

Antytopos Babel.

Groza i pomieszanie w miejscowości (bez) Boga

RADOSŁAW LIS*

Wprowadzenie

Nawet mając na uwadze problemy badawcze związane z ewentualnym wypreparowaniem materiału mitologicznego z tekstu biblijnego, próba określenia w takim kontekście statusu opowiadania biblijnego o budowie Babel (Rdz 11,1-9)¹ wydaje się być zadaniem

* Uniwersytet Jagielloński | kontakt: lis93rp@gmail.com

¹ Źródłem cytatów biblijnych w niniejszym rozdziale, jeżeli nie podano inaczej, jest *Biblia Tysiąclecia* w poprawionym wydaniu piątym (2009). Transliteracje hebrajskiego podawane są kursywą za stroną internetową: *Online Parallel Bible* (w wypadku cytatów transkrypcje i transliteracje pozostawiane są bez zmian), korzystano również z zaimplementowanego w ową stronę Leksykonu Browna-Drivera-Briggsa, jak i z Leksykonu Geseniusa, dostępnego poprzez interfejs strony: *The Blue Letter Bible*. Poniżej, na potrzeby rozdziału, cytuję tekst Rdz 11,19 *en bloc*, w trzech tłumaczeniach (1) Tłumaczenie Izaaka Cyłkowa: 1. I była cała ziemia mowy jednej i wyrażeń nielicznych. | 2. I stało się, gdy ciągnęli od Wschodu, znaleźli równinę w kraju Szynear i osiedli tamże. | 3. I rzekli jeden do drugiego: »Oto wyróbnymy cegły i rozżarzmy je od żaru«. I tak służyła im cegła miasto kamienia, a smołowiec służył im za wapno. | 4. I rzekli: »Oto zbudujmy sobie miasto i wieżę, którejby wierzch w niebie, a uczynimy sobie znanie, abyśmy się nie rozproszyli po powierzchni całej ziemi«. | 5. Wtedy zstąpił Wiekuisty, aby zobaczyć ono miasto i wieżę, które budowali synowie ludzcy. | 6. I rzekł Wiekuisty: »Oto lud to jeden, i mowa jedna u wszystkich; a taki początek ich przedsięwzięć! A teraz nie chybi im nic, coby zamierzali wykonać. | 7. Oto zstąpmy, a pomieszajmy tam mowę ich, aby nie zrozumieli jeden mowy drugiego«. | 8. I rozproszył ich Wiekuisty ztamtąd po powierzchni całej ziemi; i tak przestali budować miasta. | 9. Przeto nazwano imię jego Babel; gdyż tam pomieszał Wiekuisty mowę całej ziemi. Ztamtąd też rozproszył ich Bóg po powierzchni całej Ziemi". (2) Tłumaczenie *Biblii Tysiąclecia*: „Mieszkańcy całej ziemi mieli jedną mowę, czyli jednakowe słowa. A gdy wędrowali ze wschodu, na-

wyjątkowo trudnym i ryzykownym. Bowiem jeśli potraktować ową narrację jako mit, trzeba od razu zauważyć, że byłby to szczególny przykład mitu o micie ze względu na wrośnięty weń projekt teologiczny „uwolnienia się w sposób decydujący od mitu”, o czym pisze Gerhard von Rad (1986: 133-137). Zdaniem tego znawcy Starego Testamentu, mamy tutaj do czynienia z zakończeniem prehistorii, którego początek narracyjny stanowi tak zwana „tablica narodów” (Rdz 10), natomiast finał ujęty zostaje w Rdz 12,1-3², gdzie poucza się, iż „prehistorię należy pojmować jako jeden z najistotniejszych elementów teologicznej etiologii Izraela” (VON RAD 1986: 136).

Na swoistą autoreferencyjną własność narracji o wznoszeniu Babel w Rdz 11,1-9 zwraca uwagę Jacques Derrida w tekście zatytułowanym *Wieża Babel*. „Przyjrzyjmy się”, proponuje filozof:

[...] opowiadaniu czy też mitowi o wieży Babel. Nie stanowi on jedynie jednej z wielu figur [podkr. oryg.] pomiędzy innymi: wypowiadając nieadekwatność jednego języka wobec innego, jednego miejsca w encyklopedii wobec innego, języka wobec języka i sensu, wypowiada również konieczność figuracji, mitu, tropów, wież, niedokładnego przekładu, konieczność zastąpienia tego, czego zakazuje nam wielość. W tym sensie jest to mit źródła mitu, metafora metafory, opowiadanie opowiadania, przekład przekładu. Nie jest jedyną strukturą pogłębiającą się w ten sposób, ale na swój sposób

potkali równinę w kraju Szinear i tam zamieszkali. I mówili jeden do drugiego: »Chodźcie, wyrabiamy cegłę i wypalmy ją w ogniu«. A gdy już mieli cegłę zamiast kamieni i smołę zamiast zaprawy murarskiej, rzekli: »Chodźcie, zbudujemy sobie miasto i wieżę, której wierzchołek będzie sięgał nieba, i w ten sposób zdobędziemy sobie imię, abyśmy się nie rozproszyli po całej ziemi«. I A Pan zstąpił z nieba, by zobaczyć to miasto i wieżę, które budowali ludzie, i rzekł: »Są oni jednym ludem i wszyscy mają jedną mowę, i to jest przyczyną, że zaczęli budować. A zatem w przyszłości nic nie będzie dla nich niemożliwe, cokolwiek zamierzają uczynić. Zejdźmy więc i pomieszajmy tam ich język, aby jeden nie rozumiał drugiego!« I W ten sposób Pan Rozproszył ich stamtąd po całej powierzchni ziemi, i tak nie dokończyli budowy tego miasta. Dlatego to nazwano je Babel, tam bowiem Pan pomieszał mowę mieszkańców całej ziemi. Stamtąd też Pan rozproszył ich po całej powierzchni ziemi”. (3) Tłumaczenie *Tora Pardaes Lauder*: „Cała ziemia miała jeden język i jednakowe pojęcia. Podczas swojej wędrówki ze wschodu znaleźli dolinę w ziemi Szinar i osiedli tam. Powiedzieli jeden do drugiego: Wyróbnymy cegły i wypalmy je w ogniu. I cegły [służyły] im jako kamień, a smoła [służyła] im jako zaprawa. I I powiedzieli: Zbudujemy sobie miasto i wieżę, której szczyt będzie w niebie. Uczynimy sobie imię, żebyśmy nie byli rozproszeni po całej ziemi. Bóg objawił się, aby zobaczyć to miasto i tę wieżę, którą wybudowali ludzie. I powiedział Bóg: Są jednym narodem, o jednym języku i tak zaczęli postępować! Więc teraz nie powstrzymaj się [już] od niczego, co postanowią uczynić. Zejdźmy i pomieszajmy tam ich język, aby jeden nie rozumiał języka drugiego. Rozproszył ich Bóg stamtąd po całej ziemi i przerwali budowę miasta. Dlatego [miasto] nazwano Babel, bo tam pomieszał Bóg język całej ziemi i stamtąd rozproszył ich Bóg po całej ziemi”

² „Pan rzekł do Abrahama: | »Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej | i z domu twego ojca | do kraju, który ci ukażę. | Uczynię bowiem z ciebie wielki naród, | będę ci błogosławił i twoje imię rozstawię: staniesz się błogosławieństwem. | Będę błogosławił tym, którzy tobie błogosławić będą, | a tym, którzy tobie będą złorzeczyli, i Ja będę złorzeczył. | Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo | ludy całej ziemi«”.

to czyni (sama ta struktura jest prawie [podkr. oryg.] nieprzekładalna, podobnie jak imię własne) i należałoby zachować jej idiom (DERRIDA 2009: 375).

Derridę zajmuje jednak przede wszystkim kontekst – narzucany przez „pomieszanie języków” i zakazywany przez święty język hebrajski tekstu Rdz 11,1-9 – „wypowiedzi o przekładzie”, wytyczany przez (co najmniej) trójznaczność nazwy własnej *bā·bel*. Nawiązując do uwag Woltera na temat znaczenia słowa „Babel”, pisze Derrida, iż owa „nazwa potoczna”, wywodząca się, domniemywanie, już to od czasownika *bā·lal*, oznaczającego „mieszać”, „mylić”, już to od asyryjskiego słowa *bāb-ili*, „Drzwi Boga” (etymologia przemilczana w *Wieżach Babel*), już to, jak spekulował Wolter, od *Ba*, „ojciec” oraz *Bel*, „Bóg”:

[...] oznacza nie tylko pomieszanie, ale fakt, że „pomieszanie” ma co najmniej dwa sensy, [...] pomieszanie języków, ale też stan zamieszania, w jakim znajdują się architekci w obliczu przerwanej budowy. Tak oto pewne pomieszanie zaczęło wpływać na dwa sensy słowa „pomieszanie”. Znaczenie „pomieszania” jest pomieszane, i to co najmniej podwójnie (DERRIDA 2009: 376).

Derrida podejmuje w tym krótkim tekście trop Wolterowski:

Miasto było nazwane imieniem Boga ojca i ojca miasta, które zwie się „pomieszanie”. Bóg, ów Bóg, zaznaczał swym patronimem przestrzeń wspólnoty, miasto, w którym nie można się już nawzajem zrozumieć, kiedy istnieje tylko imię ojca, i nie można się już nawzajem porozumieć, kiedy nie istnieje imię ojca. [...] Imię Boga ojca było nazwą źródła języków. Ale to również ten sam Bóg, który w gniewie znosi dar języków lub przynajmniej je miesza (jak Bóg Boehmego czy Hegla, wychodzący z siebie, określający siebie w swojej skończoności i w ten sposób tworzący historię), zasiewa ziarno niezgody (*confusion*) pomiędzy swymi synami i zatrzuwa teraźniejszość. Jest to również źródło języków, wielość idiomów, tego, co nazywamy potocznie językami ojczystymi (DERRIDA 2009: 376).

