

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
Husitská teologická fakulta

**Srovnání cesty Gilgameše a Abraháma**

**The Journeys of Gilgamesh and Abraham:  
A Comparison**

Diplomová práce

Vedoucí práce:

ThDr. Eva Vymětalová Hrabáková, Th.D.

Autor:

Bc. Alexander Nash

Praha 2018

## **Poděkování**

Chtěl bych poděkovat paní doktorce Vymětalové za její rady, které byly pro tuto práci neocenitelné. Zároveň chci také poděkovat svojí rodině, bez jejíž podpory bych tento projekt nemohl dotáhnout do konce.

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou prací *Srovnání cesty Gilgameše a Abraháma* vypracoval samostatně s použitím níže uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 1. května 2018

.....

Alexander Nash

## **Anotace**

Cílem této práce je vzájemně porovnat životní cestu Abrahama a Gilgameše podle tří kritérií: hrdinská cesta, nesmrtelnost a vztah k transcendentnu.

## **Klíčová slova**

Gilgameš, Abrahám, hrdinská cesta, nesmrtelnost, vztah k transcendentnu

## **Annotation**

The purpose of this work is to mutually compare the journeys of Abraham and Gilgamesh in relation to three primary categories: the hero's journey, immortality and relationship to the divine.

## **Keywords**

Gilgamesh, Abraham, the hero's journey, immortality, relationship to the divine

# Obsah

<b>Obsah</b> .....	<b>5</b>
<b>Seznam zkratk</b> .....	<b>6</b>
<b>Úvod</b> .....	<b>7</b>
<b>1. Hrdinská cesta</b> .....	<b>9</b>
<b>1.1. Odchod</b> .....	<b>9</b>
<b>1.2. Iniclace</b> .....	<b>11</b>
<b>1.3. Návrat</b> .....	<b>15</b>
<b>1.4. Kritika hrdinské cesty</b> .....	<b>23</b>
<b>2. Nesmrtelnost</b> .....	<b>26</b>
<b>2.1. Tělesná nesmrtelnost</b> .....	<b>26</b>
<b>2.2. Stínová nesmrtelnost</b> .....	<b>31</b>
<b>2.3. Sociální nesmrtelnost</b> .....	<b>35</b>
<b>3. Vztah k transcendentnu</b> .....	<b>43</b>
<b>Závěr</b> .....	<b>65</b>
<b>Seznam použité literatury</b> .....	<b>66</b>
<b>Abstrakt</b> .....	<b>69</b>

## Seznam zkratek

2Kr

2S

Ex

Gn

Iz

Mt

Ž

Druhá královská

Druhá Samuelova

Exodus

Genesis

Izajáš

Matouš

Žalmy

# Úvod

Vůdčí osobnosti byly již od dávných časů zdrojem inspirace. Ať už se jedná o postavy z dávno zaniklých civilizací nebo o stále žijící jedince, celé společnosti či národy vždy vzhlížejí k příkladu těch, kteří stojí v jejich čele. Tato skutečnost zůstává nezměněna již od prvopočátků lidské existence a je jen málo pravděpodobné, že by se v blízké době jakkoliv změnila.

V této práci si přiblížíme a skrze několik vybraných témat srovnáme dvě postavy starověku, které svým významem a slávou natolik pronikly do lidského vědomí, že jejich samotná jména stačí k okamžité identifikaci i po tisících let od jejich smrti: Gilgameš a Abraham.

Protože jsou oba od sebe staletí vzdáleni a i prostředí, ze kterých pocházeli, jsou od sebe velmi odlišná, nelze obě postavy postavit proti sobě a automaticky předpokládat, že nalezneme pouze podobnosti. Právě naopak. Díky odlišné perspektivě jejich kultur a rozdílnému vztah obou vůdců k jejich poddaným, bohům i k ostatním národům by bylo dokonce velmi překvapující, kdybychom je mohli bez jakýchkoliv obtíží postavit vedle sebe a nalézt pouze shody.

S ohledem na to se tedy primárně nezaměříme na oba protagonisty jako postavy existující v konkrétním historickém a kulturním kontextu, ale (jak samotný název práce naznačuje) na několik klíčových motivů, pod jejichž zorným úhlem budeme srovnávat prvky jejich příběhů, a to konkrétně: Hrdinská cesta, nesmrtelnost a vztah k transcendentnu.

Již při prvním pohledu na zmíněné prvky se zajisté může mnohým naskytnout otázka, nakolik se zmíněné prvky v obou textech skutečně vyskytují a nakolik se může jednat o zanášení našich vlastních předsudků a představ do ostatních kultur.

Podobná podezření jsou samozřejmě na místě. Chtěl bych ale připomenout, že cílem práce není žádné nové nalézání těchto kategorií v obou textech. Namísto toho nám poslouží jako kritéria pro samotnou komparaci. Jinými slovy: Nevynášíme definitivní soud, že tyto prvky jsou přítomny, ale zkoumáme oba protagonisty a jejich cesty pod úhlem zmíněných kategorií.

Pro zkoumání jsou použity a citovány jak texty v původních jazycích, tak jejich české překlady. V rámci gilgamešovského eposu je jako primární zdroj použita standardní babylónská verze, která prezentuje ucelenou verzi celého eposu. Český překlad pochází z *Eposu o Gilgamešovi* od Jiřího Proseckého, původní znění přepsané do latinky pak pochází od badatelů A.R. George (\*1955) a S.K.A. Parpoly (\*1943) Pro Abrahama je samozřejmě hlavním zdrojem starozákonní text knihy Genesis (hebrejsky *Berešit*) v jeho české i hebrejské formě.

Jako první je koncept hrdinské cesty, poprvé představený roku 1949 americkým badatelem Josephem Campbellem (1904-1984). Ten představil na svou dobu revoluční

představu, sjednocující příběhy velikánů jako Kristus či Buddha do jednoho uceleného celku. V době vydání tohoto díla ale již univerzalistické představy velikánů jako Campbell nebo Mircea Eliade (1907-1936) jsou již dávno překonány.

Jen málokdo by se dnes odvážil bezostyšně podepsat pod myšlenku univerzalizmu, obzvláště s přihlédnutím na množství nových objevů od doby, kdy byla hrdinská cesta poprvé představena veřejnosti. Stejně tak ale může být zarážející, jak málo je osoba tohoto západního badatele dodnes známá v našem akademickém prostředí. Cílem první kapitoly tedy bude představit hrdinskou cestu, porovnat nakolik je z pohledu dnešního badatele použitelná ve vztahu k oběma zkoumaným postavám a následně se kriticky vyjádřit k jejím obecným závěrům.

Kapitola nesmrtelnosti se pokusí nejprve vymežit, co si vlastně můžeme pod tímto pojmem představit. Je nutné rozlišit jednotlivé typy nesmrtelnosti, zde rozdělené do tří hlavních modelů: tělesná, stínová a sociální. Každý z typů je pak následně vysvětlen a postaven ve vztahu ke zkoumaným protagonistům.

Ne všechny typy nesmrtelnosti však musí být nutně přítomny v obou textech. Například u Gilgameše se vyskytují všechny tři typy, u Abrahama pouze dva. S ohledem na rovnoměrné rozdělení celé trojice je v takovém případě uveden jiný možný příklad výskytu chybějícího modelu v rámci dané kultury.

Třetí a poslední kapitola nám poskytne bližší pohled na vztah Gilgameše i Abrahama k bohům. Zároveň bude pro potřeby práce vysvětleno, jak byla v kontextu Izraele i Mezopotámie jednotlivá božstva vnímána. U uruckého monarchy se jedná primárně o jeho interakci s božstvy vyskytující se v rámci eposu, u Abrahama je analyzován Hospodin, lunární bůh Sín a v omezené míře postava egyptského faraona.

Gilgamešův vztah k množství různých bohů není s ohledem na události popsané v samotném eposu asi nijak překvapující. Mezopotámská společnost počítala za celou svoji existenci nepopíratelnou přítomnost mnoha odlišných božstev a jejich kultů, což se muselo nutně odrazit i v textech pocházející z této oblasti. Minimálně u některých božstev (primárně bohyně Ištar) ale zůstává otázka, zdali jejich přítomnost má sama o sobě hlubší význam než jako pouhá část narativu eposu. I na tuto otázku se kapitola pokusí odpovědět.

U Abrahama se může zkoumání vztahu k jiným transcendentním bytostem než k samotnému Hospodinu zdát jako kuriózní krok. Nesmíme však zapomínat na jeden klíčový fakt: První z patriarchů nežil v prázdném prostoru, nevyhnutelně se musel dostat do kontaktu s kulty jiných bohů. Stejně tak nebyl vyznavačem Hospodina celý svůj život, před jeho náboženskou konverzí vyznával boha (či bohy) svých předků a v rámci zkoumání bych zde navrhl lunárního Sína jako pravděpodobného kandidáta na pozici předchozího božského patrona.

Ačkoliv jsou oba zkoumaní protagonisté velmi dlouho známými v širokém povědomí, domnívám se, že i dnes dojdí nových poznatků v rámci zkoumání obou těchto starověkých velikánů, kteří do dnešního dne zůstávají jako možný zdroj inspirace či jako příklad hodný následování.



# 1. Hrdinská cesta

Jak již samotný název kapitoly naznačuje, jedním ze zkoumaných aspektů cesty Abrahama a Gilgameše je samotná cesta jako taková. Přesněji řečeno, tato část se bude zabývat srovnáním jejich cesty z pohledu konceptu tzv. hrdinské cesty od Josepha Campbella (1904-1987), primárně představené v jeho knize *The Hero with a Thousand Faces*.

Představa hrdinské cesty je archetyp, který se podle Campbella opakuje v nejrůznějších mytologiích z celého světa a dává tak z našeho pohledu smysl se podívat nakolik se zmíněný koncept dá aplikovat na oba naše zkoumané protagonisty. Nejprve je však třeba alespoň v krátkosti vysvětlit, co vlastně hrdinská cesta znamená.

Stručně řečeno, jedná se o formu transformace, jejíž průběh je rozdělen do tří hlavních fází, během nichž je hrdina oddělen od běžného světa, prochází skrze prostor nepřístupný běžným smrtelníkům a je skrze svůj průchod zničen a následně obrozen, aby se následně mohl změněn vrátit zpět odkud přišel. Je kuriózní skutečností, že se hrdinská cesta značně podobá přechodovým rituálům, jelikož minimálně u některých modelů by se podle mého názoru dala načrtnout přímá paralela: Daná postava je oddělena od zbytku společnosti, projde bytostní změnou a následně se ve své nové formě vrací zpět, přičemž je opětovně přijata do dané komunity.

Tato otázka pravděpodobně zůstane nezodpovězenou, jelikož není zcela jasné, nakolik si Campbell uvědomoval podobnost jeho modelu cesty a přechodových rituálů jako takových. Jasná odpověď bohužel neexistuje, jelikož jak uvidíme níže, Campbellův přístup k mýtům je ve značné míře založen spíše na psychoanalytickém přístupu Freuda a jeho odkazu, než na studiu rituálů a pravděpodobně se jedná tedy o shodu náhod.

## 1.1. Odchod

První ze tří fází zmíněné cesty je nazván *odchod* symbolizující povolání k dobrodružství. Velmi často je doprovázeno zjevením bytosti ohlašující blížící se příchod změny. Jedná se o posla osudu, znamenající zásah do života hrdiny a jeho vyvolání k cestě do neznáma. Samozřejmě daný protagonista ale nemusí být vždy nutně svolný k odchodu. V takových případech je hrdina na cestu přinucen vnějším zásahem, ať již pozitivním či negativním. Jinými slovy, možnost odmítnout svůj osud není připuštěna<sup>1</sup>.

Jak tedy povolání k cestě vypadá u našich dvou zkoumaných postav? U Abrahama je situace až pozoruhodně přímočará, jelikož zvěstovatel nemůže být více očividný, než jak se zjevuje Hospodin Abramovi:

*I řekl Hospodin Abramovi: „Odejdi ze své země, ze svého rodiště a z domu svého otce do země, kterou ti ukážu. Učiním tě velkým národem, požehnám tě, velké učiním tvé jméno. Staň se požehnaním! Požehnám těm, kdo žehnají tobě, prokleji ty, kdo ti zlořečí. V tobě dojdou požehnání veškeré čeledi země.“<sup>2</sup>*

1) CAMPBELL, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. New Jersey: Princeton University Press, 2004., s. 47+53, ISBN 0-691-11924-4.

