



Nimrod i „przerażenie imperium”: Antipersona

Radosław Lis

Nimrod and the Dread of the Empire: Antipersona

Abstract

This article aims to provide a hermeneutic reconstruction of the figure of the biblical Babel's mysterious protagonist and a negative cultural protagonist, Nimrod. An interpretative discourse is undertaken on the basis of the rich source data: biblical, apocryphal and pseudoepigraphical texts, and rabbinic literature, extracted by M.J. Bin Gorion (Berdycewski) and L. Ginzberg, to mention the two most important compilers of Jewish legends and Hebrew myths. The concept of dread of the empire, found in rabbinic literature and elucidated by José Faur, appears to be crucial for understanding the complex figure of Nimrod. The reconstruction is performed with the aid of Andrzej Wierciński's Antipersona category.

Keywords: Nimrod, Amraphel, imperium, Andrzej Wierciński, Antipersona

Słowa kluczowe: Nimrod, Amrafel, imperium, Andrzej Wierciński, Antipersona

Z tekstu Księgi Rodzaju 11,1–9 przedstawiającego budowę Babel, miasta i wieży z cegieł, „której szczyt w niebie”, wyłania się dość enigmatyczna opowieść o drugim upadku człowieka. Nazwa „Babel” po raz pierwszy została użyta w Biblii w tak zwanej tablicy narodów (Rdz 10), w *excursum* dotyczącym zagadkowego potomka Chama: „Kusz miał syna Nimroda, ten był pierwszym mocarzem na świecie. Był silnym myśliwym przed *Bogiem*, dlatego mówi się «Jak Nimrod silny myśliwy przed Bogiem». Początkiem jego królestwa były [miasta] Bawel, Erech, Akad i Kalne – w ziemi Szinar” (TPL Rdz 10,8–10)¹. W tym miejscu, w zależności od tłumaczenia słowa *'aš-šūr*, o czym dalej, dygresja na temat Nimroda albo się urywa (jak w przypadku cytowanego przekładu w edycji *Tora Pardes Lauder*), albo jest kontynuowana (Rdz 10,11–12). W pierwszym przypadku w kolejnych wersach czytamy:

¹ Tekst Pisma Świętego, jeśli nie podaję inaczej, cytuję za: *Biblia Tysiąclecia* [BT], wyd. 5, Poznań 2003. Tekst Księgi Rodzaju (*Bereszit*) cytuję za: *Tora Pardes Lauder* [TPL], wyd. 5, Kraków 2009.

„Z tej to ziemi wyszedł Aszur i zbudował Niniwę, Rechowot Ir i Kalach i Resen pomiędzy Niniwą (wielkim miastem) a Kalach” (TPL Rdz 10,11–12). W drugim przypadku zaś tłumaczenie spornego fragmentu może brzmieć następująco: „Wyszędłszy z tego kraju do Aszszuru, zbudował Niniwę, Rechobor-Ir, Kalach i Resan, wielkie miasto pomiędzy Niniwą i Kalach” (BT Rdz 10,11–12)².

Słowo *'aš-šūr* ma wiele znaczeń. Może być męskim imieniem (na przykład imieniem wnuka Sema, Rdz 10,22), nazwą krainy Aszszur (Asyrii) albo określeniem jej mieszkańców³. Należy przy tym podkreślić, że te znaczenia nie muszą się wykluczać (zwłaszcza że cała narracja Rdz 11,1–9 opisująca wznoszenie Babel zbudowana jest przede wszystkim wokół wieloznaczności słowa – czy też homofoniczności słów – *bā-bel...*). Gdy odczytujemy słowo *'aš-šūr* jako imię, nie musi to oznaczać, że mamy do czynienia z Aszurem z Rdz 10,22. Nawiązując do toczonej od dawna dyskusji⁴ w kwestii tłumaczenia Rdz 10,11, ale też bez większej nadziei na uzyskanie jednoznacznej odpowiedzi, Piotr Briks pisał w artykule poświęconym toposowi Niniwy:

Można mianowicie uznać, że dla autora fragmentu 10,8–12 Nimrod i Aszszur to synonimy. [...] Rozwiązanie drugie, to uznanie, że Aszszur z Rdz 10,11 to syn Nimroda (różny od potomka Sema), kontynuujący dzieło swojego ojca (a przez to poniekąd z nim tożsamy). Uczciwie jednak należy tutaj dodać, że w takiej roli nie spotykamy Aszszura w żadnym innym tekście (w ogóle jako osoba pojawia się z pewnością tylko raz w Rdz 10,22)⁵.

Zgodnie z jednym z przekazów przytaczanych przez Bin Goriona Nimrod wymieniany jest na drugim miejscu listy „dziesięciu królów”⁶ panujących nad światem „od końca do końca”. Jeśli jednak przyjrzeć się liście uważniej, panowanie nad „całym światem” podkreślone zostaje dodatkowo tylko w przypadku Nimroda i dwóch następujących po nim władców (Josefa i Szelomo). Kolejnym panującym przypadają inne określenia: „król Izraela” (Achaw), „król Babilonu” (Newukadnecar) albo „król Persów” (Kurusz). Z kolei panowanie ostatniego władcy, Aleksandra Macedończyka, zostało powiązane z rozpadem „mocarstwa światowego” na cztery części, które połączy Mesjasz, stając się znów królem „całego świata”. W owym podaniu panowanie Nimroda jest ustanowione w związku z wszechobecnym strachem przepełniającym świat po potopie.

² Podobnie w tłumaczeniu rabina Izaaka Cyklowa: „Z tej ziemi wyszedł do Aszuru, i zbudował Ninewę, i Rechobot-Ir, i Kalach”. *Księga Genesis wg tłumaczenia Rabina Izaaka Cyklowa*, <http://www.pardes.pl/pdf/genesis.pdf> [dostęp: 05.12.2013].

³ Co ciekawe, *'aš-šūr* (dosłownie: „krok”) pochodzi najwyraźniej od czasownika *'aš-šar* – m.in. „iść naprzód”, „postępować”, „prowadzić (kogoś)”.

⁴ Zob. P. Briks, *Topos Niniwy w Starym Testamencie*, „Scripta Biblica et Orientalia” 2011, nr 3, s. 168–171.

⁵ *Ibidem*, s. 170. Zwięzłego wprowadzenia do dyskusji wokół problemów napotykanych przy próbach identyfikacji mniej lub bardziej spornych toponimów użytych w Rdz 10,8–12 dostarcza K. van der Toorn – zob. K. van der Toorn, P.W. van der Horst, *Nimrod before and after Bible*, „Harvard Theological Review” 1990, Issue 83, No. 1, s. 1–6; zob. także: Y. Levin, *Nimrod, the Mighty, King of Kish, King of Sumer and Akkad*, „Vetus Testamentum” 2002, No. 52, s. 352–354.

⁶ Zob. M.J. Bin Gorion (Berdyczewski), *Żydowskie legendy biblijne*, tłum. R. Stiller, Gdynia 1996, s. 131–132. W zasadzie królów jest ośmiu, gdyż pierwszym i ostatnim jest Pan, który powierza panowanie królom. Imiona władców podaje w niezmienionej formie. Por. L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, transl. H. Szold, P. Radin, Philadelphia 2003, s. 162, przyp. 82.

Nimrod według Księgi Rodzaju jest więc drugim królem po Panu, *gīb-bōr-ša-yiḏ lip-nê Yah-weh*, „myśliwym ([atrybut królewski! – przyp. R.L.] przed Bogiem”. To enigmatyczne określenie władcy, który miał zginąć z ręki innego myśliwego, Eza-wa, pokonanego własną bronią, jest zazwyczaj interpretowane jako opozycja owe-go króla wobec Boga (*lip-nê* jako „przed”, ale też występowanie „w obecności”, „naprzeciw” lub „przeciwko”⁷). Określenie „myśliwy” bywało jednak odczytywane także mniej dosłownie. Według intrygującej i współbrzmiającej z innymi podaniami o nim interpretacji w *Targum Jeruszałmi III*, łowność Nimroda miała polegać na tym, że „usidlał ludzi w ich mowie i mówił im: «porzucicie [religijne] przepisy Sze-ma i przyjmijcie przepisy Nimroda»»⁸. Dzisiaj powiedzielibyśmy ‘chwytał (ludzi) za słówka’, ‘łapał za słowa’⁹, był w tym jednak nie tylko zręcznym manipulatorem, Amrafalem („Amrafel od ‘amar’ mówić i ‘afel’ mroczny”¹⁰) – „gdyż mowa jego szerzyła mrok”¹¹ – ale też obeznanym w astrologii „gwiazdarczem i mędrce”¹².

⁷ Określeniu Nimroda jako „myśliwego przed Bogiem” poświęcony jest artykuł Mary Katherine Y.H. Hom, „...A Mighty Hunter before YHWH”: *Genesis 10:9 and the Moral-Theological Evaluation of Nimrod*, „Vetus Testamentum” 2010, Issue 1, vol. 60 (zob. także: K. van der Toorn, P.W. van der Horst, *op.cit.*, s. 18–19). W nawiązaniu do uwag D.W. Thomasa w kwestii teologicznego znaczenia wy-rażeń superlatywnych wykorzystujących imiona boskie, Hom stwierdza, że „najbardziej przekonująca interpretacja pociąga za sobą niuansujące podejście, które pojmuje «przed YHWH» jako superlatyw o zabarwieniach teologicznych [...]. Wybór słowa *Yah-weh* zamiast ‘ē-lō-hīm kieruje uwagę na ogrom siły Nimroda wiążący się nie z bogami Babilonii ani z powszechnie rozpoznawanym imieniem bóstwa, lecz w szczególności z YHWH” (*ibidem*, s. 66–67; wszystkie tłumaczenia, o ile nie zaznaczam inaczej, są mojego autorstwa – R.L.).

