

Y en el arca, había estos: dos pares de cada animal y de cada bestia impura, machos y hembras; de animales puros, siete pares de cada, machos y hembras.<sup>985</sup>

Y entraron dos pares de cada bestia y de cada animal impuro, machos y hembras y de animales puros, siete pares.<sup>986</sup>

A pesar de que la Rec. Oc. presenta un caso de *reductio* respecto a la Rec. Or., la información principal no se ha perdido y el texto de ambas recensiones es similar al de THM. La *Mě‘arath Gazzē* recoge en el siguiente párrafo el pasaje en el que aquellos que no han subido al arca piden a Noé que les permita entrar ante la llegada del diluvio:

<sup>983</sup> Cf. Gn 7,16.

<sup>984</sup> Cf. BK, *Scholia*<sup>3</sup> I p. 99 (sir.) (*Mimrā* II §99) II, p. 117 (fr.).

<sup>985</sup> CTor I, p. 142 (sir.) II, p. 54 (fr.).

<sup>986</sup> CToc I, p. 143 (sir.) II, p. 55 (fr.).

Rec. Or.

ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܘܠܐܡܐ ܕܗܘܐ ܕܢܘܗܐ ܕܥܘܠܐܡܐ  
ܡܚܝܒܐ ܥܘܠܐܡܐ ܕܗܘܐ ܕܢܘܗܐ ܕܥܘܠܐܡܐ  
ܕܗܘܐ ܕܢܘܗܐ ܕܥܘܠܐܡܐ

Y los hijos de Set corrieron hacia el arca suplicando a Noé que les abriera la puerta del arca.<sup>987</sup>

Rec. Oc.

ܩܘܡܘܢܐ ܕܥܘܠܐܡܐ ܕܗܘܐ ܕܢܘܗܐ ܕܥܘܠܐܡܐ  
ܕܗܘܐ ܕܢܘܗܐ ܕܥܘܠܐܡܐ ܕܗܘܐ ܕܢܘܗܐ ܕܥܘܠܐܡܐ

Y los hijos de Set corrieron hacia el arca y suplicaron a Noé que abriera, con el fin de entrar.<sup>988</sup>

Este fragmento no aparece en THM ni en la Pešīṭtā. La información que nos aportan ambas recensiones refleja el arrepentimiento de los hombres cuando observan que el diluvio ha llegado y no van a poder salvarse. Esto se relaciona con todas las oportunidades que Dios les ha dado a los hombres desde que pronunció su sentencia, hasta que hizo llegar el diluvio. En este caso, Dios es paciente y misericordioso con el hombre, puesto que le está dando la oportunidad de arrepentirse por sus pecados. Sin embargo, el hombre no se arrepiente y es en el último instante, cuando ya se han agotado sus posibilidades de salvarse, que pide ayuda. Cabe destacar que la *Mě'arath Gazzē* no menciona que los hombres se arrepientan de sus pecados, es decir, los hombres que hasta ahora no se habían mostrado temerosos de Dios no quieren morir, aunque siguen sin arrepentirse de sus pecados.

A diferencia de THM y Pešīṭtā, la *Mě'arath Gazzē* no describe cómo fueron las aguas que dieron comienzo al diluvio. En ambas recensiones se describe directamente un momento en el que el diluvio ya ha comenzado y las aguas han alcanzado una altura considerable:

---

<sup>987</sup> CTor I, p. 142 y 144 (sir.) II, p. 54 (fr.).

<sup>988</sup> CToc I, p. 143 y 145 (sir.) II, p. 55 (fr.).

Rec. Or.

Rec. Oc.

ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ  
 ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ  
 ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ

ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ  
 ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ

Las aguas subieron por encima de las más altas montañas quince codos según la medida del espíritu del aire.<sup>989</sup>

Las aguas superaron en quince codos por encima las más altas montañas, según la medida del espíritu.<sup>990</sup>

Esta información aparece en THM y la Pešīttā.<sup>991</sup> La diferencia que presentan ambas recensiones respecto a estos textos reside en la explicación que se está dando de la medida del codo que no es recogida en THM ni en la Pešīttā. La Rec. Or. indica que el codo será ‘según la medida del espíritu del aire’, mientras que en la Rec. Oc. sólo se recoge ‘según la medida del espíritu’. Sea como fuere, las aguas del diluvio habían subido por encima de las altas montañas en quince codos, como encontramos recogido en THM y Pešīttā.

A pesar de no describir cómo fueron las aguas del diluvio al comienzo del mismo, la *Mě‘arath Gazzē* describe las aguas durante el diluvio:

Rec. Or.

Rec. Oc.

ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ  
 ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ  
 ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ  
 ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ

ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ  
 ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ  
 ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ  
 ܠܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ ܠܥܠܡܐ

<sup>989</sup> Cf. CTor I, p. 146 (sir.) II, p. 56 (fr.).

<sup>990</sup> CToc I, p. 147 (sir.) II, p. 57 (fr.).

<sup>991</sup> Cf. Gn 7,21.

El torrente se hinchó y creció, y las aguas elevaron el arca, el torrente la llevó hasta el borde del paraíso. Cuando él había sido bendecido por el paraíso, el torrente se inclinó y abrazó los talones del paraíso, y regresó para devastar la tierra entera.<sup>992</sup>

Y elevaron el arca, los torrentes la portaron hasta el borde del paraíso, y ellos inclinaron la cabeza, y el arca giró sobre las alas del viento.<sup>993</sup> Los torrentes abrazaron los talones del paraíso, y regresaron para devastar la tierra entera.<sup>994</sup>

La descripción de las aguas del diluvio presenta matices diferentes entre ambas recensiones de la *Mē'arath Gazzē*. Sin embargo, ambas recensiones describen estas aguas como masas de agua muy abundantes que llegaron hasta los límites del paraíso. Se trata de una información relevante en la exégesis del relato del diluvio universal puesto que muchos autores se han cuestionado si el diluvio llegó al paraíso o no. En cualquier caso, la *Mē'arath Gazzē* habla del torrente creado por el diluvio describiendo su llegada hasta los límites del paraíso donde fue 'bendecido' o 'abrazado' y fue, entonces, cuando pudo devastar la tierra. El arca voló sobre este torrente, como indican ambas recensiones de la *Mē'arath Gazzē*:

Rec. Or.

ܘܘܠܥܘܠܐ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ  
ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ  
ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ  
ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ

Rec. Oc.

ܘܘܠܥܘܠܐ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ  
ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ  
ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ  
ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ ܕܗܘܘܢ

Entonces el arca, llevada por las alas del viento, voló por encima del torrente, desde el Oriente hasta el

El arca voló sobre los torrentes, desde el Oriente hasta el Occidente, y del Norte al Sur, y dibujó una cruz sobre

<sup>992</sup> Cf. CTor I, p. 146 (sir.) II, p. 56 (fr.).

<sup>993</sup> Cf. la simbología de 'viento' en H. Lesétre, "vent", Dictionnaire de la Bible, V, 3 (1912) col. 2391.

<sup>994</sup> Cf. CToc I, p. 147 (sir.) II, p. 57 (fr.).





Este pasaje es similar al que encontramos en THM y en la *Pešīttā*.<sup>1002</sup> La datación coincide con ambos textos. Sin embargo, la diferencia se encuentra en el nombre del monte donde el arca quedó varada. En este caso, ambas recensiones de la *Mě'arath Gazzē*, coinciden con la *Pešīttā* indicando que este monte era el monte Qardū, que en THM es llamado Ararat.<sup>1003</sup>

El final del diluvio es descrito de una manera muy simple en la *Mě'arath Gazzē*:

Rec. Or.	Rec. Oc.
ܘܥܨܒ ܘܕܥܘܠ ܘܕܩܒܠ ܘܕܦܘܩ ܘܕܨܒ ܘܕܥܘܠ ܘܕܩܒܠ ܘܕܦܘܩ ܘܕܨܒ ܘܕܥܘܠ ܘܕܩܒܠ ܘܕܦܘܩ	ܘܥܨܒ ܘܕܥܘܠ ܘܕܩܒܠ ܘܕܦܘܩ ܘܕܨܒ ܘܕܥܘܠ ܘܕܩܒܠ ܘܕܦܘܩ ܘܕܨܒ ܘܕܥܘܠ ܘܕܩܒܠ ܘܕܦܘܩ
ܘܕܥܒܪܐ ܕܘܨܒ ܘܕܥܘܠ ܘܕܩܒܠ ܘܕܦܘܩ ܘܕܨܒ ܘܕܥܘܠ ܘܕܩܒܠ ܘܕܦܘܩ	ܘܕܥܒܪܐ ܕܘܨܒ ܘܕܥܘܠ ܘܕܩܒܠ ܘܕܦܘܩ ܘܕܨܒ ܘܕܥܘܠ ܘܕܩܒܠ ܘܕܦܘܩ
Y Dios puso orden en las aguas, y se separaron unas de las otras.	Y Dios puso orden en las aguas, y se separaron unas de las otras.

Al igual que en THM, Dios es quien ordena el final del diluvio.<sup>1004</sup> Sin embargo, en THM, dios envía un viento que es el que pone en orden las aguas del diluvio. En la *Mě'arath Gazzē*, es Dios el que pone orden en las aguas sin necesidad de enviar un viento que las calme y ordene. La descripción del descenso de las aguas es similar en ambas recensiones de la *Mě'arath Gazzē*:

ܘܕܥܒܪܐ ܕܘܨܒ ܘܕܥܘܠ ܘܕܩܒܠ ܘܕܦܘܩ ܘܕܨܒ ܘܕܥܘܠ ܘܕܩܒܠ ܘܕܦܘܩ ܘܕܨܒ ܘܕܥܘܠ ܘܕܩܒܠ ܘܕܦܘܩ

Las aguas disminuyeron poco a poco hasta el décimo mes que es [el de] *šebāt*.<sup>1005</sup>

<sup>1002</sup> Cf. Gn 8, 4.  
<sup>1003</sup> Cf. J. P. Monferrer, “Dos notas de lexicografía”, pp. 106-110.  
<sup>1004</sup> Cf. Gn 8,1.  
<sup>1005</sup> Cf. CTor I, p. 148 y 150 (sir.) II, p. 56 (fr.) y CToc I, p. 149 y 151 (sir.) II, p. 57 (fr.).

Esta descripción de la disminución de las aguas de una manera gradual es similar a la que encontramos en el AT.<sup>1006</sup> Esta descripción paulatina del descenso de las aguas se opone a la llegada del diluvio que fue agresiva y repentina, es decir, las fuentes del abismo y las cataratas del cielo se abrieron con violencia y el agua llegó a la tierra de manera torrencial. Otro elemento que podríamos destacar de esta descripción es la datación que aparece recogida. Como el descenso de las aguas es progresivo, se indica la fecha en que las aguas descendieron totalmente que sería según las dos recensiones, el décimo mes. Esta datación coincide con la que encontramos en THM y la Pešittā, donde se indica el mismo mes. Sin embargo, en la *Mě‘arath Gazzē* se precisa el mes conocido como el décimo, que sería el mes de *šebāṭ* (ܫܒܬ). En THM y Pešittā no aparece el nombre del décimo mes, mas en el AT, las referencias al décimo mes son varias y siempre se refieren al mes de *tevet*. En este caso, la *Mě‘arath Gazzē* indica que el mes décimo es el mes de *šebāṭ*, que en el AT es el undécimo.

Tras describir el descenso de las aguas, la *Mě‘arath Gazzē* recoge la aparición de los picos de las montañas, así como el pasaje del cuervo:

ܘܗܝܐ ܘܡܝܗܘܘܢ ܕܗܝܘܬܘܢ ܕܗܝܘܬܘܢ ܕܗܝܘܬܘܢ ܕܗܝܘܬܘܢ  
ܕܗܝܘܬܘܢ ܕܗܝܘܬܘܢ ܕܗܝܘܬܘܢ ܕܗܝܘܬܘܢ ܕܗܝܘܬܘܢ ܕܗܝܘܬܘܢ

De repente aparecieron los picos de las montañas. Y después de cuarenta días, el décimo [día] del mes de *‘adar*, Noé abrió la ventana oriental del arca y lanzó un cuervo.<sup>1007</sup>

Cabe precisar que, en oposición a la descripción del descenso de las aguas, la aparición de los picos de las montañas se describe como algo repentino. Se entiende que si las aguas descendieron progresivamente, el descubrimiento de las cimas debió ser paulatino también. Sin embargo, en ambas recensiones se recoge

<sup>1006</sup> Cf. Gn 8,5<sup>a</sup>.

<sup>1007</sup> Cf. CTor I, p. 150 (sir.) II, p. 56 (fr.) y CToc I, p. 151 (sir.) II, p. 57 (fr.).

como un acontecimiento rápido. Esta información aparece en THM y la Pešīttā, mas en ambos textos no se le otorga este carácter a la aparición de los picos de las montañas, limitándose a relatar la aparición de éstos sin determinar el carácter del proceso.<sup>1008</sup> La segunda parte de este segmento narrativo relata el acontecimiento del cuervo que Noé dejó salir del arca para comprobar si la tierra estaba seca. Este pasaje lo encontramos tanto en THM como en la Pešīttā.<sup>1009</sup> Sin embargo, la *Mě‘arath Gazzē* se aleja de ambos añadiendo información sobre este pasaje. Por un lado, encontramos la datación del momento en el que Noé abre la ventana para que salga el cuervo. En la *Mě‘arath Gazzē*, al igual que en THM y la Pešīttā se indica que Noé abrió la ventana después de cuarenta días. Esto es, cuarenta días después de que aparecieran los picos de las montañas.<sup>1010</sup> Sin embargo, la *Mě‘arath Gazzē* precisa el momento exacto en que estos cuarenta días han finalizado que sería ‘el décimo [día] del mes de ‘adar’ (ܡܫܘܒܐ ܕܥܕܪܐ ܕܝܘܡܐ ܕܥܕܪܐ).<sup>1011</sup> Esta información se relaciona con la datación ofrecida con anterioridad por la *Mě‘arath Gazzē*, donde se indica que el décimo mes sería el mes de *šebāt* (que en el AT es el mes undécimo). En este caso, y entendiendo que tanto en el AT como en la *Mě‘arath Gazzē* el mes de adar es el último mes, si restasemos los cuarenta días (treinta días y diez días) que Noé esperó hasta lanzar el cuervo al mes de ‘adar, que es cuando la *Mě‘arath Gazzē* indica que esto sucedió, nos encontraríamos con que los picos de las montañas aparecieron en el mes de *tevet* y no en el de *šebāt*.

Otra diferencia entre la *Mě‘arath Gazzē* y los textos de THM y Pešīttā es que la primera indica que la ventana que Noé abrió era la ‘ventana oriental’, mientras que en THM y Pešīttā esta información no está recogida. Esto nos permite colegir que la *Mě‘arath Gazzē* entiende la estructura del arca de un modo diferente a la

---

<sup>1008</sup> Cf. Gn 8,5<sup>b</sup>.

<sup>1009</sup> Cf. Gn 8,6-7.

<sup>1010</sup> Cf. Gn 8,6 «Al cabo de cuarenta días abrió Noé la ventana del arca que había hecho».

<sup>1011</sup> Cf. CTor I, p. 150 (sir.) II, p. 56 (fr.) y CToc I, p. 151 (sir.) II, p. 57 (fr.).

descrita en THM y Pešīttā donde únicamente se habla de una ventana y, por tanto, no resulta necesario precisar qué ventana es la que Noé abrió puesto que sólo existe una ventana. En cuanto al cuervo, cabría destacar que en las dos recensiones de la *Mē‘arath Gazzē*, la información sobre el cuervo es mínima, en comparación con THM y Pešīttā donde se añade que el cuervo ‘el cual estuvo saliendo y tornando hasta secarse las aguas de encima de la tierra’.<sup>1012</sup>

En este punto de la narración, ambas recensiones de la *Mē‘arath Gazzē* describen el pasaje en el que Noé lanza una paloma fuera del arca:

Rec. Or.

,מ כּוֹנֵן אֶת הַיָּם וְאֶת הָאֲדָמָה  
 וְאֶת הַיַּבְשֹׁתַיִם וְאֶת הָאֲדָמָה  
 וְאֶת הַיַּבְשֹׁתַיִם וְאֶת הָאֲדָמָה  
 וְאֶת הַיַּבְשֹׁתַיִם וְאֶת הָאֲדָמָה  
 וְאֶת הַיַּבְשֹׁתַיִם וְאֶת הָאֲדָמָה  
 וְאֶת הַיַּבְשֹׁתַיִם וְאֶת הָאֲדָמָה

Ahora bien, esta paloma ha representado para nosotros los dos testamentos. La primera [vez donde] ella no encuentra un sitio donde posarse, [ella representa] el Espíritu que ha hablado para los profetas en ese pueblo obstinado y rebelde; y la segunda [vez, ella representa el Espíritu que] se posa sobre las naciones en el agua del bautismo, y [las cuales] fueron salvadas por la

Rec. Oc.

,מ כּוֹנֵן אֶת הַיָּם וְאֶת הָאֲדָמָה  
 וְאֶת הַיַּבְשֹׁתַיִם וְאֶת הָאֲדָמָה  
 וְאֶת הַיַּבְשֹׁתַיִם וְאֶת הָאֲדָמָה  
 וְאֶת הַיַּבְשֹׁתַיִם וְאֶת הָאֲדָמָה  
 וְאֶת הַיַּבְשֹׁתַיִם וְאֶת הָאֲדָמָה  
 וְאֶת הַיַּבְשֹׁתַיִם וְאֶת הָאֲדָמָה

Ahora bien la paloma representa para nosotros los dos testamentos. La primera [vez], no encuentra el Espíritu, que habló para los profetas, y no tenía lugar donde posarse en ese pueblo obstinado; y la segunda vez, ella se posa sobre las naciones en el agua del bautismo.<sup>1014</sup>

<sup>1012</sup> Cf. Gn 8,7.

unción.<sup>1013</sup>

La información que encontramos en las dos recensiones es similar a la de THM y Pešīttā. Sin embargo, no se trata de una cita fiel de estos textos sino que se ha ampliado la información contenida en éstos y se han eliminado algunos elementos. En primer lugar, la *Mě'arath Gazzē* prescinde del motivo que ha llevado a Noé a lanzar una paloma. Esto se relaciona con la información relativa al cuervo aportada por la *Mě'arath Gazzē*,<sup>1015</sup> donde se omite que el cuervo estuviera continuamente entrando y saliendo del arca hasta que halló tierra seca.<sup>1016</sup> En cuanto a la paloma, los datos que se recogen en la *Mě'arath Gazzē* presentan elementos que la diferencian de lo relatado en el AT. Sin embargo, en este caso no se está hablando de omisión o *reductio* en la descripción de los acontecimientos, sino de un caso de *amplificatio*. Por ello, el pasaje de la paloma descrito por la *Mě'arath Gazzē* permite conocer que ésta regresó a Noé hasta en dos ocasiones.<sup>1017</sup>

La información que añade la *Mě'arath Gazzē* es precisamente el significado del regreso de la paloma al arca hasta en dos ocasiones y que no aparece en THM ni en la Pešīttā. Ambas recensiones indican que la paloma representa los dos testamentos, es decir, tanto en el AT como en el NT que la paloma regresara con una hoja de olivo se relaciona con el hecho de que la paloma regrese al arca en dos ocasiones. La primera vez, representaría el AT y la segunda, el NT. En cualquier caso, la primera vez que la paloma sale del arca no encontró 'el Espíritu

---

<sup>1014</sup> Cf. CToc I, p. 151, 153 (sir.) II, p. 57, 59 (fr.). La comparación de las aguas del diluvio con el bautismo es una creencia recurrente entre los primeros autores cristianos, sobre esto véase E.Grypeou y H. Spurling, *Genesis*, p. 165.

<sup>1013</sup> Cf. CTor I, p. 150, 152 (sir.) II, p. 56, 58 (fr.).

<sup>1015</sup> Cf. CTor I, p. 150 (sir.) II, p. 56 (fr.) y CToc I, p. 151 (sir.) II, p. 57 (fr.).

<sup>1016</sup> Cf. Gn 8,7.

<sup>1017</sup> La Pešīttā y THM también describen dos escenas en las que la paloma regresa al arca, cf. Gn 8,8-10.

que había hablado a los profetas'.<sup>1018</sup> Es decir, la paloma no encontró a Dios que era quien se había dirigido a los profetas. La *Mě'arath Gazzē* añade que la paloma regresó entonces al arca porque 'no encontró dónde posarse en ese pueblo obstinado y rebelde'. Esta alusión al pueblo que encontramos en ambas recensiones se refiere a los descendientes de Caín. Se entiende que la paloma representa aquí el Espíritu Santo y, por tanto, no puede posarse sobre los descendientes del maldito Caín que, además, se pervirtieron, condenando con ellos a todos los seres vivos a perecer con el diluvio. En la segunda ocasión en que la paloma sale del arca, la *Mě'arath Gazzē* indica que éste encontró donde posarse. En este caso, 'se posa sobre las naciones en el agua del bautismo'. Con esta referencia se están tratando dos cuestiones relevantes en la tradición cristiana del texto.

Por un lado, se está comparando el diluvio con una segunda creación en la que Dios no ha consentido que perdure la conducta nociva de los hijos de Caín, es decir, el pecado, mientras que por otro lado, se comparan las aguas del diluvio con las aguas del bautismo con las que los cristianos quedan perdonado del pecado original cometido por Adán y Eva. En cuanto a la referencia a 'las naciones', se está haciendo una alusión directa a los descendientes de Noé, es decir, a las generaciones postdiluvianas libres del pecado.<sup>1019</sup> Estas generaciones son fruto de la semilla de Noé, que fue el único hallado justo entre su generación, por lo que se trata de una humanidad renovada en la que no hay descendientes del maldito Caín. El símil entre las aguas del diluvio y las aguas del bautismo ha sido utilizado frecuentemente a lo largo de la historia de la Iglesia por los cristianos que han tratado de explicar el significado del diluvio. La comparación resulta sencilla puesto que se trata del agua como elemento purificador y símbolo del perdón y la misericordia divina con el hombre.

---

<sup>1018</sup> No se han encontrado correspondencias en otras fuentes sobre la simbología que propone la *Mě'arath Gazzē* sobre el regreso de la paloma al arca en dos ocasiones.

<sup>1019</sup> Cf. Gn 10.

Por último, cabe destacar que la *Mě‘arath Gazzē* no recoge el momento en que la paloma regresa al arca con una hoja de olivo dando a entender a Noé que la tierra se ha secado. Sin embargo, ambas recensiones recogen la datación del momento en que la tierra quedó totalmente seca:

ܘܥܠܝܗܘܢ ܐܥܩܘܦܐ ܕܐܨܘܪܐ ܕܒܥܠܘܘܢ ܘܪܘܘ ܕܐܬܪܐ ܩܘܕܫܐ ܕܘܚܝܠܐ ܫܘܝܘܘܬܐ ܘܨܘܠܘ ܕܡܘܠܘܢ ܕܝܫܘܘܥܐ ܕܘܚܝܠܐ.

En el año seiscientos de la vida de Noé, el primer [día] de *nīsan*, las aguas se secaron de la superficie de la tierra.<sup>1020</sup>

Esta datación es similar a la aportada por THM. La diferencia se encuentra en *nīsan*, el nombre del mes, que en THM no aparece sino que se menciona como ‘primer mes’. En el caso del ‘primer mes’, según los meses bíblicos, el mes de *nīsan* es el primero puesto que es el mes en el que comienza todo a crecer en la tierra, es decir, es el inicio de la primavera.

La datación de la salida del arca, al igual que en la datación anterior, la *Mě‘arath Gazzē* aporta la misma fecha que THM:

Rec. Or.

Rec. Oc.

ܘܥܠܝܗܘܢ ܐܥܩܘܦܐ ܕܐܨܘܪܐ ܕܒܥܠܘܘܢ ܘܪܘܘ ܕܐܬܪܐ ܩܘܕܫܐ ܕܘܚܝܠܐ ܫܘܝܘܘܬܐ ܘܨܘܠܘ ܕܡܘܠܘܢ ܕܝܫܘܘܥܐ ܕܘܚܝܠܐ. ܘܥܠܝܗܘܢ ܐܥܩܘܦܐ ܕܐܨܘܪܐ ܕܒܥܠܘܘܢ ܘܪܘܘ ܕܐܬܪܐ ܩܘܕܫܐ ܕܘܚܝܠܐ ܫܘܝܘܘܬܐ ܘܨܘܠܘ ܕܡܘܠܘܢ ܕܝܫܘܘܥܐ ܕܘܚܝܠܐ. ܘܥܠܝܗܘܢ ܐܥܩܘܦܐ ܕܐܨܘܪܐ ܕܒܥܠܘܘܢ ܘܪܘܘ ܕܐܬܪܐ ܩܘܕܫܐ ܕܘܚܝܠܐ ܫܘܝܘܘܬܐ ܘܨܘܠܘ ܕܡܘܠܘܢ ܕܝܫܘܘܥܐ ܕܘܚܝܠܐ. ܘܥܠܝܗܘܢ ܐܥܩܘܦܐ ܕܐܨܘܪܐ ܕܒܥܠܘܘܢ ܘܪܘܘ ܕܐܬܪܐ ܩܘܕܫܐ ܕܘܚܝܠܐ ܫܘܝܘܘܬܐ ܘܨܘܠܘ ܕܡܘܠܘܢ ܕܝܫܘܘܥܐ ܕܘܚܝܠܐ. ܘܥܠܝܗܘܢ ܐܥܩܘܦܐ ܕܐܨܘܪܐ ܕܒܥܠܘܘܢ ܘܪܘܘ ܕܐܬܪܐ ܩܘܕܫܐ ܕܘܚܝܠܐ ܫܘܝܘܘܬܐ ܘܨܘܠܘ ܕܡܘܠܘܢ ܕܝܫܘܘܥܐ ܕܘܚܝܠܐ.

ܘܥܠܝܗܘܢ ܐܥܩܘܦܐ ܕܐܨܘܪܐ ܕܒܥܠܘܘܢ ܘܪܘܘ ܕܐܬܪܐ ܩܘܕܫܐ ܕܘܚܝܠܐ ܫܘܝܘܘܬܐ ܘܨܘܠܘ ܕܡܘܠܘܢ ܕܝܫܘܘܥܐ ܕܘܚܝܠܐ. ܘܥܠܝܗܘܢ ܐܥܩܘܦܐ ܕܐܨܘܪܐ ܕܒܥܠܘܘܢ ܘܪܘܘ ܕܐܬܪܐ ܩܘܕܫܐ ܕܘܚܝܠܐ ܫܘܝܘܘܬܐ ܘܨܘܠܘ ܕܡܘܠܘܢ ܕܝܫܘܘܥܐ ܕܘܚܝܠܐ. ܘܥܠܝܗܘܢ ܐܥܩܘܦܐ ܕܐܨܘܪܐ ܕܒܥܠܘܘܢ ܘܪܘܘ ܕܐܬܪܐ ܩܘܕܫܐ ܕܘܚܝܠܐ ܫܘܝܘܘܬܐ ܘܨܘܠܘ ܕܡܘܠܘܢ ܕܝܫܘܘܥܐ ܕܘܚܝܠܐ. ܘܥܠܝܗܘܢ ܐܥܩܘܦܐ ܕܐܨܘܪܐ ܕܒܥܠܘܘܢ ܘܪܘܘ ܕܐܬܪܐ ܩܘܕܫܐ ܕܘܚܝܠܐ ܫܘܝܘܘܬܐ ܘܨܘܠܘ ܕܡܘܠܘܢ ܕܝܫܘܘܥܐ ܕܘܚܝܠܐ.

Y el segundo mes [después de] que Noé entró en el arca, el vigesimoséptimo [día] de *nīsan*, el

Y el mes segundo que Noé entró en el arca, el vigesimoséptimo [día] de *‘iyār*, el domingo santo, Noé salió con

<sup>1020</sup> Cf. Gn 8,13. Cf. CTor I, p. 152 (sir.) II, p. 58 (fr.); Cf. CToc I, p. 153 (sir.) II, p. 59 (fr.).

domingo santo, tuvo lugar su salida sus hijos, sus mujeres y todos [los del arca. Noé, su mujer, sus hijos y animales] del arca.<sup>1022</sup> sus mujeres salieron.<sup>1021</sup>

La datación de la salida del arca es similar a la de THM, como ya se ha indicado. Sin embargo, existen diferencias entre el THM y la *Mě‘arath Gazzē*. Por un lado, ambas recensiones de la *Mě‘arath Gazzē* precisan, como viene siendo habitual, el día de la semana en que tuvo lugar la salida del arca, a saber, el ‘domingo santo’. Mientras que, por otro lado, la *Mě‘arath Gazzē* aporta datos que en THM han sido redactados en varios versículos,<sup>1023</sup> mientras que en ambas recensiones de la *Mě‘arath Gazzē*, estos datos se han recogido en el mismo pasaje. Se trata de la información relativa a aquellos que salieron del arca con Noé, es decir, su mujer, sus hijos y sus mujeres. En este caso, la recensión occidental presenta una variedad respecto a la recensión oriental ya que en la primera se indica que salieron del arca ‘Noé con sus hijos, sus mujeres y todos [los animales] del arca’, mientras que la recensión oriental recoge ‘Noé, su mujer, sus hijos y sus mujeres’. Cabe destacar, la alusión a los animales que se realiza en la recensión occidental los cuales no son mencionados en la recensión oriental.

La salida del arca finaliza en THM cuando Dios ordena a Noé que se multiplique. Este pasaje ha sido recogido en la *Mě‘arath Gazzē* como sigue:

Rec. Or.

...  
...  
...

Y el hombre no había conocido a su

Rec. Oc.

...  
...  
...

Y el hombre no había conocido a su

<sup>1021</sup> Cf. CTor I, p. 152 (sir.) II, p. 58 (fr.).

<sup>1022</sup> Cf. CToc I, p. 153 (sir.) II, p. 59 (fr.).

<sup>1023</sup> Cf. Gn 8,15-16.





La referencia a esta ciudad no aparece en otras fuentes ni en THM ni en la Pešītā. El nombre de la ciudad, como indican ambas recensiones, está relacionado con el número de personas que descendieron del arca. La *Mě‘arath Gazzē* no aporta mayor información sobre esta ciudad y continúa describiendo el holocausto ofrecido por Noé:

Rec. Or.

Rec. Oc.

ⲕⲉⲛⲟⲩ ⲉⲃⲓⲛ ⲛⲁⲓⲛⲓⲛⲟⲩ  
ⲛⲉⲧⲓⲛⲟⲩ ⲛⲉⲧⲓⲛⲟⲩ ⲛⲉⲧⲓⲛⲟⲩ  
ⲛⲉⲧⲓⲛⲟⲩ ⲛⲉⲧⲓⲛⲟⲩ ⲛⲉⲧⲓⲛⲟⲩ  
ⲛⲉⲧⲓⲛⲟⲩ ⲛⲉⲧⲓⲛⲟⲩ ⲛⲉⲧⲓⲛⲟⲩ

ⲕⲉⲛⲟⲩ ⲉⲃⲓⲛ ⲛⲁⲓⲛⲓⲛⲟⲩ  
ⲛⲉⲧⲓⲛⲟⲩ ⲛⲉⲧⲓⲛⲟⲩ ⲛⲉⲧⲓⲛⲟⲩ  
ⲛⲉⲧⲓⲛⲟⲩ ⲛⲉⲧⲓⲛⲟⲩ ⲛⲉⲧⲓⲛⲟⲩ  
ⲛⲉⲧⲓⲛⲟⲩ ⲛⲉⲧⲓⲛⲟⲩ ⲛⲉⲧⲓⲛⲟⲩ

Noé construyó un altar y ofreció una ofrenda pura, de animales puros y de aves. Dios la olió y se alegró por la ofrenda de Noé.<sup>1029</sup>

Noé construyó un altar y ofreció una ofrenda pura, de animales puros y de aves puras. Dios olió la ofrenda de Noé.<sup>1030</sup>

El altar que Noé construyó aparece en Gn 8,20. Este altar no se indica dónde se encuentra pero en la *Mě‘arath Gazzē* se habla del altar de Noé en el pasaje de Caín y Abel donde Adán llevó a sus hijos a ofrecer sacrificio a Dios al altar donde ‘ellos creían que Dios estaba’. Esto se relaciona con la aparición de Dios para recibir el sacrificio.<sup>1031</sup> Esta referencia aparece en otros autores, quienes también recogen la aparición de Dios.

---

<sup>1027</sup>El nombre de esta ciudad es similar al nombre de uno de los hijos de Elifaz que aparece mencionado en la Biblia en Gn 36,11 «Los hijos de Elifaz fueron: Teman, Ornar, Sefó, Gatam y Quenaz». Este nombre se relaciona con la forma hebrea תימן (sur, austro), cf. תימן en David J. A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, 8 vols. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993-2011), vol. 8, p. 629.

<sup>1028</sup> Cf. CToc I, p. 155 (sir.) II, p. 59 (fr.).

<sup>1029</sup> Cf. CTor I, p. 154 (sir.) II, p. 58 (fr.).

<sup>1030</sup> Cf. CToc I, p. 155 (sir.) II, p. 59 (fr.).

<sup>1031</sup> Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, p. 529-530.

En cuanto al sacrificio, se dice que fue de ‘ofrenda pura’ porque un sacrificio no puede realizarse de animales impuros. En el caso de Noé, los animales que entran en el arca son tanto puros como impuros. En el caso de la *Mě‘arath Gazzē*, no se recoge el pasaje en el que Dios indica a Noé que debe subir en el arca un número determinado de animales puros e impuros. Aún así, esta referencia que encontramos en este fragmento, está haciendo referencia a este pasaje a pesar de que no aparezca la alusión a Gn 6,16.

El relato del diluvio universal finaliza en la *Mě‘arath Gazzē* con las siguientes palabras:

Rec. Or.

Rec. Oc.

ܟܘܠ ܘܗܘܐ ܫܠܘܡ ܗܘܘܢܐ ܕܠܝܘܬܐ ܕܘܫܬܘܢ  
ܕܠܝܘܬܐ ܕܢܘܗ.

ܟܘܠ ܘܗܘܐ ܫܠܘܡ ܗܘܘܢܐ ܕܠܝܘܬܐ ܕܘܫܬܘܢ  
ܕܠܝܘܬܐ ܕܢܘܗ.

Y concluyó con una alianza eterna  
[diciendo]: No habrá más diluvios de  
agua.<sup>1032</sup>

Y concluyó con él una alianza eterna  
[diciendo]: no habrá más diluvios de  
agua.<sup>1033</sup>

Este pasaje aparece en Gn 9,11. Sin embargo, ambas recensiones lo introducen después de que el diluvio haya llegado a su final. La referencia es a la alianza (un arco). No habrá más diluvios de agua recuerda a Gn 8,22, cuando Dios se arrepiente de haber enviado el diluvio. En ese momento indica que nunca más volverá a alterar el orden del mundo conocido. Esto es un caso de *reductio* pero que alude a la última parte del pasaje del relato del diluvio universal en THM y en la *Pešīttā*. Sea como fuere, ambas recensiones aluden a la alianza entre Dios y Noé, que está basada en la fe de Noé a Dios. Por su parte, Dios se compromete a

<sup>1032</sup> Cf. CTor I, p. 154 y 156 (sir.) II, p. 58 (fr.).

<sup>1033</sup> Cf. CToc I, p. 155 (sir.) II, p. 59 (fr.).

no enviar más diluvios sobre la tierra puesto que al final de este pasaje en THM, Dios parece haberse arrepentido de enviar el diluvio.<sup>1034</sup>

La *Mě'arath Gazzē* ofrece una versión del relato del diluvio más extensa que la que podemos encontrar en las obras de los autores crisitanos siriacos dedicadas al comentario de la Biblia.

Esta obra, perteneciente al género literario apócrifo, narra un ciclo bíblico en el que la información se enriquece con datos claramente legendarios y, por tanto, ajenos al canon bíblico. Es por ello por lo que de la narración del diluvio, presente en la *Mě'arath Gazzē*, podemos obtener mayor información del contexto en el que se produjo la recepción de este relato en este tipo de fuentes.

---

<sup>1034</sup> Cf. Gn 8,22.

#### 4.6. El *Ktabā d-Dburitā* de Salomón de Akhlāt

El *Ktabā d-Dburitā*<sup>1035</sup> es una obra atribuida a Salomón de Akhlāt en la que el autor reúne diferentes textos de carácter legendario-histórico y teológico. La obra se compone de cincuenta y cinco capítulos que abarcan textos tanto del AT como del NT.

La historia de Noé aparece en el capítulo vigésimo<sup>1036</sup> del *Ktabā d-Dburitā*. El relato del diluvio universal comienza con una referencia temporal al momento en que Noé tomó por esposa a una de las hijas de Set.<sup>1037</sup>

ܚܘܢܘܐ ܩܢܘܝܐ ܫܢܝܢ ܥܠܡܝܢܝܢ ܗܘܐ ܕܢܘܚܐ ܕܘܩܚܐ ܘܗܘܐ ܕܘܗܘܘܐ  
<sup>1038</sup> ܘܗܘܐ ܕܘܗܘܘܐ ܗܘܐ ܕܘܗܘܘܐ ܗܘܐ ܕܘܗܘܘܐ ܗܘܐ ܕܘܗܘܘܐ  
Cuando Noé tenía quinientos años,  
tomó a una mujer de las hijas de Set.

Esta referencia a la esposa de Noé como hija de Set la encontramos en otras fuentes diferentes a THM y a la Pešittā en los que no se precisa quién fue la esposa de Noé o de cuál era su linaje.<sup>1039</sup> La datación de este acontecimiento cuando ‘Noé tenía quinientos años’ no parece casual si consideramos que Noé decidió guardar castidad durante quinientos años una vez que vio que los hijos de Caín se habían pervertido.<sup>1040</sup> Sea como fuere, Noé engendró tres hijos con su esposa. La única información sobre los hijos de Noé que aparece en el *Ktabā d-*

---

<sup>1035</sup> Cf. R. Duval, *Littérature Syriacque*, pp. 91, 401-402; S. Brock, *Syriac literature*, pp. 270. J.B. Chabot, *Littérature syriacque*, pp. 137; W. Wright, *A short History*, pp. 282-283.

<sup>1036</sup> Capítulo XXI en el Ms. de Oxford.

<sup>1037</sup> Gn 5,7 «y vivió Set después de haber engendrado a Enós ochocientos siete años, y procreó hijos e hijas».

<sup>1038</sup> *Dburitā* I, p. ܐ (sir.) II, p. 30 (ing.).

<sup>1039</sup> Cf. Gn 6,18 donde se nombra a la mujer de Noé por primera vez.

<sup>1040</sup> Esta información no aparece en THM.

*Dburitā* son los nombres de éstos: Sem, Cam y Jafet:<sup>1041</sup> ‘Y le nacieron tres hijos, Sem, Cam y Jafet’ (ܫܡܘܢ ܕܥܡ ܕܝܘܦܬܐ ܕܢܘܗ).<sup>1042</sup>

El orden narrativo seguido por el *Ktabā d-Dburitā* es diferente al de THM. Por ello, tras hacer alusión a la esposa y los hijos de Noé, el *Ktabā d-Dburitā* recoge el motivo por el cual Dios decidió enviar el diluvio sobre la tierra y salvar a Noé de perecer en éste. Esta información aparece en THM y en la Pešīttā en versículos anteriores a la referencia a los tres hijos que Noé engendró. De hecho, THM inicia la narración del diluvio universal con la alusión al motivo por el que Dios decide enviar el diluvio y salvar a Noé:<sup>1043</sup> ‘Y Dios vio la rectitud y la integridad de Noé, mientras que todos los hombres estaban corrompidos y contaminados por la lascivia’ (ܕܘܕܝܘܥܘܒܐ ܕܥܡܘܩܕܘܢܐ ܕܥܡܘܩܕܘܢܐ ܕܥܡܘܩܘܕܘܢܐ ܕܥܡܘܩܘܕܘܢܐ ܕܥܡܘܩܘܕܘܢܐ ܕܥܡܘܩܘܕܘܢܐ ܕܥܡܘܩܘܕܘܢܐ ܕܥܡܘܩܘܕܘܢܐ).<sup>1044</sup> Esto se relaciona, por un lado, con un pasaje anterior en el que los hombres toman por esposas a las hijas de los hombres, a saber, a las hijas de Caín.<sup>1045</sup> Mientras que por otro lado, se relaciona con la referencia realizada por el *Ktabā d-Dburitā* a los hijos de Noé donde indirectamente se recuerda que Noé decidió guardar castidad durante quinientos años. Este fragmento del *Ktabā d-Dburitā* es una cita de Gn 6,9 que presenta un caso de *reductio*. Salomón de Akhlāṭ ha tomado únicamente la primera parte del versículo en la que se describen la ‘rectitud y la integridad de Noé’, igual que en THM y en la Pešīttā.<sup>1046</sup>

La segunda parte de este fragmento del *Ktabā d-Dburitā* no pertenece a Gn 6,9. Sin embargo, con estas palabras se hace referencia a una cuestión esencial dentro

---

<sup>1041</sup> Cf. J. P. Monferrer Sala, “*Mēmrā* del Pseudo Metodio”, pp. 213-230, espec. p. 218

<sup>1042</sup> *Dburitā* I, p. ܐ (sir.) II, p. 30 (ing.).

<sup>1043</sup> Cf. Gn 6,9 «Esta es la genealogía de Noé: fue varón justo y perfecto en su generación, anduvo con Dios».

<sup>1044</sup> *Dburitā* I, p. ܐ (sir.) II, p. 30 (ing.).

<sup>1045</sup> Cf. Gn 6,2 «y viendo los hijos de Dios que las hijas del hombre eran bellas, se procuraron esposas de entre todas las que más les placieron».

<sup>1046</sup> Cf. Gn 6,9.

de la tradición exegética del texto como sería la descripción de los pecados cometidos por los hombres. Siguiendo la tradición exegética y patrística de este texto, Salomón de Akhlāṭ indica que el principal pecado que ha hecho que los hombres se corrompan ha sido el de la lascivia. La ausencia de comentario alguno sobre estas palabras nos permite colegir que el autor no cree necesario una reflexión sobre las mismas puesto que es sabido por todos que el mayor pecado cometido por la generación de Noé, fue el de la lascivia.<sup>1047</sup> Sin embargo, cabe destacar que THM y Pešīṭṭā no aluden a este pecado en concreto, sino que hacen referencia a la corrupción de los hombres de un modo más general a través de las palabras ‘la maldad del pensamiento de su corazón’.<sup>1048</sup>

Como se ha indicado anteriormente, para Salomón de Akhlāṭ la causa por la que la humanidad se ha corrompido es el pecado de la lascivia. Para el autor, esto ha sido lo que ha llevado a Dios a castigar a la humanidad con el diluvio. En el *Ktabā d-Dburitā* se recoge esta idea en el siguiente segmento narrativo: ‘y decidió eliminar la raza humana de toda la tierra’ ( ܟܝܢܘܬܗܘܢ ܕܝܗܘܐܝܬܘܢ ܕܡܰܪܘܢܐ ܕܰܩܝܩܰܕܰܝܳܫܰܘܳܬܰܝܳܗܰܘܳܢܳܝܳܐ ܕܰܥܰܠܰܘܳܟܰܗܰܘܳܢܳܝܳܐ ).<sup>1049</sup> Esta referencia a la raza humana está presente en los LXX donde se indica que Dios decidió acabar con todos los hombres, mientras que en THM y en la peshita esta información se recoge como ‘todo ser viviente’.

El *Ktabā d-Dburitā* recoge el momento en que Dios le anuncia a Noé que ha sido elegido para no perecer en el diluvio a través de estas palabras: ‘y se lo hizo saber al bendecido Noé’ ( ܘܰܣܰܒܰܪܰܚܰܘܳܫܰܘܳܬܰܝܳܗܰܘܳܢܳܝܳܐ ܕܰܢܰܘܳܥܰܝܳܝܳܐ ).<sup>1050</sup> Esta información es similar en THM y en la Pešīṭṭā, como se ha visto anteriormente. Sin embargo, tanto en THM como en la Pešīṭṭā, el versículo Gn 6,13 da comienzo con las palabras ‘Dijo, pues Dios a Noé’. La diferencia del *Ktabā d-Dburitā* y ambos textos es la alusión a

---

<sup>1047</sup> Cf. Gn 6,3.

<sup>1048</sup> Cf. Gn 6,5 «viendo Yahweh que era mucha la maldad del hombre en la tierra y que todo pensamiento de su corazón no era sino malo continuamente».

<sup>1049</sup> *Dburitā* I, p. ܟ (sir.) II, p. 30 (ing.).

<sup>1050</sup> *Dburitā* I, p. ܟ (sir.) II, p. 30 (ing.).

Noé a través de las palabras ‘el bendecido’ que no aparecen en THM ni en la Pešīttā. Con esta referencia a Noé el autor está resaltando la figura de Noé, recordando al lector que Noé era un ejemplo para todos los hombres de su generación, puesto que no se había corrompido como ellos porque nunca se unió a los cainitas en sus acciones deshonestas.

Siguiendo un orden narrativo similar al de THM, el *Ktabā d-Dburitā* recoge las indicaciones que Dios le dio a Noé para que llevara a cabo la construcción del arca. La orden de Dios a Noé para que construya el arca aparece en la obra de Salomón a través de las siguiente palabras: ‘Y le ordena hacer un arca para salvarse él, sus hijos y el resto de animales’ (ܐܠܗܝܢ ܕܥܝܠܡܝܢ ܕܥܝܠܡܝܢ ܕܥܝܠܡܝܢ ܕܥܝܠܡܝܢ ܕܥܝܠܡܝܢ ܕܥܝܠܡܝܢ).<sup>1051</sup> Esta información varía de la contenida en THM y la Pešīttā donde se recoge esta información en varios versículos. Por un lado, las palabras ‘le ordena hacer un arca’ aparecen en THM y la Pešīttā en Gn 6, 14 donde Dios le ordena a Noé que fabrique un arca.<sup>1052</sup> Por otro lado, la función del arca que sería la salvación de Noé, de sus hijos y del resto de animales, aparece en THM y la Pešīttā en Gn 6, 18-19 en relación a la alianza que Dios establece con Noé por la cual se van a salvar éste y su familia.<sup>1053</sup>

La información ‘[Noé] construyó este arca durante cien años’ (ܐܠܗܝܢ ܕܥܝܠܡܝܢ ܕܥܝܠܡܝܢ ܕܥܝܠܡܝܢ ܕܥܝܠܡܝܢ ܕܥܝܠܡܝܢ ܕܥܝܠܡܝܢ)<sup>1054</sup> no aparece en THM ni en la Pešīttā. Este periodo de cien años es recogido en la tradición exegética del texto donde se colige que Noé tardó cien años en construir el arca.<sup>1055</sup> Los cien años se deducen de dos versículos del

---

<sup>1051</sup> *Dburitā* I, p. ܐܠ (sir.) II, p. 30 (ing.).

<sup>1052</sup> *Vid.* Gn 6,14: «Fabricate un arca de madera de acacia, haz en el arca diversas mansiones y embérela por dentro y por fuera con brea».

<sup>1053</sup> Cf. Gn 6,18-19.

<sup>1054</sup> *Dburitā* I, p. ܐܠ (sir.) II, p. 30 (ing.).

<sup>1055</sup> Este periodo de cien años resulta de contrastar la información contenida en Gn 5,32 («En cuanto a Noé, tenía quinientos años cuando engendró a Sem, Cam y Jafet») y Gn 7,6 («Era Noé de seiscientos años de edad cuando tuvo lugar el diluvio sobre la tierra»).



Libro de Génesis: el primero, en el que Dios pronuncia su sentencia, a saber de ciento veinte años, pero luego decide reducirla a cien; el segundo, en el que se indica que Noé tenía quinientos años cuando Dios le anunció el diluvio – por tanto, cuando pronunció su sentencia — que se relaciona con el tercer versículo en el que se data el comienzo del diluvio en el año seiscientos de Noé. La diferencia entre estos acontecimientos es de cien años, que serían los cien años a los que se hace referencia en el *Ktabā d-Dburitā*.

La descripción del arca es similar a la de THM y la Pešīttā. Sin embargo, existen algunos matices que separan la exégesis de Salomón de THM y de la Pešīttā. En cuanto a la distribución del arca, en el *Ktabā d-Dburitā* se indica que es de ‘tres pisos’ recogido en THM y la Pešīttā de manera similar. Sin embargo, la descripción de Salomón presenta variaciones respecto a ambos textos: ‘y la hizo de tres pisos, todo con maderas y estantes salientes’ (ܡܚܒܘܬܐ ܕܠܬܝܬܐ ܕܥܠܝܘܬܐ ܕܠܬܝܬܐ ܕܥܠܝܘܬܐ ܕܠܬܝܬܐ ܕܥܠܝܘܬܐ ܕܠܬܝܬܐ ܕܥܠܝܘܬܐ).<sup>1056</sup> La alusión a las ‘maderas y estantes salientes’ no aparece en THM ni en la Pešīttā, sin embargo la encontramos en los LXX donde se alude a las ‘vigas cuadrangulares’ del arca que pudieran relacionarse con las ‘maderas’.<sup>1057</sup>

Las medidas de las maderas para la construcción del arca no aparecen en otras fuentes. En el *Ktabā d-Dburitā* esta información aparece recogida con las siguientes palabras: ‘cada madera era de un codo de largo y un tramo ancho’ (ܠܥܠܝܘܬܐ ܕܝܚܘܕܐ ܕܠܬܝܬܐ ܕܥܠܝܘܬܐ ܕܠܬܝܬܐ ܕܥܠܝܘܬܐ).<sup>1058</sup> La referencia al ‘codo’ como medida de longitud parece lógica, puesto que las medidas del arca aparecen con este sistema de medida.

---

<sup>1056</sup> *Dburitā* I, p. ܐ (sir.) II, p. 30 (ing.).

<sup>1057</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 126 (fr.) donde el autor indica que en los LXX las maderas del arca han sido descritas como cuadrangulares.

<sup>1058</sup> *Dburitā* I, p. ܐ (sir.) II, p. 31 (ing.).

Sin embargo, el *Ktabā d-Dburitā* coincide con THM y la Pešittā en las medidas del arca:

ܟܘܒܘܬܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ  
ܟܘܒܘܬܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ  
ܟܘܒܘܬܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ<sup>1059</sup>

Y la longitud del arca era de trescientos codos, su anchura cincuenta codos, y su altura de treinta codos.

