

SYNOWIE BOGÓW I CÓRKI CZŁOWIEKA.
KOSMICZNY „MEZALIANS” I JEGO EFEKTY W KSIĘDZE
RODZAJU 6:1–6

Seksualny podtekst, zawilość językowa i szczególna lokalizacja fragmentu Rdz 6:1–6 w cyklu biblijnych transgresji przysporzyły żydowskim i chrześcijańskim egzegetom trudności interpretacyjnych. W efekcie wokół tego fragmentu nagromadziło się bogactwo dodatkowego znaczenia w postaci komentarzy, apokryficznych rozwinięć¹ oraz ludowych legend. Niniejszy artykuł stanowi próbę dotarcia do pierwotnego znaczenia opisanej w Rdz 6:1–6 relacji między „synami bogów”² a „córkami człowieka”. Cel ten zostanie zrealizowany za pomocą metody hermeneutycznej³ wykorzystanej do zbadania tekstu rzeczonoego ustępu w jego oryginalnym języku. Przytoczmy interesujący nas fragment, na razie w tłumaczeniu za *Biblią Tysiąclecia*⁴, i zaznaczmy te słowa i frazy, które wydają się być szczególnie istotne:

¹ Zwłaszcza w obrębie 1 *Księgi Henocha* (6–36) i *Księgi Jubileuszów* (5–10). *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, oprac. i wstępy R. Rubinkiewicz, przeł. A. Kondracki et al., Warszawa 1999.

² W *Biblii Tysiąclecia*, a także w innych tłumaczeniach chrześcijańskich i idących za nimi komentarzach, wyrażenie בני האלהים oddaje się jako „synowie Boga” – co, jak zostanie pokazane dalej, jest nieścisłym tłumaczeniem.

³ Przez „metodę hermeneutyczną” rozumie się w niniejszym artykule filologiczno-historyczną analizę tekstu biblijnego.

⁴ Tekst źródłowy niniejszego studium stanowi czwarte wydanie *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Biblijne imiona i nazwy własne przytaczane są za czwartym wydaniem *Biblia Tysiąclecia*.

A kiedy ludzie zaczęli się mnożyć na ziemi, rodziły im się córki. Synowie Boga, widząc, że córki człowiecze są piękne, brali je sobie za żony, wszystkie, jakie im się tylko podobały. Wtedy Bóg rzekł: „Nie może pozostawać duch mój w człowieku na zawsze, gdyż człowiek jest istotą cielesną: niechaj więc żyje tylko sto dwadzieścia lat”. A w owych czasach byli na ziemi giganci; a także później, gdy synowie Boga zbliżyli się do córek człowieczych, te im rodziły. Byli to więc owi mocarze, mający sławę w owych dawnych czasach. Kiedy zaś Pan widział, że wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi i że usposobienie ich jest wciąż złe, żałował, że stworzył ludzi na ziemi, i zasmucił się.

W tym fragmencie pojawia się kilka trudności, które postaramy się rozjaśnić. Po pierwsze, uściślenia wymaga znaczenie wyszczególnionych terminów. W tłumaczeniu i w komentarzach bowiem nabrały one dodatkowego, nieobecnego w oryginale znaczenia. Przyjrzymy się najczęstszym trendom w egzegezie i interpretacji, a następnie zweryfikujemy ich trafność poprzez zestawienie z danymi wynikającymi z samego tekstu. Po drugie, zajmiemy się analizą relacji między „synami bogów” a „córkami człowieka”. Zbadamy znaczenie tej relacji oraz kwestię, czy rzeczywiście miała ona efekty w skali kosmicznej. Po trzecie wreszcie, trzeba będzie spojrzeć na analizowany fragment jako na całość i rozważyć jego spójność. Wydaje się bowiem, że jest on raczej zlepkiem co najmniej dwóch opowieści: historia o „synach bogów” (wersety 2. i 4.) została tu wpleciona w opowiadanie o stanie ludzkości sprzed potopu⁵. Jako że interesuje nas przede wszystkim seksualny i pozornie prokreacyjny charakter tego mitu, wszystkie te zagadnienia rozważać będziemy w kontekście relacji „synów bogów” i „córek człowieka” oraz jej następstw.

Dokładne określenie daty powstania fragmentu Rdz 6:1–6, nie mówiąc już o wieku spisanej tam tradycji, jest praktycznie niemożliwe. Księga Rodzaju przechodziła bowiem złożony proces kompilacyjny i redaktorski, o czym może świadczyć chociażby liczba dubletów w jej obrębie⁶. Badacze na ogół zgadzają się co do tego, że ustęp Rdz 6:1–6

Oba teksty są dołączane do programu BibleWorks 7.0, który został wykorzystany do przygotowania statystyk językowych.

⁵ A.T. Wright, *The Origin of Evil Spirits: the Reception of Genesis 6.1–4 in Early Jewish Literature*, Tübingen 2005, s. 52.

