

## UPADLI (CZY) GIGANCI? KILKA UWAG O *NEFILIM* I *GIGANTES* W BIBLIJ HEBRAJSKIEJ I SEPTUAGINCIE

---

### The Fallen (or) Giants? Some Remarks on *Nephilim* and *Gigantes* in the Hebrew Bible and the Septuagint

The larger the gap between languages, cultures and religions involved in the translation process, the more challenging it becomes, as was the case with the Septuagint [LXX] rendition of the Hebrew Bible [HB], which aimed at compromising Hellenistic and Semitic entourages. Valuable insight into the translator's work is offered by an analysis of a particular word or phrase which undergoes a linguistic and cultural transmission. The word *nephilim* appears just three times in the Masoretic text of the HB: once in Genesis 6:4 and twice in Numbers 13:33. In the LXX both of these instances have been rendered by the Greek *gigantes*, which means that the translator identified the mysterious antediluvian figures as the primeval inhabitants of one of the Canaanite valleys and, at the same time, interpreted both of them as the Semitic equivalent of the Greek giants. Given the etymological and semantic differences between *nephilim* and *gigantes*, the question arises: why was this particular decision made? This study follows the hypothetical process of interpretation and translation by reconstructing the ancient Greek mythical complex of giants and by analyzing the biblical sources (Genesis 6:1–4; Numbers 13:28–33; Ezekiel 32:22–27) where the *nephilim/nophelim* appear. Moreover, this article outlines the factors that have influenced the translation. Finally, by scrutinizing the issue of the *nephilim–gigantes* this article describes the ancient biblical translator's workshop on the particular example. Given the limitations of every translation, it is crucial to acknowledge the ambivalent nature of this process: undoubtedly, the translator strives to find the most appropriate term being the closest semantic equivalent of the word in question at the same time, however, the particular decision reducing the semantic uncertainty blurs other interpretative options. In other words, whatever had been the initial interpretation of the mysterious *nephilim* in these passages, it was in a way “overwritten” and thus substituted by the Greek *gigantes*.

**Key words:** nephilim, giants, rephaim, underworld, Bible translation

**Słowa kluczowe:** nefilim, giganci, refaim, zaświaty, przekład Biblii

Po zakończeniu niewoli babilońskiej hebrajski jako język mówiony i używany na co dzień zaczął być stopniowo zastępowany przez różne dialekty aramejskiego i greki. W III–IV wieku p.n.e., częściowo wyparty do sfer literatury i liturgii, stał się językiem ówczesnej elity intelektualnej<sup>1</sup>. W tej sytuacji podtrzymanie powszechnego udziału wiernych żydowskich we wspólnym dziedzictwie religijnym wymagało nie tylko zrozumiałego, ale również mającego realne oddziaływanie przekładu tekstu biblijnego. Z tego też względu pojawiło się greckie tłumaczenie Biblii hebrajskiej [BH], znane jako Septuaginta [LXX]<sup>2</sup>. Niezwykła pozycja, jaką LXX zajmuje wśród innych wczesnych tłumaczeń BH, znacznie przewyższa status przekładów na aramejski, zwanych targumami. Swój prestiż LXX zawdzięcza przekazanemu przez tradycję przekonaniu, że za sprawą Bożej inspiracji siedemdziesięciu lub siedemdziesięciu dwóch tłumaczy niezależnie od siebie stworzyło spójne dzieło<sup>3</sup>.

Bez względu na legendę, którą owiane jest powstanie LXX, zadanie wykonane przez jej tłumaczy musiało być niezwykle trudne. Oczywiście jest, że skoro nie sposób oddzielić od siebie sfer języka, religii i kultury, znaczenie tekstu zawsze należy rozpatrywać w szerszym kontekście. Praca nad przekładem zmusza do uwzględnienia całego szeregu aspektów, a im głębsza przepaść pomiędzy językami, kulturami i religiami, tym większe wyzwanie dla tłumacza. Tak właśnie było w przypadku kultury semickiej i hellenistycznej. Ponieważ nie istnieje doskonała odpowiedniość pomiędzy językami, ani pomiędzy kulturami i religiami, zadanie tłumacza nie

<sup>1</sup> Więcej na temat prac nad tłumaczeniem LXX, zob. np. de Lange 1996.

<sup>2</sup> Już samo wyrażenie „Biblia hebrajska” jest mylące, ponieważ zakłada istnienie ustrukturuwanego korpusu, który jasno wyznaczałby ramy pracy dla tłumaczy. Tymczasem status oraz zawartość pism, które dzisiaj określamy mianem BH, w III wieku p.n.e. były najprawdopodobniej przedmiotem wielu kontrowersji. LXX należy postrzegać analogicznie – nie jako jednorazowe przedsięwzięcie, ale jako wynik stopniowej pracy pisarzy, kompilatörów oraz redaktorów. Więcej na ten temat w: Barrera 1998: 143–235.

<sup>3</sup> Wśród przekazów dotyczących pochodzenia LXX można wskazać: *Listy Arysteasa* 310–311; Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio evangelica* 13.12.1–2; Filon z Aleksandrii, *Życie Mojżesza* 2.26–44; Józef Flawiusz *Dawne dzieje Izraela* 12.11–118 (Aejmelaeus 2007: 76; Wright III 2010: 236). Opowieść ta zachowała się również w źródłach rabinicznych, np. w Talmudzie babilońskim [TB], Megilla 9a.

polega na prostym dopasowaniu poszczególnych wyrażen do ich słownikowych odpowiedników (Luzbetak 1990: 108–109, 115; Nida 1964: 145; Nida, Taber 2003: 2–6). Tłumacz, próbując oddać tekst biblijny, musiał się zmierzyć z kilkoma problemami. Miał przed sobą tekst BH uzupełniony o interpretacje i objaśnienia przekazane w formie ustnej. Łącząc te podstawowe źródła, był w stanie zrekonstruować stosunkowo jednolitą i zrozumiałą całość. Następnie, po zapoznaniu się z tekstem biblijnym, musiał odnaleźć właściwe słowa i wyrażenia greckie zgodne z jego pojmowaniem przekazu biblijnego. Tłumacz, który chciał podołać takiemu zadaniu, musiał więc dobrze znać tradycje kulturowo-religijne, zarówno źródłowe, jak i docelowe<sup>4</sup>.

Pewien wgląd w pracę tłumacza daje analiza poszczególnych słów lub wyrażen podlegających transmisji językowej i kulturowej. Przykładem takim może być słowo *nefilim*, które trzykrotnie pojawia się w tekście masoreckim BH w dwóch wersetach: raz w Rdz 6,4 i dwa razy w Lb 13,33<sup>5</sup>. Już nawet pobieżna lektura współczesnych tłumaczeń tych wersetów ukazuje wyraźną tendencję: w większości przekładów użyto słowa „giganci” zarówno w odniesieniu do tajemniczych postaci sprzed potopu, jak i do pierwotnych mieszkańców jednej z dolin w Kanaanie<sup>6</sup>. Mamy tu do czynienia z wynikiem wielowiekowego przekazu, którego początki sięgają starożytności i pierwszej wzmianki o *gigantes* znajdującej się w LXX. Można zatem zapytać: skąd tłumacz grecki wiedział, że słowo *nefilim* oznacza gigantów? Odpowiedź brzmi: najprawdopodobniej nie wiedział. Niemniej musiał wybrać takie tłumaczenie, które nie odbiegałoby z nadto od hipotetycznego znaczenia pierwotnego tekstu źródłowego, a jednocześnie uwzględniałoby realia istniejące w obu kulturach. Jak zobaczymy w dalszej części artykułu, źródła greckie i hebrajskie zawierały równie bogate i urozmaicone opisy *nefilim* i *gigantes*, co pozwoliło tłumaczowi na wydobycie niezbędnego

<sup>4</sup> Mimo to badacze przez wiele lat uważali, że przekład BH na grekę miał charakter literalny i nie obejmował żadnych prób interpretacji. Dopiero w ostatnich dziesięcioleciach doszło do stopniowej zmiany spojrzenia na interpretacyjny aspekt LXX (Aejmelaeus 2007: 60, 295).

<sup>5</sup> Niedostatek informacji na temat biblijnych *nefilim* interpretowano jako dowód zarówno na znajomość, jak i nieznanostwo tego terminu. Brak ten spowodował jednocześnie powstanie rozbudowanych objaśnień mających na celu wypełnienie luk w tekście biblijnym (Hendel 2004: 11, 17; Kugel 1997: 181–182).

<sup>6</sup> Wśród angielskich przekładów Lb 13,33, które wyraźnie odbiegają od „domyślnego” tłumaczenia, znaleźć można *Young’s Literal Translation* ze wzmianką o „upadłych” (*fallen ones*) i *New Living Translation*, w którym „wczytano” do tekstu „wielkich Nefilitów” (*giant Nephilites*).

materiału oraz powiązanie poszczególnych aspektów tych postaci. Znajdując się pomiędzy Scyllą precyzji a Charybdą zrozumiałości, tłumacz musiał przekształcić hipotetyczny sens wyjściowy słowa *nefilim*. Niniejszy artykuł ma zatem na celu: (1) prześledzenie procesu interpretacji i tłumaczenia przez (2) rekonstrukcję starożytnego greckiego kompleksu mitycznego gigantów oraz (3) analizę źródeł biblijnych, w których pojawia się słowo *nefilim*. Przedsięwzięcie takie pomoże (4) wskazać czynniki, które przyczyniły się do przyjętej linii tłumaczenia. Analiza zagadnienia *nefilim* – *gigantes* pozwoli wreszcie na (5) zaprezentowanie warsztatu starożytnego tłumacza biblijnego na konkretnym przykładzie.