2) Gn 12,1-3

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-אַבְרָם לֵךְ-לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבְּרִית אַבְיָי אֶל-הָאֲרָץ אֲשֶׁר אֵרְאָה:

וַיֹּאשְׁפֹךְ לִגְוִי גָדוֹל וַאֲבָרְכָהּ וַאֲגַדְלָהּ שְׂמֵךְ וְהָיָה בְרָכָה:

וַאֲבָרְכָהּ מְבָרְכֶיהָ וּמְקַלְלֶיהָ אֵאָר וּנְבָרְכּוּ בָּהּ כֹּל מִשְׁפָּחֹת הָאָדָמָה: <sup>3</sup>

Sám Abram nezklamal očekávání, přijal nabízenou cestu a ihned se vydal na svou pouť do neznáma. Naproti tomu u Gilgameše je situace o trochu komplikovanější, jelikož musíme určit, kde přesně fáze *odchodu* začala a kdo byl jejím poslem. Vzhledem k tomu, jak změnil jeho život, Enkidu by se dal označit za možného kandidáta, i když možná ne toho správného.

I poté co se stal přítelem uruckého monarchy, Gilgameš byl stále tím stejným nerozvážným polobohem, jakým byl dříve. Získal sice věrného přítele, který stál po jeho boku a vykonal i dlouhou pouť do cedrového lesa, kam se zřejmě nikdo předtím neodvážil. Zůstal ale nadále tím, kým byl předtím. Navzdory očekávání tedy Enkidu nemůže být považován za hlasatele nadcházející změny. Namísto toho je potřeba se podívat na jinou osobnost, jež navždy změnila život uruckého monarchy, konkrétně bohyni Ištar. Je to právě její příchod na scénu, jenž uvádí v chod celý zbytek eposu:

*a-na dum-qi šá<sup>d</sup> GIŠ-gím-maš i-ni it-ta-ši ru-bu-tú<sup>d</sup> ištar [a] l-kám-ma<sup>d</sup> GIŠ-gím-maš lu-ú ħa-’-ir at-ta  
in-bi-ka ia-a-ši qa-a-šu qí-šam-ma at-ta lu-ú mu-ti-ma ana-ku lu-ú aš-šat-ka  
lu-šá-as-mid-ka<sup>giš</sup> narkabti(gigir)<sup>na4</sup> uqni(za-gín) ú ħurāsi(kú.sig<sub>17</sub>)  
šá ma-gar-ru-šá ħurāsum(kú.sig<sub>17</sub>)-ma el-mi-šú qar-na-a-šá lu-ú sa-am-da-ta ūmī(ud)<sup>meš</sup>  
ku-da-nu rabūti(gal)<sup>meš</sup> a-na bīti(é)-ni i-na sa-am-ma-ti<sup>giš</sup> erēni(eren) er-ba  
a-na bīti(é)-ni i-na e-re-bi-ka sip-pu a-rat-tu-ú li-na-áš-ši-qu šēpī(gír)<sup>min</sup>-ka  
lu kám-su ina šap-li-ka šarrū(lugal)<sup>meš</sup> kabtūtu(idim)<sup>meš</sup> u rubū(nun)<sup>meš</sup>  
[ka-la? l]i-qit šadī(kur)<sup>i</sup> u māti(kur) lu-u na-šu-nik-ka bil-tu enzātu(úz)<sup>meš</sup>-ka tak-ši-i  
lahrātu(u<sub>g</sub>)<sup>meš</sup>-ka tu-’-a-mi li-li-da mūr(dúr)-ka ina [b]il-ti<sup>anše</sup> para(kunga) li-ba-’a  
sīsū(anše.kur.ra)<sup>meš</sup>-ka ina<sup>giš</sup> narkabti(gigir) lu-ú šá-ru-uĥ la-sa-mu  
[a]lap(gud)-ka i-na ni-i-ri šá-ni-na a-a ir-ši<sup>4</sup>*

V českém překladu:

*I zhlédla se v Gilgamešově kráse vládkyně Ištar. „Pojď Gilgameši, staň se (mým) chotěm! Mužností svou mne obdaruj, ty budeš mužem mým a já tvojí ženou! Nechám ti zapřísáhnout vůz ze zlata a lazuritu, s koly zlatými a jantarovými rohy. Budou ho táhnout lvi a mohutní mezci. Vejdi do domu našeho, jenž voní cedrovým dřevem!*

*Až do domu našeho vstoupíš, kněží (?) z Aratty (?) ti nohy políbí, před tebou pokleknou králové, hodnostáři i knížata, [...] hor a země ti daň (svou) přinesou. Tvé kozy po třech (a) tvé ovce po dvou (mláďata) vrhnou, tvůj osel těžší unese náklad než mezek, tví koně s vozem pyšně cválají budou, tvůj vůl vlekoucí jařmo nebude sobě rovného mít.“<sup>5</sup>*

3) <https://www.sefaria.org/Genesis.12.3?lang=bi&with=all&lang2=en>

4) GEORGE, A.R. *The Babylonian Gilgamesh Epic: introduction, critical edition and cuneiform texts. Volume I.* New York: Oxford University Press Inc., 2003., s. 618, ISBN 0-19-927841-5.

5) PROSECKÝ, Jiří. *Epos o Gilgamešovi*, Hruška, Blahoslav + Rychtařík, Marek. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny, 2003., s. 127, ISBN 80-7106-517-X.

Vztah Ištar k samotnému Gilgamešovi je podrobněji řešen jinde (viz kapitola Vztah k transcendentnu). Zde je pro nás klíčový následek zjevení bohyně v kontextu samotného eposu. Gilgameš odmítne její návrh a tím uvede do pohybu sled událostí, které připraví Enkidua o život, odhalujíc uruckému panovníkovi skutečnost smrti, která byla do té doby jen vzdálenou představou. Je to právě uvědomění si nevyhnutelnosti vlastního zániku, co ho posílá na cestu za hranice běžného světa. Bohyně Ištar se tak stává oním příslovečným poslem osudu, jelikož je to právě její výskyt, jenž signalizuje blížící se změnu v životě protagonisty.

## 1.2. Iniciace

Po povolání na cestu přichází druhá fáze Campbellovy hrdinské cesty, která nese název *iniciace*. Je to zde, kde protagonista vstupuje do neznámého prostoru, ležící mimo běžný svět. Tento prostor může mít různé podoby, univerzálně ale sdílí skutečnost, že je běžnými smrtelníky nepoznaný a samotný vchod bývá střežen hrůznými strážci. Po svém vstupu je hrdina podroben mnoha zkouškám a je následně znovu zrozen jako nová bytost. Aby k jeho znovuzrození však mohlo dojít, jeho současné *já* musí být zničeno a cesta skrze tuto dimenzi je tak ve své přirozenosti sebezničující. Pouze po absolvování vlastní smrti a nového obrození, má hrdina právo se vrátit zpět do světa smrtelných.<sup>6</sup>

Jako nejstarší dochovaný příklad zničení a následného obrození v novou bytost Campbell pojímal mýtus o sestupu Inanny do podsvětí. U samotného Gilgameše můžeme podobný fenomén pozorovat u jeho cesty za Utanapištim. Hranicemi lidského světa jsou zde hory Mášhu, mezi nimiž solární bůh Šamaš každý den vycházel při své každodenní cestě po nebeské klenbě a jenž byly střeženy hrůznými lidoštitry. Jak nám říká samotný epos:

šá šá-di-i še-mu-šú ma-š[u-(um)-ma] ana ša-ad ma-a-ši i-na ka-š[á-di-šu] šá u<sub>4</sub>-mi-šam-ma i-na-aš-ša-ru a-š[e-e <sup>d</sup>šamši(utu)<sup>š</sup>i] e-lu-šu-nu šu-pu-uk šamē(an)<sup>e</sup> i[n-du?] šap-liš a-ra-le-e i-rat-su-nu kaš-da-át gír-tab-lú-u<sub>18</sub>-lu i-na-aš-ša-ru bāb(ká)-šu  
ša ra-áš-bat pu-ul-ḥat-su-nu-ma im-rat-su-nu mu-tú gal-tu mi-lam-mu-šu-nu sa-ḥi-ip ḥur-sa-a-ni ana še-(e) <sup>d</sup>šamši(utu)<sup>š</sup>i u e-reb <sup>d</sup>šamši<sup>š</sup>i i-na-aš-ša-ru <sup>d</sup>šamši<sup>š</sup>i-ma i-mur-šú-nu-ti-ma  
<sup>d</sup>GIS-gím-maš pu-luḥ-ta u ra-šub-ba-ta i-te-rim pa-ni-šu iṣ-bat té-en-šú-ma iq-ru-ub ma-ḥar-šu-un<sup>7</sup>

V českém překladu:

*Ty hory se jmenují Blíženci [...]*

*K horám jménem Blíženci dospěl, jež denně vý[chod a západ (slunce)] střeží, vrcholek jejich základů nebe se do[týká,] dole k podsvětí úbočí jejich sahá. Lidé-štitři střeží k nim přístup, vzbuzují hrůzu (a) děs, smrtelný je na ně pohled, strašná zář jejich halí (ty) hory, střeží (v nich) východ a západ slunce. Spatřil je Gilgameš, hrůza a děs mu pokryly tvář.<sup>8</sup>*

I přes jejich hrůzný vzhled urucký monarcha překonal svůj strach, pokračoval ve své cestě a nakonec Utanapištima našel. I přesto, že je varován před nevyhnutelným selháním, Gilgameš si prochází zkouškami a je to právě v jejich selhání, kdy dochází k jeho postupné proměně ve skutečného panovníka, který je opěvován na počátku eposu.

6) CAMPBELL, *The Hero with a Thousand Faces*, s. 83-84

7) GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic: introduction, critical edition and cuneiform texts*, s. 668

8) PROSECKÝ, *Epos o Gilgamešovi*, s. 150

U Abrahama je situace komplikovanější už jen z toho důvodu, že je nejprve nutno vyznačit, co by vlastně v rámci jeho textu bylo onou zmíněnou sférou prostoru ležící mimo běžný svět. Jak je blíže přiblíženo v kapitole o nesmrtelnosti, hebrejské myšlení bylo primárně soustředěno na život v tomto světě a i když máme náznaky existence zvláštního prostoru určeného pro zemřelé ve slově *šeol*, hlavní důraz byl kladen na svět smrtelníků. První z patriarchů na rozdíl od svého uruckého protějšku nevycestoval mimo běžný svět a je tedy otázkou, zda můžeme mluvit o vstupu do dimenze nacházející se mimo běžný rámeček světa.

Pokud se ale podíváme na dějinnou a kultickou zkušenost, Izraele tak zde máme možného kandidáta v podobě Egypta neboli *Micrajim* (מצרים). Samotný překlad tohoto pojmu je dvojnásobný, jelikož se jedná o duální tvar a může znamenat dvoj-opevnění, ale také dvoj-útisk (doslova *země dvojího sevření*). O první z nabízených možností se usuzuje, že vychází z hebrejského *māšôr* (pevnost) a odkazuje na strážní pevnosti na egyptsko-asijské hranici, jelikož ty by byly tím prvním, co by semité viděli.<sup>9</sup>

Druhý význam je méně zřetelný, jelikož je více možných interpretací pojmu dvojího útisku. Může se jednat o podvojný charakter Egypta, tedy země rozkládající se na dvou březích Nilu a také na jeho možné rozdělení na horní a dolní. S ohledem na charakter Egypta je také třeba zmínit jeho zcela odlišné geografické podmínky. Izrael byl bytostně závislý na vodních srážkách a tedy přímo závislý na boží milosti *shora*, zatímco Egypt se mohl spolehnout na pravidelné záplavy přicházející *zdola*, tedy zdánlivě ze samotného podsvětí. Bylo by tedy naprosto pochopitelné, pokud by jakákoliv cesta do něj byla považována za sestup do sféry mimo běžný svět.