⁶ *Księga Rodzaju: wstęp, przekład z oryginału, komentarz – ekskursy*, oprac. S. Łach, Poznań 1962,

jest niejednolity, a historia o „synach bogów” i „córkach człowieka” to fragment jakiejś większej tradycji, z której tylko część trafiła do Księgi Rodzaju⁷. Można się zastanawiać nad motywami takiego zabiegu redakcyjnego – prawdopodobnie chodziło o włączenie powszechnie znanej legendy w cały kontekst, a jednocześnie o zaznaczenie jej negatywnego moralnie wydźwięku⁸. Niewiele to jednak mówi o samej legendzie. Trzeba bowiem oddzielić jej biblijny sens od znaczenia, jakie mogła mieć w kontekście pozabiblijnym. Tymczasem zarówno chrześcijańska, jak i żydowska egzegeza zwykły interpretować ten fragment jako wykroczenie przeciwko boskiemu porządkowi. Adam i Ewa, Kain i Abel, budowniczo wieży Babel i wreszcie nieposłuszni aniołowie mieli doprowadzić do konieczności oczyszczenia świata przez potop, „odwrotność procesu kreacji”⁹, i zawarcia nowego przymierza między Izraelem a Bogiem. Na przestrzeni wieków interpretacja Rdz 6:1–6 zmieniała się, jednak wydarzenia tam opisane postrzegane były w perspektywie moralnej i oceniane jako grzech istot, które próbują przekroczyć swoją kondycję i w ten sposób sprzeciwiają się Bogu¹⁰. W jednej z prac czytamy:

Chcąc przygotować na straszny sąd potopu, wczesne źródło J – jak się zazwyczaj sądzi – posłużyło się innym mitem starożytnym, według którego aniołowie, ulegając żądzy, zbliżyli się do kobiet i dali początek pokoleniu groteskowych olbrzymów. Opowiadanie to wskazuje na fundamentalny nieład, jaki zapanował we wszechświecie wskutek grzesznego pożądania¹¹.

Podjęcie konfesyjne obciąża ustęp Rdz 6:1–6 dodatkowym znaczeniem, podczas gdy w samym tekście, co jest widoczne nawet w tłumacze-

s. 51; L. Stachowiak, *Potop biblijny: tworzywo literackie, treść opowiadania, teologia*, Lublin 1994, s. 40–43.

⁷ *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, red. R.C. Fuller, L. Johnston, C. Kearns, London 1975, s. 183–184; *The Anchor Bible. Genesis*, red. E.A. Speiser, Garden City 1964, s. 44–46; *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, red. G.A. Buttrick, Nashville 1992, t. 3, s. 536.

⁸ *A New Catholic Commentary...*, *op. cit.*, s. 183–184.

⁹ *Harper's Bible Commentary*, red. J.L. Mays, San Francisco 1988, s. 91.

¹⁰ L. Stachowiak, *op. cit.*, s. 43; *Harper's Bible Commentary*, *op. cit.*, s. 90–93; A.T. Wright, *op. cit.*, s. 53.

¹¹ *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego: komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*,

niu, brakuje wyraźnej oceny moralnej. Co więcej – w oryginalnym języku tekstu nie ma ani słowa o „aniołach”, „groteskowych olbrzymach” czy „grzesznym pożądaniu”. Pojęcia te są znacznie późniejsze niż sam tekst, który należałoby raczej odnieść do jego prawdopodobnego literackiego kontekstu. Badacze szukający bliskowschodnich paralel dla Rdz 6:1–6 odsyłają najczęściej do wątków kosmogonii i teomachii w *Atrahasis* i *Enuma elisz* oraz do mitu o potopie w *Eposie o Gilgameszu*¹². Inni z kolei wskazują na pierwotną walkę bogów w mitach hetyckich i huryckich, tudzież na grecką gigantomachię oraz mit o burzach i sztormach zesłanych przez Zeusa, mających być odpowiednikiem potopu¹³.

Problem stanowi też fakt, iż część badaczy traktuje fragment Rdz 6:1–6 jako całościowy i zamknięty zapis, podczas gdy jest to raczej zlepek różnych tradycji, które tworzą ciągłą narrację, bazując tylko na kolejności poszczególnych wersów. Niektórzy bowiem twierdzą, że skoro gniew Boga skierowany jest przeciw ludzkości i skoro motyw ten pojawia się w 3. wersecie, to poprzedzający go werseł 2. musi zawierać opis grzechu popełnionego przez ludzi. Z tego miałyby wynikać, iż „synowie Boży” są ludźmi, najprawdopodobniej Hetytami¹⁴. Badacze ci zdają się nie dostrzegać tego, że przedmiotem ich badania jest tekst religijny, a nie kronika historyczna czy traktat filozoficzny bądź teologiczny, które rządzą się innymi prawami kompozycyjnymi i logicznymi. Badając tekst Biblii hebrajskiej (dalej: BH), trzeba liczyć się z faktem, iż przechodził on liczne redakcje i modyfikacje, a w obrębie zamkniętych już części zawsze mogło dojść do interpolacji nowych treści. W konkretnym przypadku „gniewu Boga” należałoby więc zachować dystans wobec kryterium kolejności, ponieważ w wersełach 5. i 6. przyczyna smutku Boga jest podana wprost, a w wersecie 3. słowo

red. W.R. Farmer, Warszawa 2000, s. 282.

¹² J.H. Walton, V.H. Matthews, M.W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii hebrajskiej*, Warszawa 2005, s. 954; L. Stachowiak, *op. cit.*, s. 41; *Harper's Bible Commentary*, *op. cit.*, s. 93.

¹³ *The Anchor Bible*, *op. cit.*, s. 44–46; Hasło: *Giganci*, [w:] *Encyklopedia. Religia*, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002, t. 4, s. 181–182; A.T. Wright, *op. cit.*, s. 74.

¹⁴ Zwolennikami takiego poglądu są m.in. L. Selinger i H. Schwarzbau. Za: A.T. Wright, *op. cit.*, s. 59 i 71–72.