## *Gigantes*

Jest bardzo prawdopodobne, że zespół greckich mitów o Gigantach był powszechnie znany w III wieku p.n.e. i może zostać zrekonstruowany na podstawie tradycyjnych źródeł<sup>7</sup>. Najstarsze teksty, w których znajdujemy wzmianki o Gigantach, to *Teogonia* Hezjoda i *Odyseja* Homera. Pierwsza z nich (ww. 176–206) przedstawia Gigantów jako istoty o węzowych splotach zamiast nóg, powstałe z krwi genitalnej upadłej na Gaję-Ziemię po wykastrowaniu Uranosa-Niebios przez Kronosa<sup>8</sup>. Kolejne ustępy *Teogonii* (ww. 687–712) opisują konflikt pomiędzy starszymi bóstwami a Tytanami. Tytani, których Hezjod opisuje jako zrodzonych z ziemi (*gygenes*), zostają ostatecznie zmiżdżeni przez kamienie ciskane z niebios przez Hekatonchejrów (ww. 713–735) i zepchnięci do mrocznych głębin Tartaru (ww. 807–819). Homer w *Odysei* (7.59, 206; 10.120) twierdził, że Giganci to po prostu ogromnych rozmiarów ludzie, rdzenni mieszkańcy obszarów wulkanicznych na zachodnich rubieżach świata greckiego. Ci zuchwalcy, dodatkowo podburzeni przeciw bogom olimpijskim przez ich matkę Gaję, przypuścili szturm na niebiosy. Atak się nie powiódł, zaś Giganci zostali unicestwieni razem z Feakami, Cyklopami i Lajstrygonami (*Odyseja* 7.200 i n.). To powiązanie stworzeń mitycznych z konkretnymi plemio-

<sup>7</sup> Szczegółowa lista źródeł, zob. Delcourt, Rankin 1965; Goff 2009: 150–151; Hendel 2004: 30–32; Kraeling 1947: 203–204.

<sup>8</sup> Fragment ten zredagowano w taki sposób, że trudno określić, czy chodzi o bóstwa czy o zjawiska przyrodnicze. Tak czy inaczej, związki *gigantes* z ziemią znajdują potwierdzenie w etymologii tego słowa, które zazwyczaj łączy się z wyrażeniem *gygenys*, oznaczającym „{zrodzonych} z ziemi”.

nami przywodzi na myśl podobne utożsamienie u Herodota (*Historia* 8: 55), który wspomina o ateńskim kulcie Erechteusa zrodzonego z ziemi, z czasem zastąpionego przez Posejdona (Goff 2009: 151).

Powyższy kompleks mityczny obecny jest również w tekstach z II wieku p.n.e. Na przykład *Biblioteka* Pseudo-Apollodorosa zawiera wzmiankę o Gigantach jako potężnym i przerażającym potomstwie Nieba i Ziemi. Giganci próbują strącić starsze bóstwa z Olimpu, ostatecznie jednak ponoszą klęskę i giną od piorunów Zeusa i strzał Heraklesa (1.6.1–2). Diodor Sycylijszy w *Bibliotece historycznej* (4.21.5) potwierdza narodziny z Gai oraz rozmiary Gigantów zamieszkujących Pola Flegrejskie, region znany z aktywności sejsmicznej i wulkanicznej. Diodor podaje, że Giganci przesładowali ludzkość i zostali z tego powodu ukarani przez bogów (5.71.4). Wizerunek Gigantów uzupełniają przekazy autorów żyjących na przełomie naszej ery. Filostrat w *Żywocie Apoloniusza z Tiany* (5.16) potwierdza istnienie Gigantów, którego „dowodzi” na podstawie szczątków wydobytych w czasach mu współczesnych. Niemniej za szalone uważa przekonanie, że Giganci próbowali kiedykolwiek strącić bogów z Olimpu<sup>9</sup>. Owidiusz w *Metamorfozach* (1,151–162, 262–312) powołuje się na przekaz mówiący, że Giganci zostali pogrzebani pod górami, których wcześniej próbowali użyć w szturmie na niebiosa. Część z nich utknęła w zaświatach a część dała początek plemieniu niegodziwców, którzy zginęli w potopie zesłanym przez Jowisza. Wreszcie Strabon w *Geografii* (5.4.6) wspomina o całym rejonie spowitym odorem siarki – pamiątką bitwy, która rozegrała się tam przed wiekami<sup>10</sup>.

Przekazy te tworzą zatem mniej lub bardziej spójny obraz Gigantów zrodzonych w wyniku zespolenia nieba i ziemi. Stworzenia te, zazwyczaj silne i ogromnej postury<sup>11</sup>, stanowią zagrożenie dla porządku kosmicznego ustanowionego przez bogów i ucieleśniają szeroko rozumiane siły chao-

---

<sup>9</sup> Flavius Philostratus, *The Life of Apollonius*, przeł. F.C. Conybeare, [http://www.livius.org/ap-ark/apollonius/life/va\\_5\\_16.html](http://www.livius.org/ap-ark/apollonius/life/va_5_16.html), [dostęp: 25. 02.2014].

<sup>10</sup> Niektóre antyczne przekazy greckie pojawiają się znów w pismach rabinicznych. Na przykład motyw Kronosa kastrującego Uranosa musiał być już znany wczesnym rabinom, którzy umieścili stosowną wzmiankę w TB Sanhedrin 70a (Shinan, Zakovitch 2012: 135).

<sup>11</sup> Warto zauważyć, że używane współcześnie słowo „gigantyczny” zazwyczaj podkreśla wyłącznie olbrzymie rozmiary, czyli tylko jeden z aspektów całego kompleksu semantycznego. Innymi słowy, określenie „gigantyczny” rzadko oznacza dziś „hybrydę”, „niepokromionego” czy „pochodzącego z ziemi”.

su<sup>12</sup>. Mimo że poniosły porażkę w zacieklej walce, nie uległy całkowitemu unicestwieniu: zostały na wieczność uwięzione pod ziemią lub pod górami, czyli w miejscach, z których pierwotnie pochodzą. Jest wielce prawdopodobne, że ten wątek mityczny należał do kompleksu wierzeń religijnych świata hellenistycznego w III wieku p.n.e. i stanowił punkt odniesienia dla tłumaczy BH na grecki<sup>13</sup>.

## *Nefilim*

Na pierwszy rzut oka hebrajskie słowo oddane jako *gigantes* nie ma nic wspólnego ze swoim greckim odpowiednikiem. Pomimo tajemnicy, jaką owiane jest znaczenie *nefilim*, nie przysparza ono większych problemów językoznawcom, którzy uznają je za derywat rdzenia נפל<sup>14</sup>. Jego podstawowe znaczenie to „upaść”, lecz zakres semantyczny jest bardzo szeroki i obejmuje także „oddać hołd”, „upuścić”, „zginąć”, „ponieść porażkę”,

---

<sup>12</sup> Użyteczne rozróżnienie zaproponowała K. Sonik, która wskazała dwa typy chaosu: (1) kosmogoniczny, przejawiający się w moralnie obojętnej i bezkształtnej materii pierwotnej, oraz (2) kratogeniczny, przybierający formę sił zagrażających porządkowi powszechnemu, a zarazem należących do tego porządku; Sonik 2013: 4, 8–11.

<sup>13</sup> W poszukiwaniu wyjaśnienia dla mitologicznych przekazów o Gigantach można także się odwołać do relacji rodzinnych jako dziedziny źródłowej dla tej metafory. Jedno z najbardziej istotnych wyjaśnień zaproponował B. Bettelheim (2010: 28, 33–34, 62), który argumentuje, że wysoce ambiwalentna relacja pomiędzy dzieckiem a rodzicami ulega transpozycji w sferę mitu i fantazji. Przedstawienie ojca i matki jako Gigantów przechytrzonych przez mitycznego bohatera pozwala zażegnać konflikt emocjonalny bez ryzyka związanego z konsekwencjami, jakie groziłyby dziecku za sprzeciwianie się rodzicom w „prawdziwym” świecie. Przy całej wnikliwości tej interpretacji warto uzupełnić ją o punkt widzenia rodziców. Z tej perspektywy *gigantes* jako postaci graniczne przypominałyby nastolatków bądź młodych dorosłych – postaci fizycznie dojrzałe, wyrosnięte i silne, a jednak znajdujące się między dwoma porządkami: zbyt młode na dorosłość, której metaforą są bogowie, a za stare na dzieciństwo rozumiane jako człowieczeństwo. Tak jak „nieokiełznani” Grecy Giganci wyladują własne napięcia na ludziach, tak też starsze rodzeństwo traktuje młodsze. Nie zdają sobie jednak w pełni sprawy z własnych możliwości, a ich przewaga fizyczna nie jest w stanie przesłonić niedostatków inteligencji. Sprzeciwiają się rodzicom i próbują zająć ich terytorium, ostatecznie jednak albo sami zostają rodzicami/bogami, albo spotyka ich potępienie i wygnanie w wieczną niedojrzałość.

<sup>14</sup> Odmiennego zdania są: Harris, Archer, Waltke 2003 [TWOT]: 1393, którzy opowiadają się za rdzeniami פיל lub פלא wyrażającymi ideę cudowności. Zob. także podobny problem we frazie 'odcha 'al ki nora 'ot nifleti (Ps 139,14).

„posmutnieć”<sup>15</sup>. Końcówka *-im* określa liczbę mnogą czasownika, zaś masorecka wokalizacja wskazuje na schemat *pa ‘il* (tutaj: *nafil*) analogicznie do takich słów, jak *kadisz*, *‘aric* i *bahir*. Forma ta używana jest rzeczownikowo w znaczeniu biernym do opisywania długotrwałych stanów, dlatego *nefilim* może znaczyć „ci, którzy upadli i w tym stanie trwają”<sup>16</sup>. Jeśli jednak wziąć pod uwagę samą statystykę, standardową formą masorecką oznaczającą „upadłych” jest imiesłów czynny w binjanie *pa ‘al*: *nofel* w liczbie pojedynczej i *nofelim* w liczbie mnogiej<sup>17</sup>. Forma ta na ogół odnosi się do poległych wojowników w narracjach heroicznym, na przykład Joz 8,25; Sdz 8,10; 20,46; 1 Sm 20,46; 31,8; 2 Sm 1,19.25.27; 1 Krn 10,8; 2 Krn 20,24 (Doak 2013: 621; Hendel 2004: 21–22). Wśród wszystkich przypadków użycia *nofelim* pewna grupa realizacji wyróżnia się ze względu na jej kontekst opisowy. Pojawia się ona w Ezechielowej wizji świata podziemnego (Ez 32) i mimo że forma gramatyczna przywodzi tu na myśl pokonanych żołnierzy, kontekst literacki nawiązuje do *nefilim* z Rdz 6,4 i Lb 13,33. Zasadniczo istnieją więc trzy połączone z sobą grupy tekstów, które przyczyniły się do decyzji tłumacza BH, by oddać słowo *nefilim* jako *gigantes*<sup>18</sup>.