⁸ Cyt. za: J.L. Kugel, *Traditions of the Bible. A guide to the Bible As It Was at the Start of the Com-mon Era*, Cambridge–Massachusetts–London 1998, s. 231.

⁹ Z tym metaforycznym znaczeniem określenia Nimroda jako „myśliwego” van der Horst celnie kojarzy targumiczną charakterystykę władcy jako „silnego w grzechu” lub „bohatera w grzechu” – zob. K. van der Hoorn, P.W. van der Horst, *op.cit.*, s. 24; por. J.L. Kugel, *op.cit.*, s. 231.

¹⁰ M.J. Bin Gorion, *op.cit.*, s. 329.

¹¹ Czytamy u Bin Goriona: „Powiedziano: *Za dni Amrafela*. Amrafel znaczy Nimrod. Króla tego nazywa się trzema imionami: Kusz, Nimrod i Amrafel. Nazywano go Kusz, ponieważ był synem murzyńskim; nazywano go Nimrod, bo sprowadził zamieszanie na świat; nazywano go wreszcie Amrafel, gdyż mowa jego szerzyła mrok [wyróżnienie moje – R.L.]” (*ibidem*, s. 165). Jak podawali R. Graves i R. Patai (*Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, tłum. R. Gromadzka, Warszawa 1993, s. 132), Nimrod to imię zhebraizowane, od czasownika *mar ad*, „buntować się” (to ujęcie, nawiasem mówiąc, zostało szeroko spopularyzowane, jak przekonuje krótki rekonesans wystąpień hasła „Nimrod” w sieci), „w *Ks Rodzaju* 14,19 Amrafela nazywano królem Szinear, w Targumie królem Babilonu, a Jó-zef Flawiusz nazywa go w *Antiquitates* «Amara Psides, król Szinar». Uczni byli przeświadczeni, że należy go utożsamiać z Hammurabim [...]. Obecnie [podstawą cytowanego tłumaczenia było wydanie *Mitów...* z 1963 r. – R.L.] raczej uważają, że Szinar to akadyjski Szanhar, kraina leżąca na północny zachód od Babilonu”. Należy tutaj dodać, że imię „Nimrod” może zostać odczytane dosłownie jako: „my się zbuntujemy” (zob. K. van der Toorn, P.W. van der Horst, *op.cit.*, s. 8). Doszukiwano się w nim również związku z samym określeniem „wielki myśliwy” (przy założeniu, iż jest to imię bądź epitet pochodzenia sumeryjskiego – zob. np. J.D. Prince, *A Possible Sumerian Original of the Name Nimrod*, „Journal of the American Oriental Society” 1920, Vol. 40, s. 203). Imię Amrafel natomiast bywało rów-nież tradycyjnie tłumaczone w kontekście jego zmagania z Abrahamem, jak pisze van der Toorn: „[...] elementem odnajdowanym w Tg. Pseudo-Jonathan jest identyfikacja Nimroda z Amrafalem, jednym z królów wzmiankowanych w Rdz 14. Co do Rdz 14.1 targum ów zaznacza, że Amrafel był tym samym, co Nimrod, który powiedział, że Abraham powinien zostać wrzucony w ogień [...]. Można znaleźć mate-riał potwierdzający taką identyfikację w ludowo-etymologicznych analizach imienia Amrafel: ‘amar *pil*, «powiedział: ‘rzucić!’». Ta etymologiczna derywacja jest omawiana bezpośrednio w Talmudzie” (*ibidem*,

Był wreszcie Nimrod tyranem wyniesionym na fali przerażenia po potopie¹³ i „pierwszym mocarzem na świecie” (Rdz 10,8). Użyte w tym ostatnim określeniu słowo *gib-bōr* występuje w Biblii jako przymiotnik („mocarny”, „silny”) i rzeczownik męski („mocarz”, „siłacz”). W Rdz 6,4 użyte zostało do określenia potomstwa *nā-pī-lîm*, „upadłych” (jeśli wywodzić ich nazwę od czasownika *nā-pāl*, „padać”). W Septuagincie zostali oni nazwani rasą „olbrzymów” (z gr. *gigantes*) i tym samym mianem określa się tutaj również Nimroda. Podążając tym tropem, można więc zakładać, że według jednej interpretacji Nimrod wywodził się z rodu przedpotopowych olbrzymów, którzy – wedle „anonimowych pism” przytaczanych przez Euzebiusza z Cezarei¹⁴ – kiedy „żyli w Babilonii, zostali zgładzeni przez bogów za swe szaleństwo. Jeden z nich, Belus, uniknął śmierci i zamieszkał w Babilonie. Tam wybudował wieżę i w niej żył. Została nazwana Belus po Belusie, który ją zbudował”¹⁵.

Nie mniej zagadkowym źródłem potęgi Nimroda było jego ubranie ze skór – to samo, które Adam otrzymał od Boga u progu swej wygnańczej wędrówki. Miało ono być przekazywane z pokoleń na pokolenia¹⁶, póki nie zostało wykradzione przez Chama. Ten dał je potajemnie swemu synowi, Kuszowi, on z kolei Nimrodowi, który dzięki niemu stał się „silnym myśliwym przed Bogiem”. Szaty te mogły być, jak podaje Louis Ginzberg za komentarzami tosafistów, wykonane dla Adama i Ewy ze skóry samicy Lewiatana¹⁷. Bin Gorion zapisał ponadto, że zwierzęta pokłoniły się Nimrodowi i uznały go za króla, kiedy przywdział ów strój¹⁸. Dalsze losy tego odzienia nie są jasne, choć istnieje tradycja, zgodnie z którą miało ono przypaść Ezawowi jako łup¹⁹. Wówczas to Ezaw „stał się myśliwym, polując na ptaki i zwierzęta, człowiekiem, który wychodził w pole, by zabijać to, co żywe – i on to zabił Nimroda i jego syna Enocha”²⁰. Miało się to stać albo w wyniku przypadkowego spotkania

s. 23). Oczywiście oba tłumaczenia imienia „Amrafel”, podawane przez Bin Goriona i van der Horsta, nie wykluczają się, to pierwsze zaś wydaje się korespondować ze znacznie szerszym spektrum podań dotyczących postaci Nimroda.

¹² M.J. Bin Gorion, *op.cit.*, s. 141.

¹³ Por. *ibidem*, s. 131.

¹⁴ Fragment ów, którego autorstwo jest dyskutowane, przypisywany bywa, m.in., żydowskiemu historykowi z II w. p.n.e. Eupolemosowi, ewentualnie Samarytaninowi ‘Pseudo-Eupolemosowi’ – zob. J.L. Kugel, *op.cit.*, s. 241 i 915.

¹⁵ Cyt. za: *ibidem*. P.W. van der Horst, omawiając ten fragment, przypomina, że pojawia się tutaj pewna dalsza możliwość utożsamienia postaci Noego i Nimroda, ze względu na wzmiankowaną w tekście informację, że Belus „uniknął śmierci” – domyślnie – w potopie, jak i ze względu na pewne okolicznościowe spekulacje dotyczące Noego jako potomka olbrzymów. Zauważał to (t.j. Noe = Nimrod = Bel = Kronos), jak podaje badacz, M. Hengel, który wskazywał na liczne inne, podobnie osobliwe, utożsamienia w literaturze żydowskiej. Zob. K. van der Toorn, P.W. van der Horst, *op.cit.*, s. 16–17.

¹⁶ Zob. M.J. Bin Gorion, *op.cit.*, s. 132.

¹⁷ Zob. L. Ginzberg, *op.cit.*, s. 162, przyp. 79. Na temat bogatej symboliki Lewiatana, a zwłaszcza skóry Lewiatana oddzielającej czasowość od wód czasu, zob. T. Sikora, *Lewiatan – czas i światło. Impresje hermeneutyczne* [w:] *Światło. Czas. Transcendencja*, I. Trzcińska (red.), Kraków 2007 (nawiązując do tego tekstu w dalszej części artykułu).

¹⁸ M.J. Bin Gorion, *op.cit.*, s. 132.

¹⁹ Zgodnie z tą tradycją, jak podaje James L. Kugel, strój Ezawa mógł mieć bardziej wojenny niż kapłański charakter. Por. J.L. Kugel, *op.cit.*, s. 369.

²⁰ *Ibidem*, s. 365.

na polowaniu²¹, albo w zasadzce wymyślonej, gdy sam Ezaw był osaczony przez oddział pościgowy Nimroda²².