Mit budowy Babel zatem, jeżeli zechcielibyśmy go za taki uznać, cechowałby się autotematyzmem i, można by rzec, liminalnością, sytuując się na skrzyżowaniu prehistorii i historii biblijnej; wstępem do niego byłoby zaś zakłócenie dostojnej atmosfery tekstu tablicy narodów wtrąceniem o Nimrodzie, postaci niewątpliwie archetypicznej, a ściślej mówiąc, antypersonicznej. Rys charakterystyczny owego mitu nadawany jest przez „kontekst przerwanej cyrkularności [*a context of broken circularity*]” (LACOCQUE 2010: 74), jak stwierdza André LaCocque (znany polskiemu czytelnikowi współautor książki *Mysleć biblijnie*, napisanej wspólnie z Paulem Ricoeurem), w monografii poświęconej biblijnej Babel (*The Captivity of Innocence. Babel and the Yahwist*):

Po zniszczeniu, dezintegracji, pomieszaniu i rozproszeniu nie ma powtórki z tego, co doprowadzone do ruiny. Takie od-tworzenie wydarzy się jedynie na koniec czasu [...]. Tymczasem miasto i wieża pozostają żałośnie niekompletne i skazane na zatrąę; ludzkość to archipelag; a inicjalny monojęzyk to, co najwyżej, odległy przodek niezliczonych języków i dialektów (LACOCQUE 2010: 74)³.

„Mit” Rdz 11,1-9 byłby więc mitem o śmierci mitu, a zarazem ciętym komentarzem do śmierci starej religii, która pozostawia puste miejsce, tak jak po pomieszaniu dosłownie znikająca z kolejnych zdań „wieża”.

Konstruktorów z miasta nazwanego w efekcie ich wysiłków mianem Babel, twórców „miasta i wieży” (Rdz 11,4), zapamiętałych w swym dziele jednoczenia tego, co już zjednoczone („Są oni jednym ludem i wszyscy mają jedną mowę”, Rdz 1,6) i wchodzących tym samym na drogę nader niebezpieczną, na której „nic nie będzie dla nich niemożliwe, cokolwiek zamierzają uczynić” (Rdz 11,6), owych wizjonerów potęgi wyniosłej, Bóg sprowadził, rzecz można, na ziemię, miesząc ich mowę, co, zgodnie z biblijną opowieścią, okazało się wystarczające, aby rozpięchli się – daleko od miejsca, gdzie miało powstać monumentalne remedium na przewidywane rozproszenie – „stamtąd po całej powierzchni ziemi” (Rdz 11,8).

Wskazując na negatywne aspekty mitycznego toposu Babel zaproponować można wykorzystanie koncepcji Antypersony autorstwa polskiego antropologa, Andrzeja Wiercińskiego, rozwijającego Jungowskie pojęcie Cienia. Antypersona, stanowiąc nieunikniony, antagonistyczny korelat genezy i ewolucji Persony w osobniku, jest zarazem prototypem przeciwnika, „ukrytym w podświadomości i będącym źródłem różnorodnych nastawień osobnika ku działaniom społecznie niepożądanym lub wręcz zakazanym” (WIERCIŃSKI: 2010: 196). Zdaniem badacza istotną, o ile nie centralną, rolę w organizacji Antypersony odgrywają popędy strachu i agresji, a dalej eksploracji. Podstawowe kulturowe odzwierciedlenia Antypersony są „zdominowane przez następujące motywy”:

- (1) buntu i walki z istotami reprezentującymi ład fizyczny i moralny; (2) upadku „z nieba na ziemię”;
- (3) szyderczości, pogardy, nienawiści; (4) różnego rodzaju działań destrukcyjnych, zgiełku i bezładu;
- (5) kusicielstwa i kłamliwości oraz niedozwolonego poznania; (6) łatwej możliwości przechodzenia w wiele postaci, ze szczególnym uwzględnieniem Gada, Wielkiego Kota, Latających Insektów, roz-

³ Przekład własny za: „After destruction, disintegration, confusion, and scattering, there is no repeat of what has been ruined; such re-creation will happen only at the end of time [...]. Meantime, the city and the tower remain pitifully incomplete and doomed; humanity is an archipelago; and the initial monolanguage is at best the remote ancestor of innumerable languages and dialects”.

maicie jednoczonych w wyobrażeniu Smoka; (7) środowiska powiązanego z lewostronnością i mrokami nocy, a w ogóle – ze Światem Podziemnym, wypełnionym agresją, bólem i strachem (WIERCIŃSKI 2010: 197).

Gdzie indziej (LIS 2013) pokazano, że w powyższą charakterystykę doskonale wpisuje się postać biblijnego protagonisty Babel, budzącego przerażenie i napędlającego grozą kulturowego antybohatera, Nimroda. Zaproponować tutaj można rozszerzenie zakresu stosowalności kategorii Antypersony na miejsca i przedmioty nieożywione – na „miasto i wieżę” Babel. Awersyjne nacechowanie tej ostatniej ukazywane było przez rozmaite tradycje interpretacji tekstu biblijnego w powiązaniu z powstającym w procesie przesakralizowania zjawiskiem idolatrii. Nawiązując do terminu „Antypersona” i poszukując dlań odpowiednika, należałoby topos Babel nazwać ściślej: już to Antytoposem, ze względu na antyutopijny charakter „miasta i wieży”, które w zamierzeniu miało przeciwdziałać rozproszению⁴, a stało się miejscem pomieszania i rozproszenia, już to dystoposem, piętnującym i piętnowanym przez kolejne tysiąclecia w rozmaitych kontekstach kulturowych jako „Babilon”. W obu wypadkach punktem odniesienia jest pesymistyczny aspekt analizowanego opowiadania, podczas gdy różne skale takiego pesymizmu, jak argumentował Søren Baggesen w nawiązaniu do spostrzeżeń Ernsta Blocha (BAGGESEN 1987: 34-43)⁵, odpowiadają pewnym utopijnym – *sensu largo*, „fikcyjnym konstrukcjom przyszłego porządku społecznego [*fictional constructions of future social order*]” (BAGGESEN 1987: 34) – modusom narracyjnym: pewnym utopiom (*sensu stricto*, jako projektującym powiększenie dobrobytu w tych konstrukcjach, w porównaniu ze stanem doczesnym (BAGGESEN 1987: 35), a jednak prowadzącym do swojego zaprzeczenia, ze względu na dane uwarunkowania historyczno-kulturowe) i dystopiom (gdzie, podobnie, projekt utopijny w realizacji prowadzi do jego, świadomego bądź nie, sprzeniewierzenia, wszelako, z uwagi na określoną ontologiczną konieczność⁶). Zgodnie z tym rozumieniem, dystopia, rozpatrywana pod kątem swojej realizowalności, jest transhistoryczna.

⁴ Podkreślić może należy: proponowane tutaj pojęcie Antytoposu nie posiada żadnego koniecznego związku z antropologiczną kategorią nie-miejsca (*non-place*).

⁵ Dotyczących pesymistycznego nacechowania utopijności badanej przez Blocha w świetle korelacji tego co potencjalne i aktualne – „dialektyki [*Wechselverhältnisses*] latencji i tendencji w świecie” w przekładzie Baggesena (1987: 36).

⁶ „Metaphysical | (or ontological) necessity” (BAGGESEN 1987: 40), na przykład jako wpisane w naturę ludzką zło.

Pojęcie antyutopii jest problematyczne. Sam termin „antyutopia” (który, tak jak „eutopia”, nie pojawia się w analizie Baggesena) może wydawać się, z szeregu względów filologicznych⁷, terminem chybionym czy leksykalnym buble. Jednakże, na ironię, wydaje się, że kariera tego wyrazu⁸ – w znaczeniu rozmaicie umotywowanej negatywnej utopii, często w aspekcie parodystycznym – aż po jego krytykę w ostatnim półwieczu, sprawia, że termin ów uwydatnia ambiwalencję i, w istocie, dialektyczność samej utopii. Mianowicie, utopia aktualizowana, nie-miejscowość umiejscawiana, posiada ukrytą (zrazu, dla myślenia utopijnego) tendencję do przechodzenia w swoją karykaturę, wypaczenie, horror, chaos; przy czym tendencja ta wzrasta wraz ze stopniem dokładności odwzorowania w próbach realizacji utopijnego projektu. Im dosłowniej – tym gorzej. Inaczej mówiąc, pojęcie utopii wykazuje strukturę bipolarną, posiada swój biegun i przeciwbiegun, nosi w sobie przeciwieństwo, jest swoją antyutopią.

Główny problem z terminem „antyutopia” zdaje się wynikać z tego, że zawiera on dwie negacje: *anty-* i *u-*⁹. Krzysztof M. Maj sugeruje tutaj występowanie podwójnej negacji: „jeżeli [...] przyjąć, iż utopia znaczy tyle, co ‘nie-miejsce’, to prefiks *anty-* (gr. naprzeciw; opozycyjny, wrogi, rywalizujący) wyraża w tym złożeniu tyle, co ‘anty-nie-miejsce’ – czyli zgoła niewiele” (MAJ 2014: 160). Można jednak argumentować, że nie musi to być negacja podwójna, ponieważ *u-* odnosi się do toposu, miejsca lub przestrzeni, wskazując, że jest to miejscowość nieistniejąca, a w każdym razie nie posiadająca weryfikowalnej zmysłowo lokalizacji. Natomiast prefiks *anty-* odnosi się do pojęcia utopii jako projektu utopijnego bądź relacji o takim projekcie. Dlatego też precyzyjniejszy byłby może zapis następujący: „*antyutopia*”.

Przechodząc od kwestii tylko sygnalizowanych w niniejszym tekście, jakie powstają na poziomie analizy struktury pojęciowej (czyli analizy ontologicznej), do zagadnień z poziomu analizy ontycznej, natychmiast można zauważyć, że utopijny projekt nakierowany jest na realizację możliwości jakiejś eutopii, jednak możliwość ta częstokroć aktualizuje się jako dystopia. Ta ostatnia staje się możliwa w momencie podejmowania

⁷ Pisz na ten temat Krzysztof M. Maj w artykule *Eutopie i dystopie. Typologia narracji utopijnych z perspektywy filozoficzno-literackiej* (MAJ 2014: 159-162).

⁸ O jej kierunkach i przebiegu w dwudziestowiecznym dyskursie akademickim można dowiedzieć się sięgając na przykład do książki *Scraps of the Untainted Sky. Science Fiction, Utopia, Dystopia* Toma Moylana (2000: 124-142).

