

SEBASTIAN SMOLARZ

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

## ZWROTY „SYNOWIE BOŻY” (bənê-hā’ēlōhîm) ORAZ „CÓRKI LUDZKIE” (bənôṭ hā’ādām) W KSIĘDZE RODZAJU 6,1–8 W UJĘCIU FORMALISTYCZNYM

Od kilku dekad znaczna grupa krytyków w środowiskach biblistów anglosaskich bada teksty Biblii hebrajskiej w ich ostatecznej formie. W związku z tym można powiedzieć, że podejście synchroniczne wypiera diachroniczne. Odchodzi się od badania wyizolowanych perykop i szukania ich znaczeń poza kontekstem bliższym, a coraz częściej przedmiotem zainteresowania staje się całościowa wizja tekstu, szuka się znaczeń zawartych w nim samym<sup>1</sup>. Ostateczna forma tekstu traktowana jest jako opis swoistej percepcji świata<sup>2</sup>.

Choć formalizm jako metoda badania tekstów literackich jest kategorią bardzo szeroką, na potrzeby niniejszego artykułu przyjmujemy jako reprezentatywną odmianę formalizmu amerykańskiego, uprawianego przez takich badaczy Biblii hebrajskiej jak Robert Alter<sup>3</sup>. Charakteryzuje się ona przede wszystkim traktowaniem końcowej kompozycji jako w miarę spójnej logicznie całości (tzn. bez większych sprzeczności), a także skupieniem jednostkowej uwagi na analogie narra-

---

<sup>1</sup> T.W. Mann, *The Book of Torah: The Narrative Integrity of the Pentateuch*. Louisville 1988, s. 5–6. Aczkolwiek Mann zaznacza, że on sam nie rezygnuje z podejścia diachronicznego na rzecz synchronicznego. Dla nas jednak opisana tendencja stanowi punkt wyjścia do badania wybranego passusu.

<sup>2</sup> Zob. P.R. House, *The Rise and Current Status of Literary Criticism of the Old Testament*. W: *Beyond Form Criticism: Essays in Old Testament Literary Criticism*. Red. P.R. House. Winona Lake 1992, s. 13, 19.

<sup>3</sup> Na szczególną uwagę zasługuje przełomowa publikacja Roberta Altera, *The Art of Biblical Narrative*. New York 1981.

cyjne (jedne passusy stanowią komentarze dla innych)<sup>4</sup>. W trakcie badań próbuje się objaśniać cel wykorzystania w tekście różnych detali, a więc takich, jak: zmiany nastroju, sposoby opisu powtarzających się motywów (formy rozbudowane oraz skrócone), synonimy konceptualne i inne powtórki w narracjach, opisy czasu wydarzeń, analogie postaci i miejsc, wybór określonego słownictwa w danym kontekście itp.<sup>5</sup> Nie rozważa natomiast pytań związanych z historią redakcji, form i tradycji.

W konsekwencji niniejszy artykuł nie podejmuje się rozwiązania zagadnień związanych z historyczną krytyką tekstu, a nawet nie pretenduje do szerokiej analizy formalistycznej narracji Księgi Rodzaju 1–6. Jest raczej próbą wskazania na pewne formalne powiązania Księgi Rodzaju 6,1–8 z narracją rozdziałów 1–5 tejże księgi, głównie w zakresie analogii motywów i ciągłości tematów.

### 1. Przedstawienie problemu interpretacyjnego Rdz 6,1–8

Księga Rodzaju 6,1–8 z pewnością należy do najbardziej kontrowersyjnych fragmentów Starego Testamentu<sup>6</sup>, a możliwe, że nawet całej Biblii. Egzegeci od dawna zmagali się z wyjaśnieniem znaczenia poszczególnych postaci występujących w tym urywku. Przedmiotem kontrowersji w interpretacji okazały się dwie grupy z wersetu 2: *bānê-hā'elōhîm* oraz *bānôt hā'ādām*. Początkowo dwie najpopularniejsze opinie wahały się pomiędzy ich rozumieniem jako aniołów i córek ludzkich z jednej strony a jako pobożnych potomków Seta i kobiet z rodu Kaina z drugiej<sup>7</sup>. Późniejsze badania krytyczne podawały w wątpliwość spójność lingwistyczno-logiczną całego fragmentu, a także jego związek z poprzedzającymi go rozdziałami Genesis<sup>8</sup>. Wyszukiwano również nowe propozycje dotyczące interpretacji dwóch wyżej wymienionych grup postaci<sup>9</sup>, a także dotyczące identyfikacji *hannāpīlîm* i *haggibbōrîm* w wersecie 4. Niemożność osadzenia tego frag-

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 20–21. W kontekście zakładania spójności logicznej ostatecznej kompozycji tekstu biblijnego mówi się czasem o tzw. drugiej naiwności. Polega ona na odczytywaniu go jako jednostki literackiej, a nie zlepka różnych, niekoniecznie spójnych ze sobą tradycji.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Ocenę taką wydali wcześniej tacy bibliści, jak np. W.A. Van Gemeren (*The Sons of God in Genesis 6:1–4 (An Example of Evangelical Demythologization?)*). „Westminster Theological Journal” 1981, t. 43, nr 2, s. 321) oraz T.E. Fretheim (*The Book of Genesis*. Nashville 1994, s. 382).

<sup>7</sup> W ślad za Józefem Flawiuszem pierwszą opcję (aniołów) wybrali tacy spośród ojców Kościoła i pisarzy kościelnych, jak np. Justyn, Ireneusz, Cyprian, Ambroży, Klemens Aleksandryjski i Tertulian. Z kolei Jan Chryzostom, Augustyn, Cyryl Aleksandryjski oraz Teodor popierali drugą opcję (potomków Seta). Zob. odnośniki do ich dzieł w: S. Lach, *Księga Rodzaju. Wstęp — przekład z oryginału — komentarz*. Poznań 1962, s. 250.

<sup>8</sup> Przykładem może tu być G. von Rad (*Genesis: A Commentary*. Philadelphia 1972, s. 115), C. Westermann (*Genesis 1–11*. Minneapolis 1994, s. 366) oraz W. Brueggemann (*Genesis*. Atlanta 1982, s. 70).

<sup>9</sup> Pewną popularność zyskał pogląd, iż *bānê-hā'elōhîm* może odnosić się do grupy władców sprzed potopu, którzy brali sobie kobiety siłą. Zob. np. C. Westermann, *Genesis 1–11*, s. 366–367 i 372.

mentu w jego najbliższym kontekście wzbudziła nową dyskusję dotyczącą celu, w jakim został on włączony do Księgi Rodzaju. Kilku znaczących zwolenników zyskała opinia, że przynajmniej wersety 1–4 były próbą wyjaśnienia przez redaktora księgi pochodzenia gibbōrîm na ziemi<sup>10</sup>.

Jednakże inni komentatorzy nadal starali się odkryć lingwistyczno-logiczne związki 6,1–8 z poprzedzającym go i następującym po nim materiale<sup>11</sup>. Podejście to przywróciło pewną równowagę w twierdzeniach dotyczących intencji redaktora stojących za umieszczeniem tego urywka właśnie w tym miejscu księgi. Na nowo zaczęto dostrzegać w nim preludium do mającego wkrótce nadejść sądu Bożego w czasie potopu.

Wydaje się, że w artykule tych rozmiarów nie sposób ująć wszystkich niuansów egzegetycznych Rdz 6,1–8, które nowoczesna krytyka Starego Testamentu wydobyła na światło dzienne. Niektóre z nich poruszają głównie sprawę niejasności lingwistycznych, inne dotyczą bezpośrednio metodologii i systemów wierzeń poszczególnych interpretatorów. Dlatego w kolejnych punktach zajmiemy się jedynie głównymi przesłankami stojącymi za różnymi opiniami na temat wskazanego fragmentu i opiszemy główne różnice między poszczególnymi interpretacjami. Zaproponujemy także pewne obserwacje dotyczące rozwoju motywów w narracji Księgi Rodzaju 1–6.

Główny problem nadal stanowi identyfikacja bənê-hā'ēlōhîm oraz bənôt̄ hā'ādām w wersecie 2. Dodatkową trudność stwarza werset 4, który w swej językowej zawichości w oryginale niezbyt jasno odpowiada na pytanie, czy nāpîlîm i gibbōrîm dotyczą tej samej grupy i czy któreś z tych określeń (a może oba) odnosi się do potomstwa postaci z wersetu 2. Inne problematyczne kwestie to ograniczenia życia człowieka do 120 lat (w. 3) i znaczenie tego stwierdzenia w jego najbliższym kontekście, a także żal Boga w wersecie 6. Dlatego omawiając kolejne poglądy komentatorów, zatrzymamy się na tych dyskusyjnych zagadnieniach. Jednak mając na uwadze najważniejszą kwestię sporną, czyli interpretację wersetu 2, proponujemy dokonać głównej klasyfikacji różnych interpretacji związanych z tym werseciem.