Rdz 6,1–4 przez wieki wywoływał ożywioną hermeneutyczną dyskusję. Po pierwsze, ów krótki tekst sprawia liczne problemy leksykalne i semantyczne. Fragment pełen jest nie tylko niezwykle rzadkich słów i wyrażeń, lecz również nietypowych i wieloznacznych struktur gramatycznych,

<sup>15</sup> Brown, Driver, Briggs 1906 [BDB]: 6237. Kohler, Baumgartner 2002 [HALOT]: 5626. TWOT 1392. Rdzeń ten jest również produktywny znaczeniowo w późniejszych fazach hebrajszczyzny aż do współczesności włącznie (Klein 1987: 421–422).

<sup>16</sup> Warto wspomnieć o interpretacji O. Goldberga, który sądzi, że w tym kontekście rdzeń נפל oznacza brak przynależności do określonego gatunku lub niemożność objęcia określoną zasadą, co z kolei budowałoby obraz *nefilim* jako nieudanych, bezkształtnych stworzeń z czasów sprzed potopu. Goldberg twierdzi również, że w przeciwieństwie do znaczenia formy *pa ‘ul* forma *pa ‘il* sugeruje, iż stan oznaczany przez ten rdzeń został osiągnięty w wyniku własnego wyboru (Goldberg 2012: 129, 131).

<sup>17</sup> Więcej na temat hipotezy językoznawczej dotyczącej przesunięcia akcentu a>o oraz i>e zob. MacLaurin 1965: 468–469.

<sup>18</sup> Osobnym problemem jest użycie rdzenia נפל w późniejszej literaturze rabinicznej, w której przybiera on szereg znaczeń. Na przykład wyrażenie *ben nefilim* występuje w Exodus rabba (15,28) oraz w TB Chullin 127a, w którym najprawdopodobniej oznacza gatunek gada lub płaza; w TB Bechorot 44b wyrażenie *ruach ben nefilim* odnosi się do złego ducha astmy a w Rut rabba 4,3 można przeczytać, że ze związku *nafil* i *nefila* powstaje *gibbor*. Najbardziej rozpowszechnionym znaczeniem są jednak „poronione płody” (hebr. *nefalim*), wspomniane np. w TB Bawa batra 101b, 102b oraz Pesachim 9a–b (Jastrow 1903: 923).

co uniemożliwia przedstawienie jednego, spójnego objaśnienia<sup>19</sup>. Po drugie, zróżnicowane słownictwo, rozmaite imiona boskie oraz inne „pęknięcia” narracyjne wskazują na kompozytowy charakter tego tekstu, skompilowanego przez redaktora biblijnego z pasusów będących świadectwem różnych tradycji. Ubiegłowieczni bibliści interpretowali ten fragment jako wybrakowany: J. Wellhausen opisuje go jako „popękany narzutniak”, a H. Gunkel odwołuje się do metafory pozbawionego członków „tułowia”. Jest więc bardzo prawdopodobne, że hipotetyczny pierwotny wariant tej historii został opowiedziany na nowo i dopasowany do większej jednostki tekstowej (Hendel 1987: 14). Fragment ten wpisuje się ponadto w szerszy cykl o archetypowych grzechach sprzed potopu: nieposłuszeństwa w Rdz 3 i zazdrości w Rdz 4, dla których swoistą paralelę stanowią grzechy Chama z Rdz 9, ludu kraju Szinear w Rdz 11 oraz córek Lota w Rdz 19 (Tomasino 1992: 128–130). Rdz 6,1–4 często traktowany jest jako wyjaśnienie pochodzenia zła na ziemi, co staje się widoczne w późniejszych komentarzach żydowskich i chrześcijańskich.

Można bezpiecznie przyjąć, że wszystkie te czynniki stanowiły poważne wyzwanie dla greckiego tłumacza BH. Pomimo nieusuwalnej wieloznaczności tekstu biblijnego tłumacz musiał się zdecydować na jedno spójne odczytanie: ludzie zaczęli rozmnażać się na ziemi; synowie *'elohim* brali<sup>20</sup> sobie córki ludzkie (*banot ha-'adam*) za żony, one zaś rodziły im dzieci; Jahwe widzi niegodziwość człowieka (*ra'at ha-'adam*) i postanawia zgładzić go z powierzchni ziemi wraz z wszelkim stworzeniem<sup>21</sup>. *Nefilim* pojawiają się w wersie 4, który w BH brzmi następująco: „*nefilim* byli na ziemi w tych dniach, a także później, gdy synowie *'elohim* przychodzili

<sup>19</sup> Literatura przedmiotu poświęcona problemom językowym w Rdz 6,1–8 jest rozległa, a rzetelna prezentacja wszystkich osobliwości wspomnianego ustępu znacznie przekraczałaby ramy objętościowe, a przede wszystkim tematyczne niniejszego artykułu. Czytelnik zainteresowany zagadnieniem znajdzie odpowiednie odsyłacze w bibliografii.

<sup>20</sup> Hebr. *lakachat* traktowane jest tutaj jako przestarzały *terminus technicus*, odpowiednik późniejszego *linso'*. Według niektórych badaczy pozwala to na wczesną datację tego tekstu (Frevel, Conczorowski 2011: 30; Marzel 1981; Shinan, Zakovitch 2012: 224. BDB 4939. HALOT 4162. TWOT 1124).

<sup>21</sup> Mimo że potop znajduje trzy możliwe uzasadnienia w tekście: (w. 5–7; w. 11–12 oraz w. 13), żadne nie zawiera odniesienia do *nefilim* lub *bnej ha-'elohim*. To właśnie skłoniło niektórych badaczy do przypuszczenia, że opowieść o *nefilim* stanowiła uprzednio osobną całość, dopiero później włączoną do historii o potopie, tak by „zgrupować” występki ludzkości i w ten sposób uzasadnić boską decyzję; Darshan 2014: 144, 163. W kwestii przeglądu problemów związanych z potopem w szerszym kontekście zob. np. Clines 2012: 74–84; Kraeling 1947: 194; Parker 1999: 796.



do córek *'adam*, a [one] im rodziły; są to mocarze z dawnych [czasów], {sławni ludzie}”<sup>22</sup>. Werset jest niejasny i wywołuje dwa pytania hermeneutyczne. Po pierwsze, czy *nefilim* to niezależne postaci, czy też potomstwo *bnej ha-'elohim* i *banot ha-'adam*? Po drugie, czy „mocarze”, a także „{sławni ludzie}” odnoszą się do synów *'elohim* czy do *nefilim*? Tłumacz grecki bez wątpienia musiał zmierzyć się z oboma problemami, zaś ostateczny wynik jego wysiłków pokazuje, że zinterpretował (1) *nefilim* jako potomstwo istot nadprzyrodzonych i ludzi, (2) a zarazem jako potężnych i sławnych „herosów” z odległej przeszłości. Można przyjąć, że opierał się tutaj na przekazie greckim, przedstawiającym Gigantów jako potomstwo Uranosa i Gai, z którego wywodzą się plemiona zamieszkujące konkretne regiony geograficzne. Niemniej jednak owe hipotetyczne powody, dla których doszło do utożsamienia *nefilim* z *gigantes*, wykraczają poza prostą analogię i znajdują również potwierdzenie w tekście hebrajskim.

## Pomiędzy bogami a ludźmi

Struktura Rdz 6, 4 pozwala sądzić, że *nefilim* są potomstwem synów *'elohim* i córek ludzkich (*'adam*). Określenie tożsamości *nefilim* łączy się zatem z interpretacją statusu ich „rodziców”. Podczas gdy córki ludzkie stanowią niewielki problem hermeneutyczny poza rozstrzygnięciem, czy słowo *'adam* odnosi się ludzkości w ogóle czy do patriarchy Adama<sup>23</sup>, synowie *'elohim* zaprzęтали głowy kolejnych pokoleń egzegetów. W związku z tym sposób odczytania *nefilim*, a także wymowa całej perykopy zależą

<sup>22</sup> Wszystkie teksty źródłowe w tłumaczeniu autora, o ile nie zaznaczono inaczej. W nawiasy kwadratowe ujęto słowa nieobecne w oryginale, w nawiasy klamrowe – słowa w wolnym tłumaczeniu, a w nawiasy okrągłe – dodatkowe uwagi. Podstawowym celem tłumaczenia było oddanie inherentnej wieloznaczności tekstu biblijnego. W tym konkretnym wypadku należy zauważyć gramatyczną niezgrabność wersu 4a, który brzmiałby dużo naturalniej, gdyby rozpoczął się od słów „synowie *'elohim* przyszli” (hebr. *wa-jawo 'bnej ha-'elohim*). Dlatego też *nefilim* z Rdz 6,4 można potraktować jako późniejsze uzupełnienie tekstu mające posłużyć jako ajtiologia dla *nefilim* z Lb 13,33 (Darshan 2014: 145).

<sup>23</sup> Badacze, którzy twierdzą, że termin ten odnosi się do patriarchy Adama, opierają się na przekonaniu, że cytowany fragment stanowi kontynuację historii przedstawionej w Rdz 4–5 (Harper 1894: 441). Por. przekazy rabiniczne mówiące o ogromnych rozmiarach, nieokreślonym „golemicznym” kształcie i androgenicznej naturze pierwszego człowieka, opisanego m.in. w Genesis rabba 8,1 oraz Leviticus rabba 14,1. Więcej na temat związków pomiędzy gigantami, pierwszym człowiekiem i postacią golema zob. Krawczyk 2007: 122–126.

od tego, jak rozumieć frazę „synowie *'elohim*”. Wyrażenie to zaś nasuwa wątpliwości już na poziomie językowym. Po pierwsze, kłopotliwa jest sama gramatyka słowa *'elohim*, formy liczby mnogiej słowa *'eloah*, która może się odnosić do bóstw lub pomniejszych istot niebiańskich, a także służyć jako imię własne jednego z bogów w BH<sup>24</sup>. Po drugie, również istotny jest tutaj przedimek określony *ha*, który nigdy nie poprzedza nazw osobowych. Jego obecność mogłaby pomóc w określeniu, czy omawiane wyrażenie oznacza synów określonego bóstwa, czy klasę istot ziemskich. Jednak zgodnie z gramatyką biblijnej hebrajszczyzny, mimo że przedimek łączy się z drugim elementem frazy *smichut*, może on także odnosić się do pierwszego jej elementu. W tym konkretnym przypadku nie wiadomo więc, czy *ha* odnosi się do *banim*, czy do *'elohim*, a to nie pozwala określić, z którym znaczeniem *'elohim* mamy tutaj do czynienia. Po trzecie, również niejednoznaczne jest słowo *banim*, które dosłownie znaczy „synowie”, często jednak używane jest w odniesieniu do najbliższego otoczenia lub uczniów, o czym świadczy wyrażenie *bnej ha-newi'im*, użyte na przykład w 2 Kr 2,7. Tożsamość *bnej ha-'elohim* jest zatem ze wszech miar owiana tajemnicą.