⁹ Od negującego, greckiego *ou-* i nacechowanego pozytywnie *eu-*, które to podwójne pochodzenie, jak pisze Maj, „czyni jednoznaczną grę słów: i po grecku, i po angielsku, i po polsku heterograficznych, lecz zarówno dla Thomasa More’a, jak i współczesnego Anglika homofonicznych” (MAJ 2014: 159).

utopijnej próby zaprojektowania i realizacji eutopii, wszak utopiści nigdy nie marzą o dystopii. Dystopie i eutopie to pewne upostaciowienia, konkretne konfiguracje w myśleniu utopijnym, których głównym ‘nerwem’ jest napięcie w samej strukturze pojęcia utopii. Dodać można, że do warunków możliwości pojawienia się takich konfiguracji należeć musi ukonstytuowanie jakiejś hierarchii wartości; podczas gdy warunkiem utopii/antyutopii (jak i samych etyk i aksjologii) wydaje się być doświadczenie określone przez Józefa Tischnera jako agatologiczne¹⁰: nie jest tak, jak być powinno¹¹.

Jeśli zaś idzie o topos Babel i nie wdając się już w szersze dyskusje teoretyczne na temat pojęć antyutopii i dystopii – wszak punktem odniesienia jest koncepcja Wiercińskiego – autor rozdziału wybiera określenie „Antytopos”, zastrzegając, że jego pojęcie nie

¹⁰ Od gr. *agaton*, ‘dobro’. W tekście zatytułowanym *Myślenie według wartości*, zawartym w zbiorze pod tym samym tytułem, pisał Tischner: „Coż nam odsłania owo doświadczenie? Odsłania nam ono fakt, że świat, w którym żyjemy, nie jest takim światem, jakim może i powinien być [podkr. oryg.]. Pierwotne doświadczenie aksjologiczne nie mówi nam, że powinno być coś, czego nie ma. Nie mówi też nam, że powinienem coś zrobić, czegoś zaniechać. To wszystko okazuje się wtórne. [...] Doświadczenie, które staramy się opisać, jest radykalnym doświadczeniem agatologicznym” (TISCHNER 2011: 536-537). Tischner odróżnia je od „doświadczenia aksjologicznego”, które można postrzegać jako fundamentalne dla wystąpienia dystopijnych i utopijnych konfiguracji utopii: „Pierwsze [doświadczenie agatologiczne – R.L.] jest bardziej podstawowe: odsłania »negatywną« stronę wszystkiego, co nas otacza. [...] Ono również ukazuje nam tragiczność bytu ludzkiego. [...] Na początku myśli jest bunt, bunt jest pierwotną winą myśli. W buncie tym już jest zawarta preferencja, już tkwią zarodki widzenia hierarchii. [...] A potem, po doświadczeniu agatologicznym lub »nad« nim, przychodzi doświadczenie aksjologiczne, którego rdzeniem jest: »jeśli chcesz, możesz...«. Dopiero teraz staram się zobaczyć, co trzeba zrobić, jak postąpić, kogo ocalić, za czym biec, a co porzucić. Doświadczenie agatologiczne jest przede wszystkim doświadczeniem odsłaniającym, doświadczenie aksjologiczne zaś doświadczeniem projektującym. Doświadczenie agatologiczne dotyczy bycia w świetle dobra, doświadczenie aksjologiczne dotyczy wydarzeń w świetle tego, co wartościowe. Doświadczenie aksjologiczne i płynące zeń myślenie aksjologiczne nastawia się na jeden podstawowy cel – projektowanie wydarzenia, które może zaradzić rozwojowi tragedii” (TISCHNER 2011: 537). Sam Tischner, o ile wiadomo autorowi niniejszego tekstu, nie pisał *explicite* o eutopii, ani o dystopii. Określał natomiast, w kontekście problemu „etycznej bezkompromisowości” postawę utopijną: „Człowiek jednostronnie wyczulony na świat wartości, ale pozbawiony daru widzenia rzeczywistości, staje się najczęściej etycznym utopistą [podkr. oryg.]. Zapatrzony wprost w słońce, nie może widzieć świata. Chcąc zawsze zrobić to, co w ogóle najlepsze, nie potrafi zrobić tego, co właściwe. Pozostaje mu jedynie marzycielski rozwohor o wzniosłych ideałach, pięknych przykładach, najwyższych wartościach ludzkich, dla których jednak zawsze brak czasu i miejsca. [...] Etyczny utopista to ten, kto pozwolił, by jego własne ideały – oślepiły go. Przeciwnieństwem etycznego utopizmu jest etyczny fatalizm. Fatalista widzi wyłącznie świat, a w nim niemożliwe do naruszenia konieczności obiektywne. [...] Umiłowanie losu uwalnia od niepokoju i odpowiedzialności, przywraca człowiekowi pierwotną niewinność” (TISCHNER 2011: 417-418). Utopizm w takim rozumieniu charakteryzowany jest, jak widać, na poziomie analizy ontycznej i jest zbieżny z utopijnym projektowaniem eutopii i jej realizacjami.

¹¹ Autor rozdziału ma nadzieję, że rozlokowanie syzygii pojęciowej utopia/antyutopia oraz pary eutopia i dystopia na poziomach analizy ontologicznej i ontycznej dopomoże nieco w przyszłych i natrafiających na sprzeczności próbach ich zdefiniowania.

odpowiada wprost antyutopii, lecz raczej łączy w sobie rdzenną utopijność tej ostatniej (przeradzającą się w swoje przeciwieństwo) z transhistorycznością, to znaczy wciąż odnawiającą się historycznie możliwością obecności dystopii. Z połączeniem tych biegunów mamy właśnie do czynienia, jak się okaże, w wypadku mitycznego (Anty)toposu Babel. Aby uchwycić element grozy, mało spektakularny zapewne (w porównaniu, na przykład, z powieścią czy filmem grozy), a jednak konstytutywny dla wydarzeń rozgrywających się wokół niedokończonej budowli, trzeba najpierw poczynić szereg uwag dotyczących biblijnego opowiadania o niej. Pozwoli to również na wskazanie tych cech Antytoposu Babel, jakie odpowiadają kolejnym motywom z charakterystyki Wiercińskiego (numeracja została dodana do zacytowanego wcześniej fragmentu na potrzeby niniejszego rozdziału). Podstawą dla prezentowanej interpretacji będzie zarówno tekst biblijny, jak i bogate zbiory sparafrazowanych tradycyjnych podań i rabinicznych odczytań opowiadania o Babel: *Żydowskie legendy biblijne* Michy Josefa Bin Goriona (Berdyczewskiego) (1996) i *Legends of the Jews* (w angielskim przekładzie niemieckiego manuskryptu) Louisa Ginzberga (2003).

Skupienie w lęku przed rozproszeniem

Lokalizacja budowli Babel stanowi wśród współczesnych badaczy przedmiot dyskusji, w której głównymi wytycznymi, poza jednym ze znaczeń kłopotliwie i ludzaco wieloznacznego słowa (lub homofonicznych wyrazów) *bā-bel*, są, po pierwsze, przyjęcie za pewnik mezopotamskiego tła opowieści, po drugie, uznanie, iż słowo Szinar (*šin-’ār*) odnosi się w ten czy inny sposób do południowej Mezopotamii¹² (odczytywane na przykład jako „Sumer” lub jako nazwa wywiedziona od słów „dwie rzeki”), a po trzecie datacja i konteksty używalności technologii budowlanej z wykorzystaniem cegły i bitumenu¹³.

¹² Na temat współczesnych propozycji odczytania słowa *šin-’ār* jak i wystąpień tego słowa w Biblii oraz tradycyjnych lokalizacji „równiny Szinar” pisze Anne Habermahl w artykule *Where in the World is the Tower of Babel* (HABERMAHL 2011: 25-30).

¹³ Kwestie te omawia Victor (Avigdor) Hurovitz w książce *I Have Built You an Exalted House. Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings* (1992: 104). Podobnie niewątpliwą „oznaką lokalnego kolorytu” Mezopotamii w tekście biblijnym są słowa „równina” i „miasto i wieża”, jak pisze André Parrot w książce *The Tower of Babel* (PARROT 1955: 15). Na temat akceptowalności mezopotamskiej lokalizacji czasoprzestrzennej Babel piszą też na przykład: wspomniany Parrot (1955: 14-51), J. H. Walton (1995), P. H. Seely (2001: 15-19); warto również zapoznać się z wpisem pod hasłem *Babel, Tower of* w *Encyclopaedia Judaica* (2007).

W związku z powyższym, drugim, dość powszechnie występującym stwierdzeniem na temat opowieści jest to, że opisuje ona budowę zigguratu¹⁴. Słowo „ziggurat” oznaczające ‘szczyt góry’ albo ‘piętrową wieżę’ pochodzi od akadyjskiej formy czasownikowej *zaqaru* – ‘być wysokim, wzniesionym’ (PARROT 1955: 157). Owym piętrowym strukturalnym, górującym nad mezopotamskimi miastami i nadbudowywanym nad dawnymi sanktuariami, nadawano rozmaite, nieraz powtarzające się imiona, które mogłyby pośrednio (to znaczy poprzez znaczenie kosmologiczne) wskazywać na ich funkcję obrzędową, jak „»Dom Góry Wszechświata« (Assur), »Dom Podstaw Nieba i Ziemi« (Etemenanki, Babilon), »Dom Zababy i Inany, którego Szczyt sięga Nieba« (Kisz), »Dom Wieżów pomiędzy Ziemią i Niebem« (Larsa), »Dom Siedmiu Przewodników Nieba i Ziemi« (Birs Nimrud), czy też po prostu »Dom Góry« (Nippur)” (WIERCIŃSKI 2010: 355-366). Mogłyby – gdyby nie zastanawiający niedobór, w zachowanych tekstach, określeń funkcji tychże tajemniczych budowli. Jak ujmuje to John H. Walton w artykule *The Mesopotamian Background of the Tower of Babel Account and its Implications*, „jeżeli znana literatura miała być naszym jedynym przewodnikiem, musielibyśmy uznać, że ludzie nie używali zigguratów do żadnych celów [*If the known literature were our only guide, we would have to conclude, that people did not use the ziggurat for any purpose*]” (WALTON 1995: 162). Były one natomiast przeznaczone do na użytek bogów. „Ziggurat”, twierdzi Walton:

[...] był strukturą budowaną celem wsparcia schodów (*siminiltu*), co do których wierzono, że używane są przez bogów do podróżowania z jednej krainy do innej. Istniał więc przede wszystkim dla udogodnienia bogów i był utrzymywany, aby zapewnić bóstwu wygody, które odświeżałyby je po podróży (jedzenie, miejsce odpoczynku itd.). Schody prowadziły na szczyt bramy bogów, wejścia do boskiej siedziby (WALTON 1995: 162)¹⁵.

