

## Přestavby babylonské věže Gn 11,1–9 v moderních českých parafrázích

---

Adam Mackerle

Cílem této studie je porovnat text Gn 11,1–9 s jeho převyprávěními v novější české literatuře. Když se Petr Hrtánek před nějakou dobou věnoval třem novodobým apokryfům na téma babylonské věže, definoval „apokryf“ coby literární žánr za pomoci Otruby jako text předpokládající u čtenáře znalost předlohy, s níž autor kreativně pracuje.<sup>1</sup> V protikladu k apokryfu zde budeme zkoumat zpracování téhož příběhu v té české literatuře, která znalost příběhu nepředpokládá, nýbrž jej podává čtenáři novou formou včetně původní pointy, případně podsouvá čtenáři pointu jinou, ovšem nikoli jako alternativní realitu (apokryf), nýbrž jako tu původní (parafráze). Současně se nejedná o výklad, neboť ten se nestaví na místo původního textu, nýbrž vedle něj jako jeho průvodce. Převyprávění v tomto smyslu co do funkce nejvíce odpovídá překladu.

### 1. PŘÍBĚH V MASORETSKÉM TEXTU

Příběh o babylonské věži (Gn 11,1–9) je v masoretském textu (MT) relativně bezproblémový.<sup>2</sup> Hlavní osnovu tvoří 11 narativů (*wayyiqtol*), jednou doplněných větou *w-x-qatal*, která poskytuje paralelní informaci

---

\* Autor dedikuje tuto studii prof. Ctiradu V. Pospíšilovi k jeho nadcházejícímu životnímu jubileu.

<sup>1</sup> Srov. Mojmír OTRUBA, „Epická řeč drobných próz,“ in *Znaky a hodnoty*, Praha: Český spisovatel, 1994, s. 106–107. Citováno v Petr HRTÁNEK, „Apokryfní přepisy fikčních světů: trojí zpracování příběhu o babylonské věži v současné české próze,“ *Česká literatura* 59, č. 3 (2011): 714.

<sup>2</sup> „a short but brilliant example of Hebrew story telling“ (Gordon John WENHAM, *Genesis 1–15*, Zondervan, 2014, s. 234). Pomíjím diachronní otázku vzniku textu. Podle Hermann GUNKEL, *Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1901, s. 85–91 vznikl text spojením dvou příběhů (o stavbě města a o stavbě věže). Podobně Klaus SEYBOLD, „Der Turmbau zu Babel,“ *VT* 26 (1976): 453–479 nebo Claus WESTERMANN, *Genesis 1–11*, Augsburg Publishing House 1984, s. 536–539, ovšem jednota výsledného textu je zřejmá.

(a asphalt měli místo malty; 11,3), podruhé vztažnou větou (které lidé stavěli; 11,5). Celé vyprávění je též doplněno třemi přímými řeči vysvětlujícími záměry a motivace aktérů; dvě jsou lidské, třetí patří Bohu. Všechny začínají „nuže“ + kohortativ v plurálu: *nuže, udělejme cihly*; *nuže, postavme*; *nuže, sestupme* (הָבָה נִרְדָּה, הָבָה נִבְנֶה, הָבָה נִלְבְּנֶה). Zatímco po první a třetí z těchto výzev následuje popis vykonání vyřčeného úmyslu, uskutečnění druhé výzvy nepřímo vyplývá z následujícího verše (město a věž, které lidé stavěli).

Vyprávění je strukturováno především obsahově. V první části (11,1–4) jednájí lidé: v. 1–2 popisují úvodní situaci, tj. jednotu všech lidí a jejich příchod do Šineáru; v. 3 popisuje úmysl používat novou stavební techniku a v. 4 rozhodnutí postavit město a věž. V druhé polovině (11,5–9) je aktérem Bůh. Ve v. 5 sestupuje, aby viděl město s věží; ve v. 6–7 konstatuje jednotu lidí, z toho plynoucí nebezpečí a své rozhodnutí smíchat jazyky, aby tak ve v. 8 učinil. Podmětem poslední věty jsou opět lidé, kteří *přestali stavět město*. V. 9 je věnován závěrečnému konstatování formou příčinného souvětí, proč se Babylonu říká Babylon.

Z lexikálního hlediska je částečně problematický obrat „jedna slova“ (אֶחָדִים דְּבָרִים),<sup>3</sup> ne zcela na místě je klíčové sloveso *b-l-l* (בלל) označující smíšení věcí dohromady, nikoli rozptýlení (lidí) nebo rozmnožení (jazyků),<sup>4</sup> a shoda nepanuje ani v tom, zda lidé šli „od východu“, či „na východ“.<sup>5</sup> Žádná z těchto otázek však neovlivňuje naše tázání.

Z hlediska porovnání MT s moderními parafrázemi lze v Gn 11,1–9 hovořit o třech hlavních rovinách významu: o rovině foneticko-sémantické, o rovině kontextové a rovině morální.

<sup>3</sup> Paralelní vyjádření אֶחָדִים דְּבָרִים říká, že celá země byla „jeden ret“, a proto i obrat אֶחָדִים דְּבָרִים může znamenat totéž: „celá země byla jednoho jazyka a jedné slov“. Ovšem slovo דְּבָרִים se v plurálu vyskytuje ve SZ ještě na 4 místech: ve 3 případech ve smyslu „málo dní“ (Gn 27,44; 29,20; Da 11,20), ve čtvrtém označuje sjednocení (Ez 37,17). Proto mnozí interpretují „jedna slova“ jako výraz pro lexikální chudobu jazyka, byl to lid „málo slov“. Termín דְּבָרִים může znamenat nejen „slovo“, ale i „záležitost“, takže např. Český ekumenický překlad překládá „jednotní v činech“. Z kontextu je ale zřejmé, že se jedná o jednotu (jazyka a slov, resp. činů).

<sup>4</sup> Srov. Jonathan GROSSMAN, „The Double Etymology of Babel in Genesis 11,“ ZAW 129, č. 3 (2017): 366–368.

<sup>5</sup> Bezprostřední překlad termínu מִן־מִזְרָח je „od východu“. Ovšem vzhledem k adverbialnímu užití tohoto obratu např. v Gn 2,8; 12,8; 13,11 mnozí překládají „na východ“ (Peter Dubovský, *Genezis*. Trnava: Dobrá kniha, 2008, s. 302; Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, sv. 1, Jerusalem: Magnes Press, 1961, s. 240, aj.).

## 1.1 Fonetická a sémantická rovina

Fonetická a sémantická rovina se vztahují k Babylonu. Výslovně je to zmíněno v 11,9 (*proto nazval to město Babylon*), ale je to patrné i z mnoha detailů v průběhu textu. Děj se odehrává v Šineáru, lokalitě spojené s Babylonem v 10,10; tomu odpovídá rozlehlé údolí (בְּקֶעֶף, *stavební technika (cihly a asfalt místo v Palestině obvyklých kamenů a malt)*) i přítomnost věže (zikkuraty). Jsou tu i pojítka fonetická: nejen lidová etymologie vycházející z podobně znějícího kořene *b-l-l* (בלל, „smíchat“) a jména Babylon (בָּבֶל, *bável*)<sup>6</sup> v 11,9, ale i opakování a zdůrazňování hlásek *n*, *b/v* a *l* v průběhu textu: termíny *cihla* (לִבְנָה, *l'véná*), odvozené sloveso *udělejme cihly* (נִבְנֶנָּה, *nilb'ená*), *kámen* (אֶבֶן, *even*; v podobě *kamenem* לִבְנֵי, *l'avén*), *postavme si* (נִבְנֶה-לָנוּ, *nivne llánú*) a zvláště výzva *smíchejme* (נִבְנֶה, *návlá*). Navíc jsou to kořenové hlásky pro „bláznovství“ či přímo „mrzký čin“ (נִבְנֶה, *n'aválá*), případně přídavné jméno „pošetilý“ (נָבֵל, *návál*):<sup>7</sup> jako by toto slovo znělo na pozadí celého příběhu. Jde o lidové vysvětlení jména Babylonu<sup>8</sup> s podtónem výsměchu, který vychází jak z příběhu, tak z této skryté aluze.<sup>9</sup> Konečně s Babylonem propojují text i odkazy na babylonský epos *Enuma eliš*, jenž hovoří o roční přípravě cihel na stavbu babylonského chrámu Esagily (což nejlépe vysvětluje jinak zbytečný verš 11,3 o výrobě cihel) a zmiňuje výšku stavby i pojmenování města;<sup>10</sup> Giuntoli poukazuje na další asyrské dokumenty zdůrazňující královské počiny

<sup>6</sup> Transkripce hebrejštiny se řídí kompromisním návrhem v Martin PRUDKÝ, „K transkripci hebrejštiny,“ *Teologická reflexe* 1, č. 1 (1995): 69–74.

<sup>7</sup> K dalším slovním hříčkám viz např. CASSUTO, *A Commentary*, s. 232–234.