Większość interpretatorów postaci Nimroda, od starożytności po współczesność, wydaje się koncentrować na jego buncie wymierzonym wobec „dróg Pana”. Taki rebeliancki aspekt ma ujawniać już samo jego imię *nim-rōd*²³. Może ono też jednak wskazywać na bogów Marduka lub Ninurtę²⁴. Etymologia słowa *nim-rōd* pozostaje w sferze domysłów. W kwestii buntowniczego rysu Nimroda szczególnie istotne wydają się dwa często przywoływane w literaturze przedmiotu określenia hagadyczne, przekazane w traktatach talmudycznych *Pesachim* i *Chagiga* porządku *Moed*. Ukazują one owego władcę jako „prototyp rebelii przeciwko Wszechmocnemu” (Chag. 13a) oraz tego, „który sprawił, że lud cały zbuntował się przeciw Bogu” (Pes. 94b)²⁵.

We współczesnych analizach trudniej natomiast odnaleźć inny interesujący trop – skojarzenia Nimroda z żywiołem i kultem ognia. Jak podaje Ginzberg:

Nimrod, którego Grecy nazywali Ninus i na którego cześć została nazwana Niniwa, uczył Persów oddawania czci ogniovi. W tym celu wykorzystywał magię, gdyż inaczej nie mógłby odciągnąć ludzi od Boga, któremu byli w naturalny sposób oddani. Jednakowoż pierwszym czarownikiem był Cham, który później przez swych wyznawców został nazwany Zoroastrem (gr. ‘żyjąca gwiazda’). Został tak nazwany, ponieważ przez magiczne manipulacje demonem próbował ściągać iskry z gwiazdy i się spalił. Oglupiały tłum, zamiast dostrzec boską karę w śmierci Chama, uwierzył w szczególne znaczenie tej śmierci przez ogień i zaczął go czcić jako żywą gwiazdę (Zoroaster). Zredukowany do popiołów Zoroaster był czczony przez Persów jako niebiański ogień²⁶.

Ginzberg przytacza następnie *passus* z *Homilii* rzekomego autorstwa Klemensa Rzymskiego (Pseudo-Klemensa), gdzie z Zoroastrem utożsamiony zostaje sam Nimrod, opisany dalej jako ten, który:

wybrał, jak to olbrzym, knuć rzeczy przeciwne Bogu i który po swej śmierci w ogniu czczony był przez nieobeznany lud. Taki był początek kultu idoli. Kolejni władcy domagali się podobnej adoracji, jak ta przyznana Nimrodowi²⁷.

²¹ R. Graves, R. Patai, *op.cit.*, s. 206.

²² *Ibidem*.

²³ Zob. przyp. 11.

²⁴ Zob. K. van der Toorn, P.W. van der Horst, *op.cit.*, s. 8–15.

²⁵ Zob. *Nimrod* [w:] *Encyclopaedia Judaica*, t. 15, F. Skolnik, M. Berenbaum (red.), Detroit–New York–San Francisco–New Haven–Waterville–London 2007.

²⁶ L. Ginzberg, *op.cit.*, s. 163. Znamienność utożsamienia Nimroda i Zaratusztry, polegającą na odniesieniu do „straszliwie ważnego wydarzenia w historii religii, mianowicie wtargnięcia perskiej religii do babilońskich nizin”, podkreślał już na początku XX w. cytowany przez van der Horsta Wilhelm Bousset (K. van der Toorn, P.W. van der Horst, *op.cit.*, s. 27). W każdym razie, według pierwszego z wymienionych badaczy, „jasne jest, że wizerunek Nimroda jako arcybuntownika przeciwko Bogu z łatwością przyczynił się do utożsamienia z osobą, która w pewnej religijno-historycznej konstelacji mogła zostać uznana za protagonistę pogaństwa *par excellence*, w tym przypadku z wpływowym Zoroastrem” (*ibidem*, s. 27–28).

²⁷ L. Ginzberg, *op.cit.*, s. 163.

Odsuwając na bok dość dobrze rozpoznany w literaturze przedmiotu motyw Nimroda jako protagonisty idolatrii (który staje się szczególnie jaskrawy w przypadku egzegetycznych narracji dotyczących zmagania Abrahama z kultem idoli i Nimrodem), jak i dość przewidywalne, choć trudne do wytropienia gdzie indziej skojarzenie z Zaratusztrą, którego imię zostaje tutaj użyte w formie wskazującej na grecką proveniencję²⁸, dostrzeżemy wyjątkowo intrygujące tu skojarzenie inicjatora budowy Babel z upadającą gwiazdą, zwłaszcza gdy przypomnimy sobie słowa na śmierć tyra- na z Księgi Izajasza, zawarte w *maššā' bābel*, „przepowiedni dotyczącej Babilonu”:

Jakże to spadłeś z niebios, Jaśniejący, Synu Jutrzenki? Jakże runąłeś na ziemię, ty, który podbi- jałeś narody? Ty, który mówiłeś w swym sercu: Wstąpię na niebiosa. Powyżej gwiazd Bożych postawię mój tron. Zasiądę na górze zgromadzeń, na krańcach północy. Wstąpię na szczyty obłoków, podobny będę do Najwyższego. Jak to? Strącony jesteś do Szeolu, na samo dno Ot- chłani! (BT Iz 14,12–15).

Wysoko mierzył ów *hê-lêl ben-šā-ḥar*, „Jaśniejący, syn świtu” (w Wulgacie „Lu- cyfer”), zupełnie jak Nimrod i jego poplecznicy w Babel, skoro:

[1] podbijał narody – *ḥō-w-lêš*, oznacza dosłownie „wytracałeś”, „osłabiałeś”, „wyczerpywałeś”, te zaś znaczenia wydają się też sugerować inne, być może bardziej wyrafinowane metody niż zwykły podbój siłowy;

[2] pragnął wstąpić na niebios – mówił w „sercu” (*bil-bā-bā-kā*, „twemu sercu” mówiłeś) *haš-šā-ma-yim 'e-‘ē-leh*, „do nieba wstąpię”, czyli że wstąpi tam, gdzie miał być szczyt wieży opisanej w Rdz 11,4;

[3] powyżej gwiazd Bożych – z jednej strony może to być odniesienie do koncep- cji boskiego dworu, skomplikowanej kwestii „synów Boga” (np. *bā-nê hā-‘ē-lō-hîm* z Rdz 6,2–4), której tło, od czasu odkryć w Ugarit, upatruje się najczęściej w mito- logii kananejskiej²⁹, z drugiej zaś strony, choć nie bez związku z poprzednią, według jednego z przekazów również budowniczy Babel chcieli się znaleźć powyżej gwiazd, „wymknąć się spod ich władzy i uciec się już tylko pod osłonę chwały Bożej”, i było to zamierzenie, jak podaje Bin Gorion, „poniekąd zacne”³⁰.

[4] Obraz, jaki wylania się z dalszych wersetów cytowanego fragmentu Izajasza, w centrum ma mitologem tronu na górze. Jak pokazuje John Day (nawiązując do spostrzeżeń Ottona Eissfeldta), określenie *bā-yar-kā-tê šā-pō-wn*, tłumaczone w cyto- wanym przekładzie Biblii Tysiąclecia jako „na krańcach północy”, można odczyty- wać w sensie horyzontalnym bądź wertykalnym. Jednocześnie Day, opowiedziawszy się za opcją drugą, a konkretnie – za tłumaczeniem „wzniesienie Zafon”³¹, wykazuje

²⁸ Chociaż w literaturze hellenistycznego kręgu kulturowego Zoroaster znany był jako prorok i założyciel religii irańskiej, to przede wszystkim kojarzono go jako pradawnego wynalazcę magii i astrologii.

²⁹ Na temat koncepcji „synów Ela (Boga)” w Starym Testamencie i dyskusji wokół niej zob. J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield 2002, s. 22–24n.

³⁰ M.J. Bin Gorion, *op.cit.*, s. 136. Trzeba też dodać, że nie jest to jedyna próba pewnej rehabilita- cji Nimroda; jak podaje Ginzberg, według jednej z tradycji Nimrod wyemigrował do Asyrii, ponieważ odmówił udziału w budowie wieży. Za to został nagrodzony przez Boga, otrzymał cztery miasta jako dodatek do jego dominium, odpowiadające liczbie miast, które posiadał w Babilonie i które musiał porzucić. Wedle innej Nimrod walczył za Boga przeciw pokoleniu budowniczym wieży; w jeszcze innej wersji – podjął się polowania, aby dostarczyć jedzenia budowniczym. Zob. L. Ginzberg, *op.cit.*, s. 162.

³¹ Zob. J. Day, *op.cit.*, s. 109.

obecność w Iz 14,12–15 mitu kananejskiego o gwiazdzie zarannej Wenus, próbującej zająć boski tron na górze Zafon i ciskanej w otchłań podziemia przez światło wschodzącego słońca³².

Czy w tradycji żydowskiej dotyczącej postaci Nimroda i „wieży Babel” znajdziemy podobny obraz? Przywołajmy podanie przytaczane zarówno przez Bin Goriona, jak i w zbiorach Louisa Ginzberga i Roberta Gravesa:

O Nimrodzie powiadają, że sam uczynił się Bogiem, gdy został królem, i rzucił na ludy postrach. Musiały klękać przed nim i służyć, on zaś ustalał miejsce, gdzie mają mu hołdować. Zbudował wieżę z okrągłych kamieni, a jej główny filar postanowił zapuścić w ziemię. Na nim kazał postawić wielki tron z drzewa cedrowego, nogami umocowany w kamieniu. Na nim uczynił drugi tron z żelaza, nogami tkwiący w tym z drzewa cedrowego. Na nim wznosił trzeci tron z miedzi, nogami umocowany w żelaznym; na nim znów postawił tron ze srebra, nogami wsparty na miedzianym. Nad srebrnym znajdował się tron ze złota, stojący nogami na srebrnym. Na tym zasię postawił Nimrod jeszcze jeden tron z samych pereł i drogich kamieni, tak iż budowla stała się strasznie wysoka. I wtedy Nimrod wstąpił i zasiadł na samej górze. Wszystkie ludy zaś musiały odtąd wspinać się do niego aż na górę i bić przed nim czołem, co trwało tak długo, aż wzeszła światłość Awrahama³³.