W świetle dalszych rozważań Waltona – skupiającego się na ścisłym związku pomiędzy rozwojem zigguratów a procesem urbanizacyjnym, pociągającym za sobą antropomorfizację bóstw – jak i zapoznając się z uwagami Andrzeja Wiercińskiego na temat

¹⁴ O tej powszechnej interpretacji, jak i jej zasadności, można przeczytać między innymi we wszystkich wymienionych w powyższym przypisie źródłach.

¹⁵ Przekład własny za: „The ziggurat was a structure that was built to support the stairway (*siminiltu*), which was believed to be used by the gods to travel from one realm to another. It was solely for the convenience of the gods and was maintained in order to provide the deity with the amenities that would refresh him along the way (food, a place to lie and rest, etc.). The Stairway led at the top to the gate of the gods, the entrance to the divine abode”.

zakodowanych w konstrukcji zigguratu danych astronomicznych¹⁶, pojawia się pokusa, by uznać ziggurat już to za zaproszenie, już to za próbę przymuszenia boga do wstąpienia i zstąpienia zeń, a więc budowla ta nabierałaby charakteru narzędzia teurgicznego. Z pewnością natomiast można zasugerować, że stwierdzenia Waltona i innych badaczy dotyczące „milczenia tekstów” w kwestii funkcji obrzędowej zigguratu należałoby zrewidować, wyciągnąwszy wniosek z analiz kodotwórczego potencjału zigguratów i w ogóle budownictwa monumentalnego, przedstawianych przez Wiercińskiego, i zapytać o to, czy sam ziggurat nie należy do takich tekstów i czy nie mylący jest dystans, jaki dzieli wyniosłą budowlę ceglana od glinianej tabliczki zapisywanej w cieniu u jej stóp przez mezopotamskiego skrybę W drugim wypadku jest to tekst na glinie, utrwalony później być może w ogniu, o ile dotyczy kwestii istotnych, w pierwszym – jest to tekst z gliny, którego jednostkami są wypalone cegły związane bitumenem, tworząc strukturę twardszą niż skała i żelazo.

Używali Bablejczycy cegły i smoły „zamiast” kamienia i zaprawy. Nasuwa się tutaj pytanie, dlaczego zostajemy poinformowani o tym w sposób tak skrupulatny? Wydawać by się mogło, w świetle rozwoju wypadków wzmiankowanych w Rdz 11,1-9, że chodzi tutaj o wskazanie na transgresję dokonaną przez budowniczych, zwłaszcza jeśli przyjmując, że w ich zamierzeniu monument miałby posiadać charakter świątynny lub paraświątynny, co sugerują przekazy o ich idolatrii czy też autoidolatrii samego Nimroda (uobecniają one pierwszy motyw antypersoniczny Wiercińskiego). Chodzić mogłoby więc o odrzucenie kamienia na rzecz cegły, przecież to kamieniem oznaczył Jakub miejsce Betel, to z kamieni nakazał Bóg Jozuemu ustawiać „krąg” Gilgal, z kamieni, ciosanych jeszcze w kamieniołomie, wznoszona była świątynia Salomona. Z pewnością natomiast łatwiejsza do przyjęcia jest bardziej ogólna interpretacja, że przeciwstawia się tutaj surowiec naturalny (hebr. *eben*, o rdzeniu wspólnym z *boneh*, ‘budować’¹⁷), stworzony, surowcowi wytworzonemu i przetworzonemu, czyli rzeczy pochodzące z dwóch porządków.

¹⁶ W szkicu *Piramidy i zikkuraty jako architektoniczne reprezentacje archetypu Góry Kosmicznej*, zawartym w zbiorze *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Wierciński, stwierdza – pokrótce przeanalizowawszy informacje pomiarowe zawarte w tekście tabliczki E-sangila – iż faktycznie było tak w wypadku zigguratu E-temen-anki. W jego wymiarach „zakodowane zostały przynajmniej cykl słoneczny o 360 dniach i 780-dniowy cykl Marsa, niewykluczone też, że znaczące są również zbieżności zarejestrowane w wymiarach przekątnych przestrzennych” (WIERCIŃSKI 2010: 368).

¹⁷ Na temat biblijnej symbolizacji kamienia pisze Wierciński w jeszcze jednym szkicu z cytowanego zbioru, zatytułowanym *Kamień – Mesjasz i Bóg* (WIERCIŃSKI 2010: 255-262).

Zwrócić tutaj należy uwagę na fakt, że słowo *lēbenah*, ‘cegła’, posiada również nieco inne znaczenie: określa materiał piśmienniczy, którym powszechnie posługiwali się Babilończycy, czyli glinianą ‘płytkę’, ‘tabliczkę do zapisania’ (*de facto* mogły w ten sposób służyć właśnie zalegające „cegły”). W tym sensie tłumaczone jest słowo *lēbenah* w Ez 4,1, gdzie przeczytać można: „A ty, synu człowieczy, weź sobie tabliczkę glinianą, połóż ją przed sobą i narysuj na niej miasto Jerozolimę”. Ponownie więc – elementy, z których zbudowana została wieża, te „cegły” bądź „tabliczki” byłyby jednocześnie budulcem i nośnikiem zakodowanych informacji, w obu przypadkach utrwalonym poprzez wypalenie.

Z różnych względów należy zatem przyjąć, że owe cegły, zanim postanowiono je wykorzystać do budowy „miasta i wieży”, mogły mieć również zgoła inne przeznaczenie: jako gliniane tabliczki (*lēbenah*) zapisane tekstem, które albo postanowiono wykorzystać jako materiał odzysku, wręcz ‘makulaturę’ (można domyślać się kojarzenia, przez autora biblijnego, zapisanej tabliczki i opieczetowanej tekstem cegły), albo przeciwnie, postanowiono użyć ich magicznie, wybudować dosłownie ze słowa zapisanego budowle, która sięgnie nieba i która, w domyśle, pozwoli sięgnąć nieba ludziom, bo wtedy już „nic dla nich nie będzie niemożliwe”; lub też – możliwość pośrednia – postanowiono teksty zebrać, zarchiwizować i stworzyć z nich bibliotekę. Wspomnieć trzeba, że również arka, budowana z drzewa cedrowego (a dosłownie „z drzewa gofer”, niewspominanego nigdzie indziej w Torze) i powlekana „smołą wewnątrz i zewnątrz” (Rdz 6,14), stanowiła analogicznie ambiwalentną konstrukcję, według jednego z tradycyjnych komentarzy: „Hebrajskie tewa »arka« może też oznaczać »słowo«. Wymiary arki wynosiły 30 łokci na 300 łokci, na 50 łokci. Jest to wartość liczbowa liter lamed (30), szin (300) i nun (50), te litery z kolei tworzą słowo las zon »język«”¹⁸,

Budowa arki została jednak, w przeciwieństwie do przedsięwzięcia Bablejczyków, zainicjowana wezwaniem przez Boga w Rdz 6,14. W tym miejscu przywołać trzeba fragment należący do Nowego Testamentu tekstu, w którym dostrzegać można antytypiczne nawiązanie do Księgi Rodzaju 11,1-9. Chodzi mianowicie o Dzieje Apostolskie 2,1-12, gdzie opisane zostaje wydarzenie Zesłania Ducha Świętego na apostołów. Jak czytamy:

Nagle dał się słyszeć z nieba szum, jakby uderzenie gwałtownego wichru, i nappełnił cały dom, w którym przebywali. Ukazały się im też jakby języki ognia, które się rozdzielały, i na każdym z nich

¹⁸ Komentarz ten przytoczony jest w przypisie w wydaniu piątym dwujęzycznej, hebrajsko-polskiej edycji Księgi Rodzaju: *Tora Pardes Lauder–Bereszit* (2009: 46).

spoczął [jeden]. I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić (Dz 2,2-4).

Równoległe odczytanie Rdz 11,1-9 i Dz 2,1-12 pozwala stwierdzić, że opisują one dwie sytuacje komunikacyjne. Z jednej strony jest zatem niedokończona wieża Babel, ogarnięta niszczącym i amorficznym żywiołem gwaru, w którym poszczególne języki tworzą jedną, nieodróżnioną całość, i który przytłacza, zagłusza i ostatecznie pochłania każdą próbę komunikacji. Słysząc tam setki głosów, ale nie słysząc żadnego pojedynczego. Z drugiej strony – owego niesamowitego dnia Pięćdziesiątnicy w Jerozolimie, w czasach, kiedy nikogo nie zdumiewa wielość języków, a raczej stanowi ona podstawę tętniącego życiem wielkiego miasta, dzianinę codzienności, nagle ta materia zaczyna pękać. Spada jak zasłona i ukazują się rozdzielone języki ognia: to sam ogień zdaje się ukazywać swoją zapoznaną strukturę i swoją radosną, nieokiełznaną harmonię. „I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić” – pisze o apostołach Łukasz, po chwili dodając, iż każdy z obecnych wówczas w Jerozolimie pielgrzymów słyszał ich przemawiających „w jego własnym języku” (Dz 2,6).

Wracając teraz do Babel, zapytać należy o to, czy może ów ogień, w którym wypalane są cegły, symbolicznie nie odwzorowuje tutaj owej „jednej mowy, czyli jednakowych słów”, których pewne wykorzystanie sprawi, że powstająca konstrukcja sięgnie kiedyś nieba i nie zatrzyma się na nim, bo „w przyszłości nic nie będzie dla nich niemożliwe, cokolwiek zamierzają uczynić”. Co ciekawe, cegły składające się na, między innymi, ziggurat E-temen-anki, były opieczetowane inskrypcjami pisma klinowego. Dopatrzeć się można komunikatu, ze strony autora (czy też autorów) analizowanego opowiadania, że w owym protokulturowym żywiole, jakim jest ogień, wypalane były słowa. Ponowne „rozdzielenie” (gr. *diamerizomenai* – ‘rozdzielające się’, imiesłów od czasownika *diamerizō*) „języków jak gdyby ognia” (*glóssai hósei pyros* – ‘języki jakby ognia’), opisane we wspomnianej drugiej księdze dzieła Łukasza, oznaczałoby przewyższenie sytuacji pierwotnego nieporozumienia i zamętu, jaki wdał się pomiędzy ludzi. Przewyższenie to dokonuje się zgodnie z klasycznym prawem podwójnej negacji, przy czym zanegowana tutaj zostaje mocą Ducha Świętego przede wszystkim wielość języków (a więc nie jeden-język), a sama sytuacja komunikacyjna nieporozumienia.