<sup>10</sup> Stąd częste wzmianki o tzw. przesłankach etiologicznych u tegoż domniemanego redaktora. Szczególnie: G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, s. 115. Por. W. Brueggemann, *Genesis*, s. 71.

<sup>11</sup> Znamienitym przykładem takiego odmiennego podejścia jest L. Eslinger (*A Contextual Identification of the „bene ha'elohim” and „benoth ha'adam” in Genesis 6:1–4*. „Journal for the Study of the Old Testament” 1979, t. 13, s. 65–73). Zob. także: D.W. Cotter, *Genesis*. Collegeville 2003, s. 53.

## 2. Proponowane rozwiązania

a. *bənê-hā'ēlōhîm* jako postaci niebiańskie (boskie)

Jednym z najpowszechniejszych rozwiązań problemu identyfikacji *bənê-hā'ēlō-hîm* jest utożsamienie ich z aniołami. Z drugiej strony w ostatnich dekadach moż-na spotkać opinie, że Rdz 6,1–4 to przykład literatury z gatunku mitologicznego, który może w ogólny sposób opisywać istoty uznawane za boskie. Omówimy zatem kolejno te dwa poglądy.

1) aniołowie w Rdz 6,2

Jak już zaznaczyliśmy we wstępie, pogląd, że *bənê-hā'ēlōhîm* odnosi się do aniołów, należy do najstarszych. Oprócz Józefa Flawiusza oraz niektórych ojców Kościoła (zob. przyp. 7) znajduje on także i dzisiaj sporo zwolenników zarówno wśród egzegetów żydowskich, jak i chrześcijańskich<sup>12</sup>.

Na poparcie tego poglądu twierdzi się, że zwrot *bənê-hā'ēlōhîm* w innych miejscach Starego Testamentu opisuje istoty anielskie, które należą do zgromadzenia Bożego w niebie. Najczęściej cytowanymi fragmentami są w tym kontekście: Hi 1,6; 2,1; 38,7, jak też Ps 29,1; 89,7 (w obu ostatnich przypadkach: *bənê-hā'ēlōhîm* można odczytać jako: 'synowie bogów'). G.J. Wenham odwołuje się również do literatury międzytestamentowej (1 Henoch 6,2nn; Jub 5,1), pism z Qumran (1Qap-Gen 21; CD 2,17–19), a także innych pism żydowskich (np. Filon, *De gigantibus*, 2, 358), aby znaleźć w nich dalsze potwierdzenie swojej interpretacji<sup>13</sup>. Oprócz tego chrześcijańscy badacze Biblii znajdują też tematyczne paralele do 2 P 2,4–6 (czasem 1 P 3,19–20) oraz Judy 6 i 7 jako argumenty za swoimi twierdzeniami<sup>14</sup>. Wobec tego często konkluduje się, że to zbuntowane istoty anielskie współżyły z kobietami ziemskimi, co ostatecznie wywołało Bożą reakcję. Przy czym odpiera się zarzut, że aniołowie nie mają zdolności do prokreacji (por. Mt 22,30), odwołując się do popularności relacji o związkach istot niebiańskich z ludzkimi w kulturach starożytnego Bliskiego Wschodu. Zakłada się więc, że nie były one nieznanie również redaktorowi Księgi Rodzaju<sup>15</sup>. Choć niektórzy, jak W.A. Van Gemeren, nie idą tym tokiem myślenia, lecz wskazują na podstawie Biblii, że aniołowie w Księdze Ro-

<sup>12</sup> Np. N.M. Sarna (*Genesis בראשית*. Philadelphia — New York — Jerusalem 1989), D. Atkinson (*The Message of Genesis 1–11*. Leicester 1990), W.A. Van Gemeren (*The Sons of God...*), G.J. Wenham (*Genesis 1–15*. Word Biblical Commentary 1. Waco 1987).

<sup>13</sup> G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 139.

<sup>14</sup> Np. D. Atkinson (*The Message of Genesis...*, s. 130; oraz s. 130, przyp. 23). Ich zdaniem chodzi o zbuntowane anioły.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 130; N.M. Sarna, *Genesis...*, s. 45. G.J. Wenham (*Genesis 1–11*, s. 140) twierdzi, że starotestamentowe wzmianki o zebraniu Bożym (np. w Ps 82) odpowiadają „Canaanite descriptions of the heavenly pantheon, whose gods often enjoy sexual intercourse. It seems likely, then, that Genesis believed the sons of God could have acted similarly. If the modern reader finds this story incredible, that reflects a materialism which tends to doubt the existence of spirits, good or ill. But those who

dzaju przyjmowali czasami fizyczną, ludzką, a dokładniej: męską postać (18,1.2.8; 19,1.5), a więc zakłada się, że jako tacy mogli oni współżyć z kobietami<sup>16</sup>.

Kolejnym powodem, dla którego przedstawiony pogląd wydaje się atrakcyjny, jest to, że w zestawieniu z werselem 1 wyrażenie *bənôṭ hā'ādām* wydaje się oznaczać po prostu córki ludzkie. Skoro *hā'ādām* w wersecie 1 oznacza całą ludzkość, co do czego wszyscy są zgodni, dziwne byłoby, gdyby w wersecie 2 zwrot ten ograniczał się jedynie do części ludzkości, a konkretnie do pewnej grupy kobiet. Dlatego komentatorzy przekonują, że realny kontrast zachodzi pomiędzy synami *b o ż y m i* a córkami *l u d z k i m i*<sup>17</sup>.

Idąc dalej tym tokiem myślenia, egzegeci próbują wyjaśnić istotę winy wynikającej z takich „nienaturalnych” związków. Mianowicie większość uznaje, że z Bożej perspektywy (w. 3) wina ta polega głównie na naruszeniu granic wyznaczonych różnym gatunkom bytów stworzonych<sup>18</sup>. Twierdzi się, że jej istotą jest przede wszystkim próba wzniesienia się przez człowieka ponad swój ziemski stan i zyskania nieśmiertelności (podobnie jak w przypadku Ewy w ogrodzie Eden według Rdz 3,6)<sup>19</sup>, lub też po prostu naruszenie zakazu mieszania różnych gatunków oraz grzech pożądliwości u aniołów, rozbudzony przez piękno kobiet<sup>20</sup>. Wobec tego wnioskuje się, że Rdz 6,1–4 opisuje rozprzestrzenienie się grzechu na kolejne sfery Bożego stworzenia<sup>21</sup>. Ograniczenie życia ludzkiego do 120 lat (zabranie człowiekowi „tchnienia życia”; por. Rdz 2,7) stanowi zaś swoistą karę za naruszenie granic wyznaczonych stworzeniu<sup>22</sup>. Niektórzy uważają również, że fragment mógł stanowić polemikę z politeistycznymi wierzeniami starożytnych religii, przekonując, iż poza jedynym Bogiem nikt nie jest w stanie darować ani ograniczyć życia<sup>23</sup>.

---

believe that the creator could unite himself to human nature in the Virgin's womb will not find this story intrinsically beyond belief”.

<sup>16</sup> W.A. Van Gemeren, *The Sons of God...*, s. 346.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 333, 340. Por. G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 139.

<sup>18</sup> G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, s. 115.

<sup>19</sup> D. Atkinson, *The Message of Genesis...*, s. 130–132; N.M. Sarna, *Genesis...*, s. 45.

<sup>20</sup> G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 141; N.M. Sarna, *Genesis...*, s. 45. D. Atkinson (*The Message of Genesis...*, s. 131) uważa, że końcówka w. 2 może wskazywać również na poligamię tych istot. Chociaż inni twierdzą, że tekst niekoniecznie zwraca się w tym kierunku, gdyż opisuje po prostu zawieranie związków małżeńskich (szczególnie G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 141).

<sup>21</sup> Choć Gerhard von Rad (*Genesis: A Commentary*, s. 115) twierdzi, że ponieważ tekst ten nosi znamiona naleciałości z wcześniejszych mitów, oryginalnie mógł po prostu opisywać etiologię bohaterów z w. 4. Jednak W.A. Van Gemeren (*The Sons of God...*, s. 344) podaje w wątpliwość takie założenie z braku konkretnych dowodów.

