

MAREK JANIK*

**ZWIĄZEK MIĘDZY בְּנֵי־הָאֱלֹהִים (*b^e nê-hā 'ēlōhîm*) A נְפִלְתִים (*n^e pil'îm*)
W KONTEKŚCIE INTERPRETACJI ANGELOLOGICZNEJ**

Można zaryzykować stwierdzenie, że biblijne relacje Starego Testamentu dotyczące demonologii są nieco aforystyczne. Jednak nie chodzi o to, że ujmują to zagadnienie w sposób zwięzły, lapidarny i błyskotliwy. Bardziej wyczuwalna jest pewnego rodzaju wstrzeźliwość, a nawet bojaźń w podejściu do tego problemu. Wydaje się, że główną determinantą takiego stanu rzeczy były monoteizm oraz zakaz nekromancji. Idea monoteizmu zakładała odrzucenie wszelkich autonomicznych bytów, ponieważ akceptacja innych, wrogich Jahwe sił stanowiłaby w pewnym sensie negację Jego mocy. Właśnie dlatego Stary Testament skutecznie eliminował znaczenie demonów, akcentując przede wszystkim ideę monoteizmu. Wiara monoteistyczna zakazywała zatem autorom biblijnym uznawania jakichkolwiek autonomicznych mocy poza JHWH. Co prawda, doświadczenie przez nich zła moralnego i fizycznego prowadziło do dopuszczenia bytów pośrednich, które jednak zawsze były niczym wobec wszechmocy Boga. Drugą przyczyną dość „skąpego” podejścia do demonologii w Starym Testamencie był zakaz nekromancji. Jak wiadomo, dość powszechny był na starożytnym Bilskim Wschodzie związek między demonami a duszami zmarłych. Z kolei w środowisku judaistycznym powszechny był zakaz zwracania się do zmarłych: „Nie znajdzie się pośród ciebie nikt (...), kto by uprawiał zaklęcia, pytał duchów i widma, zwracał się do umarłych” (Pwt 18,10-11). Nawet komunikacja między zmarłymi, a Bogiem była niemożliwa.

Zatem tematyka demonologiczna Starego Testamentu nie była głównym przedmiotem zainteresowania pisarzy natchnionych. Wobec tego nie dziwi również całkowite milczenie Biblii na temat pochodzenia demonów. Taki stan rzeczy wpływał jednak na tworzenie niejednokrotnie fantastycznych i wręcz niedorzecznych teorii na temat pochodzenia złych duchów. Człowiek osadzony w świecie poddawany był i będzie różnego rodzaju doświadczeniom. Doświad-

* Marek Janik – doktor nauk teologicznych, e-mail: manecki_0@op.pl

czał zatem na przestrzeni wieków wrogich i niebezpiecznych sił przyrody, zmagał się z chorobami, utratą majątku, agresją ze strony nieprzyjaciół oraz wieloma innymi niebezpieczeństwami. Owe zagrożenia przejawiające się w różnorodnych doświadczeniach kulturowych i historycznych mogły prowadzić do buntu człowieka, ale również do uświadomienia sobie swojej małości i znikomości wobec otaczającego świata. Ten swoistego rodzaju konflikt człowieka z naturą i historią mógł jednak również prowadzić do wypierania negatywnego obrazu rzeczywistości i przenoszenia go w świat mitologiczny. Stąd można by wysunąć prosty wniosek, że „skłócenie” człowieka z historią i przyrodą mogło doprowadzić do stworzenia fantastycznych bytów demonicznych. W takim rozumieniu doświadczenie zła w świecie rzutowało na stworzenie iluzorycznego obrazu, w którym negatywne emocje znalazły swoje ujście. Umysł ludzki, tak bardzo skłonny do mitologizowania i fantazjowania znalazł zatem najprostsze rozwiązanie odrzucając racjonalne wyjaśnienie faktów. Dotyczy to również בני־הַאֱלֹהִים, וַבְּלִים, o których mowa w Rdz 6,1-4.

1. „Synowie Boży” – możliwe warianty¹

Jedną z najczęściej proponowanych możliwości identyfikacji „synów Bożych” jest próba utożsamienia ich z upadłymi aniołami. Stary Testament używa określenia בני־הַאֱלֹהִים nazywając tak istoty stojące blisko Boga (Hi 1,6; 2,1; Dn 3,92)². Warto również zwrócić uwagę, że zawarte w Księdze Hioba określenie בני־הַאֱלֹהִים, Septuaginta oddaje jako οἱ ἄγγελοι τοῦ θεου. Wydaje się zatem, że LXX rozumie to określenie dość jednoznacznie³. Czy to jednak możliwe, aby aniołowie mieli zstępować z nieba i na ziemi płodzić herosów czy tytanów? Podstawowym zastrzeżeniem dla utożsamiania „synów Bożych” z upadłymi aniołami jest tekst z Ewangelii św. Mateusza: „Przy zmartwychwstaniu bowiem nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie w niebie” (Mt 22,30). Z drugiej strony rzecz dotyczy „aniołów w niebie”, a nie szatana i jego demonów, którzy od początku stanęli w opozycji do odwiecznego planu Bożego.

Kolejna propozycja zakłada, że „synowie Boży” to wielcy władcy, odnosząc się tym samym do sfery arystokratycznej. W takiej interpretacji chodziło by nie tylko o samych królów, ale ogólnie o warstwę rządzącą. Następną inter-

¹ Jedną z najbardziej obszernych, a zarazem najbardziej precyzyjnych prób identyfikacji „synów Bożych” z Rdz 6,1-4 jest XIX-wieczne opracowanie Johanna Heinricha Kurtza. W drugim rozdziale swojej książki autor dokonuje prób właściwej interpretacji Rdz 6,1-4 przytaczając przy tym poglądy innych komentatorów. Zob. J. H. Kurtz, *Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen. Eine theologische Untersuchung zur exegetischen dogmatischen und praktischen Würdigung des biblischen Berichtes Gen 6,1-4*, Berlin 1857, s. 48-83.

² Por. T. L. Puett, *A Categorical, Alphabetical Bible Study*, t. 4, Pueblo 2013, s. 44.

³ Por. A. Y. Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity. The Reception of Enochic Literature*, New York 2005, s. 107.

pretacja zakłada, że chodzi o cały lud Izraela. Jeszcze inna zaś widzi w tym określeniu potomków Seta lub też po prostu bogobojnych mężczyzn⁴. Co ciekawe, przekazy niemal na całym świecie wspominają o tajemniczych olbrzymach, którzy mieli być potomkami niebiańskich aniołów. Warto również zauważyć, że owi mocarze mieli bardzo złą opinię, będąc w wyraźnej opozycji nie tylko wobec człowieka i stworzonego ładu i porządku, ale również wobec Boga. Biblia także informuje nas, że bezpośrednio przed upadkiem tej starożytnej, zdemoralizowanej cywilizacji żyli na ziemi jacyś tajemniczy „giganci” czy też „mocarze”. Należy zauważyć, że choć te relacje posiadają charakter mitów czy legend to jednak niejednokrotnie okazują się parafrazą wielu rzeczywistych wydarzeń. Opis takich wydarzeń zawierający jakiś ułamek autentycznej wiedzy o dziejach świata bywa jednak często wraz z upływem lat zniekształcony i zmieszany z lokalnym folklorem⁵. W przypadku niebiańskich posłańców oraz ich potomków określanych „gigantami” czy też olbrzymami również można dojść do zadziwiających spostrzeżeń. Okazuje się, że w zestawieniu opowieści z różnych części świata, kultury odseparowane od siebie stworzyły podania zawierające elementy podobieństwa a nawet identity.

2. Analiza egzegetyczna Rdz 6,1-4

W. 1. Tekst rozpoczyna się od בַּיּוֹם הַהוּא. Taka formuła wprowadzająca nie jest precyzyjnym określeniem czasu. W tym miejscu ma tzw. sens słaby i może być przetłumaczona jako „pewnego razu”, „kiedys”. Można przyjąć, że בַּיּוֹם הַהוּא ma cechy ekspozycji dla dalszej części perykopy⁶. Z kolei rdzeń הַלַּיְלָה w połączeniu z partykulą כִּי można by rozpatrywać w kategoriach „zbeczczyć”, „sprofanować”. Wydaje się jednak, że za bardziej zasadne należy uznać, iż הַלַּיְלָה i כִּי wskazują na rozpoczęcie czegoś. Taka sytuacja ma miejsce w Rdz 9,20, gdzie takie połączenie pojawia się wraz z informacją o tym, że to Noe pierwszy zasadził winnicę. Jeszcze bardziej jaskrawym przykładem jest Pwt 16,9 gdzie czytamy: בָּעָה שְׁבַעַת הַחֶפְרָלָךְ מִהַחֵל חֲרַמְשׁ בְּקָמָה תַּחֵל לִכְפֹּר שְׁבַעַת שְׁבַעַת. Z podobną sytuacją spotykamy się w Rdz 11,6a oraz Pwt 2,24. We wszystkich tych miejscach zauważalny jest pewien zwrot akcji, następuje coś nowego. Z kolei informacja בְּנוֹת הָאָדָמָה może mieć związek z pomnażaniem się rodzaju ludzkiego. Jest to

⁴ Szerzej na ten temat różnych interpretacji „synów Bożych” zob. J. J. T. Doedens, *The Sons of God in Genesis 6,1-4*, Debrecen 2013, s. 24-32. Wspomniany autor stworzył monumentalną dysertację, podejmującą w bardzo wielopłaszczyznowy sposób problematykę „synów Bożych” z Rdz 6,1-4.

⁵ Wielu komentatorów chyba zbyt poważnie i dosłownie odnosi się do informacji o olbrzymach z Księgi Rodzaju, próbując w sposób „naukowy” udowodnić nawet nieco fantastyczne tezy. Jedną z nich jest mniemanie, że budowniczymi wielkich piramid są właśnie owi tajemniczy olbrzymi. Zob. P. Heron, *The Nephilim and Pyramid of Apocalypse*, New York 2007.