Jak widać, uważna lektura obu tekstów (i „tekstu” zigguratu!) pozwala na wyczytanie z nich porównania komunikacji do ognia, w którym to ogniu, w wypadku wieży z Babel jako zigguratu E-temen-anki, wypalane są oznaczane inskrypcjami cegły, służące

do budowy sztucznego, przeciwnego Bogu, bo nie z woli Boga powstającego, tworu, będącego jednocześnie „znakiem” (w większości tłumaczeń – „imieniem”) nadanym sobie przez ludzi po to, aby zapobiec rozproszeniu. Twór ten babeliczny i babiloński, w efekcie przyniósł zanik komunikacji i właśnie rozproszenie. Po czasie to, co zatomizowane, zrosło się, ludzie przyzwyczaili się do tego stanu rzeczy. W polifonicznej dźwiękowej rzeczywistości Jerozolimy świadomość różnic językowych (*ergo* kulturowych), może być równie dobrze powodem do dumy i samostanowienia. Możliwe, iż właśnie w „rozdzieleniu” tego, co zdeintegrowane, a następnie zmieszane (w Babel) widział Łukasz pierwszy krok, jaki należy uczynić chcąc wyleczyć nieporozumienie; jako lekarz nie zapominał zapewne, iż w prawidłowym rozpoznaniu symptomów konieczna jest analiza, zaś złamaną kość, która zrosła się źle, należy przełamać jeszcze raz. Takie właśnie przełamanie dotychczasowego rozumienia dotyczy każdego autentycznego doświadczenia hermeneutycznego, przynoszącego nowe interpretacje, otwierającego nowe rzeczywistości.

Podjęcie co do pewnej dodatkowej wartości cegieł używanych do wznoszenia olbrzymiej wieży, nawet jeżeli nie były to cegły wypalane, budzi też poruszająca, przywodząca na myśl klasyczne obrazy kina ekspresjonistycznego, scena z placu budowy, o dziwnie zaburzonych perspektywach – zarówno tej architektonicznej, jak i tej etycznej. Jak podaje Bin Gorion w *Żydowskich legendach biblijnych*:

Budowali więc miasto i wieżę, która była już tak wysoka, że trwało to cały rok, zanim glina i cegły dotarły do murarza na samej górze. I tak było każdego dnia: jedni szli pod górę, a drudzy w dół. Kiedy komuś wypadła z ręki cegła i pękła na dwoje, zapłakiwali się, ale gdy człowiek spadł i poniósł śmierć, nikt się nawet nie obejrzał. A Pan się wszystkiemu przyglądał (BIN GORION 1996: 137).

U podnóża zaś wieży – jakby w charakterze dopełnienia tego obrazu zatracenia – kobiety rodziły dzieci, nie przerywając ani na chwilę lepienia cegieł (GINZBERG 2003: 163-164). Mowa tutaj o glinie, której potencjał symbolizacyjny w odniesieniu do ciała ludzkiego uwypuklony zostaje w hiperbolicznym (znowu zaburzenie perspektywy) układzie: rodzenie-lepienie cegieł. Wyraźnie wyczuwalne jest tu echo starej asyro-babilońskiej symboliki, kojarzącej wydobywanie i obróbkę rud z położnictwem. W znanej prezentacji tekstu z biblioteki Asurbanipala, dotyczącej „przygotowania pieca”, Mircea Eliade w oparciu o tezy Eislera naświetlił pokrótce ambiwalencję pojęciową *an-kubu*, którego przekłady oscylowały w następującym polu proponowanych znaczeń: minerał wydobyty

z ziemi – rodzaj duchów bądź demonów – „embriony boskie” bądź „poronione płody” wykorzystywane magicznie (ELIADE 2000: 98)¹⁹.

W Rdz 11,1-9 uderza mocny akcent technologiczny, a jeśli chceć tam słyszeć opowieść o budowie zigguratu, to należy również mieć na uwadze, że jest to ziggurat niejako na opak. Jeśli zaś chodzi o tradycyjne komentarze żydowskie narosłe wokół Rdz 11,1-9, można mówić już nie tyle o desakralizacji, co antysakralnym nacechowaniu Nimroda i Babel (których związek jest w nich dużo mocniej niż w tekście Rdz naświatlony). Różne atrybuty Nimroda, zwłaszcza jego wiedza, jak i dostęp do enigmatycznego odzienia adamowego oraz przedpotopowych ksiąg mądrości czy jego zrozumienie mechanizmów oddziaływania religii, umożliwiają mu podjęcie projektu swego rodzaju taumaturgicznej maszyny wojennej, skierowanej przeciwko niebiosom. W zacytowanym podaniu znajduje swe odzwierciedlenie drugi motyw antypersoniczny, a więc motyw upadku. Budowana jest niepokojąco plastyczna scena, animowana jak mechanizm, przy czym niemal jedynie w planie wertykalnym, gdzie najruchliwszym, a jednocześnie centralnym elementem są cegły, wędrujące w górę i spadające, nadające jedyny sens obecności anonimowym ludzkim figurkom, rodzonym wraz z ceglami i dla cegieł przez milczące (jak wszystko tutaj) kobiety, na dole, wśród skorup. Mówi się, że „Pan się temu przyglądał z góry”, aby przejść w narracji do Boskiej kontrofensywy, ale według innych podań to Nimrod był tym, który doglądał tutaj wszystkiego; w samym tekście Rdz 11,1-9 padają słowa tak problematyczne, w teologicznych kontekstach Boskiej wszechwiedzy, dla wielu komentatorów, „Bóg objawił się, aby zobaczyć to miasto i tę wieżę”. Dwuznaczne ukazanie narodzin znajduje dopełnienie w jednej z interpretacji midraszowych, która podaje, że „każdy z budowniczych wyrył swe imię na cegle, której używał” (GINZBERG 2003: 165). Świata przedstawionemu starożytnych imperiów zostaje nadany rys ujawniający wymiar rzeczywistości fundamentalnie dystopijny i transhistorycznie aktualny. Spadający człowiek jest tutaj niskowartościowym ludzkim materiałem, a jego godność, jego imię (oddane bądź odebrane) to cenny, choć całkowicie wymienny, sześcienny element budulcowy.

¹⁹ Eliade upiera się w tym wypadku przy pojmowaniu *an-kubu* (w omawianym tekście o „przygotowaniu pieca”) jako minerałów, co jest niezrozumiałe, jeśli wziąć pod uwagę, iż to właśnie cały układ znaczeń *an-kubu* pozwala odczytać tekst jako alchemiczny – co też czyni Eliade – a także odzwierciedla analizowaną wcześniej przez Eliadego symbolikę połoźnictwa rud. Jeśli chodzi o glinę, Eliade nie pisał o niej w tym kontekście, a zważywszy na postulowane przezeń zdecydowane rozróżnienie w kulturach Mezopotamii pomiędzy sakralnie nacechowaną obróbką rud i kamienia, a na przykład technologiami ceramicznymi, wydaje się, że ów religioznawca skłonny byłby umieszczać technologię cegły właśnie w tej drugiej grupie.

Od czasów starożytnych wielu interpretatorów próbowało odpowiedzieć na kłopotliwe pytanie o grzech popełniony przez budowniczych Babel. Współcześnie uwaga sporej części biblistów²⁰ skupia się nie tyle na wertykalnym aspekcie ambicji rozpalających umysły Bablejczyków, co na horyzontalnym wymiarze ich poczynañ. Rzucone przez budowniczych hasło wzywające do wspólnej budowy („Zbudujmy sobie miasto i wieżę, której szczyt będzie w niebie. Uczyńmy sobie imię, żebyśmy nie byli rozproszeni po całej ziemi”) zestawia się więc z nakazem Boga zawartym w Rdz 1,28 i 9,1 – „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, i napełnijcie ziemię”²¹ – w celu wykazania oporności potomków Noego wobec woli boskiej. Podążając za tą linią rozumowania, dostrzegano tu sprzeczność interesów i podkreślano, iż „rozproszenie”, którego obawiali się budowniczcy Babel, zostało spowodowane ostatecznie przez Boga, jako zgodne z porządkiem stworzenia. W konsekwencji takich interpretacji pojawiły się nawet wątpliwości co do adekwatności kategorii grzechu w odniesieniu do Bablejczyków – jak w przypadku Ellen van Wolde twierdzącej, że kiedy Bóg doprowadza do rozproszenia ludzi, egzekwuje coś, co przynależy do stworzenia i w tym sensie wieża Babel konkluduje historię stworzenia (VAN WOLDE 1998: 45), a w efekcie kierującej torę dyskusji do jej punktu wyjścia. Carol M. Kaminski zwraca jednak uwagę, iż choć słusznie podkreśla się w tych wszystkich rozważaniach teologicznych, że perspektywa „rozproszenia”, biorąc pod uwagę inne wystąpienia tego słowa w Rdz i Wj, budzi uzasadniony lęk pośród Bablejczyków i w ogóle potomków Noego, to całkowicie błędnym jest zrównywanie „rozproszenia” z „zapełnianiem ziemi”. Nigdzie w Księdze Rodzaju ani w Księdze Wyjścia nie konstytuuje ono błogosławieństwa, czy to boskiego, czy ludzkiego, lecz stanowi jedno z przekleństw (na przykład w Pwt 28,64a i Kpł 26,33), pojawia się jako element wyroku boskiego (na przykład w Iz 24,1), a więcej niż jedna trzecia użyc tego słowa występuje w kontekście wygnania (KAMINSKI 2004: 31-32).

Wykroczenie Bablejczyków zostaje zarysowane wyraźniej w pewnych podaniach żydowskich, przytaczanych przez Ginzberga, gdzie budowa Wieży wiązała się z rebelią przeciwko Bogu. Odnaleźć tu można rozwinięcie pierwszego i trzeciego motywu antypersonicznego. Zbuntować się miały trzy frakcje budowniczych, trzy głosy: (1) „Wstąpmy do niebios i prowadźmy z Nim wojnę”; (2) „Wstąpmy do niebios, rozstawmy tam

²⁰ Wykazuje to Carol M. Kaminski w książce *From Noah to Israel* (KAMINSKI 2004: 22-24).