Ginzberg dodaje, iż szczyt owej konstrukcji wieńczył jeden gigantyczny kamień szlachetny służący za siedzisko³⁴. Jeśli pójść za sugestią dotyczącą związku ciał niebieskich z zamysłami Nimroda, trony – żelazny, miedziany, srebrny i złoty – mogą odpowiadać Saturnowi, Marsowi, Księżycowi i Słońcu oraz korespondującym z nimi w astrobiologicznych religiach Mezopotamii bóstwami. Pierwszy tron jest wykonany z cedru; może on tutaj symbolizować pychę świata (jak w Iz 2,13), na której imperium Nimroda jest budowane, ewentualnie Asyrię (jak w Ez 31,3), lub ogólnie Mezopotamię (jej kolejne imperia eksploatowały lasy cedrowe gór Libanu). Zwieńczeniem konstrukcji jest tron szósty, obudowany perłami i drogimi kamieniami, lub – jak czytaliśmy – sam wykuty jest w jednym z nich. W tym drugim przypadku można założyć, że mowa tu o lapis lazuli i rozpoznać w tym symbolikę planety Merkury. Podstawa konstrukcji, wieża z okrągłych kamieni z głównym filarem zapuszczonym w ziemię, może natomiast sugerować Jowisza. Bez odpowiednika pośród elementów budowli pozostaje wieczorna i poranna Wenus... sam Nimrod; żeby to jednak wyjaśnić, musimy wrócić teraz z naszego *excursi* w świat tradycyjnych komentarzy biblijnych do cytowanego wyżej fragmentu Iz 14,12–15.

Fragment ów, jak już wspominałem, był wielokrotnie odczytywany w kontekście mitologii kananejskiej³⁵. W pracy *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* John Day poddaje przekonującej krytyce interpretacje *hê-lêl ben-šā-ḥar*,

³² *Ibidem*, s. 166–179.

³³ M.J. Bin Gorion, *op.cit.*, s. 133.

³⁴ L. Ginzberg, *op.cit.*, s. 162.

³⁵ Day przytacza obszerną bibliografię dotyczącą tej kwestii, podejmowanej już w XIX wieku. Jak pisze, mitologiczną proveniencję obrazu opisywanego przez wersety Iz 14,12–15 pierwszy zauważył Herder, babilońskie lub fenickie pochodzenie sugerował już Gunkel, natomiast paralela z mitologią kananejską mogła zostać dostrzeżona oczywiście dopiero w świetle badań nad materiałem odkrytym w Ugarit. Omawiany mit, stanowiący część cyklu Baala, znajduje się w ugaryckim tekście KTU²1.16.I.43-67. Bóg Attar utożsamiany był z Wenus *explicite* w południowej Arabii, podobnie Isztar, bóstwo pokrewne

„Jaśniejącego, syna świtu” jako, między innymi, Jowisza-Marduka (akad. *ellu*)³⁶, Księżyca (ugaryckie bóstwo *hll* reprezentujące sierp księżyca)³⁷ czy Słońca³⁸. Zamiast tego wykazuje, że najsensowniejsze jest odczytywanie Iz 14,12–15 w świetle kananejskiego mitu o porannej gwiazdzie Wenus. Hybris Izajaszowego „króla Babilonu” zostaje więc, zdaniem Daya, zobrazowana wariacją mitu, przekazanego zapewne przez Jebusytów, o bóstwie Attar dążącym do przejęcia tronu Baala na górze Zafon. Różnica jest taka, że Iz 14,12–15 uwydatnia pychę i arogancję Jaśniejącego, która skutkuje brutalnym wyrokiem, natomiast Attar okazuje się niezdolny (dosł. „za mały”) do objęcia tronu Baala i dobrowolnie podejmuje zesłanie na ziemię, gdzie, jak podaje tekst z Ugarit, „rządził na ziemi jako bóg tego wszystkiego”(!)³⁹.

Zauważmy, że w przypadku różnych wersji historii Nimroda uderza dziwne współistnienie jakiejś niejasnej, by tak rzec, zbrodni, zdecydowanego wyroku i braku kary. Analogiczną sytuację można zaobserwować w przypadku Enocha – wydawałby się on predestynowany do roli wybrańca, który przetrwa potop. Można tę dziwność, wręcz niesamowitość (w sensie Freudowskim) albo rodzaj pesymizmu⁴⁰, tłumaczyć nakładaniem się tradycji, co jednak jest rozwiązaniem mało satysfakcjonującym. Nimrod wydaje się zniknąć na pewien czas wraz ze swoją wieżą, o której opowieść zamyka w Księdze Rodzaju tak zwane czasy prehistoryczne, by powrócić później jako prześladowca Abrahama.

W podaniach na sposób paraboliczny ukazujących koleje zmagania i płomienne dyskusje sprawiedliwego obrazoburcy⁴¹ Abrahama z demonicznym Nimrodem-Amrafelem ten drugi nieustannie i bezskutecznie dąży do zniszczenia swojego oponenta w ogniu, w rozżarzonym piecu lub na gigantycznym palenisku. Liczne warianty tej historii, podawane przez Bin Goriona, Louisa Ginzberga, Roberta Gravesa i Jamesa Kugela, nasuwają podejrzenia (i niejednokrotnie je potwierdzają), iż chodzić może o jeden z pieców do wypalania cegieł lub wapna przy budowy wieży! Jednym z najwcześniejszych przekazicieli takiej wersji wydarzeń w formie pisanej był Pseudo-Filon (prawdopodobnie około połowy II wieku p.n.e.). Źródła rabiniczne dodają zaś, że Abraham próbował odwozić pokolenie wieży od ich przedsięwzięcia⁴². Warto tutaj również przytoczyć intrygujące podanie dotyczące innego projektu

Attarowi, w Mezopotamii. Kananejscy Attar i Asztarte, zdaniem Daya, przedstawiają Wenus poranną i wieczorną (zob. J. Day, *op.cit.*, s. 170).

³⁶ *Ibidem*, s. 168.

³⁷ *Ibidem*, s. 169.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Zob. *ibidem*, s. 174. Day sugeruje tutaj interpretację, iż jest to „aluzja do jego [Attara – R.L.] roli jako boga sztucznej irygacji, od której Syro-Palestyna jest uzależniona, kiedy deszcze Baala ustają w miesiącach letnich”.

⁴⁰ W kontekście tekstu biblijnego „pewien rodzaj starożytnej filozofii historii bliskiej pesymizmowi” przypisywał posępnej powadze ujęcia Jahwisty Julius Wellhausen, cytowany z ostrożnym przyznaniem racji przez Gerharda von Rada: „Panuje jakiś bojaźliwy, pogański nastrój; przygodne pobrzękiwanie łańcuchów pogarsza tylko skrępowanie ludzkiej natury; przepaść rozdzielająca człowieka i bóstwo nie daje się wypełnić” (G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 133).

⁴¹ Określenie Abrahama jako „obrazoburcy” – zob. M.J. Bin Gorion, *op.cit.*, s. 146.

⁴² Zob. L. Ginzberg, *op.cit.*, s. 161, przyp. 76. Por. także: J. Kugel, *op.cit.*, s. 253–254; por. M.J. Bin Gorion, *op.cit.*, s. 146–155.

budowlanego Nimroda. Otóż kiedy król Nimrod „wypatrzył z układu gwiazd, że za jego dni narodzi się taki, co powstanie przeciwko niemu i zwycięży go”, czyli Abraham, za radą swych mędrców

wezwał budowniczych, ażeby zbudowali wielki dom, wysoki na sześćdziesiąt i długi na osiemdziesiąt łokci. Następnie rozkazał, aby przyszły tam wszystkie brzemienne i pozostały aż do porodu. Wyznaczył urzędników, którzy mieli tam sprowadzić kobiety i strażników, którzy mieli pilnować domu, aby żadna z kobiet nie uciekła. Kazał też sprowadzić tam położne i zabijać każdego nowonarodzonego synka na łonie matki, a każdą kobietę, która urodzi córkę ubierać w kosztowne płótno, jedwab i purpurę i z wielkimi honorami odprowadzać do domu⁴³.