„gniew” w ogóle się nie pojawia. Niemniej jednak wydaje się, że dobór słów w tym fragmencie jest nieprzypadkowy. By to dokładnie sprawdzić, trzeba sięgnąć do tekstu w języku oryginalnym.

„SYNOWIE BOGÓW” I „CÓRKI CZŁOWIEKA”

Rekonstrukcję „tożsamości” postaci wyszczególnionych we wcześniej zaprezentowanym ustępie Rdz 6:1–6 rozpoczniemy od równoległego zestawienia tłumaczeń ich nazw. Dla przejrzystości, w poniższej tabelce przedstawione są równoległe terminy w oryginalnym zapisie i przetłumaczone za *Biblią Tysiąclecia* oraz w tłumaczeniu werystycznym¹⁵.

Tabela 1. Zestawienie kluczowych terminów występujących w Rdz 6:1–6

Zapis oryginalny	Transkrypcja	Tłumaczenie za <i>Biblią Tysiąclecia</i>	Tłumaczenie werystyczne
יהוה	<i>Jahwe</i>	Pan/Bóg	Jahwe
בני האלהים	<i>bene ha-elohim</i>	synowie Boga	synowie bogów
האדם	<i>ha-adam</i>	ludzie	człowiek (jako gatunek)
בנות האדם	<i>benot ha-adam</i>	córki człowiecze	córki człowieka
הנפלים	<i>ha-nefilim</i>	giganci	upadli
גברים	<i>gibborim</i>	mocarze	potężni (wojownicy)
אנשי השם	<i>ansze ha-szem</i>	mający sławę	mężowie imienia
מעולם	<i>me-olam</i>	w dawnych czasach	od bardzo dawna

Powyższe zestawienie wymaga komentarza. Przede wszystkim należy podkreślić, że BH posługuje się imieniem własnym Jahwe, co w kontekście wczesnej religii Izraela, będącej raczej monolatrią niż monoteizmem, ma szczególne znaczenie. Imię własne tego boga sugeruje, iż pierwotnie nie był on jedynym, lecz jednym z wielu bogów. Na poziomie

¹⁵ Zapis hebrajski podany jest w uproszczonej spółgłoskowej formie. Gdy istotne będą różnice w wokalizacji, zostanie użyty zapis samogłoskowy. W pracy posłużono się uproszczoną (fonetyczną) transkrypcją.

tekstu oryginalnego nie ma bowiem jednego określenia na uniwersalnego Boga. Za Maciejem Münnichem można powtórzyć, iż na pierwotnie politeistyczny obraz została nałożona kryjąca warstwa monoteizmu – nie dość jednak dokładnie¹⁶.

W tym kontekście należy szczególnie przyrzeć się „synom bogów”¹⁷. Fraza בני האלהים (*bene ha-elohim*) pojawia się tylko cztery razy w BH¹⁸ i tylko w dwóch księgach: w Księdze Hioba (1:6; 2:1) oraz w Księdze Rodzaju, gdzie obydwie przypadki użycia występują we fragmencie 6:1–6. Jak widać, „synowie Boga” (w tłumaczeniu *Biblii Tysiąclecia*) to w oryginale nie *bene Jahwe*¹⁹, lecz *bene ha-elohim*, co oznacza, iż należy wstrzymać się z przypisywaniem Jahwe „ojcostwa” względem tych postaci. Słowo בני (*bene*) jest formą *status constructus* liczby mnogiej od בן (*ben*) – „syn”. Więcej trudności przysparza zidentyfikowanie słowa אלהים (*elohim*). Formalnie bowiem jest to liczba mnoga od אלה (*eloah*). Jeśli uznać, że to ostatnie oznacza częściowo upostaciowioną „moc” lub „boga”, to *elohim* znaczyłoby „moce” lub też, jeśli przyjąć pewną swobodę interpretacyjną, „bogowie”. Co więcej, rodzajnik określony ה (*he*) przed słowem *elohim* sugerowałby, że może tutaj chodzić o „bogów” lub „moce” jako o całą klasę. Mając w pamięci powyższe uwagi, przetłumaczmy frazę *bene ha-elohim* jako „synowie bogów”.

Niewiele wątpliwości co do znaczenia pozostawiają natomiast „córki człowieka”. Słowo בנות (*benot*) stanowi formę liczby mnogiej słowa בת (*bat*) – „córka”, natomiast słowo אדם (*adam*) wraz z rodzajnikiem określonym oznacza „człowieka” jako metonimię całego gatunku ludzkiego. Złożenie בנות האדם (*benot ha-adam*) oznacza zatem „córki człowieka”. Seksualny charakter relacji między „synami bogów” a „córkami człowieka” jest dosyć

¹⁶ M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin 2004, s. 127.

¹⁷ Przekład poszczególnych terminów sporządzony został na bazie prac: R.L. Harris, G.L. Archer, B. Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament*, t. 1–2, 1980; *Hebrew and English Lexicon*, red. F. Brown, S. Driver, C. Briggs, 1996; L. Koehler, W. Baumgartner, M.E.J. Richardson, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, t. 1–2, 2002; W.L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 2000, znajdujących się w pakiecie BibleWorks 7.0.

¹⁸ Oprócz בני האלהים możemy się spotkać ze zbliżoną znaczeniowo frazą בני אלהים (*bene elohim*) bez rodzajnika ה, która pojawia się tylko raz, w Hi 38,7. Analogiczna fraza, בני אלים (*bene elim*), z kolei występuje tylko dwa razy w Psalmach (29,1; 89,7).