Pš

THM

ܟܘܒܘܬܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ  
ܟܘܒܘܬܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ  
ܟܘܒܘܬܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ

וְזֶה, אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה אֹתָהּ: שְׁלֹשׁ מֵאוֹת אַמָּה, אָרְךָ  
הַתֵּבָה, חֲמֵשִׁים אַמָּה רְחֹבָהּ, וְשָׁלֹשִׁים אַמָּה  
קוֹמָתָהּ.

Será de trescientos codos de longitud, y de cincuenta codos de ancho y de treinta codos de alto.

Y así la harás: la longitud del arca de trescientos codos, su anchura de cincuenta codos y de altura treinta codos.

En cuanto al tipo de madera del arca, el *Ktabā d-Dburitā* aporta la siguiente información: ‘[Noé] la hizo de madera de boj, podría decirse de madera de teca’ (ܟܘܒܘܬܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ ܕܥܘܠܐ).<sup>1060</sup> Esta cuestión de la madera del arca es una cuestión relevante en la tradición exegética cristiana en la que los autores estudiados presentan su propuesta en cuanto a la madera del arca.<sup>1061</sup>

<sup>1059</sup> *Dburitā* I, p. ܐ (sir.) II, p. 31 (ing.).

<sup>1060</sup> *Dburitā* I, p. ܐ (sir.) II, p. 31 (ing.).

<sup>1061</sup> EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.). cf. BK, *Scholia* I p. 38 (sir.) (*Mimrā* II §105A) II, p. 26 (fr.). Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 127 (fr.). Diy 22 I, p. 56 (sir.), II, p. 72 (fr.). cf. CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.).



El número de animales coincide con el del relato bíblico. Sin embargo, nuestro autor ha indicado que Noé llevó consigo siete pares de animales puros y aves. Esta alusión a las aves por separado de los animales puros, podría deberse a una caso de *contaminatio* en la exégesis del autor debido a la existencia de fuentes en las que se especifica que Noé llevó bestias, aves y ganado en el interior del arca. En relación a los animales impuros, el autor especifica que Noé llevó ‘macho y hembra’, una información que no había indicado para los animales puros.

La cuestión del alimento y el agua en el interior del arca no supone un problema para el autor de nuestro texto que indica que Noé llevó en el arca ‘pan y agua’:

ܘܠܟܠܐ ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ  
ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ  
ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ  
ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ ܠܗܘܢ<sup>1066</sup>

y llevó pan y agua con él, según sus necesidades: no un suministro abundante, no sea que resultase molesto por el olor de las heces, pero llevaron comida suficiente para preservar sus vidas

El *Ktabā d-Dburitā* narra que Noé llevó alimento suficiente en el arca, así como agua. Esta referencia al pan como el alimento que Noé portó en el arca no se ha encontrado en otras fuentes que se plantean la cuestión del alimento dentro del arca en las que se emplea el término genérico ‘alimento’. El autor precisa su información indicando que no llevó una cantidad abundante porque eso hubiera provocado un número mayor de heces, que posiblemente harían insoportable la estancia en el interior del arca. Sin embargo, añade el autor, la cantidad de alimento fue suficiente para que todos los animales, así como Noé y su familia, llegaran vivos al final del diluvio.

---

<sup>1066</sup> *Dburitā* I, p. ܐ (sir.) II, p. 31 (ing.).

El *Ktabā d-Dburitā* hace referencia al periodo de siete días que transcurrieron desde que Noé entró en el arca hasta que tuvo lugar el diluvio sobre la tierra:

ܘܕܝܘܫܘܥ ܕܘܢܐܝܝܢ ܕܘܢܐܝܝܢ ܕܘܢܐܝܝܢ  
ܕܘܢܐܝܝܢ ܕܘܢܐܝܝܢ ܕܘܢܐܝܝܢ ܕܘܢܐܝܝܢ  
ܕܘܢܐܝܝܢ ܕܘܢܐܝܝܢ ܕܘܢܐܝܝܢ ܕܘܢܐܝܝܢ  
ܕܘܢܐܝܝܢ ܕܘܢܐܝܝܢ ܕܘܢܐܝܝܢ ܕܘܢܐܝܝܢ

Dios advirtió al bendecido Noé de que iba a darle siete días previamente, para que la gente recuerde sus pecados y ofrezca el sacrificio del arrepentimiento

En este caso, el autor se aleja del relato bíblico en el que se indica que Dios le advierte a Noé de que hará caer el diluvio en siete días,<sup>1068</sup> pero no le informa de que estos siete días sean para que los hombres muestren arrepentimiento por sus pecados. Esta idea ha sido transmitida al autor del *Ktabā d-Dburitā* a través de la exégesis cristiana del relato del diluvio en la que la mayoría de autores ha interpretado este periodo de siete días como un tiempo de gracia que Dios concede a los hombres para que muestren su arrepentimiento puesto que los cien años que había propuesto inicialmente, no fueron suficientes.<sup>1069</sup> Al comienzo del segmento narrativo, el *Ktabā d-Dburitā* se refiere a Noé como el ‘bendecido’. Con esta alusión, el autor recuerda al lector que Noé no se unió a las hijas de Caín como hicieron los hombres de su generación cayendo en el pecado. Noé, por el contrario, se mantuvo puro y por ello Dios lo eligió para salvarse de perecer con el diluvio.

El siguiente segmento narrativo describe la reacción de los hombres cuando vieron a Noé en el arca. Esta información no es recogida por el autor quien narra las burlas que sufrió Noé sin indicar el motivo de las mismas:

---

<sup>1067</sup> *Dburitā* I, p. ܐ (sir.) II, p. 31(ing.).

<sup>1068</sup> Cf. Gn 7,4.

<sup>1069</sup> Cf. Gn 6,3.

ܘܠܘܘ ܗܘܘܢ ܗܘܘܢ ܗܘܘܢ ܗܘܘܢ  
ܗܘܘܢ ܗܘܘܢ ܗܘܘܢ ܗܘܘܢ ܗܘܘܢ  
<sup>1070</sup>ܗܘܘܢ ܗܘܘܢ ܗܘܘܢ ܗܘܘܢ

pero estos rebeldes se burlaron de él  
con desprecio, y lanzaron sus labios  
impuros con el sonido de la sierra y la  
azuela

Esta referencia a los hombres de la generación de Noé como los ‘rebeldes’, se relaciona con la alusión anterior a Noé como el ‘bendecido’. Los rebeldes son la antítesis de lo que Noé representa y el *Ktabā d-Dburitā* lo expresa con estas descripciones de cada uno. La información que el autor recoge sobre estos rebeldes es, como se ha dicho, que se burlaron de Noé. Este episodio de burlas aparece únicamente en la literatura apócrifa y legendaria, aunque encontramos obras exegéticas que hacen referencia a este episodio, claro está, por influencia de aquellas. El sonido que los rebeldes realizan para burlarse de Noé evoca a las tareas que tuvo que llevar a cabo para la construcción del arca, a saber, el tuvo que serrar y hacer numerosas tareas manuales en la construcción del arca.

En este punto de la narración, el autor describe el momento en que el diluvio va a dar comienzo. Prueba de ello son las palabras ‘tras siete días’, es decir, cumplido el periodo que Dios había concedido a los hombres para que mostraran su arrepentimiento: ܗܘܘܢ ܗܘܘܢ ܗܘܘܢ ܗܘܘܢ ܗܘܘܢ ܗܘܘܢ ܗܘܘܢ ܗܘܘܢ ܗܘܘܢ

<sup>1071</sup>ܗܘܘܢ ܗܘܘܢ ܗܘܘܢ ܗܘܘܢ

En este segmento narrativo, el *Ktabā d-Dburitā* se aleja del relato bíblico al indicar que fue Noé quien cerró la puerta del arca mientras que en la narración bíblica es Dios quien la cierra, interpretándose este acto como la benevolencia de Dios con Noé y su poder de protección. En este caso, el *Ktabā d-Dburitā* añade más información que no aparece en el relato bíblico ni en ninguna otra fuente consultada, que es que Noé debía sellar la puerta con betún. Esta acción permite

---

<sup>1070</sup> *Dburitā* I, p. ܘܠ (sir.) II, p. 31 (ing.).

<sup>1071</sup> *Dburitā* I, p. ܘܠ (sir.) II, p. 31(ing.).

que las aguas del diluvio no entren en el arca pero sobre todo, que ningún hombre o animal a excepción de los que Dios ha indicado, pueda entrar en el arca.

El autor describe el comienzo del diluvio y las aguas del mismo siguiendo la descripción que ofrece THM. Salomón refleja la importancia de este acontecimiento en su descripción aludiendo a elementos como las aguas, la interrupción de la sucesión del día y la noche, entre otros, que le permiten resaltar la magnitud de la llegada del diluvio:

ܘܠܘܨܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ  
ܘܠܘܨܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ  
ܘܠܘܨܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ  
ܘܠܘܨܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ  
ܘܠܘܨܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ

<sup>1072</sup>

Y las fuentes del abismo se rompieron desde abajo, y un torrente de lluvia [cayó] desde arriba, durante cuarenta días y cuarenta noches, sin cese, hasta que las aguas levantaron el arca quince codos sobre las más altas montañas del mundo.

En esta ocasión, la información que encontramos es similar a la que ofrece el relato bíblico. El autor describe las aguas del diluvio cayendo desde el cielo y emergiendo de la tierra como se describe en el THM. Además, presenta la información sobre la duración del diluvio, en este caso de cuarenta días y cuarenta noches que aparece igualmente en THM con la intención de aludir a un periodo de tiempo largo. Por último, la información relacionada con la elevación del arca quince codos por encima de las montañas, también aparece en THM, siendo uno de los datos que con mayor frecuencia ha sido omitido por los autores cristianos en sus obras exegéticas.

El *Ktabā d-Dburitā* describe el viaje del arca sobre las aguas del diluvio. A diferencia de la turbulencia y el caos con el que se ha descrito la llegada del diluvio, el viaje del arca sobre las aguas parece más tranquilo:

---

<sup>1072</sup> *Dburitā* I, p. ٤٧ (sir.) II, p. 31 (ing.).

וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת-הַקוֹל אֲשֶׁר  
לְמֹנֵחַ הָאָרֶץ מִן-הַיָּם. וַיִּשְׁמַע  
יְהוָה אֶת-הַקוֹל אֲשֶׁר  
<sup>1073</sup> לְמֹנֵחַ הָאָרֶץ מִן-הַיָּם.

Y las aguas sostenían el arca, que viajaba sobre ellas desde el este hacia el oeste y desde el norte hacia el sur, grabando así la figura de la cruz sobre el mundo'

En el viaje el arca realiza un recorrido que le permite dibujar una cruz sobre las aguas del diluvio. El arca iba de uno a otro de los puntos cardinales, una referencia que permite al autor describir la magnitud del diluvio que, según esta información, llegó a todos los extremos de la tierra: norte, sur, este y oeste. Esta alusión a la cruz se relaciona con la idea de que el arca es un símil de la cruz en la que murió Cristo. Sin embargo, podemos destacar que el autor no ha hecho referencia, como en otras fuentes apócrifas, al símil del arca con la Iglesia.<sup>1074</sup>

El final del diluvio aparece descrito en el *Ktabā d-Dburitā* como un suceso paulatino en el que poco a poco van a ir desapareciendo las aguas. Sin embargo, la presencia de lluvia es descrita como algo repentino:

וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת-הַקוֹל אֲשֶׁר  
לְמֹנֵחַ הָאָרֶץ מִן-הַיָּם. וַיִּשְׁמַע  
יְהוָה אֶת-הַקוֹל אֲשֶׁר  
לְמֹנֵחַ הָאָרֶץ מִן-הַיָּם.  
וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת-הַקוֹל אֲשֶׁר  
לְמֹנֵחַ הָאָרֶץ מִן-הַיָּם.  
וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת-הַקוֹל אֲשֶׁר  
לְמֹנֵחַ הָאָרֶץ מִן-הַיָּם.  
<sup>1075</sup> וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת-הַקוֹל אֲשֶׁר  
לְמֹנֵחַ הָאָרֶץ מִן-הַיָּם.

Y la lluvia cesó y los vientos amainaron y las aguas permanecieron sobre la tierra sin disminuir ciento cincuenta días, además de los cuarenta días; esto es, desde el momento en que Noé entró en el arca y el diluvio llegó hasta que las aguas comenzaron a disminuir, hacen en total ciento noventa días, que son seis

<sup>1073</sup> *Dburitā* I, p. 31 (sir.) II, p. 31 (ing.). Sobre la simbología de los puntos cardinales, cf. A.Y. Collins, *Cosmology*, pp. 98-107.

<sup>1074</sup> CTor I, p. 136 (sir.) II, p. 52 (fr.) y CToc I, p. 137 (sir.) II, p. 53 (fr.).

<sup>1075</sup> *Dburitā* I, p. 31-32 (ing.).



meses y diez días. Al menos hasta el vigésimo día *tešrī* segundo.

Según el *Ktabā d-Dburitā* la tierra permaneció inundada por cincuenta días. Este periodo de tiempo es similar al que se indica en el texto bíblico en el que el descenso de las aguas, al igual que en el *Ktabā d-Dburitā*, se produce paulatinamente. El autor indica que en total la tierra permaneció cubierta por las aguas noventa días porque, según se explica, además de los cincuenta citados anteriormente, hay que contar cuarenta días más. El *Ktabā d-Dburitā* no explica la alusión a los cuarenta días, sin embargo, se entiende que estos fueron los días que Noé esperó hasta que abrió la cubierta del arca y lanzó el cuervo fuera del arca para que le indicara si la tierra estaba seca. Realizando la suma de los días indicados se obtiene la fecha del día vigésimo<sup>1076</sup> de *tešrī* segundo, fecha que encontramos en el resto de las fuentes al realizar el cómputo de días expuestos en el relato bíblico según el calendario hebreo.

La descripción del descenso de las aguas continúa hasta finales de *tešrī* según Salomón. En este segmento narrativo el autor empleará fórmulas cronológicas que además de datar el final del diluvio le permiten describir la gradualidad con la que las aguas fueron desapareciendo:

ܘܝܪܘܢ ܘܝܪܘܢ ܘܝܪܘܢ ܘܝܪܘܢ ܘܝܪܘܢ  
ܘܝܪܘܢ ܘܝܪܘܢ ܘܝܪܘܢ ܘܝܪܘܢ ܘܝܪܘܢ  
ܘܝܪܘܢ ܘܝܪܘܢ ܘܝܪܘܢ ܘܝܪܘܢ ܘܝܪܘܢ  
ܘܝܪܘܢ ܘܝܪܘܢ ܘܝܪܘܢ ܘܝܪܘܢ ܘܝܪܘܢ  
ܘܝܪܘܢ ܘܝܪܘܢ ܘܝܪܘܢ ܘܝܪܘܢ ܘܝܪܘܢ

Las aguas comenzaron a descender desde finales de *tešrī* hasta el décimo mes, el primer día en el que los picos de las montañas aparecieron, pero hasta el momento en el que la tierra estuvo seca y la paloma encontró donde descansar sus pies, pasaron

---

<sup>1076</sup> En el THM se trata del día vigésimo séptimo, cf. Gn 8,14.

<sup>1077</sup> *Dburitā* I, p. 31 (sir.) II, p. 32 (ing.).

cien días.

Las referencias temporales que ofrece el autor para el descenso de las aguas son similares a las del relato bíblico. Sin embargo, la referencia a los cien días no aparece en THM, sino que hay que obtenerla de la suma de los días que se van narrando en el relato bíblico. Una vez que las cimas de las montañas han quedado al descubierto con el descenso de las aguas, el arca queda varada en un monte. En el caso del *Ktabā d-Dburitā* ‘el arca quedó varada en el pico del monte Qardū’ (ܩܪܕܘܢܐ ܩܝܡܐ ܥܝ ܥܠ ܩܪܘܥܐ ܕܩܪܕܘܢܐ)<sup>1078</sup> que en THM es nombrado como Ararat.<sup>1079</sup>

El *Ktabā d-Dburitā* describe el pasaje de las aves que Noé dejó salir del arca para que le trajeran noticias sobre la tierra. En primer lugar, Noé lanza un cuervo:

ܘܐܢ ܫܒܥ ܕܥܝܪܐ ܕܥܘܪܐ ܕܥܘܪܐ	‘En el mes décimo, que es <i>šebāṭ</i> , Noé abrió la ventana del arca, y envió un cuervo para que le trajera noticias sobre la tierra’
ܘܠܥܘܪܐ ܕܩܪܕܘܢܐ ܘܥܘܪܐ ܕܩܪܕܘܢܐ ܕܩܪܕܘܢܐ	

La fecha con la que el autor data el momento en el que Noé deja salir al cuervo del arca no aparece en otra fuente, sin embargo si mantenemos la última fecha que se ha proporcionado en la narración, logramos entender que el autor haya determinando que el cuervo salió en el decimo mes. En cuanto al cuervo, al igual que en el relato bíblico, este no regresó al arca: ‘Y fue y encontró cadáveres, y se posó sobre ellos y no regresó. Es por esta razón que la gente ha creado un proverbio sobre el cuervo de Noé’ (ܘܐܢ ܩܪܘܥܐ ܩܝܡܐ ܥܝ ܥܠ ܩܪܘܥܐ ܕܩܪܕܘܢܐ ܘܐܢ ܩܪܘܥܐ ܩܝܡܐ ܥܝ ܥܠ ܩܪܘܥܐ ܕܩܪܕܘܢܐ ܘܐܢ ܩܪܘܥܐ ܩܝܡܐ ܥܝ ܥܠ ܩܪܘܥܐ ܕܩܪܕܘܢܐ)<sup>1080</sup>. La diferencia principal

<sup>1078</sup> *Dburitā* I, p. ܐܠ (sir.) II, p. 32 (ing.).

<sup>1079</sup> Cf. J. P. Monferrer, “Dos notas de lexicografía”, pp. 106-110.

<sup>1080</sup> *Dburitā* I, p. ܐܠ (sir.) II, p. 32 (ing.).

<sup>1081</sup> *Dburitā* I, p. ܐܠ (sir.) II, p. 32 (ing.).



esta feha, que se obtiene sumando los diferentes periodos de tiempo que se indican en el AT en el pasaje del diluvio. Tras esto, se describe la salida del arca y el sacrificio ofrecido por Noé a Dios: ‘Y salió de ella y realizó un sacrificio de animales puros; y Dios aceptó su sacrificio’ (  $\text{וַיֵּצֵא אֶת נֹחַ וְאֶת אֲשֵׁרֵתוֹ וְאֶת כָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אִתּוֹ וְאֶת כָּל הַחַיָּוִּי אֲשֶׁר אִתּוֹ וְאֶת כָּל הַרְמִישׁ אֲשֶׁר אִתּוֹ וְאֶת כָּל הַצִּבְרִיּוֹת אֲשֶׁר אִתּוֹ וְאֶת כָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אִתּוֹ וְאֶת כָּל הַחַיָּוִּי אֲשֶׁר אִתּוֹ וְאֶת כָּל הַרְמִישׁ אֲשֶׁר אִתּוֹ וְאֶת כָּל הַצִּבְרִיּוֹת אֲשֶׁר אִתּוֹ$ ).<sup>1086</sup>

Esta información es un caso de *reductio* respecto al texto bíblico<sup>1087</sup> puesto que el autor ha reunido en un mismo segmento narrativo la información sobre la salida del arca y la del sacrificio de Noé. Esta omisión de los datos relacionados con estos acontecimientos permite intuir que el autor no ha considerado relevante la información adicional sobre estos acontecimientos, por lo que ha preferido recoger únicamente la alusión a los mismos. Sin embargo, sobre el sacrificio que Noé realizó a Dios, el autor ha querido precisar que fue de animales puros, puesto que los sacrificios no pueden realizarse de animales impuros.<sup>1088</sup>

El final del relato del diluvio universal es descrito en el *Ktabā d-Dburitā* recurriendo al arrepentimiento de Dios por haber enviado el diluvio sobre la tierra. A pesar de que esta información no ha sido recogida por el autor, se puede colegir a través de la referencia a la promesa de Dios a Noé: ‘Y le prometió que nunca más traería un diluvio sobre la faz de la tierra, ni destruiría bestias y hombres con un diluvio’ (  $\text{וַיְבָרֵךְ יְהוָה אֶת הָאָדָם וְאֶת הַבְּהֵמָה וְאֶת הָאָרֶץ וְאֶת כָּל הַיָּם וְאֶת כָּל הַחַיָּוִּי אֲשֶׁר אִתּוֹ וְאֶת כָּל הַרְמִישׁ אֲשֶׁר אִתּוֹ וְאֶת כָּל הַצִּבְרִיּוֹת אֲשֶׁר אִתּוֹ וְאֶת כָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אִתּוֹ וְאֶת כָּל הַחַיָּוִּי אֲשֶׁר אִתּוֹ וְאֶת כָּל הַרְמִישׁ אֲשֶׁר אִתּוֹ$ ).<sup>1089</sup> Esta información sobre las bestias y los hombres no aparece en otras fuentes, sin embargo la promesa que Dios realiza a Noé es similar, en cuanto a su contenido, a la que encontramos en el relato bíblico.<sup>1090</sup>

---

<sup>1086</sup> *Dburitā* I, p. 32 (sir.) II, p. 32 (ing.).

<sup>1087</sup> Cf. (Gn 8,15-21).

<sup>1088</sup> Sobre los sacrificios, véase R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 542-544.

<sup>1089</sup> *Dburitā* I, p. 32 (sir.) II, p. 32 (ing.).

<sup>1090</sup> Cf. Gn 8,22.

#### 4.7. Conclusiones

Una vez analizadas las fuentes redactadas en lengua siríaca, podemos concluir que la transmisión del relato del diluvio universal a esta tradición ha dado lugar a que el relato original se haya modificado en muchos aspectos. Encontramos aquí elementos que se han añadido con la intención de dar una explicación aceptable sobre diversas cuestiones. En otros casos, se trata de la omisión de información que no resulta relevante para los autores en su comentario porque su ausencia no modifica el desarrollo de la narración.

Por otro lado, como consecuencia de los diferentes géneros literarios con los que hemos trabajado, obras exegéticas y apócrifas, cabe indicar que las diferencias entre ambas están relacionadas directamente con las fuentes que le han servido para sus redacciones. Adelantamos ya, que las fuentes apócrifas están mucho más desarrolladas, incluyendo elementos de carácter legendario que no han sido admitidos en el canon bíblico y, por tanto no han sido recepcionados por los autores cristianos. Aún así, hemos podido identificar casos concretos en los que las fuentes apócrifas se han mezclado con el relato bíblico, dando lugar a un original desarrollo de la información en las obras de los autores cristianos.

Asimismo, no podemos obviar la influencia de unos autores cristianos en otros. En este caso, podría trazarse la línea de transmisión del texto entre los autores estudiados. Sin embargo, habría que detenerse a analizar otras muchas fuentes que se sitúan entre estos autores, dando lugar al desarrollo de otro trabajo con características diferentes al nuestro.

El relato del diluvio universal que los autores siríacos cristianos han narrado en sus obras exegéticas responde a las demandas del cristianismo primitivo que buscaba justificar la existencia de Dios de cualquier forma, así como sus acciones. Además de esto, los autores siríacos, principalmente los nestorianos, han

empleado sus comentarios al relato del diluvio para llevar a cabo una campaña moral en la que se recuerda que pecar es malo y puede tener consecuencias fatales. Estas ideas morales están presentes a lo largo de los comentarios en los que además de información teológica, encontramos información relacionada con cuestiones más terrenales, como son el alimento dentro del arca o los materiales para la construcción del arca.

5. La recepción del relato del diluvio universal en textos árabes cristianos (con referencias a la tradición islámica)

La importancia del relato del diluvio universal en el medio semítico está reflejada en la recepción que hicieron los diferentes autores de este pasaje legendario. Esta recepción originó nuevas versiones del relato del diluvio con diferentes interpretaciones y adaptaciones de los acontecimientos más destacados en este ciclo narrativo. Serán los grandes historiadores quienes recepcionen este relato del diluvio como parte fundamental de sus obras de historia universal, aunque encontramos casos de exégesis bíblicas en las que la hermenéutica se detiene en un pasaje tan característico como es el que estamos estudiando. La importancia del relato del diluvio hará que su recepción llegue hasta el Corán y las fuentes proféticas del islam. Esto se debe no sólo por la recepción del relato que estará presente en muchas fuentes anteriores al texto escrito coránico, sino que también será consecuencia de las características propias de este libro sagrado que incluye entre sus contenidos muchas de las narraciones bíblicas.

Las fuentes con las que hemos trabajado presentan características muy singulares. En algunos casos por la diversidad de materiales recepcionados por cada autor, en otros, por la propia transmisión textual a la que hay que añadir la traducción del relato al encontrarnos con una nueva lengua, el árabe, que va ganando importancia frente a las lenguas vernáculas del momento.

Las recepciones del diluvio universal en lengua árabe nos permiten identificar en la mayoría de las ocasiones los textos con sus fuentes, sin embargo, encontramos casos (los menos) en los que esta identificación textual no ha sido posible pero no por ello el análisis textual se ha visto afectado.

Las obras redactadas en lengua árabe utilizadas para el desarrollo de nuestra investigación como fuentes principales pertenecen a tres autores: el *Kitāb al-'unwān* de Maḥbūb ibn Qusṭanṭīn al-Manbijī, el *Kitāb al-Tā'rīḥ al-mağmū' 'alá l-taḥqīq wa-l-*

*taṣdīq* de Saʿīd ibn Baṭrīq y el *Firdaws al-naṣrāniyya* de Abū l-Farağ ‘Abdallāh ibn al-Ṭayyib al-‘Irāqī. Los tres autores son cristianos, melkitas<sup>1091</sup> y nestorianos,<sup>1092</sup> cuya formación religiosa está impregnada en sus trabajos en los que la religión ha establecido diferencias no solo teológicas sino también relacionadas con la lengua árabe de la que tuvieron que hacer uso cuando el griego dejó de ser *lingua franca*.<sup>1093</sup>

Una de las figuras más importantes dentro de la historiografía árabe cristiana (melkita)<sup>1094</sup> es Agapio (†942).<sup>1095</sup> Entre sus obras destaca su *Kitāb al-‘unwān* (‘el libro del título’, aunque su título original fue ‘El libro de la historia’ *Kitāb al-tā’rīḥ*)<sup>1096</sup> que es una historia universal dividida en dos partes. La primera comienza con la Creación del mundo y finaliza con la Encarnación de Cristo, mientras que la segunda se inicia con el Imperio Romano y termina con el reinado del emperador bizantino León IV.<sup>1097</sup>

El segundo autor, de nombre Saʿīd Ibn Baṭrīq, aunque también fue conocido como Eutiquio (†940),<sup>1098</sup> fue un importante historiador. Dentro de este género destaca su

---

<sup>1091</sup> Sobre la iglesia melkita, véase Raymond Le Coz, *Histoire de l’Église d’Orient*, col. «Cerf Histoire» (París: Les Éditions du Cerf, 1995).

<sup>1092</sup> Sobre la iglesia nestoriana véase R. Le Coz, *Histoire de l’Église d’Orient*.

<sup>1093</sup> Sobre el uso del árabe como *lingua franca*, vid. Joshua Blau, “Melkite Arabic Literary *lingua franca* from the second half of the first millennium” *BSOAS*, 57, 1 (1994), pp. 14-16.

<sup>1094</sup> Fue obispo melkita de la ciudad siria de Manbij (en syr. ܡܢܒܝܟܝܢ) como se aprecia en la *nisba* de su nombre Maḥbūb ibn Qusṭanṭīn al-Manbijī.

<sup>1095</sup> Cf. Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vols. “Studi e Testi” 118, 133, 146, 147, 178 (City of Vatican: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1944-1953) vol.II, pp. 39-41.

<sup>1096</sup> En Sinai Ar. 456 y Sinai Ar. 580 aparece como *Kitāb al-tā’rīḥ*, cf. Mark N. Swanson, “Maḥbub ibn Qusṭanṭīn al-Manbijī”, en David Thomas et al. (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History (900-1050)* 2 (Leiden-Boston: Brill, 2010), pp. 241-245, espec. p. 242.

<sup>1097</sup> Cf. M. N. Swanson, “Maḥbub ibn Qusṭanṭīn al-Manbijī”, en D. Thomas *Christian-Muslim Relations* 2, pp. 241-245, espec. pp. 242-243.

<sup>1098</sup> El autor adoptó el nombre de Eutiquio cuando se convirtió en patriarca melkita de la ciudad de Alejandría en el S. X. Sobre el autor, vid. G. Graf, *GCAL*, II, pp. 32-38, espec. 32-35; Anton Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients*, II, (Leipzig: G. J. Göschen’sche Verlagshandlung, 1911), p. 11 y pp. 31-32; Uriel Simonshon, “Saʿīd Ibn Baṭrīq”, en D. Thomas,



obra *Kitāb al- al-tā'rīḥ al-majmū'* '*alá l-taḥqīq wa-l-taṣdīq* traducida en Occidente como 'Anales'.<sup>1099</sup> Esta obra describe la historia del mundo desde Adán y Eva hasta mediados del califato de al-Raḍī bi-l-Lāh (califa desde el año 934 AD / 322 H hasta el año 940 AD / 329 H).

Dentro del género exegético encontramos a Abū l-Faraġ 'Abdallāh ibn al-Ṭayyib al-'Irāqī (†1043)<sup>1100</sup> fue un autor cuya sólida formación científica y humanística queda reflejada en sus obras. Uno de sus libros más destacables en el ámbito de la religión es *Firdaws al-naṣrāniyya*,<sup>1101</sup> su principal obra exegética. Esta obra se encuentra dividida en veinticuatro secciones<sup>1102</sup> reflejo de la influencia de la literatura siríaca exegética cuyos autores, en la mayoría de los casos, dividían sus obras en veinticuatro secciones. La fuente principal que podemos encontrar en la obra de Ibn al-Ṭayyib, es la de otro nestoriano, el exegeta siríaco Išo'dad de Merv.<sup>1103</sup>

---

*Christian-Muslim Relations* 2, pp. 224-233; Franz Rosenthal, *A History of Muslim historiography*, (Leiden – Netherlands: Brill, 1952), pp. 119-120. Sobre la obra de Eutiquio, *vid.* Michael Breydy, *Etudes sur Sa'īd Ibn Baṭrīq et ses sources* (Lovaina: Peeters, 1983); G. Troupeau, 'La littérature arabe', pp. 1-20.

<sup>1099</sup> Este nombre se lo otorgó Edward Pococke en la edición que realizó de la obra que tradujo al latín como 'Annales' en 1658, cf. J. Selden and E. Pococke, *Contextia Gemmarum sive Eutychiei Patriarchae Alexandrini Annales*, 2 vols. (Oxford, 1658-1659).

<sup>1100</sup> Ibn al-Ṭayyib fue un autor nestoriano, sobre su vida y obras *vid.* Julian Faultless, "Ibn al-Ṭayyib", en D. Thomas, *Christian-Muslim Relations* 2, pp. 667-697, espec. 681-682.

<sup>1101</sup> Sobre esta obra *vid.* Paul Féghali, "Ibn At-Tayyib et son commentaire sur la Genèse", *Parole de l'Orient* 16 (1990-1991), pp.149-162.

<sup>1102</sup> Esta división es propia de las obras exegéticas de autores sirios, muestra de la influencia de estos autores en la obra de Ibn al-Ṭayyib, cf. Ibn al-Ṭayyib, *Commentaire sur la Genèse*, traduit par J.C.J. Sanders, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 275, *Scriptores Arabici* 25 (Lovaina: Secrétariat du CorpusSCO, 1967), introducción (fr.) p. II.

<sup>1103</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* II, introducción (fr.) pp. I-III.

### 5.1. El *Kitāb al-‘unwān* de Agapio de Menbiğ

Siguiendo un orden narrativo similar al del Libro de Génesis, el relato del diluvio universal figura en el *Kitāb al-‘unwān* tras el pasaje en el que los hijos de Set se unen a las hijas de Caín.<sup>1104</sup> Este pasaje narra el descenso de los hijos de Set de la montaña<sup>1105</sup> en la que se encontraba hasta la llanura donde habitaban los cainitas.<sup>1106</sup> El autor describe este acontecimiento como algo prolongado en el tiempo, es decir, los setitas no descienden todos en grupo sino que su descenso será graduado repitiéndose el abandono de la montaña en varios grupos hasta que todos hayan descendido (a excepción de Noé y su familia). La sorpresa para los setitas que han descendido de la montaña es el descubriendo de que una vez que se encuentran en la ‘llanura maldita’<sup>1107</sup> ya no pueden

---

<sup>1104</sup> Cf. Gn 6,1-8. Cf. Agapio, *Kitāb al-‘unwān, Histoire Universelle*, éditée et traduite en français par A. Vasiliev, col. «Patrologia Orientalis» t. 5, fasc. 4, (París: Firmin-Didot, 1947), p. 583 [27].

<sup>1105</sup> La separación entre cainitas y setitas es recepcionada por la literatura apócrifa y legendaria, cf. S. C. Malan, *Adam and Eve*, p. 2 y Cf. CTor I, p. 102 (sir.) II, p. 38 (fr.) y CToc I, p. 103 (sir.) II, p. 39 (fr.). En el texto bíblico no se indica que los hijos de Set habitaran en un lugar diferente al de los cainitas, sin embargo se colige del pasaje en de la expulsión del paraíso y del castigo de Caín a habitar la tierra de Nod.

<sup>1106</sup> En la literatura apócrifa cristiana en árabe se indica que fue Set quien decidió que su familia habitaría en la montaña, por lo que subió a ésta abandonando la llanura en la cual quedaron únicamente los descendientes de Caín, cf. Juan Pedro Monferrer, *Textos apócrifos árabes cristianos*. Edición y traducción de J. P. Monferrer Sala, col. «Pliegos de Oriente» (Madrid: Trotta, 2003), p. 84. Por su parte, las fuentes apócrifas describen el lugar al que Adán fue expulsado del paraíso como una caverna situada en la parte alta de una montaña cercana al paraíso, mientras que Caín sería expulsado de la montaña cuando asesinó a su hermano Abel, cf. S. C. Malan, *Adam and Eve*, p. 2. En el texto bíblico Caín fue expulsado por Dios al país de Nod cuando asesinó a su hermano Abel, cf. Gn 4, 22, mientras que los setitas habitaron en un lugar fuera del paraíso que se recoge en el pasaje de la expulsión de Adán y Eva del paraíso pero no se precisa cuál fue este lugar, cf. Gn 3,32.

<sup>1107</sup> Agapio se refiere con estas palabras al lugar en el que habitaban los cainitas que son ‘malditos’ puesto que toda la descendencia de Caín es maldita desde que Dios maldijo a éste (Gn 4,11). La

retornar a la montaña porque Dios no lo permite a causa de sus pecados. Nuestro autor, siguiendo a las fuentes apócrifas, narra que la montaña se convertía en fuego cada vez que ellos trataban de remontarla.<sup>1108</sup> Para Agapio el deseo de los setitas por descender de la montaña era, para el primer grupo de ellos<sup>1109</sup> que descendió, conocer las actividades de los cainitas mientras que el segundo grupo descendió con la intención de hacer regresar a los que habían descendido con anterioridad. Como es sabido, al alcanzar la llanura los descendientes de Set mantuvieron relaciones sexuales con las hijas de Caín cometiendo adulterio.<sup>1110</sup> Para Agapio, el descenso de la montaña de los setitas tuvo dos consecuencias: la primera, el aumento del pecado en la tierra y la segunda, que Noé fuese el único que permaneciera en la montaña puesto que los setitas descendieron unos tras otros.<sup>1111</sup> La primera consecuencia hace referencia a las acciones de los descendientes de Caín a las que los setitas se unieron. Estas acciones están relacionadas con la maldad y el vicio, por lo que son descritas por el autor como acciones deshonestas. Cuando los setitas se unieron a los hijos de Caín en estas acciones, cayeron en el pecado al igual que ellos. Con esta idea el autor está aludiendo a una de las características con las que se describe a Noé, en este caso se está refiriendo a su rectitud, es decir, Noé no se ha corrompido como el resto de los hombres de su generación porque al contrario que ellos, él no ha descendido de la montaña para unirse a los cainitas y caer en el pecado. La segunda consecuencia, que Noé es el único que se encuentra en la montaña, permite al autor confirmar la idea de que Noé es el único

---

referencia al lugar donde habitan los cainitas como 'llanura' aparece en las fuentes apócrifas como antítesis a la montaña donde se encuentran los setitas.

<sup>1108</sup> Cf. Agapio, *Kitāb al-'unwān*, p. 583 [27]. Esta referencia a la imposibilidad de regresar a la montaña es consecuencia de la advertencia de Lamec quien, en un pasaje anterior, aconsejó a los setitas que no abandonaran la montaña porque Dios no les permitiría regresar a ella. En cuanto a las fuentes apócrifas que describen esto, cf. J. P. Monferrer, *Apócrifos árabes*, p. 83.

<sup>1109</sup> Formado por trescientos hombres, cf. Agapio, *Kitāb al-'unwān*, p. 583 [27].

<sup>1110</sup> Cf. Agapio, *Kitāb al-'unwān*, p. 583 [27].

<sup>1111</sup> Cf. Agapio, *Kitāb al-'unwān*, p. 584 [28]. A diferencia del texto de Agapio, en la *Mē'arath Gazzē* se indica que junto con Noé permanecen en la montaña el resto de patriarcas, cf. CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.), CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.) y CTar I, p. 73 (árabe) II, p. 17 (alemán).

hombre que se ha mantenido puro en su generación porque no ha caído en el pecado. Una vez que se ha determinado que el lugar donde Noé se encuentra es la montaña sagrada y no la llanura, es decir, que Noé es el único hombre recto, Agapio inicia la narración del relato del diluvio universal.

La primera referencia al relato del diluvio está relacionada con la idea de que Noé guardó castidad durante quinientos años. Se trata de una creencia fuertemente extendida en la tradición cristiana del texto en la que Noé siempre aparece descrito como un hombre recto, es decir, contrario a todo lo que los cainitas representan:<sup>1112</sup>

وكان يومئذ ابن خمسمائة سنة لم يتزوج فحينئذ<sup>1113</sup> [Noé] tenía entonces quinientos años, y aún no se había casado.

En este fragmento Agapio trata cuestiones relevantes: la edad de Noé, a saber, quinientos años (خمسمائة سنة). Esta referencia la encontramos en Gn 5,32 en relación al momento en que Noé tuvo a sus tres hijos: ‘siendo Noé de quinientos años, engendró a Sem, Cam y Jafet’. Sin embargo, en el comentario de Agapio la edad de Noé de quinientos años no aparece relacionada con los hijos de Noé, sino que se relaciona con la idea de que Noé ‘no se había casado’ (لم يتزوج).<sup>1114</sup>

Esta información podemos encontrarla en otros autores de manera similar, es decir, sin referirse a la castidad de Noé pero indicando que éste aún no se había casado cuando tenía quinientos años. Este es el caso del historiador musulmán al-Ya‘qūbī<sup>1115</sup> que indica ‘no se casó con [ninguna] mujer en quinientos años’ (لا ينكح النساء خمسمائة عام).<sup>1116</sup>

---

<sup>1112</sup> Nótese que los cainitas se habían corrompido cometiendo toda suerte de pecados, siendo el más extendido el de la lujuria, cf. Gn 6,1-5.

<sup>1113</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 584 [28].

<sup>1114</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 584 [28].

<sup>1115</sup> Sobre este autor véase Sidney H. Griffith, *The Bible in Arabic: the Scriptures of the ‘People of the Book’ in the language of Islam*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013), pp. 175-203, espec. 182-186; *vid.* Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*. «Islamic philosophy, theology and science» 22 (Leiden – New York: Köln –

Esta información, como se ha dicho, está relacionada con la decisión de Noé de guardar castidad.<sup>1117</sup> Se trata de un dato que no es recogido por el texto bíblico, pero que está presente en la mayoría de las obras exegéticas así como en la literatura apócrifa que recogen la narración bíblica del diluvio.<sup>1118</sup> En estas obras la castidad de Noé es preservada por un periodo de quinientos años, fecha que Agapio relaciona con el hecho de que Noé no se hubiera casado aún a esa edad. Del comentario de Agapio podemos colegir que para éste resulta más relevante la edad de Noé y no tanto que no se hubiera casado puesto que la información relativa a la castidad de Noé es la presente, mientras

---

Brill, 1996), pp. 36-39, espec. 38; *vid.* F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, pp. 114-130, espec. 114-116; C. Brockelmann, *GAL*, IV, p. 108 y Elton L. Daniel, "Al-Ya'qūbī and Shi'ism reconsidered" en James E. Montgomery (ed.), *Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of Abbasid Studies, Cambridge 6-10 July, 2002*, col. «Orientalia Lovaniensia Analecta» 135 (Louvain: Peeters, 2004), pp. 209-231, espec. 209-212.

<sup>1116</sup> Cf. al-Ya'qūbī, *Tā'rīḥ al-Ya'qūbī*, 'allaqa 'alayhi wa-waḍa'a ḥawāshiyahu Khalīl al-Manṣūr (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002 AD /1423 H), I, p. 15. Otros autores, en este caso cristianos, indican que el año quinientos de Noé fue el momento en el que Noé se casó y engendró tres hijos, sin hacer referencia a la castidad guardada por Noé, cf. Ibn al-Ṭayyib, *Commentaire sur la Genèse*, édité par J.C.J. Sanders, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 274, Scriptorum Arabicum 24 (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1967), p. 50 (árabe) y su traducción francesa en *Commentaire sur la Genèse*, traduit par J.C.J. Sanders, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 275, Scriptorum Arabicum 25 (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1967), p. 47; cf. asimismo, Eutiquio, *Annales*, edito L. Cheikho, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 50, Scriptorum Arabicum series tertia VI (Beirut: E Typographeo Catholico, 1906), p.11 y su traducción italiana en Eutiquio de Alejandría, *Gli Annali*, Introduzione, traduzione e note Bartolomeo Pirone (El Cairo: Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 1987), p. 37.

<sup>1117</sup> Agapio no indica el motivo por el que Noé aún no se había casado. Sin embargo, otras fuentes informan de que Noé tomó esta decisión al ver los pecados de su generación, cf. CTor I, p. 104 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 105 (sir.) II, p. 43 (fr.); CTar I, p. 73 (árabe) II, p. 17 (alemán); S. C. Malan, *Adam and Eve*, p.143; L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 150.

<sup>1118</sup> Cf. J. P. Monferrer, *Apócrifos árabes*, pp. 84-85; cf. CTor I, p. 104 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 105 (sir.) II, p. 43 (fr.); CTar I, p. 73 (árabe) II, p. 17 (alemán); S. C. Malan, *Adam and Eve*, p.143; L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 150.

que la información sobre la referencia temporal es más extensa, permitiendo al autor datar el anuncio del diluvio que describe con estas palabras:

قال الله لنوح ان الله جالب على الارض الطوفان ومغرق  
الارض ومن عليها<sup>1119</sup>

Entonces Dios le dijo a Noé que iba a enviar el diluvio sobre la tierra y sumergiría la tierra y a quienes estaban en ella.

El anuncio del diluvio descrito por el autor presenta similitudes con el texto bíblico.<sup>1120</sup> Por un lado, Agapio señala que fue Dios quien advirtió a Noé de que iba a enviar un diluvio sobre la tierra. Asimismo, el autor describe las consecuencias del diluvio consistentes en sumergir la tierra y a quienes estaban en ella, es decir, con el diluvio todo ser viviente se ahogaría puesto que las aguas del diluvio inundarían la tierra por completo. Esta referencia a los seres vivos que van a perecer con el diluvio es expresada por el autor a través del sintagma '[todo] lo que se encontrara en ella' (من عليها),<sup>1121</sup> que en el texto bíblico aparece expresado como 'todo ser viviente' cuando se anuncia el diluvio. Sin embargo, encontramos la expresión 'todo cuanto hay sobre la orbe',<sup>1122</sup> que presenta un paralelismo con el texto de nuestro autor en relación al momento en el que la narración del diluvio avanza y Dios anuncia a Noé el diluvio y le ordena que construya el arca para salvarse.<sup>1123</sup> Tras el anuncio de la llegada del diluvio el autor narra el descenso de Noé de la montaña en la que se encontraba:

---

<sup>1119</sup> Agapio, *Kitāb al-'unwān*, p. 584 [28].

<sup>1120</sup> Cf. Gn 6,13, 6,17; 7,4. Las fuentes que Agapio utiliza como referencia siguen un texto bíblico, presumiblemente el de los LXX o, en todo caso, la versión siriaca. Sobre la posible *Vorlage* de Agapio véase Juan Pedro Monferrer Sala, "Un caso de castración tras una embajada ante Mu'āwiya y la cuestión de la fuente documental de Maḥbūb de Mabbūg", *Studia Historica. Historia Medieval* 30 (2012), pp. 157-173, espec. 160-162.

<sup>1121</sup> Agapio, *Kitāb al-'unwān*, p. 584 [28].

<sup>1122</sup> Cf. Gn 6,13.

<sup>1123</sup> Cf. Gn 7,4.

فقام نوح وحمل جسد ادم ابو البشر فنزل من الجبل  
وتزوج<sup>1124</sup>

Noé se levantó, cogió el cuerpo de Adán, padre de la humanidad, descendió de la montaña y se casó.

Este pasaje está relacionado con una serie de órdenes de Dios a Noé que el autor presenta como acciones, y no como órdenes, que Noé ya está realizando, es decir, como si fuesen la reacción de Noé al conocer la llegada del diluvio. Estos tres mandatos serían: descender de la montaña, llevar consigo el cuerpo de Adán y casarse. Estas órdenes aparecen como tal en la literatura apócrifa; sin embargo, nuestro autor ha eliminado el formato de mandato presente en estas fuentes y ha descrito, como se ha indicado, las tres órdenes como acciones que Noé ya está realizando. La primera orden la encontramos al comienzo del pasaje en el que Agapio indica que Noé ‘cogió el cuerpo de Adán’ (نوح وحمل جسد ادم), mientras que las dos órdenes restantes aparecen al final de este segmento narrativo, ‘descendió de la montaña y se casó’ (فنزل من الجبل وتزوج).<sup>1125</sup> En cuanto al contenido de las órdenes, la primera de ellas, en la que se describe que Noé ‘cogió el cuerpo de Adán’ antes de descender de la montaña, cabe indicar que se trata de una cuestión que no aparece en la narración bíblica del diluvio pero que está presente en las obras apócrifas.<sup>1126</sup> En estas narraciones es Lamec quien ordena a Noé que lleve consigo el cuerpo de Adán para situarlo en el centro del arca, mientras que el diluvio es anunciado por Henoc y por Dios posteriormente.<sup>1127</sup> Otros autores árabes cristianos también recogen esta idea de que Noé llevó consigo el cuerpo de Adán. En el caso de Eutiquio, siguiendo la tradición textual de las fuentes apócrifas,

---

<sup>1124</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 584 [28].

<sup>1125</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 584 [28].

<sup>1126</sup> La referencia a la construcción del arca en la llanura donde habitaban los descendientes de Caín aparece descrita en la literatura apócrifa, cf. S. C. Malan, *Adam and Eve*, p. 143; CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.); CTar I, p. 73 (árabe) II, p. 17 (alemán). En la literatura legendaria esta referencia no aparece a pesar de que se describe el lugar donde habita cada linaje, a saber, una en la montaña y otra en la llanura, cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, pp. 151-152.

<sup>1127</sup> CTor I, p. 136 (sir.) II, p. 52 (fr.) y CToc I, p. 137 (sir.) II, p. 53 (fr.).

la orden de descender de la montaña con el cuerpo de Adán se la da Lamec a Noé, mientras que Lamec añade que Noé debe coger también las tres ofrendas ( فاذا ترلت فخذ معك ) (جسد ادم واترل معك الثلاثة قرايين)<sup>1128</sup> un elemento descrito únicamente en la literatura apócrifa. En las fuentes islámicas la información sobre el cuerpo de Adán varía de un autor a otro. En el caso de al-Ya‘qūbī, el autor no precisa que Noé llevara consigo el cuerpo de Adán al descender de la montaña pero hace referencia al cuerpo cuando Noé lo sitúa en el centro del arca al subir a ésta.<sup>1129</sup> Mas‘ūdī<sup>1130</sup> se refiere a esta cuestión con las palabras ‘cuando [Noé] finalizó la construcción del arca, Gabriel le llevó el ataúd de Adán’ (فلما فرغ من السفينة أتاه جبريل عليه السلام بتابوت آدم).<sup>1131</sup> Encontramos por tanto, que la información es diferente puesto que el autor narra que fue Gabriel quien llevó el cuerpo de Adán hasta Noé una vez que el arca ya estaba terminada, es decir, Noé no descendió de la montaña con el cuerpo de Adán. Además, cabe señalar que el autor no se refiere al ‘cuerpo’ de Adán sino al ‘ataúd’ dando a entender que ya había recibido sepultura.

La segunda orden divina, la de descender de la montaña, se relaciona con la construcción del arca. Esta información no ha sido recogida por el autor quien ha omitido el motivo por el que Dios ordena a Noé que descienda de la montaña que sería para construir el arca en la llanura donde se encuentran los hijos de Caín. La tercera orden que ha sido transmitida por Agapio como una acción más llevada a cabo por Noé, es la de contraer matrimonio. Esta información, presente también en las fuentes apócrifas, aparece tras el anuncio del diluvio. Nuestro autor coincide en esto con las fuentes apócrifas, sin embargo, al no haberse redactado como una orden de Dios, se ha

<sup>1128</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 11 (árabe).

<sup>1129</sup> Cf. al-Ya‘qūbī, *Tā‘rīḥ*, I, p. 15.

<sup>1130</sup> Sobre este autor cf. S. H. Griffith, *The Bible in Arabic*, pp. 106-107; C. Adang, *Muslim Writers*, pp. 44-47, 122-125; F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, pp.117-118; David Thomas, “Abū l-Ḥasan ‘Alī ibn al-Ḥusayn al- Mas‘ūdī”, en D. Thomas, *Christian-Muslim Relations 2*, pp.298-305.