<sup>8</sup> Biblický autor odvozuje jméno města od slovesa *b-l-l* (בלל), „smíchat“, zatímco epos *Enuma eliš* 5,129 (*Mýty starověké Mezopotámie*, Praha: Odeon, 1977, s. 196) je interpretuje jako „brána bohů“. I v babylonském případě se však možná jedná o lidovou etymologii a jméno je ve skutečnosti původu předsemitského; srov. Wolfram VON SODEN, „Etemenanki vor Asarhaddon nach der Erzählung vom Turmbau zu Babel und dem Erra-Mythos,“ in ed. Hans-Peter Müller, *Bibel und Alter Orient: Altorientalische Beiträge zum Alten Testament*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2019, s. 135.

<sup>9</sup> CASSUTO, *A Commentary*, s. 230 nebo DUBOVSKÝ, *Genezis*, s. 303 spatřují prvek posměchu i v samotném stavebním materiálu, nakolik je z vlastní podstaty netrvanlivý, a tudíž nevhodný ke stavbě něčeho trvalého.

<sup>10</sup> Srov. *Enuma eliš*, VI,57–75 (*Mýty*, s. 198). Propojení biblického příběhu s *Enuma eliš* pochází od Ephraim Avigdor SPEISER, „Word Plays on the Creation Epic's Version of the Founding of Babylon,“ *Orientalia* 25, č. 4 (1956): 317–323.

zaměřené na jednotu a stabilitu říše a na veřejné stavební práce.<sup>11</sup> Autor Gn 11,1–9 evokuje babylonskou situaci na mnoha rovinách textu.

## 1.2 Kontextuální rovina

Druhá pointa vyplývá z bezprostředního kontextu. Dosud se v Genesis hovořilo o lidech jako jedné velké rodině. Protagonisty příběhu jsou tedy všichni lidé na světě (*Celá země byla jeden ret a jedna slova*), a nikoli nějaký z národů, které byly vyčteny v Gn 10. Od Gn 12 kniha vypráví o jediné rodině v rámci aktuálního světa plného národů a jazyků. Rodokmen vedoucí přes Teracha k Abramovi (Gn 11,10–32) je vyvážen přehledem národů (Gn 10,1–32) a příběhem v Gn 11,1–9, který vysvětluje novou situaci, v níž se čtenář s Abramem ocitají. V Gn 10–11 je čtenář svědkem přechodu ke stávajícímu světovému pořádku a dozvídá se, jaké místo v něm má Abram. Příběh o babylonské věži uzavírá období „pradějin“ a připravuje scénu pro Abramovu rodinu. S tím je spojeno vysvětlení existence různých jazyků, vědomí nesrozumitelnosti a potíží ve vzájemné komunikaci napříč národy a také rozptýlení lidí do všech koutů světa.

## 1.3 Morální rovina

Třetí, moralizující pointa, vychází z toho, že Bůh reaguje na lidskou činnost – otázkou je, na co přesně reaguje a proč. V dějinách interpretace tento aspekt převažuje a Krašovec nazývá lidskou vinu a Boží odpověď na ni „základní teologickou otázkou“<sup>12</sup> tohoto textu. Odpovědí bývá, že se jednalo o pýchu: stavba věže byla projevem protibožského smýšlení, lidského povyšování se nad Boha, projevem lidské touhy „být jako Bůh“, dosáhnout nebe vlastními silami apod.<sup>13</sup> Dle jiných šlo o prevenci

<sup>11</sup> Srov. Federico GIUNTOLI, *Genesi 1,1–11,26*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2013, s. 170–171.

<sup>12</sup> Jože KRAŠOVEC, „Punishment and Mercy in the Primeval History (Gen 1–11),“ *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 70, č. 1 (1994): 26.

<sup>13</sup> Srov. např. Vladislav A. Žák, *Na počátku*, Praha: Evangelické nakladatelství, 1990, s. 116; Ephraim Avigdor SPEISER, *Genesis*, Doubleday, 1964, s. 76; Jiří BENEŠ – Petr VAŘURA, *Pradějiny*, Praha: Kalich 2010, s. 257; CASSUTO, *A Commentary*, s. 225; Gerhard von RAD, *Genesis*, Philadelphia: Westminster Press, 1972, s. 148; o této možnosti hovoří Du-

lidí proti nové potopě<sup>14</sup> nebo o projev modloslužby,<sup>15</sup> což jsou již ze starověku známé interpretace (viz níže). Šlo by tedy o lidskou touhu po bohorovnosti, jen místo Adamova a Evina „já“ zaznívá kolektivní „my“, a Boží reakce (a tím i existence mnoha jazyků a rozptýlení lidí po celé zemi) by byla trestem. Ač text nic z toho přímo neříká, obsahuje indicie, které k tomu mohou vést:

1) *udělejme si jméno* – „učinit (si) jméno“ je způsob, jak Starý zákon vyjadřuje proslavení. Je to patrné jak na místech, kde autoři používají holou vazbu „učinit“ (שׁוּם nebo עָשָׂה) „jméno“,<sup>16</sup> tak tam, kde se vyskytují různá doplnění. Jméno, tj. sláva jeruzalémské dcery vyšla mezi národy (Ez 16,14); „jméno věčné“ (שֵׁם עוֹלָם) se nachází v Iz 63,12, „jméno velké jako jméno velikanů“ (שֵׁם גָּדוֹל כְּשֵׁם הַגִּידִים) v 2S 7,9 a „jméno slavné“ (שֵׁם תְּהָרָרָה) v Iz 63,14. Nikde však toto vyjádření není použito v negativním smyslu jako pyšná snaha domoci se nezasloužené slávy.<sup>17</sup>

2) *její vrchol bude v nebi* – dosažení nebe může být vnímáno jako snaha o bohorovnost či proniknutí do Božího sídla. Ovšem také může jít jen o literární klíše či superlativní vyjádření<sup>18</sup> označující nesmírnou výšku věže (srov. Dt 1,28; 9,1). Biblický text možná navíc naráží na mezopotamské zikkuraty a v jejich případě rozhodně nejde o provokaci bohů; je proto možné, že jde jen o označení velikosti věže s letmou narážkou na babylonské prostředí. Jsme též zvyklí hovořit o „babylonské věži“, ovšem MT klade důraz na město: Gn 11,4.5 hovoří o „městu a věži“, Gn 11,8.9 jen o městě – přestali stavět „město“, a to pak dostalo název „Babylon“. Věž se zdá být (pouze) významným prvkem města. Cílem celého stavebního podniku je stavba místa, kde by mohli všichni žít pohromadě, aby se nerozptýlili, a tím je v první řadě město, nikoli věž.<sup>19</sup>

BOVSKÝ, *Genesis*, s. 303; velmi názorný je Wenham, který opakovaně užívá nejrůznějších výrazů pro zdůraznění tohoto provinění (WENHAM, *Genesis 1–15*, s. 238–246).

<sup>14</sup> Srov. Žák, *Na počátku*, s. 116.

<sup>15</sup> Srov. BENEŠ – VAĐURA, *Pradějiny*, s. 257; Hubert JUNKER, *Genesis*, Würzburg: Echter, 1958, s. 47.

<sup>16</sup> V profánním významu např. v 2S 23,18.22 o Abíšajovi a Benajášovi; Bůh si učinil jméno tím, že vyvedl Izrael z Egypta, viz 2S 7,23, 1Pa 17,21, Jr 32,20, Da 9,15 či Neh 9,10.

<sup>17</sup> Je pravdou, že ve vyjmenovaných případech je obvykle Bůh tím, kdo někomu zjednává jméno, nikoli lidé sami (srov. DUBOVSKÝ, *Genesis*, s. 303); viz též Kaz 1,11 a Sír 40,19. Ovšem to samo z lidské snahy ještě nedělá hřích.

<sup>18</sup> Srov. např. DUBOVSKÝ, *Genesis*, s. 303; VON RAD, *Genesis*, s. 149.

<sup>19</sup> Tak zvláště CASSUTO, *Genesis*, s. 243; Benno JACOB, *Das Buch Genesis*, Stuttgart: Calwer, 2000, s. 301.

3) *abychom se nerozptýlili po celé zemi* – tímto sami lidé vyjadřují konečný cíl stavby města a získání jména. Cílem tedy není protibožská vzpoura. Vynikne to hlavně v kontrastu s dřívějším Božím příkazem „množit se a zaplnit zemi“ (Gn 1,28 a 9,1).<sup>20</sup> Po krátké epizodě o Chámovu provinění (Gn 9,18–29) a rodokmenovém intermezzu (Gn 10) vyprávění plynule pokračuje babylonskou věží, a čtenář tedy může snadno zachytit kontrast lidského záměru s Božím plánem. Ginsberg vztah Božího příkazu naplnit zemi a jeho zásah v Gn 11,6–8 rozporuje, protože se jedná o dva odlišné prameny (P a J) používající jiné termíny; Boží příkaz je ve skutečnosti požehnáním, je doprovázen zmínkou o plodnosti a v Gn 11,1–9 se nemluví o nutnosti rozptýlení lidí (příliš vysoký počet). Podle něj jde spíše o vnitřní lidskou potřebu než o Boží příkaz.<sup>21</sup> Faktem zůstává, že lidská činnost tomuto Božímu záměru stojí v cestě a Bůh ji musí překonat. Urbanizace, tj. stavba města (nikoli věže), je přirozeným způsobem, jak v původně kočovné společnosti zamezit rozptýlení, které by jinak bylo nutné.<sup>22</sup> Nemusí jít tedy ani o přímé a úmyslné porušení Božího příkazu.