Podobnie jak proces budowania wieży (w) Babel z wypalanych cegieł pozostaje w relacji wybitnie antytypicznej do krystalizacji Betel, Domu Boga, tak tutaj uderza zaprzeczenie innego istotnego aspektu Betel, a mianowicie macierzyńskość⁴⁴. W *Quaestiones de Genesim* Filona Aleksandryjskiego, którego, zdaniem Pietera Willema van der Horsta, należy uznać za najwcześniejszego pisarza żydowskiego wzmiankującego o Nimrodzie *explicite*, można znaleźć tłumaczenie złowroziej natury Nimroda giganta jako jedynej możliwej pochodnej „duchowej bezproduktywności”, „bezowocności i ogołocenia” ziemi, symbolizowanych przez jego ojca, Kusza⁴⁵. Elementy te bez trudu odnajdujemy w narracji o projekcie „wielkiego domu” dzieciobójstwa, jak i opowiadaniu o budowie Babel (Rdz 11,1–9) oraz jej pozabiblijnych rozwinięciach. Co więcej, nazwa šin-‘ār (ziemia „Szinar” stanowiła domenę źródłową panowania Nimroda w Rdz 10,10, a zarazem domenę docelową „wędrówki ze wschodu” tych nienazwanych w Rdz 11,1–9, którzy budowali tam miasto i wieżę) bywała wiązana ze znaczeniem „opróżniona”⁴⁶.

Nimrod, jako król swej wieży nadbudowywanych tronów, dobrze pasuje do roli bezimiennego „króla Babilonu” wyszydzonego w Księdze Izajasza, której ogólny sens pozostaje zresztą w zgodzie również z próbami doszukania się w tej postaci konkretnego władcy⁴⁷. Jeśli zgodzimy się na kategoriałność postaci Nimroda oraz jeśli przyjmiemy wspomniane wyżej ustalenia Daya co do mitologii kryjącej się za omawianym fragmentem Iz, możemy założyć, że Nimrodowi zasiadającemu na konstrukcji symbolicznie powiązanej z ciałami niebieskim odpowiada Jaśniejący, syn świtu, i poranna Wenus.

Domeną rządów Nimroda był strach – jego gwiazda wschodzi ze strachu ocalałych po potopie, z tego samego powodu następuje też jego upadek. Według Księgi Izajasza następuje to po „podbijaniu narodów”, oddanym w języku hebrajskim

⁴³ M.J. Bin Gorion, *op.cit.*, s. 141.

⁴⁴ W kwestii aspektów symbolicznych Betel zob. A. Wierciński, *Kamień – Mesjasz i Bóg* [w:] *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2010.

⁴⁵ Zob. P.W. van der Horst, *op.cit.*, s. 17.

⁴⁶ Zob. L. Ginzberg, *op.cit.*, s. 165, przyp. 88. Na temat współczesnych innych propozycji odczytania słowa šin-‘ār, jak i wystąpień tego słowa w Biblii oraz co do tradycyjnych lokalizacji „równiny Szinar” zob. A. Habermehl, *Where in the World is the Tower of Babel*, „Answers Research Journal” 2011, no. 4, s. 25–30.

⁴⁷ Zdaniem Daya zresztą próba uzurpacji tronu na Zafon, przedstawiona w Iz 14,1215, symbolizuje zdobycie Jerozolimy i zniszczenie świątyni przez Nabuchodonozora w 586 r. Zob. J. Day, *op.cit.*, s. 180–184.

słowem oznaczającym, powtórzmy, „osłabianie”, „wyczerpywanie”, „wytracanie”, podbój siłowy. Wiemy już, że w tradycji Nimrod był nie tylko mocarzem, być może olbrzymem, ale też „gwiazdarczem i mędrcom”⁴⁸, który „usidlał ludzi w ich mowie” i że był „mroczej mowy”, Amrafelem. Choć pochodzenie słowa *'am-rā-ṭel*, występującego w Biblii dwa razy, w obu przypadkach jako imię króla Szinar (Rdz 14,1.9), nie jest jasne, być może pobrzmiewa w nim słowo *'ê-māh*. To ostatnie zostało ciekawie przedstawione w eseju José Faura, zatytułowanym *Of Cultural Intimidation and Other Miscellanea- Bar-Sheshakh vs Raba*, do którego chciałbym tutaj nawiązać o tyle nieprzypadkowo, że słowo Szeszak (Jer 25,26; 51,41) równa się słowu Babel zgodnie z szyfrem podstawieniowym AtBash (odpowiedniość Babel = Szeszak stała się zresztą najczęstszym przykładem pojawiającym się w encyklopedycznych wyjaśnieniach AtBash i jako taka trafiła do popkultury, co nie powinno nas tutaj znieść).

Analizując niuansy dialogu, jaki miał się rozegrać pomiędzy Rabą (bar Nachmani), jednym z najsłynniejszych talmudystów babilońskich i głową jesiwy w Pumbedita, a perskim zarządcą Pumbedita-Mahoza, bar-Szeszakiem, epikurejczykiem, Faur pokazuje, że sedno tego zderzenia „dwóch wściekle przeciwnych ideologii”, Tory i Pax Romana dokonującego się „pod fasadą serdeczności i dobrych manier” ujawnia w pełni swój charakter, kiedy rozbawiony bar-Szeszak od niechcienia zadaje Rabię, przynoszącemu mu w imieniu społeczności żydowskiej łapówkę, retoryczne pytanie: „Czy masz coś jak to w świecie nadchodzącym?”⁴⁹. Raba podejmuje jednak to wyzwanie, odpowiada władcy znajdującemu się – jak chce Faur – w stanie osiągniętej w tym momencie eudajmonii. Odpowiada pstryknięciem palcami w kierunku otaczających go pałacowych prostytutek (lub co najmniej w kierunku piersi jednej

⁴⁸ „Wiedzą gwiazdarską” parał się zresztą nie tylko on; jak podaje Bin Gorion w cytowanym zbiorze: „Mędrcy żyjący jeszcze przed potopem starali się dowiedzieć, jakie zniszczenia czekają świat. Dowiedzieli się, że na świat przyjdą potop wody i potop ognia, ale nie oświecił ich Pan i nie odkrył im, który potop nastąpi przed którym. Mędrcom zaś tak było szkoda wiadomości, mających przepaść, że zbudowali wielkie kolumny i wyłobili w nich znaki każdej z tych nauk. Jedna kolumna była ze szczególnie twardego marmuru, a litery na niej takie, że nie mogła ich woda zmyć ani ogień zniszczyć. Tak oto zdobyta wiedza miała być zachowana dla dalszych pokoleń. | Następnie spłynął potop i zglądzone zostało wszystko, co żyło, oprócz Noacha i tych, którzy z nim byli w skrzyni. Oni mieli zbudować świat na nowo. Ludzie znów zaczęli orać, sadić i zasiedlać kraj. Jednak oczy ich były jak zalepione i nie rozumieli nic z otaczającego świata, aż znaleźli kamienie z napisami. Po pierwszym potopie to Szem, syn Noacha, zwrócił się jako pierwszy ku mądrości. Zajął się badaniem wiedzy gwiazdarskiej. Po nim Awraham był jednym z najmądrzejszych”. M.J. Bin Gorion, *op.cit.*, s. 129. Zgodnie z innym podaniem, w związku z niejasnym pochodzeniem Nimroda, powiedziane zostało: „Ale kiedy w czasie budowy wieży ludzie się podzielili, Nimrod porzucił Szema i przyłączył się do dzieci Chama, dlatego powiedziano: Kusz spłodził Nimroda”. *Ibidem*, s. 133.

⁴⁹ J. Faur, *Of Cultural Intimidation and Other Miscellanea – Bar-Sheshakh vs Raba*, „Review of Rabbinic Judaism” 2002, vol. 5, s. 43. Kwestię koncepcji „dwóch światów”, o której tu mowa, w związku sposób ujmuje Geo Widengren: „Istnieją dwa światy, «ten świat», *hā'ōlām hazze*, oraz «świat nadchodzący», *hā'ōlām habbā'*. Słowo *'ōlām* znaczy w Starym Testamencie w okresie izraelickim coś, co jest bardzo oddalone, dalekie. Tradycyjne tłumaczenie tego słowa jako «wieczność» nie jest zadowalające dla okresu starożytnego. W *Dn* 2.44 znajdujemy już jednak jego aramejski odpowiednik *'ālam* w znaczeniu «wieczność». Tutaj możemy mówić o nowym wpływie. Perspektywa ta jest całkowicie kosmiczna. Bóg jest suwerennym władcą nadchodzącej epoki świata, lecz panem aktualnej epoki świata jest Szatan, podobnie jak w wyobrażeniu zurwanistyczny Aryman jest władcą okresu teraźniejszego, podczas gdy Ormuzd będzie rządził suwerennie światem nadchodzącym” (G. Widengren, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Białek, Kraków 2008, s. 154).

z nich, jak nie omieszkał wtrącić Faur), a ściślej używa formuły operującej *deixis*, mówiąc: „nie ma potrzeby kojarzyć naszej przyszłości z twoją terażniejszością. Terażniejszy stan Żyda tu-i-teraz jest wyższy od tu-i-teraz bar-Szeszaka! Nasza sytuacja jest «wyższa od tego-i-tego»⁵⁰. A cóż może wyższe być od tego-i-tego? Zdumiony władca usłyszy teraz kluczowe słowa: „Nosicie na sobie przerażenie imperium, my nie nosimy na sobie przerażenia imperium”⁵¹. Jako *dread of the empire* tłumaczy Faur *emata de-malkhuta* i komentuje:

W hebrajskim i aramejskim *ema* ('przerażenie') nie jest strachem motywowanym przez bezpośrednie fizyczne zagrożenie, lecz niepokojem pomyślanym tak, by zastraszyć i ułatwić psychologiczne wymuszenie i manipulację [autor wskazuje na wystąpienia słowa w Iz 33,18, Prz 20,2 i Hi 39,20]. Powiązanie „*emata*-Imperium” sugeruje rodzaj psychologicznego wyzysku zakrojonego na to, by wytworzyć niepokój jako przedmiot polityki rządu. [...] Strach, a dokładniej – przerażenie w formie psychicznego napięcia i obawy, jest matrycą cywilizacji pogańskiej. Kształtuje świadomość i konstruuje wzorce myśli i uczucia od wewnątrz. *Ema* jest elementem napędzającym wewnętrzną dynamikę politycznej, kulturowej i społecznej maszyny pogańskiej cywilizacji. Przede wszystkim jest instrumentem spajającym wszystkie hierarchiczne struktury. W związku z tym rabini wskazywali pięć klas *ema*. Pierwszą jest „*ema* słabych na silnych”, to znaczy kontrola, którą wyższa warstwa społeczeństwa sprawuje nad niższą. Z kolei *ema* odbija z powrotem od niższej warstwy w górę, stwarzając stan wieczystego napięcia⁵².