⁶ Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.ST 1/1, Częstochowa 2013, s. 336

uzasadnione przypuszczenie, ponieważ termin określający córki pojawia się w połączeniu z czasownikiem ילד – „rodzić”.

W. 2. Kluczowym określeniem w tym wersecie zdaje się być בני־האלהים. Zwrot ten jest trudny w interpretacji i mocno enigmatyczny. O ile bowiem w następującym potem określeniu הָאָדָם בְּנוֹת הָאָדָם należy bez wątplenia widzieć „córki ludzkie”, to jednak poprzedzający je zwrot może mieć kilka znaczeń. Termin בן – „syn” może wskazywać nie tylko na pokrewieństwo, ale również na przynależność klasową lub inną:

- בני (בן) – prorok (2 Krl 2,7),
- היל (בן) – wojownik, mocny, silny (1 Krl 1,52),
- משק (בן) – dziedzic, następca, spadkobierca (Rdz 15,2).

Powyższe ujęcia nie mogą jednak zakwestionować, że termin בן odnoszono również do האלהים. Prawdopodobną genezę tego stanu rzeczy należy upatrywać w Księdze Powtórzonego Prawa, gdzie pojawia się określenie בני ישראל (Pwt 32,8). Nie jest to jedyne miejsce w Starym Testamencie zawierające koncepcję JHWH jako Ojca Izraelitów. Prorok Malachiasz zadaje retoryczne pytanie: „Czyż nie mamy wszyscy jednego Ojca? (...)” (Ml 2,10). Koncepcja ta jest również obecna w innych księgach prorockich (Iz 63,16; Jr 31,9). Janusz Lemański uważa, że tekst z Pwt 32,10 zawiera ideę podziału świata według liczby narodów oraz przypisanie ich opiece poszczególnych bóstw⁷. Przy czym wraz z rozwojem myśli starotestamentalnej nastąpiło zredukowanie innych bóstw. Niemniej, nadal pojmowano je jako byty nadnaturalne. W perykopie Rdz 6,1-4 JHWH znajduje się w otoczeniu jakichś bytów nadnaturalnych, jednak są oni niczym wobec Jego wszechmocy, o czym dobitnie przekonujemy się w kolejnych wersetach. Z drugiej strony בני־האלהים mogłoby odnosić się do Izraelitów, zaś historia opisana w Rdz 6,1-4 do małżeństw mieszanych. Biorąc pod uwagę powyższą redakcję Rdz 6,1-4 takie uzasadnienie nie byłoby pozbawione sensu⁸. Przy takim pojmowaniu tego zagadnienia należy uwzględnić liczne zabiegi redakcyjne, ponieważ oryginalna warstwa tekstu z pewnością nie miała takiej identyfikacji „synów Bożych”. Bardziej prawdopodobne wydaje się, że w perykopie 6,1-4 przebrzmiewa pogląd sięgający swoimi korzeniami kananej-skich wierzeń w nadnaturalne byty, które wkroczyły w świat ludzi wbrew woli Boga⁹. Takie rozwiązanie jest kuszące, ponieważ jest logicznym uzasadnieniem potopu. W jego wodach bowiem JHWH położył kres mieszanemu się światów, nie dopuszczając do umocnienia się hybrydycznych istot. Być może w tekście tym przebrzmiewa również konflikt bogów znany z mitologii mezopotamskiej¹⁰. Wracając jednak do poprzedniej myśli, rozprzestrzenianie się

⁷ Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 337.

⁸ Por. S. Fockner, *Reopening the Discussion. Another Contextual Look at Sons of God*, JSOT 32(2008), s. 435-456.

⁹ Por. A. Schüle, *Die Urgeschichte. Genesis 1-11*, Zürich 2009, s. 111-112.

¹⁰ Por. H. Seebas, *Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen-Vluyn 1996, s. 192.

grzechu, któremu kres położył potop wynikało z przekroczenia przez „synów Bożych” granic wyznaczonych przez JHWH. Taka interpretacja zwana angelo-logiczną ma jednak swoje słabe strony. Po pierwsze, wpływ na nią mogły mieć greckie mity. Po drugie zaś, trudno wytłumaczyć, dlaczego unicestwieni w wodach potopu mieliby być wszyscy. Z kolei wyrażenie כִּי טַבַּת הָיְנָה wskazuje, że בְּנֵי־הָאֱלֹהִים dostrzegają piękno „córek ludzkich”. W tym miejscu należy jednak zaznaczyć, iż termin טַוֵּב wiąże się w Księdze Rodzaju (a zwłaszcza w jej początkowych rozdziałach) z funkcjonalnością stworzenia. Zatem כִּי טַבַּת הָיְנָה należy rozumieć w sensie, że „córki ludzkie” są „dobre”, a nie „piękne”. Ponadto, טַוֵּב nie jest stosowany do opisywania urody¹¹.

W. 3. Ten werseł może nieco rozwiewać wątpliwości, co do kary poniesionej w wodach potopu przez niewinnych ludzi. Słowa JHWH jednoznacznie wskazują, że nie akceptuje on żadnych ponadnaturalnych bytów. Kluczowym wydaje się „zgoda” בְּנוֹחַ הָאָדָם na obcowanie z owymi istotami. W poprzednim wersecie nie ma mowy o działaniu wbrew woli „córek ludzkich”, ponieważ termin לָקַח jest technicznym określeniem używanym przy opisie zawierania małżeństw (Rdz 11,29; 12,19; 25,1; 36,2; Wj 2,1; 34,16)¹². Zatem akceptacja przez „córki ludzkie” relacji z „synami Bożymi” mogła sprowadzić karzące wody potopu. Na uwagę w tym wersecie zasługuje przeciwstawienie terminów רִדְהָ – בָּשָׂר. Ten pierwszy związany jest z JHWH, co zostało podkreślone terminem לַעֲלֹם. W przypadku związanego z רִדְהָ terminem רִדְהָ można mówić o sporych trudnościach, co wynika z niejednoznacznego stosowania tego terminu w Starym Testamencie, a także bardzo szerokiego zakresu semantycznego¹³. Termin בָּשָׂר występuje w Starym Testamencie 273 razy. Nigdy nie jest używany w odniesieniu do Boga, bowiem jednym z jego podstawowych znaczeń jest mięso zwierzęce. W połączeniu z terminem עָצָם oznaczającym kości, opisuje zwierzęcą strukturę człowieka¹⁴. Określa widzialną część ciała (w odróżnieniu od kości, które oznaczają tu część wewnętrzną). Termin ten oznacza niejedno-

¹¹ Por. L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. Gen 1,1-11,26*, t. 1, Würzburg 2003, s. 271-272.

¹² Zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 340.

¹³ רִדְהָ dostarcza wielu trudności. Rdzeń רִדְהָ występuje we wszystkich zachodniosemickich językach i oznacza: „wiatr”, „duch” oraz „siłę życia”. Termin ten jest zazwyczaj rodzaju żeńskiego. Ma to wielkie znaczenie, jeśli uwzględni się, że najstarsze dzieła teologiczne pozostawili po sobie Sumerowie. Język tej niesemickiej kultury nie znał bowiem rozróżnienia na rodzaj męski i żeński. Trudno powiedzieć na ile słuszna jest w odniesieniu do terminu רִדְהָ teza zakładająca, że to co personalne wyrażone jest rodzajem męskim, natomiast rzeczowe żeńskim. Z kolei takie rozróżnienie wynikałoby z założenia, że רִדְהָ bez rodzajnika jest rodzaju żeńskiego, natomiast z rodzajnikiem rodzaju męskiego. W odniesieniu do Boga wydaje się to nie do przyjęcia, ponieważ bardzo często przy Bożym imieniu pojawia się termin רִדְהָ bez rodzajnika. Zatem należy stwierdzić, że nie istnieje jednolite użycie rodzaju gramatycznego terminu רִדְהָ w Biblii Hebrajskiej.

¹⁴ Por. W. O. E. Oesterley, *Immortality and the Unseen World. A Study in Old Testament Religion 1921*, Whitefish 2004, s. 12-13.

krotnie człowieka jako takiego, a także jest terminem technicznym na określenie pokrewieństwa¹⁵. Termin *בָּשָׂר* określa również znikomość i przemijalność człowieka oraz jego niestałość w wierności i posłuszeństwie Bogu. Termin ten zdecydowanie więc odróżnia człowieka od Boga¹⁶. Bardzo trudny do zinterpretowania jest termin *בְּשָׁנִים* będący jakby połączeniem trzech partykuł. Jakikolwiek (nawet drobne) zmiany w wokalizacji mogą prowadzić do zmiany sensu¹⁷. Nie do końca wiadomo również jak ustosunkować się do wyrażenia *שָׁנָה וְעֶשְׂרִים בְּמֵאָה וָעֶשְׂרִים*. Sto dwadzieścia lat nie musi bowiem wyznaczać granicy ludzkiego życia.

Wystarczy uwzględnić długość życia patriarchów, którzy przekroczyli wyznaczony limit (Rdz 11,32; 25,7; 35,28; 47,28). Inna interpretacja zakłada, że liczba może wskazywać okres będący czasem do nawrócenia przed nastaniem potopu¹⁸. Trudno pogodzić te dwie interpretacje. Wydaje się, że za najbardziej właściwe należy uznać stopniowe nie przekraczanie przez kolejne pokolenia granicy wieku wyznaczonej przez JHWH. Szczególnie wymownie brzmią w tym kontekście słowa opisujące śmierć Mojżesza: „W chwili śmierci miał Mojżesz sto dwadzieścia lat, a wzrok jego nie był przyćmiony i siły go nie opuściły” (Rdz 34,7). Te słowa zdają się wskazywać na ograniczenie długości ludzkiego życia, które pomimo dobrej kondycji fizycznej Mojżesza nie pozwalało mu na przekroczenie bariery 120 lat.