Mimo tej wieloznaczności tłumacz grecki oddał to wyrażenie jako *uioi tou Theou* (gr. „synowie Boga”). Jego decyzja musiała zależeć od kilku czynników. Po pierwsze, już sama struktura Rdz 6,1–4, podkreślająca dychotomię pomiędzy *bnej ha-'elohim* i *banot ha-'adam*, nasuwa interpretację, w myśl której bez względu na sens słowa *'elohim* obie grupy postaci symbolizują nie tylko dwie płcie, ale również dwa porządki ontologiczne (Kugel 1997: 179–180). Po drugie, idea ludzko-boskiego obcowania znajduje potwierdzenie w BH. Jest to widoczne chociażby w kontrowersyjnej wzmiance o Jahwe i Ewie w Rdz 4,1 oraz w eufemistycznych wyrażeniach opisujących relacje pomiędzy aniołem Jahwe i żoną Manoacha w Sdz 13,2–5<sup>25</sup>. Poza BH idea ta obecna jest m.in. w *Eposie o Gilgameszu* – I.46 i IX.51 – którego główny bohater jest przedstawiany jako hybryda, oraz

<sup>24</sup> Pewne trudności powoduje fakt, że słowa *'elohim* niekiedy używa się w odniesieniu do zmarłych przodków (1 Sm 28,13), arystokracji (Wj 4,16; 7,11) oraz sędziów (Wj 21,6; 22,8–9). Z perspektywy statystycznej jednak jest to margines zastosowania (Parker 1999: 794). Niezwykle inspirującą interpretację *'elohim* jako przebóstwionych przodków przedstawia Hodge 1971 nawiązując w ten sposób do H. Spencera i jego hipotezy genezy wierzeń religijnych.

<sup>25</sup> Jak określiła to jedna z badaczek: „kontekst prokreacji jako jedyny zezwala na bezpośrednią komunikację pomiędzy kobietą i {Jahwe} (lub jego posłannikiem)” (Havrelock 2007: 156).

w micie ugaryckim *Laskawi bogowie* (KTU 1.23), opisującym boga Ela płodzącego synów Szachara i Szalema z ziemską kobietą (Becerra 2008: 51–56). Po trzecie, wybór dokonany przez tłumacza znajduje wsparcie w biblijnym użyciu frazy *bnej ha-'elohim*, jakkolwiek rzadko się ona pojawia. Oprócz Rdz 6 oraz równie kłopotliwego wystąpienia w Pwt 32,8, wyrażenie to znajduje się także w Hi 1,6; 2,1; 38,7, gdzie oznacza członków hipotetycznego boskiego dworu, z czasem utożsamionych z aniołami, co sugeruje LXX. Ponadto BH zawiera podobne wyrażenia, takie jak *bnej 'Eljon* (Ps 82,6) oraz *bnej 'elim* (Ps 29,1; 89,7), które w kontekście przywoływanych tu cytatów mogą oznaczać istoty nadprzyrodzone wchodzące w skład boskiego orszaku<sup>26</sup>.

Problematyczny jest również związek pomiędzy *gibborim*, *'anszej ha-szem*, *nefilim* i *bnej ha-'elohim*<sup>27</sup>. Mimo to decyzja tłumacza, by potraktować pierwsze dwa wyrażenia jako określenia trzeciego, znajduje potwierdzenie w biblijnej semantyce. Po pierwsze, rdzeń גבר na ogół oznacza „być silnym” lub „dawać siłę”. W binjanie *hitpa'el* znaczy „chełpić się” (np. Iz 42,13; Hi 15,25), i ten właśnie aspekt znaczeniowy można odnaleźć w słowie *gibbor* – „ten, który czyni się wielkim, zachowuje się dumnie; tyran” (BDB 1614). Słowo to nierzadko jest używane w odniesieniu do Jahwe, prototypowego władcy, który prowadzi wojny za sprawę swojego ludu<sup>28</sup>. *Gibbor* może analogicznie oznaczać kogoś, kto rzuca wyzwanie bogu, tak jak ma to miejsce w Hi 15,25; 36,9 lub Iz 42,13 (TWOT 310). Jeśli jednak wziąć pod uwagę fakt, iż większość notowanych użyc tego słowa pochodzi z tak zwanych ksiąg historycznych, to jego przyjętym znaczeniem będzie „silny, odważny mężczyzna; waleczny żołnierz” (BDB 1619; HALOT 1381; TWOT 310). Co jednak ciekawe, *gibborim* w Rdz 6,4b zostali przez tłumacza LXX oddani jako *gigantes* – tak jak *nefilim* w wersecie 4a, wbrew domyślnemu wzorcowi tłumaczenia (gr. *antropoi* lub *dynatoi*), jednak w zgodzie z pierwotnym „chełpliwym” znaczeniem tego terminu. Decydując się na taki dobór słów, tłumacz zdołał połączyć końcowe epitetety z *nefilim* – *gigantes*, podkreślając półboską naturę tych postaci oraz sugerując ich wyniosłość.

Potwierdzeniem drugiego z opisywanych aspektów jest znaczenie zwrotu *'anszej ha-szem*. Ze względu na zagęszczenie relacji w Rdz, trady-

<sup>26</sup> Zob. również: Ps 29,1; 82,6; 89,6; Hi 1–2; 1 Kr 22,19–22; Iz 6,1–8 (Coxon 1999: 619; Neuer 1966; Parker 1999: 794).

<sup>27</sup> W kwestii przeglądu możliwych wariantów zob. Kraeling 1947: 196.

<sup>28</sup> Na przykład Ps 24,8; 106,8; 145,4; Pwt 10,17, Ne 9,32, Iz 10,21, Jr 32,18.

cyjnie interpretowanych jako opis ludzkich prób przekroczenia własnych ograniczeń, omawiane tu wyrażenie zarezerwowane jest dla tych, którzy buntują się przeciwko bóstwu. Szczególnie istotna w tym kontekście jest umieszczona niedaleko historia budowniczych wieży Babel<sup>29</sup>, którzy w Rdz 11,4 wznoszą okrzyk „uczynimy sobie imię” (hebr. *we-na'ase lanu szem*)<sup>30</sup>. W związku z tym sposób, w jaki użyto określeń *gibborim* i *'anszej ha-szem*, wskazuje, że należałoby łączyć je z buntem przeciwko niebiosom, co zgrabnie wpisuje się w analogiczny motyw greckich Gigantów. Mogło się to przyczynić do interpretacji *nefilim* jako mocarzy z przeszłości, półboskich istot będących potomstwem nieba i ziemi, dwóch odrębnych porządków<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Późniejsze komentarze (np. Euzebiusz z Cezarei, *Praeparatio Evangelica* 9.8.12) podpowiadają, że wieżę Babel zbudowano jako schronienie przed kolejnym potopem (Toorn, Horst 1990: 16).

<sup>30</sup> Fragment Rdz 6,1–4 wpisuje się więc w cykl wydarzeń w Rdz 3,22 oraz 11,1–8, w których Jahwe napotyka zagrożenie ze strony ludzi; Darshan 2014: 146. Zob także: Iz 63,12; Jr 32,20; Dn 9,16; Ne 9,10; 2 Sm 7,9; 1 Krn 17,8; 2 Sm 8,13. Wprost „buntownicze” odczytanie Rdz 6 proponują np. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* 1:3:1; Filon z Aleksandrii, *O gigantach* 2: 258, 1 Hen 6 oraz Jub 5 (Kraeling 1947: 197; Marzel 1981; Neuer 1966). Głębszy wgląd w potencjalnie bluźnierczy podtekst *'anszej ha-szem* może dać inskrypcja z Karatepe: fenicko-luwijski tekst hieroglificzny odkryty w Cylicji, datowany na VII/VIII wiek p.n.e. Jeden z fragmentów inskrypcji (COS 2.31 iii 12-iv.1), interpretowany przez badaczy jako zbiór klątw, brzmi następująco: „Jeśli król spośród królów oraz książę spośród książąt, jeśli człowiek będący **slawnym mężem** zetrze imię Azatiwady z tej bramy i umieści (na niej) (swoje) imię (...) wtedy Ba'al Szamem oraz El, stwórca ziemi, i Szemez przedwieczny i wszystkie dzieci bogów zetrą to królestwo i tego króla, i tego człowieka, będącego sławnym mężem” [tłumaczenie i wyróżnienie tekstu moje – W.K.] (Lawson-Younger 2003: 148–150).

<sup>31</sup> Mit przedstawiający historię olbrzymich i nieposłusznych istot zamieszkujących ziemię przed potopem pojawia się także w innych fragmentach LXX. Relacje takie można znaleźć w Ba 3,26–28, Mdr 14,5–6, 3 Mch 2,4 i Syr 16,7. Podobne odniesienia pojawiają się też w Nowym Testamencie, na który LXX wywarła ogromny wpływ zarówno pod względem formy, jak i treści. Na przykład 1 P 2,4 wspomina o aniołach straconych do Tartaru; tego typu wzmianki pojawiają się również w Łk 10,18; 2 P 2,4; Jud 1,6. Najpełniejsze i najbardziej wieloaspektowe rozwinięcie historii z Rdz 6,1–7 znajduje się jednak w 1 Hen 6–17, która pogodziła kilka wykluczających się interpretacji za pomocą pomyslowej historii o prometejskim wydzwisku. Wyrażenie *bnej ha-'elohim* oddane tam zostało jako „synowie niebios” (6, 2) oraz zinterpretowane później jako zastęp aniołów pod wodzą Szemichazy. Wydaje się, że jego wyniosła natura nawiązuje z kolei do motywu buntu w niebiosach wspomnianego w dwóch znanych fragmentach BH; w Iz 14,12–15 odnaleźć można historię „światlistego syna jutrzeńki” (hebr. *helel ben szachar*; łac. *Lucifer*) straconego z niebios, podczas gdy Ez 28,12–19 mówi o najdoskonalszym cherubie Jahwe, który zgrzeszył pychą. Aniołowie w 1 Hen zstępują z niebios, aby pościć ziemskie kobiety. One dają im gigantyczne potom-

## Pomiędzy mitem a historią

Tłumacz grecki pracujący nad przekładem Rdz 6, 1–4 musiał pamiętać o związkach tego fragmentu z inną bezpośrednią wzmianką o *nefilim*, czyli z Lb 13,33. Tłem tego wersetu jest dłuższa opowieść w Lb 13–14 o stopniowym podboju Kanaanu natomiast najbliższy kontekst dla *nefilim* stanowi relacja szpiegów wysłanych na rekonesans. W wersecie 28 czytamy o sile miejscowego plemienia, „potomków” ‘Anaka, oraz o ich miastach, które są „wielkie i bardzo obwarowane”<sup>32</sup>, a w wersecie 31 o szpiegach, którzy nie chcą konfrontacji z tym ludem, ponieważ jest „on {od nas} silniejszy”<sup>33</sup>. Pomimo wzmianki o niespotykanych rozmiarach owoców zebranych w dolinie Eszkol (ww. 23–24, 27)<sup>34</sup>, samych Anakitów przedstawiono jako mężne plemię stanowiące realne, ale konwencjonalne zagrożenie dla hebrajskich najeźdźców<sup>35</sup>.