<sup>22</sup> G.J. Wenham (*Genesis 1–15*, s. 142) uznaje, że „ciało” w w. 3 wskazuje na śmiertelność człowieka. N.M. Sarna (*Genesis...*, s. 46) twierdzi podobnie, że słowo to opisuje kruchość ludzkiego życia (por. Ps 56,5; Iz 31,3).

<sup>23</sup> N.M. Sarna, *Genesis...*, s. 45; choć W.A. Van Gemeren nie widzi związku tego urywka ze starożytnymi mitami.

Następną sporną kwestią jest znaczenie wersetu 4. Zwolennicy tezy o aniołach w wersecie 2 dochodzili najczęściej do przekonania, że *nəpīlīm* odnosi się do potomstwa zrodzonego ze związków aniołów z ludźmi<sup>24</sup>. Dokładne tłumaczenie tego określenia nastęrcza trudności, gdyż nie wiadomo do końca, czy chodzi o pochodną od rdzenia *npl*, która znaczyłaby ‘upadłych’ lub ‘poległych’ (por. Ez 32,21.27), czy przez porównanie z Lb 13,33 — o olbrzymów (synonim *rəpā’īm*; Pwt 2,20n; 3,11?) albo bohaterów (synonim *gibbōrīm*; Rdz 10,8; 2 Sm 23,16?). W każdym razie skoro związek rodziców był wyjątkowy, również owoc ich współżycia mógł być dotąd niespotykany<sup>25</sup>. Dlatego dochodzi się do wniosku, że *nəpīlīm* i *gibbōrīm* odnoszą się wspólnie do potomstwa aniołów i kobiet — istot szczególnie mocnej i dużej postury, podobnych do olbrzymów z greckiej mitologii, zrodzonych w wyniku więzi nieba z ziemią<sup>26</sup>.

Wśród wyżej wspomnianych zwolenników interpretacji anielskiej Księga Rodzaju 6,5–8 uchodzi za Bożą odpowiedź na grzeszne przekroczenie ustalonych wcześniej przez Niego granic. W zasadzie werset 5 wskazuje na całkowity upadek rodzaju ludzkiego w wyniku wydarzeń z początku rozdziału szóstego. Nieco kontrowersyjny wydaje się żal i ubolewanie Boga nad stworzeniem człowieka w wersecie 6. I choć może się wydawać, że mowa jest tu o jakiejś zmianie w Bogu, to jednak von Rad, Wenham oraz Atkinson zgodnie twierdzą, że opisuje się tu raczej prawdziwą i dynamiczną reakcję Boga, który jest żywy, osobowy i który reaguje na zmiany zachodzące w człowieku<sup>27</sup>.

Należałoby jeszcze raz zauważyć, że w tej interpretacji często przyjmuje się założenie, iż redaktor Księgi Rodzaju odniósł się do mitologii starożytnych narodów semickich, na co brak jednak jednoznacznych dowodów. W kontekście narracyjnym studiowanego passusu nie ma wyjaśnienia, dlaczego redaktor nagle zwrócił uwagę na istoty anielskie (takowe pojawiają się dopiero w Rdz 18). Dodatkową trudność stanowi brak kary dla aniołów. Jeśli to oni stali za wielkim upadkiem ludzi sprzed potopu, to dlaczego w Rdz 6 nie ma żadnej wzmianki o karze dla nich, a cały doczesny sąd spada jedynie na rodzaj ludzki?<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Zob. D. Atkinson, *The Message of Genesis...*, s. 130. Według G. von Rada (*Genesis: A Commentary*, s. 115) w oryginalnym kontekście olbrzymi byli potomkami tych związków, choć po zredagowaniu materiału Księgi Rodzaju kontekst jest już inny. Konstrukcja zdania w w. 4 pozwala odczytać wzmiankę o *nəpīlīm* jako osobne stwierdzenie.

<sup>25</sup> Ciekawe, że N.M. Sarna (*Genesis...*, s. 46) uważa, że *nəpīlīm* musieli zginąć w potopie i dlatego wzmianka o *hannəpīlīm* w Lb 13,33 jest zwrotem jedynie retorycznym, podobnie jak określenie Niemców mianem Hunów podczas drugiej wojny światowej.

<sup>26</sup> G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 143.

<sup>27</sup> G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, s. 117–118; G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 144–145; D. Atkinson, *The Message of Genesis...*, s. 137.

<sup>28</sup> W.A. Van Gemeren (*The Sons of God...*, s. 248) starał się stawić czoło temu pytaniu, sugerując, że autorowi Księgi Rodzaju zależało na wyjaśnieniu wyłącznie losu ludzi, a na poznanie losu

Inne pytanie, jakie należałoby zadać, brzmi: czy w Starym Testamencie wyrażenie *bənê-hā’ēlōhîm* bezwzględnie odnosi się do aniołów? Część egzegetów udzieliła odpowiedzi negatywnej. Keil na przykład wskazał, że w Ps 73,15 wyrażenie „ród Twoich synów” odnosi się do ludu Bożego — synów Boga (tj. *’ēlōhîm* z w. 1), w Ps 8,5–6 człowiek jest niewiele mniejszy od *’ēlōhîm* (por. Ps 82,6), według Pwt 32,5 Izraelici byli synami Boga, a w Oz 2,1 odnowiony Izrael jest nazwany *bənê’ēl-hāy* — „synami Boga żywego”<sup>29</sup>. Wobec tych rozbieżności znaczeniowych rozwiązaniem problemu *bənê-hā’ēlōhîm* w Rdz 6,2 może być wyciągnięcie znaczenia tej frazy z szerszego kontekstu wersetu, a nie opieranie się na znaczeniu samych słów w Starym Testamencie czy poza nim. Trudno więc zadowolić się stwierdzeniem, że w mitologii innych ludów olbrzymi lub bohaterowie rodzili się w wyniku współżycia bogów i ludzi, gdyż poza domniemanym znaczeniem Rdz 6,2 Księga Rodzaju o tym milczy.

## 2) bogowie w Rdz 6,2

Pewną odmianą owej anielskiej interpretacji jest pogląd, że wyrażenie *bənê-hā’ēlōhîm* w Rdz 6,2 odnosi się do istot boskich. Jest to stosunkowo nowa teza w historii interpretacji, która nie zyskała zbyt wielu zwolenników. Wśród jej wyznawców można wymienić takie nazwiska, jak E.A. Speiser, W. Brueggemann oraz T.E. Fretheim.

Opinia ta opiera się na założeniu, że Rdz 6,1–4 jest bezsprzecznie odniesieniem do wcześniejszych mitologii narodów semickich, tłumaczących powstanie mocarzy<sup>30</sup>. Choć promotorzy tego poglądu nie wyjaśniają natury tych boskich stworzeń<sup>31</sup>, twierdzą jednak, że kontrast w wierszu 2 polega na przeciwstawieniu nieśmiertelnych (jakichś mocy niebiańskich) ze śmiertelnikami (córkami ludzkimi). A ostatecznie cały urywek ma na celu wprowadzenie polemiki pomiędzy Bogiem Jahwe a mocami nieba i ziemi. Oddzielenie przez Jahwe świata boskiego i ludzkiego uległo nagle załamaniu — zło przybrało wymiar kosmiczny<sup>32</sup>. Zgodnie z tą interpretacją głównym problemem rozważanego *passusu* jest chęć ponownego

upadłych aniołów lud Boży musiał czekać jeszcze wiele wieków, aż do napisania Listu św. Judy 6. Tylko że Judy 6 według nas nie wspomina ani słowem o małżeństwach anielsko-ludzkich. Jakub Ślawik twierdzi, że rozważany przez nas *passus* w ogóle nie mówi o winie i karze, lecz dotyczy jedynie „przemijalności człowieka”; zob. J. Ślawik, *1. Księga Mojżeszowa 6,1–4: starotestamentowy mit?* [http://www.academia.edu/2113839/1...Ksiega\\_Mojzeszowa.6.1-4.starotestamentowy\\_mit](http://www.academia.edu/2113839/1...Ksiega_Mojzeszowa.6.1-4.starotestamentowy_mit) [dostęp 25.06.2014]. Chcemy jednak w dalszej części wykazać, że tekst porusza zagadnienie winy ludzi.

<sup>29</sup> C.F. Keil, *Genesis. W: The Pentateuch*. Red. C.F. Keil i F. Delitzsch. Grand Rapids 1973, t. 1, s. 128.

<sup>30</sup> Zob. zwłaszcza E.A. Speiser, *Genesis*. Garden City 1962, s. 46, gdzie autor dopatruje się źródła tego mitu w tekstach Hetytów. Etiologiczne względy redaktora Księgi Rodzaju wymienił także W. Brueggemann (*Genesis*, s. 71).