W. 4. Najważniejszy w tym wersecie termin *נִפְלִים* nie pojawia się zbyt często w ST. W tekście masoreckim Biblii Hebrajskiej występuje jedynie w dwóch wersetach: Rdz 6,4 i Lb 13,33 (dwukrotnie). Sam termin *נִפְלִים* pomimo swej tajemniczości należy uznać za derywat rdzenia *נָפַל*. Podstawowym znaczeniem tego terminu jest „upaść”, jednak jego wachlarz semantyczny jest bardzo szeroki. Zawiera bowiem również znaczenie „oddać hołd”, „upuścić”, „zginać”, „ponieść porażkę”¹⁹. Można zatem przyjąć, że *נִפְלִים* oznacza „upadłych”. W tym miejscu pojawia się jednak pewien problem, bowiem zazwyczaj upadłych określa się za pomocą masoreckiej formy *נִפְּלִים*. Bardzo często termin ten używany jest w odniesieniu do poległych wojowników (Sdz 8,10; 20,46;

¹⁵ Por. G. Gerleman, *בָּשָׂר basar fleisch*, THAT 1, Zürich-München 1971, s. 376-79.

¹⁶ Pomimo tego, iż cały człowiek jest stworzeniem Bożym, to jednak *בָּשָׂר* (w rozumieniu starotestamentalnym) jest elementem mniej doskonałym. Mimo wszystko jednak należy podkreślić, że księgi starotestamentalne postrzegają człowieka jako psychofizyczną jedność. Co prawda, człowiek jest ożywiony – podobnie jak zwierzęta – przez *נִשְׁמָה*, ale już we wczesnej myśli starotestamentalnej odebranie przez Boga *רוּחַ חַיִּים* nie oznacza końca ludzkiej egzystencji. Znana jest bowiem autorom Starego Testamentu idea Szeolu i związana z nią (choć nie wyrażona konkretnie) forma egzystencji po śmierci. Poza tym należy zdać sobie sprawę z tego, że terminy *בָּשָׂר* i *נִשְׁמָה* są w zasadzie synonimiczne.

¹⁷ Szerzej na ten temat zob. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 342.

¹⁸ Por. J. McKeown, *Genesis The Two Horizons Old Testament Commentary*, Grand Rapids 2008, s. 50.

¹⁹ Por. W. Kosior, *Upadli (czy) giganci? Kilka uwag o nefilim i gigantes w Biblii Hebrajskiej i Septuagincie*, „Przekładaniec” 29(2014), s. 41-64, zwł. 46.

1 Sm 20,46; 31,8; 2 Sm 1,19.25.27; 1 Krn 10,8)²⁰. W pierwszym momencie wydaje się, że identyczna sytuacja ma miejsce w Ez 32. Niewątpliwie ta sama forma gramatyczna sprawia, że pojawiający się tam termin odnoszony jest do pokonanych żołnierzy. Bliższa analiza wskazuje jednak, że kontekst literacki nawiązuje do נְפִלִים z Rdz 6,4 i Lb 13,33. Zatem możliwości semantyczne związane z rdzeniem נפל są dość szerokie. Nie dość wspomnieć o teorii Oskara Goldberga, który uważa rdzeń נפל za nie należący do żadnego gatunku. Według niego nie można go objąć żadną określoną zasadą, co w konsekwencji prowadzi do uznania przez tego uczonego נְפִלִים jako przedpotopowych stworzeń²¹. Nie mniej problematyczne jest wyrażenie וְגַם אֲחֵרֵיכֶן, które można przetłumaczyć jako „a także i później”. Trudno bowiem zestawić to wyrażenie z początkiem wiersza: הַנְּפִלִים הָיוּ בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בְּיָמֵים הָהֵם. Problemem jest w tym momencie okres egzystowania נְפִלִים, który dotyczy nie tylko czasów przed potopem, ale również okresu po nim. Trudną kwestią jest również owoc relacji „córek ludzkich” z „upadłymi”. Termin הַנְּבָרִים nie tylko wskazuje na wielką siłę i potęgę. Może oznaczać również sławę, która w połączeniu z terminem מְעוֹלָם oznacza, iż sława ta rozciąga się od bardzo odległej przeszłości²². Na wielką sławę wskazuje zaś przede wszystkim dopełniaczowa formuła אֲנָשֵׁי הַשָּׁם - „ludzie imienia”, co należy oddać w sensie „sławni ludzie”. Zestawienie terminów נְפִלִים i נְבָרִים może sugerować aspekty militarne, zwłaszcza przy uwzględnieniu militarnych konotacji z Lb 13,33. Zresztą termin נְבָרִים często używany jest właśnie w takim znaczeniu. W 2 Sm 10,7 czytamy: „Usłyszawszy o tym Dawid wyprawił Joaba wraz z całym wojskiem, ludźmi walecznymi” (כָּל-הַצָּבָא הַנְּבָרִים). W podobnym kontekście termin ten pojawia się również w 2 Sm 16,6; 20,4; 1 Krl 1,10). Terminem tym określano bohaterstwo walecznych żołnierzy króla Dawida. Nie wydaje się jednak, aby mieli oni cokolwiek wspólnego z raczej negatywnymi postaciami z Rdz 6,1-4. Bardziej prawdopodobne wydaje się uznanie, iż chodzi tu raczej o paralelę do bohaterów mitologicznych sąsiednich narodów. Wiersz 4 zawiera również ważną wskazówkę co do charakteru relacji „córek ludzkich” z „upadłymi”. Pojawia się w tym miejscu termin בּוֹא, wskazujący na to że נְפִלִים „przychodzili” do „córek ludzkich”. Co ważne, termin בּוֹא często pojawia się

²⁰ Por. R. S. Hendel, *The Nephilim Were on Earth. Genesis 6:1-4 and its Ancient Near Eastern Context*, w: *The Fall of Angels*, red. C. Auffarth, L. T. Stuckenbruck, Leiden-Boston 2004, s. 11-34.

²¹ Por. O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Kraków 2012, s. 129.

²² R. Rendtorff zauważa, że termin עוֹלָם wcale nie musi oznaczać permanentnego trwania i bardzo często wskazuje odległy czas w przeszłości lub przyszłości – po prostu długie trwanie. Zob. R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*, Neukirchen-Vluyn 2001, s. 255-257. W podobnym tonie (odnośnie tego słowa) wypowiada się również Tadeusz Brzegowy, stwierdzając że termin עוֹלָם nie oznacza wieczności w sensie ścisłym, która wyklucza czas. Etymologicznie עוֹלָם oznacza „to, co jest zakryte”, a w odniesieniu do czasu, daleki czas przeszły czy przyszły bez określania terminów. Tylko Bóg obejmuje te dwa krańcowe punkty przeszłości i przyszłości i panuje „od עוֹלָם do עוֹלָם”. Zob. T. Brzegowy, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 2002, s. 140.

w odniesieniu do relacji seksualnych. Rdz 16,2 zawiera opis sytuacji, w której Sara nakłania Abrahama, aby się zbliżył (בִּזְרָא) do jej niewolnicy Hagar, by uzyskać w ten sposób potomstwo. Podobna sytuacja ma miejsce w opisie występu córki Lota (Rdz 19,31), jak również w opisie relacji Jakuba i Racheli (Rdz 29,30) oraz jej niewolnicy Bilhy (Rdz 30,3.4). Za pomocą terminu בִּזְרָא opisane jest również sytuacja, w której Jakub spędził noc z Leą, w rezultacie czego poczęła ona i urodziła Jakubowi piątego syna. Wydaje się zatem niepodważalne używanie terminu בִּזְרָא w odniesieniu do relacji seksualnych. Nie przesądza to wprawdzie niczego w kwestii perykopy Rdz 6,1-4, jednak może być cenną wskazówką co do charakteru relacji „córek ludzkich” z „upadłymi”. W każdym razie, bardzo ważną kwestią wydaje się fakt, iż zarówno גַּבְלִים, jak i גְּבִרִים posiadają rodzajnik ה, co może sugerować, że treść z nimi związana jest była dobrze znana czytelnikom tego tekstu²³.

3. Grzech aniołów w Księdze Henocha

Dla uchwycenia właściwego sensu i kontekstu owych istot wydaje się konieczne przeanalizowanie innych, pozabiblijnych źródeł. Niewystarczająca bowiem wydaje się być opinia zgodnie z którą „synowie Boży” z Rdz 6,1-4 to po prostu mężczyźni z linii Setytów, którzy współżyli z kobietami z odrzuconej linii Kainitów.

Warto zwrócić uwagę na jeden z apokryfów Starego Testamentu – Księgę Henocha, która zawiera motyw uderzająco podobny do opisu zawartego w Rdz 6,1-4²⁴. Wydaje się jednak, że relacja zawarta w Księdze Henocha jest bardziej rozbudowana: „Kiedy ludzie rozmnożyli się, urodziły im się w owych dniach ładne i piękne córki. Ujrzeni je synowie nieba, aniołowie, i zapragnęli ich. Jeden drugiemu powiedział: „Chodźmy, wybierzmy sobie żony z córek ludzkich i spłodźmy sobie dzieci”. Szemihaza, który był ich dowódcą, powiedział do nich: „Obawiam się, że może nie zechcecie tego zrobić i że tylko ja sam poniosę karę za ten wielki grzech”. Wszyscy odpowiadając mu rzekli: „Przysięgnijmy wszyscy i zwiążmy się przekleństwami, że nie zmienimy tego planu, ale doprowadzimy zamiar do skutku”. Następnie wszyscy razem przysięgli i związali się wzajemnie przekleństwami. Było ich wszystkich dwustu. Zstąpili na Ardis, szczyt góry Hermon. Nazwali ją górą Hermon, albowiem na niej przysięgali i związali się wzajemnie przekleństwami. Te są imiona ich przywódców: Szemihaza, ich dowódca, Urakiba, Ramiel, Kokabiel, Tamiel, Ramiel, Daniel, Ezekiel, Barakiel, Asael, Armaros, Batriel, Ananiel, Zakiel, Samsiel, Sartael (...), Turiel, Jomieli, Arazil. Są to dowódcy dwustu aniołów i wszystkich innych z nimi. Wzięli sobie żony, każdy po jednej. Zaczęli do nich chodzić i przestawać z nimi. Nauczyli je czarów i zaklęć i pokazali im, jak wyci-

²³ Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 343.