¹⁹ Nawiasem mówiąc, fraza בני יהוה ani razu nie pojawia się w tekście BH.

oczywisty. Ci pierwsi bowiem „biorą” je sobie (וַיִּקְחוּ לָהֶם) i „przychodzą” do nich (יָבִאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל-בְּנוֹת).

Egzegeza żydowska i chrześcijańska na przestrzeni wieków w różny sposób interpretowała *bene ha-elohim* i *benot ha-adam*. Najstarsze interpretacje traktują Rdz 6:1–6 jako opis relacji aniołów z ziemskimi kobietami. Po tej linii poszli m.in. Rabi Iszmael²⁰, Józef Flawiusz, św. Ireneusz, Klemens Aleksandryjski i Tertulian²¹. Być może idea seksu między aniołami a śmiertelnikami była jednak zbyt niepokojąca dla egzegetów i dlatego wykorzystywali oni różne zabiegi, by relację tę przenieść na plan ludzki²², podstawiając odpowiednio pod *bene ha-elohim* i *benot ha-adam* prawych Setytów i grzeszne Kainitki. Tę linię interpretacji obrali m.in. autorzy targumów *Onkelos* i *Neofiti*, Symeon bar Johaj w *Genesis Rabba*²³, św. Jan Chryzostom, św. Augustyn oraz św. Cyryl Aleksandryjski²⁴. Podobnie twierdził Raszi, który w *bene ha-elohim* widział „przywódców” i „sędziów” biorących sobie za żony i nałożnice kobiety spośród plebsu²⁵.

Z punktu widzenia niniejszego artykułu najbardziej interesujące jest pierwotne znaczenie tej relacji. Hipoteza „ludzka” (arystokracja, Setyci) wydaje się odbiegać od pierwotnego znaczenia tekstu – jeśli obie strony to ludzie, to po co miałby autor, tudzież redaktor zaznaczać, że po żeńskiej stronie tej relacji stoją „córki człowieka”? Hipoteza „anielska” zaś nie znajduje uzasadnienia językowego w tekście źródłowym – w rzeczonym fragmencie ani razu nie pojawia się słowo מַלְאָךְ (*malach*) czy מַלְאֲכִים (*malachim*) oznaczające „posłańca” i „posłańców”, którzy niekiedy są interpretowani jako aniołowie²⁶. Obie te hipotezy obciążone są naddatkiem

²⁰ A.T. Wright, *op. cit.*, s. 64.

²¹ *Księga Rodzaju: wstęp...*, *op. cit.*, s. 249–253.

²² A.T. Wright, *op. cit.*, s. 66.

²³ *Ibidem*, s. 64.

²⁴ *Księga Rodzaju: wstęp...*, *op. cit.*, s. 249–253.

²⁵ *Chamisza Chumsze Tora – Chumasz Pardes Lauder: przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego opatrzony wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarza Rasziego z punktacją samogłoskową i Haftary z błogostawieństwami. Księga pierwsza, Bereszit*, oprac. S. Pecaric, Kraków 2001, s. 42–44.

²⁶ Więcej na temat „nadużyć” znaczeniowych względem słowa מַלְאָךְ można przeczytać w: W. Kosior, *Anioł w Biblii hebrajskiej. Pojęcie מַלְאָךְ w ujęciu statystycznym i hermeneutycznym*, „*Studia Judaica*” 2009, nr 23–24, s. 57–81.

znaczenia względem tekstu. Tymczasem przez *bene ha-elohim* należy raczej rozumieć istoty ponadludzkie, prawdopodobnie pomniejszych bóstwa²⁷, co sugerowałoby użycie podobnego sformułowania w starożytnych tekstach bliskowschodnich, m.in. w mitach ugaryckich z biblioteki Ras Szamra²⁸.

Krótko mówiąc, na poziomie językowym mamy grę słów *bene ha-elohim* i *benot ha-adam*, w której kryje się koniunkcja płci i porządków: męskiego z żeńskim oraz boskiego z ludzkim. Czy jednak jest to „grzech”, „bunt wobec Boskiego prawa” tudzież „mezalians”? Tekst Rdz 6:1-6 na ten temat milczy – w przeciwieństwie do szeroko rozumianej tradycji egzegetycznej i badawczej. Dlatego w tym momencie należy wyraźnie odciąć się od interpretowania tego zapisu w kategoriach buntu *bene ha-elohim* – można co najwyżej przypuszczać, że mógł mieć takie znaczenie, jeśli odwołamy się do znanego na starożytnym Bliskim Wschodzie motywu rebelii pomniejszych bogów, *anunaki* i *igigi*²⁹. Jednak nawet wtedy wpływ związku „synów bogów” i „córek człowieka” na potop, jakkolwiek sugerowany przez strukturę fragmentu Rdz 6:1-6, nie jest oczywisty. W Rdz 6:5-6 Jahwe mówi, co jest przyczyną jego smutku³⁰, i nie jest to wcale zachowanie *bene ha-elohim* czy *benot ha-adam*, ale „ogrom zła człowieka na ziemi” (רַבָּה רָעַת הָאָדָם בְּאָרֶץ). Pasowałoby to do bliskowschodnich mitów o potopie, gdzie głównym powodem kosmicznego kataklizmu jest nadmierny przyrost naturalny i „hałaśliwość” ludzi³¹. Krótko mówiąc, z rzezonego fragmentu można wyciąć wersety związane z seksem (2. i 4.), a narracja zyska w ten sposób na spójności i klarowności. Wyjęte wersety natomiast wydają się być szczątkowym zapiskiem jakiejś innej tradycji. Pozostaje oczywiście pytanie, dlaczego w ogóle zostały one przywołane? Być może przez ten zabieg redakcyjny, polegający na kumulacji wszystkich wykroczeń przed potopem, chciano się rozprawić z kłopotliwymi z perspektywy monoteizmu legendami?