Niestety autor nie rozwija dalej kwestii pięciu klas 'ê-māh. Pójdźmy jednak tym interesującym tropem i posiłkując się jego notą bibliograficzną, zajrzyjmy do Talmudu, do Traktatu Szabbat, 77b:

Nasz Rabbi uczył: Jest pięć przypadków strachu [rzuconego] przez słabych na mocnych: strach przed *mafgia* [dosł. 'plaga'; etiopski komar; Raszi: małe zwierzę, które przeraża lwa swoim głośnym krzykiem]; strach Moskita [rzucony] na słonia [spowodowany przez wchodzenie w jego trąbę]; strach pająka [rzucony] na skorpion [do którego ucha się wprowadza]; strach jaskółki [rzucony] na orła [Raszi: wpełza pod jego skrzydła i utrudnia mu ich rozpostarcie]; strach kilbith [mała rybka, przypuszczalnie należąca do cierników] [rzucony] na Lewiatana [podobnie wchodzącej w jego ucho]. Rab Juda powiedział w imieniu Raba: Jaki werset [wspomina o tym]? To umocniło obrabowanych [to jest, słabych] wobec silnych [Am 5,9]⁵³.

Lew, słoń, skorpion, orzeł, Lewiatan i odpowiednio roznoszący zarazę komar, moskit, pająk, jaskółka i rybka kilbith mają więc tworzyć, zgodnie z trochę nieprecyzyjną – jak widać – sugestią Faura, we wzajemnym zapośredniczeniu podstawową sieć dystrybucji przerażenia, scharakteryzowaną tutaj jednobiegunowo – od słabych do silnych. Jeśli przyjrzeć się uważnie, przynajmniej trzy pary w tym układzie ilustrują przerażenie jako wejście przez kanał słuchowy (pamiętamy, że Nimrod Amrafalem, „gdyż jego mowa szerzyła mrok”). Próba prześledzenia symboliki tych

⁵⁰ J. Faur, *op.cit.*, s. 44.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*, s. 44–45.

⁵³ W nawiasach kwadratowych umieściłem tekst przypisów. Podstawą przekładu jest tu tekst tłumaczenia angielskiego: Babylonian Talmud: Tractate Shabbath 77 [dok. elektr.] http://www.come-and-hear.com/shabbath/shabbath_77.html [dostęp: 5.12.2013].

zwierząt w kontekście biblijnym wykracza poza ramy niniejszego artykułu, poprzestaniemy więc na wskazaniu kilku możliwych ich asocjacji z przerażeniem:

[1] komar i lew – przypominają o Aaronie (imię związane z egipskim *Aha Rw*, „Wojownikiem Lwem”) i pladze komarów (Wj 8,12–14);

[2] moskit i słoń – mogą wskazywać na chorobę Hioba. Niektórzy badacze próbowali wykazywać, że chodzić tu mogło o czarny trąd bądź słoniowaciznę (*elephantosis* – od gr. *elephantos*), na przykład Franz Delitzsch argumentował za tą drugą. Dodajmy, że jest to choroba roznoszona przez moskity. Redaktorom Talmudu Babilońskiego znana była zapewne metoda egzekucji przez „ciśnięcie pod stopy słońmiom”, stosowana między innymi w imperium Sassanidów. Inne odniesienie, bardziej oczywiste niż poprzednie, to słonie wojenne w 1 Mch 6 i walka Eleazara Avarana⁵⁴ ze słoniem. Przydomek Eleazara, Avaran, czyli „dźgacz”, można też rozumieć jako „żądło”;

[3] pająk i skorpion – biorąc pod uwagę, że w Biblii sieć pająka często obrazuje kruche i efemeryczne przedsięwzięcia (por. Hi 8,14; Iz 59,5), można założyć, że rabiniczny obraz pająka (*semam* – słowo przywodzące na myśl tak *šêm*, „imię”, „znak”, jak i *se-mel*, „statua”, „idol”) w uchu skorpiona sugeruje doprowadzanie do szaleństwa. Ponadto w 1 Krl 12,11 jest mowa o „skorpionach” – kolczastych biczach;

[4] orzeł budzący grozę to orzeł reprezentujący kolejne imperia⁵⁵ – babilońskie, asyryjskie i perskie – jako emblemat ich królów. Jaskółka natomiast, czyli *derôr*⁵⁶ (termin oznaczający również „wyzwolenie” w sensie „wolności do”), symbolizuje to, co imperium przeraża najbardziej. Jest biblijnym „ptakiem wolności”. W leciwej, encyklopedycznej pracy *Bible Animals* John George Wood przytacza komentarz biblijny, zgodnie z którym jaskółka jest tak nazywana, ponieważ „wolno jej budować [gniazda] w ludzkich domach” i ponieważ „żyje zarówno w domu, jak i w polu”. Zgodnie z biblijną symboliką jaskółkę określa więc wolność do latania, „ptak ten przychodzi i odchodzi w swoim czasie, nie dając się udomowić”⁵⁷. Można zatem powiedzieć, że jaskółka przekracza granicę pomiędzy światem człowieka a światem zwierząt. Pozostaje nieudomowiona, a jednocześnie pokonuje zaimplementowany przez Boga strach zwierząt przed człowiekiem i wije gniazda nawet przy ołtarzach (Ps 84,4);

[5] Lewiatan – jak pisze Tomasz Sikora, ów „pra-wąż o cechach rybich jest w obrębie literatury biblijnej hipostazą wszelkich potęg wrogich Bogu”⁵⁸. Religioznawca konstatuje „zdumiewający sposób czasowego istnienia bestii, która raz porażona,

⁵⁴ „Avaran” w tłumaczeniu *Biblii Tysiąclecia*, „ten, który się przedarł” – por. 1 Mch 2,5 i 6,43.

⁵⁵ Por. alegoryczne przedstawienie dwóch orłów – Babilon i Egipt – w Ez 17.

⁵⁶ Drugim słowem w Biblii (Iz 38,13, 14; Jr 8,7) tłumaczonym czasem jako „jaskółka”, a czasem, drogą transpozycji jako „żuraw”, jest *sis* – zob. J.G. Wood, *Bible Animals*, Philadelphia 1875, s. 389 (z pozycją tą, w wersji elektronicznej, można się zapoznać m.in. na portalach archive.org i gutenberg.org). Wood uważa, że może tu chodzić o jerzyka, łatwego do pomylenia z jaskółką; ów *tzippor-derôr* pojawia się również w Talmudzie w kontekście podania o śmierci Tytusa Flawiusza: komar przez nozdrze dostał się do jego mózgu, a tam rósł, osiągając rozmiary *tzipor-derôr* i dręczył Tytusa, póki ten nie umarł (zob. *ibidem*, s. 390–391).

⁵⁷ *Ibidem*, s. 384.

⁵⁸ T. Sikora, *op.cit.*, s. 75.

mimo to trwa i ponownie musi ulec eschatologicznej zagładzie”⁵⁹, co być może ka-
zało „mistrzom literatury apokryficznej i midraszowej zaliczyć rozważania na temat
Lewiatana do dziedziny wiedzy ściśle ezoterycznej, obłożonej silną tabuizacją”⁶⁰.
Makrokosmiczny charakter Lewiatana jako czasowości pęczniejącej w wodach
czasu i „swoiste centrum energetyczne wód”⁶¹ uwydatniają i pogłębiają odczytania
kabalistyczne. Sikora pokazuje to, cytując na przykład *Ogród granatów* Mojżesza
Kordowero: „O Lewiatanie mówi się także, iż «rozrasta się i wypełnia sobą siedem
mórz»”⁶². Można ostrożnie założyć, że Lewiatan wraz z tajemniczą rybką kilbith,
zagnieżdżającą się w jego uchu, nadaje całemu wyliczeniu „przerażeń” wymiary
układu rozprzestrzeniającego się czasu i *vice versa* (to jest uczasowionej przestrzeni).