4) *toto je jejich začátek konání; nebude jim nedostupné nic, co si zámánou učinit* – z jednoty národa a jazyka plyne pro Boha obava, že co si lidé zámánou, povede se jim. Bůh nemá strach ze samotného dokončení města (natož věže). Jednotné lidstvo se zabydluje ve světě a plně si uvědomuje svou jednotu; uvědomuje si sílu, která v ní je, a pouští se do společné akce, jejímž účelem je jednotu zachovat. Bůh má strach, že sjednocená lidská fronta bude nezastavitelná, a obává se možných důsledků. Mocné jednotné lidstvo se vydává cestou, která jde proti Božím plánům. Různí komentátoři Boží strach z lidského jednání či žárlivost označují za projev ironie či dobového vyjadřování,<sup>23</sup> ovšem Bůh se nebojí o sebe, nýbrž

<sup>20</sup> Srov. zvláště Walter BRUEGGEMANN, *Genesis*, Westminster John Knox Press, 1982, s. 97–104.

<sup>21</sup> Srov. Harold Louis GINSBERG, „Tower of Babel. The Meaning of the Story,“ in *Jewish Virtual Library*, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/tower-of-babel> [cit. 20. 9. 2021]. Dle Peter J. HARLAND, „Vertical or Horizontal: The Sin of Babel,“ VT 48, č. 4 (1998): 515–533 je tato interpretace v pořádku, pokud čteme příběh samostatně v rámci pramene J, nikoli v konečné podobě spojené s pramenem P.

<sup>22</sup> Srov. John H. WALTON, „The Mesopotamian Background of the Tower of Babel Account and Its Implications,“ *Bulletin for Biblical Research* 5 (1995): 167.

<sup>23</sup> Srov. Josef SCHARBERT, *Genesis*, Würzburg: Echter, 1990 s. 18; JUNKER, *Genesis*, s. 47; Robert J. CLIFFORD – Roland E. MURPHY, „Genesis,“ in Raymond E. BROWN – Joseph A. FITZMYER – Roland E. MURPHY, *The New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey: Prentice Hall, 1990, s. 18.

o další vývoj událostí.<sup>24</sup> A poněvadž jádrem problému je moc dávající jednota, rozhodl se ji Bůh rozbít vytvořením komunikačních bariér.<sup>25</sup>

5) Mnohá vyjádření v textu vzbuzují u čtenáře negativní emoce vůči městu: Babylon je ve Starém zákoně popisován jako pyšné město stavějící se proti Bohu; městská kultura je nahlížena spíše negativně, zvláště v Genesis;<sup>26</sup> kontext Gn 1–11 obsahuje více příkladů proti Božimu řádu namířeného lidského jednání, na něž Bůh reaguje apod.,<sup>27</sup> nicméně tyto prvky netvoří hlavní myšlenkovou osu vyprávění. Na druhou stranu ovlivňují celkové vnímání příběhu, což je – vzhledem k protibabylonské povaze textu – pochopitelné a patrně i záměrné.

Ukazuje se, že text neobsahuje nutně popis nějakého vážného lidského hříchu, který by Bůh trestal. Lidé se ve snaze o udržení jednoty uchylují k činnosti, která by v dlouhodobém horizontu mohla vzít neblahý směr, a proto Bůh preventivně zasahuje. Kořeny lidského jednání nejsou popsány. Jako nejjednodušší vysvětlení, které vychází z textu a vnáší do něj nejméně nového, je obava z rozptýlení: dělají vše, co mohou, aby zůstali pohromadě. Slovy de Claissé-Walford nenechávají, aby Bůh byl Bohem a oni lidmi, nedůvěřují mu a chtějí si budoucnost zajistit sami. Ne z pýchy, nýbrž ze starého dobrého strachu.<sup>28</sup>

## 2. NEJSTARŠÍ ŽIDOVSKÉ INTERPRETACE

Chceme-li pochopit moderní parafráze vyprávění o babylonské věži, je třeba začít už u prvních parafrází starověkých. Z nejstarších dochovaných dokumentů je zřejmé, že Gn 11,1–9 byla odjakživa předmětem mnoha

<sup>24</sup> Srov. DUBOVSKÝ, *Genesis*, s. 304–305.

<sup>25</sup> Tak např. GINSBERG, „Tower of Babel“.

<sup>26</sup> Srov. DALE LAUNDERVILLE, „Tower of Babel: Hybristic Resistance to the Diversification of Culture“, *The Bible Today* 54 (2016): 177.

<sup>27</sup> Srov. obecně AARON PINKER, „The Tower of Babel“, *Jewish Bible Quarterly* 27, č. 2 (1999): 91; DAVID J. A. CLINES, *The Theme of the Pentateuch*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2004, s. 67–84 popisuje strukturu vina-trest procházející napříč Gn 1–11 včetně 11,1–9; podobně KRAŠOVEC, „Punishment and Mercy“; za vyvrcholení trestů v Gn 1–11 považuje toto vyprávění VON RAD, *Genesis*, s. 152; srov. též PHILLIP MICHAEL SHERMAN, *Babel's Tower Translated*, Brill, 2013, s. 55–83.

<sup>28</sup> Srov. NANCY DE CLAISSE-WALFORD, „God Came Down... and God Scattered: Acts of Punishment or Acts of Grace?“ *Review and Expositor* 103 (2006): 413; JACOB, *Das Buch Genesis*, s. 301.



více či méně kreativních zásahů a moderní parafráze jsou jejich přímými dědici.

## 2.1 Septuaginta

Septuaginta (LXX) je patrně nejstarším známým zpracováním příběhu.<sup>29</sup> Je výchozím textem pro část židovské a celou křesťanskou tradici prvních staletí a vysvětluje mnohé ze změn, s nimiž se setkáme jinde. LXX vykazuje vůči MT několik zásadních změn.

(1) Zatímco v MT lidé staví město a věž, *aby* se nerozptýlili po celé zemi, v LXX a následně i v její latinské mutaci, ve Vetus latine (VL), tak činí *dříve*, než se rozptýlí; hebrejská spojka ׀ֿ je nahrazena spojkou πρὸ („dříve než“, VL *antequam*). V podání LXX se lidé nebrání rozptýlení, nýbrž s ním počítají; stavba města a věže není jejich první velké společné dílo, ale poslední, jakýsi pomník ke ztrátě odsouzené jednotě. Šineár, zmíněný v Gn 10,10, se stává místem, kde se lidé pokusili svou velkolepou věží (a městem pod ní) rozloučit se svou jednotou, než se rozešli do celého světa. Motivací už není zůstat pohromadě, nýbrž „získat jméno“, proslavit se v očích budoucích generací.<sup>30</sup>

(2) LXX dvakrát klade větší důraz na věž. Zaprvé zatímco v MT v 11,8 lidé přestávají stavět město, v LXX *přestali stavět město a věž*. Zadruhé chce Bůh v LXX 11,5 vidět město a věž, *kteřou* lidé staví. Řecké vztažné zájmeno ὅν („kteřou“, VL *quam*) na rozdíl od univerzálního hebrejského ׀ִֿֿ, jež se vztahuje společně na město i věž, vyjadřuje rod a číslo a vztahuje se přímo a jen k věži.

(3) Věž má mít v MT vrchol *v* nebi (předložka ׀ֿ). Oproti tomu v LXX její vrchol sahá *až do* nebe (předložka ἕως, VL *usque ad*). Směrová předložka otevírá dveře silnějšímu vnímání snahy o dosažení nebe než prostě „v“ (׀ֿ) v MT.

<sup>29</sup> V Kumránu nalezený aramejský Apokryf Genesis příslušnou pasáž patrně obsahoval, ovšem na nedochovaných sloupcích 17–18 (srov. Giovanni IBBA, *La Biblioteca di Qumran*, sv. 1 (Tora. Genesi), Bologna: EDB, 2013, s. 359). Na tytéž události snad naráží i zlomek 4Q464 o Abrahámovi hovořícím svatým jazykem (לִשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ; srov. tamtéž, s. 198), ovšem je příliš krátký, aby bylo možno říci více.

<sup>30</sup> Tímto směrem ukazuje i užití futura místo konjunktivu aoristu; srov. Susan BRAYFORD, *Genesis*, Leiden, Boston: Brill, 2007, s. 286.



(4) Autoři LXX se stejně jako všichni ostatní překladatelé ocitli v pasti hebrejské slovní hříčky a nenašli způsob, jak zachovat zvukový vztah mezi „Babylonem“ (hebr. בָּבֶל, *bável*) a slovesem „smíchat“ (בָּלַל, *b-l-l*). Zvolili proto překlad dle smyslu a jméno města přeložili jako „Zmatek“ (Σύγχυσις). Tím vystihli vztah jména města k vyprávěné události, ovšem současně příběh odpojili od historického Babylonu, takže pro čtenáře se z toho stalo vyprávění o jednom dávném, zapomenutém městě jménem Zmatlíkov. Řehoř Naziánský proto může hovořit např. o věži v Kalné.<sup>31</sup> Spojení s Babylonem je přitom pro MT velmi důležité. Některé rukopisy VL to napravují a uvádějí *Babylon*, většina však uvádí *Confusio*.<sup>32</sup>

## 2.2 Židovské parafráze

Ať už první známé parafráze vycházejí z MT, nebo ze LXX, vykazují společné prvky a tendence mezi sebou i se LXX.