---

stwo (7,2–5; 9,9), o którym mówi się, że zostało unicestwione (10,9), uwięzione wspólnie ze zbuntowanymi aniołami w „dolinach ziemskich” (11,12–13) lub zamienione w złośliwe „duchy ziemskie” (15,9) (Coxon 1999: 619; Mussies 1999: 343–344). W kwestii przeglądu monoteistycznych interpretacji Rdz 6 w szerszym kontekście mitu upadłych aniołów zob. Jung 1925. Mimo że artykuł pochodzi sprzed prawie stu lat, wciąż zawiera wiele cennych odsyłaczy do tekstów źródłowych.

<sup>32</sup> Zob. opisy biblijne takich miast jak Hebron, Gat i Aszdod. Co ciekawe, Raszi w komentarzu do Lb 13,18 cytuje midrasz Tanchuma 6, w którym twierdzi się, że miasto otwarte jest oznaką siły, zaś miasto obwarowane przejawem słabości (MacLaurin 1965: 468–470).

<sup>33</sup> Słowo מִמֵּנוּ można zwokalizować jako *mimmenu* albo jako *mimmeno* – odpowiednio „od nas” i „od niego”. Ta dwuznaczność sprowokowała szereg wyjaśnień (np. Raszi ad. loc.; TB Sota 35a), według których szpiegzy byli przekonani, że mieszkańcy tych terenów przewyższali potęgą samego Jahwe (Leibowitz 1986: 139–140).

<sup>34</sup> Tłumacz grecki przełożył winogrona (hebrajskie *‘eszkol*) jako *gigastou* – pojawia się więc pytanie, czy paronomazja ze słowem *gigantes* była zamierzona.

<sup>35</sup> Interesujący jest już sam etnonim mieszkańców Kanaanu. Po pierwsze, słowo *‘anak*, analogicznie do aramejskiego *‘unka*’ lub *‘inka*’ w niektórych miejscach, np. Pnp 4,9 oraz Prz 1,9, oznacza „naszyjnik” lub „wisior”. Wydaje się jednak, że znaczenie to pochodzi od sensu bardziej podstawowego, „szyi”, które z czasem zostało metonimicznie rozszerzone na biżuterię noszoną na tej właśnie części ciała. Zob. Ps 73,6, w którym szyję powiązano z dumą; Even-Shoshan 1979: 1960–1961. Po drugie, z tej perspektywy można zadać pytanie, czy przekaz henochiański (2 Hen 5 oraz Hen 6–11), przedstawiający upadłych aniołów ściągniętych na dół gwiazdozbiory i ciała niebieskie, jest wariacją na temat motywu niebiańskiej biżuterii (Reed 2001: 115–117; BDB 7266; HOLOT 6438). Po trzecie, istnieje jeszcze jeden czynnik, który mógł się przyczynić do interpretacji Anakitów jako gigantów w LXX, mianowicie homojofonia hebrajskiego *‘anak* i greckiego *‘anach*, oznaczającego apodyktycznego władcę.

Do tego momentu opowieść mniej lub bardziej wpisuje się w retorykę tzw. ksiąg historycznych BH, kłopotliwe stwierdzenia pojawiają się dopiero w wersetach 32–33. Werset 32 brzmi: „ziemia, przez którą przeszliśmy, aby ją zbadać, to ziemia, która pożera swoich mieszkańców, a wszelki lud, który {tam}<sup>36</sup> widzieliśmy, to mężowie [dużych] rozmiarów”<sup>37</sup>. Po pierwsze, obraz ziemi, „która pożera swoich mieszkańców”, rzadko pojawia się w BH. Jedyne podobny przykład znajduje się w Ez 36,13–14, zawierającym inwokację do ziemi Izraela. Nieco bardziej rozpowszechniony jest analogiczny obraz ziemi, która połyka (hebr. *liwlo*), obecny w Wj 15,12, Lb 16,32 (por. 26,10) i Ps 106,17<sup>38</sup>. Po drugie, trudno określić sens tego wyrażenia ze względu na stosunkowo szeroki zakres znaczeniowy hebrajskiego rzeczownika *'erec*, zazwyczaj tłumaczonego jako „ziemia” lub „kraina”. Słowo to pojawia się około dwu i pół tysiąca razy w BH i niekiedy określa metonimicznie także mieszkańców danego obszaru (1 Kr 2,2; 10,24; Ps 33,8), używane jest jako personifikacja (Pwt 32,1; Jr 6,19; 22,9) lub, analogicznie do przykładów w innych językach semickich, odnosi się do świata podziemnego (Hi 10,21–22) (BDB 864; HALOT 809; TWOT 167). Nie jest zatem oczywiste, który z sensów był pierwotnie zamierzony przez autora biblijnego. Z tego względu pojawiły się różne próby interpretacji obrazu ziemi, „która pożera swoich mieszkańców”. Niektórzy egzegeci twierdzili, że była to kraina nieurodzajna, a trudne warunki tam panujące przyczyniły się do przetrwania tylko najsilniejszych. Inni z kolei byli zdania, że wyrażenie to odnosi się do kanibalizmu Kananejczyków (Allen 2002–2004; Kugel 1997: 791; Leibowitz 1986: 141). Żadna z tych możliwości nie wydaje się jednak prawdopodobna, zważywszy na wzmiankę o przyniesionych przez szpiegów olbrzymich owocach, stanowiących dowód na warunki sprzyjające rozwojowi roślinności<sup>39</sup>. Co więcej, bliskie sąsiedztwo historii Koracha i jego zastępu, pochłoniętych przez usta ziemi w Lb 16, pozwala przypuszczać, że stwierdzenie znajdujące się w wersecie

<sup>36</sup> Hebr. *betocha*, dosłownie „w niej”. Zob. kolejne fragmenty artykułu poświęcone analogiom ze światem podziemnym.

<sup>37</sup> Hebr. *'anszej middot*, dosłownie „mężowie miary”.

<sup>38</sup> Zob. również odległe echo tej idei w Ap 12,16.

<sup>39</sup> Sprzeczność ta została dostrzeżona już przez pierwszych komentatorów. Badacze współcześni uważają, że oba opisy Kanaanu w ww. 25–30 oraz 31–33 wywodzą się z odmiennych przekazów, z których drugi wydaje się bardziej „mityczny” (Allen 2002–2004).

32 można odczytać jako próbę skojarzenia Kanaanu ze światem podziemnym<sup>40</sup>.

Po drugie, potwierdzenie olbrzymich rozmiarów Anakitów znajdujemy w wersecie 33: „widzieliśmy tam *nefilim*, synowie Anaka pochodzą od *nefilim*<sup>41</sup>, i w naszych oczach byliśmy jak szarańcza<sup>42</sup> i {jak komary} byliśmy w ich oczach”. Fragment ten nie tylko zawiera informację o rozmiarach Anakitów, ale też ukazuje ich bezpośrednie związki z *nefilim*. Olbrzymich mieszkańców Kanaanu przedstawiono tu zatem jako potomstwo istot półboskich wywodzących się z czasów sprzed potopu<sup>43</sup>. Forma tego stwierdzenia, wyraźnie nazwanego w wersecie 32 „pogłoską” (hebr. *dibba*, HALOT 1705), sugeruje, że wzmianka o *nefilim* ma charakter „fantastyczny”, podobnie jak opowieści o duchach i zjawach, którymi straszy się dzieci (Allen 2002–2004). Równocześnie jednak dobór słów pozostaje istotny, ponieważ Anakitów opisuje się tu za pomocą unikatowego słowa,

<sup>40</sup> Interesującą uwagę na ten temat odnaleźć można w komentarzu Rasziego do w. 32: „w każdym miejscu, przez które przeszliśmy, widzieliśmy, jak chowają zmarłych” (por. TB Sota 35a), co podkreśla tanatyczny wydźwięk tego werseku.

<sup>41</sup> Warto również zwrócić uwagę na greckie tłumaczenie Lb 13,33: „Widzieliśmy nawet olbrzymów, W porównaniu z nimi czuliśmy się mali jak szarańcza i takimi się wydawaliśmy” (przeł. R. Popowski SDB). Wyraźnie widać, że brakuje tu glosy obecnej w tekście masoreckim, a tłumacz LXX wybrał *lectio difficilior*. To może oznaczać, że utożsamienie synów Anaka z *nefilim* (bnej 'Anak min ha-nefilim) wprowadzono dopiero na późniejszym etapie. Co ciekawe, w najbardziej zbliżonych wersjach tej samej opowieści z Pwt 1,28 słowo *nefilim* w ogóle się nie pojawia, zaś Am 2,9–10 również o nim nie wspomina, potwierdzając tylko olbrzymie rozmiary Amorytów (Goff 2010: 651).

<sup>42</sup> Hebr. *chagaw* pojawia się zaledwie pięć razy w BH i najprawdopodobniej oznacza gatunek insektów nielatających, takich jak np. konik polny. Jego znaczenie jest z pewnością ambiwalentne: pomimo niewielkich rozmiarów owady te w dużej liczbie mogły bowiem stanowić istotne zagrożenie. Warto zauważyć też, że pojawiają się one jako ucieleśnienie boskiego gniewu w Wj 10, Iz 40,22 i 2 Krn 7,13 (BDB 2813; TWOT 601; HALOT 2347; Lerner 1999: 548).