²¹ W Rdz 1,28; podaję za przekładem Tora Pardes Lauder. W Rdz 9,1: „napełniajcie” zamiast „napełnijcie”.

nasze idole i tam oddawajmy im cześć”; (3) „Wstąpmy na niebiosa i zniszczmy je naszymi łukami i włóczniami” (GINZBERG 2003: 163)²². Rebelianci, jak czytamy:

Nigdy nie luzowali sobie w pracy i z zawrotnej wysokości nieustannie szyli niebo strzałami, które powracały skrwawione. Umocnieni w swej złudzie pokrzykiwali, „Zgładziliśmy wszystkich w niebie”. Wtedy Bóg zwrócił się do siedemdziesięciu aniołów otaczających Jego tron i przemówił: „Dalejże, zejźmy i pomieszajmy ich język, by nie mogli zrozumieć mowy jeden drugiego” (GINZBERG 2003: 164)²³.

Zauważyć trzeba, że w tym wariancie przeczy się jednomyślności Bablejczyków, a w każdym razie kończy się ona jeszcze przed boską interwencją. W nieco innej wersji intencją buntowników było zapobiegnięcie drugiemu nieszczęściu potopowemu poprzez spowodowanie globalnej, jak dzisiaj byśmy powiedzieli, katastrofy w warunkach kontrolowanych, z bezpiecznej pozycji w schronie wieży. Powiadali oni:

My zaś uczynimy wieżę od ziemi aż po twierdzę niebieską i zamieszkamy w niej jak aniołowie Pana. Po czym weźmiemy w dłoń topory i rozwalimy sklepienie niebieskie, aby górne wody spłynęły na dół i aby nie stało się z nami jako z tymi w czasach potopu (BIN GORION 1996: 134).

„Wszystko, co robili, wynikało jedynie ze strachu przed nowym potopem”, dodaje za kolejnym przekazem Bin Gorion (1996: 134). Niektórych z budowniczych Bóg miał przemienić w małpy i widma (GINZBERG 2003: 164). Zgodnie z innym komentarzem budowniczcy rozrzućeni przez upadającą wieżę po wodzie, lesie i pustyni, przemienili się w duszki wodne, małpy i demony (GINZBERG 2003: 165); w jeszcze innych przekazach utożsamia się leśnych ludzi, wilkołaki i podobne monstra właśnie z budowniczymi wieży lub może ich potomkami (GINZBERG 2003: 165). Motywy przemiany oraz przerażających istot i świata przepełnionego strachem odpowiadają szóstemu oraz siódmemu motywowi antypersonicznemu w koncepcji Wiercińskiego.

²² Przekład własny za: „The first party spoke, Let us ascend into the heavens and wage warfare with Him; the second party spoke, Let us ascend into the heavens, set up our idols, and pay worship unto them there; and the third party spoke, Let us ascend into the heavens, and ruin them with our bows and spears”.

²³ Przekład własny za: „They never slackened in their work, and from their dizzy height they constantly shot arrows toward heaven, which, returning were seen to be covered with blood. They were thus fortified in their delusion, and they cried: »We have slain all who are in heaven«. Thereupon God turned to the seventy angels who encompass His throne, and He spake: »Go to, let us go down, and there confound their language, that they may not understand one another's speech”.

Rozproszenie w grozie

Jeden „język”, który ulegnie pomieszaniu, był, zdaniem większości wczesnych komentatorów, świętym językiem hebrajskim²⁴. Ów „język” to tłumaczenie słowa *śā-pāh* oznaczającego również (podobnie jak greckie słowo *cheilos*, użyte w tekście Septuaginty) ‘wargę’ oraz ‘krawędź, brzeg’, na przykład morza, rzeki czy pucharu. Taki też jest boski osąd, że ludzie nie powstrzymają się przed realizacją niczego, co zamyślą ani przed kłamstwem, bluźnierstwem, przed budową wieży nieporozumienia; ta powstaje tyleż z pragnienia nadania porządku, ile z niepohamowanej ciekawości, co też stać się może, gdy szczyt jej znajdzie się w niebie. Jest to oczywiście dużo jaśniejszy obraz niż ten wyłaniający się z komentarzy do Rdz 11,1-9. Choć w samym tekście biblijnym nie pisze się – w tym wypadku – o zamiarze budowy świątyni, to możliwe, że nic nie powstrzymałoby budowniczych przed nadaniem wieży takiego miana – tego, które miało być po ukończeniu prac imieniem jej twórców. Jednak w porównaniu z zigguratem ich projekt wykazuje zasadniczą różnicę (pośród innych), by nie powiedzieć wadę: otóż zgodnie z tekstem Rdz 11,1-9 ów plan jest efektem decyzji wspólnej, jednomyślnie jednogłośnie, wyrażonej w „jednym języku” i w „jednej mowie”, a przedsięwzięcie pozostaje wspólnym aż do zstąpienia Boga. Owa jednogłośność zawiera się nie tylko w samym języku, lecz również w wyrażającym się przezeń rozumieniu: „cała ziemia miała jeden język i jednakowe pojęcia”, jak przełożone zostało w edycji *Tora Pardes Lauder*. Wyrażenie „jednakowe pojęcia” (dosłownie ‘jedne słowa’, a w innych tłumaczeniach zazwyczaj ‘jedna mowa’, do którego wydaje się odnosić autor apokryficznej w judaizmie Księgi Mądrości, mówiąc w wersecie 10,5, „Gdy przyszło pomieszanie narodów za przewrotną znowę”) było czasem interpretowane, jak podaje James Kugel (1998: 237), właśnie jako sugerujące pewien wspólny plan (Księga Jubileuszów 10,22), te same idee zaprzatające umysły budowniczych i jednomyślne ukierunkowanie na sposób ich wcielenia w życie (na przykład w komentarzu *O pomieszaniu języków* Filona Aleksandryjskiego). Być może, biorąc pod uwagę powyższe interpretacje oraz wspólne wystąpienie „języka” i „pojęć” (czy też „słów” lub „mowy”) w Rdz 11,1 należałoby uznać, iż na rzeczy jest tutaj właśnie to, o czym *explicite* mowy nie ma, a więc pismo. Wskazana została powyżej dwuznaczność słowa *lēbenah*, ‘cegła’

²⁴ Szereg źródeł w tym względzie jest przytaczanych przez badaczy – podaje je na przykład James Kugel w pracy *Traditions of the Bible* (KUGEL 1998: 235). Jak pisze uczony, nieznane są początki użycia wyrażenia „święty język” w sensie synonimicznym dla „języka hebrajskiego”; pojawia się ono w tekście kumrańskim, (4Q464) *Apocryphon*^b (KUGEL 1998: 236).

jak i 'tabliczka'; powraca znów pytanie, czy można rozumieć, że wraz z ceglami zostały wypalone wyrazy.

„Imię”, *šēm*, w Rdz 11,4 (słowo przekładane, w kontekście tego wersetu, rzadziej w sensie znaku²⁵), którego ustanowienie ma przeciwdziałać rozproszeniu i którego wyraz ma stanowić, jak się wydaje, cała budowla, z szeregu względów można uznać za sedno spajające opowiadanie (lub opowiadania) w Rdz 11,1-9. Pozostaje ono w centrum tej narracji jako *modus operandi* jej bohaterów – budowniczy uważają bowiem, że dzięki zabiegom prokurującym „uczynienie sobie imienia” unikną rozproszenia, które na pewnym etapie staje się jednak faktem. Konstrukcję czasownikową *pen-nā-pūš* można tłumaczyć dosłownie jako „(inaczej) zostaniemy rozproszeni” albo też, według leksykonu Browna-Drivera-Briggsa, „rozsypani” poza granicami (i rozsypani jak strzały, do których porównywane są pioruny w Ps 18,5 i 144,6 albo jak nasiona w Iz 28,25), „rozłani”, „rozproszeni” i „rozniesieni” na strzępy (jak chmura w Hi 37,11), „roztraskani na kawałki”, jak skała przez młot w Ha 3,6 i być może, dodajmy, jak gliniana cegła czy też tabliczka. Jak słusznie wskazuje André LaCocque, we wspomnianej już monografii poświęconej opowiadaniu o Babel, w rozdziale pod wymownym tytułem „Bablejska neuroza [*The Babelian Neurosis*]”, u samych korzeni projekcji Babel działa psychologiczny efekt strachu budowniczych, przybierający aspekty: (1) niepokoju oddzielenia/rozproszenia (to samo pole znaczeniowe), skutkującego „wygenerowaniem substytutów ojca i matki, a mianowicie, fallicznej wieży i wszechogarniającego miasta kontrolowanego przez budowniczych [*substitutes to the father and the mother, namely, a phallic tower and an all-embracing city controlled by the builders*]” oraz (2) chronofobii kojarzącej strach przed zmiennością z lękiem przed śmiercią i prowadzącej do projekcji siebie w ciało społeczne, w cegły i smołę, a więc do „podmiany bycia i posiadania [*a swapping of being and having*]”, do obsesyjno-kompulsywnej fiksacji na wieży (LACOCQUE 2010: 103-106). Jeszcze raz dostrzegamy obecność siódmego motywu antypersonicznego, pozwalającą określić topos Babel mianem Antytoposu.

Solidna struktura, w której scalają się jednomyślność i jednogłośnieść budowniczych ma znaleźć swój wyraz w totalnych rozmiarów budowli ceglanej, spajającej w sobie nazwę i miejsce, co uwidacznia się na poziomie leksykalnym. Jak zauważa Ellen van Wolde:

Jedność języka (11,1) ewidentnie prowadzi do pragnienia jednego miejsca, *šām* (11,2) i do pragnienia jednej nazwy, *šēm* (11,4). Jedno miejsce reprezentowane jest przez jedno imię: 𐤔𐤌 (*šām*) stanowi 𐤔𐤌

²⁵ Na przykład, jako „znamię” w przekładzie Izaaka Cyklowa.