Samotný útisk však s největší pravděpodobností ale odkazuje na dobu, kterou Izrael strávil v područí Egypta. V kontextu starověku byl otrok na nejnižším společenském stupni a naprosto závislý na svém pánu. Když se tedy faraon rozhodl usmrtit celou generaci novorozených chlapců (jak nám ukazuje Ex 1,16), jeho příkaz musel být vykonán. Jak k tomuto tématu píše Miloš Bič:

*Cesta do Egypta byla pro starozákonního člověka vždycky sestupem (hebr. J-r-d) jako do podsvětí, zatímco do Palestiny se vždycky vystupovalo (hebr. 'l-h) jako do chrámu. Jestliže sestup do Egypta za Jákoba skončil v Egyptě zotročením lidu, který z něho povstal, znamená to, že se Izrael dostal na nejnižší stupeň lidské společnosti a že na světě už nebylo nad něj bědnějších.*<sup>10</sup>

Kromě Egypta se nabízí ještě jedna možnost reprezentující prostor mimo běžný svět: hora Móríja (*Moria*). Je to na tomto místě, kde měl Abraham podstoupit svoji další životní zkoušku od Hospodina a obětovat Izáka. Na první pohled by se pojetí hory jako prostoru mimo běžný svět mohlo zdát jako kuriózní tvrzení. V rámci Campellova pojetí zde ale nalézáme podobnosti.

9) DOUGLAS, J. D., *Nový Biblický slovník 2.*, aktual. vyd. Praha: Návrat domů, 2009, s. 198, ISBN 978-80-7255-193-4.

10) BIČ, Miloš. *Ze světa Starého Zákona*. 1. díl. Praha: Kalich, 1986. s. 179.

První a nejdůležitější z těchto podobností je oddělení protagonisty od běžného světa. V případě Egypta se jednalo o náboženské a kultické oddělení díky výše popsaným skutečnostem, u hory Mórija se jedná spíše o symbolickou záležitost. Abraham v doprovodu Izáka se musel oddělit od ostatních svého rodu, aby mohl podstoupit Hospodinovu zkoušku. Vzhledem k jeho nomádskému způsobu života, bylo takové oddělení skutečně vstupem do jiného světa. Za normálních okolností by totiž jedinec bez stálého domova nemohl doufat v přežití mimo svůj kmen, jelikož to byla právě soudržnost komunity, jež umožňovala přežití v tak náročných podmínkách.

Protože se ale jednalo o test od jeho božského patrona, nebylo z pochopitelných důvodů na výběr. Samotná Mórija (מֹרִיָּא) bývá interpretována různými způsoby. Často je ztotožňována s pozdější jeruzalémskou chrámovou horou vybranou králem Šalamounem, není ale nijak jisté, že se jedná o totéž místo.<sup>11</sup> V samotném překladu také nepanuje jasná shoda. Slovní kořen ale bývá některými odvozován od slovesa הִרָא (vidět). V kontextu události obětování Izáka by takový překlad byl vskutku trefný, jelikož Hospodin skutečně sledoval celou událost a reagoval na ni.

Jak je tedy vidět, Abram vskutku vstoupil do sféry nacházející se (z jeho pohledu) mimo běžný svět, čímž se naplňuje hlavní kritérium pro druhou fázi jeho hrdinské cesty. Je to ale také na tomto místě, kde narážíme na hlavní problémy Campbellova pojetí hrdinské cesty ve vztahu k oběma zkoumaným textům. Mezi hlavní problémy iniciační fáze je autorova psychologizace samotné cesty, kde samotná nadzemská sféra, do které hrdina vstoupil, je dle slov autora *projekce představ uložených v podvědomí*. Díky tomu je tento prostor zaplněn symbolickými bytostmi, které jsou vyjádřením vlastního lidského povědomí.<sup>12</sup>

Tímto tvrzením je celý proces hrdinské cesty přesunut do symbolické roviny, kdy všechna možná monstra, zkoušky či překážky jsou de facto manifestacemi lidského podvědomí daného protagonisty. Ačkoliv Campbell chápal mytologii jako jeden univerzální archetyp, který je pouze odlišně interpretován v různých částech světa, zcela zde chybí reflexe na skutečnost, jak by takové pojetí vnímalo etnikum či skupina, ze které příslušná mytologie pochází a všechna tvrzení podobného charakteru se tak nutně stávají umělým konstruktem moderního badatele.

Podobně problematické se může zdát i pojetí bohyně, tedy ženského božského protějšku, se kterým se hrdina setkává během svojí poutě skrze nadzemské prostory. Ta má podle Campbella představovat ujištění toho, že dříve zažívané štěstí může být znovu prožito. Zároveň ale nemusí být čistě pozitivní, jelikož zastupuje podvědomou složku člověka a tedy i potenciální duševní problémy jako například chtíč po vlastní matce.<sup>13</sup>

Jak hrdina prochází svojí iniciací tak se postava bohyně proměňuje s ním, jelikož i když má být z blíže nespecifikovaných důvodů mocnější, nemůže být nikdy více než samotný protagonista, jelikož ten by ji bez podobného omezení nebyl schopen vnímat.

11) HELLER, Jan. *Výkladový slovník biblických jmen*. Praha: Advent-Orion, 2003. s. 278, ISBN 80-7172-865-9

12) CAMPBELL, *The Hero with a Thousand Faces*, s. 92

13) CAMPBELL, *The Hero with a Thousand Faces*, s. 92, s. 101-102

Vyvrcholení interakce mezi protagonistou a bohyní probíhá v kosmologickém středu světa, kdy jsou obě postavy spojeny v mystickém sňatku. Je nutno podotknout, že Campbell zde nemá na mysli spojení těl ve fyzickém slova smyslu, ale jedná se o symbolické vyjádření nového získání mistrovství nad životem.<sup>14</sup>

V eposu o Gilgamešovi nenalzáme nic, co by se podobalo výše popsané interakci. Abraham byl sice během svojí cesty doprovázen Sárrou, ta ale v žádném případě nemůže být klasifikována jako symbolická bytost, jelikož její fyzická přítomnost i dopad jejího působení jsou pro dějiny Izraele naprostou nezbytností, stejně jako postava samotného patriarchy.

Třetím kontroverzním bodem Campbellovi iniciační fáze je setkání hrdiny se svojí odvrácenou stranou, tedy se symbolickou manifestací vlastního podvědomého ega, které zde autor ztotožňuje s děsivou postavou otce. Ačkoliv je dle samotného autora koncept hrozby otce přítomen nejvíce u primitivních národů, má se jednat o obecně rozšířený fenomén. V části, která snad nejvíce ze všech čerpá jasně viditelnou inspiraci z odkazu Sigmunda Freuda (obzvláště jeho představy oidipovského komplexu), nezbytnou součástí této konfrontace je právě usmíření s hrozivou postavou otce. Pouze skrze vyrovnání se s touto složkou sebe sama, může hrdina dokončit svoji iniciaci.<sup>15</sup>

Funkcí otce je dle autora zbavit syna infantilních motivů, preferencí či vzdoru, aby mu mohl následně předat symboly svého předchozího úřadu. Samotné usmíření zde spočívá v opuštění našich dvou vnitřně vygenerovaných monster (v textu ztotožněných s dvojicí superego + id), což ale zároveň zahrnuje opuštění vlastního vztahu ke svému egu. Tím dospívá k poznání, že všechny předchozí zkoušky hrdiny byly ve svém významu symbolické za účelem jeho uvědomění si skutečnosti, že je vlastně s otcem totožný. Posledním krokem iniciace je asimilace této odvrácené strany zpět do sebe, čímž je syn nejprve zničen a následně obrozen jako nová bytost.<sup>16</sup>

Opět bych si zde troufal tvrdit, že je obtížné snažit se nalézt Campbellovo pojetí u obou našich protagonistů. Gilgameš si sice prošel značnou proměnou po odhalení nevyhnutelnosti své vlastní smrti, v kontextu jeho osobní realizace se ale nejedná o konfrontaci se sebou samým, jako spíše o smíření se s řádem světa a s jeho místem v něm (viz kapitola *Nesmrtelnost*). Urucký monarcha se mění v důsledku pochopení pravého chodu věcí, nikoliv v konfrontaci s částí jeho vlastní osobnosti.

U Abrahama je tomu podobně. Jako osobnost prochází značnou změnou, nedochází k tomu však na základě konfrontace s vlastním podvědomím. Z hlediska jeho příběhového cyklu by podobná konfrontace asi ani nebyla příliš vhodná, jelikož pro text je klíčový Abrahamův vztah s Hospodinem a z toho plynoucí slib vyvolení, nikoliv proměna patriarchy jakožto osoby. Bližší pohled na transformaci patriarchy se nachází v popisu třetí fáze hrdinské cesty (tedy návratu).

14) CAMPBELL, *The Hero with a Thousand Faces*, s.104 + 111

15) CAMPBELL, *The Hero with a Thousand Faces*, s.116, 119-120, 126

16) CAMPBELL, *The Hero with a Thousand Faces*, s.99, 107, 120, 125-126

Současným badatelům se výše uvedená aplikace freudovské trojice na pochopení rozličných mýtů může zdát jako značně bizarní a jakýkoliv údiv je zcela na místě. Na první pohled se jedná o zanášení moderních představ, vzniklých v rámci západní civilizace do narativů ostatních kultur ve snaze o univerzalistické pojetí mytologie. K tomu je třeba poznamenat, že podobná kritika je oprávněná, zároveň bychom ale pomíjeli hlavní smysl Campbellovy hrdinské cesty, pokud bychom ji pochopili jako pouhou slepou aplikaci dnes již zastaralého směru psychologie.

S ohledem na způsob formulování samotného konceptu hrdinské cesty nesmíme zapomínat, že její význam je čistě symbolický a nemá nijak představovat, jak daný mýtus chápou samotní posluchači v rámci dané kultury. Podobně jako třeba Mircea Eliade, Joseph Campbell je univerzalistického myšlení a na pozadí všech náboženství i mytologií vidí jeden stálý archetyp, který je pouze odlišně interpretován jednotlivými kulturami. Jinými slovy, samotná hrdinská cesta má být zobrazením tohoto prvotního vzoru a nikoliv způsob, jakým mýtus chápe dané publikum.

### 1.3. Návrat

Následně přecházíme do třetí a poslední části hrdinské cesty, výstižně nazvanou *návrat*. Po sestupu do nejnižšího bodu cesty se hrdina transformoval v novou osobnost a zbývá tedy již jen návrat zpět do světa běžných smrtelníků. Často si sebou odnáší trofej získanou během svojí cesty, představující symbolickou kořist vydobytou během své dlouhé pouti. Jak uvidíme dále, nemusí se jednat o nic fyzického, může se jednat třeba o moudrost nebo podobné duchovní dary.<sup>17</sup>

V některých instancích je samozřejmě možné, že se hrdina nebude chtít vrátit. Podle Campbella je ale v takových případech explicitně přinucen k návratu vnějšími faktory. Jak sám autor zmiňuje, společnost netoleruje ty, kteří se od ní odloučili a bude mít zájem na navrácení zbloudilce zpět do svého područí. Alternativně také není vyloučeno, že je hrdina fyzicky potřebný ve smrtelném světě a jeho absence může mít pro svět běžných lidí katastrofální důsledky. Stačí se podívat na již zmíněný případ sestupu Inanny (v pozdějších verzích Ištar) do podsvětí.<sup>18</sup>

To, že se hrdina vrací zpět do běžného světa, ještě nutně neznamená, že již překonal všechny překážky. Jak sám Campbell k této části dodává, pokud byla hrdinova cesta podporována všemi bytostmi, tak se triumfálně vrátí, pokud ale měl opozici tak bude na zpáteční cestě pronásledován. Stačí zmínit Odyssea a jeho strastiplnou cestu domů jako ideální příklad podobného problému.<sup>19</sup>

17) CAMPBELL, *The Hero with a Thousand Faces*, s. 179

18) CAMPBELL, *The Hero with a Thousand Faces*, s. 192

19) CAMPBELL, *The Hero with a Thousand Faces*, s. 182

Jak tedy třetí fáze cesty je aplikovatelná na Gilgameše a Abrahama? U uruckého monarchy je návrat do země smrtelných vcelku explicitní počínaje návratem od Utanapištima za pomoci převozníka Uršanabiho. Odměnou za všechnu jeho námahu mu měla být rostlina, která by mu navrátila mládí:

*<sup>d</sup>GIŠ-gím-maš u <sup>m</sup>ur-šanabi ir-ka-bu <sup>giš</sup>eleppa(má) <sup>giš</sup>m[á-gi-il-l]a id-du-ú šu-nu ir-tak-bu  
mar-ḥi-is-su ana šá-šu-ma izakkar(mu)<sup>ar</sup> a-na <sup>m</sup>Ud-napišti(zi) ru-qí  
<sup>d</sup>GIŠ-gím-maš illika(du)<sup>ka</sup> i-na-ḥa i-šu-ṭa mi-na-a ta-at-tan-na-áš-š[um-m]a i-ta-ár ana  
māti(kur)-šú  
u šu-ú iš-ši pa-ri-sa <sup>d</sup>GIŠ-gím-maš  
<sup>giš</sup>eleppa(má) uṭ-ṭé-eḥ-ḥa-a a-na kib-ri  
<sup>m</sup>Ud-napišti(zi) a-na šá-šu-ma [izakkar<sup>ar</sup> a-n]a <sup>d</sup>GIŠ-gím-maš  
<sup>d</sup>GIŠ-gím-maš tal-li-ka ta-na-ḥa ta-šu-ṭa  
mi-na-a at-tan-na-kúm-ma ta-ta-ár ana māti(kur)-ka  
lu-ú-up-te <sup>d</sup>GIŠ-gím-maš a-mat ni-šir-ti  
u pirišta(ad.ḥal) š[á ili<sup>mes</sup> ka-a-šá lu-u]q-bi-ka  
šam-mu šu-ú ki-ma ed-de-et-t[i šin-kin-šú?š]á-k[i]n  
si-ḥi-il-šú kīma(gim) a-mur-din-nim-ma ú-sa[ḥ-ḥal qāti<sup>min</sup>-k]a  
šum-ma šam-ma šá-a-šú i-kaš-šá-da qa-ta-a-k[a:]<sup>20</sup>*

V českém překladu:

*Gilgameš a Uršanabi do člunu usedli, člun[n vy]razil a oni se plavili.  
Žena jeho praví Utanapištimu vzdálenému: „Gilgameš přišel sem znaven a vyčerpán, co  
jsi mu dal, dřív než se do země své vrátí?“  
A on, Gilgameš, pozvedl bidlo (a) s člunem ke břehu přirazil.  
Utnapištím praví Gilgamešovi: „Gilgameši, tys přišel sem znaven a vyčerpán, co jsem ti  
dal, dřív než se do země své vrátíš?  
Odhalím ti, Gilgameši, slovo skryté, o taje[mství bohů] ti povím.  
Je (jedna) rostlina, má kořen jak trnitý keř, trn její jak ostružiník [tě do ruky] bodne,  
jestliže rostliny té se zmocníš, [nalezneš život.“]<sup>21</sup>*

Samozřejmě v předchozích částech eposu již bylo ustanoveno, že věčný život je nedosažitelný (viz kapitola *Nesmrtelnost*). Utanapištím proto uruckému monarchovi nabídl alespoň možnost, jak běh smrti na čas oddálit skrze omlazující účinky zázračné rostliny. Je to ale skutečna ona kořist, se kterou by se Gilgameš jako hrdina měl vrátit zpět do světa smrtelných?

Sám epos poskytuje vcelku jasnou odpověď a to, že nikoliv. Během zastávky u studny je těžce získaná rostlina pozřena hadem a Gilgameš se tak musí zdánlivě vracet s prázdnou. Všechny jeho snahy byly zbytečné a sám hrdina propadá zoufalství. Pokud se ale na tento moment podíváme v kontextu hlavní zprávy celého eposu, dává podobná událost dokonalejší smysl.

20) GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic: introduction, critical edition and cuneiform texts*, s. 720

21) PROSECKÝ, *Epos o Gilgamešovi*, s. 175-176



Hlavním poselstvím, jenž cesta uruckého monarchy chce sdělit, je podřízení se božskému řádu světa a smrt je jeden z aspektů takového řádu. Člověk má pouze omezený čas a měl by si užít života, dokud ho má. Tím se samozřejmě nemyslí jakákoliv forma hedonismu, nýbrž prostá radost z vlastního života navzdory jeho případným útrapám. Jakékoliv snahy o změny lidského života jsou skrze zásah bohů předem odsouzeny k selhání, a to i v případě polobožského Gilgameše.

Proto bych si v rámci přechodu z *iniciace* do *návratu* troufal tvrdit, že je to až zde, na půli cesty zpět do světa běžných smrtelníků, kdy urucký panovník dochází plného poznání celé pravdy. Až poté se může stát oním legendárním vládcem, jenž se v budoucnu stane vzorem hodným následování. Jeho konečnou kořistí tedy není zázračná rostlina, ale moudrost, vyjadřovaná v uvědomění si vlastních limitů i přijetí přirozeného řádu věcí.

U Abrahama je situace odlišná, jelikož jeho odměna má fyzickou podobu, konkrétně v podobně lstí získaného bohatství darovaného egyptským faraonem poté, co svou ženu Sáru označil za svou sestru:

*Když pak Abram vešel do Egypta, spatřili Egypťané tu ženu, jak velice je krásná. Spatřila ji také faraónova knížata a vychválila ji faraónovi. Byla proto vzata do domu faraóna a ten kvůli ní prokázal Abramovi mnoho dobrého, takže měl brav a skot a osly i otroky a otrokyně i oslice a velbloudy.*<sup>22</sup>

וַיְהִי כִּבּוֹא אַבְרָם מִצְרָיִם וַיִּרְאוּ הַמִּצְרָיִם אֶת-הָאִשָּׁה כִּי יְיָפָה הִוא מְאֹד:  
וַיִּרְאוּ אֹתָהּ שָׂרֵי פַרְעֹה וַיְהִלְלוּ אֹתָהּ אֶל-פַּרְעֹה וַתִּקַּח הָאִשָּׁה בֵּית פַּרְעֹה:  
וַלְאֲבָרָם הַיֵּטִיב בְּעַבְדֵּי פַרְעֹה וַיְהִי-לּוֹ צֹאן-וּבָקָר וְחֲמֹרִים וְעַבְדִּים וְשִׁפְחֹת וְאַתְנֹת וְגַמְלִים:<sup>23</sup>

Vztah prvního patriarchy a egyptského monarchy je blíže popsán v kapitole *Vztah k transcendentnu*. Co je pro nás klíčové je motiv kořisti, se kterou Abram vystoupil z Egypta po jeho vyhnání. Jak ale toto zapadá do třetí fáze hrdinské cesty? Jak již bylo výše řečeno, Egypt by se dal (minimálně z pohledu starověkého Izraele) považovat za onu sféru nacházející se mimo běžný svět a máme zde i zisk pro našeho protagonistu, co zde ale chybí je proměna samotného hrdiny před jeho samotným návratem.

Kromě stavu jeho hmotných statků není nic, co by se na Abramovi změnilo během jeho pobytu v Egyptě či během jeho vystoupení z něj. První patriarcha byl doposud Abramem, putujícím nomádem a prvním z Hospodinových věřících. Zatímco tedy motiv vystoupení a návratu by se zde dal nalézt, chybí zde zcela zásadní prvek vývoje charakteru samotného hrdiny během jeho pobytu mimo běžný svět.

22) Gn 12, 14-16

23) <https://www.sefaria.org/Genesis.12.16?lang=bi&with=all&lang2=en>

Přesněji řečeno, ke změně sice dochází, není tomu ale během pobytu v Egyptě. Pokud bychom chtěli hovořit o změně patriarchy jakožto lidské bytosti, musíme se podívat na kapitolu 17, kde dochází k obnovení smlouvy a k bytostní proměně Abrama v Abrahama:

*Když bylo Abramovi devětadevadesát let, ukázal se mu Hospodin a řekl: „Já jsem Bůh všemohoucí, chod' stále přede mnou, bud' bezúhonný! Mezi sebe a tebe kladu svou smlouvu; převelice tě rozmnožím.“*

*Tu padl Abram na tvář a Bůh k němu mluvil: „Já jsem! A toto je má smlouva s tebou: Staneš se praotcem hlučícího davu pronárodů. Nebudeš se už nazývat Abram; tvé jméno bude Abraham. Určil jsem tě za otce hlučícího davu pronárodů. Převelice tě rozplodím a učiním z tebe pronárody, i králové z tebe vzejdou. Smlouvu mezi sebou a tebou i tvým potomstvem ve všech pokoleních činím totiž smlouvou věčnou, že budu Bohem tobě i tvému potomstvu. A tobě i tvému potomstvu dávám do věčného vlastnictví zemi, v níž jsi hostem, tu celou zemi kenaanskou. A budu jim Bohem.“*<sup>24</sup>

וַיְהִי אַבְרָם בְּרֶגֶעַת שָׁנָה וַתִּשַׁע שָׁנָיִם וַיֵּרָא יְהוָה אֶל־אַבְרָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי־אֵל לִפְנֵי וְהָיָה תַמִּים:  
וְאַתָּנָה בְּרִיתִי בֵינִי וּבֵינְךָ וְאַרְבָּה אֹתְךָ בְּמֵאֹד מְאֹד:  
וַיִּפֹּל אַבְרָם עַל־פָּנָיו וַיְדַבֵּר אִתּוֹ אֱלֹהִים לֵאמֹר:  
אֲנִי הִנֵּה בְרִיתִי אִתְּךָ וְהָיִיתָ לְאַב הַמּוֹן גּוֹיִם:  
וְלֹא־יִקְרָא עוֹד אֶת־שְׁמֹךָ אַבְרָם וְהָיָה שְׁמֹךָ אַבְרָהָם כִּי אַב־הַמּוֹן גּוֹיִם נִתְּתִיךָ:  
וְהִפְרַתִּי אִתְּךָ בְּמֵאֹד מְאֹד וְנִתְּתִיךָ לְגוֹיִם וּמְלָכִים מִמֶּנִּי יֵצְאוּ:  
וְהִקְמֹתִי אֶת־בְּרִיתִי בֵינִי וּבֵינְךָ וּבֵין זָרְעֶךָ אֶתְּרִיךָ לְדֹרֹתָם לְבְרִית עוֹלָם לְהַיּוֹת לְךָ לְאֱלֹהִים וְלִזְרַעֲךָ אֶתְּרִיךָ:  
וְנִתְּתִי לְךָ וְלִזְרַעֲךָ אֶתְּרִיךָ אֵת אֶרֶץ מִגְרִיךָ אֵת אֶרֶץ כְּנָעַן לְאַחֲזַת עוֹלָם וְהָיִיתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים:<sup>25</sup>

Změna jmen není jen symbolem transformace patriarchy osoby, ale je i odrazem změny jeho vztahu k Hospodinu. Původní jméno Abram se ve svém hebrejském tvaru אַבְרָם skládá ze slov *otec* (אָב) a *vyvýšit/povznést* (רָוַם). Ve větné podobě אַבְרָם se jedná o nominální tvar, který můžeme chápat dvěma způsoby. Pokud postupujeme v pořadí subjekt – predikát, dostaneme překlad *Otec je zvýšený*, v opačném sledu zase *Otcem je (ten) Vyzvýšený*. Za předpokladu, že druhý způsob překladu byl správný, je otázkou, kdo je oním Vyzvýšeným.

Jana Hellera se jedná o odkaz na titul nějakého božstva, není ale jasné, kterého. Ačkoliv zde můžeme pouze spekulovat, s ohledem na dodatečné interpretace Abramova původu (viz kapitola *Vztah k transcendentnu*) bych si však troufal navrhnout lunárního boha Sína jako možného kandidáta.<sup>26</sup>

24) Gn 17,1-8

25) <https://www.sefaria.org/Genesis.17.8?lang=bi&with=all&lang2=en>

26) HELLER, *Výkladový slovník biblických jmen*, s. 31-32

Naproti tomu Abraham (אַבְרָהָם) má jiný význam, doslova znamenající *Otec množství*. Změna významu jména je symbolem patriarchovy nové pozice jakožto vyvoleného praotce, zároveň se ale jedná o demytizaci jeho osoby (tedy odstínění mytických asociací). Abram bylo jméno vztahující se k vnější osobě (pravděpodobně k božstvu), na druhou stranu Abraham se vztahuje ke svému nositeli. Od putujícího nomáda se tak konečně dostáváme k otci budoucího Izraele a transformace je dokončena.