²⁴ Por. M. Goff, *1 Enoch*, w: *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*, red. M. D. Coogan, t. 1, Oxford 2011, s. 226-237.

nać korzenie i drzewa. Zaszły one w ciążę i zrodziły wielkich gigantów. Ich wysokość wynosiła trzy tysiące łokci. Pożerali oni wszelki znój ludzki, a ludzie nie potrafili ich utrzymać. Giganci obrócili się przeciwko ludziom, aby ich pożreć” (HenEt 6-7). W dalszej części dowiadujemy się, że giganci obrócili się przeciwko ludziom niweczając wszelki ich trud i wysiłek. Czarę goryczy przelała postawa samych aniołów, którzy zdradzili kobietom niebiańskie tajemnice zakazane dla zwykłych śmiertelników. W konsekwencji doprowadziło to do praktykowania zaklęć i okultyzmu, a co za tym idzie do kontaktowania się z siłami demonicznymi. Nastąpiła całkowite zdemoralizowanie ludzkości przejawiające się w mordach, nierządzie, gwałtach i wszelkiej niegodziwości²⁵. A. T. Wright odnosząc się do HenEt 6-11 zasugerował wielopłaszczyznowe wyjaśnienie problemu zła stwierdzając, że postępek Szemihazy i pozostałych aniołów przyniósł negatywne skutki ludzkości i całemu stworzeniu²⁶.

Zatem zgodnie z opisem Księgi Henocha seksualny grzech aniołów doprowadził do powstania gatunku olbrzymów. Jedną z teorii wyjaśniającą pochodzenie demonów odnosi się właśnie do olbrzymów. Według niej demony są duszami anielskich potomków splodzonych z kobietami. Na poparcie twierdzenia jakoby demony były potomstwem aniołów, nie potrafiących zachować swej niebiańskiej godności warto przytoczyć słowa z 15 rozdziału Księgi Henocha: „A teraz giganci, którzy zrodzili się z duchów i ciała, otrzymają na ziemi nazwę złych duchów i ich mieszkanie będzie na ziemi. Złe duchy wyszły z ich ciała, albowiem zostali oni stworzeni z tego, co jest na górze. Ich pochodzenie i pierwszy fundament wywodzi się od świętych Czuwających. Będą oni na ziemi złymi duchami i nazywać się będą <duchy złe>” (HenEt 15,8-11).

Wydaje się, że wcale nie pozbawione sensu byłoby stwierdzenie w tym miejscu, iż aniołom chodziło o stworzenie całkowicie odmiennego gatunku panującego nad pozostałymi ludźmi. Można spekulować, czy aniołom rzeczywiście chodziło o stworzenie bardziej szlachetnego gatunku (rasa „nadludzi”) czy też nie. Jedno jest natomiast pewne: doszło do powstania istot, których Bóg nie planował stwarzać. Sprzeciwienie się odwiecznemu planowi Boga oraz coraz większe zdemoralizowanie ludzkości doprowadziło do unicestwienia niemal całej ziemskiej populacji w wodach potopu²⁷. Warto również wspomnieć o niebagatelnej roli Księgi Henocha, która w Etiopskim Kościele Prawosławnym została nawet włączona do kanonu.

Analogiczny opis o pochodzeniu olbrzymów ze związków upadłych aniołów ze śmiertelnymi kobietami podaje Księga Jubileuszów. Zgodnie z relacją

²⁵ Por. C. Bereda, *Das Buch Henoch. Einer der ältesten Bibeltexte der Menschheit mit einer Epochen-Chronik bis zum Ende der Erde*, Schäffern 2004, s. 7-11.

²⁶ Por. A. T. Wright, *The Origin of Evil Spirit. The Reception of Genesis 6,1-4 in Early Jewish Literature*, Tübingen 2005, s. 145-146.

²⁷ Por. C. Losekam, *Die Sünde der Engel. Die Engelfalltradition in frühjüdischen und gnostischen Texten*, Tübingen 2010, s. 44-45.

tego apokryfu Bóg również srogo ukarał ich za ten występki²⁸. Różnica polegała na tym, że akt gniewu Boga nie wyraził się w wodach potopu. Giganci bowiem pozabijali się nawzajem: „I posłał (Bóg) Swój miecz pośród nich, aby każdy z nich zabił bliźniego, i zaczęli zabijać się nawzajem, aż wszyscy padli od miecza i zostali zniszczeni z ziemi” (Jub 5,9).

3.1. Nowotestamentalne odniesienia do upadłych aniołów z Księgi Henocha

Na niebagatelną rolę Księgi Henocha wskazują nawiązania do jej treści tekstów Nowego Testamentu. Chodzi głównie o Jud 5-6 i 2 P 2,4 (z powodu wątków apokryficznych budziły wiele sprzeciwu, aby włączyć je do kanonu Nowego Testamentu), a także o 1 P 3,18-20. Autor Listu Judy odnosząc się do upadłych aniołów pisze: „Pragnę zaś, żebyście przypomnieli sobie, choć raz na zawsze wiecie już wszystko, że Pan, który wybawił naród z Egiptu, następnie wytracił tych, którzy nie uwierzyli; i aniołów, tych, którzy nie zachowali swojej godności, ale opuścili własne mieszkanie spętanych wiekuistymi więzami zatrzymał w ciemnościach na sąd wielkiego dnia” (Jud 5-6)²⁹. Z kolei w Drugim Liście św. Piotra czytamy: „Jeżeli bowiem Bóg aniołom, którzy zgrzeszyli, nie odpuścił, ale wydał [ich] do ciemnych lochów Tartaru, aby byli zachowani na sąd” (2 P 2,4). Zatem autor Drugiego Listu św. Piotra umiejscowił zbuntowanych aniołów w Tartarze, a więc tam gdzie ludzie obarczeni winami musieli cierpieć najokrutniejsze tortury. Jest to również miejsce uwięzienia Cyklopów oraz Tytanów³⁰.

Nawiązanie do Księgi Henocha zdaje się uwidaczniać również w Pierwszym Liście św. Piotra, gdzie czytamy: „Gdyż i Chrystus raz za grzechy cierpiał, sprawiedliwy za niesprawiedliwych, aby was przywieść do Boga; w ciebie wprawdzie poniósł śmierć, lecz w duchu został przywrócony życiu. W nim też poszedł i zwiastował duchom będącym w więzieniu, które niegdyś były nieposłuszne, gdy Bóg cierpliwie czekał za dni Noego, kiedy budowano arkę, w której tylko niewielu, to jest osiem dusz, ocalało przez wodę” (1 P 3,18-20). Tekst ten nastrocza wielu trudności, jednak można je sprowadzić do dwóch zasadniczych kwestii:

1. Kim są duchy zamknięte w więzieniu?
2. Co ogłosił Chrystus?

W odniesieniu do pierwszej kwestii dość powszechny jest pogląd, że duchy zamknięte w więzieniu to po prostu dusze ludzi umarłych. Warto jednak zwrócić uwagę, że greckie słowo *τὰ πνεύματα* w Nowym Testamencie używane jest

²⁸ Por. Jub 5,1-16.

²⁹ Por. D. A. Carson, *Jude*, w: *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, red. G. K. Beale, D. A. Carson, Grand Rapids 2007, s. 1069-1080, zvl. 1071.

³⁰ Zob. A. Maggi, *Jezus i Belzebub. Szatan i demony w Ewangelii św. Marka*, Kraków 2001, s. 84-85.

zazwyczaj w celu określenia bytów nadprzyrodzonych innych od człowieka. Co więcej, w tekstach NT często chodzi o złe duchy, demony (Mt 8,16; Mk 9,20; Łk 9, 39; Dz 16,18). Wydaje się, że równie ważną kwestią jest odpowiedź na pytanie czy chodzi o potomków aniołów i ziemskich kobiet czy też może o samych aniołów. Jeżeli za punkt odniesienia przyjmiemy Księgę Henocha, to należałoby przyjąć że uwięzieni zostali aniołowie. Wskazuje na to HenEt 10,4-6: „Następnie Pan powiedział do Rafała: <Zwiąż Azazela za ręce i nogi i wrzuc go do ciemności. Otwórz pustynię, która jest w Dudael, i wrzuc go tam. I rzuć na niego chropowate i ostre kamienie i przykryj go ciemnością. Niech tam przebywa na zawsze! Przykryj jego oblicze, żeby nie mógł widzieć światła I żeby w wielki dzień sądu mógł być wrzucony do ognia (...)>”³¹. Podobnie ma się rzecz z uwięzieniem Semihaza: „A do Michała Pan powiedział: <Idź, powiadom Semihazę i innych, którzy są z nim, którzy połączyli się z kobietami i ulegli z nimi zepsuciu z wszelką ich nieczystością. Kiedy wszyscy ich synowie wzajemnie się pozabijają i kiedy ujrzą zniszczenie swych umiłowanych, zwiąż ich na siedemdziesiąt pokoleń pod wzgórzami ziemi aż do dni sądu i ich spełnienia, aż dopełni się sąd przeznaczony na całą wieczność. W owych dniach zaprowadzą ich do otchłani ognia na męki i zostaną zamknięci w więzieniu na całą wieczność. Wówczas [Semihaza] zostanie spalony i unicestwiony wraz z nimi. Zostaną razem związani aż do końca wszystkich pokoleń>” (HenEt 10,11-14). Zatem wszystko wskazuje na to, że uwięzieni zostali aniołowie, a nie ich potomstwo. Do podobnego wniosku dochodzimy również na podstawie analizy tekstów Jud 5-6 i 2 P 2,4. Z drugiej strony kontekst bliższy 1 P 3,18-20 zdaje się wskazywać, że w tekście tym nie chodzi o demony ani o anioły, ale właśnie o dusze zmarłych. W czwartym rozdziale czytamy bowiem: „Dlatego nawet umarłym głoszono Ewangelię, aby wprawdzie podlegli sądowi jak ludzie w ciele, żyli jednak w Duchu – po Bożemu” (1 P 4, 6-7). Co więcej, zarówno 1 P 3,18-20 jak i 1 P 4, 5-7 podaje się jako biblijną egzemplifikację formuły z credo o zstąpieniu Jezusa do piekieł. Zatem głoszenie kerygmatu w Szeolu nie obejmuje jedynie sprawiedliwych, ale również grzeszników, a także ludzi żyjących przed ogłoszeniem Prawa oraz ze społeczności poza judaistycznych.