<sup>31</sup> Jednak W. Brueggemann (*Genesis*, s. 71) wyraźnie zaznacza, że w w. 2 chodzi o pomniejsze bóstwa w politeistycznym poglądzie na świat.

<sup>32</sup> T.E. Fretheim, *The Book of Genesis*, s. 383.

uzyskania przez ludzi prerogatyw (przede wszystkim długowieczności albo nieśmiertelności) głównego bóstwa za sprawą współżycia z istotami boskimi (por. Rdz 3,22: „aby żyć na wieki”)<sup>33</sup>. Dlatego sąd spadnie na nich w wyniku zdemoralizowania świata, który zatracił swój pierwotny cel. Ma on być przypomnieniem suwerenności Boga Jahwe oraz tego, że jedynie On jest dawcą życia.

Brueggemann uważa, że 120 lat w wersecie 3 staje się w tym kontekście zapowiedzią sądu, wczesnego odebrania tchnienia życia (Rdz 2,7; Ps 104,29–30), jak też łaskawą obietnicą wciąż długiego żywota (Iz 65,20; Ps 90,10.17)<sup>34</sup>. Choć niewykluczone, że liczba ta odnosi się również ogólnie do okresu pozostałego ludzkości do nadejścia sądu<sup>35</sup>.

Podobnie jak i w uprzednio zaprezentowanym poglądzie, tak i w tym uważa się, że *nəpīlīm* i *gibbōrīm* to potomstwo związków opisanych w wersecie 2. Zakłada się, że takie zmieszanie elementów boskich i ludzkich musiało zaowocować nowymi formami życia, które w swej naturze posiadały zwiększoną skłonność do przemocy<sup>36</sup>. Jako postacie o niezwyklej posturze (por. Lb 13,33) i niesłychanej mocy (*gibbōrīm*), były one świadectwem wzrastającego zepsucia rodzaju ludzkiego.

Wersety Rdz 6,5–6 stanowią wgląd w serce Boga, które nie jest sercem tyrana, lecz ojca. Złe serce ludzi (w. 5) rani serce Boga (w. 6)<sup>37</sup>. Dlatego potrzebne jest oczyszczenie ziemi z narastającego zła. Jednak Boże ubolewanie prowadzi w dalszej narracji również do wybrania Noego, w którym ludzkość będzie zbawiona (w. 8).

Wątpliwości co do tego podejścia są podobne jak w przypadku poprzedniego. Twierdzenie, że śmiertelnicy próbowali zyskać nieśmiertelność przez związki z bogami, stanowi jedynie założenie wyniesione z mitycznych opowieści.

b. *bənê-hā'ēlōhīm* jako postacie ludzkie

Zdając sobie sprawę z teologicznych problemów wynikających z dwóch poprzednich interpretacji, inni komentatorzy próbowali wyjaśnić Rdz 6,2 na podstawie nieco odmiennych przesłanek, uważając *bənê-hā'ēlōhīm* za pewne grupy ludzi.

1) władcy (despoci) w Rdz 6,2

C. Westermann oraz D.J.A. Clines zaproponowali, że *bənê-hā'ēlōhīm* w Rdz 6,2 może opisywać osoby dzierżące despotyczną władzę w okresie przed potopem.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 384; W. Brueggemann, *Genesis*, s. 72.

<sup>34</sup> W. Brueggemann, *Genesis*, s. 72.

<sup>35</sup> Zob. E.A. Speiser, *Genesis*, s. 46.

<sup>36</sup> Por. T.E. Fretheim, *The Book of Genesis*, s. 384.

<sup>37</sup> W. Brueggemann, *Genesis*, s. 77. Por. T.E. Fretheim, *The Book of Genesis*, s. 389.



Choć obaj zauważają, że Rdz 6,1–4 nosi znamiona mitycznych opowieści, które w przeszłości mogły dotyczyć bóstw starożytnego panteonu, to jednak obaj podkreślają intencje redaktora Księgi Rodzaju, który posłużył się wcześniejszym materiałem, aby opisać wielką władzę ludzką, która w wyobrażeniach ówczesnych żyjących mogła dorównywać mitycznej władzy boskiej<sup>38</sup>.

Westermann wyszedł z założenia, że celem Rdz 6,1–4 w obecnej formie jest wykazanie pochodzenia gibbōrīm w wersecie 4<sup>39</sup>. Słowo nāpīlīm należy do pierwotnego mitycznego zakończenia i nie łączy się logicznie z poprzednimi werseami, jest tylko drobną wzmianką o istnieniu olbrzymów w tamtych czasach<sup>40</sup>. Z kolei główny wątek fragmentu to dostrzeganie piękna kobiet przez możnowładców<sup>41</sup> i wykorzystywanie władzy do wzięcia za żonę każdą, która im się spodobała. Egzegeta ten wskazuje na uderzające podobieństwo Rdz 6,2 do Rdz 12,10–20 i 2 Sm 11–12. Twierdzi, że od samego początku odkrycie piękna (Rdz 2,23) prowadziło do małżeństwa (2,24), a w przypadku despotów w Rdz 6 władza pozwalała im przekroczyć wszelkie bariery w celu zaspokojenia własnych kaprysów, jak w przypadku faraona opisanego w Rdz 12,10–20 lub króla Dawida opisanego w 2 Sm 11–12. Jednak wyrok ogłoszony przez Boga w Rdz 6,3 może być zrozumiały jedynie przez porównanie z Rdz 3,22.24. A zatem człowiek bezprawnie pragnie przedłużenia życia. Możliwe też, że mityczne naleciałości całego urywka wskazują na pewne jego podobieństwo z Rdz 11,1–9, i w takim zestawieniu możemy mieć do czynienia z intencją podniesienia rangi człowieka do ponadludzkiej. A zatem mityczna i odmitologizowana wersja Rdz 6,1–4 wskazuje na różne przyczyny Bożego sądu.

Clines, opierając się na wcześniejszych sugestiach Westermanna, idzie dalej i twierdzi, że despci sprzed potopu, noszący tytuły boskie<sup>42</sup>, zrezygnowali ze swej boskości (w. 3)<sup>43</sup> przez przekroczenie wyznaczonych im granic. Przekroczenie to polegało na braniu siłą kobiet do królewskich haremów lub też na folgo-

<sup>38</sup> C. Westermann, *Genesis 1–11...*, s. 367, 372; D.J.A. Clines, *The Significance of the „Sons of God” Episode (Genesis 6:1–4) in the Context of the „Primaevial History” (Genesis 1–11)*. [http://www.academia.edu/5570561/The\\_Significance\\_of\\_the\\_Sons\\_of\\_God\\_Episode\\_Genesis\\_6.1-4\\_in\\_the\\_Context\\_of\\_the\\_Primeval\\_History\\_Genesis\\_1-11](http://www.academia.edu/5570561/The_Significance_of_the_Sons_of_God_Episode_Genesis_6.1-4_in_the_Context_of_the_Primeval_History_Genesis_1-11). [dostęp 20.03.2014].

<sup>39</sup> C. Westermann, *Genesis 1–11...*, s. 365, 368.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 377.

<sup>41</sup> Konsekwencja wymagałaby tu stwierdzenia, że ojcami gibbōrīm mogli być tylko możnowładcy. Westermann dochodzi do takiego wniosku dopiero przez założenie, że jedynie ktoś o dużej władzy mógł wziąć sobie dowolną kobietę za żonę. Zob. *ibidem*, s. 366–367.

<sup>42</sup> D.J.A. Clines, *The Significance of the „Sons of God”...*, twierdzi, że pewna babilońska lista przedpotopowych królów wymienia wiele boskich imion, które im przypisywano.

<sup>43</sup> W rozumieniu mitycznym bōnē-hā’ēlōhīm to prawdopodobnie półbogowie, potomstwo bogów, podobnie jak bohater *Eposu o Gilgameszu*, który również został poddany prawu śmierci. Clines sądzi, że przed potopem ludzkość posiadała jakiś pierwiastek boski (Rdz 1,26; 2,7). Granica pomiędzy ludzkością a Bogiem nie była absolutna, gdyż ludzie byli reprezentantami Boga na ziemi (1,28).

waniu swoim żądzom przez gwałt na kobietach, które im się spodobały. Czyli przyczyną Bożej reakcji była albo poligamia, albo też ogólna rozwiązłość moralna. Tylko w tych kategoriach według Clinesa można oddać cały sens znaczeniowy frazy: wayyiqḥû lāhem nāšîm mikkōl 'āšer bāḥārû (w. 2). Człowiek więc, który miał reprezentować Boga na ziemi (Rdz 1,28), wykorzystał swoją władzę w złym celu. Chciał sobie zapewnić imię, na co właśnie wskazuje użycie słowa nāpîlîm (w rozumieniu: 'mocarze', 'ludzie okryci sławą', 'ludzie wielkiego imienia')<sup>44</sup>. Wobec tego Rdz 6,1–4 opisuje targnięcie się na prerogatywy Boga, który w Starym Testamencie sam „sobie czyni imię” (Iz 63,12.14; BG) i nadaje odpowiednie imiona innym (2 Sm 7,23; Jr 32,20; por. So 3,19–20).