Scénář transformace můžeme také aplikovat, pokud do našeho zkoumání zapojíme i motiv obětování Izáka na hoře Mórija. Ačkoliv samotná Bible ve svém strohém stylu psaní neposkytuje žádný náznak podobné změny, jen těžko si lze představit, že by taková zkouška po sobě nezanechala na Abrahamovi žádné následky. Situace se stává více explicitní, pokud do našeho výkladu zahrneme i midraše. Ty samotnou cestu k obětování rozšiřují o dodatečné části, které dále rozšiřují celý text a odhalují i nový rozměr Abrahamovy osobnosti. Jak k tomuto tématu píše Elie Wiesel:

*Neboť tato zkouška je dvojnásobná. Bůh zkouší Abrahama, ale zároveň zkouší Abraham Boha. Jako by mu říkal: Nevěřím ti, Hospodine; podřídím se tvé vůli a uvidíme, zda zajdeš tak daleko, uvidíme, zda něco takového dopustíš, uvidíme, zda budeš mlčet, až bude v sázce život mého syna – který je zároveň i tvým synem.*

*A nakonec Bůh ustoupí, změní svůj postoj. Z tohoto střetu vychází jako vítěz Abraham. Proto posílá Bůh anděla, aby odvolal příkaz a požehnal mu. On sám je příliš na rozpacích.*

*A tady hra získává nečekaný obrat. Nad Abrahamem skutečně nevycházíme z údivu: poté, co vyhrál první kolo, začíná si diktovat. Bůh ustoupil, ale Abraham se odmítá spokojit se svým vítězstvím a pokračuje v dřívějších vztazích, jako by se nic nestalo.<sup>27</sup>*

Jakkoliv tyto pasáže mohou být zajímavé, s ohledem na koncept hrdinské cesty ale příliš neodpovídají hledanému motivu bytostní proměny protagonisty v novou osobu. K jisté změně došlo, nejedná se ale o proměnu Abrahama jako bytosti, ale spíše o změnu vztahu k Bohu. Proto bych řekl, že nemůžeme obětování Izáka považovat za vhodnou alternativu k sestupu do Egypta.

Poslední, co v rámci egyptské cesty zbývá, je návrat do normálního světa. Jak nám ukazuje kapitola 13:

*I vystoupil Abram z Egypta se svou ženou a se vším, co měl, do Negebu; byl s ním i Lot. Abram byl velice zámožný, měl stáda, stříbro i zlato. Postupoval po stanovištích od Negebu až k Bét-elu, na místo mezi Bét-elem a Ajem, kde byl zprvu jeho stan, k místu, kde předtím postavil oltář; tam vzýval Abram Hospodinovo jméno.<sup>28</sup>*

27) WIESEL, Elie. *Bible: Postavy a příběhy*. Praha: Sefer, 1994. Judaika. s. 60., ISBN 80-85924-01-3.

28) Gn 13,1-4

וַיַּעַל אַבְרָם מִמִּצְרַיִם הוּא וְאִשְׁתּוֹ וְכָל־אֲשֶׁר־לוֹ וְלוֹט עַמּוֹ הַנְּגַבָּה׃  
 וְאַבְרָם כָּבַד מְאֹד בְּמִקְנֵה בְּכֶסֶף וּבְנִזְקָה׃  
 וַיֵּלֶךְ לְמִסְעָיו מִנְּגַב וְעַד־בֵּית־אֵל עַד־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־הָיָה שָׁם אֵהְלָה [אֵהְלוֹ] בְּתַחֲלָה בֵּין  
 בֵּית־אֵל וּבֵין הָעֵי׃  
 אֶל־מְקוֹם הַמְזִבְחַ אֲשֶׁר־עָשָׂה שָׁם בְּרֵאשִׁיטָה וַיִּקְרָא שָׁם אַבְרָם בְּשֵׁם יְהוָה׃<sup>29</sup>

Opět zde ale narážíme na problém v aplikaci Campbellova konceptu na patriarchův příběh. Za normálních okolností by příchod zpět do světa smrtelníků implikoval konec cesty. Naproti tomu u Abrahama jeho cesta do Egypta a následné vystoupení tvoří (spolu s obnovením slibu a změnou jména) jen malou část jeho celého příběhu.

Mohl by zde být položen argument, že namísto cesty do Egypta a zpět by se příslušné fáze hrdinské cesty měly najít v ostatních částech textu, čímž by se tento problém mohl vyřešit. Troufal bych si ale tvrdit, že podobné snahy nemají šanci na úspěch. Ve snaze přiřadit i ostatní části textu do schématu hrdinské cesty riskujeme vsouvání našeho vlastního předporozumění do samotného textu. Podrobnější kritika celého kontextu je rozvedena na konci této kapitoly.

Jak tedy konečný návrat do světa vypadá u Gilgameše? Po jeho neúspěchu získat alespoň zpět své mládí, když se nesmrtelnost ukázala jako nedosažitelná, se urucký monarcha vrací zpět do svého korunního města v doprovodu Uršanabiho. Tomu pak následně ukazuje to, co se stane základem jeho sociální nesmrtelnosti (viz kapitola *Nesmrtelnost pro vysvětlení*):

ana 20 b[ē]r(danna) ik-su-pu ku-sa-pa  
 ana 30 b[ē]r(danna) iš-ku-nu nu-bat-ta  
 ik-šu-d[u-ni]m-ma ana lib-bi uruk<sup>ki</sup> su-pu-ri  
<sup>d</sup>GIS-gím-maš ana šá-šu-ma izakkara(mu)<sup>ra</sup> a-na <sup>m</sup>ur-šanabi ma-la-ḫi  
 e-li-ma <sup>m</sup>ur-šanabi ina muḫḫi(ugu) dūri(bád) šá uruk<sup>ki</sup> i-tal-lak  
 te-me-en-na ḫi-i-ṭi-ma libitta(sig<sub>4</sub>) šu-ub-bi  
 šum-ma libitta(sig<sub>4</sub>)-šú la a-gur-rat  
 u uš-ši-šú la id-du-ú 7 mun-tal-ki  
 I šár ālu(uru)<sup>ki</sup> 1 šár kirātu(kiri<sub>6</sub>)<sup>mes</sup> I šár es-su-ú pi-t[i-i]r bīt(é)  
<sup>d</sup>iš-tar<sup>30</sup>

V českém překladu:

*Po dvaceti mí[lich] sousto uždibli, po třiceti mílich si nocleh připravili, až přišli do nitra Uruku hrazeného. Gilgameš praví převozníku Uršanabimu:  
 „Vystup, Uršanabi, na vrchol urucké hradby, projdi se po ní, prozkoumej základ, cihlu si prohlédni! Cožpak to cihla pálená není a fundament onen nekladlo mudrců sedm? Jeden sar město, jeden sar zahrady, jeden sar hliniště (a) pozemek Ištařina chrámu, tři sary a (ten) pozemek Uruk zabírá.“<sup>31</sup>*

29) <https://www.sefaria.org/Genesis.13.4?lang=bi&with=all&lang2=en>

30) GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic: introduction, critical edition and cuneiform texts*, s. 724

31) PROSECKÝ, *Epos o Gilgamešovi*, s. 177

Stejně verše se objevují i v první tabulce eposu oslavující jedině dílo, které za sebou Gilgameš zanechá a samotný epos tak končí návratem ke svému počátku. Zatímco tedy příběh Abrahama se ukázal jakožto ne zcela vyhovující pro aplikaci konceptu hrdinské cesty, v případě uruckého monarchy je tomu zdánlivě naopak. Minimálně k takovému názoru bychom mohli dojít na základě všeho, co bylo doposud řečeno.

Použití konceptu hrdinské cesty se však začíná hroutit při čtení dvanácté (tedy poslední) tabulky eposu, která svým obsahem nezapadá do předtím zavedeného schématu. Ačkoliv je obsahově kratší než ostatní tabulky, po narativní stránce je pro náš výklad zcela zásadní.

Dějově se tabulka má pravděpodobně odehrávat za doby Enkiduova života, který na velmi kuriózní popud sestupuje do podsvětí:

*u4-ma pu-uk-ku ina bīt(é) <sup>lu</sup>naggāri(nagar) lu-ú e-z[ib]  
[aššat <sup>lu</sup>na-ga-ri šá ki-i um-m]i a-lit-ti-ia lu-ú [e-zib]  
m[ārat(dumu.munus) <sup>lu</sup>na-ga-ri šá ki-i-a]-ḥa-ti-[ia š]e-ḥer-ti lu-[ú e-zib]  
mi-ki-ke-a a-na eršeti(ki) <sup>im</sup>i[m-qu-tan-ni-(ma)]  
[<sup>d</sup>e]n-ki-dú <sup>d</sup>GIŠ-gím-maš i[p-pal-šu]*

*be-lí mi-na-[a] tab-[k]i líb-ba-ka [le-mun]  
ūma(u<sub>4</sub>) pu-uk-ku ul-tu eršeti(ki) <sup>im</sup>i[m-qu-tan-ni-(ma)]  
[<sup>d</sup>e]n-ki-dú <sup>d</sup>GIŠ-gím-maš i[p-pal-šu]  
be-lí mi-na-[a] tab-[k]i líb-ba-ka [le-mun]  
ūma(u<sub>4</sub>) pu-uk-ku ul-tu eršeti(ki) <sup>im</sup>ana-ku ú-š[e-el-lak-ka]  
mi-ik-ke-e ul-tu eršeti(ki) <sup>im</sup>ana-ku ú-š[e-el-lak-ka] <sup>32</sup>*

V českém překladu:

*„Kéž bych dnes kouli zanechal v domě truhlářově!  
Kéž bych [(ji) zanechal manželce truhlářově, která je jako matka má] rodná!  
Kéž bych [(ji) zanechal dceři truhlářově, která je jako] mladší má [sestra]!  
Dnes [mi] koule spadla do podsvětí, palice [mi] spa[dla] do podsvětí.“*

*Enkidu Gilgamešovi odpo[vídá:]  
“Pane můj, proč pláčeš, srdce tvé [...?]  
Já (ti) dnes kouli z podsvětí při[nesu,]  
já (ti) palici z podsvětí přine[su].“ <sup>33</sup>*

Na první pohled se může výše citovaná část zdát jako velmi bizarní, obzvláště s přihlédnutím k obsahu zbytku eposu. Pro bližší pochopení je proto potřeba analyzovat jednotlivá slova. *Naggāri* je odvozený tvar od slova *naggāru* (v sumerštině LÚ.NAGAR.MEŠ), což skutečně znamená tesař či truhlář. Stejně tak *bīt(é)* je odvozeno od *bītu*, v překladu znamenající dům. Jak ale přeložit *bīt(é) <sup>lu</sup>naggāri(nagar)*?

32) GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic: introduction, critical edition and cuneiform texts*, s. 728

33) PROSECKÝ, *Epos o Gilgamešovi*, s.178

Doslovný překlad by skutečně znamenal *truhlářův dům*, jak vidíme v překladu eposu u Jiřího Proseckého, nejedná se ale nutně o jediný možný výklad. A. R. George ve svojí verzi překladu užívá pojem *workshop*, tedy dílna, namísto použití slova *house* označující dům. Truhlářův dům by tedy potenciálně mohl znamenat i truhlářova dílna, což s přihlédnutím na následující slova může odhalit dříve skrytý význam textu.

Následně je třeba vyložit slovo *pu-uk-ku* (odvozené od akkadského *pukku*), které rozhodně také není jednoznačně překládané. Podle starších interpretací<sup>34</sup> se mohlo jednat o buben, jehož zvukem Gilgameš nutil muže k účasti na budování urucké hradby, v novějších překladech se ale objevují alternativní verze jako *obruč*<sup>35</sup> nebo právě koule. Kterou verzi použijeme má vliv i na překlad *mi-ik-ke-e* (odvozené ze slova *mekkû*), což může být chápáno jako palička, palice nebo i hůlka.<sup>36</sup>

S odkazem na starší texty<sup>37</sup> si můžeme být minimálně jisti, že se jednalo o předměty, které do sebe narážely. Zároveň pokud vezmeme v potaz sumerskou skladbu *Bilgames, Enkidu a podsvětí* i Gilgamešův sklon k soupeření, tak se jeví jako nejpravděpodobnější, že *pu-uk-ku* a *mi-ik-ke-e* odkazují na předměty používané během sportů.