Z kolei odpowiedź na drugie z postawionych pytań rodzi jeszcze większe wątpliwości³². Nie jest to jednak przedmiotem zainteresowania niniejszego artykułu.

³¹ Sprawą drugorzędną jest w tym momencie samo postrzeganie Azazela czy to jako przywódcę upadłych aniołów, czy też po prostu jako złego ducha. Sama postać Azazela dostarcza wielu wątpliwości odnosząc nazwę tego demona nie tylko do jego imienia, ale również dostrzegając geograficzne znaczenie tego terminu. Por. A. A. Orlov, *Dark Mirrors. Azazel and Satanael in Early Jewish Demonology*, New York 2011, s. 36-38.

³² Nie do końca przekonująca jest teoria, zgodnie z którą Chrystus ogłosił duszom zamkniętym w więzieniu ich ostateczną klęskę. Związane jest to ze znaczeniem greckiego słowa ἐκίπουθεν, które w Nowym Testamencie oznacza ogłoszenie czegoś dobrego, dobrą nowinę.

4. „Synowie Boży” – mężczyźni z linii Setytów a problem gigantów

Zwolennicy teorii uznającej, że „synowie Boży” to pobożni potomkowie Seta tracą swoje argumenty w zetknięciu z faktem, że termin ten nigdzie w Starym Testamencie nie jest używany w odniesieniu do wierzących. Należy jednak zwrócić uwagę na formułę wprowadzającą **בני נְיָהוּ**. Formuła ta występuje w Pięcioksięgu siedem razy (Rdz 6,1; 26,8; 27,1; 43,21; 44,24; Wj 1,21; 13,15). Zwrot introdukcyjny **בני נְיָהוּ** w każdym z tych miejsc wprowadza związek z poprzednim opisem. Zatem w Rdz 6,1-4 autor chce podkreślić, że po rozmnożeniu się ludzkości zintensyfikowało się także zło na ziemi³³. Źródłem zła był natomiast fakt, że **בְנֵי־הָאֱלֹהִים** kierowali się przy zawieraniu małżeństw z **בְנוֹת הָאָדָם** jedynie zaspokojeniem swych żądz. Zatem „synowie Boży” kierowali się przy wyborze żon seksualną namiętnością, co w konsekwencji doprowadziło do poligamii, o której autor wspomina nieco wcześniej (Rdz 4,19)³⁴. Niezbyt przekonujący jest pogląd, że w Starym Testamencie wyrażenie „synowie Boży” raz oznacza aniołów (Hb 1,6; 2, 1; 38,7; Ps 28,1; 88,7; Mdr 5,5), innym zaś razem Naród Wybrany (Wj 12,31; Ez 4,13; 12,31; Oz 1,11; 44,15; Jr 50, 4). W tym drugim przypadku bowiem pojawia się wyrażenie **בְנֵי־יִשְׂרָאֵל**. Wydaje się więc, że bardziej przekonujące będzie odwołanie się do obrazu Bożego w człowieku. Co prawda, zarówno Setyci jak i Kainici byli obrazem Boga, to jednak – stosując analogię jakiej użył św. Paweł (uważający wszystkich ludzi za stworzonych na obraz Boga, jednak dopatrujący się w szczególności sposób obrazu Bożego w mężczyźnie niż w kobiecie) w 1 Kor 11,7-9 – w szczególniejszy sposób tym obrazem byli Setyci.

Przyjęcie, że „synowie Boży” to mężczyźni z linii Setytów (czy też w ogóle mężczyźni) jest utrudnione z dwóch powodów rodzących dwa kwestionujące tę tezę pytania:

1. Dlaczego owocem związków zwykłych mężczyzn ze zwykłymi kobietami mieliby być olbrzymi?
2. Skoro Bóg nie zakazywał mężczyznom zawierania związków ze zwykłymi kobietami, to dlaczego zesłał tak srogą karę w postaci wód potopu?

Wydaje się zatem, że jedynym uzasadnieniem tak srogiego działania Boga mogły być pełne plugastwa i zepsucia związku upadłych aniołów ze zwykłymi kobietami.

W odniesieniu zaś do gigantów-olbrzymów kluczowym wydaje się być wyrażenie **אֲחֵרֵי־בֶן**. Zazwyczaj zwrot ten przekładany jest jako „potem” (Rdz 15,14; 25,25; 32,20). Problematyczne jednak pozostaje do jakiego okresu nale-

W związku z tym wydaje się mało prawdopodobne, aby w kontekście słowa *ἐκίρησεν* Chrystus miał ogłaszać potępienie i sąd.

³³ Por. G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, ATD 2-4, Göttingen 1987, s. 83-85.

³⁴ Por. A. Kuruvilla, *Genesis. A Theological Commentary for Preachers*, Eugene 2014, s. 103-105.

żałoby odnieść אֲחֵרֵיכֶן. Można bowiem przyjąć tłumaczenie, z którego wynikałoby, że olbrzymi byli na świecie już wówczas, gdy ludzie poczęli się rozmnażać, ale też i potem, gdy synowie Boży zbliżali się do córek człowieczych. Wówczas אֲחֵרֵיכֶן logicznie można odnieść do czasów, o których mowa w Rdz 6,1-4. Takie tłumaczenie jest jednak nie do przyjęcia z trzech powodów:

1. W żadnym z wcześniejszych pięciu rozdziałów Księgi Rodzaju nie ma mowy o olbrzymach.
2. Poprzedzające określenie וְגַם odnosi się do wyrazu אֲשֶׁר.
3. Wyraz אֲשֶׁר zazwyczaj oddawany jako „kto”, „który”, rzadko zaś jako „gdy”.

Wobec tego, za najbardziej sensowne wydaje się odniesienie całego wyrażenia וְגַם אֲחֵרֵיכֶן אֲשֶׁר do czasów późniejszych tzn. do czasów Mojżeszowych. Znajduje to zresztą potwierdzenie w Księdze Liczb, gdzie czytamy: „Widzieliśmy tam nawet olbrzymów – Anakici pochodzą od olbrzymów – a w porównaniu z nimi wydaliśmy się sobie jak szarańcza i takimi byliśmy w ich oczach” (Lb 13,33)³⁵. Aluzja do tej tradycji zawarta jest również w Pwt 3,11.

Samo określenie נְפִלִים oznacza olbrzymów, gigantów. Warto zwrócić uwagę na kilka wariantów wywodzenia tego słowa, a co za tym idzie określenia jego ostatecznego sensu³⁶. Jedno z tłumaczeń opiera się na rdzeniu נפל, które w Ps 58,9 oznacza „poronienie”. Takie tłumaczenie nie wnosi jednak niczego nowego. O ile bowiem w Ps 58,9 z pewnością chodzi o poronienie, to takie tłumaczenie w Rdz 6,4 jeszcze bardziej skomplikowałoby i tak już zagadkowy tekst. Cała trudność w odpowiednim zakwalifikowaniu rdzenia נפל wiąże się z faktem nie używania przez Żydów samogłosek. Jeśli więc z kontekstu nie wynika jasno znaczenie słowa, to poprzez niewłaściwe podstawienie samogłosek można zmienić nie tylko sens samego słowa, ale również całego zdania.

Bardziej rozsądną propozycją jest odwołanie się do terminu נָפַל, oznaczającego „upadek”. Zatem נְפִלִים to „upadli”. W tym ujęciu trudnością pozostaje adresat tego słowa. Część komentatorów odnosi נְפִלִים do potomstwa „synów Bożych”, inni zaś wprost do upadłych aniołów³⁷.

Pomimo tych wszystkich dywagacji wydaje się, że kluczowy asumpt, dla którego autor Księgi Rodzaju wspomina o olbrzymach leży zupełnie gdzie indziej. Prawdopodobnie chodzi o ukazanie wielkości Boga, który karze nadmierną poządlivość i pychę. Zatem autor mógł użyć emfazy podkreślającej wzrost, aby ukazać znikomość olbrzymów w obliczu wszechmocy Boga. Należy sobie zdać sprawę z tego, że głównym przesłaniem tego tekstu jest przekaz religijny. Opowiadanie o olbrzymach wcale nie poddaje w wątpliwość auten-

³⁵ Później Anakici zostali zniszczeni. Por. R. Guiley, *The Encyclopedia of Angels*, New York 2004, s. 278.

³⁶ Por. P. W. Coxon, *Nephilim*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. W. van der Horst i in., Leiden-Boston-Köln 1999, s. 618-620.

³⁷ Por. K. Mathews, *Genesis 1-11. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Nashville 1996, s. 336-338.

tyczności orędzia starotestamentalnego, ale podkreśla jedynie wielkość Biblii, która nawet za pomocą „półlegendarnych” wątków folklorystycznych ukazuje głębokie treści religijne. W przypadku Rdz 6,1-4 chodzi o ukazanie prawdy, że owi „(...) mocarze mający sławę w owych dawnych czasach” (w. 4) przez swoje bezbożne i przepelnione zezwierzęceniem postępowanie ponieśli ostateczną klęskę. Zresztą, potwierdzenie tej tezy odnajdujemy w samym Starym Testamencie. W Księdze Barucha czytamy bowiem: „Olbrzymi, sławni od początku, wielcy, biegli w walce - ale nie ich wybrał Bóg ani im nie dał drogi do mądrości. Zginęli dlatego, że nie mieli mądrości, zginęli z powodu swej nierozwagi” (Ba 3,26-28). W podobnym tonie wypowiada się autor Mądrości Syracha: „Nie przepuścił [Pan] dawnym olbrzymom, którzy się zbuntowali ufni w swą siłę” (Syr 16,7).