Zarówno Westermann, jak i Clines traktują Rdz 6,1–4 jako osobny literacki wątek księgi, nie łącząc go szczególnie z wersami 5–8.

Należy zauważyć, że powyższy pogląd rozszerza kontekst narracyjny studiowanego passusu, jakkolwiek objawia również tendencje egzegetów do opierania się na przesłankach pozabiblijnych. Podczas gdy Clines wyraźnie podpira się starożytną babilońską listą królów sprzed potopu w celu zidentyfikowania bānê-hā'ēlōhîm, Westermann wczytuje inne historie biblijne do niespójnego jego zdaniem materiału z dwóch różnych tradycji i stara się na tym oprzeć całe znaczenie Rdz 6,1–4. A zatem dla Westermanna urywek mówi jednocześnie o władczym zaspokajaniu kaprysów, bezprawnych staraniach przedłużenia życia przez człowieka, a także dążeniu człowieka do podniesienia swej rangi do ponadludzkiej. W zasadzie synteza tych różnych wątków wydaje się w tak zróżnicowanym materiale niemożliwa. Konkluzja dotycząca bānê-hā'ēlōhîm wypływa z założenia, że musieli to być ludzie o ogromnej władzy, aby zdobywać kobiety wedle swego upodobania (w. 2). W przypadku Clinesa siła argumentacji również zdaje się spoczywać głównie na wersecie 2, czytany w kategoriach przemocy na tle seksualnym. Dlatego zakłada on realną władzę bānê-hā'ēlōhîm, a skoro władzę, to i ich władczą pozycję. Z pomocą przychodzą szczątkowe informacje ze starożytnych kultur dotyczące władców, które mają wskazać kierunek biblijnej interpretacji. Jednak taka dedukcja wydaje się niewłaściwa, gdyż fraza lāhem nāšîm w Rdz 6,2 oznacza prawdopodobnie związki małżeńskie bez odniesień do gwałtu i przemocy<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> To właśnie chęć zapewnienia sobie imienia (por. Rdz 11,1–9) łączy w. 4a z poprzednimi wersami. Choć Clines nie wypowiada się tu do końca jednoznacznie, jego sugestia, że w. 4 powinien brzmieć: „A ilekroć synowie Boży szli do córek ludzkich”, może wskazywać, że nāpîlîm i gibbōrîm są potomstwem związków z w. 2. Clines wyraźnie stwierdza, że bānê-hā'ēlōhîm byli pokoleniem poprzedzającym i jednym, i drugich.

<sup>45</sup> Zob. N.M. Sarna, *Genesis...*, s. 46. Por. C.F. Keil, *Genesis*, s. 131. Czasownik bḥr mógłby w tym kontekście wskazywać na wybór dokonany przez kogoś społecznie wyżej postawionego, możliwe,

Trudno również byłoby się zgodzić z twierdzeniem Clinesa, że granica pomiędzy sferą ludzką i boską w kontekście narracyjnym nie jest absolutna, zwłaszcza w początkowych rozdziałach Księgi Rodzaju (Rdz 2,7; por. 3,19)<sup>46</sup>. Człowiek nigdy nie dzielił z Bogiem miejsca w panteonie istot boskich, lecz od samego początku był s t w o r z o n y.

## 2) Kainici w Rodzaju 6,2

Lyle Eslinger wyróżnia się spośród dużego grona egzegetów tym, że stara się dojść do znaczenia *bənê-hā'ēlōhîm*, opierając się na najbliższym kontekście Rdz 6,1–4. Twierdzi on, że skoro Bóg reaguje na poczynania człowieka, który jest ciałem (w. 3), należy stąd wnioskować, że jego reakcję wzbudził człowiek (w. 1–2)<sup>47</sup>. A skoro Kainici według Rdz 4,14 zostali wcześniej wypędzeni „z tej roli” (*mē'al pənê hā'ādāmāh*), ludzie „mnożący się na ziemi” (*'al-pənê hā'ādāmāh*) w 6,1 muszą być Setytami. Ponadto zgodnie z ciągiem narracji córki rodzą się Setytom jedynie w rozdziale piątym. Z kolei czynność brania sobie za żony (Rdz 6,2) odnosi się wcześniej w narracji jedynie do Lameka z rodu Kainitów (4,19) i w swej wymowie do złudzenia przypomina czyn Ewy w 3,6<sup>48</sup>. A zatem już po tych wstępnych uwagach nasuwa się sugestia, że *bənôt hā'ādām* to córki Setytów, a czyny *bənê-hā'ēlōhîm* przypominają czyny związane z grzechami Ewy i Kainitów.

Jednak główna argumentacja Eslingera opiera się na rozróżnieniu narodzin dwóch potomków Ewy: Kaina i Seta. Komentator ten twierdzi, że przy narodzinach Kaina Ewa odgrywała niemalże stwórczą rolę, o czym mogą świadczyć jej słowa w Rdz 4,1<sup>49</sup>. Swą wypowiedzią Ewa pretenduje do miana bogini matki<sup>50</sup>,

---

że bez zgody kobiet i ich rodzin. Zob. J. Slawik, *1. Księga Mojżeszowa 6,1–4...* (w wersji online bez numerów stron). Jednak czasownik ten może po prostu oznaczać dokonanie wolnego wyboru; por. Joz 24,15; 1 Krl 18,25.

<sup>46</sup> Prawdą jest, że człowiek wyróżniał się spośród całego stworzenia i reprezentował Boga wobec Jego stworzenia (Rdz 1,28). Jednak twierdzenie, że granica pomiędzy przyczyną wszystkiego a jej pochodną (choćby najbardziej dostojną) jest nieustalona, stanowi pomieszanie dwóch wiecznie odmiennych kategorii. Rdz 2,7 wskazuje raczej na fakt, że człowiek jest zupełnie zależny od Boga, a nie że dzieli z nim boskie atrybuty (nawet „duch”, życie, wraca znowu do Boga; Rdz 6,3). Dlatego mówienie o nieabsolutnej różnicy pomiędzy Bogiem a człowiekiem wydaje się niewłaściwe.

<sup>47</sup> L. Eslinger, *A Contextual Identification...*, s. 65–66.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 66. Ciekawą obserwacją jest to, że w 6,2 i 3,6 pojawiają się te same trzy słowa: *rā'āh* (wizdec), *ṭōb* (dobre, miłe, ładne) oraz *lāqāh* (wziąć). Por. T.E. Fretheim, *The Book of Genesis*, s. 383.

<sup>49</sup> L. Eslinger, *A Contextual Identification...*, s. 68. Jakkolwiek Biblia warszawska tłumaczy Rdz 4,1c: „Wydalam na świat mężczyznę z pomocą Pana”, to jednak Eslinger zauważa, że czasownik *qānāh* w innych miejscach opisuje Boże stworzenie, i dlatego konkluduje, że w tym miejscu Ewa nadal przejawia grzech chęci stania się taką jak Bóg. Mówi bowiem, że stworzyła mężczyznę z pomocą Jahwe. To pretendowanie do miana stwórczyni wyraża się zarówno w imieniu, jak i charakterze Kaina, który tak samo jak jego matka kwestionuje sądy Boże. Jego problemem jest też nieopanowanie grzechu (4,7).

<sup>50</sup> Eslinger tłumaczy, że Ewa jest boginią matką w podobnym sensie jak bogini matka Mami ze starożytnego poematu o Atrahasis. Egzegeta opiera się przy tym na wcześniejszej pracy I. Kikawada, *Two Notes on Eve*. „Journal of Biblical Literature” 1972, t. 91, s. 33–37.

która przypisuje sobie atrybuty Boga. W rezultacie wyrażenie *bənê-hā'ēlōhîm* opisuje ironicznie linię Kainitów, którzy są synami „bogini” (*'ēlōhîm*) Ewy<sup>51</sup>. Dopiero wydając później na świat Seta, Ewa akceptuje swoją prawdziwą rolę jako stworzona kobieta (4,25)<sup>52</sup>.