²⁷ Jest oczywiste, że monoteistycznie zorientowana egzegeza widzieć będzie w słowie *elohim* imię własne jedyne Boga. Pozostaje jednak kłopotliwy rodzajnik określony, który z dużym prawdopodobieństwem wyklucza możliwość traktowania tego słowa jako nazwy własnej.

²⁸ *The Interpreter's Dictionary...*, op. cit., s. 426; *Hebrew and English Lexicon*, op. cit., s. 21-22.

²⁹ *Harper's Bible Commentary*, op. cit., s. 90-93.

³⁰ Co wcale nie jest równoznaczne z przyczyną potopu.

³¹ *Harper's Bible Commentary*, op. cit., s. 93; L. Stachowiak, op. cit., s. 143.

Podsumowując: z ustępu Rdz 6:1–6 należy wyodrębnić wersety 2. i 4. będące szcążkowym zapisem mitu o stosunkach seksualnych „synów bogów” z „córkami człowieka”. Z samego tekstu nie da się jednak wywnioskować, czy relacje te miały charakter buntu, czy nawet wykroczenia. Co więcej, w tekście nie ma też uzasadnienia dla wiązania tych działań z potopem, a kryterium kolejności wersetów wydaje się mało przekonujące, jeśli weźmie się pod uwagę możliwości redakcji i interpolacji tekstu.

POTOMSTWO

Rozważmy teraz kwestię potencjalnego potomstwa *bene ha-elohim* i *benot ha-adam*. Najczęściej można się spotkać z twierdzeniem, że wynikiem tych związków byli „giganci”. Niektórzy, zachowując większą wrażliwość na tekst oryginału, piszą, że byli to *nefilim*. Jeszcze inni są zdania, że to właśnie na *gibborim* („potężnych”, w domyśle: „wojownikach”) koncentrowała się pierwotnie cała legenda³². Tymczasem należy się zastanowić, czy w ogóle możemy mówić tutaj o jakichkolwiek efektach relacji między *bene ha-elohim* a *benot ha-adam*.

Zajmijmy się teraz zagadkowym słowem, jakim jest נפילים, tudzież נפילים³³ (*nefilim*). Jest to derywat od rdzenia נפל oznaczającego (w zależności od formy gramatycznej) „spadać”, „upadać”, „zeskakiwać”, „upaść”, „zawalić się”, „zejść”, „doprowadzić do ruiny/nieszczęścia”, „rozbić (obóz)”, „opustoszeć”, „rzucić się”, „zgnębić”, „poniżyć”, a także „urodzić się” i „poronić”³⁴. Czy *nefilim* znaczy więc „upadli”? Targum *Onkelos* i midrasz *Bereszit rabba* tłumaczą *nefilim* jako tych, którzy upadli i spowodowali upadek innych przez swoją całkowitą grzeszność³⁵.

³² E. Kraeling i C. Westermann za: A.T. Wright, *op. cit.*, s. 53.

³³ Różnica między jednym a drugim zapisem zostanie omówiona w dalszej części pracy.

³⁴ *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry, t. 9, Stuttgart 1974, s. 490–493; W. Gesenius, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: Including the Biblical Chaldee*, Boston 1844, s. 698–691; *The Dictionary of Classical Hebrew*, red. D.J.A. Clines, Sheffield 2001, t. 5, s. 723.

³⁵ Za: Chamisza Chumsze Tora..., *op. cit.*, s. 42–44; M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1950, t. 2, s. 923–924.

O ile z pierwszą częścią tego tłumaczenia można się do pewnego stopnia zgodzić, tak z drugą już nie: by zaznaczyć, że ktoś (w liczbie mnogiej, rodzaju męskiego) wprowadza kogoś innego w stan bycia upadłym, należałoby się posłużyć imiesłowem derywowanym od rdzenia נפל w binianie *piel*. Imiesłów ten brzmiałby מְנַפְּלִים (*menaplim*). Nieścisłości pojawiają się też w podstawowych słownikach, gdzie jako tłumaczenie *nefilim* podaje się słowa: „olbrzymi”, „monstra”, „zdeformowane niemowlęta”³⁶. Tymczasem na te nazwy należy patrzeć jako na poszerzenie pierwotnego zakresu znaczeniowego słowa związanego tylko i wyłącznie z „upadaniem”. Co więcej, by znaleźć językowe uzasadnienie dla rozbudowanego znaczenia, usiłuje się niekiedy derywować *nefilim* od rdzenia פיל „być cudownym/niepojętym”³⁷. Jednak gdyby zbudować na nim imiesłów rodzaju męskiego liczby mnogiej, otrzymalibyśmy słowo נִפְּלָאִים (*niflaim*). Bardzo atrakcyjne od strony znaczeniowej, jednak nietrafione językowo są próby derywowania *nefilim* od słowa נפל (*nefel*) znaczącego „poronienie”, „poroniony płód”. Taka linia interpretacji zdaje się być bardzo po myśli tych, którzy w *nefilim* chcieliby widzieć poronione potomstwo ludzi i bogów. Po pierwsze jednak, utworzone w ten sposób słowo brzmiałoby נִפְּלִים (*nefallim*), a po drugie, נפל (*nefel*) znaczy dokładnie nie tyle „poronienie”, co „wypadnięcie” i jako takie pozostaje w przestrzeni podstawowego znaczenia rdzenia נפל. Czy *nefilim* można zatem przetłumaczyć jako „ci, którzy upadli”? Niezupełnie.