5. בְּנֵי־הָאֱלֹהִים, גְּבֻרִים וְנַפְלִים w tłumaczeniu Septuaginty

LXX oddaje wyrażenie בְּנֵי־הָאֱלֹהִים przez $\sigma\upsilon\lambda\lambda\ \tau\omicron\upsilon\theta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$. Tłumaczenie LXX miało zatem na celu podtrzymanie dychotomii, w której בְּנֵי־הָאֱלֹהִים i בְּנוֹת הָאָדָם są nie tylko odzwierciedleniem dwóch płci, ale również dwóch przeciwstawnych porządków ontologicznych³⁸. Wyrażenie $\sigma\upsilon\lambda\lambda\ \tau\omicron\upsilon\theta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$ i przeciwstawione mu $\theta\upsilon\gamma\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma\ \tau\omega\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu$ w sposób pośredni wskazują na różne porządki ontologiczne. Septuaginta nie zmienia znaczenia tych wyrażzeń, ale stara się ukazać trudny do precyzyjnego zdefiniowania charakter relacji. Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku Rdz 4,1 i Sdz 13,2-5. Wspomniane teksty zdają się być wpisane w jakiś kontekst prokreacji pomiędzy dwoma odmiennymi porządkami ontologicznymi. Zatem tłumaczenie LXX dość jednoznacznie upatruje w בְּנֵי־הָאֱלֹהִים nadprzyrodzony porządek ontologiczny. Przejawia się to tym, iż nawet we wzbudzających kontrowersję wzmiankach biblijnych (Rdz 4,1 i Sdz 13,2-5) nie ucieka od prawidłowego oddania poszczególnych wyrażzeń. W przypadku בְּנֵי־הָאֱלֹהִים czyni to za pomocą $\sigma\upsilon\lambda\lambda\ \tau\omicron\upsilon\theta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$ ewidentnie utożsamiając ich z aniołami.

Bardziej problematyczne jest odniesienie się LXX do גְּבֻרִים i נַפְלִים. Tłumaczenie to zdaje się bowiem wskazywać na bardzo ścisły związek pomiędzy tymi terminami. Prawdopodobnie grecki przekład uznał terminy אֱנֹשֵׁי הָשָׁם i גְּבֻרִים za określenia נַפְלִים. Na pierwszy rzut oka wydaje się to zabieg całkowicie nieuzasadniony. Należy jednak wziąć pod uwagę biblijną semantykę. Co prawda, rdzeń גַּבַּר oznacza „być silnym”, czy też „dawać siłę”, jednak może również znaczyć „chęłpić się”. W takim ujęciu może chodzić o dumne, a nawet pełne pychy zachowanie. Idąc dalej tym tokiem myślenia, termin גְּבוּרָה może wskazywać na kogoś kto rzuca wyzwanie Bogu. Termin גְּבוּרָה zazwyczaj jednak oznacza kogoś silnego, walecznego. Pomimo tych wszystkich zbieżności dość za-

³⁸ Por. J. Kugel, *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge-Massachusetts-London 1998, s. 179.

skakujące jest tłumaczenie LXX, która oddaje גברים z Rdz 6,4b za pomocą terminu γίγαντες. Zatem LXX oddaje ten termin w identyczny sposób jak w przypadku terminu נפלים. Prawdopodobnie tłumaczenie LXX miało na celu podkreślenie nadprzyrodzonej natury tych postaci poprzez uwypuklenie ich wyniosłości³⁹. W tym kontekście Rdz 6,1-4 stanowiłby opis próby przewyciężenia ziemskich uwarunkowań. Argumentem wspierającym taką interpretację jest również pojawiające się w tej perykopie wyrażenie אנשי השם. Jak już wcześniej wspomniano LXX uznała terminy גברים i אנשי השם za określenia נפלים. Jest to bardzo istotne, jeżeli uwzględni się w tym miejscu historię o wieży Babel. W Rdz 11,4 pojawiają się słowa: ונעשה-לנו שם, co można oddać jako „uczynimy sobie imię”. Prawdopodobnie greckie tłumaczenie chciało więc uwypuklić poprzez zastosowanie tego samego słowa, iż całą historię z Rdz 6,1-4 należy wpisać w ideę buntu przeciwko Bogu. Jest to tym bardziej prawdopodobne, jeżeli uwzględni się treść łączącą termin γίγαντες z motywem greckich Gigantów.

6. „Synowie Boży” jako upadli aniołowie

Jak już wcześniej wspomniano określenie בני האלהים nigdy nie jest używane w odniesieniu do ludzi, lecz do istot stojących wyżej od człowieka (Hi 1,6; 2,1; Dn 3,92). Skoro więc Stary Testament używa określenia בני האלהים wyłącznie w odniesieniu do aniołów, to dlaczego w Rdz 6,1-4 takim terminem mieliby być określani Setyci?⁴⁰ Odpowiedź na to pytanie nie dla wszystkich jednak jest jednoznaczna. Adwersarze utożsamiania aniołów z „synami Bożymi” przywołują teksty nowotestamentalne, w których zwykli ludzie nazywani są „synami Boga”. Przytoczmy kilka przykładów zastosowania tego określenia w NT:

- Łk 3,38, gdzie czytamy, że Jezus był potomkiem „(...) Enosa, syna Seta, syna Adama, syna Bożego”.
- J 1,11-12 – „Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli. Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego”.
- Rz 8,14 – „Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi”.
- 1 J 3,1 – „Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi: i rzeczywiście nimi jesteśmy. Świat zaś dlatego nas nie zna, że nie poznał Jego”.
- Ga 3,26 – „Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie”.

³⁹ Por. W. Kosior, *Upadli (czy) giganci...*, dz. cyt., s. 51.

⁴⁰ Victor P. Hamilton przytacza kilka propozycji odpowiedzi na to pytanie konkludując ostatecznie, iż jest to „enigmatyczny zwrot”. Por. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, Grand Rapids 1990, s. 262-264.

Tekstów o synostwie Bożym zwykłych ludzi jest w NT więcej. Niemniej, należy zdecydowanie rozdzielić synostwo aniołów czy też Adama od synostwa zwykłych ludzi. Ci pierwsi bowiem zostali powołani do istnienia konkretnym i bezpośrednim aktem stwórczym, natomiast zwykli ludzie zostali spłodzeni i zrodzeni przez innych ludzi. Istnieje zatem istotna różnica między tymi dwoma rodzajami synostwa wskazująca jednocześnie, że nowotestamentalne teksty użyte jako argumenty przemawiające za uznaniem jako „synów Bożych” Setytów tracą na wartości.

Jak już wcześniej wspomniano pewnego rodzaju potwierdzeniem utożsamiania „synów Bożych” z Księgi Rodzaju z upadłymi aniołami są teksty Jud 5-6; 2 P 2,4 i 1 P 3,18-20. Ponadto pewien ślad takiego myślenia dostrzegalny jest w 1 Kor 11,10. Z tego tekstu nie należy wyciągać zbyt daleko idących wniosków, lecz nakaz nakrycia głowy przez kobiety „ze względu na aniołów” ma swoją wymowę. Odnoszenie zaś tego tekstu jedynie do chrześcijan I wieku czy też do Koryntu i prostytucji sakralnej nie rozwiązuje wszystkich wątpliwości.

7. Argumenty za interpretacją angelologiczną

Pierwszym argumentem przemawiającym za taką interpretacją jest argument leksykalny. Chodzi tu o podobieństwo w brzmieniu pomiędzy Rdz 6,1 a Rdz 6,2. W w. 1 wyrażenie האַרְמִים jest używane w ogólnym znaczeniu „ludzkości”. Prawdopodobnie w w. 2 określenie האַרְמִים jako część wyrażenia בְּנֵי־הָאֱלֹהִים zostało użyte w ten sam ogólny sposób. Tymczasem wyrażenie בְּנֵי־הָאֱלֹהִים zostało użyte jako kontrast do בְּנֵי־הָאָדָם, w związku z czym można uznać, iż chodzi o istoty wychodzące poza ludzką sferę⁴¹. Ponadto można zaobserwować, że we wszystkich miejscach ST, w których pojawia się określenie בְּנֵי־הָאֱלֹהִים odnosi się ono co najmniej do ponad-ziemskich istot. Co więcej, w większości z tych tekstów wyrażenie to może być rozumiane jako „anioły” we współczesnym znaczeniu tego słowa⁴². Wydaje się, że współcześnie w interpretacji angelologicznej nie należy za wszelką cenę starać się udowodnić, iż określenie בְּנֵי־הָאֱלֹהִים odnosi się tylko i wyłącznie do aniołów. Bardziej należy akcentować ich ponad naturalny charakter. W tym kontekście bardzo przydatne będzie przytoczenie słów Jaapa Doedensa, które zdają się ujmować sedno sprawy: „Podejście gramatyczno-historyczne prowadzi zatem do prowizorycznej konkluzji, że wczesny Izraelita, słysząc to wyrażenie wyobrażałby sobie istoty

⁴¹ W taki sposób do zagadnienia podchodzi Casuutto, opowiadając się za interpretacją angelologiczną. Zob. U. Cassuto, *A Commentary of the Book of Genesis*, t. 1-2, Jerusalem 1961, s. 291-292.

⁴² Por. F. B. Huey, *Are the 'Sons of God' in Genesis 6 Angels? Yes*, w: *The Genesis Debate. Persistent Questions About Creation and the Flood*, red. R. Youngblood, Grand Rapids 1990, s. 184-209, zwł. 193-194.

należące do królestwa niebiańskiego, ale prawdopodobnie nie zrównałby tych istot z „aniołami” w późniejszym znaczeniu tego słowa⁴³.

Drugim argumentem jest argument kontekstowy. Polega on na dostrzeżeniu faktu, iż angelologiczna interpretacja rozwiązuje więcej problemów egzegetycznych w odniesieniu do Rdz 6,1-4 niż interpretacja „ludzkich” małżeństw mieszanych. W drugiej interpretacji charakter przestępstwa musi zostać ekstrapolowany z tekstu, podczas gdy wzajemne powiązania aniołów i ludzi nie wymagają dalszych wyjaśnień co do transgresji, która ma tu miejsce. Wzajemne współzycie aniołów i kobiet zapewnia akceptowalne wyjaśnienie dla בְּפִלִים i בְּבָרִים, czyli dla ich potomstwa⁴⁴. Ponadto, interpretacja angelologiczna jest uzasadnieniem powodzi, której niszczące wody spowodowały wypalenie istot hybrydycznych powstałych z mieszanych związków aniołów z kobietami⁴⁵.