Linia Setytów wyraźnie ma swój początek w Adamie (5,3), który choć zgrzeszył podobnie jak Ewa, nigdy nie wyniósł się ponad Jahwe, a raczej — pomimo upadku — wykazywał ogólne posłuszeństwo Bogu<sup>53</sup>. Dlatego określenie *bənôt hā'ādām* w Rdz 6,2 dotyczyć ma córek Adama i Seta — linii ludzkości ogólnie posłusznej Bogu. Wobec takich argumentów konsekwentnym wyjaśnieniem natury grzechu w 6,1–4 jest skażenie pobożnych Setytów przez zaszczepienie w nich złego dziedzictwa Kainitów<sup>54</sup>. Starając się naśladować postawę swojej bogini matki, *bənê-hā'ēlōhîm* doprowadzają rodzaj ludzki do upadku, obrażając i prowokując Boga. Kierowani swym pożądaniem świadczą o tym, że nie są bogami, lecz jedynie zezwierzęconymi ludźmi. Dlatego w 6,3 Bóg ogłasza, że przez poczynania niewiernych Kainitów pozycja *'ādām* została zdegradowana do *bāšār*, czyli istoty zdeprawowanej moralnie. Odbierając po 120 latach swojego ducha, Bóg odwraca ustanowiony wcześniej porządek (1,2; 8,1–2) — pozwala, by wody chaosu zniszczyły chaos, którym stał się człowiek<sup>55</sup>.

Choć Eslinger w poszukiwaniu znaczenia *bənê-hā'ēlōhîm* oraz *bənôt hā'ādām* zaczyna od kontekstu narracyjnego, szybko zwraca się ku starożytnym mitologiom i dlatego stwierdza, że Ewa, choć ironicznie, jest *'ēlōhîm* w Rdz 6,2 (w zestawieniu z 4,1)<sup>56</sup>. Jednak wydaje się, że trudno byłoby zyskać poparcie takiego znaczenia *'ēlōhîm* w samym kontekście pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Ponadto tylko ze względu na to zmitologizowanie pojęcia *'ēlōhîm* Eslinger może tak silnie skonstrastować Ewę i Adama — nieposłuszną i posłusznego, choć jasne przesłanki w narracji nie umniejszają powagi nieposłuszeństwa Adama (Rdz 3,17)<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> L. Eslinger, *A Contextual Identification...*, s. 71.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 68–69. Przy tej okazji Ewa stwierdza, że to Bóg (*'ēlōhîm*) obdarzył ją innym potomkiem w miejsce Abła. Wygląda na to, że pomiędzy narodzinami Kaina i Seta w Ewie musiała nastąpić zmiana podejścia do macierzyństwa. Set, w przeciwieństwie do Kaina, żyje zgodnie z Bożym rozróżnieniem na Stworzyciela i stworzenie. Imię jego syna, Enosz, przypomina, że człowiek jest tylko człowiekiem.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 69.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 71.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 72.

<sup>56</sup> Warto zauważyć, że w 4,1 sama konstrukcja zdania powinna ostatecznie zdecydować o znaczeniu *נָפֵץ*. Wyraźnie stwierdza się, że narodziny Kaina odbyły się przy jakimś zaangażowaniu ze strony Jahwe. Gdyby Ewie zależało na jej własnym dokonaniu (stworzeniu!), dlaczego dopatrywałaby się nadal udziału Boga? Dlatego właściwszym znaczeniem dla zwrotu *נָפֵץ + וְנָס*, wydaje się: 'pozyskać' lub 'otrzymać'. Wyrazy pokrewne zawierające ten sam rdzeń w innych miejscach ST opisują właśnie takie idee. Por. B. Davidson, *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. Peabody 1995, s. 662.

<sup>57</sup> Warto przy tym zwrócić uwagę, że to Adam był bezpośrednio związany Bożym przykazaniem dotyczącym owocu z drzewa pośrodku ogrodu (Rdz 2,17; 3,17). Dlatego to on złamał bezpośrednio Boże przykazanie, okazując się nieposłusznym.

Chociaż wyżej wymieniony biblista wskazuje na pewne paralele językowe w opisach Rdz 4–5 i 6, to nie jest w stanie na tej podstawie jednoznacznie określić znaczenia *bənê-hā'ēlōhîm*. Stosując takie porównawcze podejście, można by też zauważyć, że to Adam i Ewa nazwani są człowiekiem (*'ādām*) w Rdz 5,2, a zatem jeśli Rdz 6,1 nawiązuje do mnożenia się człowieka (*hā'ādām*), całkiem możliwe, że chodzi nadal o tę pierwszą parę, która wciąż zamieszkuje na *pənê hā'adāmāh*. Zgodnie z tym „córki” w Rdz 6,1 mogłyby być córkami Adama i Ewy, jednak niekoniecznie w linii Seta. Werset ten nie wypowiedzi się jednak odnośnie do ostatecznego miejsca zamieszkiwania owych córek. Możliwe, że podobnie jak Kain przekroczyły one granice terytorium opisanego jako *pənê hā'adāmāh*, choć nie jesteśmy w stanie tego ostatecznie ustalić. Wydaje się więc, że droga wskazana przez Eslingera nie prowadzi do jednoznacznego rozstrzygnięcia dylematu znaczeniowego *bənê-hā'ēlōhîm* oraz *bənôt hā'ādām*.

### 3. *bənê-hā'ēlōhîm* i *bənôt hā'ādām* w ujęciu formalistycznym

Warto zwrócić uwagę, że Rdz 6,1–8 dobrze jest traktować jako osobną i spójną perykopę ze względu na werset 1 i 9 tego rozdziału. Podczas gdy Rdz 6,1 wyraźnie zaczyna się formułą wstępną, która łączy go z poprzedzającym opisem rozdziału piątego, werset 9 wprowadza rodowód, co jest wyraźną oznaką rozpoczynającego się nowego wątku w Księdze Rodzaju<sup>58</sup>. W podejściu formalistycznym, czytając przebieg narracji całości, należałoby traktować 6,1–8 jako kompletną opowieść połączoną z rozdziałem 5. Natomiast starając się określić znaczenie *bənê-hā'ēlōhîm* oraz *bənôt hā'ādām* w kontekście rozdziału piątego, należy wziąć pod uwagę wszystko, co prowadziło do genealogii w rozdziale piątym, a więc również rozwój wydarzeń w rozdziale trzecim oraz czwartym. Przy czym kontekstualizacja nie wyczerpuje się tylko w samych paralelach językowych, lecz obejmuje też zgodność konceptualną. Toteż proponujemy za najważniejszy werset w kontekście naszej interpretacji uznać 3,15. Wprowadza on rozróżnienie na potomstwo węża i potomstwo kobiety. A zatem w konsekwencji upadku ludzkość będzie zróżnicowana pod względem przynależności.

Kiedy Ewa rodzi Kaina z pomocą Jahwe (4,1)<sup>59</sup>, jest nadzieja, że jej potomek będzie poświęcony Bogu. Niestety wersety Rdz 4,5.7 ukazują, że Kaina drażny grzech,

<sup>58</sup> S. Lach, *Księga Rodzaju...*, s. 249. Tekst hebrajski ma *wayəhî*, a LXX — καὶ ἐγένετο, co wyraźnie zaznacza nowy wątek, ale i związek z poprzednim. Zob. też: T.W. Mann, *The Book of Torah...*, s. 12; oraz J.B. Jordan, *Three „Falls” and Three Heroes*. „Biblical Horizons” 1991, nr 22, <http://www.biblicalhorizons.com/biblical-horizons/no-22-three-falls-and-three-heroes/> [dostęp 20.03.2014].

<sup>59</sup> Literalnie można zdanie wypowiedziane przez Ewę przetłumaczyć: „Otrzymałam mężczyznę od Jahwe”. Warto zauważyć, że może również oznaczać „przy udziale”, a nawet w rzadkich przypadkach „ze względu na”.

któremu on w końcu ulega, stając się potomstwem węża (w. 8, 16). Sprawa ma się inaczej z Setem, którego 'ēlōhîm daje Ewie, aby był potomkiem kobiety w miesce Abła (4,25). W tym sensie Set jest synem od 'ēlōhîm, a zatem można by rzec: bənê hā'ēlōhîm<sup>60</sup>. Kiedy narracja dociera do rozdziału piątego, chce pokazać rozwój historyczny potomstwa kobiety w linii Seta, interesuje się więc najwięcej bənê hā'ēlōhîm wzywającymi imienia Boga (4,26)<sup>61</sup>.