<sup>43</sup> Wyobraźnię egzegetów rozpałało pytanie, w jaki sposób *nefilim* zdołali przeżyć potop i osiedlić się w Kanaanie. Niektórzy twierdzą, że w przetrwaniu tego kataklizmu pomógł im wysoki wzrost, dzięki któremu zdołali utrzymać głowy ponad powierzchnią wezbranych wód. Inny z wariantów tej historii podaje, że znaleźli oni schronienie w wieży wystarczająco wysokiej, aby zapewnić im bezpieczeństwo (Kugel 1997: 197; Stuckenbruck 2000: 356). Warto też tutaj nawiązać do greckiego mitu wojny trojańskiej, który wykazuje pewne podobieństwo do bliskowschodnich opisów potopu. Np. w *Katalogu kobiet* 204 M-W Zeus postanawia zniszczyć ludzkość i półbogów, aby w ten sposób przywrócić pierwotny porządek oparty na dychotomii boskie-ludzkie (Hendel 1987: 18–19). Paralele zachodzące pomiędzy półbogami z *Katalogu kobiet* a *nefilim* z Rdz 6,1–4 zostały szczegółowo opisane przez G. Darshana (2014).

które pojawia się wcześniej w Rdz 6,4. Chociaż niektórzy badacze, podkreślając odmienną naturę obu *nefilim*, zaprzeczają istnieniu jakichkolwiek związków między tymi dwoma przypadkami (Marzel 1981), dwuznaczność ta ma szczególne znaczenie, analogicznie do dwuznaczności *gigantes*. Jak bowiem pokazują źródła greckie, olbrzymie rozmiary przypisywano również ludom rdzennie zamieszkującym wiejskie obrzeża świata hellenistycznego. Nic więc dziwnego, że tłumacz postanowił oddać *nefilim* z wersetu 33a właśnie jako *gigantes*<sup>44</sup>.

Krótko mówiąc, *nefilim-gigantes* nadano w pewnym sensie cechy postaci historycznych i umieszczono w okresie heroicznym w Kanaanie sprzed zasiedlenia go przez Hebrajczyków (Coxon 1999: 618; Kraeling 1947: 195), co z kolei zostało wykorzystane przez tłumacza LXX. Wciąż jednak pozostaje pytanie, dlaczego „włączono” *nefilim-gigantes* w szeregi wrogiej armii kananejskiej. Jedną z najbardziej rozpowszechnionych hipotez sięga do ajiologii. Starożytny Kanaan był pełen okazałych budowli megalitycznych, takich jak dolmeny, kamienne kopce i menhiry, oraz ogromnych opuszczonych miast, których obecność należało jakoś wytłumaczyć. Można zrozumieć zdumienie wędrownych plemion izraelskich, które próbując wyjaśnić istnienie napotkanych artefaktów, uciekały się do idei olbrzymich, humanoidalnych „inżynierów” (Graves, Patai 1966: 106; Krauss 1947: 135–136, 139; Vidal 2007: 31, 37–39). Wyjaśnienie to, jakkolwiek przekonujące, nie wyczerpuje wszystkich możliwości hermeneutycznych. Po pierwsze, gigantów przedstawiono tu jako prawdziwych, rzeczywistych autochtonów Kanaanu. Co więcej, owi giganci zamieszkują miasta, które *ex definitione* należą do dziedziny bogów oraz stanowią symbol kosmicznego porządku. Z tego punktu widzenia to właśnie hebrajscy wędrowcy z opowieści o podboju Kanaanu ucieleśniają mityczny chaos – dziką, nieujarzmioną siłę przychodzącą z pustyni, aby zniszczyć w osadach Kananejczyków. Oczywiście więc jest, że należało uniknąć takiego skojarzenia, aby podtrzymać pożądany pozytywny obraz Hebrajczyków. Ponieważ trudno było zaprzeczyć cywilizacyjnej wyższości mieszkańców miast, można przypuszczać, że pisarze biblijni postanowili subtelnie odwrócić sytuację: ukazali Kananejczyków jako uosobienie chaosu, który miały symbolizować ich olbrzymie rozmiary, a hebrajskich

---

<sup>44</sup> Jedną z interpretacji rabinicznych (Genesis rabba 26,7; 31,12; Pirkej de-rabbi Eliezer 34) zachowuje tę samą tendencję co LXX, umieszczając *nefilim* razem z innymi plemionami kananejskimi w jednej kategorii.



najeźdźców przedstawili jako orędowników pokoju i porządku w dzikiej krainie. Jak ujął to jeden z badaczy: „wszystko, co ogromne lub monstrualnych rozmiarów, łączy się z pierwotnym chaosem, stojącym na przeszkodzie stworzeniu i prawowitym rządowi” (Doak 2011: iii). Za sprawą tej rozszady semantycznej konfrontacja pomiędzy ludem Jahwe a jego przeciwnikami wyraźnie przypominała motyw *chaoskampf*, w którym młody i ambitny bóg pokonuje potwora będącego ucieleśnieniem chaosu i ustanawia kosmiczny porządek. Podbój Kanaanu przywodzi też na myśl nieco inny znany motyw mitologiczny, w którym bohater zstępuje do świata podziemnego, aby zmierzyć się z zamieszkującym go monstrem. Podobnie więc jak bóg lub bohater dostawał w ten sposób możliwość, by wywalczyć sobie chwałę w konfrontacji z wrogim potworem, tak Hebrajczycy otrzymali szansę w starciu z gigantami (Sonik 2013: 19). Z tej perspektywy do ustanowienia *nomosu* na ziemi niezbędne było wyrugowanie z niej gigantów – jest to zresztą jeden z motywów przewodnich biblijnych opowieści o podboju Kanaanu<sup>45</sup>.

## Pomiędzy umarłymi a mocarzami

Przedstawiony tu zespół odwołań do chaosu, świata podziemnego i postaci gigantów, a także nietypowe użycie słowa *nefelim*, naprowadza nas na ostatni element układanki *nefilim* – *gigantes*, który znajduje się w Ezechielowej wyroczni przeciwko Egiptowi (Ez 32,17–32). Już pobieżne spojrzenie na strukturę tego fragmentu i jego słownictwo pozwala dostrzec kilka istotnych aspektów. Po pierwsze, krainę żyjących (hebr. *'erec chajm*) zestawiono tu z krainą podziemną (hebr. *'erec tachtijot*), często interpretowaną jako osobna, głębiej umieszczona dziedziina Szeol<sup>46</sup>. Wyraźnie przypomina ona grecki Tartar – wydzielony obszar w królestwie Hadesu, w którym uwieziono zbuntowanych Gigantów i Tytanów. Po drugie, Ezechielowa *'erec tachtijot* jest zamieszkiwana przez „nieobrzezanych” (hebr. *'are-*

<sup>45</sup> Zob. np. Joz 11,21–22; 12,4–6; 13,12; 15,14; Sdz 1,20; 2 Sm 21,18–22, 1 Krn 20,4–8. Ciekawy pogląd przedstawia B.E. Routledge, który twierdzi, że mieszkańców Palestyny, w tym Hebrajczyków, łączy wspólna historia „wędrowek, podboju i zawładnięcia ich obecnym terytorium”: Ammonici, Moabici, Edomici i Filistyni podbili Kanaan w ten sam sposób, pokonując rdzennych gigantów (Routledge 2004: 43–44).

<sup>46</sup> Z uwagi na nieokreślony rodzaj gramatyczny hebr. *Sze'ol* zdecydowano się zachować tę wieloznaczność w tłumaczeniu na język polski. Zob. Kosior 2014.

*lim*, słowo występuje dziewięć razy w tekście), „przeszytych (mieczem)” (hebr. *chalalim* lub *chalelej cherew*, piętnaście razy), „potężnych” (hebr. *gibborim*, dwa razy)<sup>47</sup> i „upadłych” (hebr. *nofelim*, cztery razy)<sup>48</sup>. Użycie i zestawienie ostatnich dwu określeń, a także ich odpowiedników w LXX, są istotne, ponieważ słowa te wywołują skojarzenia zarówno z Rdz 6, jak i Lb 13. Po trzecie, słowo *nofelim* pojawia się w zwartym skupisku pomiędzy wersami 22–27, z których szczególnie istotny jest wers 27 ze słowem *me’arelim*, będącym tu najprawdopodobniej wynikiem błędu kopisty, a tłumaczonym zwykle jako „nieobrzezani”<sup>49</sup>. Wydaje się, że potwierdza to tekst LXX, w którym określenie to przełożono jako *apo aionos*, „z dawien dawna” (hebr. *me’olam*); to samo sformułowanie znajduje się w przekładzie Rdz 6,4 w odniesieniu do czasów prehistorycznych. Perykopa buduje więc obraz mocarzy z zamierzchłych czasów, pokonanych i strąconych do świata podziemnego, w którym wyznaczono im specjalne kwatery. Nawet jeśli dopuścić tutaj możliwość kompilacji różnych tradycji przez redaktora biblijnego, efekt końcowy, czyli tekst, na którym oparł się tłumacz grecki, pozostaje zbieżny z obrazem *nefilim* w Rdz 6,4 oraz ich utożsamieniem z *bnej ‘Anak* w ziemi Kanaanu w Lb 13,32–33 (Doak 2013: 619–620; Marzel 1981)<sup>50</sup>.

To szczególne „zaświatowe” przedstawienie *nofelim* – *gigantes* należy interpretować w szerszym kontekście towarzyszącym „wczytywaniu” gigantów w opowieści biblijne przez greckich tłumaczy. Istnieje ponad 35 przypadków użycia słowa *gigas* w różnych miejscach LXX odpowiadających BH, z których tylko dwa stanowią tłumaczenie *nefilim*, pozostałe zaś – *gibbor(im)* i *refa’(im)*<sup>51</sup>. Drugie z nich pojawia się około 30 razy w BH

<sup>47</sup> Oraz dwa wystąpienia słowa *gewura*, „potęga”.

<sup>48</sup> Co ciekawe, LXX oddaje *nofelim* dosłownie jako *peptokotes*, tymczasem w tłumaczeniu na aramejski użyto słowa *ktilaja*, „zamordowani”.