Słowo נפלים (w zapisie spółgłoskowym) w różnej wokalizacji występuje dwadzieścia razy w BH. W dwóch tylko przypadkach pojawia się jako נִפְּלִים i נִפְּלָאִים (*nefilim*): w Rdz 6:4 (jeden raz) oraz w Lb 13:33 (dwa razy). W zdecydowanej większości przypadków użycia słowo to przyjmuje formę נִפְּלִים (*nofelim*) oznaczającą „tych, którzy upadli” (najczęściej ginąc w walce), jak np. w Sdz 7:12, 8:10, 1 Sm 31:8, czy Ez 32:22. I właśnie taki zapis jest w języku hebrajskim prawidłową formą imiesłowu rodzaju męskiego liczby mnogiej w binianie *paal*. Słowo *nefilim* nie stanowi więc

³⁶ L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, przeł. K. Madaj et al., Warszawa 2008, s. 666.

³⁷ Za: M.S. Heiser, *The Meaning of the Word Nephilim: Fact vs. Fantasy*, <http://www.michael-sheiser.com/nephilim.pdf> [dostęp: 10.01.2010].

poprawnego gramatycznie derywatu od rdzenia נפל³⁸. Skąd zatem wzięło się ono w BH?

Otóż wyraz *nefilim* może zostać odczytany jako imiesłów rodzaju męskiego w liczbie mnogiej, ale w języku aramejskim – *lingua franca* Żydów na wygnaniu babilońskim. Słowo *nefilim* pochodzi bowiem od aramejskiego czasownika o rdzeniu נפיל³⁹, w którym należy podkreślić obecność środkowego ם, pomiędzy א a ל. Derywowany od tego rdzenia imiesłów rodzaju męskiego w liczbie pojedynczej będzie brzmieć נפילה (*nefila*), a w liczbie mnogiej נפילין (*nefilin*). W trakcie procesu „normalizacji” tego słowa w BH zmieniło ono końcówkę na typową dla liczby mnogiej rodzaju męskiego w języku hebrajskim – stąd właśnie נפילים (*nefilim*)⁴⁰. Krótko mówiąc, analizy językowe wskazują na to, że *nefilim* jest słowem pochodzenia aramejskiego i jako takie zostało wcielone do BH w dwóch formach: poprawnej długiej ze środkowym ם oraz w defektywnej skróconej, bez środkowego ם, i znaczy po prostu „ci, którzy upadli”⁴¹. Należy jeszcze dodać, że obecność rodzajnika określonego (forma *ha-nefilim*) sugerowałaby, że jest to jakaś klasa postaci, a nie nazwa własna. Tyle i tylko tyle jesteśmy w stanie powiedzieć, bazując na tekście BH i podpierając się analizami językowymi.

Skoro więc w słowie *nefilim* brakuje znaczenia „gigantyzmu”, skąd się wzięli owi „giganci” w Rdz 6:4? Odpowiedzi wymijającej można udzielić, wskazując na greckie tłumaczenie *Septuaginty* (dalej: LXX). W wersecie tym bowiem wykorzystano słowo γίγαντες (*gigantes*) na przetłumaczenie terminów *nefilim* i *gibborim*⁴². Samo słowo *gigantes* znaczy najprawdopodobniej „zrodzeni z ziemi”⁴³ i w tradycji greckiej oznaczało istoty powstałe na granicy dwóch porządków, ziemskiego i niebiańskiego⁴⁴. Można podejrzewać, że na etapie powstawania LXX doszło

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Pokrywającym się znaczeniowo z hebrajskim נפל, zob. *ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² W LXX słowo *gigantes* zostało użyte jeszcze dla oddania *refaim* i *bene anakim*. A.T. Wright, *op. cit.*, s. 83–84.

⁴³ *Ibidem*, s. 22.

⁴⁴ *Ibidem*.

do swoistej fuzji idei, *nefilim* i *gigantes*, dla której komentarzem jest np. etiopski odpis Księgi Henocha. Wydaje się zresztą, iż wiara w gigantów zamieszkujących pierwotnie ziemię była bardzo rozpowszechniona⁴⁵. Robert Graves pisze:

Megalityczne konstrukcje, które Hebrajczycy odkryli wchodząc do Kanaanu, sprzyjały powstawaniu legend o gigantach. Podobnie w Grecji historie o potwornych ludożerczych cyklopach były opowiadane przez bazarzy ignorujących rampy, dźwignie i inne urządzenia inżynieryjne pozwalające jedną ręką unosić olbrzymie bloki kamienne, które tworzyły mury starożytnych miast⁴⁶.

Tezę o pierwotnej rasie gigantów zdaje się wspierać drugi fragment BH, w którym pojawiają się *nefilim* – Lb 13:33:

Widzieliśmy tam nawet *ha-nefilim* – Anakici pochodzą od *nefilim* – a w porównaniu z nimi wydaliśmy się sobie jak szarańcza i takimi byliśmy w ich oczach.

Interpretatorzy odwołują się do niego, by tłumaczyć obecność *nefilim*: byłyby to rasa gigantów pierwotnie zamieszkująca Palestynę, których pochodzenie miałyby z kolei tłumaczyć mit seksualny w Księdze Rodzaju. Ustęp z Księgi Rodzaju „byli na ziemi w owych dniach, a także potem”⁴⁷ miał wyjaśniać obecność *nefilim* w Palestynie, podczas gdy relacja zwiadowców z Księgi Liczb miała dostarczyć interpretacji znaczenia słowa *nefilim* jako „olbrzymi”⁴⁸.