Natomiast identyfikacja bənôt hā'ādām powinna naszym zdaniem odbyć się na zasadzie kontrastu z poprzednią grupą. Skoro ród Seta to potomstwo kobiety jako dar od 'ēlōhîm, rodowód potomstwa ludzkiego zdaje się nie mieć nic wspólnego z udziałem 'ēlōhîm. Czyli biorąc pod uwagę kontekst Rdz 3–5, przypuszczamy, że bənôt hā'ādām to kobiety należące do potomstwa niejako naturalnego, związanego nie z Bogiem, lecz z ludźmi oddalonymi od Boga, Kainitami związanymi z wężem<sup>62</sup>.

Wydaje się, że zaproponowane przez nas rozróżnienie postaci w Rdz 6,2 rzuca na jeszcze jeden problem wskazany przez komentatorów. Otóż wielu zastanawia się, jak to możliwe, że hā'ādām w 6,1 oznacza cały rodzaj ludzki, a w wersecie 2 jedynie pewną grupę w obrębie ludzkości<sup>63</sup>. Jednak podążając za naszym tokiem rozumowania, ludzkość w 6,1 może oznaczać naturalną ludzkość wywodzącą się od Adama i Ewy, którzy wspólnie określani są mianem 'ādām (por. 5,2) i którzy nadal zamieszkują pənê hā'ādāmāh<sup>64</sup>. To temu naturalnemu rozwojowi towarzyszą narodziny córek. Wobec tego hā'ādām w Rdz 6,2 może wskazywać na kobiety tej ludzkości (por. 5,4). A zatem 'ādām w 6,1 i 6,2 może oznaczać tę samą grupę: naturalną ludzkość w linii Kaina. Z kontekstu narracyjnego można wysnuć wnioski, że owa naturalna ludzkość czerpie swój naczelnny rys z faktu, że podobnie jak jej ojciec Kain nie jest ona w stanie zapanować nad grzechem (por. 4,7)<sup>65</sup>. Z kolei na bənê-hā'ēlōhîm należałoby patrzeć jako na grupę poza ową naturalną ludzkością. Ich geneza związana jest ze szczególnym działaniem 'ēlōhîm.

<sup>60</sup> Podobnie też אֱלֹהִים oznacza męża Bożego, czyli kogoś, kto pochodzi, przychodzi lub jest posłany od Boga.

<sup>61</sup> S. Łach (*Księga Rodzaju...*, s. 251) zauważył również, że wersety z Rdz 5,1.3 wskazują na to, iż Setyci byli szczególnym nośnikiem obrazu Boga wśród innych ludzi.

<sup>62</sup> Choć Eslinger zauważył, że rodowód Kainitów nie wspomina o narodzinach córek, nie można tego właściwie wykluczyć ze względu na obecność siostry Tubal-Kaina w Rdz 4,22b. Ponadto nie trzeba koniecznie mówić o potomstwie Kaina, wypowiadając się na temat bənôt hā'ādām, tym bardziej że, jak się wydaje, w grę wchodzi zamieszkiwanie pənê hā'ādāmāh.

<sup>63</sup> C.F. Keil, *Genesis*, s. 130.

<sup>64</sup> W odpowiedzi na spostrzeżenie L. Eslingera (*A Contextual Identification...*, s. 66), że Kain został wygnany z pənê hā'ādāmāh.

<sup>65</sup> Obecnie nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć z większą dozą pewności, czy ostatecznie owa naturalna ludzkość kończy na wygnaniu z pənê hā'ādāmāh, choć to bardzo prawdopodobne, skoro charakteryzuje się ona podobnymi cechami jak Kain.

Mając na uwadze powyższe spostrzeżenia, można uznać, że głównym problemem w Rdz 6,1–8 prowadzącym do Bożego sądu jest zawieranie małżeństw przez potomków kobiety z kobietami należącymi do potomstwa Kaina, czyli powielającego schematy Kainitów<sup>66</sup>. Ich czyn podobny jest do grzechu Ewy w 3,6<sup>67</sup>: przekraczają Boże przykazanie, czyli nakreślone przez Niego granice. Zamiast być potomstwem kobiety, które w posłuszeństwie Bogu zdepcze wężowi głowę (por. 3,15), mieszają się z potomstwem węża, powodowani jak Ewa własnymi zmysłami. Skutkuje to tym, że z *bānê-hā’ēlōhîm* stają się (możliwe, że w następnym pokoleniu) potomstwem naturalnym, w którym Bóg nie znajduje upodobania. Świadczyć może o tym argument, że jeśli *nāpîlîm* w 6,4 byli rzeczywiście potomstwem tych małżeństw<sup>68</sup>, a ich znaczenie wywodzi się od czasownika *nāpāl*, który może znaczyć: ‘napadać’<sup>69</sup>, wówczas okazują się oni ludźmi chcącymi podbijać innych. Warto mieć na uwadze, że przemoc wobec innych jest po raz pierwszy zademonstrowana właśnie przez Kaina, który stał się potomstwem węża, oraz przez jego potomka Lameka, mszczącego się wielokrotnie, przejawiającego zwiększoną skłonność do przemocy (Rdz 4,23–24). W tym kontekście „mocarze” (*gibbōrîm*) nawiązują prawdopodobnie do *nāpîlîm*, co oznacza, że potomstwo Boże *bānê-hā’ēlōhîm* staje się w nowych związkach ludźmi czyhającymi niczym Kain i Lamek na życie innych, a więc potomstwem węża. Wobec tego wzrastającego zła zapowiedź zabrania życia ludzkości (*’ādām*) po 120 latach nawiązuje do sądu nad cywilizacją, która nieustannie staje się cielesna i grzeszna (*bāšār*)<sup>70</sup> oraz brnie w zło jak Kain i jego potomstwo (por. Rdz 6,5)<sup>71</sup>. Jest to też czas, w którym Bóg okazuje łaskę, chcąc ocalić jedyne sprawiedliwe Noego, który nie zgrzeszył jak *bānê-hā’ēlōhîm* (6,8.9)<sup>72</sup>.

<sup>66</sup> Zgadza się tutaj z tymi, którzy odnoszą frazę *אֲנָשֵׁי קַיִן* do zwykłego zawierania związków małżeńskich, a nie do poligamii czy też brania siłą. Por. N.M. Sarna, *Genesis...*, s. 46; C.F. Keil, *Genesis*, s. 131; J.B. Jordan, *Three „Falls” and Three Heroes...*, *passim*. S. Łach (*Księga Rodzaju...*, s. 250), należąc do grupy interpretującej *bānê-hā’ēlōhîm* jako Setytów, główny problem upatruje w namiętności prowadzącej do poligamii.

<sup>67</sup> Zob. wyżej, przyp. 46.

<sup>68</sup> Konstrukcja w języku hebrajskim nie wskazuje na to jednoznacznie, co zostało odzwierciedlone w debatach nad tłumaczeniem wyrazów odnoszących się do następstwa czasu w Rdz 6,4. Por. głosy za (np. G. von Rad, *Genesis...*, s. 115) i przeciw (np. C. Westermann, *Genesis 1–11...*, s. 366).

<sup>69</sup> C.F. Keil, *Genesis*, s. 137; B. Davidson, *The Analytical Hebrew...*, s. 556–557.

<sup>70</sup> Por. C.F. Keil, *Genesis*, s. 136; L. Eslinger, *A Contextual Identification...*, s. 72.

<sup>71</sup> Skrócenie życia poszczególnych ludzi jest charakterystyką opisu Księgi Rodzaju. Choć warto zauważyć, że Noe przed potopem dożył 950 lat (Rdz 9,29), to jednak żyjący po potopie Abraham w wieku 100 lat uznany był już za starego (18,11), a dożył jedynie 175 lat (25,7). Izaak dożył 180 lat (35,28), Jakub 147 (47,28), Józef 110 (50,26), Mojżesz 120 (Pwt 34,7). Z Ps 90,10 wynika, że w normą dla ludzkiego życia stało się 70 — 80 lat. Oprócz tego nasze zrozumienie 6,3 odpowiada przesłaniu 6,5, a więc dodatkowo wskazuje na jedność tematyczną Rdz 6,1–8.