<sup>1131</sup> Cf. al-Mas‘ūdī, Abu al-Ḥasan, *Murūğ al-dahab wa-ma‘ādin al-jawhar*, 5 vol., ed. Muḥammad Muḥyī l-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (Beirut: Maktabat al-‘Aṣriyyah, 1988 AD / 1408 H). p. 41 (árabe).



prescindido de la información relativa a la esposa de Noé que aportan otras fuentes cuando narran el episodio en que Dios da la orden a Noé de tomar una esposa. En las fuentes apócrifas los datos sobre la mujer de Noé son dos principalmente: su pertenencia al linaje de Set y su nombre (éste último varía entre las diferentes fuentes).<sup>1132</sup> En el caso de Agapio, como se ha indicado, la información sobre la mujer de Noé se reduce a la afirmación de que Noé ‘se casó’ (تزوج).<sup>1133</sup> Esta afirmación permite al autor hacer referencia al final del periodo de castidad guardado por Noé puesto que sintagma verbal lleva implícita la idea de que Noé mantuvo relaciones sexuales con su mujer.<sup>1134</sup>

En este punto de la narración el autor parece más interesado en la descripción del pecado de los hombres que en las órdenes de Dios a Noé una vez que le ha revelado la llegada del diluvio. Por ello, el autor amplía los detalles relativos a los pecados perpetrados por los hombres:<sup>1135</sup>

واشتغل الناس جميعا نسل شيث ونسل قايين بالزنا  
وافسدوا جميع طرائق الحرمة وصاروا بمنزلة البهائم في  
الجماع<sup>1136</sup>

Toda la descendencia de Set y de Caín se habían vuelto adúlteras, mancillando todas las vías de la pureza y cayeron al nivel de las bestias en el acto sexual

En primer lugar el autor alude a los dos linajes, el de Set y el de Caín, sobre los que indica que ‘toda la descendencia de Set y la de Caín, se habían vuelto adúlteras’ (واشتغل (الناس جميعا نسل شيث ونسل قايين بالزنا)). El autor menciona los dos linajes por separado en lugar de referirse a ellos, por ejemplo, como ‘los hombres’. Esta referencia le permite reforzar la idea de que los setitas también han caído en el pecado y, por tanto, el pecado ya no

---

<sup>1132</sup> Cf. CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.); cf. Jub(et) IV,33.

<sup>1133</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 584 [28].

<sup>1134</sup> Sobre esta idea, cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 66-68.

<sup>1135</sup> El autor desarrollará la información relativa a la mujer de Noé, así como a la construcción del arca, a lo largo de su comentario.

<sup>1136</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 584 [28].

sólo atañe a la descendencia de Caín sino que la descendencia de Set está envuelta en estas acciones deshonestas. Esto se relaciona con la decisión anterior de los descendientes de Set de abandonar la montaña sagrada para ir al lugar donde habitaban los cainitas movidos por la tentación de conocer lo que aquellos estaban haciendo allí. Los descendientes de Set se encontraron con una imagen de pecado y depravación que, sin embargo, los persuadió provocándoles el deseo de unirse a los cainitas en estas acciones. Esta es la razón por la que el autor incluye a la descendencia de Set como pecadora, concretamente como adúltera, ya que como expone Agapio a continuación, tanto setitas como cainitas habían caído en el pecado de la lujuria. Para el autor, estas acciones han hecho que todas las ‘vías de la pureza’ queden ultrajadas, es decir, cualquier oportunidad para ser puros ha desaparecido. Los descendientes de Set junto con los cainitas se pervirtieron tanto que sus acciones llegaron al ‘nivel de las bestias en el acto sexual’ (بمنزلة البهائم في الجماع).<sup>1137</sup> Como se ha indicado, el principal pecado que cometieron los setitas al unirse a los descendientes de Caín fue el de la lujuria. Con ello, el autor pretendía hacer una descripción tan próxima a la realidad como le fue posible sobre lo que sucedió cuando cainitas y setitas se unieron. Una prueba de esta intención es el empleo del símil con las bestias en cuanto a las relaciones sexuales se refiere. Con esto, el autor logra describir el estado de depravación al que habían llegado tanto los descendientes de Set como los de Caín, al mantener relaciones unos con otros.

Resta decir que esta referencia explícita al principal pecado de los hombres, no aparece en el texto bíblico donde la referencia a este pecado se describe como ‘se procuraron esposas’<sup>1138</sup> mientras que nuestro autor se refiere a este pecado de un modo más directo haciendo uso del sintagma ‘en el acto sexual’. Debemos remitirnos a la literatura legendaria para encontrar una descripción casi similar a la que Agapio nos ofrece en su obra. En este caso, en la literatura legendaria de tradición judía se describe la falta de pudor entre los cainitas y las tentaciones a las que estos sucumbían

---

<sup>1137</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 584 [28].

<sup>1138</sup> Cf. Gn 6,2.

repetidamente, entre las que se encontraba el deseo sexual que fue llevado al extremo cuando los descendientes de Set –siguiendo los pasos de los ángeles caídos en esta tradición textual- descendieron hasta donde los hijos de Caín se encontraban.<sup>1139</sup>

En su deseo por precisar el pecado cometido por la generación de Noé, Agapio encuentra el origen del mismo en un pasaje anterior al del diluvio, en concreto, alude a Tubalcaín y a su hermana:

وكان اول سبب ذلك على ما ذكرنا تولقيين واخته الناعمة  
ولذلك قال الكتاب ان بنى الملائكة خالطوا بنات النس  
يعنى بذلك ولد شيث ونسله<sup>1140</sup>

La primera causa de esto, según lo referido, fueron Tubalcaín y su hermana Nā‘amah.<sup>1141</sup> El libro [sagrado] dice sobre esto que los hijos de los ángeles frecuentaron a las hijas de los hombres, quiere decir con esto el hijo de Set y su descendencia.

En este fragmento, Agapio presenta a Tubalcaín y su hermana Nā‘amah<sup>1142</sup> como el precedente a lo sucedido entre los setitas y los cainitas, a saber, han mantenido relaciones unos con otros. Para el autor, por tanto, el caso de los setitas con las cainitas no es el primer caso de depravación y lujuria que aparece en la narración bíblica. Agapio identifica el pasaje de Tubalcaín y Nā‘amah con el pasaje de los gigantes<sup>1143</sup> al que el autor se refiere a través de los hijos de los ángeles y las hijas de los hombres. En el relato bíblico, por su parte, no se menciona que Tubalcaín mantuviera relaciones con su hermana. Agapio explica esta idea al final de este segmento donde identifica a los ángeles con la descendencia de Set. El autor juzga necesaria esta aclaración para que no

---

<sup>1139</sup> Cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, pp. 151-152.

<sup>1140</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 584 [28]. La referencia a Tubalcaín y su hermana no ha sido encontrada en otras fuentes en relación al pasaje de los gigantes.

<sup>1141</sup> Gn 4,22.

<sup>1142</sup> Cf. Gn 4,22 y en L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 159.

<sup>1143</sup> Cf. Gn, 6,1-4.

se identifique a los hijos de los ángeles con la descendencia de Tubalcaín y Nā‘amah puesto que eran descendientes de Caín y, por tanto, estaban malditos al igual que éste. En los apócrifos árabes cristianos una de las causas por las que los descendientes de Set deciden descender de la montaña es que Tubalcaín y su hermano Tofel habían creado instrumentos musicales que los demonios han tomado para tocar melodías que los encantaron y los hicieron descender.<sup>1144</sup> En esta narración, por tanto, Tubalcaín juega un papel fundamental en la perturbación de los hijos de Set, sin embargo, ni su gesto ni el hermano que lo acompañaba coincide con el comentario de Agapio. Nuevamente debemos remitirnos a la literatura legendaria judía donde se narra que Nā‘amah persuadía a los ángeles con su belleza con los que mantenía relaciones cuyo fruto fueron los demonios,<sup>1145</sup> originándose así el pecado de la lujuria como ha descrito nuestro autor.

Agapio continúa su comentario acerca de los hijos de Set. En este caso, describe el trato benévolo que recibieron de Dios mientras se encontraban en la montaña puesto que al descender, se unieron a los cainitas y mantuvieron relaciones con sus mujeres, por lo que se pervirtieron:

لان كلمة الله ووصيته كانت فيهم ومعهم طول مقامهم في  
الجبل المقدس فلما اختلطوا بنات قايين وافسدوا طرايق  
حزيم امر الله نوح ان يعمل السفينة وهو ابن خمسين  
سنة<sup>1146</sup>

Y la palabra de Dios y su mandamiento estuvieron con ellos mientras moraron en la montaña sagrada. Pero cuando frecuentaron a las hijas de Caín y mancillaron todos los caminos de la pureza, Dios ordenó a Noé, que tenía

---

<sup>1144</sup> Cf. J. P. Monferrer, *Apócrifos árabes*, p. 84.

<sup>1145</sup> Cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 150-151.

<sup>1146</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 584 [28].

quinientos años,<sup>1147</sup> que construyera el arca.

Durante el tiempo que pasaron en la montaña, los setitas se comportaron según los mandamientos y el mensaje de Dios, es decir, estuvieron en comunión con Dios en el sentido de que actuaron según su fe. Esta idea es recogida por Agapio como ‘la palabra de Dios su mandamiento estuvo con ellos’ (كلمة الله ووصيته كانت فيهم).<sup>1148</sup> La ‘palabra de Dios’ se entiende como los preceptos que la religión de los setitas difunde y, por tanto, profesa. Cabe destacar la importancia de la expresión ‘la palabra de Dios’ en el AT y en la hermenéutica del mismo, donde se utiliza como símil del poder de Dios.<sup>1149</sup> En cuanto al ‘mandamiento’, el autor está haciendo referencia con éste al comportamiento de los setitas que siempre debe ser consecuente con sus creencias. Este comportamiento correcto se perturbó cuando los descendientes de Set descienden de la montaña. Según el autor, al descender ‘frecuentaron a las hijas de Caín’ (فلما اختلطوا بنات قايين).<sup>1150</sup> El modo en que Agapio ha expresado esta idea dista de la descripción aportada con anterioridad sobre las mismas acciones a las que se refirió indicando que los hombres llegaron a actuar como bestias en las relaciones sexuales.<sup>1151</sup> En este caso, la expresión ‘mantuvieron relaciones’, que se explica fueron entre los hijos de Set y las hijas de Caín no describe un acto tan perverso como el anterior aunque no por ello pierde la condición de pecado. Esta referencia se relaciona además con la información relativa a los hijos de Set sobre los que el autor indica que ‘mancillaron los caminos de la pureza’, una

---

<sup>1147</sup> El autor ya ha hecho referencia a los quinientos años de Noé cuando Dios le anuncia el diluvio, cf. Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 583 [27].

<sup>1148</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 584 [28].

<sup>1149</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 126 (fr.); BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 38 (sir.) (*Mimrā* II §105A) II, p. 26 (fr.); Diy 22 I, p. 56 (sir.), II, p. 72 (fr.). En S. C. Malan, *Adam and Eve*, Dios emplea la palabra para instruir a Adán o a Noé constantemente, cf. p. 11 y p. 14; cf. GnR §28,2 donde se indica que Dios creó el mundo con la palabra.

<sup>1150</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 584 [28].

<sup>1151</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 584 [28].

expresión que ya ha sido empleada por Agapio en el pasaje anterior en el que describe los actos sexuales de los hombres como los de animales. Agapio finaliza este párrafo aludiendo a la orden de Dios a Noé para que construya un arca. En este momento de la narración, el autor no aporta mayor información sobre las características que debía tener el arca. Sin embargo, data el momento en el que Dios ordena a Noé la tarea de construir un arca en el año quinientos de Noé. Esta referencia a los quinientos años de vida de Noé ya ha sido empleada por el autor en un pasaje anterior para datar el anuncio del diluvio. Se trata de una información que permite indicar una diferencia entre el comentario de Agapio y el texto bíblico. En el relato bíblico, la datación del anuncio del diluvio y la orden de construir el arca en el año quinientos de Noé se colige de la narración.

La referencia a los quinientos años de Noé aparece en Gn 5,32 y no vuelve a darse otra fecha hasta Gn 7,6 cuando se indica que Noé tenía seiscientos años cuando tuvo lugar el diluvio. Por tanto, el anuncio del diluvio y la orden de construir el arca son recogidas bajo los quinientos años de Noé recogidos en Gn 5,32. Sin embargo, nuestro autor describe estos dos acontecimientos por separado y, a diferencia de la narración bíblica, como se ha expuesto, ofrece una fecha para cada uno de ellos siguiendo el cómputo de los años en años de vida de Noé, en este caso, quinientos años.

En el comentario de otros autores árabes cristianos la referencia al año quinientos de la vida de Noé no aparece relacionada con el momento en el que comenzó la construcción del arca mas aparece como el momento en el que Noé engendró a sus tres hijos.<sup>1152</sup> Sin embargo, encontramos autores musulmanes que hacen referencia al momento en que Noé comenzó la construcción del arca datándolo en el año quinientos de éste. Es el caso de al-Ya‘qūbī que en su obra indica que la construcción del arca y el anuncio del diluvio también tuvieron lugar en el año quinientos de la vida de Noé ( فولد له )

---

<sup>1152</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 11 (árabe); Ibn al-Tayyib, *Genèse* I, p. 50 (árabe) II, p. 47 (fr.).

(بعد أن أتت عليه خمسمائة سنة).<sup>1153</sup> En la obra de este musulmán la referencia a los quinientos años de Noé es similar a la de Agapio, empleando la fórmula en dos ocasiones, una para indicar que Noé aún no se había casado a esa edad<sup>1154</sup> y otra, como acabamos de presentar, relacionada con el momento en que comienza la construcción del arca.

Tras la orden de construir el arca, el autor centra su narración en el tiempo que Dios le dio a Noé para ello:

وضرب الله له الاجل وحد له وقت الطوفان لتام مائة وعشرين سنة <sup>1155</sup>	Y Dios le fijó su fin y limitó el tiempo del diluvio para que durara ciento veinte años. <sup>1156</sup>
---	--

Agapio establece en este segmento narrativo que el tiempo que Dios ha establecido hasta la llegada del diluvio es de ciento veinte años. Por tanto, Noé dispone de este tiempo para construir el arca. Esta referencia temporal la encontramos en Gn 6,3 donde Dios observa que la humanidad se había corrompido y decide castigarla por ello pronunciando la siguiente sentencia: Dijo, pues Yahweh: ‘Mi espíritu no responderá del hombre por siempre, pues es pura carne, y serán sus días de ciento veinte años’. Entre el relato bíblico y el comentario de Agapio encontramos que el tiempo determinado por Dios hasta la llegada del diluvio es similar.<sup>1157</sup>

Una vez establecido el tiempo que resta hasta la llegada del diluvio, Agapio recoge la información relativa a los hijos de Noé que hasta ahora no habían sido nombrados:

---

<sup>1153</sup> Cf. al-Ya‘qūbī, *Tā‘rīḥ*, I, p. 15. Mas‘ūdī no aporta ninguna fecha para la construcción del arca aunque hace referencia a ella, cf. Mas‘ūdī, *Murūḡ*, p. 41 (árabe). En el Corán no se recoge la fecha en que se construyó el arca aunque se hace referencia al arca, cf. Corán 11,35-41.

<sup>1154</sup> Cf. al-Ya‘qūbī, *Tā‘rīḥ*, I, p. 15.

<sup>1155</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 584 [28].

<sup>1156</sup> Cf. Gn 6,3.

<sup>1157</sup> Las tradiciones textuales que hacen referencia a este periodo de tiempo no realizan variaciones en la duración del mismo, manteniéndose los ciento veinte años y los cien posteriores determinados por Dios.

فعند ذلك تزوج كالذي ذكرنا فولد له ثلاث بنين سام وحام  
ويافت<sup>1158</sup>

Entonces Noé se casó, como hemos  
referido, y le nacieron tres hijos, Sem,  
Cam y Jafet.

En este punto de la narración, Agapio retoma la cuestión del matrimonio de Noé. En esta ocasión la información sobre éste vuelve a ser pobre debido a que el autor no está interesado en describir quién fue la esposa de Noé<sup>1159</sup> sino en el hecho de que éste se hubiera casado. Cabe destacar que el autor precisa que ya se ha referido al hecho de que Noé se hubiera casado en su narración,<sup>1160</sup> sin embargo, hasta ahora no había aportado información sobre los hijos de Noé. La información que Agapio ofrece sobre ellos, son sus nombres: Sem, Cam y Jafet obviando cualquier información relacionada con el tiempo en que Noé los engendró que es de cien años<sup>1161</sup> puesto que Noé se casó cuando Dios le dio la orden de hacerlo junto con el anuncio del diluvio, a saber, cuando Noé tenía quinientos años y sus tres hijos nacieron antes del diluvio, por tanto, en un periodo de cien años ya que el diluvio llegó cuando Noé tenía seiscientos años.<sup>1162</sup>

Agapio describe la intención de Dios al haber establecido un periodo de ciento veinte años hasta la llegada del diluvio que es el deseo de que los hombres se arrepientan por sus pecados a lo largo de estos años:

---

<sup>1158</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 585 [29].

<sup>1159</sup> En varias fuentes se precisa el nombre de la esposa de Noé, cf. en Jub(et) VII, p. 33 donde se la llama Amzara; cf. CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.) donde se le da el nombre de Haykal. En las fuentes árabes cristianas encontramos una referencia al nombre de la esposa de Noé como Haykal en Eutiquio, quien añade además el nombre de las nueras de Noé, cf. *Annales*, p. 12 (árabe). Por su parte, en las fuentes musulmanas encontramos varias referencias. En la obra de al-Ya‘qūbī aparece con el nombre de Haykal, cf. al-Ya‘qūbī, *Tā‘rīḥ*, I, p. 15, mientras que en la obra de al-Ṭabarī es llamada ‘Amzūrah, cf. al-Ṭabarī, Abu Ja‘far Muḥammad ibn Jarir, *Annales*, edidit M. J. de Goeje, recensuit J. Barth (Leiden: Brill, 1964), p. 178.

<sup>1160</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 584 [28].

<sup>1161</sup> Agapio recoge esta información cronológica más adelante, cf. Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 585 [29].

<sup>1162</sup> Cf. Gn 7,6.



اراد الله ان يتوبوا ويرجعوا عن ذنوبهم وخطاياهم فما تابوا  
ولا تراجعوا<sup>1163</sup>

Dios quería que los hombres se arrepintieran y renunciaran a sus pecados y a sus errores; pero ni se arrepintieron ni renunciaron.

Esta idea está relacionada con el pasaje anterior en el que Dios determina que el tiempo entre el anuncio del diluvio y la llegada de éste será de ciento veinte años. El autor alude al deseo de Dios de que los hombres muestren arrepentimiento por sus pecados.<sup>1164</sup> Esta idea permite al autor describir a un Dios misericordioso y compasivo que pretende con sus acciones no tener que enviar el castigo a la humanidad porque confía que ésta se va a arrepentir y se va a tornar a la virtud, dejando el vicio a un lado. Pero, como indica Agapio, los hombres no se arrepienten por sus pecados:

بل افضوا الى كل فسق واتهوا الى كل نفاق<sup>1165</sup>

Al contrario, ellos se tornaron a toda suerte de impiedad y a toda suerte de hipocresía.

El autor refleja con sus palabras la desesperación de Dios, que se ha mostrado benévolo con los hombres, manteniendo la esperanza de que se vayan a arrepentir por sus pecados. Sin embargo, los hombres no sólo no se arrepienten, como Dios esperaba, sino que aumentan sus pecados. Este aumento del pecado conlleva numerosas acciones deshonestas, en palabras de nuestro autor, ‘toda suerte de impiedad’ e ‘hipocresía’ que son identificadas con acciones concretas:

وجعل بعضهم يقتل بعضنا كل من غلب على صاحبه قتله  
وأكله لانهم استشبعوا عند فراغهم من أكل البهايم وأكلهم

Comenzaron a matarse unos a otros, cualquiera que fuese más fuerte que su compañero los mataba y se los comía

---

<sup>1163</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 585 [29].

<sup>1164</sup> Los autores musulmanes no hacen referencia al deseo de Dios de que los hombres se arrepientan de sus pecados antes de la llegada del diluvio.

<sup>1165</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 585 [29].

السباع<sup>1166</sup> para satisfacerse debido a la escasez de animales y bestias.

Según Agapio, estas acciones ya no sólo están relacionadas con la lujuria, sino que se encuentran conectados con el hecho de que los hombres actúen como bestias. Se trata de una referencia anterior del autor, como se vio, en la que se describe a los hombres al ‘nivel de las bestias’, en aquel caso en relación a la fornicación mientras que en este pasaje se trata de la supervivencia de los hombres. El autor indica que los hombres se mataban unos a otros para comer, es decir, habían desarrollado el instinto de supervivencia y, como animales, mataban a seres de su misma especie para subsistir. Agapio explica esto indicando que existía la escasez de animales y bestias.<sup>1167</sup>

Estas acciones perpetradas por los hombres llevan a Dios a adelantar la llegada del diluvio, es decir, en palabras de Agapio, Dios decide reducir el periodo de tiempo que había fijado con anterioridad para ellos, a saber, ciento veinte años:

وفعند ذلك تقص الله تلك العشرين سنة وقدم الطوفان  
لتمام مائة سنة<sup>1168</sup> Entre tanto, Dios redujo aquellos veinte años. Adelantó el diluvio y lo fijó en cien años.

Agapio regresa a la sentencia divina para describir el momento en el que Dios decidió cambiarla. En este caso, Dios había determinado ciento veinte años para los hombres (Gn 6,3: ‘y sus días serán de ciento veinte años’) porque consideraba que este tiempo era suficiente para que los hombres mostraran arrepentimiento por sus pecados. Sin embargo, cuando Dios se da cuenta de que los hombres no se van a arrepentir, decide reducir veinte años el tiempo que les había concedido dejándoles, por tanto, cien años. El autor no indica el motivo por el que Dios toma la decisión de acortar este periodo de

---

<sup>1166</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 585 [29].

<sup>1167</sup> Sobre la escasez de alimento a la que alude el autor no se han encontrado fuentes que indiquen la misma idea dentro de las fuentes árabes cristianas consultadas. Tampoco encontramos fuentes en las que los hombres se maten entre ellos para sobrevivir como sucede en el caso de Agapio.

<sup>1168</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 585 [29].

ciento veinte años que había concedido a los hombres. Sin embargo, de su narración podemos colegir que se debió a que los hombres no iban a arrepentirse y por tanto, el pecado nunca iba a reducirse sino al contrario, iba a aumentar.

Ante la falta de arrepentimiento de los hombres, Dios no va a retractarse en su sentencia de enviar el diluvio sobre la tierra, mas les ofrece cien años aún para que puedan hacerlo. Agapio data el final de estos cien años a través de los años de Noé y de su primogénito:

<sup>1169</sup> ونوح يومئذ ابن ستمائة سنة وسام ابنه ابن مائة سنة      Entonces Noé tenía seiscientos años y Sem, su hijo, cien años.

Esta referencia temporal realizada a través del cómputo de los años de vida de Noé aparece en el relato bíblico. Sin embargo, la referencia a los años de Sem no está presente en el texto de Génesis.<sup>1170</sup> El autor aporta esta datación para determinar el momento en el que el diluvio va a tener lugar sobre la tierra, es decir, cien años después de que Dios pronunciara su sentencia que Agapio ha querido relacionar con los años de vida de Noé y Sem para que la datación del diluvio sea más exacta.

Agapio continúa describiendo a Dios como misericordioso y compasivo, justificando su modo de actuar, es decir, la razón que ha movido a Dios a conceder a los hombres este periodo de ciento veinte años — ahora cien — antes de enviar el diluvio:

فعل الله ذلك بهم رحمة منه لهم ولكيما يحسمهم من الخطايا      Dios actúa así con ellos por la  
والذنوب وسفك دما بعضهم بعضا وأكل بعضهم بعضا<sup>1171</sup>      misericordia hacia ellos para que se  
desviasen de los pecados y las faltas,  
que unos y otros derramaran [su] sangre

---

<sup>1169</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 585 [29].

<sup>1170</sup> Otras fuentes recogen esta referencia a la edad de Sem cuando llegó el diluvio, cf. Synkellos, *Chronography*, p. 22 y ss. donde se comparan las diferentes fechas que se han dado al diluvio universal por Synkellos.

<sup>1171</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 584 [28].

y se comiesen unos a otros.

Este pasaje se relaciona con el anterior en el que se describían las acciones perpetradas por los hombres. Para el autor, la decisión de Dios de reducir veinte años el tiempo que había concedido a los hombres para que se arrepintieran se debe a que los hombres no han puesto fin a sus acciones. El regresa a la descripción de estos actos indicando que Dios había tomado las decisiones movido por su deseo de que los hombres dejaran de pecar y dejaran de matarse entre ellos para alimentarse.

Esta referencia al asesinato y al canibalismo entre los hombres no ha sido encontrada en otras fuentes. El autor alude a ellas por su interés en describir la maldad de los hombres como hizo anterior mente en otros pasajes en los que describía a los hombres actuando como bestias o animales. Agapio busca presentar al lector una visión del mundo en la que sólo existe la maldad y la depravación para justificar con ello la decisión de Dios de enviar el diluvio para ahogar a todos los seres vivos. Con esto el autor logra, por un lado, resaltar la misericordia divina y, por otro, recordar a los hombres las consecuencias de pecar.

En este punto de la narración, el autor juzga necesario un recorrido cronológico que abarque desde los días de Adán hasta la llegada del diluvio:

فينبغي الان قبل ان ندخل الى قصة الطوفان ان نرجم الى  
وصف مدة حياة ادم وولده الى منتى الطوفان ليبيّن من  
ذلك تاريخ سنّى مدة العالم الى تلك السنة<sup>1172</sup>

Conviene ahora retornar a la narración del diluvio para que indagemos en el tiempo de la vida de Adán y de su hijo hasta el diluvio para explicar la cronología del mundo hasta este año.

Los datos cronológicos a los que se refiere el autor en este segmento narrativo son la sucesión de las generaciones antediluvianas.<sup>1173</sup> Con esto pretende que el lector entienda

---

<sup>1172</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 586 [30].

<sup>1173</sup> Cf. Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 585-592 donde el autor ofrece la sucesión de las generaciones antediluvianas basando su cronología en los LXX, la Pešīttā, THM (Gn 5) y la ‘Cronografía’ de

la trayectoria seguida por los hombres hasta la llegada del diluvio y, por tanto, comprenda las causas o acontecimientos que han hecho que la humanidad se haya corrompido de tal manera que Dios no vea otra solución que castigarlos enviando un diluvio sobre la tierra para destruirlos y destruir con ellos el pecado.

Volviendo a la narración del diluvio, el autor ofrece diferentes datos cronológicos en los que realiza el cómputo de los años a través de los años de vida de Noé.<sup>1174</sup>

وعاش نوح خمسمائة سنة فولد له سام وحام ويافث في سنة ستماية من مولد نوح <sup>1175</sup>	Noé vivió quinientos años y engendró a Sem, Cam y Jafet en el año seiscientos del nacimiento de Noé.
--	--

Estos datos cronológicos han sido presentados por el autor con anterioridad.<sup>1176</sup> Sin embargo, en este caso, estos datos están incluidos en la narración de la sucesión de las generaciones antediluvianas, por lo que la información resulta complementaria, marcando el final de esta línea sucesoria de patriarcas que vivieron antes de la llegada del diluvio. El autor añade en este caso, la referencia al año seiscientos de Noé. Esta referencia se relaciona con la información anterior en la que se indica que Noé engendró a sus hijos cuando había vivido quinientos años. Estas dos referencias a la edad de Noé indican que Noé engendró a sus tres hijos en un periodo de cien años. El autor hace uso de estas dos referencias temporales para aclarar que Noé no engendró a sus tres hijos en su año quinientos.<sup>1177</sup>

---

Synkellos, cf. Synkellos, *Chronography*, p. 22 y ss; sobre el cómputo de eras melkitas, véase Juan Pedro Monferrer Sala, “Un cómputo de eras melkita del siglo XIII contenido en el ‘códice árabe sinaítico 445’: edición, traducción y estudio”, *Anaquel de Estudios Árabes* 24 (2013), pp. 105-117, espec. pp. 115-117.

<sup>1174</sup> En la obra de Agapio podemos encontrar la cronología del diluvio en diferentes cómputos como los años de vida de Noé, así como en *annos mundi*, cf. Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 585 [29].

<sup>1175</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 592 [36]-593 [37].

<sup>1176</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 593 [37].

<sup>1177</sup> Esta referencia no aparece en el relato bíblico

La referencia al periodo de tiempo en el que Noé engendró a sus tres hijos, a saber, cien años, no la encontramos en otras tradiciones textuales donde los cien años se coligen de la relación entre la datación del anuncio del diluvio, momento en el que Noé se casó y comenzó a construir el arca (año quinientos de Noé) y la finalización del arca y la llegada del diluvio (año seiscientos de Noé). De esta relación de fechas se deduce, por tanto, un periodo de cien años. No hay que obviar la información de que los tres hijos de Noé fueron engendrados antes del diluvio, por lo que tuvieron que nacer en algún momento entre estos cien años. La única referencia directa a estos cien años y los hijos de Noé la encontramos en la obra apócrifa la *Mě‘arath Gazzē* donde se recoge que ‘Noé engendró tres hijos en el espacio de cien años’ ( *وكان سام ابنه ابن مائة سنة وصار الطوفان في جميع* *الارض* ).<sup>1178</sup> Para finalizar la narración sobre la sucesión de las generaciones antediluvianas, Agapio indica la fecha de la llegada del diluvio según el cómputo de años de la vida de Sem:

<p>وكان سام ابنه ابن مائة سنة وصار الطوفان في جميع الارض<sup>1179</sup></p>	<p>Sem, su hijo, tenía la edad de cien años cuando el diluvio tuvo lugar por toda la tierra.</p>
---	--

Esta alusión a la fecha en la que el diluvio tuvo lugar permite al autor retomar la narración del relato del diluvio universal donde la dejó antes de aportar la información sobre las generaciones antediluvianas. Como se ha expuesto, esta fecha del diluvio en años de vida de Sem ya había sido presentada por el autor con anterioridad. Sin embargo, a diferencia del caso anterior, el autor ha omitido la información relativa a los años de vida de Noé cuando sobrevino el diluvio sobre la tierra. Aún así, el autor no prescinde totalmente de esta información al precisar que Sem era el hijo de Noé (سام ابنه). La información relativa al diluvio que encontramos en este pasaje, no es muy extensa ya que el autor se centrará en ella más adelante. Sin embargo, se añade que el diluvio tuvo

<sup>1178</sup> CTor I, p. 110 (sir.) II, p. 44 (fr.) y CToc I, p. 111 (sir.) II, p. 45 (fr.).

<sup>1179</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 593 [37].

lugar ‘por toda la tierra’ (في جميع الارض) con lo que el autor advierte de la magnitud del castigo divino que describirá más adelante.

Agapio introduce el pasaje en el que se describe la subida al arca haciendo referencia a las personas que acompañaron a Noé dentro de ella y ofreciendo, nuevamente, un dato cronológico sobre este acontecimiento:

ودخل نوح السفينة وثلاث بنيه سام وحام ويافث وثلاث  
نسا بنيه ومرة نوح يوم الجمعة في سبعة عشر يوم من  
الهلال الثاني<sup>1180</sup>

Noé y sus tres hijos entraron en el arca, Sem, Cam y Jafet, las tres mujeres de sus hijos y su mujer, el viernes, el decimoséptimo día de la segunda luna [del mes].<sup>1181</sup>

Agapio indica que aquellos que entraron en el arca junto con Noé fueron, por un lado, sus hijos y, por otro, su mujer y las mujeres de sus hijos. El autor precisa la información relativa a los hijos de Noé añadiendo los nombres de éstos mientras que no proporciona los nombres de la mujer de Noé ni de las mujeres de sus hijos. Los compañeros de Noé dentro del arca son los mismos que aparecen en el texto bíblico con la salvedad de que en este texto no se indica el nombre de los hijos de Noé cuando se está haciendo la enumeración de quienes iban a acompañar a Noé en el interior del arca.<sup>1182</sup> En cuanto a la fecha propuesta por Agapio para la subida del arca, hemos de indicar que existen similitudes y diferencias respecto a nuestro autor y el texto bíblico. La diferencia principal es que en el texto bíblico la referencia a los seiscientos años de vida de Noé se hace en relación al momento en que comenzó el diluvio<sup>1183</sup> y no al momento en el que

---

<sup>1180</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 593 [37].

<sup>1181</sup> Sobre los diferentes datos cronológicos recogidos en el pasaje del diluvio y los diferentes cálculos que encontramos de los mismo, véase Philippe Guillaume, “Sifting the Debris: Calendars and Chronologies of the Flood narrative”, en J.M. Silverman, *Opening Heaven’s floodgates*, pp. 57-83, espec. 72-76.

<sup>1182</sup> Cf. Gn 6,18 y Gn 7,1.

<sup>1183</sup> Cf. Gn 7,6.

Noé subió al arca,<sup>1184</sup> puesto que Dios esperará siete días más para enviar el diluvio.<sup>1185</sup> Sin embargo, en el caso de la referencia al día concreto de la semana y del mes en el que se produjo la entrada en el arca, a saber, ‘el viernes, el decimoséptimo día de la segunda luna [del mes]’ (يوم الجمعة في سبعة عشر يوم من الهلال الثاني) cabe indicar que es similar el texto bíblico donde aparece el mismo día del mismo mes ‘el decimoséptimo del mes segundo’.<sup>1186</sup> Sin embargo, el texto bíblico no hace referencia al día concreto de la semana ni especifica que el cómputo de los meses haya sido a través de un calendario lunar.<sup>1187</sup>

Llegados a este punto de la narración en el que el autor ha descrito la subida al arca de Noé y su familia, cabe destacar que el autor no ha reparado en determinados elementos que resultan relevantes dentro de la narración del diluvio. Agapio no recoge el motivo por el que Dios ha decidido que Noé debe salvarse de perecer en el diluvio<sup>1188</sup> aunque se podemos interpretar las referencias a la castidad guardada por Noé como el motivo principal de su salvación. Por otro lado, tampoco encontramos información relativa a los animales que han de subir en el arca a pesar de que el autor se referirá a ellos con posterioridad en su narración asumiendo que se encontraban en el interior del arca durante del diluvio. En cuanto a las características del arca, hemos de esperar a que el autor exponga la narración del diluvio a través de otros autores para encontrar estas características. En definitiva, el autor no describe las características del arca ni determina los animales que deben subir a ella pero indica que Noé ya la ha construido y ha subido a ella junto con su familia.

---

<sup>1184</sup> Cf. Gn 7,7.

<sup>1185</sup> Cf. Gn 7,10.

<sup>1186</sup> Cf. Gn 7,13.

<sup>1187</sup> La datación de los acontecimientos aludiendo al cómputo lunar de los meses indicando las lunas es una clara influencia de la obra de Synkellos donde aparece este mismo sistema, cf. Synkellos, *Chronography*, pp. 22-24.

<sup>1188</sup> Los autores árabes cristianos y los musulmanes tampoco mencionan este motivo.



La llegada del diluvio descrita por Agapio es similar a la descripción que nos ofrece el texto bíblico. Sin embargo, la información que ofrece el autor es más reducida y presenta algunas diferencias respecto a la Biblia:

فامطر الله المطر من السما على الارض جميعها اربعين  
يوماً<sup>1189</sup> Dios hizo llover del cielo sobre toda la  
tierra durante cuarenta días.

Según el autor Dios hizo llover por un periodo de cuarenta días<sup>1190</sup> que se diferencia con el texto bíblico donde se indica que la lluvia cayó por cuarenta días y cuarenta noches.<sup>1191</sup> Esta duración del diluvio en la que se omite el sintagma ‘cuarenta noches’ la encontramos en la obra del monje Synkellos donde se narra el diluvio según Julio Africano.<sup>1192</sup> Encontramos aquí una influencia de la cronografía de Synkellos en Agapio<sup>1193</sup> quien parece interesado en enfatizar la duración del diluvio indicando que la duración del mismo fue de ‘cuarenta días’. Esto se entiende teniendo presente la expresión de ‘largo tiempo’ que encontramos en el AT a través de la fórmula ‘día y noche’ que nuestro autor ha omitido la segunda parte de este segmento narrativo.<sup>1194</sup> En el caso concreto de la duración del diluvio que el autor indica es de cuarenta días, ya lleva implícita la idea de largo tiempo puesto que el cuarenta tenía esta connotación en el antiguo Israel. Por tanto, la duración del diluvio que encontramos en el AT ‘cuarenta días y cuarenta noches’<sup>1195</sup> enfatiza el carácter prolongado del diluvio en el tiempo.

---

<sup>1189</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 593 [37].

<sup>1190</sup> al-Ya‘qūbī también hace uso de la referencia ‘cuarenta días’ omitiendo ‘cuarenta noches’, cf. al-Ya‘qūbī, *Tā‘rīḥ*, I, p. 16. En la narración bíblica encontramos la expresión ‘cuarenta días y cuarenta noches’ (Gn 7,4 y 7,12) y la expresión ‘cuarenta días’ (Gn 7,17) para referirse a la duración del diluvio.

<sup>1191</sup> Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 599-609.

<sup>1192</sup> Cf. Synkellos, *Chronography*, pp. 22-24, espec. p. 23.

<sup>1193</sup> Cf. M. N. Swanson, “Maḥbub ibn Qusṭanṭin al- Manbijī”, pp. 241-245; J. P. Monferrer Sala, “Un caso de castración”, pp. 157-173, espec. 160-162.

<sup>1194</sup> Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 252-255, espec. 252 y 253.

<sup>1195</sup> Cf. Gn 7,12.

La descripción del diluvio que propone Agapio es similar, como se ha indicado, a la que encontramos en el texto bíblico:

وتفجرت ينابيع الارض وتناعتها ففرقت الارض وجميع من  
عليها من الناس والدواب والحيوان والطير<sup>1196</sup>

Las fuentes de la tierra se desbordaron, y la tierra quedó sumergida con todo cuanto había sobre ella, la gente, los animales, las bestias, los pájaros.

La primera parte de este segmento es similar a la narración bíblica donde se indica que ‘las cataratas del cielo se abrieron’.<sup>1197</sup> Sin embargo, en la Biblia la referencia a los animales y los hombres que perecieron durante el diluvio, se realiza en un versículo posterior (Gn 7,14) y no como sucede en la narración de Agapio en la que esta información aparece unida a la descripción del diluvio. Esta alusión a aquellos que perecieron durante el diluvio sirve al autor para describir las consecuencias devastadoras que tuvo el diluvio, es decir, no quedo ningún ser vivo que no pereciera salvo aquellos que estaban en el interior del arca. La enumeración que realiza el autor de diferentes seres vivos tiene la intención de resaltar la idea de que todos los seres vivos van a perecer con el diluvio.

Como se ha mencionado, el autor no ofrece una descripción del diluvio muy extensa por lo que en este momento de la narración describe la salida del arca.<sup>1198</sup> Este acontecimiento es introducido por Agapio a través de la datación del mismo:

وكان خروجهم يوم الاحد لسبعة وعشرين يوما من ذلك  
الشهر الثاني لثور السنة<sup>1199</sup>

Salieron el domingo, el vigesimoséptimo día de aquel segundo mes del año siguiente.

---

<sup>1196</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 593 [37].

<sup>1197</sup> Cf. Gn 7,11.

<sup>1198</sup> El autor regresará a esta información más adelante ampliando la información sobre el diluvio.

<sup>1199</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 593 [37].

La fecha que propone Agapio para la salida del arca es similar a la que aparece en el texto bíblico.<sup>1200</sup> Sin embargo, en el texto bíblico no se indica que sea en ‘el año siguiente’ como sucede en el caso de Agapio. Esta referencia al año siguiente aparece en la Biblia en un versículo anterior donde se indica que ‘en el año seiscientos uno’ comenzaron a secarse las aguas. Si tenemos presente que el diluvio tuvo lugar en el año seiscientos de la vida de Noé,<sup>1201</sup> podemos colegir que esta referencia al año seiscientos uno, es la misma referencia que está haciendo Agapio cuando indica ‘el año siguiente’. Otro elemento que cabe destacar de la datación de la salida del arca, es que en esta ocasión Agapio no está haciendo uso del cómputo lunar que utilizó con anterioridad para determinar el momento en el que el diluvio dio comienzo, es decir, en este caso, el autor se refiere al ‘segundo mes’ (الشهر الثاني) y no a la ‘segunda luna’. La fecha que propone Agapio para la salida del arca coincide con la que encontramos en la narración bíblica, sin embargo, en el AT no se indica que el día en que la salida tuvo lugar fuese un domingo. Esta referencia al domingo la encontramos en la literatura apócrifa en la que la fecha del diluvio coincide con la del AT, el vigésimo séptimo día, añadiendo que se trataba de un domingo.<sup>1202</sup>

A pesar de no extenderse en la descripción del diluvio y de haber indicado con anterioridad el momento en el que Noé salió del arca, el autor se detiene a analizar el tiempo que permaneció Noé en el arca junto con su familia:

---

<sup>1200</sup> Cf. Gn 8,14.

<sup>1201</sup> Cf. Gn 7,6.

<sup>1202</sup> Cf. CTor I, p. 152 (sir.) II, p. 58 (fr.) y cf. CToc I, p. 153 (sir.) II, p. 59 (fr.). Los autores árabes cristianos no recogen la referencia al domingo. En el caso de Ibn al-Ṭayyib, el autor emplea la fórmula ‘del año siguiente’ así como la misma fecha que nuestro autor, pero no precisa que fuese en domingo, cf. Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 53 (árabe) II, p. 50 (fr.). Eutiquio no recoge esta datación para la salida del arca sino ‘el día decimoséptimo’, cf. Eutiquio, *Annales*, p. 14 (árabe). Los autores musulmanes tampoco recogen la referencia al domingo, cf. al-Ya‘qūbī, *Tā’rīḥ*, I, p. 16.

الآخرى لتمام ثلاثمائة وستة وستين يوماً مكثوا في السفينة  
لأن السنة كانت سنة كبيسة<sup>1203</sup>

Ellos permanecieron en el arca trescientos sesenta y seis días porque el año era bisiesto.

El tiempo que Agapio propone es similar al establecido en el relato bíblico donde se indica que Noé permaneció en el arca un año, y más adelante se añade, un año y diez días. Sin embargo, no se ha encontrado ninguna fuente en la que se indique que la duración del diluvio fue tal debido a que el año en que el diluvio tuvo lugar era bisiesto como ha indicado nuestro autor que propone una duración del diluvio de trescientos sesenta y seis días, es decir, un año bisiesto si se tiene en cuenta un cómputo de los años solar a diferencia del calendario lunar que ha venido siguiendo el autor para la mayoría de las fechas que aporta en su narración.

En el siguiente segmento Agapio se ocupa de la cuestión relativa al alimento dentro del arca. En este fragmento encontramos que el autor está reparando en una cuestión que atañe a los animales que iban en el arca con Noé. Este rasgo es llamativo puesto que Agapio no ha descrito la subida de los animales al arca ni el número de ellos que subieron:

وقال بعض الحكماء انهم لم يأكلوا فيها هم ولا من كان معهم من  
البهائم والحيوان والطيور طول مكثهم في تلك السفينة  
شيئاً<sup>1204</sup>

Algunos sabios dicen que ellos no tenían nada para comer, ni ellos, ni los que estaban con ellos, los animales, las bestias y las aves, durante todo el tiempo que ellos permanecieron en esa arca.

El autor no expone su propia opinión sobre esta cuestión. Sin embargo, de sus palabras se puede colegir que consideraba que Noé no llevó alimento dentro del arca. Esta

---

<sup>1203</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 593 [37].

<sup>1204</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 593 [37].

referencia se opone al texto bíblico en el que Dios ordena a Noé que lleve consigo alimentos.<sup>1205</sup>

En este punto de la narración Agapio indica las medidas del arca. Este fragmento es similar al que encontramos en el texto bíblico en el que las medidas coinciden con las que propone nuestro autor:

وكان طول السفينة ثلاثمائة دراعا وعرضها خمسين دراعا  
وارتفاعها ثلاثين دراعا<sup>1206</sup>

La longitud del arca era de trescientos codos, su anchura de cincuenta codos y su altura de treinta codos.<sup>1207</sup>

Además de las medidas del arca, Agapio añade la división del arca en tres pisos: ‘el arca tenía tres pisos’ (وكانت السفينة ثلاث طبقات).<sup>1208</sup> Esta división aparece en el relato bíblico donde igual que sucede en la obra de Agapio no se explica quién ocupará cada uno de los pisos.

Agapio recurre a la obra de Josefo para determinar la ubicación del arca. Este fragmento se relaciona con el hecho de que Agapio ya ha descrito el final del diluvio y, por tanto, se cuestiona la ubicación del arca tras éste:

---

<sup>1205</sup> Cf. Gn 6,21.

<sup>1206</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 593 [37].

<sup>1207</sup> Eutiquio recoge las mismas medidas para el arca, cf. Eutiquio, *Annales*, p. 12, mientras que Ibn al-Ṭayyib no precisa las medidas del arca. En el caso de los autores musulmanes, al-Ya‘qūbī describe unas medidas similares a Agapio pero precisa que el codo debe ser ‘como el codo de Noé’, una referencia que aparece en la literatura apócrifa, cf. al-Ya‘qūbī, *Tā‘rīḥ*, I, p. 15 y CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.).

<sup>1208</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 593 [37] – 594 [98].

وزعم يوسيفوس العبراني الحكيم الذي كتب على خراب  
بيت المقدس بعد صعود سيدنا المسيح الى السما ان دفوف  
التابوت في مدينة افامية<sup>1209</sup>

Josefo el judío, el sabio, que escribió sobre la destrucción de Jerusalén después de la Ascensión del Mesías Nuestro Señor al cielo, afirma que las maderas del arca estaban en la villa de Apamea.<sup>1210</sup>

Esta referencia que realiza Josefo no se ha encontrado en otras fuentes consultadas. Agapio recurre a ella para mostrar el lugar donde cree que pudieran encontrarse las maderas del arca. Sin embargo, Agapio no menciona la ciudad de Apamea cuando describe, con posterioridad, el lugar donde el arca quedó varada.

Agapio se aleja en su narración de Josefo para recoger la alusión a dos autores que aparecen en la obra de Synkellos, en este caso haciendo referencia a la leyenda del diluvio universal:<sup>1211</sup>

وزعم ابوذونبوس والاسكندرس من فلاسفة اليونانيين ان  
قرونس الذي هو رجل تقدم فكشف واظهر لأكسيس ان  
في خمسة عشر من حزيران يكون زعم كثرة المياة والغرق  
وانه حيث سمع ذلك ذهب يطفوا على الما الى ناحيه ارمنية

Abideno<sup>1213</sup> y Alejandro (Polímata),<sup>1214</sup> filósofos griegos, afirman que Cronos fue el primer hombre.<sup>1215</sup> Él demostró y descubrió a Iksīs que el quince del mes de *ḥazīrān* tendría lugar una gran inundación y el diluvio. Cuando Iksīs se enteró de ello, partió, y se dirigió por

<sup>1209</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 584.

<sup>1210</sup> Josefo no hace referencia a la ciudad de Apamea como lugar donde el arca quedó varada, cf. Josefo, *Antiquitates Iudaicae*, I, 3-5, donde el autor indica que el arca quedó varada en un monte de Armenia. Sobre la antigua ciudad de Apamea, cf. H. Lesétre, “Apamée”, *Dictionnaire de la Bible*, I, 1 (1912), col. 718-720.

<sup>1211</sup> Cf. Synkellos, *Chronography*, pp. 21-23.

<sup>1213</sup> Sobre la vida y obra de este historiador griego, vid. ‘Abydenus’ en William Smith, *Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*, I, (London, 1850), col. 4.

1212 في سفينة من دفوف las aguas hacia Armenia en un barco de madera.

Esta referencia a Abideno y a Alejandro Polímata permite al autor introducir en su narración del diluvio una versión diferente sobre este mismo relato. Según Agapio, estos autores afirman que el primer hombre fue Cronos. Se trata de una creencia de tradición griega consecuencia de la cultura de estos autores. Para Abideno y Alejandro Polímata fue Cronos quien habló con Iksīs, el protagonista de la leyenda del diluvio sumeria.<sup>1216</sup> La fecha del diluvio que Agapio propone ‘el quince del mes de *ḥazīrān*’ (خمسة عشر من حزيران), coincide en el día con THM y con la Pešīttā donde se indica que el día en que el diluvio tuvo lugar fue el decimoquinto, sin embargo, según los LXX el diluvio comenzó el decimoséptimo día.<sup>1217</sup> En relación al mes, *ḥazīrān*, cabe destacar que en THM y Pešīttā el mes en que el diluvio tuvo lugar fue el segundo mes, es decir, el segundo mes del calendario hebreo que sería el mes de *nīsan*.

Agapio continúa con su cita a Abideno y a Alejandro Polímata, a través de la obra de Synkellos, en este caso en referencia a los restos del arca:<sup>1218</sup>

وهناك زعما دفوف تلك السفينة على جبل قردا وهي تعطى Ellos pretenden que las maderas de este

---

<sup>1214</sup> Para desarrollar la bibliografía y biografía de Alejandro Polimata (s. I), *vid.* ‘Alexander Cornelius’ en W. Smith, *Dictionary of Greek*, I, col. 115-116.

<sup>1215</sup> Alejandro Polímata, por influencia de Beroso indica que el primer hombre fue Cronos. Sobre la recepción de Beroso en las obras de Abideno y Alejandro Polímata, *vid.* W. G. Lambert and A. R. Millard, *Atra-ḥasīs, The Babylonian story of the Flood with the Sumerian Flood story* by M. Civil, (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999), pp. 134-137.

<sup>1212</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 594 [98].

<sup>1216</sup> El relato recuerda a la versión ofrecida por Beroso recensionada por Alejandro Polímata según recoge Synkellos, cf. Synkellos, *Chronography*, pp. 21-23.

<sup>1217</sup> Agapio habría cogido esta fecha del AT a través de otra fuente puesto que la información completa que ofrece el autor varía de la recogida en la Pešīttā en cuanto al mes se refiere y en general de la versión de los LXX.

<sup>1218</sup> Cf. Synkellos, *Chronography*, pp. 21-23.

<sup>1219</sup> الشفا والبرو الى اليوم لاهل تلك البلدة

barco se encuentren en la montaña de Qardā, y que han sido conservadas hasta hoy por los habitantes de ese país.