<sup>49</sup> Warto zauważyć, że późniejsze przekazy rabiniczne wiążą nieobrzezanych z Szeol i Gehenną, opierając się na apotropaicznej funkcji *brit mila*. Zob. np. Exodus rabba 19,4 lub Tanchuma Caw 14. Więcej na ten temat w: Kosior 2013.

<sup>50</sup> Związek z Lb 13,32–33 znajduje dodatkowe potwierdzenie w skojarzeniu dolin z ideą świata podziemnego. Jest to szczególnie istotne ze względu na negatywne lub przynajmniej dwuznaczne nacechowanie wzmianek o zagłębieniach terenu w BH. Niektóre z tych miejsc to łożyska rzeczne (*nechalim*), okresowo zalewane wodą lub błotem, podczas gdy inne, takie jak dolina (*gaja*) Hinnomu, służyły jako wysypiska śmieci. Zob. Hi 11,8; 12,22; Prz 9,18; Jz 15,8; 18,6; 2 Sm 5,18,22; Iz 17,5; Jl 4,2,12 (Pardee, Xella 1999: 605). Aspekty te mogły wpłynąć na interpretację doliny na poziomie mitycznym jako domostwa umarłych lub domeny potwora wodnego będącego ucieleśnieniem chaosu.

<sup>51</sup> Wszystkie obliczenia przeprowadzono za pomocą programu BibleWorks 8.0.

i w przeważającej większości oznacza plemiona napotkane przez Hebrajczyków w trakcie podboju Kanaanu, kilkakrotnie zaś odnosi się do zmarłych mieszkańców świata podziemnego<sup>52</sup>. Na pierwszy rzut oka te dwie grupy nie mogą się bardziej różnić między sobą, ponieważ nic nie powinno łączyć potężnych rdzennych mieszkańców Kanaanu, „mężów [ogromnych] rozmiarów”, z bladymi cieniami zmarłych. W rzeczy samej, LXX stara się rozwiązać ten problem, stosując inne, bardziej konkretne i uwarunkowane kontekstem określenia (Rouillard 1999: 695). Dlatego gdy wydaje się, że *refa'im* dotyczy określonej grupy Kananejczyków, tłumacz osiem razy stosuje prostą transliterację *Rafaim* lub *Rafain*, jak np. w deuteronomicznej relacji o podboju Kanaanu (Pwt 2–3), w której mówi się o Ogu, olbrzymim królu Baszanu, ostatnim z *refa'im* (Pwt 3,11; Kosman 2002: 5, 7–8). Bardziej rozpowszechnione oraz częściej pojawiające się (dziewięć razy) w odniesieniu do tego plemienia jest jednak określenie *gigantes*, a wariant ten przeważa w tłumaczeniu słowa *refa'im* w Joz i 1 Sm. Ponadto słowo to zostało dwukrotnie przetłumaczone jako *titanes* w 2 Sm 5. Tłumacz LXX musiał również poradzić sobie z *refa'im*, o których mówi się, że zamieszkują świat podziemny. To właśnie w tych miejscach można zauważyć największe odejście od oryginału, który tłumaczony jest jako *iatroi*, „lekarze” (Ps 88,11; Iz 26,14), oraz *asebis*, „bezbożni” (Iz 26,19). Warto w związku z tym zauważyć, że LXX dwukrotnie (Prz 2,18; 9,18) stosuje słowo *gygenei*, „z ziemi {zrodzeni}”, wyraźnie podkreślając związki łączące ziemie i umarłych (Goff 2009: 146).

Mimo że nie pojawiają się często, *refa'im* – umarli wzbogacają obraz gigantów o dwa niuanse. Po pierwsze, słowo *refa'im* pochodzi od rdzenia רפא, denotującego działanie uzdrawiające. Niektórzy badacze idą dalej i zwracają uwagę na jego ambiwalentny potencjał semantyczny, wynikający z podobieństwa do רפה oznaczającego „bycie słabym” oraz „bezsilnym”. Z tej perspektywy można powiedzieć, że po tym szczególnym *rite de passage*, śmierci, zmarli otrzymali moce uzdrawiające (BDB 9242. HALOT 8014. TWOT 2198d). *Refa'im* byłiby więc poległymi bohaterami

<sup>52</sup> Warto również zauważyć ambiwalencję w samym wyobrażeniu Kanaanu. Podczas gdy przyrzeczenia złożone w Egipcie mówią o „ziemi patriarchów”, sami Hebrajczycy traktują ją jako „ziemię obcych”. Kraj ten jest pod każdym względem *unheimlich*. Uwaga ta odnosi się także do zamieszkujących go gigantów, „zniekształconego obrazu patriarchów” oraz „duchów przodków” (Pardes 2002: 101, 113–114).

mi, którzy przyjęli rolę zranionych uzdrowicieli<sup>53</sup>. Po drugie, dodatkowe światło na problem rzuca literatura ugarycka. Słowo *rpum*, uważane za odpowiednik znaczeniowy hebrajskiego *refa'im*, pojawia się na przykład w *Cykle Ba'ala* (KTU 1.6 vi: 45–46) paralelnie do *'ilnym* (ugar. „bogowie”); o obu tych grupach mówi się, że są poddanymi bogini słońca, Szapszu. Jeszcze większe znaczenie ma tzw. *Tekst o refaim* (KTU 1: 20–22), który opisuje *rpum* jako zmarłych i przebóstwionych przodków rodów królewskich (Lewis 1999: 223–231; Rouillard 1999: 692). Przypuszcza się, że słowo *refa'im* występuje w analogicznym sensie w Iz 26,14 oraz Ps 88,11, gdzie określa zmarłych, do których żywi zwracają się z prośbą o radę<sup>54</sup>. Wszystko to sprawia, że tłumacze greccy musieli się uporać ze słowem *refa'im* w całym jego bogactwie znaczeniowym, obejmującym wrocie autochtoniczne plemię, mężczyzn ogromnej postury oraz poległych przodków zamieszkujących świat podziemny. Wydaje się, że wszystkie te elementy pasują do opisu gigantów, a *gigas* jest odpowiednim określeniem dla zmarłych przed wiekami olbrzymich mieszkańców Kanaanu. To z kolei dało punkt odniesienia i uzasadnienie dla analogicznego przekładu zastosowanego w przypadku *nefilim*.

## Pomiędzy odkrytym a zakrytym

Podsumowując, można stwierdzić, że z perspektywy tłumacza LXX greccy *gigantes* i hebrajscy *nefilim* mieli kilka wspólnych cech. Po pierwsze, jedni i drudzy byli postaciami granicznymi, powstałymi w wyniku zespolenia przeciwstawnych porządków, mieli zatem nieokreślony, ludzko-boski status. Równie mglista była ich ocena moralna. Źródła świadczą bowiem, że na postaci te spoglądano zarówno z trwogą, jak i fascynacją. Po drugie, obie grupy przedstawiano jako ucieleśnienie chaosu i zagrożenie dla bogów i ludzi. Pojawiali się w czasach prehistorycznych lub wczesnohistorycznych a w obu wypadkach ich obecność poprzedzała zaprowadzenie kosmicznego porządku. Po trzecie, zarówno *gigantes*, jak i *nefilim* byli wyraźnie związani ze światem podziemnym, a przedstawiano ich jako

<sup>53</sup> Takiemu założeniu przeczy jednak to, że w BH występuje tylko jeden przypadek (Je 8,22), w którym rdzeń רפא pojawia się w znaczeniu uzdrowienia (Hays 2009: 396).

<sup>54</sup> Por. użycie ironiczne w Hi 13,4, będące wyrazem sprzeciwu wobec potęgi zmarłych (Hays 2009: 394, 398). W tej grupie umieszcza się też niekiedy 2 Krn 16,12, po emendacji *rofe'im* do *refa'im*.

zrodzonych z ziemi lub w niej uwięzionych. Oczywiście jest zatem, że tłumacz grecki wybrał określenie zrozumiałe dla czytelników hellenistycznych. Czy było to jednak najlepsze rozwiązanie?

Biorąc pod uwagę ograniczenia każdego przekładu, a zwłaszcza takiego, który usiłuje pogodzić dwie odmienne kultury, jest niezwykle istotne, aby zdawać sobie sprawę z ambiwalentnego charakteru procesu tłumaczenia. Nie ulega wątpliwości, że tłumacz szuka jak najwłaściwszych określeń, wywołujących podobny zespół skojarzeń bez potrzeby wprowadzania dodatkowych objaśnień. Jednocześnie konkretne decyzje, które mają zażegnać wątpliwości znaczeniowe, przesłaniają inne możliwości interpretacyjne. Z punktu widzenia anonimowego tłumacza zarówno *nefilim*, jak i *gigantes*, posiadali pewne wspólne cechy, takie jak hybrydyczność i ogromne rozmiary. Cechy te jednak nie wyczerpywały całego zasobu właściwości, dlatego wybierając termin *gigantes*, tłumacz musiał zrezygnować z tych aspektów *nefilim*, które uważał za mniej istotne. Innymi słowy, bez względu na to, jak na początku rozumiano tajemniczych *nefilim* w omawianych tu fragmentach, interpretacja ta została niejako „nadpisana” przez to, co pojawia się w formie *gigantes*. Gdyby tłumacz użył dosłownego greckiego odpowiednika, takiego jak *peptokotes*, który występuje w Ez 32,22–27, lub po prostu podał to słowo w transkrypcji, tak jak zrobił to na przykład z tajemniczymi *serafin* w Iz 6,1–7<sup>55</sup>, mógłby zachować wieloznaczność tekstu oraz zachęcić do namysłu nad naturą *nefilim*. Zdecydował się jednak odwołać do znanego motywu gigantów, nawet za cenę utraty starożytnego znaczenia omawianego słowa. Ten konkretny przykład wyraźnie pokazuje dwojaką naturę przekładu, który jednocześnie wyostrza i rozmywa, dodaje i ujmuje, odsłania i zakrywa.

**przełożyli Bartosz Sowiński i Wojciech Kosior**

## Bibliografia

- Aejmelaeus A. 2007. *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays*. Leuven: Peeters Publishers.
- Allen R.B. 2002–2004. *Expositor's Bible Commentary: Numbers*, Zondervan. CD-ROM.

---

<sup>55</sup> Co ciekawe, to samo słowo użyte w innych miejscach w Proto-Izajaszu (Iz 14,29; 30,6) przetłumaczono jako *ofeis petomenoi* („latający wąż”) i *aspidon petomenon* („latająca zmija”), co wspiera teriomorficzną interpretację serafinów.