Podsumowując rozważania na temat *nefilim*, należy podkreślić, że nadal nie wiadomo, do czego słowo to się odnosi. Późniejsza egzegeza i interpretacja nie może być tutaj miarodajna, gdyż do istniejącego wyrazu dodaje wtórne znaczenie. Z kolei z samego słowa można wywnioskować tylko tyle, co zostało już powyżej przedstawione: jest ono zhebraizowanym zapożyczeniem z aramejskiego, znaczy „ci, którzy upadli”, oraz odnosi się do klasy istot. Z tekstu Rdz 6:1–6 nie wynika, że *nefilim* byli

⁴⁵ *The Interpreter's Dictionary...*, op. cit., s. 389–390.

⁴⁶ R. Graves, R. Patai, *Hebrew Myths: The Book of Genesis*, Manchester 1966, s. 106.

⁴⁷ Tłumaczenie własne –W.K.

⁴⁸ *Chamisza Chumsze Tora...*, op. cit., s. 42–44; J.H. Walton, V.H. Matthews, M.W. Chavalas, op. cit., s. 16–17; *The Anchor Bible...*, op. cit., s. 44–46.

potomkami *bene ha-elohim* i *benot ha-adam* – krótko mówiąc, wiemy tylko tyle, że *nefilim* „byli na ziemi w owych dniach, a także potem”.

W Rdz 6:1–6 pozostaje jeszcze jedno słowo, którego desygnat niekiedy bywa interpretowany jako potomstwo „synów bogów” i „córek człowieka”, i jest nim גִּבּוֹרִים (*gibborim*). Występuje ono w dwóch formach, krótkiej גִּבּוֹר i długiej גִּבּוֹרִים. Derywowane jest od rdzenia גִּבַּר znaczącego „być silnym”⁴⁹. Prawie zawsze⁵⁰ pojawia się w kontekście jak najbardziej przyrodzonym i oznacza „olbrzymów” w znaczeniu potężnych wojowników. Fakt, iż byli to szczególnie bohaterowie, zdaje się potwierdzać fraza *ansze ha-szem* pojawiająca się nieco dalej w Rdz 6:4. Słowo אַנְשֵׁי (ansze) stanowi formę *status constructus* słowa אַנְשִׁים (*anaszim*) będącego formą liczby mnogiej słowa אִישׁ, czyli „mężczyzna”. Słowo שֵׁם (*szem*) natomiast oznacza „imię”, może też być rozumiane jako „reputacja”, „pamięć”, „sława” – jednakże te pojęcia weszły wtórnie w jego zakres znaczeniowy. Frazę „mężowie imienia” należy więc zapewne rozumieć jako znamię sławy odnoszące się do *gibborim* właśnie. W ten sposób zachowana jest spójność, gdy chodzi o podstawowe znaczenia zarówno *anaszim*, jak i *gibborim* odnoszące te nazwy do istot ze wszech miar ludzkich. Sławę tychże postaci podkreśla dodatkowo fraza מְעוֹלָם (*me-olam*). Przyjmijmy w pewnym uproszczeniu, że עוֹלָם (*olam*) to bardzo długi, choć niekoniecznie nieskończony okres. Fraza *me-olam* oznacza więc, że coś jest od bardzo dawna, a z perspektywy człowieka – od „zawsze”. Z takim znaczeniem spotykamy się m.in. w Joz 24:2 i 1 Sa 27:8, gdzie mowa o autochtonicznych mieszkańcach. Podobnie jest w 1 Krn 29:10, gdzie czytamy, że Jahwe jest bogiem Izraela od „zawsze” na „zawsze” (מְעוֹלָם וְעַד-עוֹלָם).

Podsumowując, możemy z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić, iż *gibborim* w Rdz 6:1–6 oznacza potężnych wojowników, co dodatkowo potwierdza określenie *ansze ha-szem* w dalszej części wersetu oraz jego amplifikacja we frazie *me-olam*. Jeśli trzymać się znaczenia tych określeń,

⁴⁹ P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 70.

⁵⁰ Niekiedy odnosi się do Jahwe (np. w Ps 24,8), jednakże jest to relacja metaforyczna, a nie nazwa własna. Co więcej, słowo to przyjmuje wtedy z oczywistych względów formę liczby pojedynczej, גִּבּוֹר.

jakie mają one w kontekście BH, można uznać, iż odnoszą się tutaj do szczególnych bohaterów, będących jednak w swojej istocie niczym więcej niż ludźmi. Natomiast struktura wersetu pozwala z pewną ostrożnością wnioskować, iż to właśnie oni stanowią potomstwo „synów bogów” i „córek człowieka”. Należy dodać, że tekst, mówiąc o *gibborim*, że to *me-olam ansze ha-szem*, waloryzuje ich zdecydowanie pozytywnie. Jeśli zatem prawdą jest, że *gibborim* stanowią potomstwo *bene ha-elohim* i *benot ha-adam* oraz że są pozytywnie waloryzowani, to wtedy tym bardziej nie mogą być powodem, dla którego Jahwe miałby ich zgładzić w potopie.