Obvykle nejvíce strádá vztah k Babylonu, který pro pozdější stáletí není sěžejní. Většinou (ne vždy) zůstává zmíněno jméno města, ale jen jako identifikace a residuum pratextu. Kniha Jubilejí (Jub)<sup>33</sup> z pol. 2. stol. př. Kr. hovoří jen o zemi Šineáru. O něco pozdější Pseudo-Filonův *Liber antiquitatum biblicarum* (LAB)<sup>34</sup> z doby okolo roku 70 po Kr. hovoří o „babylonské zemi“, ovšem jméno města překládá (v souladu se LXX) jako *Confusio*, tedy „Zmatek“. Targumy Onkelos (TgO), Neofiti (TgN) i Pseudo-Jonathanův (TgPJ)<sup>35</sup> jsou v tomto ohledu věrné překlady, jen Šineár nahrazují rovnou Bábelem a Jeruzalémský targum (TgJ) dokonce Pontem. Josephus Flavius<sup>36</sup> zmiňuje všechny relevantní termíny: Šineár

<sup>31</sup> Kalné, v LXX Χαλάννη, resp. Χαλάνη, je poslední z měst vypočtených v Gn 10,10. Srov. Řehoř Naziánský, *Orationes* 43,67, PG 36,585; *Orationes* 21,22, PG 35,1105.

<sup>32</sup> Srov. *Vetus Latina*, sv. 2: *Genesis*, ed. Bonifatius Fischer, Freiburg: Herder, 1951–1954, s. 144.

<sup>33</sup> Jub 10,18–27; český překlad srov. *Knihy tajemství a moudrosti*, sv. 2, ed. Zdeněk Soušek, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 50–51.

<sup>34</sup> Text viz Howard Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Leiden – New York – Köln: Brill, 1996, s. 6–11 (kap. 5–7).

<sup>35</sup> Aramejské texty targumů jsou dostupné online, <https://www.sefaria.org/texts/Tanakh> [cit. 1. 6. 2022] (TgN ke Genesis je zde však neúplný). Srov. též Michael MAHER, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, Collegeville: The Liturgical Press, 1992; Martin McNAMARA, *Targum Neofiti 1: Genesis*, Collegeville: The Liturgical Press, 1992.

<sup>36</sup> JOSEPHUS FLAVIUS, *Židovské starožitnosti*, 1,4; srov. řecký text v *Jewish Antiquities*, books I–IV, London: William Heinemann, 1961, s. 52–59.

i Babylon s vysvětlením, že hebrejské Bábel znamená „zmatek“, ovšem jeho zájem je pouze jazykový. Jakékoli další indicie ukazující na Babylon bývají též potlačeny: stavební materiál může být zachován, ovšem druhotně a z jiných důvodů než jako odkaz na Babylon (v LAB slouží cihly k napsání jmen stavitelů; racionalizující Flavius zmiňuje jejich voduvzdornost). Ve všech zpracováních slovní hříčky přítomné v MT zcela vymizely. Historický Babylon již není tématem, naopak jím zůstává částečně Mezopotamie: např. LAB do děje zapracovává postavu Abrama, který se odmítá podílet na stavbě a na konci příběhu na Boží příkaz opouští Mezopotamii, aby se vydal do Kenaánu. Zajímavý je přístup Flaviův, který překládá text do řeckého kontextu a hovoří o zakládání kolonií a vzniku první tyranie; tento kulturní překlad je možné chápat jako náhražku vazby na Babylon přítomné v MT. Spojení s Babylonem se konečně zcela ztrácí v 3. Knize Báruchově (3Bar),<sup>37</sup> kde jsou „plánovači“ a „stavitelé věže“ obyvatelé 1. a 2. nebe a stávají se symbolem konkrétního jednání. Babylon zmiňuje Sibyla.<sup>38</sup>

Historický kontext doznává nejkreativnějších změn. S výjimkou targumů činí autoři z vyprávění součást nově chápaných dějin svého národa a světa, uhlazují děj a vytvářejí plynulejší spojení mezi epizodami. Relativně věrný biblické předloze zůstává Flavius využívající příběhu k vysvětlení vzniku jazyků a rozdělení národů (jejich popis na rozdíl od MT vyprávění nepředchází, nýbrž následuje). Naopak Jub a LAB popisují rozdělení země mezi potomky Noeho ještě před babylonskou epizodou (viz Gn 10) a shodně se LXX počítají s rozchodem lidí; obdobně i TgPJ, TgN a TgJ.<sup>39</sup>

Relativizován je i vznik jazyků: Jub hovoří spíše o ztrátě původního jazyka zjevení, jenž bude později opět odhalen Abrahámovi (Jub 12,25–27; srov. TgJ); pro LAB jde nejen o vznik jazyků, ale i lidských ras (!).<sup>40</sup> 3Bar upozaduje stejně jako Babylon i celý historický rámec příběhu, z něž

<sup>37</sup> Text 3Bar 2,3–3,7 s komentářem viz Alexander KULIK, *3 Baruch. Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch*, Berlin – New York: De Gruyter, 2010, s. 121–155.

<sup>38</sup> Viz 3,97–109; český překlad viz *Knihy tajemství a moudrosti*, sv. 1, ed. Zdeněk Soušek, Praha: Vyšehrad, 1995, s. 300. Řecký text viz Johannes GEFFCKEN, *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902, s. 53–54.

<sup>39</sup> Každý z targumů to přitom vyjadřuje jinak. TgPJ: קדם עד לא תבדור; TgJ: קדם עד לא תבדור; TgN: קדם עד לא נדרי נתבדר.

<sup>40</sup> Srov. LAB 7,2.5; ke krátké diskusi na toto téma srov. JACOBSON, *A Commentary*, s. 376 a 384.

se stalo samostatné vidění<sup>41</sup> s vlastním poselstvím. Z jiného důvodu, ale podobně vytrhuje vyprávění z dějinného kontextu i text Siblyných věštev.

Při vší této pestrosti autoři shodně hovoří o stavbě vysoké věže, jen výjimečně a druhotně města, a považují ji za vážný přečin proti Bohu, avšak v charakterizaci přečinu jsou spíše struční. Pro Jub je stavba věže projevem lidské zloby a snahy dosáhnout nebe, snad pod vlivem démonů,<sup>42</sup> dle Sibly lidé usilovali o dosažení „hvězdnatého nebe“: motiv vysoké věže zde zcela převládl nad městem. LAB hovoří o sčítání lidu a následné snaze získat si jméno a slávu, a proto měl každý člověk napsat na cihlu své jméno, aby přetrvalo navěky spolu s trvanlivou (*quae numquam auferatur*) věží. Problémem je patrně stavba věže jako taková.<sup>43</sup> Flavius pro svůj řecký kontext hovoří o nedůvěře v Boha a opakovaném lidském neuposlechnutí Božího příkazu „založit kolonie“, což mělo předejít sporům mezi lidmi, a o Nebródově (tj. Nimrodově) snaze vytvořit první tyranii a získat pro sebe moc a respekt náležející Bohu. Stavbou věže se Nebród snaží předejít nové potopě, kterou by Bůh chtěl ztrestat jeho pýchu. Flaviovo vyprávění je tak v mnohém politickou metaforou.<sup>44</sup> 3Bar hovoří dokonce o „válečné věži proti Bohu“ (ὁ πύργος τῆς θεομαχίας), tj. o snaze lidí dobýt nebe. Jejich jednání doprovází útlak a nucené práce a Bůh je trestá slepotou, zmatením jazyků a zvířecí podobou. Jsou zpodobněním „teomachů“, prvotních vzbouřenců proti Bohu, jak je znala klasická antika.<sup>45</sup> K ještě větší abstrakci morálního aspektu s největším upozaděním historického smyslu dochází u Filóna Alexandrijského, který věnoval alegorické interpretaci této epizody celý jeden traktát.<sup>46</sup> Stavba města a věže je hříchem v nitru jednotlivce, napadání nebeských

<sup>41</sup> Dle KULIK, 3 *Baruch*, s. 138–140 jde o jedinou, dvakrát pojednanou epizodu, zatímco pro SHERMAN, *Babel's Tower*, s. 203–204 jde o dvě samostatná vyprávění (viz LAB).

<sup>42</sup> Srov. SHERMAN, *Babel's Tower*, s. 107–108.

<sup>43</sup> Z Abramovy věty, že „známe jednoho Boha a tomu se klaníme“ (6,4), se může zdát, že šlo o modloslužbu, ovšem jak dokazuje JACOBSON, *A Commentary*, s. 355–356, tato interpretace není pravděpodobná.

<sup>44</sup> Srov. Sabrina INOWLOCKI, „Josephus' Rewriting of the Babel Narrative,“ *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 37, č. 2 (2006): 181–185. Srov. též SHERMAN, *Babel's Tower*, s. 164–186.

<sup>45</sup> Srov. SHERMAN, *Babel's Tower*, s. 209–215.