- Barrera J.T. 1998. *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*, Leiden–New York–Köln: Brill.
- Becerra D. 2008. *El and the Birth of the Gracious Gods*, „*Studia Antiqua*” 6 (1), 51–56.
- Bettelheim B. 2010. *The Uses of Enchantment. The Meaning and Importance of Fairy Tales*, New York. Wyd. pol.: Bettelheim B. 1985. *Cudowne i pożyteczne: o znaczeniach i wartościach baśni*, przeł. i przedm. D. Danek, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Brown F., Driver S.R., Briggs C.A. 1907. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford: Clarendon Press [BDB]. CD-ROM.
- Budd P.J. 1984. *Word Biblical Commentary: Numbers*, Dallas: Word Books. CD-ROM.
- Clines D.J.A. 2012. *The Failure of the Flood*, w: D.J.A. Clines, K.H. Richards, J.L. Wright (eds.), *Making a Difference: Essays on the Hebrew Bible and Judaism in Honor of Tamara Cohn Eskenazi*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 74–84.
- Cassuto M.D. 1979. *Ma'ase bne ha-'elohim u-banot ha-'adam*, „Sifrut mikra'it we-sifrut Ken'anit”, Jerusalem: Magnes. <http://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=11748> [dostęp: 1. 02.2014].
- Coxon P.W. 1999. *Nephilim*, w: K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden–Boston–Köln: Brill [DDD], 343–346.
- Darshan G., 2014. *Sipur bnei ha-'elohim u-banot ha-'adam (Bereshit 6:1–4) le-'or Katalog ha-Naszim ha-Hesyodi*, „Shnaton” 23, 141–164.
- Delcourt M., Rankin R.L. 1965. *The Last Giants*, „*History of Religions*” 4(2), 209–242.
- Doak B.R. 2011. *The Last of the Rephaim: Conquest and Cataclysm in the Heroic Ages of Ancient Israel*, Rozprawa doktorska. Massachusetts.
- 2013. *Ezekiel's Topography of the (Un-)Heroic Dead in Ezekiel 32:17–32*. „*Journal of Biblical Literature*” 132(3), 607–624.
- Even-Shoshan A. 1979. *Ha-Milon he-chadasz*, t. 5, Jeruzalajm: Kirjat Sefer.
- Frevel C., Conczorowski B.J. 2011. *Deepening the Water: First Steps to a Diachronic Approach on Intermarriage in the Hebrew Bible*, w: C. Frevel (ed.), *Mixed Marriages. Intermarriage and Group Identity in the Second Temple Period*, New York: T&T Clark International, 15–45.
- Goff M.J. 2009. *Subterranean Giants and Septuagint Proverbs: The 'Earth-born' of LXX Proverbs*, w: K.D. Dobos, M. Kosheghegy (eds.), *With Wisdom as a Robe. Qumran and other Jewish Studies in Honour of Ida Fröhlich*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 146–156.
- 2010. *Ben Sira and the Giants of the Land: A Note on Ben Sira 16:7*, „*Journal of Biblical Literature*” 129(4), 645–655.
- Goldberg O. 2012. *Rzeczywistość Hebrajczyków*, Kraków: Nomos.
- Graves R., Patai R. 1966. *Hebrew Myths: The Book of Genesis*, Manchester: McGraw-Hill.
- Harper W.R. 1894. *The Sons of God and the Daughters of Men. Genesis VI*, „*The Biblical World*” 3(6), 440–448.
- Harris R.L., Archer G.L., Waltke B.K. 1980. *Theological Wordbook of the Old Testament*, Vol. 1-2. Chicago: Moody Press [TWOT]. CD-ROM.
- Havrelock R. 2007. *The Myth of Birthing a Hero: Heroic Barrenness in the Hebrew Bible*, „*Biblical Interpretation*” 16, 154–178.

- Hays C. 2009. *What Sort of Friends? A New Proposal Regarding* (ם)רפאִי and (ם)טפְּלִי in *Job 13,4*, „Biblical” 90(3), 394–399.
- Hendel R.S. 1987. *Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6:1–4*, „Journal of Biblical Literature” 106(1), 13–26.
- Hendel R.S. 2004. *The Nephilim Were on Earth: Genesis 6:1–4 and its Ancient Near Eastern Context*, w: C. Auffarth, L.T. Stuckenbruck (red.), *The Fall of Angels*, Leiden–Boston: Brill, 11–34.
- Hodge C.T. 1971. *Is Elohim Dead?*, „Anthropological Linguistics” 13, 6, 311–319.
- Jastrow M. 1903. *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*, London: Luzac & Co., New York, G.P. Putnam’s Sons.
- Jung L. 1925. *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature. A Study in Comparative Folk-Lore*, „The Jewish Quarterly Review” 15(4), 467–502.
- Klein E. 1987. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language for Readers of English*, Jerusalem–Tel Aviv: Carta.
- Kohler L., Baumgartner W. 1994-2000. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Vol. 1-5, Leiden: Brill [HALOT]. CD-ROM.
- Kosman A. 2002. *The Story of a Giant Story. The Winding Way of Og King of Bashan in the Jewish Haggadic Tradition*, „Hebrew Union College Annual” 73, 157–190.
- Kosior W. 2013. *Brit mila. Uwagi o apotropaicznym znaczeniu obrzezania w midraszach agadycznych*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 4, 1, 103–118.
- 2014. *The Underworld or its Ruler? Some Remarks on the Concept of Sheol in the Hebrew Bible*, „Polish Journal of Biblical Research” 13, 1–2, 25–26, 29–41.
- Kraeling E.G. 1947. *The Significance and Origin of Gen. 6:1–4*, „Journal of Near Eastern Studies” 6(4), 193–208.
- Krauss S. 1947. *Jewish Giants in the Gentile Folklore*, „The Jewish Quarterly Review” 38(2), 135–149.
- Krawczyk M. 2007. *Golem – analiza nowożytnej legendy żydowskiej*, „Studia Religio-logicala” 40, 119–133.
- Kugel J. 1998. *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge–Massachusetts–London: Harvard University Press.
- Lange N. de. 1996. *The Revival of the Hebrew Language in the Third Century CE*, „Jewish Studies Quarterly” 3(4), 342–358.
- Lawson-Younger K. 2003. *The Azatiwada Inscription*, w: W.W. Hallo (red.), *The Context of Scripture*, vol. II, Leiden–Boston, Brill, 148–150.
- Leibowitz N. 1986. *Studies in Bamidbar. In the Context of Ancient and Modern Jewish Bible Commentary*, Jerusalem: Eliner Library.
- 1986. *Studies in Bereshit. In the Context of Ancient and Modern Jewish Bible Commentary*, Jerusalem: Eliner Library.
- Lerner B.D. 1999. *Timid Grasshoppers and Fierce Locusts: An Ironic Pair of Biblical Metaphors*, „Vetus Testamentum” 49(4), 545–548.
- Lewis T.J. 1999. *Dead*. DDD, 223–231.
- Luzbetak L.J. 1990. *Contextual Translation: The Role of Cultural Anthropology*, w: P.C. Stine (eds.), *Bible Translation and the Spread of the Church: The Last 200 Years*, Leiden: Brill, 108–119.
- MacLaurin E.C.B. 1965. *Anak/avaֲצִ*, „Vetus Testamentum” 15(4), 468–474.

- Marzel J. 1981. *Bnej ha-'elohim u-banot ha-adam, hitpatchut u-kelaja*, „Gilayon” 4, <http://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=8794> [dostęp: 1.02.2014].
- Mussies G. 1999. *Giants*. DDD, 618–620.
- Neuer M. 1966. *Ha-nefilim haju ba-'arec (Bere[szit] 6,1–4)*, „Gilayon” 3(27), <http://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=7891> [dostęp: 1.02.2014].
- Nida E.A. 1964. *Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden: Brill.
- Nida E.A., Taber C.R. 1982. *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: Brill.
- Pardee D, Xella P. 1999. *Mountains and Valleys*, DDD, 604–605.
- Pardes I. 2002. *The Biography of Ancient Israel: National Narratives in the Bible*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press.
- Parker S.B. 1999. *Sons of (the) Gods*. DDD, 794–800.
- Reed A.Y. 2001. *From Asael and Šemihazah to Uzzah, Azzah, and Azael: 3 Enoch 5 (§§ 7–8) and Jewish Reception-History of 1 Enoch*. „Jewish Studies Quarterly” 8(2), 105–136.
- Rouillard H. 1999. *Rephaim*. DDD, 692–700.
- Routledge B.E. 2004. *Moab in the Iron Age: Hegemony, Polity, Archaeology*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Shinan A., Zakovitch Y. 2012. *From Gods to God. How the Bible Debunked, Suppressed, or Changed Ancient Myths and Legends*, Lincoln: Nebraska University Press.
- Sonik K. 2013. *From Hesiod's Abyss to Ovid's Rudis Indigestaque Moles. Chaos and Cosmos in the Babylonian „Epic of Creation”*, w: J. Scurlock, R.H. Beal (red.), *Creation and Chaos. A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaotikampfhypothese*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1–25.
- Stuckenbruck L.T. 2000. *The „Angels” and „Giants” of Genesis 6:1–4 in Second and Third Century BCE Jewish Interpretation: Reflections on the Posture of Early Apocalyptic Traditions*, „Dead Sea Discoveries” 7(3), 354–377.
- Tomasino A.J. 1992. *History Repeats Itself: The „Fall” and Noah's Drunkenness*, „Vetus Testamentum” 42(1), 128–130.
- Toorn K. van der, Horst P.W. van der. 1990. *Nimrod before and after the Bible*, „The Harvard Theological Review” 83(1), 1–29.
- Toorn K. van der, Becking B., Horst P.W. van der. 1999. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. [DDD]. Leiden–Boston–Köln: Brill; Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Uehlinger C. 1999. *Nimrod*. DDD, 627–630.
- Vidal J. 2007. *Tierra de Gigantes. La „Protohisotria” de Transjordania Según la Tradición Cananea*, „Habis” 38, 31–40.
- Wenham G.J. 1998. *Word Biblical Commentary: Genesis*, Dallas: Word Books, CD-ROM.
- Wright B.G. III. 2010. *The Textual-Linguistic Character and Sociocultural Context of the Septuagint*, w: R.J.V. Hiebert (red.), *Translation is Required: The Septuagint in Retrospect and Prospect*, Helsinki: Society of Biblical Literature, 235–240.