Jaký je tedy význam sportovního náčiní, které zůstalo zapomenuté v dílně a tudíž nemůže být použito? Možnou interpretací by mohlo být poukázání na marnost budoucích snah, jelikož sport vykonávaný bez nezbytných pomůcek je veskrze nemožný. Stačí si představit hru tenisu bez raket nebo hokejový zápas bez hokejek: Veskrze zbytečná snaha, jenž nikam nevede. Toto pojetí by i tématicky bylo blízké celkovému poselství samotného eposu. Koneckonců, nepoznal snad Gilgameš během svojí cesty, že některé snahy jsou již předem odsouzeny k neúspěchu?

V každém případě tabulka pokračuje cestou Enkidua do podsvětí. Během jeho sestupu však v říši mrtvých uvízne a až na žádost bohů se může vrátit zpět na zem. Nejedná se ale o návrat ve fyzické podobě, jelikož význam *ú-tuk-ku* (odvozeno od *utukku*) je označení stínového těla mrtvého, nikoliv fyzické formy jakou člověk užíval za svého života.<sup>38</sup> Problematika přízračného těla je blíže analyzována v kapitole *Nesmrtelnost*. Prozatím si stačí pamatovat, že se Enkidu v pravém slova smyslu z podsvětí nevrátil, navzdory tomu, co by text na první pohled naznačoval.

Pokud ponecháme stranou možný symbolický význam prvních veršů, hlavní otázkou zůstává, zdali můžeme brát poslední tabulku jako relevantní pro naše zkoumání aplikace hrdinské cesty. Celá tabulka je dodnes předmětem sporu v otázce, zdali patří či nepatří do samotného eposu, obzvláště s přihlédnutím na skutečnost, že byla přidána až v pozdější době. To můžeme poznat podle několika hlavních faktorů, a to: jazyk, způsob psaní a problém zasazení do děje.<sup>39</sup>

34) PROSECKÝ, *Epos o Gilgamešovi*, s. 44

35) PARPOLA, Simo. *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh. Cuneiform Text, Translation, Glossary, Indices and Sign List*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997. State archives of Assyria cuneiform texts., s. 136. ISBN 951-45-7760-4.

36) PARPOLA, *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh*, s. 132

37) PROSECKÝ, *Epos o Gilgamešovi*, s. 45

38) PARPOLA, *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh*, s. 145

39) GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic: introduction, critical edition and cuneiform texts*, s. 48

V otázce jazyka je dvanáctá tabulka téměř doslovným akkadským překladem značné části staršího sumerského textu *Bilgameš a podsvětí*, což je na text vzniklý v době, kdy již byl zaveden dvojjazyčný (sumersko-akkadský) způsob psaní velmi neobvyklé. Po stránce jazykových výrazů i způsobu, jakým je text formulován, je v kontrastu s předchozími tabulkami psán jednodušším a prostším stylem. Je také třeba zmínit, jak samotný obsah této tabulky narušuje předem uzavřený celek. Jak již bylo řečeno výše, konec předchozí tabulky elegantně uzavírá celý epos, kde jakékoliv další pokračování již není potřeba.

Jaké jsou tedy implikace přijetí nebo naopak odmítnutí poslední tabulky eposu pro koncept hrdinské cesty? Pokud přijmeme dvanáctou tabulku jako relevantní, musíme epos prohlásit jako nevhodný model hrdinské cesty, jelikož obsahuje zcela novou sféru děje.

#### 1.4. Kritika Hrdinské cesty

Po seznámení s konceptem hrdinské cesty a přiblížení jeho tří fází ve vztahu k oběma protagonistům, je také potřeba se podívat na základní problémy, které tento koncept má. V první řadě je třeba si uvědomit, že celý koncept hrdinské cesty vychází z představy univerzality všech náboženství a mytologií bez ohledu na jejich historický kontext.

Podobně jako například Mircea Eliade (1907-1986), na pozadí každé mytologie vidí Campbell určitý archetyp, který je pouze odlišně interpretován naskrz rozličné kultury. Podle některých je dokonce celá představa hrdinské cesty pouze reinterpetací Eliadem navržené cesty šamanistických léčitelů (v angličtině tzv. *medicine man*)<sup>40</sup> v rámci primitivních společností. Ta svým průběhem až podezřele připomíná hrdinskou cestu. Původ Campbellova konceptu z Eliade je dále prohloubena poznáním, že se oba badatelé osobně znali.<sup>41</sup>

V každém případě je hrdinská cesta archetypem, k jehož opakování dojde bez ohledu na to, zdali si je toho účastník (v tomto případě čtenář či posluchač příslušných textů) vědom či nikoliv. Podobná tvrzení ale nechávají mnoho otázek nezodpovězených. Jednou z nejdůležitějších otázek je například jaká jsou kritéria pro poznání, zdali daný text, příběh či mýtus je či není zobrazením hrdinské cesty.

Campbell sice navrhl schéma zachycující jednotlivá stádia, již se ale nepodělil o metodu, jakou máme použít pro rozpoznání přítomnosti samotného konceptu, který ve své práci pracně rozebral. Již samotná snaha o jeho použití ve vztahu ke Gilgamešovi i Abrahamovi se tak ocitá na nejistých základech.

Stejně tak samotné použití pojmu hrdina je samo o sobě problematické. Proč je to pouze hrdina, který si má projít takovou cestou? A pokud je hrdinská cesta symbolická a je relevantní pro všechny jednotlivce, činí to snad z každého z nás hrdinu? Jaká kritéria musí daná osoba splňovat, aby mohla být za hrdinu považována? Vzhledem ke značně abstraktnímu charakteru hrdinské cesty je značně obtížné na takové otázky odpovídat.

40) ELIADE, Mircea. *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy*, Princeton University Press, 2004. ISBN 0691119422, 9780691119427

41) ELLWOOD, Robert. *The Politics of Myth: A Study of C.G. Jung, Mircea Eliade and Joseph Campbell*, New York: State University of New York Press, 1999. ISBN 0791443051, 9780791443057

Stejně tak není nikde řečeno, zdali pod pojmem hrdina Campbell chápe pouze mužské protagonisty. Může se oním hrdinou vydávajícím se mimo běžný svět stát i žena? Zmínka o bohyni Inanně a jejím sestupu do podsvětí jakožto nejstarším dochovaném příkladu hrdinské cesty by naznačoval kladnou odpověď, nikde ale není podobné tvrzení explicitně potvrzeno.

Kromě toho je zde i další problém. Podle samotného autora hrdinská cesta není pouze abstraktní představou, ale je zároveň něčím, co je relevantní pro každého člověka. Každý si dle Campbella projde svým typem hrdinské cesty. Jak přesně k tomu má dojít a za jakých okolností není blíže vysvětleno, jedná se ale pravděpodobně o aplikaci konceptu hrdinské cesty na individuální úrovni.<sup>42</sup>

Samozřejmě vzhledem k symbolické povaze hrdinské cesty člověk například během svojí *iniciace* doslova nevystoupí mimo běžný svět jako Gilgameš, ale spíše se bude pohybovat v jeho pozemském ekvivalentu, podobně jak tomu učinil Abraham během své cesty do Egypta. Jaký má ale takový přesun do individuální roviny následky ve vztahu k našim zkoumaným protagonistům a jejich textům?

Sám Campbell se ve svém textu příliš nezabývá implikacemi přechodu od obecného archetypu k individuální rovině člověka. Osobně bych však navrhl, že pokud by přesun na jednotlivce měl mít nějakou roli, tak by se jednalo o inspiraci. Pokud skutečně každý z nás si prochází (či teprve projde) útrapami, podobně jako mytologický hrdina je devastován a zkoušen během svojí cesty mimo běžný svět, tak zde můžeme nalézt cenné povzbuzení pro každého, kdo zakouší těžkosti. Stejně jako hrdina nemůže zůstat navždy oddělen od běžného světa, stejně tak není žádná cesta či utrpení, které by nemělo konce. Je to právě zde, kde bych viděl hlavní přínos Campbellova konceptu hrdinské cesty.

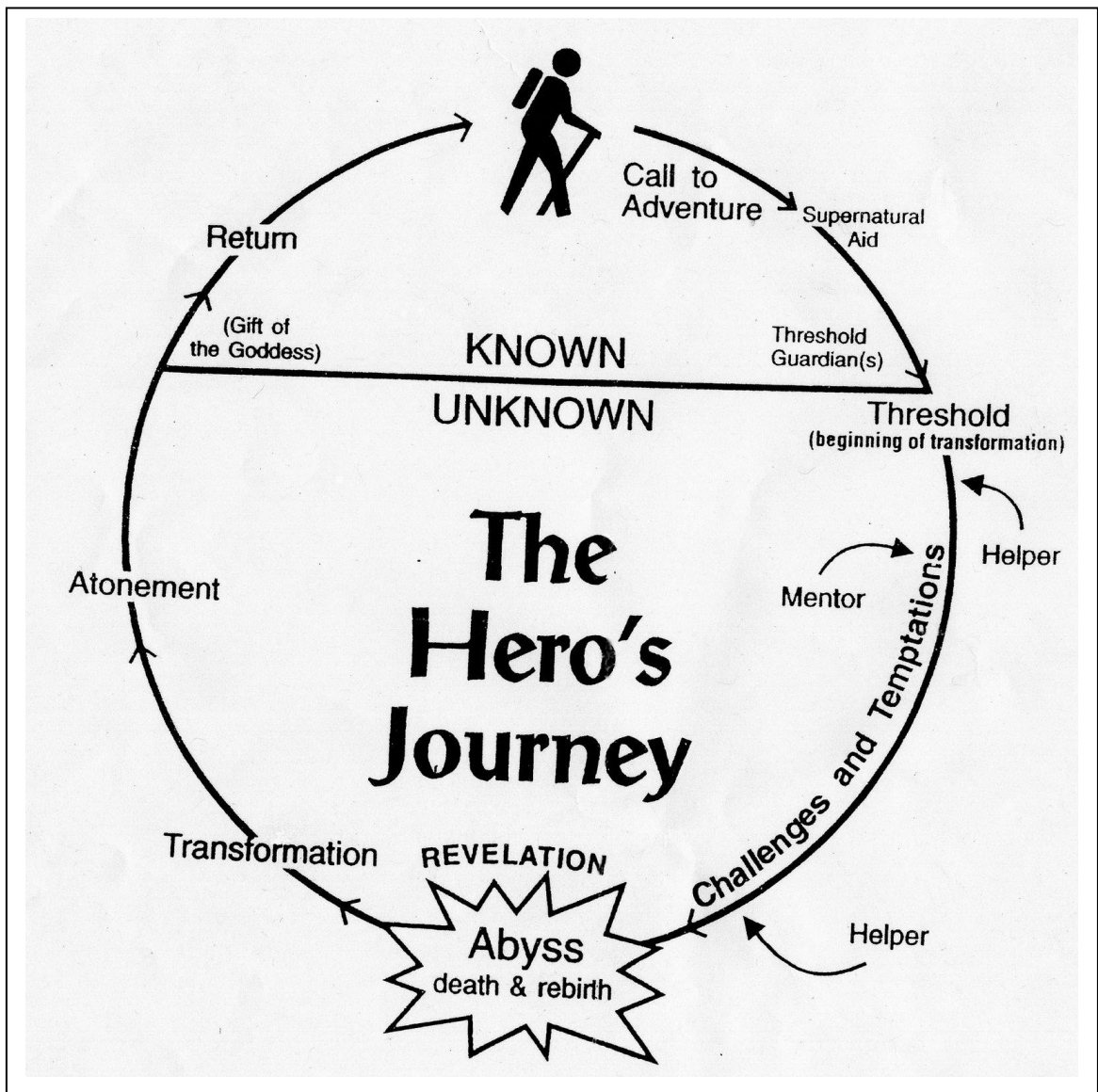
V konečném důsledku ale bohužel musíme dílo Josepha Campbella označit jako obtížně použitelné pro potřeby moderního badatele. Přílišné použití abstrakce, spolehání na dnes již překonaný psychologický model i ignorování jakéhokoliv kontextu ve snahu najít společný mytologický archetyp jsou typické prvky religionistického myšlení dvacátého století. Ve své době byly přípustné, dnes se však již nemůžeme spoléhat na překonané metody a zastaralý univerzalismus.