<sup>46</sup> Řecký text a anglický překlad viz *Philo*, sv. 4, Cambridge: William Heinemann, 1985, s. 8–119.

pravd a přesvědčení o soběstačnosti před Bohem, které vedou ke „zmatku“, ke zničení schopností, takže již nemohou spolu páchat zlo.<sup>47</sup>

Jinou morální interpretaci obsahují targumy a Genesis Rabba (GR),<sup>48</sup> které hovoří explicitně o modloslužbě. Srdce lidí odchází pryč od Boha (מִקְדָּמוֹנוּ שֶׁל עוֹלָם, GR), nikoli z východu (TgN, TgJ, GR), a GR dodává, že kdekoli se hovoří o „usídlení“ (יֵשֵׁב, sloveso), objevuje se Satan; „jméno“ (שֵׁם) je označením pro „modlu“; hovoří se o „vzpouře proti Bohu“.<sup>49</sup> Na vrcholu věže postavili sochu s mečem v ruce, aby vedla válku proti Bohu (TgN, TgPJ, TgJ, GR); Bůh nesestupuje, aby viděl, nýbrž se zjevuje, aby je za jejich dílo potrestal (לֹא יִתְפַּרֵּץ, TgPJ, TgO). Z těchto překladů a parafrází je patrný ostrý střet mezi lidmi a Bohem vrcholící v otevřené modloslužbě.

Za zmínku stojí ještě dvě okrajová zpracování: kumránský Válečný řád vypočítávající zmatení jazyka (בלת לשון) mezi (kladnými!) počiny Božího stvoření<sup>50</sup> a pozdější samaritánské rozvinutí modloslužebného motivu o identifikaci věže s chrámem Bohorodičky na hoře Garizim.<sup>51</sup>

### 3. RANÁ KŘESŤANSKÁ INTERPRETACE

#### 3.1 Církevní otcové

Na židovskou tradici plynule navazuje tradice křesťanská, která však nemá přístup k MT a svou interpretaci staví na LXX, resp. VL, a všechny interpretační posuny přítomné v LXX se také projeví: důraz leží na anonymní „věži s vrcholem až do nebe“ a hlavní motivací je získání jména. Z prvních staletí neexistuje žádný souvislý komentář ke Genesis nebo parafráze příběhu a je třeba hledat, jak je příběh vnímán ve spisech církevních otců.

<sup>47</sup> Srov. tamtéž, zvláště s. 113–128; 168–169.

<sup>48</sup> Srov. *Bereishit Rabbah* 38. Původní text dostupný online, <https://www.sefaria.org/Bereishit-Rabbah.38?lang=bi> [cit. 12. 10. 2021]. Anglický překlad viz *Midrash Rabbah*, London: The Soncino Press, 1961, s. 304–310.

<sup>49</sup> Srov. GR 38,7–9; *Midrash Rabba*, s. 306–308.

<sup>50</sup> Viz 1QM 10,14; Robert ŘEHÁK, *Rukopisy od Mrtvého moře*, Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 418.

<sup>51</sup> Srov. Christian STADEL, „The Story Of the Tower Of Babel In the Samaritan Book Of Asatir As a Historical Midrash On the Samaritan Revolts Of the Sixth Century C.E.,“ *Journal of the American Oriental Society* 135, č. 2 (2015): 189–207.

V první řadě s křesťanstvím nabývají na významu některá témata, která je třeba pomocí Písmem řešit. Biblické texty jsou využívány jako zdroj informací k otázkám, jako jsou sloveso „sestupme“ a jeho plurál (11,7), který v patristické literatuře odkazuje na Trojici, otázka Boží vševedoucnosti či svobodné lidské vůle.<sup>52</sup> Jde však o jednotlivé použité výrazy, nikoli o podobu příběhu v jeho celku.

Velký důraz je kladen na historickou hodnotu vyprávění. Babylonská epizoda je součástí světových dějin a dějin spásy a je v kontextu rozsáhlé helénistické historiografie do značné míry racionálně rozebírána. Hlavními tématy jsou rozdělení národů, ale především otázka jazyková, tedy počet a jména nových jazyků a identita jazyka původního.<sup>53</sup> Tento historizující aspekt je dále rozvíjen: dějiny spásy pokračují, a jestliže v Babylonu došlo ke zmatení jazyků a nedorozumění, jsou seslání Ducha svatého,<sup>54</sup> pokora Kristovy církve či modlitba žalmů<sup>55</sup> událostí opačnou: dochází ke „sjednocení“ jazyků a vzájemnému porozumění. S tím je spojena i otázka morální: v Babylonu se hádali, měli různé názory a touhy; ve večeradle byli učedníci jedné mysli a jedné vůle. Jednota je ideálem, rozdělení důsledkem hříchu. V tomto okamžiku se však již tato interpretace začíná odchylovat od MT, pro který je právě jednota nebezpečná.

Vztah k Babylonu je naopak potlačen a dochází k obrácení: „Zmatek“ není posměšné označení historického, reálného Babylonu, který je předmětem příběhu; novým tématem příběhu je zmatek a Babylon je pro něj (zde i na jiných místech v Bibli) krycím jménem. Rovnice *Babylon*

<sup>52</sup> Srov. např. JAN ZLATOÚSTÝ, *In secundam ad Corinthios epistolam commentarius* 3,6, PG 61,414; AMBROŽ, *De fide* 5,7,98, PL 16,668; *De Spiritu sancto* 1,11,121, PL 16,733; ÓRIGENÉS, *Proti Kelsovi* 4,12, Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 338–339; JUSTIN MUČEDNÍK, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 127, PG 6,772–773 (otázka Božího sestupování); NOVATIANUS, *De Trinitate* 17, PL 3,946 (otázka osob v Trojici); AMBROŽ, *De fide* 5,17,214, PL 16,692 (otázka Boží vševedoucnosti); AMBROSIASTER, *Quaestiones Veteris et Novi testamenti* 45, PL 35,2244; AUGUSTIN, *O Boží obci* 16,6, sv. 2, Praha: Vyšehrad, 2007, s. 106–107 (srov. *De civitate Dei*, PL 41,484) (otázka plurálu); JUSTIN MUČEDNÍK, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 102, PG 6,713 (otázka svobodné vůle).

<sup>53</sup> Srov. zvláště velmi racionální rozbor původu jazyků v Řehoř Nysský, *Contra Eunomii secundam orationem*, PG 45,996; EPIFANIUS ZE SALAMÍNY, *Ancoratus* 114, PG 43,224–225; *De mensuris et ponderibus*, PG 43,281 (ve spojení s řeckým termínem μέτρος); HIPPOLYT Římský, *Chronicon* 2 a následující, PL 3,679n (s identifikací dnešních národů a jazyků).

<sup>54</sup> Srov. Řehoř Nazíanský, *Orationes* 41,15, PG 36,449; CYRIL JERUZALÉMSKÝ, *Catecheses* 17,17, PG 33,989; AUGUSTIN, *Enarratio in psalmos* 54,11, PL 36,636.

<sup>55</sup> Srov. AUGUSTIN, *In Ioannis evangelium tractatus* CXXIV 6,10, PL 35,1429–1430.

= *zmatek* otevírá dveře symbolickému či alegorickému výkladu různých biblických pasáží. Otcové občas připomínají realie (mezopotamskou oblast, Asýrii, stále stojící věž apod.), ovšem toliko coby dobový kolorit. Teofil z Antiochie hovoří o událostech v zemi Chaldejců a sám Jeroným mluví o Abrahámovi, který opouští „město zmatení“ a „šineáské pole“, kde byla vystavěna věž.<sup>56</sup> V souladu s posílením významu věže v LXX hovoří otcové obvykle o „stavitelích věže“. Překvapivé je, že ač se v LXX jméno Babylon nevyskytuje, otcové obvykle totožnost města znají.<sup>57</sup> Jejich znalost Písma je provázena interpretační tradicí.

Morální aspekt je u otců relativně konstantní jak v interpretaci historizující (co se vlastně stalo), tak na rovině symbolické (co události symbolizují). Objevuje se vágní zobecňování: otcové hovoří o protibožském postoji stavitelů, řidčeji o „výstupu do nebe“,<sup>58</sup> o touze po moci nebesťanů či o stavbě pomníku následujícím generacím. Klement Římský zmiňuje polyteismus (ale už před stavbou věže), Artapanus bezbožnost, Řehoř Nazíánský svornost ve zlém, Cyril Jeruzalémský Bohu nepřátelské myšlenky, Epifanius magii, bludy a astrologii, Irenej z Lyonu či Teofil z Antiochie vlastní touhu proti vůli Boží, Hilarius z Poitiers pikle proti Bohu, Augustin pyšnou bezbožnost, marnou lidskou opovážlivost, lidský rozkol a snahu být nad druhými.<sup>59</sup> K jistému posunu dochází u autorů, kteří se uchylují k alegorii: pro Órigena je opuštění východu

<sup>56</sup> Srov. JERONÝM, *Epistolae* 46,2, PL 22,483–484; TEOFIL Z ANTIOCHIE, *Ad Autolycum* 2,31; PG 6,1101.