Según Agapio, ambos autores defienden que las maderas del arca se encuentran en el monte Qardā, es decir, el arca quedó varada según estos autores en este monte y no en el monte Ararat. Esto nos lleva a colegir que la fuente principal de Abideno y Alejandro Polímata podría ser una fuente cercana a THM donde se indica que el arca quedó varada en el monte Qardū y no se trataría, por tanto, de la Pešīttā en la que el monte es nombrado como Ararat.<sup>1220</sup>

Tras indicar el monte en el que el arca quedó varada, Agapio describe el sacrificio ofrecido por Noé a Dios. El autor no se extiende en la descripción del final del diluvio, como se ha visto anteriormente, aludiendo únicamente al pasaje en el que Noé ofrece sacrificio a Dios por haberlo salvado de perecer en el diluvio:

فلما خرج نوح من السفينة قرب لله القرابين واشتم الرب  
الاله طيب رائحة قرابين نوح و قدسه<sup>1221</sup>

Cuando Noé salió del arca, ofreció sacrificios a Dios, y el Señor Dios percibió el agradable aroma de los sacrificios de Noé y lo purificó.

Agapio ha elaborado este segmento narrativo a partir de tres ideas fundamentales presentes en el pasaje del sacrificio ofrecido a Dios por Noé. La diferencia respecto a los LXX es que Agapio realiza una *reductio* de estas tres cuestiones puesto que no se detiene a describirlas lo que lleva al autor a prescindir de la información relativa al sacrificio ofrecido por Noé, así como al arrepentimiento de Dios por haber enviado el diluvio y, por tanto, a la omisión de la información sobre la promesa divina a Noé. Agapio refiere que Dios ‘purifica’ a Noé en agradecimiento por el holocausto que le ha

---

<sup>1219</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 594 [98].

<sup>1220</sup> Cf. J. P. Monferrer, “Dos notas de lexicografía”, pp. 106-110.

<sup>1221</sup> Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 594 [98].



ofrecido con lo que se puede colegir que Dios además de aceptar el sacrificio tuvo un gesto especial con Noé: lo purificó para que la humanidad — representada por Noé — quede purificada a través de él.

## 5.2. Los *Annales* de Eutiquio de Alejandría

El orden seguido en la narración de la primera parte de los *Annales* es similar al que encontramos en la Biblia. Como se ha dicho, comienza con la creación del mundo, por lo que el relato del diluvio universal aparece tras el pasaje de los gigantes o hijos de Set donde se encuentra la causa principal del diluvio, a saber, la corrupción de los hijos de Caín y la consiguiente corrupción de los hijos de Set. Eutiquio introduce el relato del diluvio universal a través de una referencia a los hijos de Noé:

ونوح بعد خمسمائة ولد له ثلاثة اولاد فسقى الكبير سام  
والثلاثين حام والثالث يافث<sup>1222</sup>

Terminado el año quinientos de Noé, él tuvo tres hijos. Llamó al mayor Sem, al segundo Cam, y al tercero Jafet.

En este segmento narrativo, cabría destacar varios elementos relevantes. En primer lugar, el autor está ofreciendo la fecha en que Noé tuvo a sus tres hijos, a saber, en el año quinientos de su vida (de Noé). Esta referencia temporal aparece en el relato bíblico en Gn 5,32 donde se indica que Noé tenía quinientos años cuando engendró a sus tres hijos. La diferencia entre la narración bíblica y nuestro autor es, por un lado, que Eutiquio recoge esta información dentro de la narración del diluvio, mientras que en la biblia aparece como colofón a la sucesión de las generaciones de Gn 5. Por otro lado, la información relativa a los nombres de los hijos de Noé, como se ha dicho, aparece en el AT en Gn 5,32<sup>1223</sup> donde se indica la edad de Noé al engendrar descendientes, mientras que en Gn 6,10<sup>1224</sup> aparecen nuevamente los nombres de los hijos de Noé pero no se indica la edad de éste.

En el caso de Eutiquio encontramos que se ha reunido en un mismo segmento la información de Gn 5,32 y Gn 6,10 por lo que el autor nos aporta la edad de Noé cuando

---

<sup>1222</sup> Cf. Eutiquio *Annales*, p. 11 (árabe).

<sup>1223</sup> Cf. Gn 5,32 «En cuanto a Noé, tenía quinientos años cuando engendró a Sem, Cam y Jafet».

<sup>1224</sup> Cf. Gn 6,10 «Y engendró Noé tres hijos, Sem, Cam y Jafet».

engendró a sus hijos y los nombres de éstos. A diferencia del relato bíblico, Eutiquio realiza una *amplificatio* ofreciendo el lugar que cada uno ocupó en la línea de descendencia de Noé. En el texto bíblico no se indica que Sem<sup>1225</sup> sea el primogénito de Noé. Sin embargo, en todas las ocasiones en las que los hijos de Noé son nombrados en la narración bíblica, Sem siempre ocupa el primer lugar, por lo que se entiende que es el primogénito a pesar de no estar indicado directamente.

La referencia temporal de quinientos años a la que alude Eutiquio aparece en otras fuentes,<sup>1226</sup> en ellas esta información se relaciona con la decisión de Noé de guardar castidad. Nuestro autor no hace una referencia directa a la castidad guardada por Noé, pero al relacionar los años que tenía Noé con el nacimiento de sus hijos, el lector puede concluir que hasta su año quinientos Noé no había engendrado ningún hijo.

Eutiquio recoge el pasaje de la muerte de Mahalalel<sup>1227</sup> enriqueciendo la información relativa a la misma con la fecha en que ésta tuvo lugar:

وفي اربع وثلاثين سنة من حياة نوح مات مملئيل يوم  
الاحد في ثالث ساعة من النهار ليومين خليل من نيسان  
وهو برمودة<sup>1228</sup>

El año trigésimo cuarto de la vida de Noé cuando murió Mahalalel, el domingo, en la tercera hora del día, del segundo de *nīsān*, o sea, *barmūdah*.

Como viene siendo habitual en la obra de Eutiquio, la datación ofrecida por el autor se realiza tomando la vida de Noé como referente. La fecha de la muerte de Mahalalel es, según nuestro autor, el ‘trigésimo cuarto año de la vida de Noé’ ( اربع وثلاثين سنة من حياة نوح )<sup>1229</sup> Eutiquio precisa el momento de la muerte de Mahalalel indicando que ésta tuvo lugar ‘el domingo, en la tercera hora del día, del segundo de *nīsān*’ ( يوم الاحد في ثالث ساعة )

---

<sup>1225</sup> Otros autores árabes cristianos y musulmanes tampoco recogen esta información sobre Sem.

<sup>1226</sup> Cf. Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 50 (árabe) II, p. 47 (fr.); cf. al-Ya‘qūbī, *Ta’rīḥ*, I, p. 15.

<sup>1227</sup> Cf. Gn 5,17.

<sup>1228</sup> Cf. Eutiquio *Annales*, p. 11 (árabe).

<sup>1229</sup> Cf. Eutiquio *Annales*, p. 11 (árabe).

1230 (من النهار ليومين خليل من نيسان). Eutiquio indica el mes copto que se corresponde con el mes de *nīsān*, que sería *barmūdah*.<sup>1231</sup> Esta referencia a los meses coptos es obvia, dado que el autor es patriarca de Alejandría y, por tanto, tiene influencias del calendario copto.

Eutiquio describe la sepultura que recibió Mahalalel a manos de su hijo Yared:

فحطه ابنه يارد بالمرّ واللبن والسليخة ودفنه في مغارة  
الكنوز وناحوا عليه اربعين يوما. وكانت حياة مهللثيل ثمانمائة  
1232 وخمسا وتسعين سنة

Su hijo Yared embalsamó el cuerpo con mirra, incienso y canela,<sup>1233</sup> lo enterró en la Caverna de los Tesoros y lo lloraron por cuarenta días. Mahalalel había vivido en total ochocientos noventa y cinco años.<sup>1234</sup>

Este pasaje nos recuerda a la *Mě‘arath Gazzē* donde se describe la sepultura que recibió Mahalalel, así como el resto de patriarcas. Todas las sepulturas descritas en la *Mě‘arath Gazzē* siguen un mismo ritual:<sup>1235</sup> el primogénito<sup>1236</sup> del fallecido es el encargado de llevarla a cabo, embalsamando el cuerpo y cubriéndolo con las tres ofrendas recibidas

---

<sup>1230</sup> Cf. Eutiquio *Annales*, p. 11 (árabe).

<sup>1231</sup> Sobre los meses coptos, *vid.* F. K. Ginzel, *Handbuch der Mathematischen und Technischen Chronologie das Zeitrechnungswesen der Völker*, Band I. (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906), p. 263 y Alexis Mallon, *Grammaire copte avec Bibliographie Chrestomathie et Vocabulaire* (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1926), p. 83.

<sup>1232</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 11 (árabe).

<sup>1233</sup> En los apócrifos árabes cristianos, las ofrendas son mirra, incienso y aceite de nuez moscada, cf. J. P. Monferrer Sala, *Apócrifos árabes*, p. 81.

<sup>1234</sup> Cf. Gn 5,17.

<sup>1235</sup> Sobre el ritual de sepultura en el Antiguo Israel, cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 95-98.

<sup>1236</sup> Como indica Eutiquio, Mahalalel recibe sepultura de Yared que es su primogénito, cf. Gn 5,16.

por Adán al ser expulsado del paraíso.<sup>1237</sup> Después el cuerpo es enterrado en la caverna de los tesoros y el fallecido es llorado durante cuarenta días. Este proceso no es diferente en el caso de Mahalalel. Eutiquio se presenta muy preciso en todas sus dataciones. Ejemplo de ello es la información añadida sobre la edad de Mahalalel ‘había vivido en total ochocientos noventa y cinco años’ ( وكانت حياة مهللئيل ثمانمائة وخمسا وتسعين )<sup>1238</sup> (سنة).

Eutiquio data la muerte de Lamec, padre de Noé, a través de los años de vida de éste. La referencia a esta datación permite al autor introducir el anuncio del diluvio a Noé por parte de Lamec, por vez primera en su obra:

وفي خمسمائة وخمسة وتسعين سنة من حياة نوح مات ابوه  
لامخ. فدعا لامخ لابنه نوح قبل موته وقال له ان الله عزّ  
وجلّ لا يتركك في هذا الجبل. فاذا تزلت فخذ معك جسد  
ادم واترل معك الثلاثة قرايين وهي الذهب والمزّ  
واللبان<sup>1239</sup>

En el año quinientos noventa y cinco de la vida de Noé murió su padre Lamec.<sup>1240</sup> Antes de morir, Lamec llamó a su hijo Noé y le dijo: Dios — glorioso y poderoso — no te dejará [vivir] sobre esta montaña. Cuando descieras, lleva contigo el cuerpo de Adán y (lleva contigo) las tres ofrendas, esto es, oro, mirra e incienso.

En este pasaje Eutiquio recoge el momento previo a la muerte de Lamec en el que este advierte a Noé de la decisión divina de hacerlo descender de la montaña. A diferencia de otras fuentes que recogen el descenso de la montaña de los setitas, Eutiquio recoge la advertencia de Lamec de que Dios no le permitirá regresar a la montaña puesto que una

---

<sup>1237</sup> Las tres ofrendas son oro, incienso y mirra. Esta referencia a las tres ofrendas aparece únicamente en la literatura apócrifa, cf. S. C. Malan, *Adam and Eve*, p. 33; CTor I, p. 136 (sir.) II, p. 52 (fr.) y CToc I, p. 137 (sir.) II, p. 53 (fr.); cf. J. P. Monferrer Sala, *Apócrifos árabes*, p. 81.

<sup>1238</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 11 (árabe). Esta información aparece en Gn 5,17.

<sup>1239</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 11 (árabe).

<sup>1240</sup> Cf. Gn 5,30.

vez se ha abandonado la cima, no existe la posibilidad de remontar a ella.<sup>1241</sup> Eutiquio sigue el texto de la *Mě'arath Gazzē* donde se recoge la descripción de la muerte de Lamec. Sin embargo, el texto de Eutiquio se aleja del texto apócrifo. Esto se debe a que Eutiquio describe a Lamec advirtiendo a Noé de la decisión divina de hacerlo descender de la montaña. En el caso de la *Mě'arath Gazzē*, Lamec bendice a Noé y a los que permanecían con él en la montaña y les revela el don que Dios le dio a Adán cuando se encontraba aún en el paraíso.<sup>1242</sup> Eutiquio indica que Lamec ordena a Noé que lleve consigo el cuerpo de Adán y las tres ofrendas, a saber, oro, mirra e incienso ( الذهب والمر (واللبان)).<sup>1243</sup> Este pasaje, como se ha indicado con anterioridad, es un calco de la *Mě'arath Gazzē* en el que se recoge que Lamec ordena también a Noé que lleve consigo el cuerpo de Adán y las ofrendas.<sup>1244</sup> Sin embargo, existe una diferencia entre la *Mě'arath Gazzē* y el texto de Eutiquio. En la *Mě'arath Gazzē*, Lamec indica a Noé que debe depositar el cuerpo de Adán en el centro del arca y los hombres deben situarse al oriente del cuerpo, mientras que las mujeres al occidente. Esta referencia no aparece en la narración de Eutiquio, quien se limita a indicar que Noé debe descender con el cuerpo de Adán y las tres ofrendas. En cuanto a la decisión divina, podemos colegir que no sólo atañe a Noé, sino que se entiende que con él descenderán todos aquellos que permanecían junto a él en la montaña.<sup>1245</sup>

---

<sup>1241</sup> Esta información se relaciona con el pasaje de la obra de Agapio en la que el autor indica que los setitas no podían regresar a la montaña porque ésta se tornaba fuego cuando trataban de hacerlo, cf. Agapio, *Kitāb al-'unwān*, p. 583 [27].

<sup>1242</sup> CToc I, p. 117 (sir.) II, p. 47 (fr.) y CTor I, p. 116 (sir.) II, p. 46 (fr.).

<sup>1243</sup> Cf. S. C. Malan, *Adam and Eve*, p. 33.

<sup>1244</sup> Cf. CTor I, p. 136 (sir.) II, p. 52 (fr.); CToc I, p. 137 (sir.) II, p. 53 (fr.)

<sup>1245</sup> Nótese que Eutiquio no indica quiénes permanecen junto a Noé en la montaña hasta más adelante.

Eutiquio continúa la narración sobre las recomendaciones de Lamec a Noé:

واوصي ابنك من بعد موتك ان يأخذ جسد ايننا ادم  
ويجعله في وسط الارض ويجلس من اولاده رخلا يخدم  
هناك ويكون ناسكا أيام حياته<sup>1246</sup>

Recomienda bien a tu hijo que después de tu muerte lleve consigo el cuerpo de nuestro padre Adán y lo sitúe en el centro de la tierra poniendo a su servicio a uno de sus hijos que dedicará toda su vida religiosamente.

El autor describe en este segmento narrativo una nueva recomendación de Lamec a Noé antes de morir. En este caso, Lamec le indica a Noé que uno de sus hijos lleve el cuerpo de Adán hasta el centro de la tierra y que, además, dedique su vida a la religión. En cuanto a la referencia al cuerpo de Adán, cabe indicar que en la *Mě'arath Gazzē* aparece esta misma indicación. La diferencia con el texto de Eutiquio es que en la *Mě'arath Gazzē* no aparece esta recomendación de Lamec. Sin embargo, la segunda parte de este párrafo Eutiquio indica que uno de los hijos de Noé deberá dedicar 'toda su vida religiosamente'. Esta idea aparece en la *Mě'arath Gazzē* en la que se nombran los dones que Adán obtuvo de Dios. Uno de los dones descritos es el sacerdocio. Eutiquio ha omitido la alusión a estos tres dones, haciendo referencia únicamente al don del sacerdocio. Esto puede deberse a la importancia del sacerdocio<sup>1247</sup> para los setitas que aparece reflejada a lo largo de la obra de Eutiquio quien describe otras funciones que debe llevar a cabo el sacerdote y las características y cualidades que debe tener:

ولا يتزوج ولا يهرق دما. ولا يقرب قربانا لا طيرا ولا سبعا  
والأخبزًا وخمرا لان من هنك يكون خلاص ادم. ويكون  
لباسه من جلود السباع ولا يخلق شعره ولا يقص اظفاره.

No se casará y no derramará sangre; no ofrecerá en sacrificio ni aves ni bestias, sólo pan y vino, porque de ese modo será la salvación de Adán. Vestirá piel de animal, no se cortará el pelo ni las

---

<sup>1246</sup> Cf. Eutiquio *Annales*, p. 11-12 (árabe).

<sup>1247</sup> Sobre la importancia del sacerdocio, véase R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 449-551, espec. 450-452.

ويكون وحده لانه يدعى كاهن الله. اعني بذلك  
ملشيساداق<sup>1248</sup>

uñas.<sup>1249</sup> Estará sólo porque será  
llamado sacerdote de Dios. Sabe que  
alude a Melquesiadeq.<sup>1250</sup>

Las funciones que describe el autor para un sacerdote no aparecen en la *Mě'arath Gazzē*, donde se indica únicamente que el sacerdote es el encargado de transmitir de generación en generación los dones que Dios le entregó a Adán.<sup>1251</sup> En el caso de Eutiquio, la descripción de las funciones del sacerdote es clara y las funciones son precisas. El sacerdote, en primer lugar, no se casará. Esta idea se relaciona con la importancia de guardar castidad para los setitas que se ejemplifica con Noé, quien guardó castidad durante quinientos años. Esta castidad convierte al sacerdote en un individuo puro y recto que no cae en la tentación de la lujuria. Esta idea se relaciona asimismo con la causa principal del diluvio, la lujuria, cometida en primer lugar por los descendientes de Caín y, por último, por los descendientes de Set a excepción de Noé y sus hijos.

En segundo lugar, Eutiquio indica que el sacerdote 'no derramará sangre'. Se trata de la prohibición de asesinar o mata a cualquier ser vivo. Esta idea se relaciona con las pautas siguientes que debe seguir un sacerdote recogidas por el autor que son 'no ofrecerá sacrificio de aves ni bestias'. Esto se relaciona con la distinción entre animales puros e impuros y los que pueden ser ofrecidos en sacrificio.

Eutiquio enumera las personas que permanecieron en la montaña sagrada. Estas fueron Noé, su esposa, sus tres hijos y las mujeres de sus hijos:

---

<sup>1248</sup> Cf. Eutiquio *Annales*, p. 12 (árabe).

<sup>1249</sup> Cf. J. P. Monferrer, *Apócrifos árabes*, p. 84.

<sup>1250</sup> Cf. Heb 7; cf. así mismo, Robert Graves y Raphael Patai, *Los Mitos Hebreos, El libro del Génesis*. Traducido del inglés por Luis Echávarri (Buenos Aires: Editorial Losada, 1969), p. 150 donde se indica que Sem ha sido identificado con Melquesiadeq.

<sup>1251</sup> Cf. CTor I, p. 118 (sir.) II, p. 46 (fr.); en CToc I, p. 119 (sir.) II, p. 47 (fr.)



ولم يبق في الجبل المقدس الا نوح وحده. وامرأته اسمها  
هيكل ابنة ناموسا ابن اخنوخ وثلاثة اولاده سام وحام  
ويافت. وثلاث نسوة لهم وهن من بنات ماتوشالخ. فاسم  
امرأة سام صليت واسم امرأة حام نخلت واسم امرأة يافت  
اريسينه.<sup>1252</sup>

Sobre la montaña sagrada sólo permanecieron Noé, su mujer Haykal,<sup>1253</sup> hija de Nāmūsā, hijo de Henoc, y sus tres hijos Sem, Cam y Jafet con sus tres mujeres, hijas de Matusalén. La mujer de Sem se llamaba Şalīt, la de Cam se llamaba Naḥlat y la mujer de Jafet se llamaba Arīsīnah.

En este fragmento encontramos nuevamente un calco de la *Mě'arath Gazzē*. Sin embargo, Eutiquio precisa la información sobre las mujeres de sus hijos, ofreciendo los nombres de las mismas: Şalīt, Naḥlat y Arīsīnah. Estos nombres no aparecen en la *Mě'arath Gazzē*, pero aparecen en la obra apócrifa Jub(et)<sup>1254</sup> cuando se narra el pasaje en el que los hijos de Noé repoblaron la tierra.<sup>1255</sup>

La referencia a la mujer de Noé y a las mujeres de sus hijos sirve al autor para describir el aumento del pecado sobre la tierra. Esto se debe a la consecuencia de que Noé no tomara como esposa a una cainita y no les diera a sus hijos tampoco ninguna mujer de este linaje, es que Noé y sus descendientes son considerados hombres puros que no se han pervertido puesto que no se han relacionado con los cainitas. El autor describe el incremento del pecado en la tierra, aludiendo con especial interés al pecado cometido por los setitas al mezclarse con los hijos de Caín:

---

<sup>1252</sup> Cf. Eutiquio *Annales*, p. 12 (árabe).

<sup>1253</sup> Cf. al-Ya'qūbī, *Tā'riḥ*, I, p. 15.

<sup>1254</sup> Cf. Jub(et) VII, p. 14-16.

<sup>1255</sup> Cf. Gn 9.

فلما كثر الفساد في الارض اختلطوا اولاد شيت باولاد  
قايين اللعين وعملوا المعاصي واستعموا الفسق وانعكفوا على  
الملاهي.<sup>1256</sup>

Había aumentado la corrupción en la tierra, porque los hijos de Set se habían mezclado con los hijos de Caín, el maldito,<sup>1257</sup> cometiendo pecados y toda clase de inmoralidades y entregándose solamente al divertimento.

El aumento del pecado es una idea que se repite en todas las narraciones del relato del diluvio universal, no sólo en los textos sagrados, sino también en obras exegéticas y apócrifas donde se describe el pecado de la generación antediluviana en aumento.<sup>1258</sup> Esta característica del pecado está relacionada con la reincidencia de los hombres en las mismas acciones deshonestas, es decir, los hombres no se arrepienten de sus pecados, siendo esto el motivo por el cual Dios decida castigarlos. La causa de este aumento del pecado es para nuestro autor que los hijos de Set se habían mezclado con los de Caín. Este hecho se relaciona con un pasaje anterior en el que los hijos de Set se encuentran en la montaña sagrada y desciende de ella hasta el lugar donde se encontraban los hijos de Caín cayendo en el pecado al mantener relaciones sexuales con las mujeres cainitas.

Ante el aumento del pecado entre los hombres, Dios decide castigarlos enviando el diluvio sobre la tierra. Para Eutiquio fue Dios quien advirtió a Noé de la llegada del diluvio<sup>1259</sup> con las siguientes palabras:

---

<sup>1256</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 12 (árabe).

<sup>1257</sup> Dios maldijo a Caín por dar muerte a su hermano Abel, cf. Gn 4,11.

<sup>1258</sup> Sobre el pasaje en el que los hijos de Set se unen a las hijas de Caín en la obra de Eutiquio, véase Juan Pedro Monferrer Sala, “Gn 6,1-4 a la luz de un fragmento exegético contenido en el Kitāb al-ta’rīj al-ma’ymū’ ‘alā l-taḥqīq wa-l-taṣḍīq de Eutiquio de Alejandría”, *MEAH, Sección Árabe-Islam* 49 (2000), pp. 117-130, espec. pp. 120-123

<sup>1259</sup> La mayoría de las fuentes indican que fue Dios quien advirtió a Noé de la llegada del diluvio, mientras que en las fuentes apócrifas son Jared y Lamec quienes advierte del diluvio en relación al pasaje bíblico en el que Lamec indica que el nombre de su hijo Noé que significa reposo (Gn 5,28-29).

فأوحى الله الى نوح اني مرسل على الارض طوفان الماء.  
وأهلك كل شيء يوجد عليها<sup>1260</sup>

Dios habló a Noé diciéndole: ‘enviaré el diluvio de aguas sobre la tierra exterminando todo lo que se encuentre’.<sup>1261</sup>

Este pasaje es similar al texto bíblico en el que se indica que el diluvio será enviado para destruir todo ser viviente.<sup>1262</sup> Sin embargo, Eutiquio sigue una fuente apócrifa por lo que recoge la orden divina con la que Dios le indica que abandone la montaña sagrada:

وامره ان ينزل من الجبل المقدس هو والاده وامرأته ونساء  
اولاده<sup>1263</sup>

Luego le ordenó que descendieran de la montaña santa, él, sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos.

A diferencia de otros autores que incluyen en su narración el motivo de la montaña en la que habitaban los hombres desde que Adán fuera expulsado del paraíso, Eutiquio no recoge la orden divina en la que se indica que Noé debe llevar consigo el cuerpo de Adán al descender de la montaña. A pesar de esto, el autor hace referencia en su obra al cuerpo de Adán dentro del pasaje del diluvio universal<sup>1264</sup> por lo que se entiende que Noé se lo llevó de la montaña sagrada.

De este pasaje de Eutiquio se puede colegir que sólo estaban en la montaña santa Noé, sus hijos y su mujer y las mujeres de sus hijos. Esta idea se relaciona con el descenso de los setitas hasta donde se encontraban los hijos de Caín, abandonando a Dios y cayendo en el pecado, al contrario de lo que Noé y su familia no hicieron. Sin embargo, descenderán cuando Dios se lo ordene pero no caerán en el pecado de los cainitas.

---

<sup>1260</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 12 (árabe).

<sup>1261</sup> Cf. Gn 6,17.

<sup>1262</sup> Cf. Gn 6,13.

<sup>1263</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 12 (árabe).

<sup>1264</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 12 (árabe).

En las versiones apócrifas del relato del diluvio encontramos que Dios ordena a Noé que descienda de la montaña sagrada para que construya el arca en la llanura donde se encuentran los hijos de Caín. Sin embargo, Eutiquio no recoge esta información sino que se limita a indicar la orden divina de descender de la montaña porque va enviar el diluvio y, a continuación, recoge la orden de construir el arca:

<p>وامره ان يعمل سفينة من خشب مزيج. وقال قوم من  <sup>1265</sup> خشب الساج</p>	<p>Le ordenó entonces que construyera un arca de madera cuadrangular. Algunos han dicho que era de acacia.<sup>1266</sup></p>
--	---

En este segmento narrativo el autor relaciona la construcción del arca con los materiales de ésta. Para Eutiquio la madera del arca era ‘cuadrangular’ (مزيج). Esta característica de la madera del arca, la encontramos en el texto griego de los LXX,<sup>1267</sup> donde se alude de igual manera, a una madera cuadrangular.<sup>1268</sup> Sin embargo, a diferencia de estos autores, Eutiquio no explica esta peculiaridad de la madera del arca.<sup>1269</sup> El autor simplemente menciona ésta y continúa su exégesis aludiendo a la opinión de otros autores sobre el tipo de madera. En este caso, Eutiquio no nombra a ningún autor de manera directa por lo que emplea el término ‘algunos’ (قوم) para ello. Según Eutiquio, éstos indican que se trata de madera de ‘acacia’ (الساج).<sup>1270</sup>

<sup>1265</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 12 (árabe).

<sup>1266</sup> الساج Bustamante, CJ, Corriente, CF, & Timaltine, M (eds), *Kitābu ‘umdati ttabīb fī ma‘rifati nnabat likulli labīb*. III: 2, (Madrid: CSIC, 2010). Available from: ProQuest ebrary. [6 July 2015].

<sup>1267</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 127 (fr.) y Diy 22 I, p. 56 (sir.), II, p. 72 (fr.).

<sup>1268</sup> Cf. τετραγώνων en los LXX.

<sup>1269</sup> Esta idea está presente en el comentario de Išo‘dad de Merv, Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 126 (fr.). Esta información, sin embargo, no ha sido recogida por Ibn al-Ṭayyib que tiene a Išo‘dad de Merv como fuente principal.

<sup>1270</sup> La identificación de la madera del arca con la madera de acacia, es un tema que reviste importancia dentro de la narración del diluvio universal debido a que la palabra hebrea original es un *hapax legomena* (לִּפְתָּח) que ha sido identificado con la madera de acacia, cf. J.P. Monferrer Sala, “An Arabic-Muslim quotation”, espec. 272-275.

Además del tipo de madera para la construcción del arca, el autor incluye en su narración otras indicaciones que Dios dio a Noé para la construcción del arca. Una de esas indicaciones son las medidas del arca que para nuestro autor serían las siguientes:

يكون طول السفينة ثلاثمائة ذراعا وعرضها خمسون ذراعا  
وعلوها ثلاثون ذراعا<sup>1271</sup>

La longitud del arca tenía que ser de trescientos codos, la largura de cincuenta codos y la altura de treinta codos.

Estas medidas coinciden con las que encontramos en el relato bíblico. Asimismo, estas medidas que también han sido recepcionadas por la *Mě'arath Gazzē*.<sup>1272</sup> El autor continúa ofreciendo datos sobre las características del arca. En este caso recoge una nueva orden divina para la construcción del arca que se trata de calafatear el arca por dentro y por fuera:

ويلطخها من داخل ومن خارج بالزفت والقيير<sup>1273</sup>

Tendría que calafatearla, por dentro y por fuera, de alquitrán.

La diferencia con el texto bíblico se encuentra en que Eutiquio está narrando el relato del diluvio universal en tercera persona, es decir, no incluye las palabras de Dios a Noé. Aún así, la información es similar a la que encontramos en el AT. Se trata de una idea presente en el relato original del diluvio en la que el protagonista también debe

---

<sup>1271</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 12 (árabe).

<sup>1272</sup> El resto de fuentes también recepcionan estas medidas. La única diferencia que hemos encontrado ha sido en los autores musulmanes, en concreto, al-Ṭabarī y en el *Qiṣaṣ al-anbiyā'* donde se recoge diferentes medidas para el arca llegando incluso a proponer ochocientos codos para la altura del arca, cf. al-Ṭabarī, *Tā'riḥ*, I, p. 138 y Ṭa'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, p. 55. En el Corán no hay referencia alguna a las medidas del arca, aunque se describen los materiales de la misma, cf. Corán 54,13.

<sup>1273</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 12 (árabe).

calafatear con betún el arca.<sup>1274</sup> Sin embargo, a diferencia de Eutiquio, otros autores árabes cristianos no han recepcionado este dato.

Eutiquio propone una distribución del arca en tres pisos coincidiendo nuevamente con el relato bíblico:

ويجعل فيها ثلاث طبقات الطبقة السفلى للسباع والبهائم  
والطبقة الوسطى للطير والطبقة العليا له ولبنيه<sup>1275</sup>

Y debía estar distribuida en tres plantas:<sup>1276</sup> la planta inferior para las bestias feroces y para los cuadrúpedos; la planta del medio para las aves y la planta superior para él y para sus hijos.

Sin embargo, a diferencia del relato bíblico donde no se expone quien debe ocupar cada uno de estos pisos o plantas, el autor se detiene a describir la distribución de los animales y las personas en cada una de ellas: en la planta inferior, las bestias feroces y los cuadrúpedos; en el central las aves y en el superior Noé y sus hijos. El autor cristiano Ibn al-Tayyib también recoge esta distribución en el interior del arca con las palabras ‘al arca subieron los animales salvajes, las aves y los hombres; estos se encontraban en el piso superior, los animales salvajes en el medio y los reptiles en el inferior’ (وتلقى فيها من البهائم والطائر والناس والناس كانوا في الطبقة العليا وحيوانات البر في الوسط والديب في (الاسفل).<sup>1277</sup>

Eutiquio hace referencia en el siguiente segmento narrativo a un elemento muy importante dentro de la narración del diluvio como es la puerta del arca que, además de su funcionalidad, aparecerá en el relato bíblico como un reflejo de la alianza entre Dios

---

<sup>1274</sup> Cf. EG XI: 66 y s. «Tres *šār* de asfalto eché en el horno, tres *šār* de betún [...] en su interior; tres *šār* era lo que trajeron las cuadrillas».

<sup>1275</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 12 (árabe).

<sup>1276</sup> Cf Gn 6,16.

<sup>1277</sup> Cf. Ibn al-Tayyib, *Genèse* I, p. 51 (árabe) II, p. 48 (fr.). Los autores musulmanes no recogen este dato.

y Noé cuando se indica que Dios ‘cerró la puerta’ del arca puesto que con esta expresión se está aludiendo a la protección de Dios:

ويصير باب السفينة من جانبها من الناحية الشرقية ويصير  
فيها امكنة للماء وموضع للطعام<sup>1278</sup>

Le ordenó hacer la puerta en el lado oriental,<sup>1279</sup> para poner espacios para el agua y lugares para la comida.

La descripción que ofrece nuestro autor es similar a la del relato bíblico cuando indica que la puerta se encontraba en el lado oriental del arca. Sin embargo, Eutiquio se aleja de la narración bíblica cuando añade que Noé debió construir ‘espacios para el agua’ (امكنة للماء) y ‘lugares para la comida’ (موضع للطعام). Esta información aparece en otras fuentes en las que, al igual que Eutiquio, se indica que Noé construyó depósitos para agua y comida.<sup>1280</sup> Esta información nos permite colegir que el autor entiende que Noé llevó consigo en el arca el agua y la comida necesaria para sobrevivir los días que duró el diluvio.<sup>1281</sup>

Eutiquio regresa al texto de la *Mě‘arath Gazzē* para la narración de los siguientes acontecimientos. El autor recoge la despedida de la montaña antes de descender de ella:

فدخل نوح مغارة الكنوز فقبل جسد شيت واتوش وقينان  
ومهلليل ويارد وماتوشاخ ولامخ وحمل نوح جسد ادم  
وحمل القرابين<sup>1282</sup>

Noé entró en la Caverna de los Tesoros, besó el cuerpo de Set, de Enosh, de Quinán, de Mahalalel, de Yared, de Matusalén, de Lamec y se llevó Noé con él el cuerpo de Adán y las ofrendas.

---

<sup>1278</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 12 (árabe).

<sup>1279</sup> Cf. Gn 6,16.

<sup>1280</sup> Cf. Diy 22 I, p. 57 (sir.), II, p. 73 (fr.) y Diy 22 I, p. 58 (sir.), II, p. 74 (fr.).

<sup>1281</sup> Otros autores árabes cristianos no recogen este dato. Sin embargo, el musulmán al-Ya‘qūbī amplía esta información indicando que Noé los construyó en el piso superior, cf. al-Ya‘qūbī, *Tā‘rīḥ*, I, p. 15

<sup>1282</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 12 (árabe).

En este fragmento encontramos una enumeración de los patriarcas antediluvianos fallecidos. Para Eutiquio, todos los patriarcas han fallecido excepto Noé. En este momento de la narración, el autor indica que Noé llevó consigo el cuerpo de Adán y las ofrendas. Esto se relaciona con el pasaje anterior en el que Dios ordena a Noé que descienda de la montaña sagrada pero, a diferencia de otras fuentes, no le ordena que lleve con él el cuerpo de Adán y las ofrendas.

Sin embargo, como el autor está siguiendo el texto de la *Mě'arath Gazzē*, se indica qué ofrenda cogió cada uno de los hijos de Noé:

<sup>1283</sup> فحمل سام الذهب وحمل حام المرّ وحمل يافت اللبان      Sem por su parte cogió el oro, Cam la mirra y Jafet el incienso.

Por tanto, Noé no cogió las ofrendas, sino que fueron sus hijos mientras él se hacía cargo de llevar el cuerpo de Adán. Esto se relaciona con otras fuentes que indican que Noé cogió las ofrendas y el cuerpo de Adán.<sup>1284</sup>

En el siguiente segmento narrativo Eutiquio realiza un calco del texto de la *Mě'arath Gazzē* en el que se describe la despedida de Noé y su familia de la montaña sagrada:

فلما خرجوا لينزلوا من الجبل المقدّس رفعوا اعينهم الى  
الفردوس المقدس وبكوا وقالوا: عليك السلام ايها الفردوس  
المقدّس. وكانوا يقبلون الحجارة ويعانقون الاشجار<sup>1285</sup>      Mientras descendían del monte santo, miraron por última vez el santo paraíso y lloraron diciendo: “Adiós, santo paraíso” y besaron las rocas y abrazaron los árboles.

La alusión al paraíso permite entender que Noé y su familia no están abandonado el paraíso puesto que no residían en él desde que Adán y Eva fueron expulsados del mismo. Esta referencia al paraíso se relaciona con la paz y la tranquilidad en la que

---

<sup>1283</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 12 (árabe).

<sup>1284</sup> Cf. J. P. Monferrer, *Apócrifos árabes*, p. 84, donde se recogen estas mismas ofrendas.

<sup>1285</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 13 (árabe).



vivían en la montaña sagrada. Una paz que va a desaparecer al descender puesto que abajo se encuentran los hijos de Caín.

Para Eutiquio el motivo principal por el que Noé descendió de la montaña es la construcción del arca que el autor recoge en el siguiente segmento narrativo:

ثم تزلوا من الجبل المقدس فعمل نوح السفينة. واوحى الله  
اليه ان يعمل ناقوسا من خشب الساج طوله ثلاثة اذرع  
وعرضه ذراع ونصف وتكون مرزبته منه<sup>1286</sup>

Descendieron entonces del monte santo y Noé comenzó a construir el arca. Dios le comunicó que hiciera un simandro de acacia de tres codos de largo y un codo y medio de ancho; el badajo debía ser de la misma madera.

El descenso de la montaña se debe, como se ha indicado, a que Noé ha de construir el arca. Eutiquio ha eliminado el pasaje en el que Dios le indica a Noé que debe descender de la montaña para construir el arca que aparece en la *Mě'arath Gazzē*.<sup>1287</sup> Sin embargo, el autor no se aleja de la narración de la *Mě'arath Gazzē* y recoge, al igual que este texto, la orden divina de construir un simandro (ناقوس). La construcción de este instrumento musical aparece únicamente en la literatura apócrifa redactada tanto en lengua siríaca como árabe donde se describe la construcción del mismo como si se tratara de un paralelismo de la construcción del arca, así como se indican las pautas para hacerlo sonar,<sup>1288</sup> que serán descritas por Eutiquio a continuación.

Siguiendo con la narración similar a la de la *Mě'arath Gazzē*, Eutiquio describe la utilidad que tendría este simandro:<sup>1289</sup>

ويكون يضرب به ثلاث مرّات في النهار بالغداة لتجمع اليه

Lo haría sonar tres veces al día: en la mañana, para reunir a los trabajadores; a

---

<sup>1286</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 13 (árabe).

<sup>1287</sup> CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.).

<sup>1288</sup> Cf. J. P. Monferrer, *Apócrifos árabes*, p. 85; Cf. S. C. Malan, *Adam and Eve*, p.144.

<sup>1289</sup> En S. C. Malan, *Adam and Eve*, p. 144, el instrumento construido por Noé es una trompeta.

الصّاع. ونصف النهار اخرى لوقت الغداء. وبالعشي أخرى  
لوقت الانصراف<sup>1290</sup>

medio día para la comida y por la noche  
para el fin del trabajo.

Las tres ocasiones en las que Noé debía hacer sonar el simandro se relacionan con tres momentos del día diferentes en los que el sol presenta una posición concreta: la mañana, el medio día y la puesta de sol.<sup>1291</sup> Como se ha indicado anteriormente, estas instrucciones sobre el uso del simandro también son descritas en la literatura apócrifa. Tanto en estas obras como en el comentario de Eutiquio, el simandro permitirá a Noé establecer unas pautas de trabajo para la construcción del arca. Esto nos permite colegir que los relatos apócrifos entienden que Noé contó con la ayuda de obreros para llevar a cabo la construcción del arca.

Eutiquio no ha obviado ninguna información contenida en el texto apócrifo sobre este pasaje. Por ello, recoge la advertencia de Dios a Noé sobre la ignorancia de los hombres al escuchar el sonido del simandro:

وقال له: اذا سمعوك تضرب بالناقوس وقالوا لك. اي شيء  
هذا الذي تصنع. فقول لهم: ان الله يرسل الطوفان<sup>1292</sup>

Entonces [Dios] le dijo: cuando te oigan  
tocar el simandro te dirán ¿qué haces?,  
diles a ellos: Dios enviará el diluvio.<sup>1293</sup>

Lo que Dios está haciendo es advertir a Noé no sólo de la ignorancia de los hombres, sino de la posibilidad de que éstos no crean a Noé cuando explique el motivo de su tarea. Eutiquio presenta aquí a un Dios compasivo en cuanto a que previene a Noé para que éste no sufra a causa de la reacción de los hombres.

---

<sup>1290</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 13 (árabe).

<sup>1291</sup> CTor I, p. 108 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 109 (sir.) II, p. 43 (fr.), cf. CTar I, p. 73 (árabe) II, p. 17 (alemán).

<sup>1292</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 13 (árabe).

<sup>1293</sup> CTor I, p. 108-110 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 109-111 (sir.) II, p. 43 (fr.).

Eutiquio describe en el siguiente segmento los animales que subirán al arca con Noé:

وبعث الله اليه من كل اجناس الحيوان من الانعام والطير  
والوحوش والهوام. وقال له الله: اوج معك من هذه ما كان  
منها نقي طاهر سبعة ازواج سبعة ذكرا وانثى. وما كان منها  
ذي دنس زوجين زوجين ذكرا وانثى<sup>1294</sup>

Dios le mandó cada especie de animales, ganado, pájaros, bestias feroces y reptiles y le dijo Dios: de estos animales haz entrar contigo de los puros y limpios siete parejas, o sea siete machos y siete hembras; de aquellos inmundos dos parejas, macho y hembra.

En este segmento encontramos, por un lado, que fue Dios quien envió a los animales hasta Noé para que éste los introdujera en el arca. Esto hace que el texto de Eutiquio se aleje de la *Mē'arath Gazzē*, puesto que en este texto esta información no aparece. Por otro lado, encontramos un cambio en el registro de la narración de Eutiquio. El autor recoge las palabras de Dios a Noé de manera directa, es decir, indicando el diálogo entre Dios y Noé, en concreto las palabras de Dios y no, como había hecho hasta ahora, la narración de las órdenes de Dios a Noé en estilo indirecto. En este caso, Eutiquio se acerca más al formato seguido en THM y en la *Pešittā*.

Eutiquio recoge la relación de personas que acompañaron a Noé en el arca durante el diluvio que serían únicamente su familia:

فدخل نوح السفينة وزوجته والاداه وناسء اولاده<sup>1295</sup>

Noé entró en el arca junto a su mujer, sus hijos y las mujeres de sus hijos.

Esta información no varía de las fuentes consultadas. Sin embargo, cabe añadir que Eutiquio está siguiendo el THM y la *Pešittā* para la narración de este pasaje<sup>1296</sup> puesto que el autor no indica el nombre de los hijos de Noé o de las mujeres de éstos como sucede en otras fuentes. Otro elemento que debemos destacar en este pasaje, es la

---

<sup>1294</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 13 (árabe).

<sup>1295</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 13 (árabe).

<sup>1296</sup> Cf. Gn 7,7.

ausencia de la datación de la entrada en el arca que resulta relevante en la narración del diluvio puesto que determina el final de la construcción del navío y, por tanto, la llegada del diluvio.

Eutiquio se aleja en el siguiente segmento narrativo del texto bíblico indicando que Noé llevó consigo en el arca el cuerpo de Adán que es una creencia extendida en la tradición apócrifa del diluvio:

وحمل نوح جسد ادم وجعله في وسط السفينة والقرايين  
فوقه<sup>1297</sup>

Noé llevó consigo el cuerpo de Adán y lo situó en el centro del arca poniendo sobre él las ofrendas.

Esta información aparece en la *Mě‘arath Gazzē* donde el cuerpo de Adán también es situado en el centro del arca junto con las ofrendas.<sup>1298</sup> El musulmán al-Ya‘qūbī también recepciona el depósito del cuerpo de Adán en el centro del arca: ‘subieron él y sus hijos a la cueva y embalsamaron el cuerpo de Adán y lo situaron en el medio del piso, en la [zona] superior en el arca, el viernes, la decimoséptima noche de ‘*adār*’ (فصد هو وولده الى مغارة، فاحتملوا جسد آدم، فوضعه في وسط البيت الأعلى من السفينة يوم الجمعة لسبع عشرة ليلة خلت من آذار).<sup>1299</sup> En este caso, al-Ya‘qūbī está haciendo referencia directamente al momento en el que Noé situó el cuerpo de Adán en el arca omitiendo la orden previa de llevar consigo el cuerpo de Adán. Sin embargo, el autor describe que Noé y sus hijos fueron hasta la cueva de los tesoros a por el cuerpo de Adán y lo situaron en el centro del piso superior. Esta información nos recuerda a la narración de Eutiquio donde el autor describe la misma sucesión de acontecimientos en torno al cuerpo de Adán. La diferencia entre estos dos autores es que al-Ya‘qūbī ofrece la fecha exacta en la que el cuerpo de Adán fue depositado en el arca, mientras que Eutiquio no ha reparado en ella.

---

<sup>1297</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 13 (árabe).

<sup>1298</sup> Esta información aparece en la *Mě‘arath Gazzē* donde el cuerpo de Adán también es situado en el centro del arca junto con las ofrendas, cf. CTor I, p. 136 (sir.) II, p. 52 (fr.) y CToc I, p. 137 (sir.) II, p. 53 (fr.).

<sup>1299</sup> cf. al-Ya‘qūbī, *Tā‘rīḥ*, I, p. 15.

Así mismo, la distribución de las personas dentro el arca es similar a la que encontramos en la *Mě'arath Gazzē*, quedando determinada por el lugar que ocupó el cuerpo de Adán en el arca:

وكان نوح وبنوه في شرقي السفينة وزوجته وزوجات بنيه  
في غربي السفينة لئلاّ تجئ الرجال الى النساء ولا الناس  
الى الرجال<sup>1300</sup>

Noé y sus hijos se situaron en la parte oriental del arca, mientras que su mujer y las mujeres de sus hijos se situaron en la parte occidental del arca de modo que los hombres no se acercaran a las mujeres ni las mujeres a los hombres.<sup>1301</sup>

A diferencia de la *Mě'arath Gazzē*, Eutiquio no indica que esta idea de que los hombres y las mujeres no puedan verse esté relacionada con la Iglesia. Eutiquio se limita a aportar esta información, sin reparar en el significado de la misma.<sup>1302</sup>

En este momento de la narración, Eutiquio vuelve a acercarse al relato bíblico al indicar que Noé llevó consigo todo lo que Dios le ordenó que llevara:

وحمل معه كل ما امر الله به ان يحمل معه<sup>1303</sup>

Noé había llevado consigo todo lo que Dios le había ordenado que portara.

De este fragmento podemos destacar varios elementos. Por un lado, como se ha dicho, Eutiquio se acerca nuevamente a THM y la *Pešīttā* donde encontramos esta misma información.<sup>1304</sup> Por otro lado, la relación de cosas que Noé debía llevar consigo se

---

<sup>1300</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 13 (árabe).

<sup>1301</sup> CTor I, p. 136 (sir.) II, p. 52 (fr.) y CToc I, p. 137 (sir.) II, p. 53 (fr.).

<sup>1302</sup> En esta ocasión, al-Ya'qūbī no hace referencia al significado de la posición central ocupada por el cuerpo de Adán en el arca.

<sup>1303</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 13 (árabe).

<sup>1304</sup> Cf. Gn 6,22.

entiende que fue el cuerpo de Adán y las ofrendas puesto que hasta ahora no han aparecido otros elementos.

Siguiendo la narración bíblica, Eutiquio describe el comienzo del diluvio tratando este acontecimiento como algo caótico y abrupto, igual que sucede en la Biblia:

وفتح الله عيون المياه ففارت الارض والتقت البحار وامطر  
الله من السماء ماء<sup>1305</sup>

Después Dios abrió las fuentes del agua, la tierra se desbordó y los mares confluyeron unos con otros y Dios hizo llover agua del cielo.

Esta descripción del comienzo del diluvio aparece descrita de un modo similar en la *Mě'arath Gazzē*.<sup>1306</sup> Se trata de una descripción del diluvio abrupta y caótica, en la que el agua emergía y caía de todas partes. Esta descripción coincide con la realizada en THM y la Pešīttā donde la llegada del diluvio también aparece como un acontecimiento que irrumpe abruptamente.

La datación del diluvio ofrecida por el autor sigue el cómputo de los años de vida de Noé:

وكان الطوفان ولنوح ستمائة سنة ولابنه سام مائة سنة<sup>1307</sup>

Noé tenía seiscientos años cuando tuvo lugar el diluvio y su hijo Sem cien.

Esta información de la datación del diluvio que presenta Eutiquio es diferente de la que encontramos en el texto bíblico donde aparece únicamente que Noé tenía seiscientos años cuando llegó el diluvio.<sup>1308</sup> La información relativa a la edad de Sem, aparece en la *Mě'arath Gazzē*<sup>1309</sup> y en la obra de Miguel el Sirio.<sup>1310</sup> En el caso del relato bíblico, la

---

<sup>1305</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 13 (árabe).

<sup>1306</sup> CTor I, p. 136 (sir.) II, p. 52 (fr.) y CToc I, p. 137 (sir.) II, p. 53 (fr.).

<sup>1307</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 13 (árabe).

<sup>1308</sup> Cf. Gn 7,6; Gn 7,11.

<sup>1309</sup> CTor I, p. 136 (sir.) II, p. 52 (fr.) y CToc I, p. 137 (sir.) II, p. 53 (fr.).

<sup>1310</sup> Miguel Sirio, *Chronique*, I, p. 10.

edad de Sem podría colegirse comparando las diferentes fechas que encontramos a lo largo de la narración del diluvio pero no de manera directa como es recogida por Eutiquio.

El autor continúa la descripción del diluvio aportando más información sobre las características de éste:

فأقام الماء يفور من الارض والامطار من السماء اربعين يوما واربعين ليلة <sup>1311</sup>	El agua brotó de la tierra y las lluvias cayeron por cuarenta días y cuarenta noches. <sup>1312</sup>
--	---

Este párrafo contiene información que aparece en el texto bíblico descrita de un modo similar. Nos referimos a la duración del diluvio que Eutiquio propone y que aparece en el AT, en los que los ‘cuarenta días y cuarenta noches’ representan un largo periodo de tiempo.<sup>1313</sup> También la encontramos en la literatura apócrifa,<sup>1314</sup> sin embargo, otros autores árabes cristianos no la recogen. El autor añade ahora información relativa a las aguas el diluvio:

فارتفع الماء فوق الارض على اعلى جبل في الارض خمسة عشر ذراعا. وتعالى الماء على وجه الارض مائة وخمسين يوما <sup>1315</sup>	El agua cubrió la superficie de la tierra hasta superar la más alta montaña en quince codos y permaneció alta en la tierra por ciento cincuenta días. <sup>1316</sup>
--	--

Una vez más encontramos un paralelismo entre los LXX con la narración de Eutiquio. Cabría destacar dos elementos dentro de esta descripción que nuestro autor ofrece. Por

---

<sup>1311</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 13 (árabe).