<sup>72</sup> D.W. Cotter (*Genesis*, s. 54) zauważył, że nieskazitelnosć Noego w 6,9 została odzwierciedlona w lewickim systemie ofiarniczym (por. Kpł 1,3.10). Możliwe, że wskazuje to na zdolność dokony-

Pozostaje jeszcze kwestia żalu i smutku Boga w Rdz 6,6–7. Wersety te sugerują, że Bóg jest do głębi dotknięty grzechem ludzi. Jednak jak wskazują bibliści, nie jest to żal, który byłby niewybaczeniem sobie pomyłki, gdyż w tym sensie Bóg nie żałuje (Lb 23,19; 1 Sm 15,29)<sup>73</sup>. Mamy tu raczej do czynienia z bólem serca Boga, spowodowanym złym postępowaniem ludzi<sup>74</sup>. Naszym zdaniem w szerszym biblijnym kontekście może to być uraz emocjonalny. W innych miejscach Starego Testamentu Bóg opisany jest jako emocjonalnie związany ze swoim ludem (zob. np. Oz 11,1–4). Dlatego wydaje się, że Jego żal i ubolewanie mogą wypływać z faktu odstępstwa *bənê-hā'ēlōhîm*, a ostatecznie z odrzuconej przez nich miłości, którą nad nimi roztoczył (por. 1 Sm 15,35; Ps 78,40; Iz 63,10). Sąd jest nieunikniony właśnie z powodu zawiedzionej miłości (por. np. Iz 1,2.4.20.28). Przy czym osiągnięcie on całego stworzenia (Rdz 6,7), gdyż pograżenie się Bożego człowieka w grzechu pograżyło z nim również całe stworzenie<sup>75</sup>. I choć wydawać by się mogło, że sąd Boży będzie pełnym odwróceniem aktu stworzenia z Rdz 1 i przyznaniem zwycięstwa węzowi (por. Rdz 3,15), to jednak Rdz 6,8 pozostawia nadzieję na odrodzenie potomstwa Bożego.

Przedstawione przez nas podejście formalistyczne wskazuje na kontynuację ważnej myśli teologicznej zawartej w Rdz 3,15 i pokazuje jej rozwój w konsekwencji pogłębiającego się grzechu człowieka, jego wzrastającej skłonności do przemocy.

#### 4. Propozycja struktury tematycznej narracji Księgi Rodzaju 1,1–6,8

Wydaje się, że podana powyżej analiza formalistyczna mogłaby współgrać z paralelami wynikającymi ze struktury narracji w Rdz 1,1–6,8, którą można przedstawić graficznie jako następujący chiasm<sup>76</sup>:

A Boże stworzenie świata i ludzi (1,1–2,3)

B małżeństwo Adama i Ewy: ich grzech oraz sąd dotyczący długości ich życia (2,4–3,24)

C narodziny pierwszych synów Adama i Ewy: Kain i Abel (4,1–16)

D Potomkowie Kaina (4,17–24)

C' narodziny innych synów Adama i Ewy: rodowód Setytów (4,25–5,32)

wania prześlągania za innych: Noe (dosł. 'odpocznienie') ma przynieść ludziom wytchnienie wśród przekleństwa pracy (Rdz 5,29).

<sup>73</sup> Por. S. Lach, *Księga Rodzaju...*, s. 254.

<sup>74</sup> T.W. Mann (*The Book of Torah...*, s. 22) zauważył, że ów ból w języku hebrajskim wywodzi się od tego samego rdzenia ('šb), co ból związany z karą za grzechy ludzi w Rdz 3,16–17.

<sup>75</sup> C.F. Keil, *Genesis*, s. 140.

<sup>76</sup> Struktura ta z nieznacznymi modyfikacjami została zaczerpnięta z: D.A. Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis–Malachi*. Grand Rapids 1999, s. 51. Dorsey jednak nie opowiada się jednoznacznie za proponowaną przez nas interpretacją.



*B'* małżeństwa synów bożych z córkami ludzkimi: ich grzech oraz sąd dotyczący długości ich życia (6,1–4)

*A'* Boża decyzja dotycząca zniszczenia świata i zagłady ludzi (6,5–8)

Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na paralełę zachodzącą między *B* i *B'*. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z opowiadaniem o upadku rodziny, w drugim zaś o upadku wielu (wszystkich?) rodzin, co w konsekwencji prowadzi do upadku świata. Kainici znajdujący się w centrum chiazmu stanowią zagrożenie dla potomków Seta. Zagrożenie to okazuje się rzeczywiste, kiedy Setyci łączą się Kainitami (6,1–4). W konsekwencji *A'* stanowi odwrócenie (antytezę) *A*. Przedstawiony chiasm może w tym przypadku dodatkowo wspierać zaproponowaną formalną interpretację *bənê-hā'ēlōhîm* oraz *bənôt hā'ādām* w Rdz 6,1–8.

Można by się też pokusić o wskazanie dodatkowych paraleli w narracji Księgi Rodzaju od 1,1 do 6,8. Wydaje się, że takowe zachodzą między upadkami poszczególnych grup ludzi. W pierwszej części tych rozdziałów upadają Adam i Ewa, potem Kain i jego potomstwo, a w końcu cała ludzkość (z wyjątkiem Noego i jego rodziny). Po sędzie potopu następuje nowy początek, porównywany do pierwszego stworzenia (por. Rdz 9,1 z 1,28). Wspomniany paralelizm można przedstawić za pomocą następującego schematu<sup>77</sup>:

Miejsce upadku	Podmiot upadku	Natura upadku	Rezultat upadku
Ogród w Edenie (Rdz 2,8)	Adam i Ewa	Zjedzenie z drzewa poznania dobra i zła	Odesłanie na wschód (Rdz 2,24)
Wschód od Ogrodu (Rdz 3,23–24)	Kain	Zabicie brata	Odejście sprzed oblicza Pana do Nodu, na wschód od Edenu (Rdz 4,16)
Na ziemi (Rdz 6,1)	<i>bənê-hā'ēlōhîm</i>	Związek z <i>bənôt hā'ādām</i>	Starcie z powierzchni ziemi (Rdz 6,7)

Wydaje się, że motyw upadku zawiera podobieństwa między częściami narracji Rdz 1,1–6,8. Mogłoby z tego wynikać, że podmiotem upadku w opowiadaniu o *bənê-hā'ēlōhîm* oraz *bənôt hā'ādām* są ludzie, podobnie jak zdarzyło się przy okazji dwóch pierwszych upadków ludzi w narracji rozważanej w szerszym kon-

<sup>77</sup> Por. P.J. Leithart, *A House for My Name: A Survey of the Old Testament*. Moscow (Idaho) 2000, s. 56. Leithart proponuje, aby postrzegać rezultaty każdego z tych upadków jako wyrzucenie z pewnego obszaru, wygnanie. Motyw wygnania w sytuacji dwóch pierwszych upadków został także rozpoznany przez Piotra Lorka (*The Motif of Exile in the Hebrew Bible. An Analysis of a Basic Literary and Theological Pattern*. Wrocław 2006, s. 63–73).

tekście. Inaczej trudno byłoby wyjaśnić nagłą zmianę przedmiotu zainteresowania samego opowiadania: na aniołów bądź bliżej nieokreślonych bogów.

**A Formalistic Approach to „Sons of God” *bənê-hā’ēlōhîm*  
and „Daughters of men” *bənôt hā’ādām* in Genesis 6,1–8**

A b s t r a c t

The article recognizes that identification of the two groups of characters mentioned in the title is one of the most difficult interpretive tasks in Hebrew Bible. In the first part, the article offers a description of the assumed methodology: a formalistic literary approach represented by such scholars as Robert Alter, focusing on logical unity of narrative and on various conceptual analogies in the text. This is followed by the survey of major proposals to solve the problem expressed in the paper’s main title. It divides the proposals into those that claim that the *bənê-hā’ēlōhîm* are celestial beings, either angels or gods, and to others that claim that they are human beings, either despotic rulers or the Cainites. It criticizes the proposals for basing their claims on the assumption that editors of Genesis borrowed mythologies of non-Israelite Semitic nations and included them in the passage, a thesis which remains unproven. In accordance with the preferred methodology, the paper argues that reading the passage in the context of the wider narrative of Genesis 3–5 better helps to understand concepts behind the *bənê-hā’ēlōhîm* and the *bənôt hā’ādām* in the studied pericope. The division of humanity described in those chapters helps to identify one group as those that are godly and who come from *’elōhîm* (4,25–26) and the other as the Cainites, who walked away from God. Thus the major problem described in the passage is identified as a mixing of two groups with the result that the offspring of godly become new Cainites with tendencies to violence, expressed by the word *nəpîlîm*. This formalistic reading is additionally supported by offering a chiasmic structure of Genesis 1,1–6,8 and by pointing to thematic parallels between three major falls of humanity in the case of Adam and Eve, Cain, and the *bənê-hā’ēlōhîm*.