<sup>57</sup> „Ista civitas quae appellata est Confusio ipsa est Babylon“ (AUGUSTIN, *De civitate Dei* 16,4, PL 41,482; srov. AUGUSTIN, *O Boží obci*, s. 105). Srov. též např. Řehoř Nysský, *Oratio funebris in Meletium episcopum*, PG 46,860; EUSEBIUS OF CAESAREA, *The Onomasticon*, Jerusalem: Carta, 2003, s. 30; srov. též JERONÝM, *De nominibus Hebraicis*, PL 23,775; *Liber nominum locorum, ex Actis*, PL 23,1299. Eusebius a Jeroným citují Flavia a Sibylu.

<sup>58</sup> Srov. např. COMMODIANUS, *Carmen apologeticum*, ř. 165–166, in ed. Antonio Salvatore, Torino: Società editrice internazionale, 1977, s. 56.

<sup>59</sup> Srov. KLEMENT ŘÍMSKÝ, *Recognitiones* 1,30, PG 1,1224–1225; 4,28–29, PG 1,1327–1328; Artapana cituje EUSEBIUS Z CÉSAREJE, *Praeparatio evangelica* 9,18, PG 21,709; Řehoř Nazíánský, *Orationes* 21,22, PG 35,1105; CYRIL JERUZALÉMSKÝ, *Catecheses* 17,17, PL 33,990; *The Panarion of Epiphanius of Salamis* 3,3, sv. 1, překl. Frank Williams, Leiden, Boston: Brill, 2009, s. 18; IRENEJ Z LYONU, *Demonstration of the Apostolic Preaching* 23, <https://ccel.org/ccel/irenaeus/demonstr/demonstr.iv.html> [cit. 1. 6. 2022]; TEOFIL Z ANTIOCHIE, *Ad Autolycum* 2,31, PG 6,1101; HILARIUS Z POITIERS, *Tractatus super psalmos* 54,11, PL 9,353; AUGUSTIN, *O Boží obci* 16,4, s. 105 (srov. *De civitate Dei*, PL 41,482); *Křesťanská vzdělanost* 2,4, Praha: Vyšehrad, 2004, s. 80 (srov. *De doctrina christiana*, PL 34,38); Augustin připisuje stavbu věže i obavě z nové potopy a snaze se před ní zachránit, srov. *In Ioannis evangelium tractatus* CXXIV 6,10, PL 35,1429–1430; *Enarratio in psalmos* 54,11, PL 36,636.

a cesta na západ opuštěním prvotní dokonalosti, tvorba cihel symbolizuje starosti o hmotné věci apod.<sup>60</sup> Jiní stavbu věže zmiňují jako přírůstek pro koncil nebo herezi, neřesti či neuspořádané vášně.<sup>61</sup> Zajímavá je ve spisech otců role jednoty: je vnímána jako pozitivní hodnota, která byla stavbou babylonské věže ztracena. Jednota ve zlém vedla Boha k vytvoření *zmatku* (tj. Babylonu);<sup>62</sup> byla ztracena i jednota v dobrém: nejen v jazyce, ale především ve smýšlení a v jediné pravé, katolické víře.<sup>63</sup>

V křesťanské interpretaci je patrný posun od paradigmatické historické události jednak k racionalizujícímu historickému pojetí (stavba věže a vznik jazyků jako konstatování historického faktu) a k zakomponování do křesťanského pojetí dějin, jednak k přenosu na rovinu duchovního života. Babylonská věž se stává symbolem zmatku, protibožského jednání a vzpoury, pýchy a svévole, aniž by to bylo detailněji vysvětlováno.

### 3.2 Vulgáta

Jeronýmův překlad sice vychází z MT, ovšem je značně ovlivněn LXX i křesťanskou interpretační tradicí. Ohledně jména města se uchyluje snad k nejhoršímu možnému řešení: kalkem *Babel* nerespektuje ani význam jména (proti LXX), ani vazbu na mezopotamské město, které jinde nazývá *Babylon*. Ztrácí se jak slovní hříčka, tak vazba na Babylon, o němž byla řeč v Gn 10,10.<sup>64</sup> Stejně jako LXX překládá hebrejské „aby ne“ (לֹא) čá-

<sup>60</sup> Srov. ÓRIGENÉS, *Proti Kelsovi* 5,30–31, s. 180–187. Podobně o tom, že lidé touží stále po větších věcech, hovoří JAN ZLATOÚSTÝ, *Homiliae in Genesin* 30,2, PG 53,275.

<sup>61</sup> Srov. ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ, *Orationes* 21,22, PG 35,1105 (označení koncilu v Seleukii z r. 358); SOKRATES SCHOLASTICUS, *Církevní dějiny* 5,10, ČKCH, 1990, s. 76 (srov. *Historia ecclesiastica*, PG 67,587) (o neshodách mezi heretiky); ŘEHOŘ NYSSKÝ, *Oratio funebris in Meletium episcopum*, PG 46,860; AMBROŽ, *De Noe* 34,127–128, PL 14,416; HILARIUS z POITIERS, *Tractatus super psalmos* 136,5, PG 9,779.

<sup>62</sup> Srov. zvláště ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ, *Orationes* 41,15, PG 36,449; podle Zlatoustého došlo ke špatnému užití daru jednoty, protože ne každá jednota je dobrá a ne každá pluralita je špatná; srov. JAN ZLATOÚSTÝ, *Homilia prima de imbecillitate diaboli* 4, PG 49,250; *Homiliae in Matthaeum* 35,1, PG 57,405; *In sanctum Ioannem apostolum et evangelistam commentarius* 57,2, PG 59,314.

<sup>63</sup> Srov. WILLIAMS, *The Panarion*, s. 16–17.

<sup>64</sup> Tato situace se opakuje i v českém jazyce. Z českých překladů jsou důsledné jen Katolický liturgický překlad, Pavlík a Šrámek: první uvádí všude Babylon, druhý a třetí Babel. Kraličtí v 11,9 uvádějí Babel, ve zbytku Starého zákona Babylon. Rabínský překlad, Nová bible kralická a B21 vztáhnou Babel i na výskyt v 10,10; k těmto výskytům připojí Jeruzalémská bible ještě Mi 4,10, zatímco Český studijní a Český ekumenický překlad



sovou spojkou *antequam* („dříve než“) se stejnými důsledky jako u LXX. Navíc překládá vazbu „abychom si udělali jméno“ latinským slovesem *celebrare*, které může nést i význam „oslatit“ a může evokovat např. slavnost na počest vlastního jména, čímž se do popředí dostává pýcha stavitelů. Částečně zmírňuje obavu z rozptýlení (LXX διασπείρειν, VL *dispergere*) a hovoří o „rozdělení“ (*dividere*), což odráží důraz prvních křesťanských staletí na rozdělení lidstva do jazyků a národů spíše než na rozeznání do všech končin země.

Jeronym sice píše ve shodě s MT, že „lidé přestali stavět město“ (11,8), a nikoli věž, ovšem vztažné zájmeno ַּוְּבֵנָה v 11,5 překládá shodně se LXX jako odkaz na věž (*ut videret civitatem et turrem quam aedificabant*). Jak *civitas*, tak *turris* jsou ženského rodu, ovšem z kontextu je zřejmé, že se zájmeno týká věže, nikoli města.

Největší změnou Jeronymova překladu je však pozměnění Božího konstatování v 11,6. Zatímco v MT Bůh konstatuje, že toto je (teprve?) začátek jejich jednání a hrozí, že jim nikdo nezabrání v čemkoli, co si zamanou, u Jeronyma soustřeďuje Bůh svou pozornost na věž samotnou: „Toto začali činit a neustanou (*non desistent*) ve svých úmyslech (*cogitationes*), dokud je svými činy nedokončí“. Problémem není, co lidé učiní či by mohli učinit v budoucnu, ale myšlenky, které již nyní mají v hlavě – samotné dokončení věže.

Křesťanské interpretace prvních staletí stojí na LXX. Podobně i Jeronymův překlad je značně LXX ovlivněn – jednak Jeronym jako každý další křesťan v jeho době vyrostl na LXX, jednak byl značně ovlivněn obvyklou interpretací příběhu. Kromě toho však otcové vykazují i závislost na jiných tradicích: na Jubileích, na Sibyle aj. Biblický text v řecké podobě je hrubým referenčním rámcem a samotný příběh je tradován v mnoha podobách. Vulgáta a spisy otců předávají dalším generacím celý tento interpretační balík, a setkáme se s ním i v moderních českých texech.

---

se k Bábelu kloní pro změnu v Ž 87,4; konečně Hejčl k nim připojuje zase Ž 136,8. Andrew W. Dyck, „Babel or Babylon? A Lexical Grammatical Analysis of Genesis 10:10 and 11:9,“ *Jewish Biblical Quarterly* 45, č. 4 (2017): 237–242 analyzuje anglické překlady a poukazuje na silný konsenzus v překladech termínu jako *Babel* v Gn 10,10 a 11,9, ale *Babylon* jinde, a dokládá, že pro toto rozlišení není žádného pádného důvodu. Nelze než s ním souhlasit.