(*šēm*). W odpowiedzi na to dążenie do jednego miejsca i jednego imienia, Bóg wkracza do działania ustanawiając siebie ruchem. Wyraża swój sprzeciw słowem i czynem: w 11.7 wyraża zamiar pomieszania ich języka »tam«, ׀ש, i konsekwentnie rozprasza ich »stamtąd«, ׀שם (11,8). Wynik jest oczywisty: zamiast jednego miejsca (*šām*) i jednego imienia (*šēm*) dla istot ludzkich, miejsce otrzymało imię, »jej imię« to Babel. A słowo מֶהֱ (š^emāh) [„w tamtym kierunku” – przyp. aut.] pokazuje, jak jeden język i jedno miejsce schodzą się w tym samym miejscu, gdyż w tym słowie dźwięczy zarówno dźwięk a z *šām* jak i dźwięk e z *šēm*. [...] Nazwa Babel niesie te same konotacje: jest to jedna nazwa, która wyraża pomieszanie, a stąd, niepojedynczość (VAN WOLDE 1998: 43)²⁶.

W tej bardzo trafnej, choć trudnej idiomatycznie do przełożenia interpretacji van Wolde, sformułowanie że „Bóg wkracza do działania ustanawiając siebie ruchem [*God goes into action and sets himself in motion*]” należy rozumieć, jak się wydaje, następująco: Bóg, w odpowiedzi na zapędy budowniczych, uruchamia się, nie pozwalając na swe umiejscowienie: jest On w-ruchu. Bożym posunięciem wobec konstruktorów jest stwórcze nazwanie tego ruchu, a nie dopuszczenie do ustalenia Siebie w samowznaczym miejscu Boga, życzeniowym omfalosie, jakim chciałoby być miasto-wieża, które zyska po boskiej interwencji nazwę *bā-bel*. Utopia niebios-tu (kolejna paranomazja, *šām* / *šēm* / *šā-ma-yim* – ‘tam’ / ‘imię’ / ‘niebo’²⁷) staje się miejscem dys-lokacji i dys-topii, rozproszenia „stamtąd” (*miš-šām*).

Czasownik *bā-lal*, wyprowadzany od rdzenia b-l, według leksykonu Browna-Drivera-Briggsa, występuje w znaczeniach ‘zmieszać się (z)’, ‘zmieszać’ (w sensie: ‘zmylić’ lub ‘zakłopotać’) kogoś, ‘pomylić’, ‘wmieszać się’ (pomiędzy), jak również ‘mieszać’ (z olejem, w sensie ofiarniczym). Jak widać, *bā-lal* w omawianym kontekście zakłada istnienie pewnych języków, być może jakiś form, które wchodzą lub wejdą w ich skład – czy też składniki jednego języka – albo po prostu bełkot. To ostatnie znaczenie, ‘bełkotać’ znajdujemy w leciwym leksykonie Geseniusa, pośród między innymi ‘polewać’, ‘zlewać’, ‘barwić’, ‘dawać paszę dla zwierząt’. Inaczej mówiąc, pomieszanie zakłada więc stan

²⁶ Przekład własny za: „The unity of language (11.1) evidently leads to a desire for a single spot, *šām* (11.2), and to a desire for a single name, *šēm* (11.4). The one place is actually represented by the one name: ׀ש (*šām*) stands for ׀ש (*šēm*). In response to this striving for one place and one name, God goes into action and sets himself in motion. He express his opposition in word and deed: in 11.7 he expresses his intention of confusing their »there«, ׀ש, and consequently he disperses them there »from there«, ׀שם (11.8). And the result is obvious: instead of one place (*šām*) and one name (*šēm*) for the human beings, the place has received a name; »her name« is Babel. And the word מֶהֱ (*š^emāh*) shows how the one language and the one place come together in that place, since in this word there is both the *a*-sound of *šām* and the *e*-sound of *šēm*. In other words: while the *a*-sound dominates in *š^emāh*, this word is still a form of the word *šēm*. The name Babel carries the same connotation too: it is a single name which expresses confusion, and, by implication, non singularity”.

²⁷ Na tę grę słów zwraca uwagę LaCocque (2010: 49).

uprzedni rozdzielenia elementów mieszanych albo też otwarcia czegoś, co stanie się częścią. Przychodzi tu na myśl alchemiczny proces koagulacji (spagiryczne *solve et coagula*), ale, co istotniejsze, uświadomienie sobie tej ambiwalencji hebrajskiego czasownika *bā-lal*, pozwala lepiej pojąć sens owego biblijnego „pomieszania” jako rozproszenia, to znaczy jako „zmieszania”, rozproszenia uwagi, rozproszenia myśli. Interesujące potwierdzenie tego tropu znaleźć można w podobnie niejednoznacznym, archaicznym wyrażeniu *buluḥ/bu-lu-ūḥsi-il* w języku sumeryjskim, będącym prawdopodobnie zapożyczeniem z jednego z języków semickich (choć nie akadyjskiego), które Sol Cohen proponował tłumaczyć roboczo jako „rozszczeplać rozszczeplające [*to split a splitting*]” (COHEN 1976: 97-103). Tłumaczenie nazwane jest „roboczym”, ponieważ Cohen przytacza całe spektrum naturalistycznych użyczeń tego wyrażenia w sensie fizjologicznym, od określenia przeżuwania zboża do nazwania na przykład w jednym z tekstów medycznych czynności wymiotowania. Słowo *si-il*, ‘rozszczeplać’, pojawia się też w innym wyrażeniu analizowanym przez Cohena, mianowicie *ka si-il* ‘gwałtownie otworzyć usta’, ‘ryczeć’ (COHEN 1976: 104), co w świetle przytaczanych przez uczonego przykładów trafnie można by chyba tłumaczyć po polsku jako ‘rozedrzeć gębę’ (z rykiem, na kogoś).

Mając to wszystko na uwadze, wrócić trzeba do konotacji doświadczenia „pomieszania”, jakie miało stać się udziałem budowniczych. Kwestią jest teraz to, jakiego rodzaju doświadczenie mogło spowodować owo pomieszanie rozprasającego się ludu, pomieszanie rozdzielenia, czy „rozszczeplenie rozszczeplającego”. Podobne pytanie stawia Daniel Heller-Roazen w ostatnim eseju z książki *Echolalie. O zapomnianiu języka* (HELLER-ROAZEN 2012: 213-225). W tej interpretacji biblijnego opowiadania wychodzi on od pewnych uwag Filona Aleksandryjskiego oraz Dantego (z traktatu *O języku politym*) na temat „pomieszania” jednego języka, które inicjuje wielość języków, a następnie przywołuje badacz jeden z komentarzy rabinicznych (do którego mógł nawiązywać Dante), gdzie mowa jest o możliwości przetrwania jednej trzeciej wieży, której mieszkańcy oddychają „powietrzem zapomnienia”. Zapomnienie, a w zasadzie nieustanne zapomnianie, pozostaje w dialektycznej relacji z widmem „niezapomnianego” (*das Unvergessliche* Waltera Benjamina) i skazuje ludzi zamieszkujących ruiny na wciąż od nowa podejmowane próby rekonstrukcji spójnego uniwersum symbolicznego-rzeczywistości zasadniczo językowej, bowiem, jak to ujmuje Heller-Roezen, „nie mamy [...] pewności, że kiedykolwiek opuściliśmy mityczną wieżę, i nie ma dowodów na to, że po wielkim pomieszananiu postawiliśmy ponownie stopę na ziemi” (HELLER-ROEZEN 2012: 225).

Zgodziwszy się na taką interpretację, zauważyć jednak należy, że odpowiedź na pytanie o doświadczenie „pomieszania” jest znacznie bliżej w tekście, być może za blisko,

aż do utraty widoczności. Otóż mamy tutaj do czynienia z biblijnym opisem objawienia – „A Pan zstąpił z nieba, by zobaczyć to miasto i wieżę, które budowali ludzie” (11,5) – przy wyraźnej przewadze elementu *tremendum* w sensie Rudolfa Otto, który pisał o bojaźni wartościowanej podług kategorii *numinosum*:

Stary Testament posiada wiele obocznych wyrażen na to uczucie, Na szczególną uwagę zasługuje „*emat Jahwe*” – „bojaźń Boża”, którą Jahwe może pałać, a nawet zsyłać ją jak demona, a która obezwładniając człowieka, opanowuje członki i przypomina całkowicie „*deima panikon*” („paniczny strach”) Greków (OTTO 1999: 19).

I dalej:

Jej stopniem przygotowawczym jest „demoniczny lęk” (paniczny strach) ze swoim apokryficznym pogłębieniem, „upiornym lękiem”. I w uczuciu tego, co budzi grozę [...] znajduje ona swój pierwszy odruch. Z tego lęku i jego pierwotnej formy, z tego raz niegdyś przełamanego w pierwszym odruchu uczucia „czegoś budzącego grozę”, które jako obce i nowe pojawiło się w umysłach ludzi pierwotnych, bierze początek rozwój religijno-historyczny (OTTO 1999: 20).

Nie wdając się tutaj w skomplikowane kwestie liczby mnogiej w Rdz 11,7 i ewentualnego dialogu prowadzonego przez Boga w Rdz 11,6-7 (jak i obecności anielskiego dworu na planie wydarzeń), zaznaczyć trzeba, że podwójne, stopniowe przedstawienie Boskiego zejścia przez narratora może mieć na celu uwydatnienie tego, co w domyśle następuje pomiędzy wydarzeniami 11,7 i 11,8, a mianowicie zstąpienia Boga pośród budowniczych. „Pomieszczenie” języków w opowiadaniu biblijnym byłoby skutkiem Jego obecności, lub raczej Jego rozchodzącego się głosu. Budowniczzy słyszeli tam głos Boga i doświadczyli czegoś tak obezwładniającego, że zabrakło słów – w stanie „rozproszenia” uwagi „mieszali” je i „mylili”, mieli słowa w ustach, poszukując ich, „bełkotali” – przejęci grozą. A z prób nazwania tego co niewysłowione, a zarazem niedające się przemilczeć („»?«”) – taką intuicję starożytnych Hebrajczyków można tutaj dostrzec – zrodziły się, być może, języki.