<sup>1312</sup> Cf. Gn 7,12; Gn 7,17.

<sup>1313</sup> Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 599-609.

<sup>1314</sup> En este caso no aparece en la *Mě'arath Gazzē* pero lo encontramos en *Dburitā* I, p. ٤ (sir.) II, p. 31 (ing.).

<sup>1315</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 13 (árabe).

<sup>1316</sup> Cf. Gn 7,24.

un lado, la alusión a que las aguas superaron la montaña más alta en quince codos. Se trata de la misma información contenida en Gn 7,20 que también ha sido recogida por otros autores árabes tanto cristianos como musulmanes. En el caso de los autores musulmanes, al-Ya‘qūbī precisa que las aguas subieron ‘hasta sobrepasar las montañas quince codos’ (حتى علا فوق كل جبل خمس عشرة ذراعا).<sup>1317</sup>

La segunda información que aporta Eutiquio sería la duración del diluvio que en este caso es de ciento cincuenta días, coincidiendo en ello con el texto de los LXX una vez más. Sobre esta información Mas‘ūdī ofrece unos datos similares a los de Eutiquio. En este caso, el autor no narra la altura que alcanzaron las aguas del diluvio en la tierra pero indica el tiempo que las aguas permanecieron en la tierra inundándola: ‘Y cubrió toda la tierra [durante] cinco meses’ (وقد غرق جميع الأرض — خمسة أشهر).<sup>1318</sup> Este dato ofrecido por Mas‘ūdī resulta interesante puesto que el autor indica que las aguas permanecieron cubriendo la tierra cinco meses, una información que coincide con la tradición cristiana del texto en la que se indica que esto sucedió por un espacio de ciento cincuenta días, es decir, cinco meses de un calendario solar. En el caso de Mas‘ūdī, el autor no ha realizado el cómputo en el calendario lunar que sería lo habitual teniendo presente que es musulmán, sino que el autor ha mantenido la información de ciento cincuenta días más interesado por describir la cuestión de que las aguas permanecieron inundando la tierra que por el tiempo que éstas lo hicieron. En cuanto a la información ofrecida por Mas‘ūdī, cabe indicar que el autor narra el episodio en el que Dios ordena que a las aguas que desciendan ‘Luego ordena Dios todopoderoso que la tierra absorba el agua y cerró [las cataratas] del cielo’ (ثم أمر الله تعالى الأرض أن تبتلع الماء والسماء أن تفتلح)<sup>1319</sup> una información que no ha sido recogida por Eutiquio en su obra.

En este punto de la narración, Eutiquio ofrece una datación diferente para la llegada del diluvio, en este caso siguiendo un cómputo de años basado en los años del mundo:

<sup>1317</sup> Cf. al-Ya‘qūbī, *Tā’rīḥ*, I, p. 16.

<sup>1318</sup> Mas‘ūdī, *Murūğ*, p. 41 (árabe).

<sup>1319</sup> Mas‘ūdī, *Murūğ*, p. 41 (árabe).



فمن ادم الى الطوفان الفان ومائتان وخمس وستون  
سنة<sup>1320</sup>

De Adán al diluvio habían transcurrido  
dos mil doscientos sesenta y cinco años.

Esta información no aparece los LXX aunque la datación del diluvio se realiza en *annos mundi*, v. gr. dos mil doscientos cuarenta y dos años. La fecha que propone Eutiquio que se corresponde al total de años desde la creación del hombre hasta la llegada del diluvio,<sup>1321</sup> aparece en la obra de Synkellos donde el autor recoge las diferentes dataciones del diluvio.<sup>1322</sup> Tras este dato cronológico, el autor describe el final del diluvio:

وبعد مائة وخمسين يوما للطوفان. بعث الله ريحا على  
الارض هابة فسكن الماء وهدت العيون وامتنع المطر<sup>1323</sup>

Ciento cincuenta días después del  
diluvio, Dios mandó sobre la tierra un  
viento que sopló y las aguas se  
calmaron, las fuentes dejaron de brotar  
y la lluvia cesó.<sup>1324</sup>

Este viento enviado por Dios, pone fin al diluvio únicamente en el AT. El resto de fuentes árabes no hablan del viento como elemento mediante el cual Dios finalizó el diluvio. La descripción del fin del diluvio es, por tanto, similar a la que encontramos en el relato bíblico y en la tradición cristiana exegética del texto, aunque cabe decir que no es un elemento presente en todas las obras de este tipo. En cuanto a la descripción de Eutiquio, el final del diluvio aparece como un acontecimiento progresivo en el que las aguas dejan de emanar y, poco a poco, comienzan a descender. Este carácter progresivo es recogido por el autor a lo largo de toda la descripción que realiza del final del diluvio:

---

<sup>1320</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 13 (árabe).

<sup>1321</sup> Cf. Gn 1-6.

<sup>1322</sup> Cf. Synkellos, *Chronography* p. 22 y ss. donde se comparan las diferentes fechas que se han dado al diluvio universal por Synkellos,

<sup>1323</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 13 (árabe).

<sup>1324</sup> Cf. Gn 8,1.

وجعل الماء يذهب ويقل وينقص حتى الشهر السابع.  
فاستقرت السفينة في الشهر السابع في سبعة عشر يوما  
من الشهر. وهو شهر ايلول وهو توت على جبل يقال له  
اراراط وهو جبل الجودي بالموصل بارض ديار ربيعة في  
قرية يقال لها فردا. وتعرف اليوم بارض ثنين وبجزيرة بني  
عمر<sup>1325</sup>

Las aguas comenzaron a descender, a disminuir y a bajar el séptimo mes. El decimoséptimo [día] del séptimo mes después del diluvio, esto es del mes de *aylūl*, o sea, *tūt*, el arca se posó sobre un monte llamado Arārāt, que es el monte al-Ġūdī cerca de Mosul,<sup>1326</sup> en la región de Dīyār Rabī‘a, en un pueblo llamado Fardā, conocido hoy como la región de Ṭamanīn y Ġazīrat Bani ‘Umar.

Esta información la encontramos en el texto bíblico (Gn 8,4). En su exégesis, Eutiquio amplía la información sobre el mes en el que las aguas comenzaron a descender, que sería ‘es el mes de *aylūl*, o sea, *tūt*’ (وهو شهر ايلول وهو توت) momento en el que el autor determina que el arca quedó varada en el monte Arārāt.<sup>1327</sup> En cuanto al monte en el que el arca quedó varada, Eutiquio indica que se trata del monte al- Ġūdī y ofrece la ubicación del mismo en ‘Mosul, en la región de Dīyār Rabī‘a, en un pueblo llamado Fardā, conocido hoy como la región de Ṭamanīn y Ġazarit Bani ‘Umar’ (بالموصل بارض ديار ربيعة في قرية يقال لها فردا. وتعرف اليوم بارض ثنين وبجزيرة بني عمر). Estas indicaciones son propias de las obras de historiografía árabes donde se ubica el monte Arārāt en esta región. Cabe indicar que el autor está ofreciendo el nombre del monte que aparece en la tradición cristiana del texto, Arārāt, relacionándolo con la referencia al monte propia de la tradición islámica del relato del diluvio, en este caso, al-Ġūdī.<sup>1328</sup> La referencia a la región llamada Ṭamanīn, se relaciona con la ciudad que Noé construyó cuando salió del

<sup>1325</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 13-14 (árabe).

<sup>1326</sup> Los autores árabes musulmanes ubican el monte donde varó el arca en el área de Mosul igual que Eutiquio, cf. al-Ya‘qūbī, *Tā’rīḥ*, I, p. 16; cf. Mas‘ūdī, *Murūġ*, p. 41(árabe).

<sup>1327</sup> La alusión a estos meses se debe a que Eutiquio era patriarca de Alejandría, por lo que estaba en contacto con la comunidad copta.

<sup>1328</sup> Cf. Corán 11,44.

arca y comenzó la repoblación de la tierra presente en la tradición apócrifa del texto<sup>1329</sup> y en la tradición musulmana, mientras que es Eutiquio el único que hace referencia a este nombre para señalar al área donde quedó varada el arca.<sup>1330</sup> Sin embargo, Eutiquio volverá a hacer referencia a T̄amanīn identificándolo en esta segunda ocasión con la primera ciudad construida tras el diluvio al finalizar la narración de éste.<sup>1331</sup>

Otra alusión a este monte en la que se explica detalladamente el lugar donde se ubica, la encontramos en la obra de Mas'ūdī donde el autor llega a indicar la distancia del monte al río Tigris: 'Y se posó el arca [en el monte] Ġūdī. [El monte] Ġūdī [es una] montaña de la región de Basora y la península de Ibn 'Umar<sup>1332</sup> en la región de Mosul y desde [el monte] hasta el Tigris hay ocho parasangas' ( واستوت السفينة الجودي، والجودي: جبل )<sup>1333</sup> (بلاد باسورى، وجزيرة ابن عمر ببلاد الموصل وبينه وبين دجلة ثمانية فراسخ).

El autor continúa su descripción del final del diluvio, en este caso, narra la retirada de las aguas del diluvio de la tierra:

وجعل الماء ينقص ويذهب الى الشهر العاشر. وفي اول يوم  
من الشهر العاشر تبينت رؤوس الجبال<sup>1334</sup>

El agua continuó disminuyendo y descendiendo hasta el décimo mes. El primer día del décimo mes se divisaron las cimas de las montañas.

Este segmento narrativo es similar al que encontramos el relato bíblico.<sup>1335</sup> En este caso, Eutiquio no indica el mes en concreto en el que tuvo lugar el descenso de las aguas. Esto se debe a que el autor está siguiendo la narración de LXX donde únicamente se

---

<sup>1329</sup> Cf. CTor I, p. 154 (sir.) II, p. 58 (fr.) y CToc I, p. 155 (sir.) II, p. 59 (fr.).

<sup>1330</sup> Cf. al-Ṭabarī, *Tā'riḥ* I, p. 180; Cf. al-Ya'qūbī, *Tā'riḥ*, I, p. 16.

<sup>1331</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 14 (árabe).

<sup>1332</sup> Mesopotamia media

<sup>1333</sup> Mas'ūdī, *Murūğ*, p. 41 (árabe).

<sup>1334</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 14 (árabe).

<sup>1335</sup> Cf. Gn 8,5.

indica que esto tuvo lugar ‘en el décimo mes’, por lo que Eutiquio no ha indicado el nombre del mes.

Eutiquio describe el pasaje de las aves, uno de los pasajes más relevantes dentro de la narración del diluvio:

وبعد هذا باربعين يوما فتح نوح باب السفينة وبعث الغراب  
لينظر هل نضب الماء عن وجه الارض فذهب الغراب ولم  
يرجع<sup>1336</sup>

Cuarenta días después, Noé abrió la puerta del arca y envió fuera al cuervo para ver si el agua había desaparecido sobre la tierra. El cuervo voló pero no regresó.

El autor continúa su narración paralela al relato bíblico,<sup>1337</sup> indicando que Noé esperó cuarenta días antes abrir la puerta del arca y enviar al cuervo para que le trajera noticias sobre el nivel de las aguas del diluvio. Al igual que en la narración bíblica, el cuervo no regresó al arca. El autor no ofrece información sobre el motivo por el que el cuervo no regresó al arca, sin embargo, parece más interesado en acercarse a la narración de la salida del arca por lo que recoge el momento en el que la paloma sale del arca con la misma finalidad que la del cuervo, que no es otra que traer noticias a Noé sobre las aguas del diluvio:

فبعث الحمامة فلم تلبث حتى رجعت ورجلها مبلولة بالماء.  
فعلم نوح انّ الماء بعد على وجه الارض. وبعد سبعة ايام  
بعث ايضا الحمامة فرجعت اليه بالعشي وفي فمها ورقة  
زيتون<sup>1338</sup>

Envió entonces una paloma que regresó poco después con las patas mojadas. Noé entendió entonces que las aguas cubrían la superficie de la tierra. Siete días después mandó de nuevo la paloma que regresó portando en su pico una hoja de olivo.

---

<sup>1336</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 14 (árabe).

<sup>1337</sup> Cf. Gn 8,6-7.

<sup>1338</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 14 (árabe).

Eutiquio sigue el texto bíblico también para la narración de este pasaje, recogiendo la misma información y la misma estructura.<sup>1339</sup> La paloma que regresa portando la hoja de olivo en el pico hace que Noé conozca que la tierra está seca y los árboles, incluido el olivo, han vuelto a crecer. Eutiquio indica entonces que Noé envió una nueva paloma:

واقام ايضا سبعة ايام ثم بعث بالحمامة فذهبت ولم ترجع  
اليه<sup>1340</sup>

[Noé] esperó siete días más, entonces envió fuera a la paloma que salió sin regresar.

Este pasaje se recoge en LXX,<sup>1341</sup> en el que Noé deja salir de nuevo a la paloma que había regresado siete días antes portando una rama de olivo. Es decir, Noé esperó siete días para enviar de nuevo la paloma y no cuarenta como sucedió con el cuervo. Este pasaje de las aves que Noé deja salir para que le traigan noticias sobre el estado de la tierra no es recogida en la tradición islámica del relato del diluvio más que por al-Ya'qūbī quien describe el pasaje del cuervo y la paloma.<sup>1342</sup> En el siguiente segmento narrativo encontramos la alusión a otro periodo de siete días que Eutiquio relaciona con el momento en que Noé observa la tierra verde:

فاقام نوح بعد هذا سبعة ايام. ثم فتح باب السفينة فنظر  
فاذا الارض قد أنبتت الخضرة وذهب عنها الماء<sup>1343</sup>

Noé esperó otros siete días, entonces abrió la puerta del arca y miró y la tierra estaba cubierta de verde y el agua había desaparecido.

En este segmento narrativo Eutiquio se aleja de LXX en la descripción pero no en la información que describe. Sin embargo, el autor no se acerca a la *Mě'arath Gazzē* como ha hecho en otros casos cuando se ha alejado del relato bíblico. En éste Noé no abrió la

---

<sup>1339</sup> Cf. Gn 8,10-11.

<sup>1340</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 14 (árabe).

<sup>1341</sup> Cf. Gn 8,12.

<sup>1342</sup> Cf. al-Ya'qūbī, *Tā'riḥ*, I, p. 16.

<sup>1343</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 14 (árabe).

puerta del arca como indica Eutiquio, sino que abrió la cubierta del arca.<sup>1344</sup> Otra diferencia es que en el relato del AT se data ‘en el año seiscientos uno primero del mes’,<sup>1345</sup> el momento en el que Noé mira la tierra, mientras que Eutiquio no ofrece esta datación. Así mismo, en la Biblia Noé no observa la ‘tierra cubierta de verde’, sino que observa que ‘la tierra se había enjugado’.<sup>1346</sup> En el caso de la *Mě‘arath Gazzē*, este pasaje no se recoge sino que se indica directamente la salida del arca.

La salida del arca es descrita por Eutiquio en el siguiente párrafo en el que el autor indica además la fecha de la salida del arca:

فخرج نوح من السفينة واولاده سام وحام وبافت وامراته  
ونساء اولاده وكل ما كان معه في السفينة من الحيوان بعد  
سنة وشهرين في سبعة عشر يوما من الشهر الثاني وهو  
نيسان. وهو برمودة<sup>1347</sup>

Entonces Noé salió del arca con sus hijos Sem, Cam y Jafet, su mujer y las mujeres de sus hijos y todos los animales que estaban con él en el arca,<sup>1348</sup> después de un año y dos meses, el día decimoséptimo del segundo mes,<sup>1349</sup> o sea *nīsān*, es decir, *barmūdah*.

En esta ocasión el autor está siguiendo la *Mě‘arath Gazzē* para su narración. Sin embargo encontramos puntos comunes con el relato bíblico, aunque la narración de Eutiquio se asemeja más a la descripción realizada en la *Mě‘arath Gazzē*. La enumeración que realiza Eutiquio de aquellos que descendieron del arca con Noé aparece tanto en el AT como en la *Mě‘arath Gazzē*. Sin embargo, en el primer caso, Dios ordena a Noé que salga del arca,<sup>1350</sup> mientras que en la *Mě‘arath Gazzē*, se narra

---

<sup>1344</sup> Cf. Gn 6,13.

<sup>1345</sup> Cf. Gn 6,13.

<sup>1346</sup> Cf. Gn 6,13.

<sup>1347</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 14 (árabe).

<sup>1348</sup> Cf. Gn 8,18-19.

<sup>1349</sup> Cf. Gn 8,13.

<sup>1350</sup> Cf. Gn 8,15-16.

igual que en el texto de Eutiquio donde no aparece esta orden divina. Otra diferencia con respecto a la narración bíblica es que la fecha en que Noé sale del arca aparece en primer lugar y, después, aparecen aquellos que descienden del arca junto con Noé.<sup>1351</sup> Sin embargo, como se dijo anteriormente, la información es similar en los tres textos a pesar de la diferencia en el orden de la narración. Por último, cabe destacar de este fragmento la correspondencia que hace Eutiquio, como sucede a lo largo de su obra, del mes de *nīsān* con el mes copto, en este caso, *barmūdah*.

Eutiquio no recoge el arrepentimiento de Dios por haber enviado el diluvio sobre la tierra. Sin embargo, recoge la promesa de Dios a Noé de que no enviará más diluvios sobre la tierra que aparecerá más adelante.

Eutiquio describe la fundación de una nueva ciudad por parte de Noé y su familia. Esta alusión a la nueva ciudad no aparece en la tradición bíblica del texto, sin embargo la encontramos en la *Mě‘arath Gazzē*<sup>1352</sup> donde, al igual que Eutiquio, se indica que a la ciudad se le ha dado el nombre de *Tamanīn* por el número de personas que la fundaron, que eran ocho, según Eutiquio y la *Mě‘arath Gazzē* ‘ocho almas’:

فلما خرجوا بنوا مدينة وسموها ثمانين على عددهم اي نحن  
ثمانية انفس<sup>1353</sup>

Cuando salieron construyeron una ciudad a la que llamaron *Tamanīn*, por el número, que significa ‘nosotros somos ocho almas’.<sup>1354</sup>

Eutiquio pone fin a la narración del diluvio con la promesa de Dios de no enviar más diluvios sobre la tierra:

---

<sup>1351</sup> Cf. Gn 8,14.

<sup>1352</sup> Cf. CTor I, p. 154 (sir.) II, p. 58 (fr.) y Cf. CToc I, p. 155 (sir.) II, p. 59 (fr.).

<sup>1353</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 14 (árabe).

<sup>1354</sup> En esta ocasión el autor identifica *Tamanīn* con la ciudad que Noé construyó con su familia al salir del arca, igual que el resto de fuentes.

<sup>1355</sup> وقال الله عز وجل لنوح: لا يكون طوفان بعد هذا أبدا

Dios, glorioso y poderoso, dijo entonces a Noé: no habrá más diluvios en lo sucesivo.

En este segmento narrativo encontramos una *reductio* respecto al mismo pasaje en el texto bíblico. Eutiquio ha recogido únicamente la parte final de las palabras de arrepentimiento de Dios por haber enviado el diluvio.<sup>1356</sup> Esta parte final es la promesa de Dios, por lo que podemos colegir que Eutiquio considera que esta es la información más relevante dentro de este pasaje omitiendo toda la información relativa al holocausto ofrecido por Noé a Dios,<sup>1357</sup> así como las palabras de arrepentimiento de Dios. En la tradición islámica del texto también se ha omitido la información sobre el holocausto, al igual que sucede en la obra de Eutiquio. Sin embargo, la mayoría de autores musulmanes también han omitido las palabras de arrepentimiento de Dios por haber enviado el diluvio.<sup>1358</sup> Sin embargo, al-Ya‘qūbī recoge esta información a través de la promesa de Dios de no volver a enviar un diluvio sobre la tierra con las siguientes palabras: ‘y Dios le reveló: no enviaré el diluvio sobre la tierra nunca más’ ( وأوحى الله ، (اليه: اتى لن أرسل الطوفان على الأرض بعدها أبدا<sup>1359</sup>).

---

<sup>1355</sup> Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 14 (árabe).

<sup>1356</sup> Cf. Gn 8,21-22.

<sup>1357</sup> Cf. Gn 8,20-21<sup>a</sup>.

<sup>1358</sup> Esta información tampoco aparece en el Corán.

<sup>1359</sup> Cf. al-Ya‘qūbī, *Tā‘rīḥ*, I, p. 16.



### 5.3. El *Firdaws al-naṣrāniyya* de Ibn al-Ṭayyib

La primera referencia al relato del diluvio que realiza Ibn al-Ṭayyib consiste en una relación de los acontecimientos más relevantes dentro de este pasaje bíblico:

وفي السنة الاربع مائة الثمانين لنوح خرج التوعد وفي سنة خمس مائة بدا بعمل القاوت وفي سنة ستامة كان  
الطوفان وقد مضت عشرة احقاب ومن السنين الى مائة بحسب نقل السبعين والالف وستامة وخمس  
وستين بحسب تاريخ السريانيين<sup>1360</sup>

En el año cuatrocientos ochenta de Noé fue pronunciada la sentencia, en el quinientos Noé comienza la construcción del arca y en el seiscientos llega el diluvio, por tanto, se sucedieron diez generaciones, es decir, dos mil cien años según la tradición de los LXX<sup>1361</sup> y mil seiscientos sesenta y cinco<sup>1362</sup> años según el cómputo de los sirios.

Este fragmento es un calco de Išo'dad de Merv.<sup>1363</sup> Nuestro autor no realiza ningún comentario sobre estos acontecimientos ni sobre las fechas de los mismos, al igual que Išo'dad de Merv quien se limita a datar los acontecimientos más relevantes dentro del pasaje del diluvio universal para dar paso a la narración del mismo. El autor recoge la sentencia de Dios que ha sido dictada como consecuencia de la situación en la que se encuentra la tierra por causa de los hombres. Esta sentencia aparece en Gn 6,3, mientras que Ibn al-Ṭayyib la recoge con las siguientes palabras:

---

<sup>1360</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 49 (árabe) II, p. 47 (fr.).

<sup>1361</sup> Al igual que Išo'dad de Merv, el autor indica una fecha errónea para los LXX, donde se recoge 2242 años.

<sup>1362</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* II, p. 47 (fr.) nota 1, donde se indica que por un error de pronunciación se ha confundido mil seiscientos sesenta y cinco con mil seiscientos cincuenta y seis que aparece en el cómputo sirio.

<sup>1363</sup> IsAT I, p. 114 (sir.) II, p. 122-123 (fr.)

والناس في هذه المائة وعشرين سنة جبابرة زادوا خطا ولم  
يلتفتوا الى التوبة<sup>1364</sup>

Durante ciento veinte años ellos  
aumentaron su pecado y no se tornaron  
a la penitencia.

Ibn al-Ṭayyib indica en este fragmento que los hombres continuaron pecando durante ciento veinte años. Como se ha dicho, estos ciento veinte años son los años que Dios determinó para los hombres cuando dictó su sentencia contra ellos. Una vez transcurridos estos ciento veinte años, llegaría el diluvio. Muchos autores han interpretado estos ciento veinte años como un periodo de clemencia que Dios concede a los hombres para que se arrepientan. Es decir, al conceder este tiempo, Dios se está mostrando misericordioso y paciente, con la esperanza de que los hombres se tornen al bien y no al vicio. Ibn al-Ṭayyib no realiza ningún comentario sobre esta cuestión, pero más adelante, volverá a ella para indicar que se trata de un periodo de tiempo otorgado por Dios a los hombres para que se arrepientan por sus pecados. Ibn al-Ṭayyib hace alusión a esta idea con las palabras ‘ellos aumentaron su pecado’ (جبابرة زادوا خطا). Esto quiere decir que el autor entiende que los ciento veinte años fueron concedidos por Dios a los hombres para que dejaran de pecar pero, sin embargo, no lo hicieron. Esta idea se relaciona con la creencia de que el pecado el hombre ha ido en aumento desde que comenzara a pecar. Prueba de ello, son las palabras del autor ‘día tras día’ (في كل يوم)<sup>1365</sup> en relación al pecado del hombre en su comentario a Gn 6,5 que veremos más adelante.

El autor continúa su comentario describiendo, según su criterio, quiénes eran los pecadores:

والناس قد قلنا الذين اشار اليهم بان عنايتة يزول عنهم  
اوليك المخطئين<sup>1366</sup>

La gente de la que hemos dicho que su  
preocupación [de Dios] no estaba más  
con ellos, esos son los pecadores.

---

<sup>1364</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 49 (árabe) II, p. 47 (fr.).

<sup>1365</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 49 (árabe) II, p. 47 (fr.).

<sup>1366</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 49 (árabe) II, p. 47 (fr.).

Para Ibn al-Ṭayyib los pecadores son los que han dejado de lado a Dios, es decir, aquellos que se han tornado al vicio. En concreto el autor indica que los pecadores serían aquellos que ‘su preocupación [de Dios] no estaba más con ellos’ (اشار اليهم بان عناية ) (يزول عنهم). Esta descripción podría relacionarse con el comentario de Išo‘dad de Merv, en el que el autor hace referencia a los ninivitas. En el caso de Ibn al-Ṭayyib, el autor no indica que la referencia sea a este pueblo, sin embargo, al ser Išo‘dad de Merv su fuente principal, cabe identificar a los pecadores con los ninivitas. Además, el autor indica que los pecadores son aquellos con los que la preocupación de Dios ya no estaba con ellos, es decir, habían perdido su fe en Dios, como les sucedió a los ninivitas.<sup>1367</sup>

En su deseo por describir a estos pecadores, Ibn al-Ṭayyib los identifica con los ‘gigantes’:

وتسميتهم ليس من قبل الجسم لكن من قبل الجور  
والفسق والاثم<sup>1368</sup>

Ellos son llamados gigantes, no a causa del tamaño de su cuerpo sino por causa de su error, de su pasión y de su culpabilidad.

Ibn al-Ṭayyib relaciona a los pecadores con los gigantes que aparecen en Gn 6,4. El autor trata de aclarar el adjetivo gigantes utilizado para referirse a los pecadores. Para Ibn al-Ṭayyib, este adjetivo se ha utilizado no porque sean gigantes físicamente, sino porque su pecado es de gran tamaño. Por tanto, el autor está determinando que el pasaje de Gn 6,4 ha sido interpretado erróneamente por numerosos autores que han identificado a estos ‘gigantes’ con seres de gran tamaño físico, incluso con ángeles. Esta información no aparece en la obra de Išo‘dad de Merv quien remite al pasaje de los gigantes como causa principal del pecado.

Ibn al-Ṭayyib continúa su descripción sobre los pecadores. El autor mantiene la referencia al pasaje de los gigantes, que centrándose en el momento en el que Dios

---

<sup>1367</sup> Creemos que el autor se refería al caso de los ninivitas y David influenciado por Išo‘dad de Merv.

<sup>1368</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 49 (árabe) II, p. 47 (fr.).

observa a la humanidad que se ha corrompido ya que el hombre tiende al pecado y no a la virtud como él esperaba cuando los creó:

وقوله انه كان ضمير واردة قلوبهم يستزدي في كل يوم  
باعتقاد الفجور والزنا<sup>1369</sup>

El dicho es así: la conciencia y la voluntad de sus corazones se perdieron cada día. Esto es por el enraizamiento del libertinaje y la fornicación.

El autor presenta en este segmento narrativo nuevas características sobre los pecadores y sus pecados. Para ello recurre al relato bíblico<sup>1370</sup> en la primera parte de su comentario aunque no realiza una cita literal, parafraseando el versículo y ya en la segunda parte de su comentario, explica con detalle los pecados cometidos por los hombres. Para Ibn al-Ṭayyib la voluntad de los hombres se había desviado al mal, es decir, estaban pecando. El autor añade ‘cada día’ (كل يوم) igual que la encontramos en THM y en el texto de la Pešīttā, donde esta expresión determina que el pecado no disminuye, al contrario, aumenta continuamente. Se trata de una expresión sobre la duración del día relacionada con el concepto del antiguo Israel que determina el desarrollo del día de mañana a mañana, por lo que la expresión ‘día tras día’ o ‘cada día’ indica continuidad ininterrumpida puesto que se trata de la sucesión de una mañana tras otra.<sup>1371</sup> Por último, el autor indica que este aumento del pecado se debe al libertinaje y la fornicación, por ello, Ibn al-Ṭayyib identifica los pecados del hombre con dos acciones deshonestas. La elección de estos pecados y no otros perpetrados por los hombres nos permite interpretar que el autor considera que las peores acciones del hombre se relacionan con la sexualidad. En cualquier caso, esta referencia al libertinaje y la fornicación se relacionan con Gn 6,4 que narra que los hijos de Set mantuvieron relaciones con las hijas de Caín, es decir, la perversión de los descendientes de Set llegó a través de las relaciones sexuales.

---

<sup>1369</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 49 (árabe) II, p. 47 (fr.).

<sup>1370</sup> Cf. Gn 6,5.

<sup>1371</sup> Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 252-255, espec. 252 y 253.

Ibn al-Ṭayyib continúa su comentario, en esta ocasión haciendo referencia a la sentencia de Dios:

وقوله ان القطع على كل ذي لحم بلغ اي قد وجب ان افعله  
لمقامهم على ما هم من الخطا<sup>1372</sup>

El fin de toda carne ha venido hasta mí,<sup>1373</sup> a saber: les he de tratar según su pecado.

El autor concluye que la sentencia divina de ciento veinte años está próxima a ser llevada a efecto. Esto se debe a que los ciento veinte años que Dios había determinado para los hombres han concluido por lo que el castigo divino ha de tener lugar. Una vez más, Ibn al-Ṭayyib recurre al comentario de Išo‘dad de Merv,<sup>1374</sup> al igual que él, la cita de Ibn al-Ṭayyib de la Pešīttā presenta un caso de *reductio*, ha suprimido la segunda parte del versículo en la que se indica la causa principal del castigo a los hombres: su corrupción a través del pecado.<sup>1375</sup> Cabe tener en cuenta que la cita de la primera parte de este versículo es similar a la que encontramos en la Pešīttā y en THM, así como en los *targumîm*:

Pš

THM

ܘܝܢܝܩܪ ܐܠܗܝܡ ܠܢܘܚ ܕܩܝܢ ܕܠܘܟܠ ܒܫܘܪ ܕܦܥܘܢ ܕܠܦܢܝ  
ܘܕܢܘܚ.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְנוֹחַ קִיֵּן כָּל־בְּשָׂר ִפְּאַ לְפָנַי

Y Dios dijo a Noé: el fin de toda carne ha venido ante mí.

Y Dios dijo a Noé: el fin de toda carne ha venido ante mí.

---

<sup>1372</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 50 (árabe) II, p. 47 (fr.).

<sup>1373</sup> Cf. Gn 6,13<sup>a</sup>.

<sup>1374</sup> IsAT I, p. 114 (sir.) II, p. 124 (fr.).

<sup>1375</sup> Cf. Gn 6,13<sup>b</sup>: «ya que por su causa está llena a tierra de violencias, y ve ahí que voy a exterminarlos con el orbe».

TgOk

וַאֲמַר יְיָ לְנֹחַ קִיץ אֶרֶץ דָּבַל בְּסָרָא עַל לְקַדְמֵי אֲרִי  
אֶת־מְלִיאַת אֲרֶעָא תְּטוּפִין מִן קָדָם עוֹבְדֵיהוֹן

Y dijo el Señor a Noé: el fin de toda carne ha venido ante mí.

Ibn al-Ṭayyib no comenta la sentencia de Dios a través de sus palabras ‘el fin de toda carne ha venido ante mí’. De hecho, el autor ni siquiera indica que estas palabras sean divinas, sin embargo, ha añadido en su texto ‘les he de tratar según su pecado’ (قد وجب (ان افعله لمقائهم على ما هم من الخطا), lo que determina que Dios está obligado a ejecutar su sentencia ya que los hombres han pecado y no muestran arrepentimiento por ello.

El autor también presta atención al número de hijos que tuvo Noé antes del diluvio:

وانها ذكر من اولاد نوح ثلاثة ليس لانه لم يكن له غيرهم لكن  
الذين تخلصوا معه والا فقد ولد من بعده<sup>1376</sup>

La escritura sólo menciona a tres hijos de Noé, no porque él no hubiera tenido más, sino que estos fueron los únicos que se salvaron con él. Más adelante, tendrá más.

Ibn al-Ṭayyib indica que Noé tuvo tres hijos.<sup>1377</sup> El autor no se apoya en la Pešīttā para su comentario, a pesar de hacer referencia a ella en el mismo; según es costumbre de Ibn al-Ṭayyib sigue a Išoʿdad de Merv en su exégesis, realiza un calco del comentario de Išoʿdad de Merv<sup>1378</sup> en el que se indica que Noé no tuvo únicamente tres hijos, sino que no se nombran otros descendientes porque no los procreó antes del diluvio y, por lo tanto, no son relevantes en esta narración puesto que no participan con Noé del arca. La diferencia que encontramos entre Ibn al-Ṭayyib y el comentario de Išoʿdad de Merv, es que aquel no hace referencia a la existencia de un cuarto hijo de Noé como sucede en el

---

<sup>1376</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 50 (árabe) II, p. 47 (fr.).

<sup>1377</sup> Cf. Gn 6,10.

<sup>1378</sup> Cf. IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.) y Diy 22 I, p. 54 (sir.), II, p. 68 (fr.).

caso de Išo'dad que narra la historia de Yōntōn (ܡܡܝܪܐ).<sup>1379</sup> Ibn al-Ṭayyib sólo refiere que 'más adelante tendrá más' pero no hace comentario alguno a ningún hijo postdiluviano de Noé. Esta ausencia del nombre de un posible cuarto hijo de Noé no es ninguna sorpresa, ya que Ibn al-Ṭayyib tampoco nombró a los tres hijos de Noé antediluvianos: Sem, Cam y Jafet.

Ibn al-Ṭayyib dedica su atención a la castidad guardada por Noé, característica del personaje que ha sido relevante para otros muchos autores que han visto en ella de la salvación de Noé:

ونوح لما رأى رداة الحقب الذي هو فيه لم يتزوج من بنات  
قائين حتى لا يكون له ولا لاولاده منهم<sup>1380</sup>

Cuando Noé vio la maldad de su generación, no se casó con las hijas de Caín, ni él ni sus hijos.

La razón de la castidad es que Noé vio 'la maldad de su generación', maldad que está relacionada con la idea del libertinaje y de la fornicación como pecados principales de los hombres. Cabe destacar por ello que Ibn al-Ṭayyib emplea el verbo 'se casó' para referirse a las relaciones sexuales, cuando en el pasaje anterior, ha sido más directo y ha aludido al libertinaje y a la fornicación (الفجور والزنا).<sup>1381</sup> Noé no se casó con las hijas de Caín, como tampoco lo hicieron sus hijos, es decir, su linaje se mantuvo puro pues no cayeron en el pecado del resto de hijos de Set. Estos hijos de Set descendieron de la montaña y mantuvieron relaciones sexuales con las hijas de Caín, corrompiéndose al

---

<sup>1379</sup> Cf. IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.). Sobre este hijo de Noé, véase J.P. Monferrer Sala, "Mēmrā del Pseudo Metodios", pp. 213-230, espec. p. 218. En la tradición islámica del texto, aparecen referencias a un cuarto hijo de Noé. Sin embargo no se trata de Yōntōn como en las fuentes siríacas, sino que se le llama Cainaan que en el relato bíblico es nieto de Noé (Gn 9,18), cf. Ṭa'labī, *Qīṣaṣ*, p. 54; también en el Corán aparece esta referencia, cf. Corán 11, 42.

<sup>1380</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 50 (árabe) II, p. 47 (fr.).

<sup>1381</sup> Cf. Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 49 (árabe) II, p. 47 (fr.). Esto puede deberse a que el autor sigue en su comentario a Išo'dad de Merv, quien emplea el verbo 'casarse' o la expresión 'tomar por esposa' para referirse a las relaciones sexuales, cf. IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.).

igual que los cainitas.<sup>1382</sup> La castidad de Noé es relevante para los autores cristianos, árabes y siriacos, porque no cayó en el pecado de sus compañeros y además es obediente al casarse cuando Dios se lo ordenó.<sup>1383</sup> Esta orden divina es expresada por Ibn al-Ṭayyib del siguiente modo:

فلهذا لم تولد الى ان صار له خمس مائة سنة وانها لما اشعره  
الله بالطوفان انه يخلصه منه تزوج من بنات شيت وزوج  
اولاده اخيرا<sup>1384</sup>

Por tanto, no engendró antes de su año quinientos, pero cuando Dios le reveló que sería salvado del diluvio, se casó con las hijas de Set y también se las entrega [a sus hijos] como esposas.

Completados los quinientos años de edad por Noé Ibn al-Ṭayyib data el anuncio del diluvio. El autor sigue en esto el comentario de Išo'dad. En este caso existe una diferencia respecto a Išo'dad de Merv que indica que la revelación tuvo lugar en el año quinientos diez de la vida de Noé,<sup>1385</sup> datación del anuncio del diluvio que no aparece en otras fuentes.<sup>1386</sup>

La salvación del diluvio es otra de las diferencias que apreciamos entre los textos de Išo'dad de Merv e Ibn al-Ṭayyib. Las palabras 'sería salvado del diluvio' son un caso de *reductio* del texto de Išo'dad de Merv en el que las palabras de Dios son: 'te salvaré de esta generación perversa' (ܘܢܘܥܡ ܕܗܘܢܐ ܕܢܘܥܡܐ ܕܢܘܥܡܐ ܕܢܘܥܡܐ ܕܢܘܥܡܐ).<sup>1387</sup> En el caso de Išo'dad, describe una cualidad importante de la generación de Noé definida como 'perversa', es decir, se había corrompido junto con los cainitas al caer en los mismos

---

<sup>1382</sup> Cf. Gn 6,4.

<sup>1383</sup> Recuérdese que Noé es descrito como varón 'justo e íntegro' en Gn 6,9. También en el Corán Noé es descrito en varias ocasiones como un hombre 'justo', cf. Corán 17,3 y 37,75-79.

<sup>1384</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 50 (árabe) II, p. 47 (fr.).

<sup>1385</sup> Cf. IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.).

<sup>1386</sup> En Gn 7,6 se indica que la llegada del diluvio tuvo lugar en el año seiscientos de Noé.

<sup>1387</sup> Otros autores no datan el momento en que Dios anuncia a Noé que va a salvarlo del diluvio. IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.).



pecados que ellos. El comentario de Išo'dad de Merv indica que Noé toma a una 'mujer de la bendecida familia de Set'.<sup>1388</sup> Ibn al-Ṭayyib, sin embargo, se limita a situarla como perteneciente al linaje de Set. Esta *reductio* se relaciona con la anterior ya que en el texto de Išo'dad ambas explicaciones están relacionadas: la generación de Noé era perversa y la familia de Set era bendecida. Es una antítesis con la que el autor pretende mostrar la pureza de Noé que ni siquiera en el momento de tomar una esposa decirle hacerlo del linaje de Caín. Frente a Išo'dad, Ibn al-Ṭayyib no ha precisado las características de la generación de Noé ni las de la familia de Caín. Cabe destacar que en la narración bíblica no existen referencias al linaje de la esposa de Noé, simplemente la señalan como 'su mujer' sin precisar su nombre ni su linaje.

Aquí, siguiendo un orden prácticamente similar al del AT, Ibn al-Ṭayyib recoge el momento en que Dios se arrepiente de haber creado al hombre:

<sup>1389</sup> ومعنى القول بان الله تأسف على فعل ادم في الارض      Dios se arrepintió de haber creado a Adán sobre la tierra.

Esta referencia al arrepentimiento divino es un caso de *reductio* de Gn 6,6. Ibn al-Ṭayyib no ha recogido la segunda parte del versículo: 'y sintió tristeza en su corazón'. Adán es otra diferencia en la referencia realizada por Ibn al-Ṭayyib,<sup>1390</sup> que en THM y la Pešīttā aparece como 'el hombre'. En cualquier caso, Adán es el padre del género humano, por lo que se está indicando que Dios se arrepiente de haber creado al hombre. La referencia que realiza de Adán hace mención al pecado original puesto que fue el primero en pecar, por lo que el autor concluye que Dios se arrepiente de haber creado al hombre, ya que ha tendido al vicio en lugar de a la virtud que era el fin de su creación.

A partir de aquí Ibn al-Ṭayyib recoge las características del arca, en primer lugar, el autor alude al momento en que Dios ordena a Noé su construcción:

---

<sup>1388</sup> Cf. Gn 5,6-7 donde aparece la referencia a las hijas de Set.

<sup>1389</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 50 (árabe) II, p. 47 (fr.).

<sup>1390</sup> Esta referencia no aparece en Išo'dad de Merv, sin embargo aparece en el Diy 22 I, p. 56 (sir.), II, p. 71 (fr.).

وانها لما امر الله بعمل القابوت شرح له كيفية عملها لان  
الناس كانوا يحتاجون الى اصل تعليم<sup>1391</sup>

Dios dio una descripción del arca en el momento en que ordenó su construcción, puesto que los hombres necesitaban una base de conocimiento.

Referente al texto de Ibn al-Ṭayyib cabe indicar que no aporta ningún dato cronológico sobre el momento en que Dios ordenó a Noé la construcción del arca, está más interesado en los detalles del arca, en las medidas y materiales de la misma, así como en la distribución de los animales en ella. En esta parte del texto el autor refiere que Dios le dio a Noé la descripción del arca en el mismo momento en que le ordena su construcción.<sup>1392</sup> Y añade que lo hizo así ‘porque los hombres necesitaban una base de conocimiento’ (لان الناس كانوا يحتاجون الى اصل تعليم). Este comentario realizado por Ibn al-Ṭayyib sobre el mandato divino, hace mención a la idea de la ignorancia de los hombres. Idea que aparece en la tradición cristiana exegética del texto bíblico en la que varios autores describen a la generación de Noé como ‘inculta’,<sup>1393</sup> por el contrario, en la tradición islámica se describen las órdenes que Dios le dio a Noé para que construyera el arca sin aludir a la ignorancia de la generación de Noé.<sup>1394</sup>

Dios se convierte en el maestro de Noé en el proceso de construcción del arca como lo refiere Ibn al-Ṭayyib:

وفي عمل القابوت واجتماع الحيوانات فيه وتولدها كل حكمه  
بلغة عجيبة<sup>1395</sup>

Y acerca de la construcción del arca, la reunión de los animales y su procreación, Dios se lo enseñó todo en

<sup>1391</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (árabe) II, p. 48 (fr.).

<sup>1392</sup> Cf. Gn 6,14-16.

<sup>1393</sup> Cf. EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.); IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 126 (fr.); BK, *Scholia*<sup>u</sup> I, p. 37 (sir.) (*Mimrā* II §104A) II, p. 25 (fr.); Diy 22 I, p. 56 (sir.), II, p. 72 (fr.).

<sup>1394</sup> Cf. Mas‘ūdī, *Murūğ*, p. 41 (árabe); Cf. al-Ya‘qūbī, *Tā‘rīh*, I, p. 15; cf. Corán 11,36.

<sup>1395</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (árabe) II, p. 48 (fr.).

una lengua maravillosa.

El autor enumera aquí determinadas acciones que Dios tuvo que enseñar a Noé: la manera de reunir a los animales, la procreación de los mismos y la construcción del arca. La reunión de los animales es relevante pues los animales compañeros de Adán en el paraíso, se alejaron de él cuando pecó. A consecuencia de esto, Noé debe reunirlos de nuevo para poder llevarlos en el arca. La afirmación que realiza Ibn al-Ṭayyib cuando indica que ‘Dios se lo enseñó todo en una lengua maravillosa’ (وتولدها كل حكمه بلغة عجيبة) es importante porque se relaciona con los autores siríacos cristianos, quienes en sus obras exegéticas indican que Dios habló a los hombres en la lengua de los hombres para que ellos lo pudieran entender. Nuevamente se trata de una alusión a la ignorancia de la generación de Noé puesto que Dios necesitó un lenguaje específico para que ellos entendieran su mensaje,<sup>1396</sup> idea relacionada además con el uso del término ‘palabra’ de Dios que resulta una constante tanto en las narraciones bíblicas como en la literatura apócrifa.<sup>1397</sup>

Ibn al-Ṭayyib alude nuevamente a la instrucción de Dios a Noé para enseñarle a construir el arca:

فبالقوة الالهية جمع خشبه وسمر واصلح. وخشبه كان من  
شمشار لثباته<sup>1398</sup>

Por la fuerza divina [Noé] recogió la madera, la clavó y la cepilló. Su madera era de *šimšār*, que es muy firme.

Este texto no indica que haya sido por la ‘palabra’ o a través de una ‘lengua maravillosa’ con la que Dios ha instruido a Noé en tareas específicas de la construcción

---

<sup>1396</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 126 (fr.). BK, *Scholia*<sup>1</sup> I p. 38 (sir.) (*Mimrā* II §105A) II, p. 26 (fr.).

<sup>1397</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 126 (fr.); Diy 22 I, p. 56 (sir.), II, p. 72 (fr.); S. C. Malan, *Adam and Eve*, pp. 11 y 14. También en GnR §28,2 se indica que Dios creó el mundo con la palabra.

<sup>1398</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (árabe) II, p. 48 (fr.).

del arca, sino que ha sido ‘la fuerza divina’ la que ha impulsado a Noé a recoger las maderas apropiadas para construir el arca, así como a clavarlas y cepillarlas.<sup>1399</sup>

La madera del arca era ‘de *šimšār*,<sup>1400</sup> que es muy firme’. Este tipo de madera aparece en el comentario de Išo‘dad de Merv como *šemšār* (شمار) que el autor propone como étimo persa.<sup>1401</sup> Aquí encontramos una *reductio* respecto al comentario de Išo‘dad de Merv el cual compara esta madera con las maderas recogidas en otras tradiciones textuales<sup>1402</sup> mientras que Ibn al-Ṭayyib se limita a dar el nombre de la madera, sin aportar mayor información sobre la misma.

La fecha en la que el diluvio tuvo lugar aparece en el texto de Ibn al-Ṭayyib con el mes en el que Dios ejecutó su castigo:

وكان الطوفان في ايار حتى لا يظن انه من كثرة  
الامطار<sup>1403</sup>

El diluvio tuvo lugar en el mes de ‘iyār para no dar la impresión de que provenía de lluvias abundantes.

Esta referencia ha sido tomada de Išo‘dad de Merv,<sup>1404</sup> quien indica que el diluvio ocurrió en este mes para apoyar su creencia de que el diluvio no fue universal, sino que se produjo en un mes de grandes lluvias. En el caso de Ibn al-Ṭayyib, el autor menciona que el diluvio llegó en este mes para no dar la impresión de que provenía de la época de lluvias abundantes. Con esta idea el autor recuerda el poder de Dios quien puede castigar a la humanidad con un diluvio en la estación seca del año.

<sup>1399</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 126 (fr.).

<sup>1400</sup> شمار, cf. Payne-Smith col. 4226, donde el autor indica que se trata de una forma arabizada llegada al siríaco a través del arameo. Para la forma persa, cf. *šimšār* (شمار) en Francis Joseph Steingass, *A Comprehensive Persian-English dictionary*, p. 760.

<sup>1401</sup> IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 127 (fr.).

<sup>1402</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 127 (fr.) donde el autor refiere el término empleado para identificar la madera del arca en la versión de los LXX.

<sup>1403</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (árabe) II, p. 48 (fr.).

<sup>1404</sup> Išo‘dad data el diluvio en el año seiscientos de la vida de Noé, cf. IsAT I, p. 114 (sir.) II, p. 123 (fr.).

La estructura del arca y las vigas que la formaban hacen aparición en esta parte del texto:

والطوارح خشب تصلح في وسط السفينة يعبر عليها من  
هذا الجانب الى هذا الجانب<sup>1405</sup>

Las vigas de madera fueron situadas en el centro del navío con el fin de poder pasar de un lado al otro.

Esta referencia a la estructura del arca es un calco de la descripción que ofrece Išo'dad de Merv,<sup>1406</sup> quien indica que las vigas (ܡܘܪܚܝܢ) servían para colocar en ellas los víveres y para la sujeción de la nave, mientras que Ibn al-Ṭayyib no hace referencia a esta funcionalidad de las vigas. El autor se ha centrado en un comentario realizado por Išo'dad de Merv en el que indica que existen otros autores<sup>1407</sup> que creen que estas vigas estaban colocadas en el centro del arca y servían para pasar de un lado a otro.<sup>1408</sup>

Ibn al-Ṭayyib continúa la descripción de la estructura del arca:

<sup>1409</sup> وكانت نهاية السفينة في علوها كالاترج واسفلها عريض

La parte superior del arca era como la toronja y su parte inferior ancha

La fuente principal de Ibn al-Ṭayyib no es Išo'dad de Merv, quien compara el arca y la cubierta de esta, con las casas hechas de tallos de palmera y con la joroba de un camello.<sup>1410</sup> La descripción de estos elementos es prácticamente la misma: la parte superior, es comparada en el caso de Ibn al-Ṭayyib con una toronja, mientras que

---

<sup>1405</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (árabe) II, p. 48 (fr.).

<sup>1406</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 127 (fr.).

<sup>1407</sup> El autor ha sido identificado en el comentario de Išo'dad de Merv como Gabriel de Qaṭar. Sobre Gabriel de Qaṭar véase, R. Duval, *Littérature Syriaque*, pp. 222-224.

<sup>1408</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 127 (fr.).

<sup>1409</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (árabe) II, p. 48 (fr.).

<sup>1410</sup> IsAT I, p. 118 (sir.) II, p. 127 (fr.).

Išo'dad de Merv lo hace con un camello y una casa, y la parte inferior larga, que en ese caso coincide en ambos autores.<sup>1411</sup>

Išo'dad de Merv

كلم حبه ك اسمي . هجم لهسه حهم : هجم  
لح ادم كهم حبه كهم كهم كهم  
Como las casas que se construyen con tallos de palmera que son amplias en la parte baja y como la casa de un camello en la parte de arriba.<sup>1412</sup>

Este símil del arca con una casa o con algún animal, es posible encontrarlo en la tradición musulmana del texto, principalmente en la literatura profética de los *Qiṣaṣ al-anbiyā'* donde llega a compararse al arca con el cuerpo de un gallo.<sup>1413</sup>

Tras ello, Ibn al-Ṭayyib describe la ubicación de la puerta del arca. Se trata de un elemento del arca que no ha sido descrito por otros autores:

<sup>1414</sup> وباب القابوت في جانبها وتصعد الحيوانات على سلم  
La puerta del arca estaba en un lateral y los animales subieron por una escala.