Jaké alternativy se ale nabízejí? Samozřejmě si nemůžeme dovolit ignorovat širší souvislosti, zároveň to ale nemůže znamenat definitivní rezignaci na komparativní způsob práce. Koneckonců je to hlavně při vzájemné reflexi, kdy se nám otevírají nové možnosti poznání.

42) CAMPBELL, *The Hero with a Thousand Faces*, s. 111



Obr. 1 Schéma hrdinské cesty a jejího průběhu<sup>43</sup>



43) viz [https://en.wikipedia.org/wiki/Hero%27s\\_journey](https://en.wikipedia.org/wiki/Hero%27s_journey)

## 2. Nesmrtelnost

Velmi důležitým tématem pro hlavní postavy obou cyklů je také téma nesmrtelnosti. U Gilgameše je jedním z centrálních motivů druhé poloviny eposu, zatímco u Abrahama hraje sice druhořadou, ale stále značně relevantní roli.

Předtím, než se dostaneme k tomu, jak se projevuje v obou textech, si musíme vysvětlit, jaké typy nesmrtelnosti jsou relevantní pro naši analýzu, a také jak vypadal osud člověk po smrti v rámci starého Předního východu.

Ve vlastním slova smyslu nesmrtelnost může být chápána různými způsoby a i samotné představy toho, co je či není nesmrtelností, se také měnily v průběhu času. Například Corliss Lamont uvádí následující kritéria pro posouzení nesmrtelnosti:

- a) Citovou účinnost = Musí umět vzbudit hlubokou emocionální odpověď (ať již strach či jiný pocit)
- b) Imaginativní skutečnost = Musí být pro daného člověka, skupinu či etnikum představitelné, jinak nemá naprosto žádnou hodnotu
- c) Intelektuální přijatelnost = Musí být přijatelná a srozumitelná v rámci určitých parametrů (ať již se jedná o filozofii, vědu či lidský rozum)<sup>44</sup>

Jakkoliv zajímavé ale takové kritérium může být, příliš nám nepomáhá při pochopení toho, co vlastně myslíme pod slovem nesmrtelnost. Proto si v této kapitole představíme každý ze tří modelů, které budeme zkoumat v rámci Gilgamešova eposu i Abrahámovy cyklu.

### 2.1. Tělesná nesmrtelnost

První a pravděpodobně dnes nejznámější význam tohoto slova je kontinuální život daného jedince, kdy smrt je pouze událost, která se může stát ostatním. Člověk či jiná bytost mající nesmrtelnost se nemusí bát o svou existenci, jelikož tok času se pro ně zastavil a smrt stárím se jich netýká. Stejně tak nemoce či zranění utržená v boji nejsou pro nesmrtelného již žádnou hrozbou.

Jelikož hlavním bodem tohoto modelu je přežití fyzického těla, nazvěme ho *tělesnou nesmrtelností*. Není asi žádným překvapením, že tento model je doménou bohů a jen velmi vzácně se setkáme s jeho výskytem u jiných bytostí. Samotný Gilgameš usiloval o dosažení tohoto stavu bytí v reakci na uvědomění si své vlastní smrtelnosti po smrti Enkidua, jak je nejlépe vidět v úvodu deváté tabulky:

*<sup>d</sup>GIS-gim-maš a-na <sup>d</sup>en-ki-dú ibrišu sar-piš i-bak-ki-ma i-rap-pu-ud séra(edin) a-na-ku a-mat-ma ul ki-i<sup>d</sup> en-ki-dú-ma-a ni-is-sa-a-tum i-te-ru-ub ina kar-ši-ia mu-ta ap-láh-ma a-rap-pu-ud séra(edin) a-na le-e<sup>m</sup> UD-napišti(zi) már(dumu)<sup>m</sup> ubara-<sup>d</sup>tu-tu<sup>45</sup>*

44) LAMONT, Corliss. *Issues of immortality: a study in implications*. New York: Henry Holt, 1932, *Religion and the modern age series*. s. 15-16.

45) GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic: introduction, critical edition and cuneiform texts*, s. 666

V českém překladu:

*Gilgameš pro Enkidua, přítele svého, nařiká hořce, do stepi prchá. „Cožpak zemřu (i) já, nebudu (potom) jak Enkidu? Mé nitro je plné hoře, bojím se smrti, do stepi prchám. K Utnapištimu, synu Ubara-Tutua, na cestu jsem se vydal, rychle se ubírám vpřed.“*<sup>46</sup>

Hlavním představitelem tohoto pojetí nesmrtnosti, který zároveň nebyl již od své koncepce bohem, je již zmíněný Utanapištim (ve starších verzích původně známý jako Atrachasis). Tomu byl dán věčný život v reakci na jeho přežití bohy rozpoutané potopy světa, která měla vyhladit všechno lidstvo a bylo to pouze na radu boha Ea, že se alespoň část života zachránila v bárce, kterou Utanapištim postavil.

Tento mýtus sdílí mnoho společných prvků s pozdějším textem biblické potopy, v čem se ale zásadně liší, je právě osud jeho lidského protagonisty. Zatímco Noe byl sice také zachráněn a vyveden na suchou zemi, zůstal nadále člověkem. Jak uvidíme dále, jistý způsob nesmrtnosti sice získal, jakožto individuální bytost se ale nezměnil od toho, čím byl předtím.

Na druhou stranu jeho starší předchůdce Utanapištim si prošel radikální proměnou, kdy z původně prostého člověka se stal něčím více. Jak samotný epos popisuje jeho slova Gilgamešovi:

*i-lam-ma<sup>d</sup>enlil(idim) ana lib-bi<sup>giš</sup>eleppi(má) is-bat qa-ti-ia-ma ul-te-la-an-ni ia-a-šri uš-te-li uš-tak-mi-is sin-niš-ti ina i-di-ia il-pu-ut pu-ut-ni-ma iz-za-az ina bi-ri-in-ni i-kar-ra-ban-na-ši*

*i-na pa-na<sup>m</sup>UD-napišti(zi) a-me-lu-tum-ma e-nin-na-ma<sup>m</sup>UD-napišti(zi) u sinništa(munus)-šú lu-u e-mu-ú ki-ma-ilí(dingir)<sup>meš</sup> na-ši-ma*

*lu-ú a-šib-ma<sup>m</sup>UD-napišti(zi) ina ru-ú-qí ina pi-i náráti(id)<sup>meš</sup> il-qu-in-ni-ma ina ru-qí ina pí(ka) náráti(id)<sup>meš</sup> uš-te-ši-bu-in-ni e-nin-na-ma ana ka-a-šá man-nu ilí(dingir)<sup>meš</sup> ú-pah-ha-rak-kúm-ma ba-la-ta šá tu-ba-'-ú tu-ut-ta-a at-ta<sup>47</sup>*

V českém překladu:

*Vystoupil Enlil do nitra lodi, za ruku vzal mne, nechal mne vystoupit (těž), nechal vystoupit (i) ženu mou, poklekla po mém boku. Dotkl se našeho čela, stál mezi námi žehnaje nám: „Dříve byl Utnapištim člověkem, nyní Utnapištim a jeho žena budou jako my, bozi! Nechť Utnapištim přebývá v dáli při ústí řek!“ I uchopili mne a v dáli při ústí řek mě usadili. Kdo nyní kvůli tobě shromáždí bohy, abys našel život, který ty hledáš?*<sup>48</sup>

46) PROSECKÝ, *Epos o Gilgamešovi*, s. 149

47) GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic: introduction, critical edition and cuneiform texts*, s. 716

48) PROSECKÝ, *Epos o Gilgamešovi*, s. 173

Utanapištim se tedy stal podobný bohům a skrze jeho nový status se stal nesmrtelným. Gilgamešův zájem o jeho osobu se tedy jeví jako naprosto pochopitelný, ačkoliv mu sám nesmrtelný jasně sděluje, že dosáhnouti jeho způsobu nesmrtelnosti je nemožné. Utanapištim byl odměněn věčným životem v kontextu události potopy světa, která se již nikdy nebude opakovat, podobně jako se Hospodin zavázal již nikdy neutopit zemi tak, jak tomu udělal v Genesis 7. Gilgameš samozřejmě nepolevil ve svém úsilí. Záhy se ale ukáže marnost jeho snah a urucký monarcha se nakonec musí vrátit zpět s prázdnou.

Ani přes zdánlivou absolutnost fyzické nesmrtelnosti je ale třeba dodat, že hlavně z mytologických souborů známe i případy násilné smrti božstev. Jako příklad stačí zmínit sestup bohyně Ištar do podsvětí, který vyústil v její smrt. Ačkoliv samotná smrt není například v akkadské verzi textu nijak přímo vylíčena, z popisu vydaných příkazů vládkyně podsvětí Ereškigal jejímu sluhovi Namtarovi se ale zajisté jednalo o značně potupnou událost:

*Ereškigal otevřela ústa svá a říká, Namtarovi, poslu svému, takto praví: „Jdi, Namtare, (...) sešli na ni šedesát ne(mocí....na) Ištaru! Nemoc očí (na oči) její, nemoc paží na (paže) její, nemoc nohou na (nohy) její, nemoc srdce na (srdce její), nemoc hlavy na (hlavu její.) Na ni celou, na (...!“*<sup>49</sup>

Ještě výraznějším příkladem by byl osud bohyně Tiamat, která byla zabita v přímém boji s bohem Mardukem. Jak nám událost popisuje Enuma Eliš:

*I střetla se Tiamat a mudrc bohů Marduk, propleteni v zápase, spojeni v bitvě. Rozprostřel pán svou síť, do té ji chytil, vítr zlý, jenž vzadu stál, vypustil proti ní. (Když) Tiamat otevřela ústa, aby jej pohltila, vrh do nich vítr zlý, rty nemohla sevřít. Zuřivé vichry její nitro naplnily, život se nadmul, ústa široce otevřela. Vystřelil šíp, rozerval jí břich, vnitřnosti její prořal, rozpoltil srdce. Spoutal ji a její života uhasil, odhodil mrtvolu a postavil se na ni.*<sup>50</sup>

Jak je tedy vidět, i božstva Předního východu mohla zemřít, ačkoliv se jednalo o vzácné případy. Naproti tomu člověk byl automaticky odsouzen ke smrti a rozkladu, jelikož byl stvořen pro blaho bohů, aby nahradil práci dříve vykonávanou nižšími božstvy (Iggigy).

Pro tento účel mu byl vdechnut život a dokonce konkrétní bůh byl obětován (Wé ve starších textech, Kingu v babylónské verzi Enuma Eliš) na jeho stvoření, zároveň mu byla ale vtisknuta smrtelnost, aby nikdy nemohl přestat v práci a snažit se dosáhnout božského postavení jako před ním tak udělali jeho božští předchůdci.<sup>51</sup>

49) PROSECKÝ, Jiří. *Slova do hlíny vepsaná: mýty a legendy Babylónu*. Praha: Academia, 2010., s. 131, ISBN 978-80-200-1893-9

50) PROSECKÝ, *Slova do hlíny vepsaná: mýty a legendy Babylónu*, s. 52

51) BOTTÉRO, Jean. *Nejstarší náboženství: Mezopotámie*. Praha: Academia, 2005., s. 124-128, ISBN 80-200-13482

Jak nám ukazuje text o stvoření člověka:

*V božském mase necht' je duch, necht' (člověku) živému své (smrtné) znamení vtiskne, necht' je (tu) duch, aby (mu na ně) nenechal zapomenout! „Budiž!“, odvětili sborem velcí Anunnakové, správcové osudů.*

*Prvního, sedmého a patnáctého dne měsíce (bůh Enki) očistnou připravil lázeň. Boha Wé, jenž rozumem byl obdařen, ve shromáždění svém zabili. S jeho masem a krví Nintu smísila hlínu. ([Bůh] i člověk spolu se v hlíně [smí]sil.) V budou[cích dnech....] V božském mase byl duch, (člověku) živému své (smrtné znamení vtiskl, [byl] (tu) duch, aby (mu na ně) nenechal zapomenout.<sup>52</sup>*

Možná i proto je snaha Gilgameše předem odsouzena k selhání, jelikož i přes jeho polobožský statut byl stále zčásti člověkem a proto byl již od počátku svého života tento velikán starověku odsouzen ke smrti bez ohledu na jeho činy.