Zanim uczynimy następny krok w próbie odczytania postaci Nimroda-Amrafela
poprzez powyższy układ obiegu ʿê-māh, sięgnijmy do koncepcji Andrzeja Wierciń-
skiego, który w jednym ze swoich szkiców zaproponował rozwinięcie Jungowskiego
pojęcia Cienia w ramach koncepcji Antypersony. Ta ostatnia, obejmująca kompleks
Cienia jako swój główny składnik, stanowi zdaniem Wiercińskiego nieunikniony ko-
relat genezy i ewolucji Persony w osobniku, wraz z którą, jak czytamy:

będzie się organizować i rozwijać Antypersona, jako wynik konfliktowego zderzenia z pro-
gramem genetycznym. Antypersona jest przeto podstawowym antagonistą Persony, ukrytym
w podświadomości i będącym źródłem różnorodnych nastawień osobnika ku działaniom spo-
łecznie niepożądanym lub wręcz zakazanym⁶³.

Persona, zdaniem Wiercińskiego, powstaje w ramach cybernetycznie pojmo-
wego układu (programu rozwojowego) norm społeczno-kulturowych i norm wrodzo-
nych i sama docelowo taki układ stanowi. Jak się wydaje, choć tej kwestii Wierciński
w swym krótkim tekście już nie rozwija, ostatecznie wchodzi też w sprzężony zwrot-
nie układ z Antypersoną. Ta bowiem, choć krystalizuje się na podstawie zarodkowej
sprzecznych z programem wypartych treści poznawczych i hamowanych emocji, nie
jest po prostu skutkiem ubocznym, ponieważ ma sens przystosowawczy, ujawniający
się w sytuacjach tego wymagających. Jako podstawowy czynnik procesu powsta-
wania Antypersony w okresach dziecięcych ontogenezy, nie wykluczając czynnika
pamięci perinatalnej w rozumieniu Stanisława Grofa, wymienia Andrzej Wierciński
karanie przez dorosłe otoczenie lub przez wywołane okoliczności za, jak pisze:

- nadmierną ruchliwość i krzykliwość;
- brak sprawności ruchowej przy jedzeniu, piciu, chodzeniu, bieganiu (bolesne upadki) itd.;
- wprowadzanie nieładu i działalność niszczycielską;
- i agresywne opieranie się dorosłym i bijatyki;
- niedozwoloną ciekawość i natręctwo;
- samolubność i w ogóle przesadny egocentryzm;

⁵⁹ *Ibidem*, s. 76.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Zob. *ibidem*, s. 83.

⁶² *Ibidem*, s. 91.

⁶³ A. Wierciński, *Antropologiczny szkic o Antypersonie* [w:] *idem*, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2010, s. 196.

- zachowania bezwstydyne i sprzeczne ze zrytualizowanymi konsekwencjami;
- szydercze wyśmiewanie się z dorosłych, bądź ich okłamywanie itp⁶⁴.

W rezultacie istotną, o ile nie centralną rolę w organizacji Antypersony (tu prawdopodobnie Wierciński również nawiązuje do Grofa i jego koncepcji COEX) odgrywają popędy strachu (po pierwsze!), agresji, a dalej eksploracji. Z powyższego modelu wynikają kulturowe odzwierciedlenia Antypersony,

zdominowane przez następujące motywy:

- buntu i walki z istotami reprezentującymi ład fizyczny i moralny;
- upadku „z nieba na ziemię”;
- szyderczości, pogardy, nienawiści;
- różnego rodzaju działań destrukcyjnych, zgiełku i bezładu;
- kusicielstwa i kłamliwości oraz niedozwolonego poznania;
- łatwej możliwości przechodzenia w wiele postaci, ze szczególnym uwzględnieniem Gada, Wielkiego Kota, Latających Insektów, rozmaicie jednoczonych w wyobrażeniu Smoka;
- środowiskiem powiązania z lewostronnością i mrokami nocy, a w ogóle – ze Światem Podziemnym, wypełnionym agresją, bólem i strachem⁶⁵.

Postać Nimroda doskonale wpisuje się w ową siedmiopunktową charakterystykę. Zauważmy: Nimrod jest protagonistą rebelii przeciwko Bogu. Dąży do ustanowienia własnego porządku w rzeczywistości popopotopowej i pod płaszczykiem obietnicy zniesienia tej rzeczywistości na rzecz nowej (wieża jako twierdza budowana w obliczu zagrożeń kataklizmem, jako pomost pomiędzy ziemią a niebem pozwalający człowiekowi na podjęcie środków zapobiegawczo-ofensywnych, z wysłużeniem się mocą aniołów, wytoczeniem wojny Bogu i sprowokowaniem drugiej Powodzi włącznie) dąży do jej utrzymania i utrwalenia w postaci samoorganizującego się horroru Imperium. To ostatnie nie ma racji bytu bez przerażenia, które tętni w imperialnym krwiobiegu, i bez podsycanych podszeptami Nimroda-Amrafela płonnych nadziei przerażonych, którzy kalkulują możliwość wspięcia się wyżej w systemie zwierząt silnych i słabych. Znane przysłowie, „tonący brzytwy się chwyta”, dobrze oddaje dwuznaczność sytuacji, w której splatają się strach i agresja (już to brzytwy, już to za brzytwę chwyta człowiek w zagrożeniu), o której permanentność zabiega ów Nimrod, umiejętnie i dzięki mocy odzienia Adama. W jego popopotopowym imperium zatem, nieustannie zabudowywanym i skazanym na prowizoryczność, jak to zostało ukazane na przykładzie Babel w Rdz 11,1–9, żyje się – ku powierzchni i nigdy dalej, w zatopieniu, byle nie za głęboko, bo można utonąć. Człowiek funkcjonuje, w zatraceniu i na rzecz dehumanizującego porządku ceglanego, służy dla budulca i za budulec⁶⁶. To - n i e - m y – oto możliwe motto Imperium, scalające je dopóty, dopóki nie rozpadnie się na znaczące sylaby. Opóźnienie tego procesu samopoznania aż do

⁶⁴ *Ibidem*, s. 195.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 197.

⁶⁶ Jak podaje Bin Gorion: „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 na 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!” (M.J. Bin Gorion, *op.cit.*, s. 137).

czasu śmierci osobnika leży w interesie i gestii władcy. Dlatego władca inicjuje budowę Babel, uruchamia mechanizm jej budowy, szepcze „mroczne słowa”, pozostawiając resztę wyobraźni budowniczych. Sam stawia się w pozycji wroga i jest to jego zabieg kluczowy w dążeniu do domknięcia własnej domeny⁶⁷. Staje się wrogiem ukochanym, a więc warunkiem *sine qua non* spistości łańcucha, którego ogniwami są kolejne apoteozowane imperia. Każde z nich wszakże, jak w jednym z analizowanych powyżej podań o wieży tronów, nabudowuje swoją świetność na poprzednim, dokonując superprojekcji na nie cech awersyjnych⁶⁸.

Stąd też postać Nimroda odczytać można jako dającą asumpt do zaistnienia kolejnych kulturowych odzwierciedleń modelu Antypersony – upostaciowionych realizacji Imperium i konkretyzacji w linii Nimrodów⁶⁹. Jedno z nich rozpoznaliśmy wyżej w figurze „Jaśniejącego Syna Jutrzenki”, bezimiennego władcy Babilonu strąconego z uzurpowanego tronu na dno Otchłani. To oczywiście odpowiada wymienionemu przez Wiercińskiego antypersonicznemu motywowi upadku z nieba na