Esta alusión a la puerta no ofrece una información relevante sobre la misma. Sin embargo, no la ha omitido ya que la puerta será un elemento importante en la posterior narración del diluvio. En cuanto a la escala, cabe indicar que aparece mencionada en la obra de Išo'dad de Merv,<sup>1415</sup> como en la de Ibn al-Ṭayyib, y que los animales la utilizaron para subir al arca: 'una puerta en un lado por donde subirían los animales y al

---

<sup>1411</sup> El Diy 22 emplea los mismos elementos para la comparación que Išo'dad de Merv, cf. Diy 22 I, p. 57 (sir.), II, p. 73 (fr.).

<sup>1412</sup> IsAT I, p. 118 (sir.) II, p. 127 (fr.).

<sup>1413</sup> Sobre esta referencia, cf. Concepción Castillo Castillo, "El arca de Noé en las fuentes árabes", *MEAH*, 40-41 (1991-1992), pp. 67-78, espec. 71-72.

<sup>1414</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (árabe) II, p. 48 (fr.).

<sup>1415</sup> IsAT I, p. 118 (sir.) II, p. 127 (fr.).







Sobre los animales que acompañan a Noé en el interior del arca hemos encontrado referencias variadas en los autores árabes cristianos en los que siempre se ha indicado que se trataban de bestias, ganado y aves<sup>1426</sup> y en algunos casos se han referido a ellos siguiendo el relato bíblico como animales puros e impuros.<sup>1427</sup> Por tanto, los autores árabes cristianos no especifican la subida al arca de ningún animal concreto como hicieron algunos de sus predecesores siríacos.<sup>1428</sup> Sin embargo, esta descripción detallada ha sido retomada por las fuentes islámicas en las que encontramos referencias tanto a los animales que subieron al arca, como a aquellos que fueron creados en el interior de la misma. Así cabe destacar el caso de Ṭabarī, quien en su obra alude a diferentes animales influenciado por la literatura profética como por la tradición rabínica del texto.<sup>1429</sup>

Ṭabarī indica que el primer animal en subir al arca fue la hormiga, mientras que el último fue el asno. Ṭabarī presenta una descripción muy elaborada de este pasaje narrando el nacimiento de algunos animales dentro del arca,<sup>1430</sup> entre ellos el gato que nació del león tras sufrir el león un gran dolor de cabeza o el cerdo, el cual fue creado cuando Noé estaba angustiado con el problema de las heces dentro del arca, y sería el cerdo el encargado de comérselas.<sup>1431</sup>

---

(fr.). En el Diy 22 también aparece esta referencia al ‘profeta’ que se ha identificado así mismo con Moisés puesto que se indica que es quien narra el relato del diluvio en la Biblia.

<sup>1425</sup> Cf. Gn 2.

<sup>1426</sup> Cf. Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 593 [37] y cf. Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (árabe) II, p. 48 (fr.).

Los autores musulmanes no recogen este dato.

<sup>1427</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (árabe) II, p. 48 (fr.).

<sup>1428</sup> Cf. EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 47 (lat.).

<sup>1429</sup> Cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 160.

<sup>1430</sup> También en Ṭa‘labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā’*, p. 55.

<sup>1431</sup> Cf. al-Ṭabarī, *Tā’rīḥ* I, p. 187.

Hay una diferencia con respecto a Išo'dad de Merv que nuestro autor añade en su comentario que los animales llegaron 'del páramo y del mar' (من البر والبحر),<sup>1432</sup> una referencia al desierto y al mar que indica que los animales llegaron de todas partes. Con estas indicaciones, Ibn al-Ṭayyib otorga a la llegada de los animales al arca grandeza, al reunirse con Noé desde cualquier lugar del mundo.

Ibn al-Ṭayyib también repara en la cuestión del alimento de los animales que acompañaron a Noé en el arca:

ويوشك ان تكون الحيوانات اقتاتت اليسير والا كانت  
تننت السفينة من راحة زيلها<sup>1433</sup>

Es probable que los animales se alimentaran poco si no el arca estaría en mal estado a causa del hedor de su estiércol.

A diferencia de otros autores,<sup>1434</sup> Ibn al-Ṭayyib no se detiene a describir el alimento de los animales sino en la cantidad ingerida por estos debido a las consecuencias que esto supone. Siguiendo a Išo'dad de Merv una vez más,<sup>1435</sup> indica que los animales comieron poca cantidad y así los excrementos producidos por los animales serían mínimos en el interior del arca y el olor dejaría de ser desagradable. Ibn al-Ṭayyib no ofrece ningún comentario sobre esto, pero parece interesado en esta opinión de la mínima alimentación, al recoger la descripción de los animales cuando hibernan, lo que le permite al autor apoyar su idea de que los animales se alimentaron en escasa cantidad:

---

<sup>1432</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (árabe) II, p. 48-49 (fr.).

<sup>1433</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (árabe) II, p. 49 (fr.).

<sup>1434</sup> Cf. el *Ktabā d-Dburitā* donde se identifica el alimento de los animales en el interior del arca con el pan, *Dburitā* I, p. ٢٤ (sir.) II, p. 30 (ing.).

<sup>1435</sup> IsAT I, p. 119 (sir.) II, p. 128 (fr.).

وتصورها كالحوانات التي تتحصل في الشتاء في اوكارها  
ولا تخرج منها فتكون هزيلة واذا خرجت ورعيت في  
الصيف سممت<sup>1436</sup>

Su comportamiento era similar al de los animales que en invierno no salen de sus madrigueras y duermen todo ese tiempo, pero pierden peso. Y cuando salen en verano y pastan, engordan.

Esta alusión a los animales hibernando es un calco de Išo'dad de Merv<sup>1437</sup> que recoge este mismo dato. Esto permite resolver la cuestión del alimento dentro del arca puesto que en la madriguera, como indica nuestro autor, los animales se mantienen en una especie de ensoñación y comen una cantidad limitada y mínima de alimentos.

En lo que respecta a la bebida Ibn al-Ṭayyib se refiere a la cuestión de la siguiente manera:

ومخالل يقول ان مع الغداة ادخلوا السفينة ما ايضا وقوم  
قالوا انها من خارج كانوا يشربون لان الماء لم يكن مالحا لكن  
ملح من بعد في البحر<sup>1438</sup>

Miguel<sup>1439</sup> dice que con el alimento ellos embarcaron también el agua; según otros, ellos cogieron el agua del exterior, porque el agua no era salada. Se volvió salada más adelante en el mar.

Esta reflexión sobre el agua ha sido tomada de Išo'dad de Merv,<sup>1440</sup> tratándose de un calco que Ibn al-Ṭayyib recoge, incluyendo la alusión a Miguel el Sirio como la opinión de Išo'dad de Merv de que el agua era dulce y se volvería salada más adelante. Como es habitual en el comentario de nuestro autor, no encontramos mayor información sobre esto, por lo que sólo podemos colegir que Ibn al-Ṭayyib estaba de acuerdo con Išo'dad de Merv.

---

<sup>1436</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51-52 (árabe) II, p.49 (fr.).

<sup>1437</sup> IsAT I, p. 119 (sir.) II, p. 129 (fr.).

<sup>1438</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (árabe) II, p. 49 (fr.).

<sup>1439</sup> La cita no ha podido ser identificada.

<sup>1440</sup> IsAT I, p. 119 (sir.) II, p. 129 (fr.).

En el caso de las fuentes islámicas, la cuestión del agua para beber no ha sido tan relevante como en la tradición cristiana, siríaca y árabe del relato, por lo que no hay referencias al agua que Noé y sus compañeros bebieron durante el diluvio. Los autores musulmanes parecen más interesados en la descripción de las aguas del diluvio sobre las que sí se han detenido a exponer su carácter dulce o salado a través de la alusión a la confluencia de las aguas de los mares con la de los ríos,<sup>1441</sup> a pesar de cuestionar la salinidad de las aguas, estas fuentes no reparan en la posibilidad de beberlas.

Ibn al-Ṭayyib describe la extensión física que tuvo el diluvio en la tierra:

<sup>1442</sup> الطوفان كان على الارض التي تسكنها الناس      El diluvio inundó toda la tierra donde  
habitaban los hombres

En este caso, sigue el comentario de Išo'dad de Merv con una ligera diferencia: indica que el diluvio tuvo lugar en toda la tierra y en el caso del sirio se refiere 'sobre [la parte de] la tierra donde habitan las diez generaciones' ( *هحل برزخه دحجته ههه ههه ححه عده* )<sup>1443</sup> . Así Ibn al-Ṭayyib se acerca más al comentario de Diy 22 en el que se recoge la expresión 'toda la tierra'.<sup>1444</sup> En el caso de Išo'dad y de Diy 22, en ambos textos es posible considerar que la intención de este comentario es apoyar la idea de la falsa universalidad del diluvio que defienden los autores. Sin embargo, Ibn al-Ṭayyib no ofrece ningún comentario sobre la intención del uso de esta expresión, limitándose a aportar la información sustraída del comentario de Išo'dad de Merv.

Ibn al-Ṭayyib describe el comienzo del diluvio a través de la afluencia de aguas venidas del cielo y de la tierra:

---

<sup>1441</sup> Cf. Mas'ūdī, *Murūğ*, p. 41 (árabe); Cf. al-Ya'qūbī, *Ta'rīḥ*, I, p. 16.

<sup>1442</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (árabe) II, p. 49 (fr.).

<sup>1443</sup> IsAT I, p. 119 (sir.) II, p. 129 (fr.).

<sup>1444</sup> Diy 22 I, p. 59 (sir.), II, p. 75 (fr.).

وتم بان ينتبج الارض تفتحت ومصاب السما هطلت<sup>1445</sup>

Luego las fuentes de la tierra se abrieron y las compuertas del cielo se abrieron

Este fragmento no ofrece mayor información que la que podemos encontrar en el relato bíblico<sup>1446</sup> sobre el comienzo del diluvio puesto que el autor no realiza ningún comentario sobre este hecho. Esta descripción de las aguas cayendo desde el cielo y surgiendo de la tierra la encontramos también en la tradición islámica del texto en la que además existe la creencia de que las aguas del diluvio eran calientes, por lo que se ha indicado que hervían.<sup>1447</sup> Ibn al-Ṭayyib repara, además, en las características y la procedencia de las aguas del diluvio:

ومار افرم ومار نرسي ومار باسيلوس قالوا ان الما المنحط كان من الها الذي فوق الرقيع وقوم قالوا ان الطوفان كان على الارض كلها واهذا استقرت السفينة على جبال قردو<sup>1448</sup>

Mar Efrén, Mar Narsés y Mar Basilio defienden que el agua descendía de arriba del firmamento; otros dicen que el agua cubría la tierra entera, y que el arca se asentó sobre las montañas de Qardū.

Para esta información sobre las aguas del diluvio, Ibn al-Ṭayyib no recurre a la cita de estos autores,<sup>1449</sup> sino que los ha citado a través del comentario de Išoʻdad de Merv.<sup>1450</sup> La extensión del diluvio aparece en un nuevo segmento narrativo del comentario de Išoʻdad de Merv<sup>1451</sup> con el que explica si las aguas del diluvio inundaron la tierra completa o si se trata de un diluvio que sólo abarcó una parte de la tierra:

---

<sup>1445</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (árabe) II, p. 49 (fr.).

<sup>1446</sup> Cf. Gn 7,11.

<sup>1447</sup> Sobre esta creencia cf. J.P. Monferrer, “Al-baḥr al-muḥīṭ”, pp. 147-160, espec. 150-153. Corán 11,40.

<sup>1448</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (árabe) II, p. 49 (fr.).

<sup>1449</sup> La cita de estos tres autores no ha podido ser identificada.

<sup>1450</sup> IsAT I, p. 119-120 (sir.) II, p. 129 (fr.).

<sup>1451</sup> IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.).

ولو كان بعض الارض جافا لما انتحت الى هاهنا. وهولا  
استثنوا بالفردوس حسب وقوم لم يستثنوا.<sup>1452</sup>

Si una parte de la tierra hubiera permanecido seca, [el diluvio] no habría llegado a ese país. Dicen con esto que el paraíso ha sido la única excepción, pero hay quien no acepta esta excepción.

En esta ocasión tampoco podemos determinar si Ibn al-Ṭayyib defendía el carácter universal del diluvio o no, puesto que el autor no ofrece ningún comentario sobre esta información. En cualquier caso podríamos colegir que está de acuerdo con Išo'dad de Merv en que el diluvio no fue universal.

Ibn al-Ṭayyib indica que 'el arca flotó sobre la cabeza de las aguas' (والسفينة كانت تتردد) <sup>1453</sup>. Se trata de la cita a Gn 7,18 donde se describe el comienzo del diluvio. Posiblemente el autor la ha tomado a través del comentario de Išo'dad de Merv donde también es posible encontrarla.<sup>1454</sup> Ibn al-Ṭayyib indica el tiempo que Noé y sus acompañantes pasaron en el interior del arca:

ومدة البقا كانت في القاوت سنة كاملة وعشرة ايام سوى  
السبعة الايام التي قبل الطوفان لان الدخول الى القاوت  
كان في عشرة من الشهر الثاني الذي هو ايار<sup>1455</sup>

Ellos permanecieron en el arca durante un año completo y diez días, excepto los siete días anteriores al diluvio, porque ellos entraron en el arca el décimo día del segundo mes, que es 'iyār.

El autor ha realizado un calco del comentario de Išo'dad de Merv<sup>1456</sup> en el que se indica el tiempo que permanecieron Noé y sus acompañantes en el arca, así como la fecha de entrada en la misma. Según Ibn al-Ṭayyib, los hombres no quisieron aceptar esos siete

<sup>1452</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (árabe) II, p. 49 (fr.).

<sup>1453</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (árabe) II, p. 49 (fr.).

<sup>1454</sup> IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.).

<sup>1455</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (árabe) II, p. 49 (fr.).

<sup>1456</sup> IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.).

días como una advertencia.<sup>1457</sup> De toda la información que se aporta en este fragmento el autor reflexiona únicamente en el periodo de siete días que transcurrieron desde que Noé entró en el arca hasta que el diluvio tuvo lugar. Para él los hombres no vieron en estos siete días un periodo para arrepentirse por sus pecados, por lo que Dios tuvo que enviar el diluvio. Se trata de una segunda oportunidad que Dios concede a los hombres puesto que el periodo de cien años que les concedió la primera vez, tampoco hizo que los hombres se arrepintieran.<sup>1458</sup>

Ibn al-Ṭayyib aporta un nuevo dato sobre la duración del diluvio influenciado por el comentario del nestoriano Išoʿdad de Merv:

واثنين واربعين يوماً على مثال أيام كمال الجنين في الرحم.<sup>1459</sup>

Los cuarenta y dos días que dura el diluvio se corresponden a los [días] que el embrión [ya] desarrollado permanece en el seno [materno]

Esta idea se relaciona con el pasaje anterior en el que el autor comparaba a los animales dentro del arca con los animales que pasan el invierno en sus madrigueras. Según Ibn al-Ṭayyib, la duración del diluvio se corresponde ahora con el tiempo que permanece un embrión en el seno materno. Se trata de una idea recogida del comentario de Išoʿdad de Merv en la que el autor, indica que la duración es de cuarenta días,<sup>1460</sup> mientras que nuestro autor propone cuarenta y dos días, quizás por un caso de *corruptio* en el manuscrito. Sea como fuere, esta idea se relaciona con el símil del arca con el útero materno, refiriéndose al diluvio como una nueva creación, es decir, una nueva gestación en la que Noé y sus acompañantes en el interior del arca van a ser los que ‘nazcan’ y se enfrenten a una nueva vida que en este caso será una vida libre de pecado.

---

<sup>1457</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (árabe) II, p. 49 (fr.).

<sup>1458</sup> Išoʿdad de Merv también ve en estos siete días un periodo para el arrepentimiento concedido por Dios a los hombres, cf. IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.).

<sup>1459</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (árabe) II, p. 49 (fr.).

<sup>1460</sup> IsAT I, p. 119 (sir.) II, p. 129 (fr.).

Tras ello, Ibn al-Ṭayyib describe la salida del arca. El autor se centra en la datación de este acontecimiento más que en la descripción del mismo. Posteriormente, regresará a esta información en el desarrollo de su comentario aunque ha preferido hacer aquí una referencia a la salida del arca para relacionarla con la fecha del comienzo del diluvio:

وورد الطوفان في السابع عشر والخروج كان في مثل هذا الشهر<sup>1461</sup>

El diluvio comienza el decimoséptimo día, y ellos salieron [del arca] el vigesimoséptimo día del mismo mes del año siguiente.<sup>1462</sup>

En este segmento, el autor está indicando que la duración del diluvio es de un año y diez días como ya había referido. En este caso, la fórmula empleada es diferente a la anterior, aunque la información es la misma.

A continuación el comentario se refiere al momento en el que da comienzo el diluvio:

وقوله وامسك الله وجه القابوت اي حرسها حتى لا يدخلها شي من الماء وهذا يدل على لطف العناية<sup>1463</sup>

Dios se situó a un lado del arca, esto es que la protegió para que el agua no pudiera entrar. Esto indica su benévola ayuda.

En ese momento, cuando el diluvio va a comenzar, Dios cierra la puerta del arca<sup>1464</sup> para asegurarse de que nadie entre en ella. Esta idea se relaciona con el intento de los hombres de subir al arca una vez que ha comenzado el diluvio. Ibn al-Ṭayyib no recoge este episodio, por lo que su comentario sobre la protección de Dios se centra en la benevolencia divina, es decir, Dios protege el arca y, a pesar de haber enviado el diluvio

---

<sup>1461</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (árabe) II, p. 49 (fr.).

<sup>1462</sup> Cf. Gn 7,17.

<sup>1463</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 53 (árabe) II, p. 50 (fr.).

<sup>1464</sup> Cf. Gn 7,16.



para castigar a la humanidad, se muestra benévolo con los hombres a través de Noé que representa a toda la humanidad.

El final del diluvio aparece con una alusión a la benevolencia y misericordia de Dios:

وقوله ذكر الله لنوح اي رحمه لا من قبل النسان فالله كل  
شي علمه<sup>1465</sup> Dios se acordó de Noé, es decir, sintió  
piedad por él, y no que lo había  
olvidado, porque Dios sabe todo.

El autor, siguiendo en su comentario a Išo'dad de Merv,<sup>1466</sup> describe el significado de las palabras 'se acordó'.<sup>1467</sup> Para Ibn al-Ṭayyib no significan que Dios se había olvidado de Noé, esto no puede suceder puesto que Dios lo sabe todo. Este comentario es más extenso en el caso de Išo'dad que refiere que Dios no se podía olvidar de Noé porque el arca estaba navegando ante los ojos de Dios,<sup>1468</sup> en el comentario de nuestro autor, esta información debe colegirse de las palabras 'Dios lo sabe todo' (الله كل شي علمه) ya que Dios puede ver todo lo que está sucediendo en la tierra incluyendo al arca flotando sobre las aguas del diluvio.

Ibn al-Ṭayyib se refiere al pasaje de las aves las cuales Noé dejó salir del arca para que le trajeran noticias de la existencia de tierra seca:

والعلة في ان الغراب الذي ارسله نوح لم يعد لان شانه  
الوقوف على الجيف وليس معنى قوله انه لم يعد الى ان  
نشف الما من الارض هو انه بعد ذلك عاد<sup>1469</sup> El cuervo que Noé lanza no regresa<sup>1470</sup>  
porque descansa sobre los cadáveres.  
Que no regresara hasta que el agua se  
había secado sobre la tierra no quiere

---

<sup>1465</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 53 (árabe) II, p. 50 (fr.).

<sup>1466</sup> IsAT I, p. 121 (sir.) II, p. 131 (fr.). El Diy 22 también recoge esta idea, cf. Diy 22 I, p. 59 (sir.), II, p. 76 (fr.).

<sup>1467</sup> Cf. Gn 8,1.

<sup>1468</sup> IsAT I, p. 121 (sir.) II, p. 131 (fr.). Diy 22 I, p. 59 (sir.), II, p. 76 (fr.).

<sup>1469</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 53 (árabe) II, p. 50 (fr.).

<sup>1470</sup> Cf. Gn 8,7.

decir que regrese a ella.

En este segmento narrativo, el autor sigue el comentario de Išo'dad de Merv al inicio cuando indica que el cuervo que Noé lanzó no regresó porque se posó sobre los cadáveres.<sup>1471</sup> Sin embargo, el autor aporta su propio comentario al respecto indicando que el hecho de que el cuervo no regresara hasta que el agua se secó no quiere decir que regresara a la tierra, es decir, podía ser que el cuervo se hubiese quedado posado en los cadáveres.<sup>1472</sup>

En el caso de la paloma, Ibn al-Ṭayyib lleva a cabo un calco de Išo'dad de Merv:<sup>1473</sup>

والحمامة اتت بورق الزيتون لان الزيت في عادة الكتاب  
دلالة الرحمة والخصب<sup>1474</sup>

La paloma vino con una hoja de olivo porque el aceite, de acuerdo con la Biblia indica la misericordia y la prosperidad.

El autor no ofrece mayor información sobre esto, y añade el significado de la rama de olivo:

والهذا سمي زوربابل وايسوع ابن يوزادق الكاهن ابنا  
الدهانة وشبها بغصني الزيتون<sup>1475</sup>

Así Zorobabel y el padre Josué, hijo de Josadac, son llamados hijos de los óleos y comparados con dos ramas de olivo.

Esta información sobre Zorobabel y Josué la encontramos también en el comentario de Išo'dad de Merv<sup>1476</sup> donde el autor tampoco aporta más información sobre esta referencia. Se trata simplemente de una alusión al significado de la rama de olivo que

---

<sup>1471</sup> IsAT I, p. 121 (sir.) II, p. 131 (fr.).

<sup>1472</sup> Esta referencia también está presente en la obra del musulmán al-Ya'qūbī, cf. al-Ya'qūbī, *Tā'rīḥ*, I, p. 16.

<sup>1473</sup> Cf. Gn 8,11; IsAT I, p. 121 (sir.) II, p. 131 (fr.).

<sup>1474</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 53 (árabe) II, p. 50 (fr.).

<sup>1475</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 53 (árabe) II, p. 50 (fr.).

<sup>1476</sup> Cf. Gn 8,11; IsAT I, p. 121 (sir.) II, p. 131 (fr.).

trajo la paloma con la que ambos autores realzan la importancia que tuvo, no sólo para Noé que supo que había tierra seca, sino a lo largo de toda la historia. Aunque la información es limitada el comentario de Ibn al-Ṭayyib varía del realizado por Išoʿdad quien describe que Zorobabel y Josué reciben una rama de olivo cada uno de manos del profeta.<sup>1477</sup> En el caso de Ibn al-Ṭayyib, la información ha sido transformada dando lugar a la comparación de estos dos personajes con las ramas de olivo, llegando a admitir que ambos son conocidos como ‘hijos de los óleos’.

En su deseo por describir el significado de la rama de olivo, Ibn al-Ṭayyib indica el significado que esta rama tuvo para Noé:

فدل ذلك من الحمامة على خصب العالم من بعد. وفي ذلك  
دلالة النوح على نشف الارض وخصبها<sup>1478</sup>

[La hoja de olivo] de la paloma indica la prosperidad del mundo después del diluvio. Así Noé comprendió que la tierra estaba seca y sería próspera.

Este significado de la rama de olivo no aparece en Išoʿdad de Merv, pero lo encontramos en otras fuentes como en el Diy 22.<sup>1479</sup> Ibn al-Ṭayyib describe qué aconteció con Henoc durante el diluvio, es decir, el lugar donde se encontraba y si sufrió o no el diluvio. Esto se relaciona con el carácter universal del diluvio que el autor pretende desmentir influenciado por la exégesis de Išoʿdad de Merv:

وخنوخ احسن بالطوفان وحفظه الله منه بان نقله الى  
الطراف الارض<sup>1480</sup>

Henoc mantuvo una buena conducta durante el diluvio; Dios lo salva y lo transporta a los límites de la tierra.

En primer lugar, resta decir que esta referencia a Henoc es un calco del comentario de Išoʿdad de Merv.<sup>1481</sup> Ibn al-Ṭayyib indica que ‘Henoc mantuvo una buena conducta

---

<sup>1477</sup> Cf. Zac. 4,11-14.

<sup>1478</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 53 (árabe) II, p. 50 (fr.).

<sup>1479</sup> Diy 22 I, p. 60 (sir.), II, p. 76 (fr.).

<sup>1480</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 53 (árabe) II, p. 50 (fr.).

durante el diluvio' (وخنوخ احسن بالطوفان) para recordar al lector que además de Noé, Henoc fue un hombre recto, motivo por el que Dios se lo llevó con él.<sup>1482</sup> Esta buena conducta le permitió a Henoc no sólo 'caminar con Dios' sino también que Dios lo salvara de perecer durante el diluvio puesto que Dios lo transportó Henoc a los 'límites de la tierra' (لى الطرف الارض). Esta afirmación se relaciona con la hipótesis de Išo'dad de Merv de que el diluvio llegó al paraíso, Ibn al-Ṭayyib no utiliza esta información con la intención de determinar si el diluvio llegó al paraíso o no, sino que toma esta información como un elemento más en la narración sin extenderse en el comentario sobre ello.

Esta referencia a Henoc no es frecuente en la tradición cristiana del relato del diluvio. En el caso de los autores musulmanes encontramos algunas alusiones a Henoc (Idrīs) en sus comentarios, un ejemplo es al-Ya'qūbī, que describe a Henoc como el encargado de anunciar el diluvio a los hombres por orden de Dios:<sup>1483</sup> 'Y antes de elevar Dios a Idrīs, le ordenó que advirtiera a su pueblo, y les prohibiera el pecado por el que habían sido llevados y que los advirtiera del castigo' (وقبل أن يرفع الله ادريس، وأمره أن ينذر قومه، وينهاهم عن (المعاصي التي كانوا يركبونها ويحذّرهم العذاب).<sup>1484</sup>

Tras describir las repercusiones del diluvio para Henoc, Ibn al-Ṭayyib narra el pasaje en el que Noé ofrece holocausto a Dios una vez que el diluvio ha llegado a su fin y Noé y los que lo acompañaban en el arca han salido de ella:

---

<sup>1481</sup> Cf. IsAT I, p. 122 (sir.) II, p. 132 (fr.). No se han encontrados otras fuentes que recepcionen este dato sobre Henoc, excepto Išo'dad de Merv, el Diy 22 y nuestro autor.

<sup>1482</sup> No hay que olvidar que únicamente Henoc, y Noé caminaron con Dios, cf. Gn 5,24 «ahora bien, Henoc anduvo con Dios, y dejó de existir porque Dios se lo llevó» y Heb 11,5. En el caso de Abraham e Isaac, ellos caminaron delante de Dios, cf. Gn 17,1 y 48,15.

<sup>1483</sup> Esta referencia aparece también en la tradición rabínica del texto, cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 146.

<sup>1484</sup> Cf. al-Ya'qūbī, *Tā'rīḥ*, I, p. 15.

ومعنى قوله ان الله استنشق واححة القنارات المرتفعة من  
الذبايح واستاذها هو انه قبلها وبارك على اهلها وارضا  
افعالهم<sup>1485</sup>

Dios percibió el aroma que subía de los sacrificios puros y los encontró agradables, esto quiere decir, que él los acepta.<sup>1486</sup>

En la narración de este pasaje del holocausto de Noé a Dios encontramos varios elementos relevantes. Por un lado, el autor indica que ‘Dios percibió el agradable olor’ (ومعنى قوله ان الله استنشق). Estamos ante un calco en el que Ibn al-Ṭayyib toma el texto de Išoʿdad de Merv como referente. La información sobre el holocausto aparece narrada de igual manera en el texto bíblico.<sup>1487</sup> Por otro lado, es posible destacar que el autor ofrece su exégesis sobre esta narración indicando que el significado del agradable olor del holocausto es la aceptación divina, es decir, si Dios hubiera percibido el olor del holocausto como repugnante, no lo habría aceptado. Para la comprensión de este sintagma ‘agradable aroma’ habría que remitirse al texto original hebreo<sup>1488</sup> en el que la etimología y las características propias de la lengua determinan que el olor era agradable, y por tanto, Dios sintió como agradable también el hecho de que Noé le hubiera ofrecido un sacrificio y por ello lo acepta. La afirmación de que Dios percibió el olor de los ‘sacrificios puros’ no es explicada por Ibn al-Ṭayyib, acaso podemos relacionar esto con la idea de que el sacrificio tuvo que ser de animales puros al no poder realizarse de animales impuros. En cualquier caso, Dios acepta los sacrificios ofrecidos por Noé.

La consecuencia del sacrificio ofrecido por Noé a Dios será la restauración de la sucesión de las estaciones y la alianza de Dios con Noé, como lo recoge Ibn al-Ṭayyib:

---

<sup>1485</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 53 (árabe) II, p. 50 (fr.).

<sup>1486</sup> Cf. Gn 8,20-21.

<sup>1487</sup> Cf. Gn 8,20-21.

<sup>1488</sup> Cf. LXX: ‘Y el Señor olió el placentero olor’ (και ωσφράνθη κύριος οσμὴν ευωδίας); THM: ‘Y el Señor olió el agradable olor’ (וַיִּרַח יְהוָה, אֶת-רִיחַ הַבְּיֹחָח).

وعهد الله ان لا يلعن الارض ثانيا بسبب الاناس تطيبيا  
لقلوبهم<sup>1489</sup>

Dios se compromete por amor a los hombres a no maldecir la tierra una segunda vez por causa del hombre.

Esta promesa de Dios es para Ibn al-Ṭayyib un compromiso de que Dios no volverá a enviar un diluvio sobre la tierra porque acepta que el hombre es malvado. El autor refiere el hecho en el siguiente segmento narrativo:

وان اله لما ناهم من الفزع بل يحتمله ودي الفكر منذ  
الصبي<sup>1490</sup>

Después de haberlos librado de su angustia, Él los apoya, porque el pensamiento del hombre es malvado desde la juventud.

Ibn al-Ṭayyib indica que Dios ha liberado a los hombres de su angustia, es decir, los ha salvado del diluvio. Y añade que Dios ‘los apoya porque el pensamiento del hombre es malvado desde su juventud’. Dios asimila que el hombre no fue creado solamente bueno, como él pensaba, sino que la inclinación hacia la maldad residía en el hombre desde sus comienzos. Esta referencia a la maldad del hombre aparece en el relato bíblico<sup>1491</sup> al comienzo de la narración cuando Dios percibe que los hombres se han corrompido con el pecado y en el caso de Ibn al-Ṭayyib lo hace al final del relato.

Ibn al-Ṭayyib indica que Dios ‘divide entonces el tiempo en periodos sucesivos, invierno y verano, noche y día, frío y calor, sin interrupción’ ( بل يجزي الازمان على ادوارها من )<sup>1492</sup>. Esta división del tiempo se refiere al restablecimiento de las estaciones que Dios realiza al finalizar el diluvio en el texto bíblico.<sup>1493</sup> Sin embargo, el autor no indica que esta sucesión de las estaciones se haya

---

<sup>1489</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 53 (árabe) II, p. 50 (fr.).

<sup>1490</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 53 (árabe) II, p. 50 (fr.).

<sup>1491</sup> Cf. Gn 6,5.

<sup>1492</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 54 (árabe) II, p. 50 (fr.).

<sup>1493</sup> Cf. Gn 8,21<sup>b</sup> -22.

visto perturbada por el diluvio. Ibn al-Ṭayyib finaliza su exégesis al relato del diluvio haciendo una nueva referencia al pasaje de la paloma:

وانما عادت الحمامة الى نوح في الدفعة ولاول لانها لم تجد  
مستقرا لرجلها من الوحل الذي كان على الجبال ولانها كلت  
من الطيران ولانها استوحشت بالتفرد<sup>1494</sup>

La paloma regresa a Noé la primera vez, porque no había encontrado un apoyo para sus patas<sup>1495</sup> a causa del barro sobre las montañas, porque estaba fatigada de su vuelo y había sentido la soledad y la separación

Este segmento narrativo sigue el comentario de Išo'dad de Merv<sup>1496</sup> en el que el autor regresa igualmente al pasaje de la paloma al final del comentario del diluvio. Ibn al-Ṭayyib a diferencia de Išo'dad de Merv indica que la paloma regresó a Noé porque sintió la separación y la soledad, al contrario que Išo'dad de Merv que determina que la causa fue que la ausencia de su compañero.<sup>1497</sup> Sea como fuere, el sentimiento de la paloma fue el de la soledad en ambos casos.

---

<sup>1494</sup> Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 54 (árabe) II, p. 50-51 (fr.).

<sup>1495</sup> Gn 8,9.

<sup>1496</sup> Cf. IsAT I, p. 122 (sir.) II, p. 133 (fr.).

<sup>1497</sup> Cf. IsAT I, p. 122 (sir.) II, p. 133 (fr.).

#### 5.4. Conclusiones

La recepción que han realizado los autores árabes de la narración del diluvio es muy variada. En primer lugar, habría que atender a la religión de cada autor para entender la recepción que ha realizado. En este caso, los autores árabes cristianos se detienen en el análisis de cuestiones que han resultado relevantes también para los autores cristianos siriacos. Nos referimos a la cuestión del material con el que se construyó el arca, la cronología del diluvio en general o la castidad guardada por Noé, entre otros.

Sin embargo, cabría diferenciar dentro de los autores árabes cristianos dos grupos atendiendo a la tipología fuentística de cada obra. En esta división encontramos dos grupos: las fuentes historiográficas y las fuentes exegéticas. En cuanto a las fuentes historiográficas, la información que los autores han recepcionado se ha centrado principalmente en datos cronológicos y geográficos (como el lugar donde quedó varada el arca), más que en información teológica y moral. Sin embargo, las fuentes historiográficas también han acogido datos de esta tipología, la teológica, ubicando el relato del diluvio en un momento determinado de la historia. Esto ha dotado a esta narración de un carácter verosímil que ha sido perseguido en las diferentes tradiciones del texto con la intención final de asegurar la existencia de Dios.

En el caso de las fuentes exegéticas, el comentario sobre el relato del diluvio se asemeja más a las obras de similares características de los autores cristianos siriacos. Las cuestiones tratadas en profundidad han sido de carácter teológico principalmente, aludiendo al antropomorfismo con el que se ha dotado a Dios en el texto bíblico, así como a la constante premisa de que el pecado siempre tiene consecuencias negativas para el que lo comete.

Las fuentes islámicas han realizado diversas recepciones del relato del diluvio. Estas fuentes se han visto influenciadas por las características propias de la religión islámica, así como por el Corán, donde la redacción del diluvio ha sido recogida de forma



fragmentaria como es habitual manteniendo los datos más relevantes de este ciclo narrativo. En este sentido, podemos hablar de fuentes historiográficas que han tratado el relato atendiendo a cuestiones relacionadas con la cronología y los acontecimientos más relevantes de este ciclo narrativo. Mientras que han entrelazado esta información con algunos datos de carácter teológico, aunque en menor medida.

Por otro lado, cabría destacar otro grupo de fuentes islámicas que habrían realizado una recepción del relato del diluvio mucho más elaborada y cercana a la literatura legendaria. En este caso, la información ha sido reinterpretada creándose datos de carácter fantástico o mitológico que poco tienen en relación con el relato bíblico.

A modo de conclusión podemos indicar que las fuentes árabes han recepcionado el relato del diluvio, al igual que las fuentes siriacas, atendiendo a cuestiones teológicas y contextuales en función de cada redactor. Sin embargo, las fuentes redactadas en árabe han realizado una reinterpretación del relato, sobre todo las fuentes islámicas, que han dado origen a una nueva versión del diluvio universal en la que la sucesión de los acontecimientos más importantes se ha mantenido, pero se ha reinterpretado toda la información relativa a los mismos.

De acuerdo a lo anterior, podemos afirmar que la narración del relato del diluvio universal experimenta modificaciones en función del desarrollo exegético con lo que habría que hablar de una suerte de técnica mixta constituida por elementos de adaptación y de reinterpretación en lugar de tratarse de una mera recepción.



## 6. Conclusiones generales

La información obtenida del análisis de las diferentes fuentes seleccionadas en nuestra investigación es rica y variada dado que los autores cristianos, árabes y siríacos, confieren especial importancia en sus obras al pasaje del diluvio y asimismo las fuentes judías y musulmanas que también dedican un espacio importante al relato del diluvio universal.

A continuación ofrecemos las conclusiones obtenidas a partir de la información hallada en las diferentes fuentes analizadas sobre los elementos más relevantes de la narración del diluvio.

### 6.1. El diluvio

#### 6.1.1. Causa del diluvio

La causa por la que Dios decidió enviar un diluvio sobre la tierra varía en las diferentes tradiciones textuales. En THM la causa es el pecado del hombre, que aparece tras la narración del pasaje de los gigantes en el que se indica que los hijos de Dios habían tenido descendencia de las hijas de los hombres. En este momento, Dios observa la corrupción de la humanidad por sus pecados y decide castigarla por ellos.

Las interpretaciones de este versículo (Gn 6,5) persiguen identificar el pecado al que se refiere THM. La mayor parte de autores encuentra la causa del pecado del hombre en el pasaje previo de los gigantes (Gn 6,4). Esto les lleva a identificar el pecado del hombre con las relaciones sexuales, con dos consecuencias: la primera, la justificación de esta identificación del pecado y la segunda, la importancia de la castidad guardada por Noé hasta que cumple quinientos años.

La exégesis de la justificación de esta identificación del pecado se realiza siguiendo un mismo esquema: se describe a los descendientes de Caín recordando que están malditos para destacar el linaje de Set al que Noé pertenece.<sup>1498</sup> Esta alusión a ambos linajes evoluciona con la transmisión del relato, aumentando las referencias a las acciones deshonestas perpetradas por los cainitas, en favor de la descripción de los setitas como buenos. La interpretación conduce a la comparación de los cainitas con los animales,<sup>1499</sup> al mantener relaciones sexuales reflejo de la evolución de esta descripción.

### 6.1.2. Anuncio del diluvio

En las versiones bíblicas el diluvio es anunciado directamente por Dios a Noé (Gn 6,13). Sobre esta cuestión nos encontramos con varias interpretaciones: los autores que siguen el relato bíblico, entre ellos los que precisan el momento y la manera en que Dios anuncia el diluvio<sup>1500</sup> y aquellas fuentes en las que es otro personaje bíblico el que anuncia el diluvio.<sup>1501</sup> Resta indicar que hay fuentes en las que el anuncio del diluvio no se ha recogido y se narra la llegada de éste directamente.<sup>1502</sup>

Los autores que describen el anuncio del diluvio a través de las versiones bíblicas, en la mayoría de los casos, enriquecen la narración de este

---

<sup>1498</sup> Cf. IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.); Diy 22 I, p. 53 (sir.), II, p. 67 (fr.); CTor I, p. 102 (sir.) II, p. 38 (fr.), CToc I, p. 103 (sir.) II, p. 39 (fr.) y *Dburitā* I, p. ⲛⲁ (sir.) II, p. 30 (ing.); Y las fuentes árabes Agapio, *Kitāb al-'unwān*, p. 584 [28]; Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 50 (árabe) II, p. 47 (fr.).

<sup>1499</sup> Cf. Agapio, *Kitāb al-'unwān*, p. 584 [28] donde el autor indica que los hombres actuaron como animales cuando mantuvieron relaciones sexuales.

<sup>1500</sup> Cf. EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.); IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 126 (fr.); BK *Scholia*<sup>s</sup> I p. 103-104 (sir.) (*Mimrā* II §104) II, p. 120 (fr.); *Dburitā* I, p. ⲛⲁ (sir.) II, p. 30 (ing.).

<sup>1501</sup> Cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 146 y Cf. al-Ya'qūbī, *Ta'rīkh*, I, p. 15.

<sup>1502</sup> Cf. CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.) y CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.).

acontecimiento aportando información novedosa sobre el mismo que versa sobre dos cuestiones principales: la fecha del anuncio del diluvio y el modo en que Dios da a conocer su sentencia.

La fecha del anuncio resulta un dato interesante para los diferentes autores ya que en las versiones bíblicas no aparece. La fecha del anuncio se infiere en estos textos a través de la sentencia de Dios (Gn 6,3), en la que se indica que el castigo va a llegar en ciento veinte años. A parte de este dato, el relato bíblico no aporta más información cronológica hasta Gn 7,6: ‘era Noé de seiscientos años de edad cuando tuvo lugar el diluvio’. Por tanto, se deduce que el anuncio del castigo tuvo lugar en el año cuatrocientos ochenta de Noé al restar a la fecha en que las aguas comenzaron inundar la tierra los ciento veinte años que Dios esperaba hasta enviar el diluvio.

Este cómputo aparece en los autores siríacos que interpretan tanto los ciento veinte años como el anuncio del diluvio. En cuanto a los ciento veinte años, los autores comprenden que fue un periodo de tiempo que Dios otorgó a los hombres para que se arrepintieran de sus pecados, pero al ver que no mostraban arrepentimiento Dios redujo este tiempo a cien años para que el pecado no aumentara por veinte años más. Esta reducción del tiempo lleva a algunos autores a determinar que el anuncio de la sentencia se produjo en el año quinientos de Noé<sup>1503</sup> y no en el cuatrocientos ochenta,<sup>1504</sup> puesto que Dios no esperó ciento veinte años sino cien para enviar el diluvio. Este periodo de cien años ha sido interpretado, también, como el tiempo en el que Noé construyó el arca, se casó, tuvo tres hijos y reunió a los animales en el arca. Por su parte, los autores árabes

---

<sup>1503</sup> BK *Scholia*<sup>s</sup> I p. 103-104 (sir.) (*Mimrā* II §104) II, p. 120 (fr.); IsAT I, p. 114 (sir.) II, p. 122-123 (fr.); Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 585 [29]; al-Ya‘qūbī, *Tā‘rīh*, I, p. 15; Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 49 (árabe) II, p. 47 (fr.).

<sup>1504</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 104 (sir.) (*Mimrā* II §104) II, p. 120 (fr.) y cf. IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.). El Diy 22 indica que la sentencia fue pronunciada en el año cuatrocientos veinte de Noé (ܕܝܝ ܕܡܝܪܝܢ ܕܡܝܪܝܢ ܕܡܝܪܝܢ ܕܡܝܪܝܢ ܕܡܝܪܝܢ), cf. Diy 22 I, p. 55 (sir.), II, p. 70 (fr.).

cristianos no refieren en profundidad el periodo de ciento veinte años pero no omiten la información en sus comentarios aludiendo a este tiempo como el establecido por Dios para que el diluvio tenga lugar.

El modo en el que Dios anuncia la sentencia es descrita por algunos autores teniendo presente la ignorancia de la generación de Noé. Esta creencia le hace referir que Dios tuvo que anunciar el diluvio apareciéndose ante los hombres y hablándoles en una lengua que ellos pudieran comprender.<sup>1505</sup> Por tanto, no indican que Dios le anunciara el diluvio a Noé directamente como refiere Gn 6,13, sino que piensan que Dios lo comunicó a todos los hombres al mismo tiempo.<sup>1506</sup>

### 6.1.3. Inicio del diluvio

El comienzo del diluvio figura en Gn 7,6. En este versículo se indica que Noé tenía seiscientos años de edad cuando sobrevivió al diluvio. Esta información se ha mantenido en las fuentes que han recepcionado este dato sin que se hayan producido interpretaciones sobre la misma.<sup>1507</sup>

La llegada del diluvio es descrita como una tempestad en la que las aguas emergen de la tierra y descienden del cielo con violencia inundando la tierra y arrasando con todo lo que encuentran. Los diferentes autores describen como

---

<sup>1505</sup> Cf. EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.); BK *Scholia*<sup>s</sup> I p. 103-104 (sir.) (*Mimrā* II §104) II, p. 120 (fr.); IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 126 (fr.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (árabe) II, p. 48 (fr.).

<sup>1506</sup> Cf. EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.); BK *Scholia*<sup>s</sup> I p. 103-104 (sir.) (*Mimrā* II §104) II, p. 120 (fr.); IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 126 (fr.); Diy 22 I, p. 55 (sir.), II, p. 70 (fr.).

<sup>1507</sup> BK *Scholia*<sup>s</sup> I p. 103-104 (sir.) (*Mimrā* II §104) II, p. 120 (fr.). IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.); Diy 22 I, p. 55 (sir.), II, p. 70 (fr.); *Dburitā* I, p. ⚡ (sir.) II, p. 30 (ing.); Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 585 [29]; Eutiquio, *Annales*, p. 13 (árabe); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 49 (árabe) II, p. 47 (fr.).

THM las aguas del diluvio procedentes del ‘abismo’ y las ‘compuertas del cielo’ reforzando la descripción de la intensidad con la que el diluvio se produjo.<sup>1508</sup>

#### 6.1.4. Desarrollo del diluvio

La mayoría de las fuentes estudiadas son muy escuetas en cuanto a la descripción del desarrollo diluvio y los datos sobre las aguas son proporcionadas al narrar la llegada del diluvio. El transcurso del diluvio no se describe con la violencia con la que es descrita la llegada del mismo, pero se indica que era de noche y la lluvia era incesante. Esta situación se opone a las referencias al arca que es descrita ‘meciéndose’ en las aguas,<sup>1509</sup> lo que transmite calma que se refuerza con la alusión al sopor en el que se encuentran los pasajeros del arca.<sup>1510</sup> Otros autores no refieren estos dos datos limitando su descripción del diluvio a las aguas del mismo y a su duración.

Otro dato relevante sobre el diluvio es su alcance. Varios autores se cuestionan la universalidad de este castigo<sup>1511</sup> lo que les hace suponer que es probable que el diluvio no llegara al paraíso. Esta cuestión es relacionada por los autores con las consecuencias del diluvio para Henoc quien fue ‘llevado con Dios’,<sup>1512</sup> posiblemente al paraíso.

---

<sup>1508</sup> EphGn I, p. 61 (sir.), II, p. 48 (lat.); IsAT I, p. 119 (sir.) II, p. 129 (fr.); Diy 22 I, p. 58 (sir.), II, p. 74 (fr.); *Dburitā* I, p. ٣١ (sir.) II, p. 31 (ing.); Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 593 [37]; Mas‘ūdī, *Murūğ*, p. 41 (árabe); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (árabe) II, p. 49 (fr.).

<sup>1509</sup> Cf. IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.); CTor I, p. 146 (sir.) II, p. 56 (fr.); CToc I, p. 147 (sir.) II, p. 57 (fr.); *Dburitā* I, p. ٣١ (sir.) II, p. 31 (ing.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (árabe) II, p. 49 (fr.).

<sup>1510</sup> BK, *Scholia*<sup>h</sup> I p. 38 (sir.) (*Mimrā* II §105A) II, p. 26 (fr.); Diy 22 I, p. 59 (sir.), II, p. 75 (fr.).

<sup>1511</sup> IsAT I, p. 119 (sir.) II, p. 129 (fr.); Diy 22 I, p. 59 (sir.), II, p. 75 (fr.).

<sup>1512</sup> Cf. IsAT I, p. 122 (sir.) II, p. 132 (fr.); Diy 22 I, p. 60 (sir.), II, p. 77 (fr.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 53 (árabe) II, p. 50 (fr.).

### 6.1.5. Cronología del diluvio

La cronología del diluvio ha sido objeto de estudio durante mucho tiempo. Se ha tratado de determinar la cronología exacta de los acontecimientos más relevantes del ciclo del diluvio. Esto no resulta fácil debido al cómputo de años que se ha empleado en el AT que es diferente según la fuente del AT que esté narrando los hechos (J y P).<sup>1513</sup>

Algunos de los autores estudiados han interpretado los datos cronológicos del diluvio atendiendo a las diferentes fechas que encontramos a lo largo de la narración en THM, pero la cronología acerca del desarrollo del diluvio se ha mantenido en todas las fuentes que han recogido estos datos.

### 6.1.6. Final del diluvio

El final del diluvio (Gn 8,20-22) es descrito en las diferentes fuentes de manera similar: Dios se ‘acuerda de Noé’ y envía un viento sobre las aguas que las hace retirarse. Sobre este viento han aparecido diferentes interpretaciones, principalmente en la tradición islámica del relato. En algunas fuentes Dios ordena a la tierra que absorba las aguas,<sup>1514</sup> mientras que en otras Dios ordena a las aguas descender y entonces envía el viento sobre ellas.<sup>1515</sup>

La expresión ‘Dios se acordó de Noé’<sup>1516</sup> ha originado varias interpretaciones. Algunos autores han aludido al antropomorfismo divino presente en los textos

---

<sup>1513</sup> Cf. Gn 6,19-22 y 7,1-7,3.

<sup>1514</sup> Cf. Mas‘ūdī, *Murūğ*, p. 41 (árabe).

<sup>1515</sup> Cf. CTor I, p. 148 y 150 (sir.) II, p. 56 (fr.) y CToc I, p. 149 y 151 (sir.) II, p. 57 (fr.); *Dburītā* I, p. ٣٧ (sir.) II, p. 31-32 (ing.); Eutiquio, *Annales*, p. 13 (árabe).

<sup>1516</sup> Cf. EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 47 (lat.); BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 100 (sir.) (*Mimrā* II §100) II, p. 117 (fr.); IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.); Diy 22 I, p. 59 (sir.), II, p. 76 (fr.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 53 (árabe) II, p. 50 (fr.).



sagrados a través de expresiones como ésta. Encontramos comentarios en los que no se alude al antropomorfismo pero se refiere a la omnipotencia de Dios a través de esta expresión pues Dios no puede olvidarse de Noé, según algunos autores, puesto que Dios es fuente de conocimiento.<sup>1517</sup>

El final del diluvio es descrito como en el texto hebreo como un proceso progresivo en oposición a la violencia con la que las aguas llegaron a la tierra.

## 6.2. El arca

Las interpretaciones sobre el arca acusan una interesante variedad. La nave que permitió la salvación de Noé es motivo de interpretación en las diferentes fuentes. Hay autores que ven en el arca el símbolo de la alianza entre Dios y Noé y, por tanto, refieren la benevolencia divina;<sup>1518</sup> otros autores han interpretado el arca como un útero materno que permite una segunda creación en la que los pasajeros del arca son los embriones.<sup>1519</sup> El símil del arca con la iglesia es una de las interpretaciones realizadas por la literatura apócrifa que refiere el arca como el antiguo *bemā*.<sup>1520</sup> Otros autores, sin embargo, no han hecho referencia a ninguna de estas dos interpretaciones.