## 4. DNEŠNÍ PŘÍSTUPY

## 4.1 Moderní české parafráze

Nyní můžeme přistoupit k přehledu moderních českých parafrází vyprávění a ke zhodnocení jejich vztahu k původní verzi (MT). Předmětem jsou nejrůznější parafráze,<sup>65</sup> mezi nimiž jsou zastoupeny všechny důležité periody,<sup>66</sup> konfese<sup>67</sup> i cílové skupiny,<sup>68</sup> domácí produkce i překlady.

K Babylonu se přistupuje různě. Ve všech případech je historický Babylon odsunut do pozadí. Je-li zmíněn, bývá to bez jakékoli animozity či vztahu k tomuto městu a obvykle jen při pojmenování města, jež slouží k identifikaci příběhu samotného (tj. že se jedná o vyprávění „o babylonské věži“); název města ani historické či kulturní konotace nejsou

<sup>65</sup> Jde o: Stefan ANDRES, *Velký příběh Bible*, Praha: Vyšehrad, 1969, s. 23–28; *Biblická pátrání – babylonská věž*, dokument České televize pro děti, <https://decko.ceskatelivize.cz/video/e313298380170002> [cit. 22. 6. 2022]; Susanne BRANDT – Klaus-Uwe NOMMENSEN, *Babylonská věž*, Doron, 2017; Hana DOSKOČILOVÁ, *Diogenés v sudu*, Praha: Albatros, 1987, s. 17–18; František HILLMANN – Josef QUADFLIEG, *Písmo svaté v obrazech*, Roma: Edizioni Emaus – Norcia, 1967, s. 20–21; Nico TER LINDEN, *Povídá se... podle Tóry*, Benešov: Eman 2015, s. 42–44; Anna LUKEŠOVÁ, *Příběhy z Bible*, Praha: Česká biblická společnost, 1993, s. 16–17; Jiří MATĚJKA, *Dětská Bible*, Praha: Orbis pictus, 1991, s. 28–30; Miloš MLČOCH; Milan POLÁK, *Příběhy Starého zákona*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2001, s. 19–20; Leo PAVLÁT – Zuzana HOLASOVÁ, *Příběhy z Bible*, Praha: Aventinum, 1991, s. 31–33; Eduard PETIŠKA, *Příběhy Starého Izraele*, Brandýs nad Labem: Martin, 1990, s. 24–27; František SRDÍNKO, *Biblický dějepis Starého i Nového zákona pro školy obecné*, Praha: Školní nakladatelství, 1929, s. 22; Svědkové JEHOVOVI, *Babylonská věž*, <https://www.jw.org/cs/knihovna/knihy/pribehy-z-bible/3/babylonska-vez/> [cit. 23. 6. 2022]; Svědkové JEHOVOVI, *Stavba velké věže*, <https://www.jw.org/cs/knihovna/knihy/biblické-pribehy/2/babylonska-vez/> [cit. 23. 6. 2022]; Alois Václav ŠEVČÍK, *Biblické dějiny pro žáky základních škol*, Jihlava: Eliáš, 2004, s. 29–32; Martin VOPĚNKA, *Biblické příběhy pro nevěřící děti*, Praha: Mladá Fronta, 2018, s. 27–28; *Vyprávění. Příběhy z Bible*, s. 29–31; Ellen Gould WHITEOVÁ, *Drama věků*, sv. I, Praha: Advent Orion, 1994, s. 78–82. Z tohoto seznamu jsou vypuštěny parafráze, jež jsou součástí náboženských textů, tj. koránská verze a pojednání v knize Mormon; na druhou stranu je však zahrnuto dílo E. G. Whiteové.

<sup>66</sup> 19. století: Whiteová; předválečné: Srdínko; komunismus: Hillmann-Quadflieg, Doskočilová, Petiška, *Vyprávění*; 90. léta: Pavlát, Lukešová, Matějka; 21. století: Česká televize, Brandt-Nommensen, Linden, Mlčoch-Polák, Ševčík, Vopěnka, Svědkové Jehovovi.

<sup>67</sup> Kromě směsi katolických a protestantských jsou to i autoři mimo náboženský kontext: Doskočilová, Petiška, Vopěnka, Česká televize; adventisté: Whiteová; pravoslavní: Ševčík; židé: Pavlát-Holasová; svědkové Jehovovi.

<sup>68</sup> Kromě většinových titulů cíleně pro malé děti jsou tu i texty pro mládež (Doskočilová, Linden, Petiška, Srdínko, Ševčík) i dospělá (Whiteová, Andres, Svědkové Jehovovi).

relevantní, mizí slovní hříčky, zmínka stavebních materiálů (a jsou-li zmíněny, je to jen v rámci koloritu a bohatosti vyprávění),<sup>69</sup> mizí i širší kontext Starého zákona, v němž by Babylon měl svou roli. Zůstává jen občasná lokalizace do Mezopotamie a častěji vysvětlení jména města.<sup>70</sup> Někteří autoři se snaží zachovat etiologii a nahrazují objasnění názvu města vysvětlením, proč se dnes říká, že „je něco Babylon“.<sup>71</sup> Etiologie je zachována, ovšem se zcela novým obsahem.

Upozadění dějinného kontextu je úměrné umenšení logiky a plynulosti vyprávění v jednotlivých vydáních. Vzdálení se dějinnému kontextu závisí na míře fragmentace starozákonní dějinné linie. Z povahy knihy (biblický dějepis) kontext plně zachovávají Srdínko a Ševčík, částečně Pavlát. Jistou výjimkou jsou Brandt-Nommensen, kteří zdůrazňují návaznost na stvoření (je to dáno i tím, že příběhu je věnován samostatný sešit, takže by se bez tohoto důrazu kontext zcela ztratil) a podtrhují též návaznost na další události a rozptýlení lidí po světě. To, že vyprávění vysvětluje existenci jazykové plurality a rozšíření lidstva po celé Zemi, si musí čtenář často domyslet; tyto aspekty rozhodně nejsou hlavní pointou parafrází. Naopak v některých parafrázích je zřejmá snaha příběh z dějinného kontextu zcela vytrhnout a vytvořit příběh pohádkový, paradigmatický, takže např. vyprávění pojednává jen o malé části lidstva; tím je klíčový globální význam tohoto příběhu zcela zrušen.<sup>72</sup> Výjimkou je částečně dokument České televize, pro kterou je jazyková pluralita hlavním tématem. Jen v tomto dokumentu se také vyskytuje návaznost na dějiny spásy a na opětovné sjednocení jazyků, když se hovoří o překladech Bible, které umožňují všem národům opět rozumět Božímu slovu.

Morální hledisko je, stejně jako v předchozích staletích, dominantní. Nejčastěji se setkáme s pochopením výšky věže jakožto vyjádřením

<sup>69</sup> Srov. *Vyprávění*, Vopěnka, Matějka, Pavlát-Holasová (výrobou cihel si ušetřili práci v kamenolomu).

<sup>70</sup> Hillmann-Quadflieg a Linden Bábel ani Babylon nezmiňují; Srdínko, Ševčík a Lukešová hovoří o Bábelu, Vopěnka o Bagdádu, ostatní neutrálně o Babylonu (s Bábelem či bez něj). Výjimkou je jen Whiteová, která propojuje Babylon v Gn 11,1–9 s dalšími místy v Bibli a poukazuje na negativní obraz tohoto města.

<sup>71</sup> Srov. Brandt-Nommensen a Česká televize. Whiteová aplikuje toto rčení na stav mezi církvemi a sektami, čímž částečně zachovává původní pointu.

<sup>72</sup> Srov. *Vyprávění* či Vopěnka, ale hlavně Svědkové Jehovovi, Mlčoch-Polák („v jednom městě“) nebo Whiteová (jen bezbožná část lidstva sestoupila do Sineáru). Extrémní je Doskočilová, která příběh umísťuje do už stojícího Babylona za vlády krále Neboplasara.

pýchy v různých kombinacích se snahou být lepší než jinde na světě,<sup>73</sup> být jako Bůh,<sup>74</sup> se sebejistotou a nepotřebností Boha<sup>75</sup> či dokonce jako soupeření s Bohem.<sup>76</sup> K tomu přistupují různě (a nikoli výlučně) motivy jako modloslužba,<sup>77</sup> ochrana proti potopě,<sup>78</sup> sociální útisk a lhostejnost k člověku<sup>79</sup> nebo neochota uposlechnout Boha a rozejít se a zaplnit zemi.<sup>80</sup> Téměř všechny parafráze respektují židovský kontext příběhu a hovoří o reakci jediného, židovského Boha na zlé lidské jednání; i zde se však najdou výjimky. Vopěnka přetváří povahu židovského Boha, když jej nazývá „nevypočitatelným fotrem“, který se zalekl možností lidské jednoty a provedl lidem schválnost, zatímco Doskočilová židovský kontext opouští zcela, když příběh zasazuje do babylonského prostředí a hovoří o bohu Mardukovi.

#### 4.2 Co děláme, když vyprávíme příběh o babylonské věži?

Za slovní význam textu považujeme „onen aspekt mluvčího intence, který v rámci lingvistických konvencí může být sdílen s druhými“.<sup>81</sup> Úkolem interpreta je tedy určit, co do autorovy intence patří, a co nikoli (a co jsou projekce a asociace čtenáře).<sup>82</sup> Za tím účelem je třeba v první řadě vymezit autorův horizont, tj. „systém typických očekávání a pravděpodobností“<sup>83</sup> v autorově světě, k čemuž patří i určení žánru a stanovení kontextu výpovědi. V rámci tohoto horizontu pak existuje množství možných významů, mezi nimiž interpret určuje ten

<sup>73</sup> Srov. *Vyprávění*.