Kolejnym argumentem jest argument patrystyczny. Chodzi tu o poglądy w kwestii Rdz 6,1-4 reprezentowane przez Ojców Kościoła. W tym miejscu należy jednak podkreślić znaczenie myśli Filona Aleksandryjskiego dla pisarzy wczesnochrześcijańskich. W odniesieniu do „synów Bożych” z Rdz 6,1-4 Filon nie określa ich jako byty będące w pełni anielskimi. Niemniej, dostrzegał on upadek bytów anielskich w sferze moralnej i ich pozostawanie w więzieniu fizycznej materii. Jego zdaniem jedni aniołowie z racji świętości i pełnienia roli pośredników między Bogiem a ludźmi zasługują na swą nazwę, zaś inni poprzez swoją bezbożność nie zasługują na imię, które noszą⁴⁶. Poglądy Filona w tej kwestii rozwinął Klemens Aleksandryjski. W odniesieniu do Rdz 6,2 stwierdza, że aniołowie nie potrafili okiełznać swoich pragnień: „Nawet aniołowie niektórzy nie zapanowali nad sobą, gdy ich ogarnęło pożądanie z nieba, tu na ziemię, zostali strąceni (Rdz 6,2)”⁴⁷.

Po linii angelologicznej zdaje się iść również Justyn z Nablus. Justyn stwierdza, że Bóg powierzył aniołom pieczę nad światem i ludźmi lecz oni

⁴³ J. J. T. Doedens, *The Sons of God...*, dz. cyt., s. 187.

⁴⁴ Zwolennikiem takiego argumentu jest VanGemeren. Zob. W. VanGemeren, *The Sons of God in Genesis 6:1-4. An Example of Evangelical Demythologization?*, WTJ 43, Philadelphia 1981, s. 320-348, zwł. 346-437.

⁴⁵ Por. F. B. Huey, *Are the 'Sons of God'...*, dz. cyt., s. 201-204.

⁴⁶ Por. Filon, *De gigantibus* 16. Bardzo wymowne są słowa Filona w odniesieniu do „złych aniołów z Ps 78,49: Oni są złymi aniołami, którzy uzurpowali sobie nazwę aniołów; oni nie znają córki zdrowego rozumu, to znaczy nauk i cnót, natomiast szukają śmiertelnego potomstwa śmiertelnych ludzi – przyjemności, które nie niosą ze sobą prawdziwego piękna, dostrzegalnego wyłącznie dla myśli, lecz mają fałszywy wdzięk, który zwodzi zmysły. Oni wszyscy nie biorą sobie wszystkich córek ludzkich, lecz spośród wielkiej ich liczby każdy wybiera sobie jedną (...), większość zagarnęła dla siebie rozlicznych przyjemności ponad miarę, rozszerzając swoje żądze. Albowiem muszą istnieć różne upodobania w różnych przyjemnościach i różnym gustom odpowiadają różne rozkosze. W takich przeto istotach Duch Boga nie może pozostawać i trwać na stałe. Wskazuje na to i sam Prawodawca (...): «Pan Bóg rzekł: Duch mój nie pozostanie w ludziach na zawsze, gdyż oni są istotami cielesnymi» (Rdz 6,3)”. Tamże 17-19.

⁴⁷ Klemens Aleksandryjski, *Stromata* III. 59,2.

weszli w zakazane relacje z niewiastami płodząc demony⁴⁸. Podobnie do tego zagadnienia odnosi się Atenagoras. Grecki apologeta w dosadny sposób stwierdza: „Aniołów (...) ogarnęło pożądanie kobiet i okazało się, że pokonała ich namiętność cielesna. (...) Z tych więc, którymi owładnęła miłość kobiet, narodzili się tak zwani giganci. (...) Aniołowie, którzy spadli z nieba, którzy zamieszkują powietrze i ziemię i nie mogą już wznieść się ku sprawom niebieskim, a nadto dusze gigantów są demonami tułającymi się po świecie”⁴⁹. Zdecydowanym zwolennikiem interpretacji angelologicznej był Tertulian. Zdaniem tego teologa z Afryki Północnej w perykopie Rdz 6,1-4 wcale nie chodzi o Izraelitów, ale o aniołów⁵⁰. Tertulian nawiązuje do 1 Kor 11,10 uważając, że Pawłowa wzmianka stanowi ostrzeżenie przed pożądlivością. Opisując zakazane relacje stwierdza: „na niebiosach dokonały się działania duchowych niegodziwości: upadłych aniołów, którzy zbliżali się do córek ludzkich”⁵¹.

Odwołanie się do pisarzy wczesnochrześcijańskich wcale nie musi stanowić kroku wstecz. Na przełomie IV i V w. zaczął przeważać pogląd, że określenie „synowie Boży” nie dotyczy aniołów, ale raczej potomków Seta.

Wielu komentatorów jest zdania, że Rdz 6,1-4 stanowi odniesienie do wcześniej istniejącego opowiadania, które swoje źródło posiada w henochicznej tradycji. Gdyby rzeczywiście było tak, że zależność literacka wypływa z literatury henochicznej, wówczas interpretację angelologiczną należałoby uznać za jedyną właściwą. Jednakże obiektywnie należy uznać za bardziej prawdopodobne, iż to bardziej Księga Henocha stanowi objaśnienie dla Rdz 6,1-4 niż Rdz 6,1-4 jest streszczeniem henochicznej tradycji. W ten sposób jednak dochodzimy do koronnego argumentu bowiem w takim rozumieniu interpretacja angelologiczna jest najwcześniejszą poświadczoną interpretacją Rdz 6,1-4⁵². Dodatkowo argument ten jest wzmocniony przez nowotestamentalne odniesienia (Jud 5-6 i 2 P 2,4 oraz 1 P 3,18-20). Kluczową kwestią jest to, że Piotr i Juda nawiązali do henochicznej tradycji, którą z pewnością dobrze znali. Niezbitym dowodem jest bowiem wzmianka we wszystkich trzech tekstach o uwięzieniu upadłych aniołów, co jest konstytutywnym elementem tradycji henochicznej, ale totalnie nieobecny w Rdz 6,1-4⁵³.

8. Próba racjonalnego spojrzenia – podsumowanie

Wydaje się, iż największym problemem w uznaniu w „synach Bożych” z Księgi Rodzaju upadłych aniołów jest natura ich kontaktów ze zwykłymi

⁴⁸ Por. Justyn, *Apologia* 4, 3-5.

⁴⁹ Atenagoras, *Supplicatio* 24-25.

⁵⁰ Por. Tertulian, *De corona* XIV, 2.

⁵¹ Tenże, *Adversus Marcionem* V, 18,14.

⁵² Wielu komentatorów jest zdania, że „wiekowość” tej swoistego rodzaju egzegezy jest dowodem potwierdzającym słuszność interpretacji angelologicznej. Por. F. B. Huey, *Are the 'Sons of God'...*, dz. cyt., s. 191-192; J. J. T. Doedens, *The Sons of God...*, dz. cyt., s. 189-190.

⁵³ Por. J. D. Charles, *The Angels under Reserve in 2 Peter and Jude*, BBR 15/1, Jackson 2005, s. 39.

kobietami. Istnieje wiele propozycji odnośnie charakteru tych relacji. Podsumowując można w tym miejscu przywołać wyjaśnienie, które przedstawia pastor Timothy Lin. Według niego upadli aniołowie opętali mężczyzn, a ci opętani przez demony mężczyźni mieli seksualne kontakty z niewiastami. Zdaniem Lina, takie mieszane związki nie tylko godziły w instytucję małżeństwa, ale prowadziły do czegoś o wiele bardziej poważnego. Mianowicie: Szatanowi mogło chodzić o to, aby związki synów Bożych z córkami ludzkimi doprowadziły do zdegradowania rasy ludzkiej do poziomu niehumanoidalnego. Jeśli Szatan dokończyłby swoje dzieło, człowiek nie miałby już nasienia ludzkiego, co z kolei nie pozwoliłoby obiecанemu Odkupicielowi stać się człowiekiem⁵⁴.

Za najbardziej sensowne należałoby uznać w Rdz 6,1-4 zaadoptowanie na grunt biblijny mitologicznej idei o wielkich bohaterach pochodzącej z niezraelskich źródeł. Pojawiające się w tej perykopie określenie נְפִלִים mogło w zamiśle autora biblijnego posłużyć do uwypuklenia stanu degradacji ludzkości, będącego bezpośrednią przyczyną potopu⁵⁵. W kontekście pojawienia się terminu נְפִלִים w Lb 13,33 nie można również wykluczyć cząstkowego zaczerpnięcia przez autora z tradycji o wielkiej posturze dawnych mieszkańców Kanaanu. W takim ujęciu nie chodziłoby tu o gigantów, herosów, półbogów (czy jakkolwiek jeszcze można by ich nazwać) ale o zwykłych ludzi, nawet przy uznaniu w בְּנֵי הָאֱלֹהִים istot ponadnaturalnych. Ich relacje z „córkami ludzkimi” mogłyby być próbą osiągnięcia przez ich potomstwo nieśmiertelności. Stąd też nie trzeba się jakoś szczególnie bronić przed seksualnym charakterem tych relacji. Zresztą pożądlivość seksualna wyraźnie przebija się w tle tej perykopy, stanowiąc dla autora punkt wyjścia do aspektu kerygmatycznego. Zgodnie z nim pożądlivość seksualna prowadzi do upadku⁵⁶. Niewątpliwie autor sięgnął po mitologiczne tworzywo, które jednak zostało poddane historyzacji i demitologizacji w celu ukazania moralnych przyczyn upadku ludzkości. W pewnym sensie jest to również wprowadzenie do uzasadnienia interwencji JHWH przez sprowadzenie na ludzkość wód potopu.