### 6.2.1. Pasaje del arca

Los compañeros de Noé en el arca son los animales y algunas personas. Cuando Dios decide salvar a Noé hace extensible esta salvación a toda su familia

---

<sup>1517</sup> Cf. BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 38 (sir.) (*Mimrā* II §105A) II, p. 26 (fr.); IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 126 (fr.); Diy 22 I, p. 59 (sir.), II, p. 75 (fr.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 53 (árabe) II, p. 50 (fr.).

<sup>1518</sup> *Dburitā* I, p. ٣١ (sir.) II, p. 31 (ing.).

<sup>1519</sup> IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (árabe) II, p. 49 (fr.).

<sup>1520</sup> Cf. CTor I, p. 136 (sir.) II, p. 52 (fr.) y CToc I, p. 137 (sir.) II, p. 53 (fr.).

permitiendo que participen con Noé del arca y un número limitado de animales seleccionado por Dios con el fin de que las especies pervivan (Gn 7,3) cuando el diluvio haya finalizado.

#### 6.2.1.1. Las personas

La salvación de Noé ha sido transmitida a toda su familia. En este caso, la familia se refiere a su mujer, a sus hijos y a las mujeres de estos, según la tradición del antiguo Israel sobre el concepto familia que alude a la esposa, los hijos, las mujeres de los hijos varones y a los criados. Estos últimos presentes principalmente en el concepto de ‘casa’.<sup>1521</sup> La salvación se extiende sobre ellos porque todo lo que Dios concede al patriarca se extiende a la familia de éste incluso los castigos o maldiciones como sucedió con Caín y su descendencia.

Las personas que acompañaron a Noé fueron siete, por tanto, sobrevivieron al diluvio ocho personas, un número que ha sido referido por numerosos autores que han hecho referencia a la fundación de la primera ciudad en la tierra tras el diluvio en honor a estas ocho personas.<sup>1522</sup> Se trata de un número cargado de simbología puesto que sucede al mismo siete, que representa la totalidad y la perfección. El ocho es un número que refiere un periodo nuevo, después del periodo de siete días, es decir, una nueva etapa o ciclo. Esto es lo que sucede en el diluvio donde las ocho personas representan un nuevo comienzo de la vida en la tierra y, como

---

<sup>1521</sup> Cf. EphGn I, p. 60 (sir.), II, p. 48 (lat.); CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.); CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.).

<sup>1522</sup> Cf. CTor I, p. 154 (sir.) II, p. 58 (fr.). Cf. CToc I, p. 155 (sir.) II, p. 59 (fr.); Eutiquio, *Annales*, p. 14 (árabe); al-Ṭabarī, *Tā' rīḥ* I, p. 180; Cf. al-Ya'qūbī, *Tā' rīḥ*, I, p. 16.

hemos visto, poblarán la tierra nuevamente después de esperar en el arca siete días,<sup>1523</sup> un ciclo completo.

Resta indicar que los setitas que habían pecado perecieron con el diluvio junto a los cainitas. Hay fuentes que describen a estas personas tratando de entrar en el arca una vez que el diluvio ha comenzado,<sup>1524</sup> pero Noé se lo impide y cierra la puerta del arca. Las fuentes islámicas refieren la intención de Iblīs (el diablo) de subir al arca y hay una referencia que indica que lo logró.<sup>1525</sup> Esta tradición también narra que el cuarto hijo de Noé no pudo subir al arca porque había pecado, lo mismo que su madre.<sup>1526</sup> La literatura rabínica también hace referencia al diablo y a otros personajes como algunos gigantes que rogaron a Noé que os dejara entrar pero en algunos casos no lograron hacerlo.<sup>1527</sup>

#### 6.2.1.2. Los animales

La descripción de los animales que subieron al arca responde a tres tradiciones textuales diferentes: la que amplía la información del relato bíblico; la que enumera a los animales; y la que enumera a los animales que subieron al arca e incluso los que no subieron a ella.

En el primer caso, el más frecuente, los autores se refieren a los animales que acompañaron a Noé en el arca a través del texto hebreo como ‘animales puros’ y ‘animales impuros’. Esta distinción originó una serie de interpretaciones sobre cuál pudiera ser la naturaleza de estos dos tipos de animales. Encontramos por ello

---

<sup>1523</sup> Cf. EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 47 (lat.); BK, *Scholias* I p. 105 (sir.) (*Mimrā* II §106) II, p. 121 (fr.); IsAT I, p. 120 (sir.) II, p. 130 (fr.); Diy 22 I, p. 58 (sir.), II, p. 74 (fr.); *Dburitā* I, p. 31 (sir.) II, p. 31 (ing.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (árabe) II, p. 49 (fr.).

<sup>1524</sup> CTor I, p. 142 y 144 (sir.) II, p. 54 (fr.). CToc I, p. 143 y 145 (sir.) II, p. 55 (fr.).

<sup>1525</sup> Cf. Ṭa‘labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā*, p. 55.

<sup>1526</sup> Cf. al-Ṭabarī, *Tā’rīḥ* I, p. 187

<sup>1527</sup> Cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 158.

fuentes en las que se indica que esta distinción ya existía en la creación, mientras que otras defienden que fue en el diluvio cuando Dios separó a los animales en dos grupos. Algunos autores cuestionan el conocimiento de Noé de esta distinción aludiendo en determinados casos al número que había de cada grupo de animales aunque existen autores que dudan de la capacidad de Noé para diferenciarlos y resuelven la cuestión a través de la intervención divina.<sup>1528</sup>

Además de la división en dos grupos, los autores indican en el número de cada uno que subió al arca igual que THM. Respecto a esto, señalan que subieron más animales puros porque son los que se pueden comer y porque son los que pueden ser utilizados para ofrecer holocausto.<sup>1529</sup>

Como hemos señalado, algunas fuentes enumeran a los animales que subieron al arca. Los animales que se mencionan son muy variados, aunque responden a la biodiversidad de los hábitats en los que los redactores residían, por lo que las alusiones a los monos, onagros y elefantes son frecuentes. Cabe indicar que la referencia a animales concretos se produce principalmente en las fuentes islámicas,<sup>1530</sup> aunque también hay referencias en las fuentes siriacas cristianas<sup>1531</sup> y apócrifas.<sup>1532</sup> En estos dos últimos casos la información es utilizada para resaltar la grandeza de la reunión de los animales en el arca con el fin de mostrar la grandeza divina en toda esta narración.

La literatura rabínica refiere una serie de animales que no pudieron subir al arca porque Noé consideró que eran demasiado grandes o peligrosos para ser

---

<sup>1528</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 104 (sir.) (*Mimrā* II §105) II, p. 121 (fr.).

<sup>1529</sup> Cf. EphGn I, p. 61 (sir.), II, p. 49 (lat.); CTor I, p. 154 (sir.) II, p. 58 (fr.); CToc I, p. 155 (sir.) II, p. 59 (fr.); *Dburitā* I, p. 32 (sir.) II, p. 32 (ing.).

<sup>1530</sup> Cf. al-Ṭabarī, *Tā'rīḥ* I, p. 187; Ṭa'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, p. 55.

<sup>1531</sup> Cf. EphGn I, p. 59 (sir.), II, p. 47 (lat.).

<sup>1532</sup> CTor I, p. 140 (sir.) II, p. 54 (fr.); CToc I, p. 141 (sir.) II, p. 55 (fr.).

llevados en ella. Se trata de la única referencia que hemos encontrado a los animales que no pudieron salvarse del diluvio.<sup>1533</sup>

### 6.2.2. El alimento y el agua dentro del arca

La cuestión del alimento dentro del arca también es motivo de comentario en las diferentes fuentes analizadas. Se trata de un dato que aparece en Gn 6,21, que ha dado origen a cuestiones no tan teológicas. Estas cuestiones responden a las necesidades naturales tanto de la personas como de los animales, por lo que hay alusiones a los excrementos de los animales que, para la mayoría de los autores, es interpretado como un problema bastante importante al que Noé tuvo que hacer frente. La solución a este inconveniente ha sido diversa: encontramos autores que indican que los animales comieron poco para producir pocos excrementos mientras que otros creen que los animales no comieron en el arca y se mantuvieron en una especie de letargo, hibernando, durante el transcurso del diluvio.<sup>1534</sup> Otras fuentes más cercanas al carácter mitológico del relato, han indicado que Dios creó nuevos animales para que se comieran estos desechos.<sup>1535</sup>

El agua, lógicamente, es una cuestión recurrente la narración del diluvio de unos y otros. Los autores han reparado en este problema. La explicación que se da es que Noé llevó consigo el agua para beber,<sup>1536</sup> refiriendo algunos a la construcción de una suerte de ‘cisternas’ en el arca; o bien, que la cogió de fuera del arca. En relación a este último caso los autores debaten sobre la salinidad de

---

<sup>1533</sup> Cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, pp. 157- 158.

<sup>1534</sup> Cf. BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 39 (sir.) (*Mimrā* II §105A) II, p. 26 (fr.); cf. IsAT I, p. 119 (sir.) II, p. 129 (fr.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51-52 (árabe) II, p.49 (fr.).

<sup>1535</sup> Cf. al-Ṭabarī, *Tā’rīḥ* I, p. 187.

<sup>1536</sup> IsAT I, p. 118 (sir.) II, p. 128 (fr.); Diy 22 I, p. 58 (sir.), II, p. 74 (fr.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (árabe) II, p. 49 (fr.).

las aguas del diluvio puesto que provenían tanto del cielo como de la tierra, por lo que mares y ríos se habían unido.<sup>1537</sup>

### 6.2.3. Descripción del arca

#### 6.2.3.1. Materiales

El material para la construcción del arca ha sido la madera. No debe sorprender la elección de la madera en lugar de otros materiales, puesto que se trata de la construcción de un barco y, por tanto, ha de ser un material que flote. La madera para el arca que aparece en THM es madera de *gofer*, un *hapax legomenon* cuya identificación ha sido motivo de discusión entre los especialistas, hasta su identificación con la madera de acacia que podría ser la probable.<sup>1538</sup>

Hay fuentes en las que se hace referencia únicamente a la ‘madera’, sin especificar el tipo concreto de material.<sup>1539</sup> Sin embargo, otros autores han tratado de identificar el tipo de madera<sup>1540</sup> mientras que algunos autores islámicos han sido más imaginativos y han determinado que Noé plantó un tipo de árbol determinado para que produjera la madera necesaria para el arca.<sup>1541</sup> Esta tradición presenta un influjo de la literatura rabínica en la que se indica que la madera del arca fue cogida de los árboles que habían crecido en la montaña

---

<sup>1537</sup> Cf. Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (árabe) II, p. 49 (fr.).

<sup>1538</sup> Cf. J. P. Monferrer Sala, “An Arabic-Muslim quotatio”, espec. 272-275.

<sup>1539</sup> Cf. BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 38 (sir.) (*Mimrā* II §105A) II, p. 26 (fr.); *Dburitā* I, p. ٢٨ (sir.) II, p. 30 (ing.).

<sup>1540</sup> EphGn I, p. 58 (sir.) II p. 46 (lat.); IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 126 (fr.); Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 126 (fr.); Diy 22 I, p. 56 (sir.), II, p. 72 (fr.). Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 12 (árabe); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (árabe) II, p. 48 (fr.).

<sup>1541</sup> Cf. Ṭa‘labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā’*, p. 55.

sagrada a pesar de que Noé estaba construyendo el arca en la llanura donde vivían los cainitas.<sup>1542</sup>

#### 6.2.3.2. Medidas

El tema de las medidas del arca representa el *topos* que menos modificaciones o interpretaciones ha sufrido; Dios le indica a Noé las medidas del arca en Gn 6,15: (...) ‘la longitud del arca de trescientos codos, su anchura de cincuenta codos y de altura treinta codos’. En algunos casos la anchura no se ha recogido, indicando simplemente que la parte baja del arca había de ser ancha.<sup>1543</sup> En este caso, el autor ha realizado un símil con una casa para que se comprenda la estructura del arca: ‘su parte baja ancha como una casa’.<sup>1544</sup>

La información relativa a las medidas del arca ha sufrido modificaciones en la tradición islámica, donde se han planteado medidas casi imposibles para la embarcación.<sup>1545</sup> En el caso del Corán, las medidas no figuran en ningún pasaje alusivo al relato del diluvio.

#### 6.2.3.3. Distribución en tres pisos

En Gn 6,16<sup>b</sup> Dios indica a Noé que debe dividir el arca en tres pisos. El texto hebreo no desarrolla esta información, pero las fuentes estudiadas ofrecen un amplio comentario de la misma. Esta característica del arca ha sido interpretada por los diferentes autores que ofrecen la distribución de los animales en las diferentes plantas, así como la de las personas. La distribución más frecuente es la

---

<sup>1542</sup> Cf. CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.); CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.).

<sup>1543</sup> Diy 22 I, p. 57 (sir.), II, p. 73 (fr.).

<sup>1544</sup> Cf. IsAT I, p. 118 (sir.) II, p. 127 (fr.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (árabe) II, p. 48 (fr.).

<sup>1545</sup> Cf. al-Ṭabarī, *Tāʾrīḥ*, I, p. 138; Ṭaʿlabī, *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, p. 55.

de situar a los reptiles en la planta baja, las bestias salvajes en la planta media y el ganado y las aves en la planta superior junto a Noé y su familia.<sup>1546</sup> Tras esta enumeración, los autores no amplían la información aunque es posible encontrar en las fuentes islámicas referencias concretas al lugar ocupado por algún animal,<sup>1547</sup> pero en general no es frecuente este tipo de alusiones.

#### 6.2.3.4. La ventana y la puerta

Tanto la ventana como la puerta del arca son dos elementos que han perdido su importancia en el transcurso de la recepción de este relato. En el original hebreo la ventana es un *hapax legomenon* que no es comentado en las fuentes estudiadas. El empleo de esta palabra hebrea tiene dos interpretaciones: que el arca era abovedada o que la ventana ocupó todo el techo del arca. Que era abovedada se extrae de la raíz del étimo hebreo (רָצַח en gr. ποιήσεις) que puede significar que la construcción terminaba en una bóveda. Y que la ventana ocupó todo el techo se colige de las interpretaciones que han realizado los diferentes autores que han indicado que por esta ventana Noé veía la salida del sol y su puesta.

En realidad esta interpretación es consecuencia de una anterior en la que se refiere que Noé veía por la ventana la sucesión del día y la noche. Esta interpretación es interesante por dos razones, la primera porque según THM la sucesión del día y la noche se había visto interrumpida con el diluvio lo que resulta lógico si se tiene presente que llovió durante cuarenta días y cuarenta noches por lo que el sol no podía verse. Esta información ha llevado a algunos autores a comparar la estructura del arca con diferentes animales o elementos que

---

<sup>1546</sup> Cf. BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 106 (sir.) (*Mimrā* II §106) II, p. 122 (fr.).Diy 22 I, p. 57 (sir.), II, p. 73 (fr.); CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42 (fr.); CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43 (fr.); Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 12 (árabe); Cf. Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (árabe) II, p. 48 (fr.).

<sup>1547</sup> Cf. Ṭa'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, p. 55.



terminan en forma abovedada.<sup>1548</sup> Y la segunda razón, la de que fuera posible que se viera el sol en su salida y su puesta, al tratarse de una embarcación debía ocupar todo el techo del barco puesto que desde una ventana no se pueden observar los dos puntos cardinales. Esta idea se relaciona con la información anterior que indicaba que la construcción del arca terminaba en un lucernario o bóveda.<sup>1549</sup> En el supuesto caso de que el arca fuera así, tal posibilidad sería factible.

#### 6.2.4. El monte en el que el arca quedó varada

En Gn 8,4 el arca queda varada en un monte como consecuencia del descenso de las aguas del diluvio. El nombre de este monte es recogido en todas las fuentes que transmiten el relato, atendiendo a diferentes versiones bíblicas por lo que los nombres de esta montaña varían a pesar de tratarse de la misma: Ararat, Qardū o al-Ġūdī. En los comentarios más tardíos, principalmente en las fuentes árabes (cristianas y musulmanas), se ha tratado de determinar su ubicación ofreciendo detalles del mismo.<sup>1550</sup>

Algunos autores han referido la ubicación del arca en este monte a través de la descripción que hacen del mismo otros autores.<sup>1551</sup> Se trata de una información que no se ha extendido al resto de fuentes donde no la encontramos.

---

<sup>1548</sup> Cf. IsAT I, p. 118 (sir.) II, p. 127 (fr.); Diy 22 I, p. 57 (sir.), II, p.73 (fr.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (árabe) II, p. 48 (fr.).

<sup>1549</sup> Cf. IsAT I, p. 118 (sir.) II, p. 127 (fr.); Diy 22 I, p. 57 (sir.), II, p.73 (fr.).

<sup>1550</sup> Cf. Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 594 [98]; Eutiquio, *Annales*, p. 13-14 (árabe); Mas‘ūdī, *Murūğ*, p. 41 (árabe); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (árabe) II, p. 49 (fr.); al-Ya‘qūbī, *Tā’rīḥ*, I, p. 16.

<sup>1551</sup> Cf. Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 584.

### 6.3. Noé

#### 6.3.1. Noé como símbolo de la humanidad

La relación entre Dios y Noé está basada en la fe que Noé tiene a Dios. Este personaje bíblico es fiel a sus creencias religiosas hasta en los momentos más críticos cuando, durante el diluvio, se encontraba en un barco navegando sin rumbo bajo una tempestad que, según es descrita en las diferentes fuentes estudiadas, fue muy violenta. Noé esperó dentro del arca a que Dios le ordenara la salida de ella,<sup>1552</sup> una muestra más de la fe de Noé en Dios, puesto que no se atrevió a abandonar el arca sin el consentimiento divino.

#### 6.3.2. El linaje de Caín y la generación de Noé

La descendencia de Caín queda maldita desde que Dios maldijo a Caín por haber asesinado a su hermano Abel (Gn 4,24). El linaje de Set es descrito como antítesis del de Caín. Los setitas representan todo lo que los cainitas no son: son justos, mantienen la fe y el culto a Dios, y lo más relevante en este relato, no han caído en el pecado. Esta última información no la encontramos en las versiones bíblicas sino en las diferentes interpretaciones realizadas sobre ella. Se alude en ellas al linaje de Caín como el que está pervertido y ha caído en pecado, sirviéndose de estas descripciones para resaltar lo positivo del linaje de Set.<sup>1553</sup>

Noé, como descendiente de Set, se mantiene puro y alejado del pecado. Cuando los setitas caen en los pecados de los descendientes de Caín, Noé no se desvía de su camino, convirtiéndose en el representante de todo lo que los setitas habían sido en otro momento. Para engrandecer la figura de Noé y su carácter de

---

<sup>1552</sup> Cf. Gn 8,16-19.

<sup>1553</sup> Cf. Diy 22 I, p. 53 (sir.), II, p. 67 (fr.); CTor I, p. 150 (sir.) II, p. 56 (fr.) y CToc I, p. 151 (sir.) II, p. 57 (fr.); *Dburitā* I, p. ٤ (sir.) II, p. 30 (ing.); Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 12 (árabe); Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 584 [28].

justo e íntegro en oposición a los cainitas y al resto de setitas algunos autores refieren la castidad de Noé como una de sus cualidades principales, puesto que es lo opuesto al pecado que los cainitas están perpetrando según estas fuentes.<sup>1554</sup> Así, no se trata tanto de que Noé fuese casto, sino de que fuese lo contrario a lo que representaban los cainitas. Aún así, la castidad de Noé es, por otro lado, signo de su comunión con Dios al presentarse Noé como un sacerdote que mantiene su castidad y al no tomar éste esposa alguna hasta que Dios se lo permite.

Para resaltar el carácter positivo del personaje de Noé, los autores también recurren a la ignorancia de la generación de Noé.<sup>1555</sup> Con esta idea logran destacar que Noé era el único hombre capaz de ejecutar una tarea como la de construir un arca y asegurar la pervivencia de las especies.<sup>1556</sup> Además esta alusión a la ignorancia de los coetáneos de Noé les proporciona el enlace perfecto para referirse a la benevolencia de Dios como maestro de Noé en la construcción del arca. Por tanto, Dios no quería que la humanidad desapareciera por completo, ya que instruyó a Noé para que pudiera salvarse.<sup>1557</sup>

Como hemos visto, el final del diluvio ha sido descrito en las diferentes fuentes como un acontecimiento pausado y progresivo. La salida del arca marca el antes y el después de la creación de Dios. Cuando Noé pisa la tierra seca<sup>1558</sup> comienza una nueva vida libre de pecado. En agradecimiento, Noé ofrece holocausto a

---

<sup>1554</sup> Cf. EphGn I p. 55 (sir.) II, p. 43 (fr.); IsAT I, p. 115 (sir.) II, p. 124 (fr.); CTor I, p. 106 (sir.) II, p. 42, 3 (fr.), CToc I, p. 107 (sir.) II, p. 43, 3 (fr.); *Dburitā* I p. ۞ (sir.) II, p. 33 (ing.); Agapio, *Kitāb al-‘unwān*, p. 584 [28]; Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 50 (árabe) II, p. 47 (fr.).

<sup>1555</sup> Cf. BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 37 (sir.) (*Mimrā* II §104A) II, p. 25 (fr.); IsAT I, p. 116 (sir.) II, p. 126 (fr.); Diy 22 I, p. 56 (sir.), II, p. 72 (fr.); Cf. Eutiquio, *Annales*, p. 13 (árabe); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (árabe) II, p. 48 (fr.).

<sup>1556</sup> Cf. EphGn I, p. 58 (sir.) II, p. 46 (lat.).

<sup>1557</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (sir.) II, p. 126 (fr.); cf. BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 38 (sir.) (*Mimrā* II §105A) II, p. 26 (fr.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (árabe) II, p. 48 (fr.).

<sup>1558</sup> Cf. Gn 8,18-19.

Dios.<sup>1559</sup> Este pasaje es descrito por la mayoría de autores. Algunos han aludido al mismo pero no han aportado mayor información sobre el hecho.

El holocausto que Noé ofrece está relacionado con los animales que lo acompañaron en el arca, puesto que constaba de animales puros.<sup>1560</sup> Es un acontecimiento en el que los autores reparan principalmente en el olor producido por la carne de los animales al ser quemados. Este olor en lugar de resultar desagradable para Dios hace que acepte el sacrificio de Noé.<sup>1561</sup> Las fuentes rabínicas indican que no fue Noé quien ofreció el holocausto, porque tenía el rostro deformado desde que el león lo atacó en el interior del arca, por lo que fue su hijo Sem quien lo realizó.<sup>1562</sup> Esta información está relacionada con la referencia de la literatura apócrifa al primogénito de Noé como sacerdote,<sup>1563</sup> información recogida por los autores árabes cristianos a través de esta literatura.

Dios acepta el holocausto ofrecido por Noé y se produce un segundo agradecimiento. En este caso es Dios el que agradece a Noé la ofrenda. Por ello se produce la alianza entre Dios y Noé, representante de la humanidad, de que no habrá más diluvios. Esta información es referida por la mayoría de fuentes que, por el contrario, omiten la información sobre el arrepentimiento de Dios (Gn 8,21-

---

<sup>1559</sup> Cf. Gn 8,20.

<sup>1560</sup> Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 528-538.

<sup>1561</sup> Cf. EphGn I, p. 62 (sir.), II, p. 49 (lat.); IsAT I, p. 122 (sir.) II, p. 132 (fr.); Diy 22 I, p. 60 (sir.), II, p. 78 (fr.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 53 (árabe) II, p. 50 (fr.); Agapio, *Kitāb al-unwān*, p. 594 [98].

<sup>1562</sup> Cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 165.

<sup>1563</sup> Cf. CTor I, p. 118 (sir.) II, p. 46 (fr.) CToc I, p. 119 (sir.) II, p. 47 (fr.); Eutiquio *Annales*, p. 12 (árabe).

22) por haber enviado el diluvio. Hay fuentes que recogen este arrepentimiento refiriendo nuevamente la benevolencia divina tras el diluvio.<sup>1564</sup>

Las transformaciones que ha sufrido el relato del diluvio al ser recepcionado por las fuentes siríacas y árabes son numerosas. La información esencial que permite el desarrollo de la narración se ha mantenido desde su original asirio; el castigo divino en forma de diluvio es una constante en todas las tradiciones textuales, así como la salvación de un hombre de morir ahogado gracias a la advertencia de un dios que le ordena la construcción de un arca de madera. Las ampliaciones, reducciones e interpretaciones se han realizado a partir de esta información básica.

Pero el relato original fue sometido a modificaciones diversas en el proceso de transmisión, basadas principalmente en rasgos de naturaleza teológica y narrativa de acuerdo con los intereses exegéticos o narrativos del autor que acaban por determinar una nueva morfología narrativa del relato.

El relato del diluvio, cargado de simbología, sirve a los textos religiosos para transmitir un claro mensaje moral: que el pecado no es aceptado por la divinidad. Los hombres deben ser temerosos de los dioses, puesto que ellos tienen el poder de crear, pero también el poder de destruir. Por ello, no deben actuar en contra de lo que la divinidad espera, pues el castigo puede llegar en cualquier momento y de forma variada.

Este carácter moralizador y edificante del relato es el núcleo dinamizador del texto, que puso en manos de sus recepcionadores, en este caso los autores siríacos y árabes cristianos, un arsenal de motivos y elementos narrativos que éstos trataron de modo diverso en función de sus intereses y tradiciones particulares.

---

<sup>1564</sup> Cf. EphGn I, p. 60 (sir.), II, p. 48 (lat.); IsAT I, p. 122 (sir.) II, p. 132 (fr.); Diy 22 I, p. 61 (sir.), II, p. 78 (fr.).CTor I, p. 154 y 156 (sir.) II, p. 58 (fr.); CToc I, p. 155 (sir.) II, p. 59 (fr.); *Dburitā* I, p. 32 (sir.) II, p. 32 (ing.).



## 7. General conclusions

The information provided by the analysis of the different sources composed by Christian, Arabic and Syriac authors we have used in the present research is rich and varied, due to the special importance given in their works to the account of the Great Flood. Jewish and Muslim sources devote a special attention to the story of the Flood as well. Below we show the conclusions obtained from the information found in the different sources analyzed, focused on the most relevant features of the story of the Flood.

### 7.1. The Flood

#### 7.1.1. Reason for the Flood

The reason why God decided to send a deluge upon the Earth is diverse according to the different textual traditions. In HMT the reason is the sin of humans, which appears after the account of the Giants where the sons of God had descendants from the daughters of men. In this case, God saw the corruption of humans through their sins and decided to punish them for it.

The interpretation of these verses (Gn 6:5) aims at identifying the sin referred in HMT. Most of the authors find the cause of the sin of men in the preceding passage of the Giants (Gn 6:4). This makes them define the sin of the men as sexual relations. This definition has two consequences. First, it allows them to justify idea of the sin and second, it gives importance of the chastity upheld by Noah until he is five hundred years old.

The exegesis about the justification of the identification of this sin is done following the same structure: description of Cain's offspring remembering that they are cursed with the intention to highlight Seth's lineage to which Noah

belongs.<sup>1565</sup> This reference to both lineages evolving together with the transmission of the text increases the references to the dishonest actions performed by the Cainites, in favor of the description of the Sethites as decent. This interpretation leads to the comparison of the Cainites with the animals having sexual relations reflected by the evolution of this description.<sup>1566</sup>

In the biblical versions, the Flood is announced directly by God to Noah (Gn 6:13). Concerning this question we found different interpretations: authors who follow the biblical text, among them those who specify the moment and the way in which God announced his judgment<sup>1567</sup> and those sources in where another biblical character is the one who announced the deluge.<sup>1568</sup> Needless to say, there are sources in which the announcement of the deluge is not mentioned and the arriving of the deluge is directly described.<sup>1569</sup>

The authors who describe the announcement of the deluge following the biblical versions, in most cases, heighten the narrative about this event providing new information that concerns two main issues: the date of the announcement of the deluge and the way God made his judgment known.

The date of the announcement is an interesting fact for the different authors since it does not appear in the biblical versions. The date of the announcement is inferred in these texts through God's judgment (Gn 6:3) in which it is said that the punishment will arrive after a hundred and twenty years. Additionally, the biblical

---

<sup>1565</sup> Cf. IsAT I, p. 115 (Syr.) II, p. 124 (Fr.); Diy 22 I, p. 53 (Syr.), II, p. 67 (Fr.); CTor I, p. 102 (Syr.) II, p. 38 (Fr.), CToc I, p. 103 (Syr.) II, p. 39 (Fr.) and *Dburitā* I, p. ⲛⲗ (Syr.) II, p. 30 (Eng.); And the Arabic sources, Agapius, *Kitāb al-'unwān*, p. 584 [28]; Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 50 (Arabic) II, p. 47 (Fr.).

<sup>1566</sup> Cf. Agapius, *Kitāb al-'unwān*, p. 584 [28].

<sup>1567</sup> Cf. EphGn I, p. 58 (Syr.) II, p. 46 (Lat.); IsAT I, p. 116 (Syr.) II, p. 126 (Fr.); BK *Scholia*<sup>s</sup> I p. 103-104 (Syr.) (*Mimrā* II §104) II, p. 120 (Fr.); *Dburitā* I, p. ⲛⲗ (Syr.) II, p. 30 (Eng.).

<sup>1568</sup> Cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 146 and Cf. al-Ya'qūbī, *Ta'rīkh*, I, p. 15.

<sup>1569</sup> Cf. CTor I, p. 106 (Syr.) II, p. 42 (Fr.) and CToc I, p. 107 (Syr.) II, p. 43 (Fr.).



account does not provide further chronological information until Gn 7:6 ‘Noah was six hundred years old when the flood took place. Therefore it is deducted that the announcement of the punishment was handed down in Noah’s four hundred and eightieth year in subtracting the date in which the waters began to flood the Earth to the a hundred and twenty years that God waited to send the flood.

This calculation appears in Syriac authors who interpreted these hundred and twenty years as well as the announcement of the deluge. Regarding the hundred and twenty years, the authors understand that this was a period of time that God gave men for the repentance of their sins, but when He saw that they didn’t show repentance, he reduce this time to a hundred years so that the sins didn’t increase twenty more years. This decrease in time makes a few authors decide that the announcement of the judgment was in the year five hundred of Noah,<sup>1570</sup> not in the year four hundred and eighty of Noah’s life<sup>1571</sup> therefore God didn’t wait a hundred and twenty but a hundred years to send the flood. This period of a hundred years was interpreted further as the time in which Noah built the ark, got married, had three sons and gathered the animals in the ark. As for the Christian Arabic authors, they don’t refer specifically to the period of a hundred and twenty years but they don’t ignore the information since in their comments they refer to this time as the time established by God for the flood to take place.

The way in which God announced the judgment is described by several authors taking into account Noah’s generation’s ignorance. This belief make them described that God must have announced the flood appearing before men and

---

<sup>1570</sup> BK *Scholia*<sup>s</sup> I p. 103-104 (Syr.) (*Mimrā* II §104) II, p. 120 (Fr.); IsAT I, p. 114 (Syr.) II, p. 122-123 (Fr.); Agapius, *Kitāb al-‘unwān*, p. 585 [29]; al-Ya‘qūbī, *Tā’rīh*, I, p. 15; Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 49 (Arabic) II, p. 47 (Fr.).

<sup>1571</sup> BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 104 (Syr.) (*Mimrā* II §104) II, p. 120 (Fr.) and cf. IsAT I, p. 120 (Syr.) II, p. 130 (Fr.). Diy 22 indicated that the judgment was announced in the 420th years of Noah life (ܕܝܝ ܕܡܝܬܘܢܐ ܕܢܘܗ ܕܡܝܬܘܢܐ ܕܡܝܬܘܢܐ ܕܡܝܬܘܢܐ), cf. Diy 22 I, p. 55 (Syr.), II, p. 70 (Fr.).

talking in a language that they could understand.<sup>1572</sup> Therefore, they do not indicated that God announced the deluge directly to Noah as referred Gn 6:13, but they think that God communicated it to all men at the same time.<sup>1573</sup>

### 7.1.3. The beginning of the flood

The beginning of the flood appears in Gn 7:6. In this verse, it is explained that Noah was six hundred years old when the deluge arrived. This information has remained in the sources that have accepted this date without further interpretation.<sup>1574</sup>

The arriving of the flood is described as a tempest in which waters emerge from the earth and came down from heaven with violence, flooding the earth and sweeping away all in their way. The different authors described, similar to the HMT, the flood waters from the deep and the floodgates of heaven, which emphasizes the intensity of the flood.<sup>1575</sup>

---

<sup>1572</sup> Cf. EphGn I, p. 58 (Syr.) II, p. 46 (Lat.); BK *Scholia*<sup>s</sup> I p. 103-104 (Syr.) (*Mimrā* II §104) II, p. 120 (Fr.); IsAT I, p. 116 (Syr.) II, p. 126 (Fr.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (Arabic) II, p. 48 (Fr.).

<sup>1573</sup> Cf. EphGn I, p. 58 (Syr.) II, p. 46 (Lat.); BK *Scholia*<sup>s</sup> I p. 103-104 (Syr.) (*Mimrā* II §104) II, p. 120 (Fr.); IsAT I, p. 116 (Syr.) II, p. 126 (Fr.); Diy 22 I, p. 55 (Syr.), II, p. 70 (Fr.).

<sup>1574</sup> BK *Scholia*<sup>s</sup> I p. 103-104 (Syr.) (*Mimrā* II §104) II, p. 120 (Fr.). IsAT I, p. 120 (Syr.) II, p. 130 (Fr.); Diy 22 I, p. 55 (Syr.), II, p. 70 (Fr.); *Dburitā* I, p. ⲛⲗ (Syr.) II, p. 30 (Eng.); Agapius, *Kitāb al-‘unwān*, p. 585 [29]; Euty chius, *Annales*, p. 13 (Arabic); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 49 (Arabic) II, p. 47 (Fr.).

<sup>1575</sup> EphGn I, p. 61 (Syr.), II, p. 48 (Lat.); IsAT I, p. 119 (Syr.) II, p. 129 (Fr.); Diy 22 I, p. 58 (Syr.), II, p. 74 (Fr.); *Dburitā* I, p. ⲛⲗ (Syr.) II, p. 31 (Eng.); Agapius, *Kitāb al-‘unwān*, p. 593 [37]; Mas‘ūdī, *Murūğ*, p. 41 (Arabic); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (Arabic) II, p. 49 (Fr.).

#### 7.1.4. The flood narrative

Most of the studied sources are limited in relation to the description of the flood and the facts about the waters are mostly given in the description of the arriving of the flood. The course of the flood is not describe as violent as its arrival, but it is noted that it was always by night and that the rain was incessant. This description is in contrast to references about the ark that describe it cradling in the waters,<sup>1576</sup> and that transmit a calm heightened by the allusion of torpor in which the passengers of the ark are.<sup>1577</sup> Other authors do not refer to these information, simply describing the waters of the flood and its duration.

Another relevant issue about the flood is its coverage. Several authors questioned the universality of this punishment<sup>1578</sup> and make them assume that probably the flood did not arrive to Paradise. This issue is associated, by several authors, with the consequences of the flood for Enoc who was ‘taken by God’<sup>1579</sup> probably to Paradise.

#### 7.1.5. The chronology of the flood

The chronology of the flood has been study subject for a long time. The challenge has been to determine the exact chronology of the relevant events in the cycle of the flood. This is not easy because of the calculation of years used in the OT,

---

<sup>1576</sup> Cf. IsAT I, p. 120 (Syr.) II, p. 130 (Fr.); CTor I, p. 146 (Syr.) II, p. 56 (Fr.); CToc I, p. 147 (Syr.) II, p. 57 (Fr.); *Dburitā* I, p. 𐤀 (Syr.) II, p. 31 (Eng.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (Arabic) II, p. 49 (Fr.).

<sup>1577</sup> BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 38 (Syr.) (*Mimrā* II §105A) II, p. 26 (Fr.); Diy 22 I, p. 59 (Syr.), II, p. 75 (Fr.).

<sup>1578</sup> IsAT I, p. 119 (Syr.) II, p. 129 (Fr.); Diy 22 I, p. 59 (Syr.), II, p. 75 (Fr.).

<sup>1579</sup> Cf. IsAT I, p. 122 (Syr.) II, p. 132 (Fr.); Diy 22 I, p. 60 (Syr.), II, p. 77 (Fr.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 53 (Arabic) II, p. 50 (Fr.).

which differs according to the source that is narrating the events (J or P) in the OT.<sup>1580</sup>

Several studied authors had interpreted this chronological information of the flood paying attention to the different dates that are found throughout the narrative in HMT, however the chronology about the narrative of the flood had been keep in all the sources that had taken this data.

#### 7.1.6. The end of the flood

The end of the flood (Gn 8:20-22) is described in the different sources in a similar way: God ‘remembers Noah’ and sends a wind over the waters that make them recede. There are several interpretations regarding this wind, mainly in the Islamic tradition of the story. In several sources God commands the earth to absorb the waters,<sup>1581</sup> in contrast to others in which God commands the waters to retrieve and then he sends the wind above them.<sup>1582</sup>

The phrase ‘God remembers Noah’<sup>1583</sup> have originated several interpretations. Certain authors have alluded to the divine anthropomorphism in the sacred text through phrases similar to this one. We found commentaries that do not allude to the anthropomorphism but refer to the almightiness of God through this phrase

---

<sup>1580</sup> Cf. Gn 6:19-22 and 7:1-7,3.

<sup>1581</sup> Cf. Mas‘ūdī, *Murūğ*, p. 41 (Arabic).

<sup>1582</sup> Cf. CTor I, p. 148 y 150 (Syr.) II, p. 56 (Fr.) y CToc I, p. 149 y 151 (Syr.) II, p. 57 (Fr.); *Dburitā* I, p. ٣١ (Syr.) II, p. 31-32 (Eng.); Eutychius, *Annales*, p. 13 (Arabic).

<sup>1583</sup> Cf. EphGn I, p. 59 (Syr.), II, p. 47 (Lat.); BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 100 (Syr.) (*Mimrā* II §100) II, p. 117 (Fr.); IsAT I, p. 115 (Syr.) II, p. 124 (Fr.); Diy 22 I, p. 59 (Syr.), II, p. 76 (Fr.); Ibn al-Tayyib, *Genèse* I, p. 53 (Arabic) II, p. 50 (Fr.).

because God cannot forget Noah, in these authors view, because God is the source of all knowledge.<sup>1584</sup>

The ending of the flood is described as in HMT like a progressive process in contrast to the violence with the waters arrived at the earth at the beginning of the flood.

## 7.2. The ark

The interpretations about the ark are interestingly diverse. The craft that allows Noah's salvation is issue of interpretation in the different sources. There are authors that interpret the ark as the symbol of the alliance between God and Noah and, therefore, they see in it the divine benevolence;<sup>1585</sup> other authors have interpreted the ark as a maternal womb that makes possible a second creation in which the embryos are the passengers of the ark.<sup>1586</sup> The simile of the ark with the church is one of the interpretations make by the apocryphal literature, which interprets the ark as the ancient *bemā*.<sup>1587</sup> Nevertheless, other authors have not made any of these interpretations.

### 7.2.1. The passengers of the ark

Noah's fellow passengers in the ark are the animals and several people. When God decides to save Noah, He makes this salvations available to all Noah's family

---

<sup>1584</sup> Cf. BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 38 (Syr.) (*Mimrā* II §105A) II, p. 26 (Fr.); IsAT I, p. 117 (Syr.) II, p. 126 (Fr.); Diy 22 I, p. 59 (Syr.), II, p. 75 (Fr.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 53 (Arabic) II, p. 50 (Fr.).

<sup>1585</sup> *Dburitā* I, p. ٣١ (Syr.) II, p. 31 (Eng.).

<sup>1586</sup> IsAT I, p. 120 (Syr.) II, p. 130 (Fr.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (Arabic) II, p. 49 (Fr.).

<sup>1587</sup> Cf. CTor I, p. 136 (Syr.) II, p. 52 (Fr.) y CToc I, p. 137 (Syr.) II, p. 53 (Fr.).

allowing them to partake with Noah of the ark and a limited number of animals selected by God with the end of the surviving of the species (Gn 7:3) when the flood is finished.

#### 7.2.1.1. The people

The salvation of Noah has been extended to all his family. In this case, the family refers to his wife, his sons and their wives, as the tradition of ancient Israel regarding the concept of family that included the wife, the sons, the wife of the sons and the servants. These last ones are mainly present in the concept of 'house'.<sup>1588</sup> The salvation is extended to them because everything God gives the patriarch is conceded to of all his family including the punishments and curses as happened to Cain and his descendents.

The number of people who accompanied Noah was seven therefore eight people survived the flood. Several authors who make reference to the founding of the first city on Earth after the flood and honoring this eight people have mentioned the number of people who survived.<sup>1589</sup> This number has several symbolisms since it follows number seven, which represents the totality and the perfection. The number eight refers to a new period, after a period of seven days,<sup>1590</sup> that is to say, a new phase or cycle. This is what happens in the flood narrative where the eight people represent a new beginning of life in earth and, as

---

<sup>1588</sup> Cf. EphGn I, p. 60 (Syr.), II, p. 48 (Lat.); CTor I, p. 106 (Syr.) II, p. 42 (Fr.); CToc I, p. 107 (Syr.) II, p. 43 (Fr.).

<sup>1589</sup> Cf. CTor I, p. 154 (Syr.) II, p. 58 (Fr.). Cf. CToc I, p. 155 (Syr.) II, p. 59 (Fr.); Euty chius, *Annales*, p. 14 (Arabic); al-Ṭabarī, *Tā'rīḥ* I, p. 180; Cf. al-Ya'qūbī, *Tā'rīḥ*, I, p. 16.

<sup>1590</sup> Cf. EphGn I, p. 59 (Syr.), II, p. 47 (Lat.); BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 105 (Syr.) (*Mimrā* II §106) II, p. 121 (Fr.); IsAT I, p. 120 (Syr.) II, p. 130 (Fr.); Diy 22 I, p. 58 (Syr.), II, p. 74 (Fr.); *Dburitā* I, p. ٤٧ (Syr.) II, p. 31(Eng.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (Arabic) II, p. 49 (Fr.).

we saw, will populate the earth once again after waiting inside the ark for seven days, a completed cycle.

Needless to say, that the Sethites, who have sinned, died during the flood along with the Cainites. There are sources that describe these people trying to enter the ark once the flood has started,<sup>1591</sup> but Noah stops them and closes the ark's door. The Islamic sources refer the intention of Iblīs (the devil) to board the ark and there is even another source that indicates that he achieved it.<sup>1592</sup> In addition, this textual tradition narrates that the fourth son of Noah cannot come into the ark because of his sins, the same happens with his mother.<sup>1593</sup> The rabbinic literature makes reference to the devil as well and others characters, such as several giants, that begged Noah to allow them to enter but in some cases they did not achieved it.<sup>1594</sup>

#### 7.2.1.2. The animals

The description of the animals that boarded the ark belongs to three different textual traditions: the one which amplified the information of the biblical account; the one that enumerated the animals and the one that enumerated both the animals that boarded as well as those that couldn't.

In the first and most common case, the authors refer to the animals that were with Noah in the ark following the Hebrew text as 'pure animals' and 'impure animals'. This distinction was the origin of several interpretations about what could be the nature of both kinds of animals. Thus we find sources that argue this distinction already existed at the time of Creation, whereas others advocate that it

---

<sup>1591</sup> CTor I, p. 142 y 144 (Syr.) II, p. 54 (Fr.). CToc I, p. 143 y 145 (Syr.) II, p. 55 (Fr.).

<sup>1592</sup> Cf. Ta'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, p. 55.

<sup>1593</sup> Cf. al-Ṭabarī, *Tā'rīḥ* I, p. 187.

<sup>1594</sup> Cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 158.

was during the flood when God made the distinction between both animal groups. Several authors question Noah's understanding of this distinction indicating in the number of each group of animals that were there. There are authors who question Noah's capacity to differentiate between them and explain the issue by divine intervention.<sup>1595</sup>

In addition to these two groups, the authors indicate that the number of each one of them that came into the ark as do the HMT. As regard to this, they point out that more clean animals came into the ark because they can be eaten and because they are the ones that could be used to offer holocaust.<sup>1596</sup>

As we indicated, several sources enumerated the animals that came onto the ark. The mentioned animals are varied, although related with the biodiversity of the habitats in where the writers lived; consequently we find frequent allusions to monkeys, onagres and elephants. It should be noticed that reference to concreted animals is made mainly in the Islamic sources,<sup>1597</sup> although there are also references by the Christian Syriac sources<sup>1598</sup> and apocryphal ones.<sup>1599</sup> In the latter sources the information is used with the intention to highlight the greatness of the gathering of animals at the ark in order to demonstrate the divine greatness in this account.

The rabbinic literature refers to several animals that could not come into the ark because Noah believed that they were too big or dangerous to be transported

---

<sup>1595</sup> BK, *Scholia*<sup>3</sup> I p. 104 (Syr.) (*Mimrā* II §105) II, p. 121 (Fr.).

<sup>1596</sup> Cf. EphGn I, p. 61 (Syr.), II, p. 49 (Lat.); CTor I, p. 154 (Syr.) II, p. 58 (Fr.); CToc I, p. 155 (Syr.) II, p. 59 (Fr.); *Dburitā* I, p. 𐤒 (Syr.) II, p. 32 (Eng.).

<sup>1597</sup> Cf. al-Ṭabarī, *Tā' rīḥ* I, p. 187; Ṭa'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, p. 55.

<sup>1598</sup> Cf. EphGn I, p. 59 (Syr.), II, p. 47 (Lat.).

<sup>1599</sup> CTor I, p. 140 (Syr.) II, p. 54 (Fr.); CToc I, p. 141 (Syr.) II, p. 55 (Fr.).



in the ark. This is the only reference that we had found related to the animals that could not be saved from the great flood.<sup>1600</sup>

### 7.2.2. Nourishment and water inside the ark

The question of feeding and watering inside the ark are both issues commented by the different sources analyzed. This is a fact that appears at Gn 6:2, which have originated questions not too much theological. These questions are related to the natural needs of both humans and animals. Relating to these, there are comments to the animals' waste that for most of authors, it is considered as a really important problem that Noah needed to tackle. The solution to this inconvenience has been diverse: there are authors who suggest that the animals ate very little in the ark and that they stayed in a slumbering state, or hibernating, during the flood.<sup>1601</sup> Others sources closer to the mythological tradition of the account propose that God created new animals for the purpose of eating this waste.<sup>1602</sup>

Obviously, water is a recurrent theme in the flood's account by all. The authors have pay attention to this question. The explanations given are that either Noah took with him the drinking water,<sup>1603</sup> some authors referring to the building of some sort of tanks in the ark; or that, Noah took the water from outside the ark. With reference to this last idea the authors debate about the salinity of the flood's water because water came both from heaven and earth, since seas and rivers have been unified.<sup>1604</sup>

---

<sup>1600</sup> Cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, pp. 157- 158.

<sup>1601</sup> Cf. BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 39 (Syr.) (*Mimrā* II §105A) II, p. 26 (Fr.); cf. IsAT I, p. 119 (Syr.) II, p. 129 (Fr.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51-52 (Arabic) II, p.49 (Fr.).

<sup>1602</sup> Cf. al-Ṭabarī, *Tā'rīḥ* I, p. 187.

<sup>1603</sup> IsAT I, p. 118 (Syr.) II, p. 128 (Fr.); Diy 22 I, p. 58 (Syr.), II, p. 74 (Fr.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (Arabic) II, p. 49 (Fr.).

<sup>1604</sup> Cf. Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (Arabic) II, p. 49 (Fr.).

### 7.2.3. Description of ark

#### 7.2.3.1. Materials

The material for building the ark was wood. It is not surprising that wood was selected instead of other materials, since it is about the construction of a boat, and therefore, it must have been floating material. The wood for the ark that THM mentioned is *gofer's* wood, a *hapax legomenon*. The identification of this wood has been an issue discussed by scholars until its identification as the acacia wood that is the most likely one.<sup>1605</sup>

There are sources in which it is refer just as 'wood', without specifying the particular type.<sup>1606</sup> However other authors have tried to identify the particular kind of wood.<sup>1607</sup> The Islamic authors have been more imaginative and they have determined that Noah planted a specific kind of tree with the purpose of producing the necessary wood for the ark.<sup>1608</sup> This tradition has been influenced by the rabbinic literature where is indicate that the wood of the ark was taken by Noah from the trees that had grown up in the holy mountain even though Noah was building the ark in the plains where the Cainites lived.<sup>1609</sup>

---

<sup>1605</sup> Cf. J. P. Monferrer Sala, "An Arabic-Muslim quotatio", pp. 272-275.

<sup>1606</sup> Cf. BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 38 (Syr.) (*Mimrā* II §105A) II, p. 26 (Fr.); *Dburitā* I, p. Ⲱ (Syr.) II, p. 30 (Eng.).

<sup>1607</sup> EphGn I, p. 58 (Syr.) II p. 46 (Lat.); IsAT I, p. 117 (Syr.) II, p. 126 (Fr.); Cf. IsAT I, p. 117 (Syr.) II, p. 126 (Fr.); Diy 22 I, p. 56 (Syr.), II, p. 72 (Fr.). Cf. Eutychius, *Annales*, p. 12 (Arabic); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (Arabic) II, p. 48 (Fr.).

<sup>1608</sup> Cf. Ṭa'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, p. 55.

<sup>1609</sup> Cf. CTor I, p. 106 (Syr.) II, p. 42 (Fr.); CToc I, p. 107 (Syr.) II, p. 43 (Fr.).

### 7.2.3.2. Dimensions

The issue of the dimensions of the ark represents the *topos* that had gone the least modification and interpretation. God told Noah the measurements of the ark in Gn 6:15 (...) ‘of three hundred cubits long, by fifty cubits wide, by thirty cubits tall’. In several cases the width is not related, they simply indicate that the lower place of the ark should be wide.<sup>1610</sup> In this case, the author has constructed a simile with a house so the structure of the ark could be understood: ‘its lower place was wide as a house’.<sup>1611</sup>

The information pertaining to the measurements of the ark have suffered modifications in the Islamic tradition, where it is described with measurements nearly impossible for the craft.<sup>1612</sup> In the Koran there is no mention of these measurements in any passage of the flood.