<sup>74</sup> Srov. Hillmann-Quadflieg, Mlčoch-Polák.

<sup>75</sup> Srov. Ševčík, Lukešová, Whiteová, Pavlát-Holasová, Andres.

<sup>76</sup> Srov. Vopěnka, Linden, Petiška.

<sup>77</sup> Srov. Petiška.

<sup>78</sup> Srov. Whiteová.

<sup>79</sup> Srov. Andres, Petiška, Matějka, Doskočilová. Jde o klasický motiv nářku nad rozbitými cihlami, ale lhostejnosti k zabíjímu se dělníku, nacházející se již v Pirkej de-rabbi Eliezer 24 (dostupné online, [https://www.sefaria.org/Pirkei\\_DeRabbi\\_Eliezer.24.1?lang=bi](https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer.24.1?lang=bi) [cit. 27. 6. 2022]).

<sup>80</sup> Srov. Svědkové Jehovovi, ovšem i zde ve spojení s touhou po slávě a nakonec opět s pýchou.

<sup>81</sup> Eric Donald HIRSCH, „Objektivní interpretace“, *Aluze* 2 (2003): 152. Úplné anglické znění viz „Objective Interpretation“, *PMLA* 75, č. 4 (1960): 463–479.

<sup>82</sup> Srov. *tamtéž*, s. 153.

<sup>83</sup> *Tamtéž*.

nejpravděpodobnější vzhledem ke kontextu a k celkové koherenci textu. Důležitá je i pozornost věnovaná emfázi, protože ta je, na rozdíl od významů, kterých může text nést více, výlučná a může být jen jedna.<sup>84</sup>

Interpretace je ztížena tím, že každé vyprávění obsahuje nějaká prázdná místa, jejichž doplnění je na čtenáři. Může se jednat pouze o neposkytnutí pro hlavní děj nepodstatných informací, nebo o informace klíčové, které čtenář musí doplnit, aby text dal smysl.<sup>85</sup> Vyprávění o babylonské věži je podobných prázdných míst plné, nicméně jedno je – jak ukázal přehled interpretací – zásadní: otázka motivace stavitelů věže. Při doplňování prázdných míst je třeba mít na zřeteli, že jsou to čtenářem doplněné prvky, a tedy že by měly odpovídat a zapadat do celkové autorovy intence a nenarušovat původní smysl textu. V případě babylonské věže existuje několik strategií:

(1) Význam textu je plně zachován, a to se všemi nejasnostmi a dvojznačnostmi. Jde fakticky o překlad textu s minimem doplnění (proto podobné texty nejsou předmětem této studie), nakolik doplnění prázdných míst obvykle víceznačnost a nejasnost textu ruší.

(2) Interpret rozvíjí prvky přítomné v textu, zvláště výšku věže, která je chápána jako projev pýchy. První otázkou je, nakolik je tato interpretace přítomna v horizontu autora, nakolik je pravděpodobná a nakolik je koherentní s celkovou výpovědí textu. Lze připustit, že výška věže jako vyjádření pýchy je v autorově intenci možná, zvláště ve spojení s Babylonem. Ovšem vzhledem k tomu, co zaznělo v první části této studie, je otázkou, nakolik je interpretace výšky věže coby pýchy pravděpodobná a – především – nakolik je koherentní s celkovou výpovědí textu. Na představených parafrázích je zajímavé, že toto prázdné místo zaplňují, aby následně na tento (čtenářem doplněný) prvek přesunuli emfázi. Ať už byla původní emfáze kdekoliv (na vysvětlení existence jazyků, rozptýlení lidí po celém světě nebo jinde) či ať už bylo autorovo hodnocení stavby pozitivní, neutrální či negativní, nyní se posunula na prvek, který

<sup>84</sup> Srov. tamtéž, s. 157.

<sup>85</sup> V prvním případě jde spíše o pojetí Sternbergovo (Meir STERNBERG, *The Poetics in Biblical Narrative*, Bloomington: Indiana University Press, 1991, zvláště s. 186–229), v druhém případě spíše o Iserovo (srov. stručné shrnutí o Iserově teorii prázdných míst a jejich využití v biblistice v Zoltán SCHWÁB, „Mind the Gap: The Impact of Wolfgang Iser's Reader-Response Criticism on Biblical Studies – A Critical Assessment,“ *Literature & Theology* 17, č. 2 (2003): 170–181). Zde budeme o „prázdných místech“ hovořit spíše v obecném smyslu jako o „neposkytnutých informacích“ bez ohledu na to, jak zásadní pro vyprávění jsou.

nebyl v původním textu přítomen, ale byl prázdný místem. To se netýká jen četby příběhu jako vyprávění o lidské pýše, ale – a ve větší míře – o jiných doplněních, např. o modloslužbě, sociálním útisku apod. Ve všech těchto případech čte interpret Boží jednání jako trest a ze stavitelů se stává prototyp zkaženého lidstva, kterému každý připisuje, co považuje za zkažené. Tyto interpretace jsou teoreticky v rámci horizontu autora možné, ovšem rozhodně ne pravděpodobné a koherentní se zbytkem textu. Následný přesun emfáze na tyto výplně je konečně zcela neoprávněný – vzniká tím nový text s novým smyslem.

(3) Interpret využívá kostru příběhu, ovšem kromě vyplnění prázdných míst mění i prvky v původním textu přítomné. Parafráze se stává volným zpracováním motivu, nikoli interpretací textu.

Zajímavé na parafrázích babylonské věže je skutečnost, že vznikají už více než dva tisíce let a využívají stále stejný, omezený arzenál prvků. Není tradován přesný, fixovaný biblický text, který by byl opakovaně předmětem interpretace, nýbrž je tradován jak biblický text samotný (v masoretské, septuagintní a vulgátní verzi), tak zásoba prvků, které jsou využívány k zaplnění prázdných míst: arzenál, s jehož pomocí a různými kombinacemi vznikají parafráze, navzájem si velice podobné, ovšem s různými důrazy a barvitostí. Jde o silně midrašický způsob práce s textem, který přetrvává do dnešní doby. Důsledkem toho je, že emfáze položená na pýchu (nejtypičtější druh parafráze), v křesťanství podpořená septuagintní, resp. vulgátní verzí, přetrvává i nadále po změně předlohy, tj. po výměně Vulgáty za MT: příběh, který si vyprávíme, je stále týž.

Zajímavá je také skutečnost, že se v křesťanských parafrázích, byť menšinově, objevují i prvky typické spíše pro starověkou židovskou tradici. Ukazuje to na společně sdílenou zásobárnu prvků předávanou staletími spolu s textem.

Vzhledem k této situaci tradování textu a jeho významu je důležité si položit otázku, co chceme předávat dalším generacím a jakou roli hraje Písmo v životě věřících. Je to biblický text samotný, který je Božím slovem, k němuž se vracíme, kterému se snažíme porozumět a kterému se snažíme přizpůsobit svůj život, nebo jsou to tradiční příběhy, které nám (kdy více, kdy méně kreativně) slouží k vysvětlení sdílených hodnot, jako je v tomto případě nebezpečí pýchy, modloslužby apod.? Oba modely jsou možné a důležité, ovšem v případě babylonské věže se ukazuje, že převažuje model druhý, totiž že parafráze neinterpretují biblický

text, nýbrž využívají jej k předání poselství, které dost možná není v původním textu ani přítomno.

### **Rebuilding the Tower of Babel: Contemporary Czech Paraphrases of Gen 11:1–9**

*Keywords:* Old Testament; Genesis; Tower of Babel; Biblical Interpretation

*Abstract:* Gen 11:1–9 contains three levels of meanings: phonetic-semantic (focused on the city of Babylon), contextual (explaining the existence of many languages and the dispersion of humankind), and moral (what provoked God's reaction?). If we analyse the extant ancient Jewish and early Christian paraphrases and interpretations (including LXX and Vulgate), we realise that while the moral meaning of the original Hebrew text is questionable, vague, and ambiguous, it becomes the prevalent meaning in the subsequent tradition. Finally, the study shows that the modern Czech paraphrases (unlike modern translations) are not based primarily on the Hebrew, text but follow the LXX, Vulgate and ancient Christian and Jewish (!) authors instead. Thus, the paraphrases are not an outcome of an independent interpretation of the Hebrew *Vorlage*. The more than two-thousand-year-long tradition provides their authors with a basic outline and a number of constant, complementary (definitely non-biblical) material to fill its gaps. With the help of such material, by freely adding and removing various elements, the authors build their own stories upon a general, common outline. The message of these new stories might be valid and valuable; it is, however, in most cases, far from the original one.

doc. Adam Mackerle, Th.D.  
Katedra teologických věd  
TF JU  
Kněžská 8  
370 01 České Budějovice  
[mackerle@tf.jcu.cz](mailto:mackerle@tf.jcu.cz)