Miejscowość zwana Pomieszana²⁸

Z wielu względów, jak widzieliśmy, sama konstrukcja Babel wyłaniająca się z tekstu Rdz 11,1-9 i podań żydowskich może być interpretowana jako swoisty twór językowy. Przedsięwzięcie Babel pozostaje w relacji antytypicznej do konstrukcji arki (jeśli weźmie się pod uwagę przytaczane uprzednio uwagi dotyczące kwestii znaczeń *tewa*), stanowiąc odzwierciedlenie języka postrzeganego w aspekcie negatywnym. Wieża, mająca stanowić remedium na proces dyferencjacji – proces rozszczepiania jednego „ludu”, jednego „języka” i jednakich „pojęć” – sama staje się „miejscem” i „imieniem” „pomieszania”, początkiem owego schizmogenetycznego procesu w obrębie trzech jedności. Tym sposobem Antytópos Babel wyraża rodzaj samospełniającego się proroctwa, a jej wysoce niejasny koniec, nie pozostawia w odbiorcy tekstu biblijnego poczucia pewności, co do skali opisywanego wydarzenia. Schizmogeneza uchwycona *in actu* w figurze niedokończony i rozbudowywanej do niebotycznych rozmiarów wieży jest procesem wciąż postępującym. Jeden „Jeden język i jednakowe pojęcia”²⁹ budowniczych koncentrują się na ostatecznym elemencie ich konstrukcji – na „szczycie w niebie”, tożsamym z pustą komnatą wieńczącą zigguraty (jeżeli przyjąć, że to one opisywane są w opowiadaniu) i na nadanym „tam” sobie „imieniu”, pozwalającym uniknąć „rozproszenia”. Wspólnymi siłami wyniesiona nasza wieża i znikający w niebie *rōš* podmieniają zstępujące bóstwo, tak, jak w jednym z podań przytaczanych w niniejszym rozdziale człowiek zamienia się z cęgłą na imiona. Dążenie do utrzymania niezmienności politycznej skupione jest tutaj na pragnieniu niezmiennego, unieruchomionego i niemego, nieprowadzącego z nikim żadnego dialogu bóstwa – jednak takie pochwycenie nie może się udać. Unieruchomienie boga, niezmiennego na miarę ludzkiego pojęcia niezmienności, oznacza podmianę tegoż boga (na idola), jego wymazanie.

Owo rozsławiające „imię”, podnoszące godność budowniczych, stanowi zarazem „znak” imperium Nimroda. Taki „znak” czy też chlubne „imię” coraz mniej Górę Kosmiczną, a coraz bardziej jej pomnik przypominał, *šēm* przemieniał się w *se-mel*, ‘statuę’,

²⁸ Jako właśnie nazwa miejscowości, w wolnym, lecz dobrze uzasadnionym w niniejszym rozdziale, przekładzie nazwy Babel.

²⁹ W przekładzie *Tory Pardes Lauder*.

‘idola’: w znaczący „bubel” z wiersza Tadeusza Różewicza³⁰. Znak ów dla imperiów – asyryjskiego, neobabilońskiego i perskiego – stanowił prawdopodobnie ziggurat E-temen-anki, zbezczeszczonej przez Sennacheryba podczas najazdu na Babilon w 689 r. Pomnik niszczący i wielokrotnie odbudowywany, stający się swoimi kolejnymi kopiami, aż do projektu odbudowy rozpoczętego przez Aleksandra Wielkiego. Na przestrzeni pierwszego tysiąclecia, kolejni władcy próbowali zbudować wieżę – tak najkrócej można podsumować ówczesną historię zigguratu E-temen-anki w perspektywie przyjmowanej przez narratora Rdz II,1-9. Podkreślić należy, że interpretacje dążące do ustalenia sakralnego znaczenia budowli w Babilonie odwołują się, w pierwszej mierze, do informacji pochodzących z czasów drugiego tysiąclecia p.n.e., dotyczących okresu świetności zigguratu, albo do pewnych inskrypcji, z wielu względów niesłychanie interesujących, a nawiązujących do prób restytucji dawnego splendoru lub też zawierających pewne prolegomena do dalszych faz projektu, w obu przypadkach odnoszących się zapewne do ówczesnie już przeszłej tradycji, a więc w niej zapośredniczonych. Jeśli chodzi o pierwsze tysiąclecie, przy braku danych na temat znaczenia obrzędowego, pewne wydaje się jedynie to dążenie do przywrócenia świętego monumentu imperium i być może do odnowy jego kosmologiczno-symbolicznego znaczenia w ramach imponującego rozmachem projektu wpisania w strukturę zigguratu informacji kosmologicznych, o czym pisał we wspomnianym już szkicu Wierciński³¹. Aby dobrze uchwycić korespondencje pomiędzy biblijnym Antytoposem Babel a symboliką starożytnych imperiów należałoby przyjrzeć się teraz postaci „wielkiego myśliwego przed Bogiem”, co wykracza już poza ramy niniejszego rozdziału. Źródłem, z którego wypromieniowuje imperialny aspekt Babel, jak i tego imperializmu koroną, jest „gwiazda” protagonisty budowy – antypersonicznego Nimroda.

³⁰ Z wiersza *budowanie wieży Bubel* (RóŻEWICZ 2003: 83-86). Grą słów może RóŻewicz swobodnie nawiązywać do zarówno do wymienionych wyrazów języka hebrajskiego, jak i, na przykład, do przywołanych na początku artykułu spekulacji etymologicznych Woltera: budowniczy Babel, zamiast spodziewanego „imienia”, *šēm*, uzyskiwali „idola”, *se-meš*; i podobnie w wierszu: wieża „ojca-Boga”, „ba-Bel” (jak chciał Wolter, a za nim Derrida) okazuje się wieżą „bubel”. Intuicja poety trafnie uchwytuje intencje awersyjnego nacechowania Babel w opowiadaniu biblijnym i związanych z nim podaniach

³¹ Nieco innego zdania w tej kwestii (choć nie wykluczającego się wzajemnie ze stanowiskiem Wiercińskiego) jest Andrew George, który uważa, że tekst z tabliczki E-sangila, „bardziej abstrakcyjny i akademicki niż plan architekta”, „jako ekstrapolacja arytmetycznych i geometrycznych problemów, biorąc za swój temat wyidealizowane wymiary dzielnicy świątynnej i zigguratu Marduka” powstał jako kompilacja ćwiczeń i zadań matematycznych (GEORGE 2007: 5).

Źródła cytowań

- BAGESSEN, SØREN (1987), 'Utopian and Dystopian Pessimism: Le Guin's *The Word for World is Forest* and Tiptree's *We Who Stole the Dream*', *Science Fiction Studies*: 14, ss. 34-43.
- BERESZIT (2009), *Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego z uwzględnieniem Tory ustnej opatrzonej wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarza Rasziego i Haftary z błogosławieństwami. Ks. 1, Bereszit*, Kraków: Stowarzyszenie Pardes.
- BIBLIA TYSIĄCLECIA (2009), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań: Pallottinum.
- BIN, GORION (BERDYCZEWSKI) MICHA JOSEF (1996), *Żydowskie legendy biblijne*, cz. I, przekł. Robert Stiller, Gdynia: Uraeus.
- COHEN, SOL (1976), 'Studies in Sumerian Lexicography I', w: Barry L. Eichler, Jane W. Heimerdinger (red.), *Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*, Kevelaer: Butzon & Bercker, ss. 97-110.
- DERRIDA, JACQUES (2009), 'Wieża Babel', przekł. Adam Dziadek, w: Piotr Bukowski, Magdalena Heydel (red.), *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, Kraków: Znak, ss. 375-383.
- ELIADE, MIRCEA (2000), *Kosmologia i alchemia babilońska*, przekł. Ireneusz Kania, Warszawa: KR.
- GEORGE, ANDREW (2007), 'The Tower of Babel: Archaeology, History and Cuneiform Texts', *Archiv für Orientforschung*: 2 (51), ss. 1-33.
- GINZBERG, LOUIS (2003), *Legends of the Jews*, t. I, przekł. Henrietta Szold, Paul Radin, Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- HABERMEHL, ANNE (2011), 'Where in the World is the Tower of Babel', *Answers Research Journal*: 4 (2011), ss. 25-30.
- HUROVITZ, VICTOR (AVIGDOR) (1992), *I Have Built You an Exalted House. Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, Sheffield: JSOT Press.
- Księga Genesis wg tłumaczenia Rabina Izaaka Cylkowa*, online: <http://www.pardes.pl/pdf/genesis.pdf> [dostęp: 1.II.2018].

- KUGEL, JAMES L. (1998), *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge: Harvard University Press.
- LACOCQUE, ANDRÉ (2010), *The Captivity of Innocence. Babel and the Yahwist*, Eugene: Cascade Books.
- LIS, RADOSŁAW (2013), 'Nimrod i „przerażenie imperium”: Antypersona', *Studia Religioznologica*: 4 (46), ss. 275-291.
- MAJ, KRZYSZTOF M. (2014), 'Eutopie i dystopie. Typologia narracji utopijnych z perspektywy filozoficzno-literackiej', *Ruch Literacki*: 2 (323), ss. 153-174.
- MOYLAN, TOM (2000), *Scraps of the Untainted Sky. Science Fiction, Utopia, Dystopia*, Boulder, Colorado: Westview Press.
- OTTO, RUDOLF (1999), *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przekł. Bogdan Kupis, Warszawa: KR.
- PARROT, ANDRÉ (1955), *The Tower of Babel*, London: SCM Press.
- VON RAD, GERHARD (1986), *Teologia Starego Testamentu*, przekł. Bogusław Widła, Warszawa: Pax 1986.
- RÓŻEWICZ, TADEUSZ (2003), *Szara strefa*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- SEELY, PAUL H. (2001), 'The Date of the Tower of Babel and Some Theological Implications', *Westminster Theological Journal*: 63 (2001), ss. 15-38.
- TISCHNER, JÓZEF (2011), *Myslenie według wartości*, Kraków: Znak.
- WALTON, JOHN H. (1995), 'The Mesopotamian Background of the Tower of Babel Account and its Implications', *Bulletin for Biblical Research*: 5 (1995), ss. 155-175.
- VAN WOLDE, ELLEN (1998), 'Facing the Earth: Primaeval History in a New Perspective', w: Philip R. Davies, David J. A. Clines (red.), *The World of Genesis. Persons, Places, Perspectives*, Sheffield: Sheffield Academic Press, ss. 22-47.
- WIERCIŃSKI, ANDRZEJ (2010), *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków: Nomos.