### 7.2.3.3. Distribution in three stories

In Gn 6:16<sup>b</sup> God told Noah to divide the ark in three stories. The Hebrew text does not develop this information; although the studied sources offer an extended commentary of it. This quality of the ark had been interpreted by the different authors and shows the distribution of the animals in the different stories, as well as the people. The common distribution is to place the reptiles at the lower level, the wild animals in the middle and the cattle and the birds at the upper one, along with Noah and his family.<sup>1613</sup> After this distribution, the authors do not expand on

---

<sup>1610</sup> Diy 22 I, p. 57 (Syr.), II, p. 73 (Fr.).

<sup>1611</sup> Cf. IsAT I, p. 118 (Syr.) II, p. 127 (Fr.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (Arabic) II, p. 48 (Fr.).

<sup>1612</sup> Cf. al-Ṭabarī, *Tā'rīḥ*, I, p. 138; Ṭa'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, p. 55.

<sup>1613</sup> Cf. BK, *Scholia*<sup>s</sup> I p. 106 (Syr.) (*Mimrā* II §106) II, p. 122 (Fr.). Diy 22 I, p. 57 (Syr.), II, p. 73 (Fr.); CTor I, p. 106 (Syr.) II, p. 42 (Fr.); CToc I, p. 107 (Syr.) II, p. 43 (Fr.); Cf. Euty chius, *Annales*, p. 12 (Arabic); Cf. Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (Arabic) II, p. 48 (Fr.).

this information, however it is possible to find concrete references about the place taken by a specific animal within the Islamic sources,<sup>1614</sup> but commonly this kind of reference is not found.

#### 7.2.3.4. The window and the door

Both, the window and the door of the ark are elements that have lost their importance through the process of the transfer of this story. In the original Hebrew word for the window is a *hapax legomenon* that is not analyzed by the studied sources. The use of this Hebrew word has two interpretations: that the ark was domed or that the window extended to the entire ark's roof. That it was domed is deducted by the root of the Hebrew term (רָצַח in Gr. ποιήσεις), which could mean that the construction finished in a dome. The suggestion that the window extended to the entire ark's roof is deducted from interpretations made by different authors who have indicated that it was through this window that Noah could see the sunset and sunrise.

In deed this interpretation is the product of a previous one where it is described that Noah saw through the window the course of the day and night. This interpretation is interesting for two reasons, first, according to the HMT, the passing of day and night have been interrupted by the flood; which sounds logical taking into account that it was raining for forty days and forty nights therefore the sun could not be seen. This information has made several authors compare the structure of the ark with different animals or structures that finish in a dome.<sup>1615</sup> The second way, where it was possible to see the sunrise and sunset, was if the craft's window extends on the entire roof, since through a window it is not

---

<sup>1614</sup> Cf. Ṭa'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, p. 55.

<sup>1615</sup> Cf. IsAT I, p. 118 (Syr.) II, p. 127 (Fr.); Diy 22 I, p. 57 (Syr.), II, p.73 (Fr.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (Arabic) II, p. 48 (Fr.).

possible to see both cardinal points. This relates with the previous information where it is indicated that the construction of the ark was finished in a skylight or dome.<sup>1616</sup> Assuming that the ark was that way, this possibility is feasible.

#### 7.2.4. The mountain where the ark was beached

In Gn 8:4 the ark was beached in a mountain due to the lowering of the flood's water. The name of this mountain is referred to in all the sources who have transmit this account attending to the different biblical versions consequently the names of this mountain are different in spite of be the same site: Ararat, Qardū or al-Ġūdī. The more recent commentaries, principally in the Arabic (Christian and Muslim) sources, it has been tried to determinate the location showing details about it.<sup>1617</sup>

Several authors have referred to the location of the ark in this mountain through the description made by others authors about it.<sup>1618</sup> This is information that is not transmitted to the rest of the sources where we cannot find it.

### 7.3. Noah

#### 7.3.1. Noah as a symbol of humanity

The relationship between God and Noah is based on the faith that Noah has in God. This biblical character is loyal to his beliefs even in the most critical moments when, during the flood, he was in a craft drifting without direction under

---

<sup>1616</sup> Cf. IsAT I, p. 118 (Syr.) II, p. 127 (Fr.); Diy 22 I, p. 57 (Syr.), II, p.73 (Fr.).

<sup>1617</sup> Cf. Agapius, *Kitāb al-'unwān*, p. 594 [98]; Eutychius, *Annales*, p. 13-14 (Arabic); Mas'ūdī, *Murūğ*, p. 41 (Arabic); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 52 (Arabic) II, p. 49 (Fr.); al-Ya'qūbī, *Tā'rīḥ*, I, p. 16.

<sup>1618</sup> Cf. Agapius, *Kitāb al-'unwān*, p. 584.

a tempest that, as well described in different studied sources, was very violent. Noah waited inside the ark until God commanded him to leave the craft,<sup>1619</sup> and did not dare to leave the ark without God's permission.

### 7.3.2. Cain's lineage and the generation of Noah

The seed of Cain was cursed since God cursed Cain because he killed his brother Abel (Gn 4:24). The lineage of Seth is described as the antithesis of the Cain's one. The Sethites represent all that the Cainites were not: they were righteous, kept their faith and worshiped God, and most relevant to this account, they did not fall into sin. We do not find this last information directly in the biblical versions but in their different interpretations. In these interpretations it is alluded to the lineage of Cain as the one that is perverted and has fallen into sin, using this description to highlight the positive nature of the lineage of Seth.<sup>1620</sup>

Noah, as a descendant of Seth, is keeping himself pure and far from sin. When the Sethites fall for the sins as the descendants of Cain had, Noah keep his ways, making himself the representative of everything that the Sethites have once been in another time. In order to highlight Noah's character as righteous and honest, in contrast to the Cainites and the rest of the Sethites, several authors refer to Noah's chastity of as one of his principal qualities, which is exactly the opposite of the sins that the Cainites are perpetrating, according to this sources.<sup>1621</sup> In fact, it is

---

<sup>1619</sup> Cf. Gn 8:16-19.

<sup>1620</sup> Cf. Diy 22 I, p. 53 (Syr.), II, p. 67 (Fr.); CTor I, p. 150 (Syr.) II, p. 56 (Fr.) y CToc I, p. 151 (Syr.) II, p. 57 (Fr.); *Dburitā* I, p. ⲗ (Syr.) II, p. 30 (Eng.); Cf. Eutychius, *Annales*, p. 12 (Arabic); Agapius, *Kitāb al-'unwān*, p. 584 [28].

<sup>1621</sup> Cf. EphGn I p. 55 (Syr.) II, p. 43 (Fr.); IsAT I, p. 115 (Syr.) II, p. 124 (Fr.); CTor I, p. 106 (Syr.) II, p. 42, 3 (Fr.), CToc I, p. 107 (Syr.) II, p. 43, 3 (Fr.); *Dburitā* I p. ⲗ (Syr.) II, p. 33 (Eng.); Agapius, *Kitāb al-'unwān*, p. 584 [28]; Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 50 (Arabic) II, p. 47 (Fr.).

not only that Noah was chaste but that he was the opposite of what the Cainites represented. Even so, Noah's chastity is, on the other side, a sign of his communion with God when Noah is presented as a priest, who keeps his chastity, who does not take a woman until God allows him to do so.

To highlight the positive nature of Noah's character, the authors also refer to the ignorance of the generation of Noah.<sup>1622</sup> With this idea they manage to highlight Noah as the only man in earth capable of executing the task of building an ark and ensured the survival of the species.<sup>1623</sup> Furthermore, the allusion to the ignorance of Noah's contemporaries allows them the perfect link to refer to the benevolence of God as Noah's teacher in the construction of the ark. Therefore, God did not want that humanity disappear completely, inasmuch as he instructed Noah to save himself.<sup>1624</sup>

As we have seen, the end of the flood had been described in the different sources as an event slow and progressive. The exiting from the ark denotes a before and an after of God's creation. When Noah set foot on the dry earth<sup>1625</sup> this starts a new life without sin. In gratitude, Noah offers holocaust to God.<sup>1626</sup> This passage is described by most of the authors. Some have alluded to it but not much information has been given about the event.

The holocaust that Noah offers is associated with the animals that were with him in the ark, because it was made with pure animals.<sup>1627</sup> This is an event in

---

<sup>1622</sup> Cf. BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 37 (Syr.) (*Mimrā* II §104A) II, p. 25 (Fr.); IsAT I, p. 116 (Syr.) II, p. 126 (Fr.); Diy 22 I, p. 56 (Syr.), II, p. 72 (Fr.); Cf. Eutychius, *Annales*, p. 13 (Arabic); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (Arabic) II, p. 48 (Fr.).

<sup>1623</sup> Cf. EphGn I, p. 58 (Syr.) II, p. 46 (Lat.).

<sup>1624</sup> Cf. IsAT I, p. 117 (Syr.) II, p. 126 (Fr.); cf. BK, *Scholia*<sup>u</sup> I p. 38 (Syr.) (*Mimrā* II §105A) II, p. 26 (Fr.); Ibn al-Ṭayyib, *Genèse* I, p. 51 (Arabic) II, p. 48 (Fr.).

<sup>1625</sup> Cf. Gn 8:18-19.

<sup>1626</sup> Cf. Gn 8:20.

<sup>1627</sup> Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, pp. 528-538.

where the authors principally focus in the odor produced by the animals' flesh burning. Instead of being unpleasant this odor made God accept Noah's sacrifice.<sup>1628</sup> The rabbinical sources point out that it was not Noah the one who made the holocaust because his face was deformed, because the lion had attacked him inside the ark, consequently it was his son Sem who offered it.<sup>1629</sup> This information is transmitted within the description of Noah's firstborn as a priest by the apocryphal literature,<sup>1630</sup> information also referred to by Christian Arabic authors throughout their literature.

God accepts the holocaust offered by Noah and a second acknowledgment takes place. In this case, God is the one who is grateful of the offering by Noah. This way an agreement takes place between God and Noah, who represents all humanity, that there will not be more floods. This information is referred to by most sources that, in contrast, omit the information about God's repentance (Gn 8:21-22) for having sent the flood. There are sources that refer to this repentance as indicative of the divine benevolence after the flood.<sup>1631</sup>

The transformations suffered by the account of the flood while being received by Syriac and Arabic sources are numerous. The most relevant information that makes possible the narrative has remained since its Assyrian origins; the divine punishment as a flood is a constant in all textual traditions, as well as the saving of one man from drowning thanks to the intervention of a god who ordered him to

---

<sup>1628</sup> Cf. EphGn I, p. 62 (Syr.), II, p. 49 (Lat.); IsAT I, p. 122 (Syr.) II, p. 132 (Fr.); Diy 22 I, p. 60 (Syr.), II, p. 78 (Fr.); Ibn al-Tayyib, *Genèse* I, p. 53 (Arabic) II, p. 50 (Fr.); Agapius, *Kitāb al-unwān*, p. 594 [98].

<sup>1629</sup> Cf. L. Ginzberg, *Legends*, I, p. 165.

<sup>1630</sup> Cf. CTor I, p. 118 (Syr.) II, p. 46 (Fr.) CToc I, p. 119 (Syr.) II, p. 47 (Fr.); Eutychius *Annales*, p. 12 (Arabic).

<sup>1631</sup> Cf. EphGn I, p. 60 (Syr.), II, p. 48 (Lat.); IsAT I, p. 122 (Syr.) II, p. 132 (Fr.); Diy 22 I, p. 61 (Syr.), II, p. 78 (Fr.).CTor I, p. 154 y 156 (Syr.) II, p. 58 (Fr.); CToc I, p. 155 (Syr.) II, p. 59 (Fr.); *Dburitā* I, p. ٤ (Syr.) II, p. 32 (Eng.).



build an ark of wood. The amplifications, reductions and interpretations have been made parting from this basic information.

However, the original account of the flood has suffered several modifications during the transmission process, based principally on features of theological nature and narrative according to the exegetics or narrative interests of the author that finally established a new narrative form of the account.

The flood narrative, full of symbolism, enables the religious texts to transmit the clear moral message: that sin is not accepted by the divinity. Men should be fearful of the gods, because they not only have the power to create, but also the power to destroy. Thus, men should not act against divine expectations, because punishment could arrive at any moment and in various ways.

The moralizing and edifying character of this account is the dynamic point that this text that offers the recipients, in this case Syriac and Arabic Christians authors, an array of reasons and narrative elements that they treated in a diversity of styles according to their interest and personal traditions.



## 8. Bibliografía

### 8.1. Abreviaturas, abreviaciones y símbolos

ANET	James B. Pritchard, <i>Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament</i> (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969).
AT	Antiguo Testamento
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BK, <i>Scholia</i> <sup>u</sup> I	Theodor bar Koni, <i>Livre des Scolies (recension d'Urmiah)</i> , édité par R. Hespel, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 447, <i>Scriptores Syri</i> 193 (Lovaina: Peeters, 1983).
BK, <i>Scholia</i> <sup>u</sup> II	Theodor bar Koni, <i>Livre des Scolies (recension d'Urmiah)</i> , traduit par R. Hespel, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 448, <i>Scriptores Syri</i> 194 (Lovaina: Peeters, 1983).
BK, <i>Scholia</i> <sup>s</sup> I	Theodor bar Koni, <i>Liber Scholiorum 1,1 (recension de Séert)</i> , edidit A. Scher, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 55, <i>Scriptores Syri</i> 19 (París: E Typographeo Reipublicae, 1910).
BK, <i>Scholia</i> <sup>s</sup> II	Theodor bar Koni, <i>Livre des Scolies (recension de Séert) I. Mimrè I-V</i> , traduit par R. Hespel et R. Draguet, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 431, <i>Scriptores Syri</i> 187 (Lovaina: Peeters, 1981).
BSOAS	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i>
CCO	<i>Collectanea Christiana Orientalia</i>
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
CTor I	Caverna de los tesoros, versión siríaca, recensión oriental (texto), en: <i>La Caverne des Trésors, les deux recensions syriaques</i> , éditées par. S.-M. Ri, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 486, <i>Scriptores Syri</i> 207 (Lovaina: Peeters, 1987).
CTor II	Caverna de los tesoros, versión siríaca, recensión oriental

- (*versio*), en: *La Caverne des Trésors, les deux recensions syriaques*, traduites par. S.-M. Ri, col. «Corpus Scriptorum Chirstianorum Orientalium» 487, Scriptorum Syri 208 (Lovaina: Peeters, 1987).
- CToc I Caverna de los tesoros, versión siriaca, recensión occidental (texto), en: *La Caverne des Trésors, les deux recensions syriaques*, éditées par. S.-M. Ri, col. «Corpus Scriptorum Chirstianorum Orientalium» 486, Scriptorum Syri 207 (Lovaina: Peeters, 1987).
- CToc II Caverna de los tesoros, versión siriaca, recensión occidental (*versio*), en: *La Caverne des Trésors, les deux recensions syriaques*, traduites par. S.-M. Ri, col. «Corpus Scriptorum Chirstianorum Orientalium» 487, Scriptorum Syri 208 (Lovaina: Peeters, 1987).
- CTar Caverna de los tesoros, versión árabe, en: *Die Schatzhöhle »Mě'ārath Gazzē«*, Syrischer Text, Arabische Version und Übersetzung bei C. Bezold (Amsterdam: Apa-Academic Publishers Associated, 1981).
- Dburitā* *Ktabā d-Dburitā*, Salomón de Akhlāt, *The Book of the Bee*, the Syriac Text edited from the manuscripts in London, Oxford, and Munich with an English translation by E.A.W. Budge, col. «Anecdota Oxoniensia» Semitic Series I,1 (Oxford: Clarendon Press, 1886).
- Diy 22 I Diyarbakir 22, *Le commentaire sur Genèse-Exode 9,32 du Manuscrit (Olim) Diyarbakir 22*, édité par L. Van Rompay, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 483, Scriptorum Syri 205 (Lovaina: Peeters, 1986).
- Diy 22 II Diyarbakir 22, *Le commentaire sur Genèse-Exode 9,32 du Manuscrit (Olim) Diyarbakir 22*, traduit par L. Van Rompay, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 484, Scriptorum Syri 206 (Lovaina: Peeters, 1986).
- EphGn I *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum comentarii*, edidit R.-M. Tonneau, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 152, Scriptorum Syri 71 (Lovaina: Imprimerie

- Orientaliste L. Durbecq, 1955).
- EphGn II *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum comentarii*, interpretatus est R.-M. Tonneau, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 153, *Scriptores Syri* 72 (Lovaina: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1955).
- EpG Epopeya de Gilgameš, en: Joaquín Sanmartín Ascaso, *Epopeya de Gilgameš, rey de Uruk*, col. «Pliegos de Oriente. Serie Próximo Oriente». (Barcelona: ed. Trotta y ed. de la Universitat de Barcelona, 2005).
- GAL Carl Brockelman, *Geschichte der arabischen Litteratur* (Welmars: Emil Felber, 1895).
- GCAL Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vols. “Studi e Testi” 118, 133, 146, 147, 178 (Ciudad del Vaticano: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1944-1953).
- GnR *Génesis Rabbah, Midrash Rabbah*. Translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi DR. H. Freedman y M. Simon, 10 vol. (Londres: The Soncino Press, 1961).
- HALAT *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Koehler, L., Baumgartner, W. *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (Boston – Leiden: Brill, 2004).
- HMT Hebrew Masoretic Text
- IsAT I Išo'dad de Merv, *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament, Genèse*, édité par J.-M. Vosté et C. van den Eynde, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 126, *Scriptores Syri* 67, (Lovaina: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1950).
- IsAT II Išo'dad de Merv, *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament, Genèse*, traduit par C. van den Eynde, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 156, *Scriptores Syri* 75, (Lovaina: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1955).
- J Yahvista (< Jahvist)
- JCS *Journal of Cuneiform Studies*

Jub(et)	Libro de los Jubileos, versión etiópica, en: James C. Vanderkam, <i>The Book of Jubilees</i> , translated by J. C. Vanderkam, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 511, <i>Scriptores Aethiopici</i> 88 (Lovaina: Peeters, 1989).
LS	Leyenda Sumeria, en: ANET, <i>Ancient Near Eastern Texts</i> , James B. Pritchard, A. Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), pp. 42-44.
LXX	Septuaginta, <i>Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes</i> , edidit A. Rahlfs, v. 1. (Stuttgart : Württembergische Bibelanstalt, 1950).
MEAH	<i>Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos</i>
NT	Nuevo Testamento / New Testament
OT	Old Testament
P	Sacerdotal (< Priest)
PO	<i>Patrologia Orientalis</i>
Pš	Pešittā
SEM	Militarev, Alexander, Kogan, Leonid, <i>Semitic Etymological Dictionary</i> , col. «Alter Orient und Altes Testament. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments» 278/1, 278/2 (Münster: Ugarit-Verlag, 2000).
TgNph	<i>Targum Neophity</i> , en: Díez Macho, Alejandro, <i>Neophyti I, Targum Palestinense Ms. de la Biblioteca Vaticana</i> , t.1 Génesis (Madrid-Barcelona: CSIC, 1968).
TgOk	<i>Targum Onkelos</i> , en: Sperber, A. (ed.), <i>The Bible in Aramaic based on old manuscripts and printed texts</i> , Foreword Robert P. Gordon, (Leiden - Boston: Brill, 2004).
TgPsJn	<i>Targum Pseudo Jonatán</i> , disponible en línea en NTCS - IOTS, (2013). <i>Pentateuchal Targumim</i> . [online] Available at: <a href="http://targum.info/targumic-texts/pentateuchal-targumim/">http://targum.info/targumic-texts/pentateuchal-targumim/</a>

THM	Texto hebreo masorético
[...]	Texto en blanco (en las tablillas sumerias y acacias)
[xxx]	Texto añadido para la comprensión de la traducción en español de los textos originales siriacos y árabes
(...)	Fragmento omitido
≈	Indica que dos segmentos narrativos contienen información similar
<	Indica que un término o segmento narrativo ha dado lugar al siguiente
>	Indica que un término o segmento narrativo proviene del siguiente
	Indica en la leyenda sumeria que la información no se relaciona con el texto hebreo o la ‘Epopéya de Gilgameš’
≠	Indica que dos segmentos narrativos paralelos contienen información diferente sobre un mismo dato o acontecimiento
†	Indica el año de la muerte de un autor
§	Parágrafo(s)
ara.	Lengua árabe
AD	<i>Annus Domini</i>
AH	<i>Annus Hegirae</i>
aprox.	Aproximadamente
Cf.	<i>Confero</i> («confróntese, compárese, consúltese»)
col.	Columna
Eng.	English language
espec.	Especialmente
et.	Lengua etiópica (Ge‘ez)

fr.	Lengua francesa
Fr.	French language
gr.	Lengua griega
Gr.	Greek language
heb.	Lengua hebrea
ing.	Lengua inglesa
lat.	Lengua latina
Lat.	Latin language
lit.	Literalmente
ms. / mss.	Manuscrito / Manuscritos
n.	Nota
Oc.	Occidental / Occidente
Or.	Oriental / Oriente
Rec.	Recensión
s/ss.	Siguiente/ siguientes (de un pasaje citado)
sir.	Lengua siriaca
Syr.	Syriac language
v./ vv.	Versículo / versículos
<i>Vid.</i>	<i>Vide</i> («véase»)
<i>v. gr.</i>	<i>Verbi gratia</i> («verbigracia, ejemplo, por ejemplo»)



## 8.2. Literatura primaria

### 8.2.1. Fuentes siríacas

*Chronicon Anonymum ad A.D. 819; Chronicon Anonymum ad annum Christi 1234 pertinens*, interpretatus est I.-B. Chabot, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», *Scriptores Syri Series tertia* 14 (Lovaina: ex officina Orientali et Scientifica, 1937).

*Anonymi Auctoris Chronicon ad Annum Christi 1234 pertinens, praemissum est Chronicon Anonymum ad A. D. 819 pertinens curante Aphram Barsaum*, edidit I.B. Chabot, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», *Scriptores Syri* 3, 14 (París: J Gabalda, Bibliopola, 1920).

Afraates, *Aphrahat's Demonstrations, a Conversation with the Jews of Mesopotamia*. E. Lizorkin-Eyzenberg, col. col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 642, *Subsidia* 129 (Lovaina: Peeters, 2012).

*The Homilies of Aphraates, the Persian Sage edited from Syriac Manuscripts of the Fifth and Sixth Centuries in the British Museum with an English Translation* by William Wright, (2 vol.), (Londres: Williams and Norgate, 1869).

Bar Hebraeus, *The Chronography of Gregory Abu'l Faraj, being the First part of his Political History of the World*, translated from the Syriac by E. A. Wallis Budge, vol. 1. (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2003).

— *Ethicon Mēmrā I*, translated by H.G.B. Teule, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 535, *Scriptores Syri* 219 (Lovaina: Peeters, 1993).

— *Ethicon Mēmrā I*, edited by H.G.B. Teule, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 534, *Scriptores Syri* 218 (Lovaina: Peeters, 1993).

- La Caverne des Trésors, les deux recensions syriaques*, éditées par. S.-M. Ri, col. «Corpus Scriptorum Chirstianorum Orientalium» 486, *Scriptores Syri* 207 (Lovaina: Peeters, 1987).
- La Caverne des Trésors, les deux recensions syriaques*, traduites par. S.-M. Ri, col. «Corpus Scriptorum Chirstianorum Orientalium» 487, *Scriptores Syri* 208 (Lovaina: Peeters, 1987).
- Bar Koni, Teodoro *Livre des Scolies (recension de Séert) I. Mimrè I-V*, traduit par R. Hespel et R. Draguet, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 431, *Scriptores Syri* 187 (Lovaina: Peeters, 1981).
- *Liber Scholiorum 1,1 (recension de Séert)*, edidit A. Scher, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 55, *Scriptores Syri* 19 (París: E Typographeo Reipublicae, 1910).
- *Livre des Scolies (recension d'Urmiah)*, traduit par R. Hespel, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 448, *Scriptores Syri* 194 (Lovaina: Peeters, 1983).
- *Livre des Scolies (recension d'Urmiah)*, édité par R. Hespel, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 447, *Scriptores Syri* 193 (Lovaina: Peeters, 1983).
- *Livre des Scolies (recension d'Urmiah). Les collections annexes par Sylvain de Qardu*, traduit par R. Hespel, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 465, *Scriptores Syri* 198 (Lovaina: Peeters, 1984).
- *Livre des Scolies (recension d'Urmiah). Les collections annexes par Sylvain de Qardu*, édité par R. Hespel, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 464, *Scriptores Syri* 197 (Lovaina: Peeters, 1984).

- Bar Šalībī, Dionisio *A response to the Arabs*, edited by J. P. Amar, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 614, *Scriptores Syri* 238 (Lovaina: Peeters, 2005).
- *A response to the Arabs*, translated by J. P. Amar, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 615, *Scriptores Syri* 239 (Lovaina: Peeters, 2005).
- *Expositio Liturgiae*, edidit H. Labourt, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», *Scriptores Syri Series Secunda – Tomus XCIII (93)* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1903).
- *Expositio Liturgiae*, interpretatus est H. Labourt, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 14, *Scriptores Syri 14 Series (93)* (Lovaina: Secrétariat du CorpusSCO, 1955).
- Efrén de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*, Traduction du Syriaque par René Lavenant. Introduction et notes par F. Graffin, col. «Sources Chrétiennes» 137. (París: Les Éditions du Cerf, 1968).
- *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum comentarii*, interpretatus est R.-M. Tonneau, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 153, *Scriptores Syri* 72 (Lovaina: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1955).
- *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum comentarii*, edidit R.-M. Tonneau, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 152, *Scriptores Syri* 71 (Lovaina: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1955).
- *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, Uebersetzt von E. Beck, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 175, *Scriptores Syri* 79 (Lovaina: Secrétariat du CorpusSCO, 1957).

- *Mundus Primus, Die Geschichte der Welt und des Menschen von Adam bis Noach im Genesiskommentar Ephräms des Syrers*, Thomas Kremer, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 641, Subsidia 128 (Lovaina: Peeters, 2012).
- Epifanio de Chipre, *Les versions Géorgiennes d'Épiphane de Chypre, Traité des poids et des mesures*, traduit par M.J. Van Esbroeck, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 461, Scriptorum Iberici 20 (Lovaina: Peeters, 1984).
- *Traité des poids et des mesures*, édité par M.J. Van Esbroeck, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 460, Scriptorum Iberici 19 (Lovaina: Peeters, 1984).
- Ishō bar Nūn, *The selected questions of Ishō bar Nūn on the Pentateuch, edited and translated from Ms. Cambridge ADD. 2017 with a study of the relationship of Ishō'dād of Merv, Theodore bar Kōnī and Ishō bar Nūn on Genesis*, edited by E. G. Clarke, col. «Studia Post-Biblica» 5 (Leiden: Brill, 1962).
- Išo'dad de Merv, *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament, Genèse*, édité par J.-M. Vosté et C. van den Eynde, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 126, Scriptorum Syri 67 (Lovaina: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1950).
- *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament, Genèse*, traduit par C. van den Eynde, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 156, Scriptorum Syri 75 (Lovaina: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1955).
- Jacobo de Édesa, *Hexameron seu in opus Creationis libri septem*, interpretatus est A. Vaschalde, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», Scriptorum Syri Series Secunda 56 (Lovaina: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1953).

— *Hexameron seu in opus Creationis libri septem*, edito I.-B. Chabot, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 97, *Scriptores Syri* 48 (París: E typographeo Reipublicae, 1928).

Jacobo de Serug, *Quatre homélies métriques sur la Création*, tradites par K. Alwan, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 509, *Scriptores Syri* 215 (Lovaina: Peeters, 1989).

— *Quatre homélies métriques sur la Création*, éditées par K. Alwan, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 508, *Scriptores Syri* 214 (Lovaina: Peeters, 1989).

— *Six homélies festales en prose*, édition critique du texte syriaque, introduction et traduction française par F. Rilliet, col. «Patrologia Orientalis», t. 43, fasc. 4, n° 196, (Turnhout, Belgique: Brepols, 1986).

*Le commentaire sur Genèse-Exode 9,32 du Manuscrit (Olim) Diyarbakir 22*, traduit par L. Van Rompay, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 484, *Scriptores Syri* 206 (Lovaina: Peeters, 1986).

*Le commentaire sur Genèse-Exode 9,32 du Manuscrit (Olim) Diyarbakir 22*, édité par L. Van Rompay, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 483, *Scriptores Syri* 205 (Lovaina: Peeters, 1986).

Miguel Sirio, *Chronique du Michael the Syrian, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, edited and translated by J.-B. Chabot, (París: Ernest Leroux 1899, 1901, 1905).

Pseudo-Dionisio de Tell-Mahre, *Chronicle (known also as the Chronicle of Zuqnin) Part III*. Translated with notes and introduction by W. Witakowski, col. «Translated Texts for Historians» 22, (Liverpool, UK: Liverpool University Press, 1996).

— *Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum I*, interpretatus est J.B. Chabot, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 121, *Scriptores Syri* 66 (Lovaina: Secrétariat du CorpusSCO, 1949).

— *Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum I*, edidit J.B. Chabot, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», *Scriptores Syri series tertia tomus I* (Lovaina: Secrétariat du CorpusSCO, 1927).

Pseudo-Methodio, *Die Syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*. Übersetzt von G. J. Reinink, «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 541, *Scriptores Syri* 221 (Lovaina: Peeters, 1993).

— *Die Syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*. Herausgegeben von G. J. Reinink, «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 540, *Scriptores Syri* 220 (Lovaina: Peeters, 1993).

Pseudo-Zacarias, *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor, Church and War in Late Antiquity*, G. Greatrex translated from Syriac and Arabic sources by R. Phenix and C. B. Horn, with introductory material by S. Brock and W. Witakowski, col. «Translated Texts for Historians» 55 (Liverpool: Liverpool University Press, 2011).

Salomón de Akhlāt, *The Book of the Bee*, the Syriac Text edited from the manuscripts in London, Oxford, and Munich with an English translation by E.A.W. Budge, col. «Anecdota Oxoniensia» Semitic Series I,1 (Oxford: Clarendon Press, 1886).

Teófanos el Confesor, *The Chronicle of Theophanes Confessor “Byzantine and Near Eastern History AD 284-813”*. Translated with introduction and commentary by Cyril Mango and Roger Scott with the assistance of Geoffrey Greatrex, (Oxford – New York: Oxford University Press, 1997).

Zacarias Rétor, *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, interpretatus est E. W. Brooks, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», Scriptorum Syri 3, 5. (Lovaina: I.-B. Ista, 1924).

#### 8.2.2. Fuentes árabes

Agapio de Manbij, *Kitab al-'Unvan, Histoire Universelle*, éditée et traduite en français par A. Vasiliev, col. «Patrologia Orientalis» t.5, fasc.4 n. 24 (París: Firmin-Didot, 1947).

Eutiquio de Alejandría, *Annales*, edidit L. Cheikho, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 50, Scriptorum Arabici series tertia VI (Beirut: E Typographeo Catholico, 1906).

— *Gli Annali*, Introduzione, traduzione e note Bartolomeo Pirone (El Cairo: Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 1987).

— *The Book of Demonstration (Kitāb al-Burhān)*, edited by P. Cachia, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 192, Scriptorum Arabici 20, (Lovaina: Peeters, 1960).

— *The Book of Demonstration (Kitāb al-Burhān)*, translated by W. Montgomery Watt, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 193, Scriptorum Arabici 21, (Lovaina: Peeters, 1960).

al-Mas'ūdī, Abū l-Ḥasan, *Murūğ al-dahab wa-ma'ādin al-jawhar*, 5 vol., ed. Muḥammad Muḥyī l-Dīn 'Abd al-Ḥamīd (Beirut: Maktabat al-'Aṣriyyah, 1988 AD / 1408 H).

*Die Schatzhöhle »Mě'ārath Gazzē«*, Syrischer Text, Arabische Version und Übersetzung bei C. Bezold (Amsterdam: Apa-Academic Publishers Associated, 1981).

al-Ṭabarī, Abu Ja'far Muḥammad ibn Jarir, *Annales*, edidit M. J. de Goeje, recensuit J. Barth (Leiden: Brill, 1964).

Ibn al-Ṭayyib, *Commentaire sur la Genèse*, traduit par J.C.J. Sanders, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 275, *Scriptores Arabici* 25 (Lovaina: Secrétariat du CorpusSCO, 1967).

— *Commentaire sur la Genèse*, édité par J.C.J. Sanders, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 274, *Scriptores Arabici* 24 (Lovaina: Secrétariat du CorpusSCO, 1967).

*Textos apócrifos árabes cristianos*. Edición y traducción de J. P. Monferrer Sala, col. «Pliegos de Oriente» (Madrid: Trotta, 2003).

Ṭa'labī, Aḥmad ibn Muḥammad, *Qiṣaṣ al-Anbiyā'*: *Al-Musammā, 'Arā'is al-majālis*. Ed. Abī Ishāq Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Nīsābūrī, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994).

Aḥmad ibn Abī Ya'qūb al-Ya'qūbī, *Tā'rīḥ al-Ya'qūbī*, 'allaqa 'alayhi wa-waḍa'a ḥawāshiyahu Khalīl al-Manṣūr (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002 AD /1423 H).

### 8.2.3. Fuentes griegas y latinas

Flavio Josefo, *Jewish Antiquities, Books I-III*, with an English translation by H. ST. J. Thackeray, col. «The Loeb Classical Library. Greek authors) 242 (Cambridge, MA: Harvard University Press – London: William Heinemann, 1998).



George Synkellos, *The Chronography of George Synkellos: A Byzantine Chronicle of Universal History from the Creation*. Translated with Introduction and Notes by William Adler and Paul Tuffin, (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Orígenes, *Homélie sur la Gènes*, texte Latin de W. A. Baehrens, introduction par H. de Lubac et L. Doutreleau, traduction et notes par L. Doutreleau, col. «Sources Chrétiennes» 7 bis, (Latour-Maubourg, Paris : Éditions du Cerf, 2003).

#### 8.2.4. Fuentes etiópicas

*The Ethiopic version of the Book of Enoch* edited from twenty-three mss. together with a Greek and Latin versions by R. H. Charles, col. «Anecdota Oxoniensia» (Oxford: Clarendon Press, 1906).

— *The Book of Jubilees or the Little Genesis*. Translated from the editor's Ethiopic text, (Londres: Adam and Charles Black, 1902).

Malan, S.C., *The book of Adam and Eve also called the Conflict of Adam and Eve with Satan*, “A Book of Early Christian Church”, translated from the Ethiopic, with notes from the Kufale, Talmud, Midrashim and other Eastern works (London: Williams and Norgate, 1882).

*The Book of Jubilees*, translated by J. C. Vanderkam, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 511, Scriptorum Aethiopicum 88 (Lovaina: Peeters, 1989).

#### 8.2.5. Fuentes hebreas (judías)

Ginzberg, Louis, *The Legends of the Jews*. Translated from the German Manuscript by Henrietta Szold, 7 vols. (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1909).

*Midrash Rabbah*. Translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of Rabbi DR. H. Freedman y M. Simon, 10 vol. (Londres: The Soncino Press, 1961).

*Midraš Tanḥuma Genesis* (edición de S. Buber), Intorducción, traducción y notas por V. M. Armenteros, col. «Biblioteca Midrásica» 31 (Navarra: Verbo Divino, 2009).

*Neophyti 1, Targum Palestinense Ms. de la Biblioteca Vaticana*, t.1 Génesis, ed. A. Díez Macho, traducciones cotejadas de la versión castellana, francesa: R. Le Déaut, inglesa: Martin McNamara y Michael Maher (Madrid-Barcelona: CSIC, 1968).

#### 8.2.6. Versiones de la Biblia

*Pešītā*, Cal1.cn.huc.edu, (2015). *The Comprehensive Aramaic Lexicon*. [online] Available at: <http://cal1.cn.huc.edu/> [Accessed 30 Mayo 2015].

*Sagrada Biblia*, traducción y edición de J. M. Bóver y F. Cantera Burgos, col. «Biblioteca de Autores Cristianos» (Madrid: Editorial Católica, 1957).

*Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, edidit A. Rahlfs, v. 1. (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1950).

*Texto hebreo masorético*, Cal1.cn.huc.edu, (2015). *The Comprehensive Aramaic Lexicon*. [online] Available at: <http://cal1.cn.huc.edu/> [Accessed 30 Mayo 2015].

#### 8.3. Literatura secundaria

Adang, Camilla, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hamz* (Leiden – New York – Köln: Brill, 1996).

- Becker, Adam H., *Sources for the Study of the School of Nisibis*. Translated with an introduction and notes by A. H. Becker, col. «Translated Texts for Historians» 50. (Liverpool, UK: Liverpool University Press, 2008),
- Baumstark, Anton, *Die christlichen Literaturen des Orients*, II, (Leipzig: G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1911),
- Blau, Joshua, "Melkite Arabic Literary lingua franca from the second half of the first millennium" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57, 1 (1994), pp. 14-16.
- *A Grammar of Christian Arabic. Based mainly on South-Palestinian texts from the first millenium*, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 267, 276, 279 Subsidia 27, 28, 29 (Lovaina: Peeters, 1966,1967).
- Bodenheimer, F. S., *Animal and Man in Bible Lands*, col. «Collection de travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences»10 (Leiden: Brill, 1960).
- Breydy, Michael, *Etudes sur Sa'īd Ibn Baṭrīq et ses sources*, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 450, Subsidia 69 (Lovaina: Peeters, 1983).
- Brock, Sebastian, "Gabriel of Qatar's commentary on the Liturgy", Hugoye. *Journal of Syriac Studies*, 6,2 (2009), pp. 197-248.
- *Fire from Heaven. Studies in Syrian Theology and Liturgy*, (Hamspire, UK: Ashgate Publishing, 2006).
- *A brief outline of Syriac literature*, col. «Mōrān 'Eth'ō» 9 (India: St. Ephrem Ecumenical Research Institute, 1997).
- Brockelmann, Carl, *Lexicon syriacum, praefatus est Theodor Nöldeke*, (Edinburgo-Berlin: T. & T. Clark - Reuther and Reichard, 1985).
- *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Welmars: Emil Felber, 1895).

- Brown, F., et al. *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramaic*, (Oxford: Clarendon Press, 1939).
- Brown, Raymond E. et al. (dirs.), *Comentario bíblico San Jerónimo*. Traducido al español por A. de la Fuente Adánez, 5 vol. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972).
- Castillo Castillo, Concepción, "El arca de Noé en las fuentes árabes" en *MEAH*, 40-41 (1991-92), pp. 67-78.
- Chabot, J-B., *Littérature syriaque*. Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses, col. «Littératures chrétiennes de l'Orient» (Paris: Librairie Bloud & Gay, 1935).
- Chen, Y. S. *The Primeval Flood Catastrophe. Origins and Early Development in Mesopotamia Traditions* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- Clines, David J. A. (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, 8 vols. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993-2011).
- Clay, Albert T., *A Hebrew deluge story in Cuneiform and other epic fragments in the Pierpont Morgan library*, col. «Yale Oriental Series – Researches» vol. V-3, (New Haven, CT: Yale University Press, 1922).
- Collins, Adela Y., *Cosmology and Eschatology in Jews and Christian Apocalypticism*, (Leiden: Brill, s.d.).
- Corriente Córdoba, F., Ferrando, I. (eds). *Diccionario árabe avanzado, tomo I: árabe-español*, (Barcelona: Herder, 2005).
- Le Coz, Raymond *Histoire de l'Église d'Orient*, col. «Cerf Histoire» (Paris: Les Éditions du Cerf, 1995).
- Delitzsch, F., *The Psalms*, 3 vols. (London: Hodder and Stoughton, 1888).

- De Lagarde, Paulo, *Bibliothecae Syriacae* (Gottingen: Dieterichianis Luederi Horstmann, 1892).
- Driver, S. R., *The Book of Genesis*. With Introduction and Notes by S. R. Driver, col. «Westminster Commentaries» (London: Methuen & Co., s.d.),
- Duval, Rubens, *Littérature Syriacque*. Bibliothèque de l'enseignement de l'Histoire ecclésiastique col. «Anciennes Littératures Chrétiennes» II (París: Librairie Victor Lecoffre, 1900).
- Féghali, Paul, "Ibn At-Tayib et son commentaire sur la Genèse", *Parole de l'Orient* 16 (1990-1991), pp.149-162.
- Ferguson, Everett (ed.), *Encyclopedia of Early Christianity* (New York: Routledge, 1999).
- Forbes, R. J., *Studies in Ancient Technology* (6 vol.). (Leiden: Brill, 1964-1972).
- García Cordero, Maximiliano, *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente*, col. «Biblioteca de Autores Cristianos» 390 (Madrid: Editorial Católica, 1977).
- Florentino García Martínez - E. J. C. Tigchelaar (eds.), *The Dead Sea Scrolls Study*, (Leiden - New York - Köln: Brill, 2002).
- , Gerard P. Luttikhuisen (eds.), *Interpretations of the Flood*, col. «Themes in biblical narrative» 1 (Leiden – Boston – Köln: Brill, 1999).
- Ginzel, F. K., *Handbuch der Mathematischen und Technischen Chronologie das Zeitrechnungswesen der Völker*, Band I. (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906).
- Graf, Georg, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vols. "Studi e Testi" 118, 133, 146, 147, 178 (Ciudad del Vaticano: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1944-1953).

- Grant, Robert M., *Early Christians and Animals* (New York: Routledge, 2001).
- Graves, Robert, Patai, Raphael, *Los Mitos Hebreos, El libro del Génesis*. Traducido del inglés por Luis Echávarri (Buenos Aires: Editorial Losada, 1969).
- Griffith, S. H., *The Bible in Arabic. The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013).
- “From Aramaic to Arabic: The Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods”, *Dumbarton Oaks Papers* 51 (1997).
- “Eutychius of Alexandria on the Emperor Theophilus and Iconoclasm in Byzantium: A Tenth Century Moment in Christian Apologetics in Arabic”, *Byzantion* 52 (1982), pp. 154-190.
- Jacobsen, Thorkild, *The Sumerian King list*, col. «Assyriological Studies» 11 (Chicago: The University of Chicago Press, 1939).
- Khaladi, Tarif, *The Histories of Mas‘ūdī* (Albany, NY: State University of New York Press, 1975).
- Koehler, L., Baumgartner, W. *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (Boston – Leiden: Brill, 2004).
- König, E., *Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament mit Einschaltung – und Analyse aller schwer erkennbaren Formen Deutung der Eigennamen sowie der massoretischen Randbemerkungen und einem deutsch-hebräischen Wortregister*, (Leiden: Dieterich’sche Verlagbuchhandlung, 1910).
- Lambert, W. G., Millard, A. R., *Atra-ḫasīs, The Babylonian story of the Flood with the Sumerian Flood story by M. Civil* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999).

- Lang, Martin, “Floating from Babylon to Rome. Ancient Near Eastern flood stories in the Mediterranean world”, *KASKAL. Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico*, 5 (2008), pp. 211-231.
- Lewis, J. P., *A study of the interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature* (Leiden: Brill, 1978).
- Mallon, Alexis, *Grammaire copte avec bibliographie, chrestomathie et vocabulaire* (Beirut: Imprimerie Catholique, 1926).
- Martínez Carrasco, Carlos, “Un pasaje controvertido en los *Annales* de Eutiquio de Alejandría. El ataque judío a la ciudad de Tiro”, *CCO* 11 (2014), pp.53-73.
- Militarev, Alexander, Kogan, Leonid, *Semitic Etymological Dictionary*, col. «Alter Orient und Altes Testament. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments» 278/1, 278/2 (Münster: Ugarit-Verlag, 2000).
- Monferrer Sala, Juan Pedro, “Un cómputo de eras melkita del siglo XIII contenido en el ‘códice árabe sinaítico 445’: edición, traducción y estudio”, *Anaquel de Estudios Árabes* 24 (2013), pp. 105-117.
- “Between Hellenism and Arabicization. On the formation of an ethnolinguistic identity of the Melkite communities in the heart of Muslim rule”, *Al-Qanṭara*, 32, 2 (2012), pp. 445-471.
- “Un caso de castración tras una embajada ante Mu‘āwiya y la cuestión de la fuente documental de Maḥbūb de Mabbūg”, *Studia Historica. Historia Medieval* 30 (2012), pp. 157-173.
- “*Al-baḥr al-muḥīṭ warā’ al-samawāt wa-al-arḍ*: Jewish and Christian cosmogonic beliefs in early Islam”, *Islam and Christian-Muslim Relations* 22, 2 (2011), pp. 147-160.

- “Al-Ḥiḡāz y los ‘orígenes árabes’ del monoteísmo mosaico. A propósito de una reescritura en los Annales de Eutiquio de Alejandría”, *Aula Orientalis* 28 (2010), pp. 241-252.
- “An Arabic-Muslim quotation of a Biblical text: Ibn Kathīr’s al-Bidāya wa-l-Nihāya and the construction of the Ark of the Covenant” en Rafiaat Ebied y Herman Teule (eds.) *Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S.I. at the occasion of his sixty-fifth birthday*, col. «Eastern Christian Studies» 5 (Lovaina-París-Dudley, MA: Peeters, 2004), pp. 263-278.
- “Dos notas de lexicografía semítica y una tercera exegético-topográfica”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* XL (2004), pp. 101-110.
- “Mēmṛā del Pseudo Metodio y Yōnṭōn, el cuarto hijo de Noé. Notas a propósito de un posible origen de la leyenda oriental llegada a *Hispania* en el s. VII”, *MEAH* 50 (2001), pp. 213-230.
- “Gn 6,1-4 a la luz de un fragmento exegético contenido en el Kitāb al-ta’rīj al-ma’ymū’ ‘alā l-taḥqīq wa-l-taṣḍīq de Eutiquio de Alejandría”, *MEAH* 49 (2000), pp. 117-130.
- Payne Smith, R., *Thesaurus syriacus*, collegerunt Stephanus M. Quatremere et al., 2 vol., (Oxford: Clarendon Press, 1879, 1901).
- Von Rad, Gerhard, *El libro del Genesis*. Traducido del alemán por Santiago Romero (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982).
- Renaudot, E., *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum A.D. marco usque ad finem saeculi XIII* (París: Franciscum Fournier, 1713).
- Rogerson, J. W., Lieu, Judith M. (eds.), *The Oxford Handbook of Biblical Studies* (New York: Oxford University Press, 2006).



- Rosenthal, Franz, *A History of Muslim Historiography*, 2<sup>a</sup> ed. rev. (Leiden: Brill, 1968).
- Rubio, Gonzalo, “Reading Sumerian Names, II: Gilgamesh”, *JCS* 64 (2012), pp. 3-16.
- “Sumerian Literature”, en C. S. Ehrlich (ed.), *From an Antique Land. An Introduction to Ancient Near Eastern Literature* (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009)
- Reynolds, Gabriel Said *The Qur’ān and Its Biblical Subtexts* (New York: Routledge, 2010).
- Sanmartín Ascaso, Joaquín, Serrano, José Miguel, *Historia antigua y del Próximo Oriente, Mesopotamia y Egipto*, col. «AKAL textos» 22 (Madrid: Ediciones Akal, 2004).
- *Epopeya de Gilgameš, rey de Uruk*, col. «Pliegos de Oriente. Serie Próximo Oriente». (Barcelona: ed. Trotta y ed. de la Universitat de Barcelona, 2005).
- Silverman, Jason M. (ed.), *Opening Heaven’s floodgates, the Genesis flood narrative, its context, and reception*, col. «Biblical Intersections» 12 (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2013).
- Skinner, John, *A critical and exegetical commentary on Genesis* (Edinburgh: Clark, 1994).
- Smith, W., Cheetham, S. (eds.), *A Dictionary of Christian Antiquities and Biography*. 2 vols. (John Murray: London, 1880).
- Speiser, E. A., *Genesis*, col. «The Anchor Bible» 1 (Garden City, NY: Doubleday & Company, 1964).
- Steingass, F., *A Comprehensive Persian-English Dictionary* (Conncil: Patronage of the Secretary of State for India- Beirut: Librairie de Liban, 1975).

- Su-Min Ri, Andreas, *Commentaire de la Caverne des Trésors, étude sur l'histoire du texte et de ses sources*, col. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 581, Subsidia 103 (Lovaina: Peeters, 2000).
- Thomas, David et al. (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History (900-1050)*, vol. 2 (Leiden-Boston: Brill, 2010).
- Tottoli, Roberto, *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature* (New York: Routledge, 2002).
- Vigorous, F., *Dictionnaire de la Bible*, 5 vols. col. «Encyclopédie des Sciences Ecclésiastiques» 1 (Paris: Letouzey et Ané, 1912).
- De Vaux, Roland, *Instituciones del Antiguo Testamento*, col. «Biblioteca Herder Sección de Sagrada Escritura» 63 (Barcelona: Herder, 1976).
- Wenham, Gordon J., *Genesis 1-15*, col. «Word Biblical Commentary» 1 (Texas: Word Books, 1987).
- Wright, William, *A short History of Syriac Literature* (London : Adam and Charles Black, 1894).

#### 8.4. Referencias en línea

- C.J. Bustamante, F. Corriente y M. Timaltine (eds), *Kitābu 'umdati ttabīb fī ma'rifati nnabat likulli labīb*. III: 2, (Madrid: CSIC, 2010). Available from: ProQuest ebrary. [6 July 2015].
- Pešittā*, Cal1.cn.huc.edu, (2015). *The Comprehensive Aramaic Lexicon*. [online] Available at: <http://cal1.cn.huc.edu/> [Accessed 30 Mayo 2015].

*Targum Neophity*, NTCS - IOTS, (2013). *Pentateuchal Targumim*. [online] Available at: <http://targum.info/targumic-texts/pentateuchal-targumim/> [Accessed 25 Mayo 2015].

*Targum Onkelos*, NTCS - IOTS, (2013). *Pentateuchal Targumim*. [online] Available at: <http://targum.info/targumic-texts/pentateuchal-targumim/> [Accessed 25 Mayo 2015].

*Targum Pseudo Jonatán* NTCS - IOTS, (2013). *Pentateuchal Targumim*. [online] Available at: <http://targum.info/targumic-texts/pentateuchal-targumim/> [Accessed 25 Mayo 2015].

*Texto hebreo masorético*, Cal1.cn.huc.edu, (2015). *The Comprehensive Aramaic Lexicon*. [online] Available at: <http://cal1.cn.huc.edu/> [Accessed 30 Mayo 2015].