⁶⁷ Proszę porównać bardzo interesującą hipotezę stawianą w: J. Poplicha, *The Biblical Nimrod and the Kingdom of Eanna*, „Journal of the American Oriental Society” 1929, No. 52, inspirowaną proponowanym przez P. Jensena (zob. *ibidem*, s. 311–312n.) utożsamieniem Nimrod = (bóg NIN-IB = bóg Ninurta). Jak czytamy: „Jakieś obce (kuszycie) plemię najechało na południową Babilonię, nasyciło ją, i zainaugurowało nową dynastię, I dynastię Uruk (Eanna). Zmianie politycznej towarzyszyła zmiana religijna. Stary bóg Enlil z Nippur utracił swą najwyższą pozycję, Eanna stanowiła teraz centrum religijne królestwa. Te warunki były nie do przyjęcia dla kapłanów Nippur, którzy uznali je za obrazę Enlila, ich boga. Nowa dynastia, która wywołała tę sytuację, nie cieszyła się estymą w Nippur. W czasach Lugalbandy, trzeciego króla dynastii, warunki te uległy zmianie na rzecz Enlila. Król dokonał religijnej podmiany, która oddawała najwyższą władzę Enlilowi z Nippur [sic! – R.L.]. Zostało to dokonane w sposób pokojowy i przyniosło Lugalbandzie najwyższą chwałę w Nippur, jako uznawanemu tam bogu. Mit o bogu Zu [Anzu – R.L.] kradnącym Tablice Przeznaczenia musiał uwieczniać te fakty. Bóg Zu jest reprezentatywny dla obcego elementu, wrogiemu Enlilowi, który najechał Babilonię” (*ibidem*, s. 314). Prototypem złego boga Zu, jak uważa Poplicha, mógł być boski ptak, symbol mocy królewskiej i emblemat boskiej godności wrogich Enlilowi najeźdźców – w tym pierwszego i drugiego władcy I dynastii Ur, Meskiagaszera i Enmerkara. Tytułowali się oni „synami boga Słońce”, a więc w odróżnieniu od tytułu „bogów” Lugalbandy i jego następców (zob. *ibidem*, s. 316–317). Poplicha przedstawia argumenty przemawiające, jego zdaniem, na rzecz identyfikacji tego boskiego ptaka z jastrzębiem Horusa (zob. *ibidem*). Sam Zu personifikowałby już, jak pisał Geo Widengren, „zło jako zasadę kosmiczną” i można go uważać, obok m.in. Tiamat i Labbu, „za moc zła, o ile jest ona skierowana przeciwko bogom” (G. Widengren, *op.cit.*, s. 149). Można żałować, że wbrew tytułowi artykułu Poplicha, sam Nimrod zostaje ledwie naszkicowany. Spróbujmy jednak odczytać treść proponowanej przez badacza hipotezy w świetle jednego z analizowanych w niniejszym tekście podań o Nimrodzie: [1] Wstępuje on na swą wieżę tronów, triumfalnie zamykając listę planetarnych korespondencji w konstrukcji, jako Wenus w jej aspekcie wieczornym – co odpowiadałoby uczynieniu przez Meskiagaszera Uruk, wraz ze świątynią Eanna (kult Inanny!), centrum religijnym królestwa. [2] Nimrod jako Wenus w aspekcie porannym i jako *hê-lêl ben-šā-har*, „jaśniejący syn świtu”, zostaje strząskany przez promienie wschodzącego słońca – co z kolei odpowiadałoby utożsamieniu Lugalbandy z bóstwem solarnym, a zarazem przywróceniu mocy Enlila w Nippur. „Podmiana” Enlila umożliwiająca włączenie ludzkiej osoby (Lugalbandy) do panteonu pociąga za sobą wyodrębnienie się antypersonicznego Zu; natomiast postać Nimroda uosabiałaby ten proces. Na tej konstatacji musimy tutaj jednak poprzestać ze względu na ramy niniejszego tekstu – należałoby teraz przejść do analizy biblijnego opowiadania o wznoszeniu *bā-bel* w Rdz 11,1–9, oraz do przedstawienia pewnych znaczeń ukrytych w enigmatycznej konstrukcji wieży, „której szczyt będzie w niebie” (Rdz 11,4).

⁶⁸ Por. A. Wierciński, *op.cit.*, s. 198.

⁶⁹ Cyłkow w komentarzu do Rdz 11,7, używając liczby mnogiej, „Nimrodami” nazywa budowniczych Babel: „Pycha Nimrodów, pragnących cały ród ludzki w jedną formę ująć i z jednego punktu opanować, opierała się tym planom i dlatego skarconą została”.

ziemię. Kolejny z motywów, czyli różnego rodzaju działania destrukcyjne, zgiełk i bezład, znajduje odbicie w wątku inspirowania przez Nimroda wojowniczych zamiarów budowniczych wieży. Widać to w dalszych odsłonach demonicznego charakteru Nimroda, w przekazach opisujących jego zmagania z Abrahamem, i na przykład w biblijnym opisie przeprowadzanego przez *hê-lêl ben-šā-ḥar* „wytracania” *ḥō-w-lêš* (narodów). Ściśle wiąże się to z następnym motywem wskazanym przez Wiercińskiego, a więc z charakterystycznym dla Antypersony kusicielstwem, kłamliwością oraz niedozwolonym poznaniem, co znajduje wyraz w „usidlaniu ludzi w mowie” przez Nimroda i nakłanianiu do idolatrii, a być może także w teurgicznych zakusach towarzyszących projektowi Babel. Z pewnością wiąże się to także z instrumentalnym wykorzystaniem religii oraz błędnym czy wręcz obłądnym i złowieszczym stosowaniem „gwiazdarstwa” (przeciwstawianego „gwiazdarstwu” Abrahama). Zwłaszcza ten motyw Antypersony Nimroda wraz z implikacjami dla jego domeny wydaje się szczególnie istotny w teologicznej historii (lub raczej historiach) kategorii Babilonu. Co się tyczy bardziej problematycznego interpretacyjnie motywu zmienności kształtu, pamiętajmy, że ów „wielki myśliwy przed Bogiem” wielokrotnie, jak widzieliśmy, kojarzony był z proteuszowym żywiołem ognia.

Zalążkiem Antypersony są, powtórzmy, strach i agresja:

rdzeniem archetypowym, do którego będzie się konsekwentnie dowiązywał ten materiał, powinien być kompleks Wroga, wyrażający się w „górnjej” swej części w standardzie postaciowym człowieka w stanie agresji, a w „dolnej” w upostaciowaniach zoomorficznych kotowatych, jadowitych gadów, insektów i pajaków itp. mogących się przejawiać w formie mieszanej i wreszcie – w mało już zróżnicowanych doznaniach ciemności, zbytniego zimna albo gorąca, bólu i innych przykrych wrażeń⁷⁰.

Chociaż koncepcja Antypersony została przez Wiercińskiego jedynie naszkicowana, a w niniejszym tekście zaprezentowałem tylko jej aspekt psychospołeczny, pomijając psychobiologiczny – z pewnością jest warta dalszego rozwinięcia. Myślę, że w zgodzie z koncepcją Wiercińskiego będzie na przykład założenie, że również „dolna” i „górnja” część kompleksu Wroga charakteryzują się własnymi strukturami bipolarnymi, ukształtowanymi według schematu napięcia pomiędzy postawami „od” (ucieczki) i „do” (zbliżenia). Biegunowość dolnej części rdzennego kompleksu Wroga jest przedstawiona w przytoczonym wyżej układzie pięciokrotnego 'ê-māh – przerażenia, w którym zwyczajny, by tak rzec, strach jest tylko jednym z elementów. Owych pięć par odzwierciedla sprzężenie zwrotne pomiędzy strachem a agresją, grę sił, które wspólnie – w oscylacji góra–dół / dół–górnja – zlewają się w 'ê-māh. Pojęcie to wyjaśniał Faur na przykładzie wymiany zdań pomiędzy Rabą a bar-Szeszakiem. Co ciekawe, jeśli interpretuje się komentarz rabiniczny opisujący owych pięć przerażeń przez pryzmat koncepcji Wiercińskiego, okazuje się, iż ontogenetycznie najwcześniejszą spośród nich może być para piąta, „kilbith–Lewiatan”: Wierciński wskazuje tutaj na „mało już zróżnicowane doznania ciemności, zbytniego zimna albo

⁷⁰ *Ibidem*, s. 196.

gorąca, bólu i innych przykrych wrażeń”, które również odnajdujemy w wieloznacznej egzegezie Lewiatana⁷¹.

Górny poziom kompleksu Wroga wyrażałyby wyłaniające się z rabinicznego komentarza obrazy konfliktu, na przykład biorąc pod uwagę wskazane asocjacje: [1] Aaron *versus* faraon – Aaron to postać, jak wiadomo, ambiwalentna ze względu na epizod bałwochwalczy (Wj 10,24); jest pośrednikiem plag zsyłanych na egipskie imperium. [2] Eleazar Machabeusz „Avaran” *versus* słoń wojenny (a w zasadzie *versus* Antioch V Eupator, ponieważ to jego Eleazar miał nadzieję powalić, kiedy ujrzał wyróżniającą się zbroję słonia dźwigającego wieżę z dowódcami) reprezentujący tutaj imperium Seleucydów. [3] Pająk i skorpion są trudniejsze do zidentyfikowania, jednak możemy tutaj trzymać się wskazanej symboliki „skorpiona” jako bicia kolczastego, okrutnego narzędzia karania niewolników i wykorzystywanego też w walkach gladiatorów, wpisującego się *par excellence* w kompleks Wroga-imperium i zostawiającego na ofierze i pośrednio w psychice obserwatorów znak *emata de-malkhuta*. [4] Orzeł w swej bogatej symbolice może być reprezentantem trzech kolejnych imperiów, co uwydatnia przeciwniczka jaskółka, sugerująca też, ze względu na zdecydowanie pozytywną symbolikę, kto jest „dobry”, a kto „zły”; choć, podkreślmy, nie to ostatnie wydaje się najistotniejsze w rabinicznej liście *ema* aspirującej do ukazania dynamiki strachu. [5] Wreszcie Lewiatan pokonywany (czy aby na pewno? a może nieustannie podpuszczany?) przez kilbith w jego uchu przyobleka cały układ w wymiar czasowości w skali kosmiczno-eschatologicznej; zarazem, jako pływający w wodach czasu i energetyzujący je, uczasawia „od wewnątrz” momenty ziemskiego czasu, nadając im wymiar wydarzeń: odwrotnie, jako istota nacechowana zdecydowanie pejoratywnie, reprezentuje początek strachu (jak wspominałem wcześniej, skóra samicy Lewiatana była tworzywem odzienia Adama lub Adama i Ewy wygnanych z Edenu, szaty przekazywanej dalej przez pokolenia) i jego koniec (przez konotacje eschatologiczne); początek terroru i koniec horroru. Wszystkie pięć 'ê-māh prowadzą nas więc do Imperium. Pięć coraz szerszych płaszczyzn koresponduje z aspektami Nimroda, Antypersony-imperatora, którego rozwinięciem staje się topos Babel.

⁷¹ Zob. T. Sikora, *op.cit.*, s. 79 (uroborosowy charakter węża-Lewiatana), s. 81–83 (połączenie w Lewiatanie aspektu wody i ognia).