⁵⁴ Lin stwierdza: „God gave His revelation progressively because sin was advancing unremittingly, the spiritual perception of man was becoming increasingly darkened, and also because Satan was continually making incursions into the affairs of man. Initially, Satan adopted eating as a means to trap our first parents in order to degrade them to the level of an animal. About the only work an animal does is to eat and to copulate. Becoming more open in his interference in the affairs of man, Satan added the appeal of sexual lust to further corrupt man whom he had perverted earlier. The intermarriage in this period not only corrupted the holy institution of marriage into a means of gratifying selfish and lustful desires but did something much more serious than commonly thought. It brought about the cohabitation of the sons of God with the daughters of man, in order that the human race might be degraded to a subhuman level. Had it been successful, man might no longer have been the seed of man but the seed of Satan, thereby denying the promised redeemer a way to become a man”. T. Lin, *Genesis. A Biblical Theology*, Carmel 2002, s. 102.

⁵⁵ Por. M. Oeming, *Sünde als Verhängnis. Gen 6,1-4 im Rahmen der Urgeschichte des Jahwisten*, TThZ 102(1993), s. 34-50.

⁵⁶ Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, dz. cyt., s. 345.

Zakończenie

Niniejszy artykuł dotyka rzeczy trudnych, nadprzyrodzonych, które ciężko udowodnić. Stąd też zagadnienia te są przez niektórych ludzi uznawane za nierealne czy wręcz fantastyczne. Warto jednak zwrócić uwagę, że obserwacja rzeczy i wydarzeń wewnątrz systemu natury nie może obalić istnienia czegoś poza naturą. Istnieje wiele fenomenów, których nauka nie może udowodnić, ale których istnienia nie może również obalić.

W odniesieniu zaś do tematu niniejszego artykułu należy podkreślić, że jednoznaczna identyfikacja „synów Bożych” z Księgi Rodzaju nie jest prostym zadaniem. Źródło problemów tkwi już w samym podejściu ST do tematyki demonologicznej, która nie była głównym przedmiotem zainteresowania pisarzy natchnionych. Komentatorzy najczęściej identyfikują „synów Bożych” z upadłymi aniołami. Na potwierdzenie tej tezy wskazuje fakt że Stary Testament używa określenia בְּנֵי הָאֱלֹהִים, nazywając tak istoty stojące blisko Boga (Hi 1,6; 2,1; Dn 3,92). Ponadto, zawarte w Księdze Hioba określenie בְּנֵי הָאֱלֹהִים, Septuaginta oddaje jako οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ. Zatem dość jasno widać jak rozumiano to wyrażenie w najstarszym przekładzie ST na język grecki. Potwierdzeniem takiego utożsamiania „synów Bożych” jest również apokryficzna Księga Henocha zawierająca rozbudowaną wersję Rdz 6,1-4. Co więcej do Księgi Henocha i grzechu upadłych aniołów odwołują się również autorzy nowotestamentalni: Jud 5-6; 2 P 2,4 i 1 P 3,18-20.

Terminologia zawarta w Rdz 6,1-4 oraz idee buntu przeciwko JHWH i chęci stworzenia odrębnego gatunku wbrew odwiecznemu planowi Boga skłaniają do przyjęcia interpretacji angelologicznej. Z kolei wzmianka autora natchnionego o olbrzymach może mieć na celu ukazanie wielkości Boga, który karze nadmierną pożydlivość i pychę. Zatem autor używając emfazy podkreślającej wzrost ukazał znikomość olbrzymów w obliczu wszechmocy Boga. Należy sobie zdać sprawę z tego, że głównym przesłaniem tego tekstu jest przekaz religijny. Opowiadanie o olbrzymach wcale nie poddaje w wątpliwość autentyczności orędzia starotestamentalnego, ale podkreśla jedynie wielkość Biblii, która nawet za pomocą „półlegendarnych” wątków folklorystycznych ukazuje głębokie treści religijne.

THE CONNECTION BETWEEN בְּנֵי הָאֱלֹהִים (*b^e nê-hā 'ēlōhîm*) AND נְפִלִים (*n^e pilîm*) IN THE CONTEXT OF ANGELOLOGICAL INTERPRETATION

Summary

“Sons of God” is the term applied in the Old Testament to supernatural beings both good and evil. However the general view is that the “sons of God” were the pious descendants of Seth and the daughters of men, the Cainitish

offspring. In this article there are strong arguments against it. First of all, the term „sons of God” is never applied in the Old Testament to believers. Secondly, is no proof in the text that the daughters of men were only descendants of the Cainites. Thirdly, if the „sons of God” were simply pious Sethites, it is hard to understand why the offspring should be a special race. Besides, the giants were Nephilim, which means „the fallen ones”. That is why the term „sons of God” must mean supernatural evil beings. These angels married women of the human race (either Cainites or Sethites) and the resulting offspring were the Nephilim. The Nephilim were giants with physical superiority and therefore established themselves as men of renowned for their physical prowess and military might. This race of half human creatures was wiped out by the flood

New Testament (Jud 5-6; 2 Pet 2,4 i 1 Pet 3,18-20) hint on Gen 6,1-4. This Scriptures declares that the fallen angels are angels, which sinned and God did not spare them. The fallen angels left their own habitation and mixed with the daughters of men.

Key words: Old Testament, devilry, the sin of angels.

Bibliografia

- Atenagoras, *Supplicatio*.
- Bereda C., *Das Buch Henoch. Einer der ältesten Bibeltexte der Menschheit mit einer Epochen-Chronik bis zum Ende der Erde*, Schäffern 2004.
- Brzegowy T., *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 2002.
- Carson D. A., *Jude*, w: *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, red. G. K. Beale, Grand Rapids 2007.
- Cassuto U., *A Commentary of the Book of Genesis*, t. 1-2, Jerusalem 1961.
- Charles J. D., *The Angels under Reserve in 2 Peter and Jude*, BBR 15/1, Jackson 2005.
- Coxon P. W., *Nephilim*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. W. van der Horst i in., Leiden- Boston-Köln 1999.
- Doedens J. J. T., *The Sons of God in Genesis 6,1-4*, Debrecen 2013.
- Filon, *De gigantibus*.
- Fockner S., *Reopening the Discussion. Another Contextual Look at Sons of God*, JSOT 32 (2008).
- Gerleman G., *אֱנַלִּים basar fleisch*, THAT 1, Zürich-München 1971.
- Goff M., *1 Enoch*, w: *The Oxford Encyclopedia of the Books of the Bible*, red. M. D. Coogan, t. 1, Oxford 2011.
- Goldberg O., *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. T. Sikora, Kraków 2012.
- Guiley R., *The Encyclopedia of Angels*, New York 2004.
- Hamilton V. P., *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, Grand Rapids 1990.
- Hendel R. S., *The Nephilim Were on Earth. Genesis 6:1-4 and its Ancient Near Eastern Context*, w: *The Fall of Angels*, red. C. Auffarth, L. T. Stuckenbruck, Leiden-Boston 2004.
- Heron P., *The Nephilim and Pyramid of Apocalypse*, New York 2007.
- Huey F. B., *Are the 'Sons of God' in Genesis 6 Angels? Yes*, w: *The Genesis Debate. Persistent Questions About Creation and the Flood*, red. R. Youngblood, Grand Rapids 1990.
- Justyn, *Apologia*.
- Klemens Aleksandryjski, *Stromata*.
- Kosior W., *Upadli (czy) giganci? Kilka uwag o nefilim i gigantes w Biblii Hebrajskiej i Septuagincie*, „Przekładaniec” 29(2014), s. 41-64.

- Kugel J., *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge-Massachusetts-London 1998.
- Kurtz J. H., *Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen. Eine theologische Untersuchung zur exegetischen dogmatischen und praktischen Würdigung des biblischen Berichtes Gen. 6,1-4*, Berlin, 1857.
- Kuruwilla A., *Genesis. A Theological Commentary for Preachers*, Eugene 2014.
- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB.ST 1/1, Częstochowa 2013.
- Lin T., *Genesis. A Biblical Theology*, Carmel 2002.
- Losekam C., *Die Sünde der Engel. Die Engelfalltradition in frühjüdischen und gnostischen Texten*, Tübingen 2010.
- Maggi A., *Jezus i Belzebub. Szatan i demony w Ewangelii św. Marka*, tłum. M. Przepiórka, Kraków 2001.
- Mathews K., *Genesis 1-11. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, Nashville 1996.
- McKeown J., *Genesis. The Two Horizons Old Testament Commentary*, Grand Rapids 2008.
- Oeming M., *Sünde als Verhängnis. Gen 6,1-4 im Rahmen der Urgeschichte des Jahwisten*, TThZ 102(1993).
- Oesterley W. O. E., *Immortality and the Unseen World. A Study in Old Testament Religion 1921*, Whitefish 2004.
- Orlov A. A., *Dark Mirrors. Azazel and Satanael in Early Jewish Demonology*, New York 2011.
- Puett T. L., *A Categorical, Alphabetical Bible Study*, t. 4, Pueblo 2013.
- Reed A. Y., *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity. The Reception of Enochic Literature*, New York 2005.
- Rendtorff R., *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*, Neukirchen-Vluyn 2001.
- Ruppert L., *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. Gen 1,1-11,26*, t. 1, Würzburg 2003.
- Schüle A., *Die Urgeschichte. Genesis 1-11*, Zürich 2009.
- Seebas H., *Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen-Vluyn 1996.
- Tertulian, *Adversus Marcionem*.
- Tertulian, *De corona*.
- VanGemenen W., *The Sons of God in Genesis 6:1-4. An Example of Evangelical Demythologization?*, WTJ 43, Philadelphia 1981.
- Von Rad G., *Das erste Buch Mose. Genesis*, ATD 2-4, Göttingen 1987.
- Wright A. T., *The Origin of Evil Spirit. The Reception of Genesis 6,1-4 in Early Jewish Literature*, Tübingen 2005.