WNIOSKI

Na podstawie przeprowadzonych metodą hermeneutyczną badań można sformułować kilka wniosków. Po pierwsze, metoda ta pozwoliła na zachowanie bezpiecznego dystansu względem istniejących opracowań zagadnienia. Umożliwiła też weryfikację trafności istniejących przekładów tekstu i jego opracowań, jednocześnie wskazując na ich braki i nadużycia. W ten sposób stała się swoistą brzytwą Ockhama, dzięki której możliwe było ucięcie dyskusji nie mających uzasadnienia w samym tekście źródłowym oraz odcięcie się od nadmiernie rozbudowanych interpretacji i teologicznie obciążonej egzegezy. Możliwe też stało się wyostrenie znaczenia poszczególnych terminów, jakie prawdopodobnie pierwotnie posiadały. W ten sposób z dużą dozą prawdopodobieństwa można uznać, iż określenie *bene ha-elohim* odnosi się do istot nadludzkich współżyjących z *benot ha-adam*, czyli z ziemskimi kobietami. Rezultatem tych związków wydają się być *gibborim* – potężni wojownicy, być może herosi kulturowi. Z zakresu znaczeniowego *nefilim* z kolei należy usunąć wszystko to, czego nie można wyczytać w samym tekście bądź wywnioskować z etymologii tego słowa, które – choć wciąż tajemnicze – w Rdz 6:1–6 nie oznacza niczego więcej poza „tymi, którzy upadli”.

Po drugie, wydaje się, że w Rdz 6:1–6 możemy znaleźć co najmniej dwie niezależne historie. Jeśli bowiem trzymać się podziału na wersety, można w ten sposób fragment podzielić na dwie spójne części:

historię o współzyciu „synów bogów” z „córkami człowieka” i efektach tego współzycia oraz swoiste wprowadzenie do biblijnej wersji mitu o potopie. Wydaje się, że treść historii Rdz 6:1–2,4 nie ma wpływu na smutek Jahwe, o którym jest mowa w Rdz 6:5. Co więcej, pozytywny opis prawdopodobnego potomstwa *bene ha-elohim* i *benot ha-adam* zdaje się wpisywać w tradycje mitu o półboskim pochodzeniu herosów będących jednak przede wszystkim ludźmi. Z tej perspektywy nie można tej historii potraktować jako buntu przeciwko prawu Jahwe, ponieważ w samym tekście takich informacji nie znajdujemy.

Po trzecie wreszcie, doszliśmy do punktu, w którym pojawiają się kolejne pytania. Zagadką pozostają przede wszystkim *nefilim*: skąd się wzięli w BH, kogo oznaczają i dlaczego pojawiają się akurat w tym kontekście. Nie jest też jasne, dlaczego mit seksualny stał się częścią opowiadania o potopie. Co więcej, przy braku bazy materialno-tekstowej nie sposób określić, jak ten mit wyglądał pierwotnie i kiedy pojawił się w obrębie Księgi Rodzaju. Pozostaje wreszcie pytanie, czy *gibborim* rzeczywiście można uznać za swego rodzaju herosów bliskowschodnich. Wszystkie te kwestie są wciąż otwarte.

Bibliografia

A New Catholic Commentary on Holy Scripture, red. R.C. Fuller, L. Johnston, C. Kearns, London 1975.

Apokryfy Starego Testamentu, red. R. Rubinkiewicz, oprac. i wstęp R. Rubinkiewicz, przeł. A. Kondracki et al., Warszawa 1999.

Chamisza Chumsze Tora – Chumasz Pardes Lauder: przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego opatrzony wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarza Rasziego z punktacją samogłoskową i Haftary z błogosławieństwami. Księga pierwsza, Bereszit, oprac. S. Pecaric, Kraków 2001.

Gesenius W., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: Including the Biblical Chaldee*, Boston 1844.

Graves R., Patai R., *Hebrew Myths: The Book of Genesis*, Manchester 1966.

Harper's Bible Commentary, red. J.L. Mays, San Francisco 1988.

Heiser M.S., *The Meaning of the Word Nephilim: Fact vs. Fantasy*, <http://www.michaelsheiser.com/nephilim.pdf> [dostęp: 10.01.2010].

Jastrow M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1950.

Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, przeł. K. Madaj et al., Warszawa 2008.

Kosior W., *Anioł w Biblii hebrajskiej. Pojęcie מלאך w ujęciu statystycznym i hermeneutycznym*, „*Studia Judaica*” 2009, nr 23–24.

Księga Rodzaju: wstęp, przekład z oryginału, komentarz – ekskursy, oprac. S. Łach, Poznań 1962.

Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego: komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek, red. W.R. Farmer, Warszawa 2000.

Münnich M., *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin 2004.

Stachowiak L., *Potop biblijny: tworzywo literackie, treść opowiadania, teologia*, Lublin 1994.

Theological Dictionary of the Old Testament, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry, t. 9, Stuttgart 1974.

The Anchor Bible. Genesis, red. E.A. Speiser, Garden City 1964.

The Dictionary of Classical Hebrew, red. D.J.A. Clines, Sheffield 2001.

The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia, red. G.A. Buttrick, Nashville 1992.

Walton J.H., Matthews V.H., Chavalas M.W., *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii hebrajskiej*, Warszawa 2005.

Wright A.T., *The Origin of Evil Spirits: the Reception of Genesis 6.1–4 in Early Jewish Literature*, Tübingen 2005.

Wojciech Kosior – psycholog i religioznawca, doktorant w Zakładzie Historii Religii Instytutu Religioznawstwa UJ. Interesuje się religiami Bliskiego Wschodu, biblistyką oraz psycholingwistyką. Obecnie przygotowuje rozprawę doktorską pod kierunkiem prof. dr. hab. Krzysztofa Pilarczyka.