Z pohledu Bible je obtížné najít zástupce tělesné nesmrtnosti, jelikož se s takovou možností v biblické perspektivě nijak nepočítá. Po vyhnání z ráje byl člověk učiněn smrtelný, a proto mu možnost věčného života nepříslušela. Možnými výjimkami by tak byla první lidská dvojice před jejím vyhnáním z Edenu, kdy smrt ještě nebyla zmíněna v přímé souvislosti s člověkem. Jako důkaz můžeme citovat boží slova doprovázející událost vyhnání:

*I řekl Hospodin Bůh: „Teď je člověk jako jeden z nás, zná dobré i zlé. Nepřipustím, aby vztáhl ruku po stromu života, jedl a byl živ navěky.“<sup>53</sup>*

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ לָדַעַת טוֹב וָרָע וְעַתָּה וַיִּשְׂפֹּר יְהוָה אֱלֹהִים יָדוֹ וַלְקַח אֶת הַחַיִּים וְאָכַל וַתִּי לַעֲלָם:<sup>54</sup>

Člověku se sice dostává poznání, je to však za cenu jeho prvotní nesmrtnosti, kterou v Edenu užíval. Uvedení smrti do lidského života se tak zdánlivě jeví jako forma trestu za přestoupení božího zákazu. Nabízí se však otázka, zdali toto pojetí je skutečně na místě.

Představa člověka jako původně nesmrtného a následkem prvotního hříchu učiněného smrtelným se v izraelské tradici objevuje až velmi pozdě v rámci intertestamentální literatury a v rámci judaismu ani nebyla většinou nikdy přijata.

Samotné hebrejské podání Genesis (*Berešijt*) neuvádí v souvislosti s vyhnáním žádný pojem znamenající hřích. Je to až v křesťanství, kde se objevuje představa spojení smrtelnosti a hříchu, hlavní díky tradici apoštola Pavla.<sup>55</sup>

52) PROSECKÝ, *Slova do hlíny vepsaná: mýty a legendy Babylónu*, s. 269-270

53) Gn 3,22

54) <https://www.sefaria.org/Genesis.3.22?lang=bi&with=all&lang2=en>

55) BŘEŇOVÁ, Klára. *Smrt a Existence po Smrti v Biblickém Izraeli*, Praha: Academia, 2011., s. 45-46, ISBN 978-80-200-1990-5

Nemůžeme tedy smrt v Bibli redukovat na pouhý trest, jelikož v samotném Písmu je smrt pojata dvojitým způsobem. Není jen trestem za neposlušnost, ale je také přirozeným osudem všech lidí bez ohledu na to, kým předtím byli, jelikož v konečném důsledku je každý pouze pomíjivou bytostí.<sup>56</sup>

Díky tomu v kontextu Abrahamova příběhu rozhodně nelze nikde mluvit o tělesné nesmrtnosti, jelikož ta je člověku zapovězena a ani nebyla za žádných okolností možná. V porovnání s Gilgamešem se zde proto nikde ani neobjevuje jakákoliv snaha o její dosažení. Boží zaslíbení je sice příslibem jistého typu nesmrtnosti, jak ale uvidíme dále, jedná se o model odlišný od kontinuální existence ve světě živých.

To samozřejmě neznamená, že by pro Hebrejce byla smrt jakkoliv milosrdným či lehce přijatelným osudem. Smrt byla ve Starém zákoně především koncem životní cesty a tak nevyhnutelně potkala každého člověka, i přes to však vzbuzovala hořkost, bolest či strach. Například žalm 55 nám ukazuje, jak děsivé samotné pomyšlení na smrt mohlo být:

*Srdce se mi v hrudi svírá, přepadly mě hrůzy smrti, padá na mě strach a chvění, zděšení mě zachvátilo.*<sup>57</sup>

לְבִי יִתְיַל בְּקִרְבִּי וְאֵימֹת מְוֹת נִפְּלוּ עָלַי:

רָאָה וְרָעַד יָבֵא בִּי וְתַכְסֵּנִי פְלִצּוֹת:

I přes hrůzu jakou mohl vyvolený lid pociťovat ze smrti, nebylo nic, co mohl starozákonní člověk se smrtí udělat, jelikož ta byla přirozenou součástí řádu světa. Tím nejlepším v co tak mohl doufat je smrt stářím ve vysokém věku, podobně jako se tomu stalo i samotnému Abrahamovi.<sup>59</sup>

Obecně řečeno, u Abrahama se tělesná nesmrtnost neobjevuje z prostého důvodu, že není nijak relevantní pro jeho osobnost ani pro centrální motiv jeho cesty. První z patriarchů má nesmrtnost již předem zajištěnu, nejedná se ale o věčné přežití těla, nýbrž zachování jeho odkazu skrze potomky, tedy třetí (sociální) model nesmrtnosti popsany níže.

Naproti tomu u Gilgameše je tělesná nesmrtnost určitým typem iluzorní naděje, která se v konečném důsledku ukazuje jako prázdné pokušení svádějící člověka od pravé cesty. Bez ohledu na jeho původ či snahy, urucký panovník byl v konečném důsledku smrtelník stejně jako všichni ostatní. Sdílel tak předurčení ke smrti a je to až po uvědomění si nevyhnutelnosti vlastní smrti, kdy se z něj stává skutečný monarcha, jehož vzor bude obdivován a emulován dalšími panovníky v nadcházejících staletích.

56) MÁNEK, Jindřich. *Pohled Bible na Smrt a na Život*, Praha: [s.n.], 1973., s. 44.

57) Ž 55,5-6

58) <https://www.sefaria.org/Psalms.55.6?lang=bi>

59) BŘEŇOVÁ, *Smrt a existence po smrti v biblickém Izraeli*, s. 32

Na téma tělesné nesmrtelnost ve vztahu k oběma textům a jejich protagonistům tedy můžeme shrnout, že se jedná o stav existence člověku zapovězený na základě předchozího božího rozhodnutí. Lidské bytosti jsou ve své přirozenosti učiněny smrtelnými a nikomu nepřísluší tento stav měnit. Zároveň ale přes její děsivý charakter, smrt nebyla vnímána jako něco čistě negativního nebo dokonce nepřirozeného.

Zánik fyzického těla byl nevyhnutelnou součástí každého živého tvora, což z lidské perspektivy mělo vést k daleko větší pozornosti k tomu, jakým způsobem člověk žil svůj život. S ohledem na takové uvědomění bychom mohli poznamenat, že z určitého úhlu pohledu měl starověký člověk mnohem střízlivější přístup ke smrti než mnoho dnešních lidí. Namísto zoufalého boje s něčím neodvratným byla větší pozornost věnována otázce jak správně užívat času, který byl každému jednotlivci dán. Samotný Gilgameš se musel tuto lekci naučit za cenu značného utrpení a jeho příklad může v tomto ohledu být inspirativní i v dnešních časech.

## 2.2. Stínová nesmrtelnost

Druhý a mnohem více přítomný způsob nesmrtelnosti je garance existence i po úmrtí těla. Nejedná se tedy již o nekonečnou existenci v hmotném světě, ale o pokračování do nové fáze života po prožití fyzické smrti. Ten se většinou odehrává v odlišném prostoru či dimenzi oddělené od běžného světa, které mohou nést označení jako říše mrtvých nebo podsvětí. Jelikož je pro tento model charakteristická existence ve formě nehmotného těla žijícího v zászvěti, nazvěme ho *stínovou nesmrtelností*. V kontextu semitských národů je ale ke zmíněnému životu v zászvěti třeba poznamenat dvě důležitá fakta:

a) Nejednalo se o dualistické pojetí živé duše oddělené od rozkládajícího se těla. Náboženstvím Předního východu byla po velkou část jejich existence představa duše jakožto entity oddělené od těla cizí a je to až v relativně pozdní době pod vlivem Zoroastrismu a helénismu, kdy se tato separace začíná objevovat v náboženských a kultických představách.

Složka mrtvého přežívající po smrti se nazývala *etemmu* (sumersky *gidim*) a představovala jeho stín, tedy éterické tělo pokračující dále, zatímco hmotné tělo podléhající rozkladu bylo zanecháno ve světě živých. I tak se ale stále jednalo o složky jedné a téže bytosti, mezi nimiž existovala vazba i po jejich oddělení od sebe. Bohužel se nám nedochovaly přesné specifikace o vzájemném vztahu těla a stínu po smrti a tak nelze vyvodit přesný závěr o jejich poměru.

b) Říše mrtvých sice umožňovala pokračování života, ve srovnání s jeho předchozím stádiem ve světě smrtelníků se ale jedná o značně podřadný a méněcenný způsob bytí. Typicky naskrze jeho různé verze je podsvětí popsáno jako chmurné a neútesné místo, kde sice člověk existuje, nijak ale nepůsobí dojmem, že se jedná o stejnou úroveň života, jakou měl dostupnou ve světě smrtelníků.

Jako alternativa by se zde mohlo jevit egyptské zászvěti, to ale bylo přístupné pouze vybraným osobám a samotná cesta do něj byla plná nejrůznějších nebezpečí. Naproti tomu říše mrtvých byla otevřena všem, nejednalo se ale o jakkoliv příjemnou záležitost.

Prakticky všechny zmínky o říši mrtvých nám ji ukazují jako temné a bezútěšné prostředí, kde člověk byl odsouzen k věčné existenci ve stavu podřadném tomu, jenž mu byl doprán za života. Jako příklad stačí uvést Ninivskou verzi sestupu bohyně Ištar do podsvětí:

*K zemi bez návratu, k zemi Ereškigaly, Ištar, Sinova dcera se jíti odhodlala. Ano, odhodlala se jíti Ištar, Sinova dcera. Do domu temnot, přibytku Irkally, do domu, z něhož ten, jenž vstoupil, nevyjde nikdy. Po cestě, odkud návratu není, do domu, kde ti, kteří do něho vstoupí, jsou zbavení světla, kde prach je stravou jejich a pokrmem hlína. Světla nezří, v temnotách sedí, jak ptáci jsou oděni perím. Na dveřích i závorách se ukládá prach.*<sup>60</sup>

A aby toho nebylo málo, ani ve smrti si nebyli lidé Předního východu rovni. Po svém příchodu mezi mrtvé byl nově příchozí souzen, nikoliv ale ve smyslu odměňování či trestání za skutky spáchané v životě, na to se však nebral zřetel. Namísto toho tento soud určoval nové postavení mrtvého v rámci podsvětí, jelikož i přes obecnou pochmurnost a bezútěšnost posmrtného osudu zde existovala hierarchie mezi zemřelými. Ta měla v mezopotamských představách reflektovat jejich postavení na zemi a zajišťovala kontinuitu v rámci posmrtných osudů. Kdo byl tedy králem na zemi zůstal králem i po smrti a měl mnohem lepší vyhlídky než ostatní.

Mrtví se také dostávali do přímé závislosti na živých. Úkolem pozůstalých bylo nejen tělo pohřbit, což mu mělo pomoci dosáhnout podsvětí, ale také dodávat obětiny. Podobně jako člověk odevzdával pokrm bohům, stejně tak i mrtví vyžadovali materiální zabezpečení k udržování svých nehmotných těl.

Není tedy žádný div, že Gilgameš tuto alternativu nejprve odmítal, i když v porovnání s téměř všemi ostatními mrtvými měl díky svému statusu polobožského krále zajištěnou existenci v mnohem větším pohodlí než ostatní. V některých verzích se dokonce sám stal jedním z posmrtných soudců, tedy něčím, co bylo zcela za hranicemi možností běžných smrtelníků.

Naproti tomu Abraham se podobnou otázkou zabývat příliš nemusel. To je dáno především značně primitivním charakterem eschatologie v rámci judaismu, kde otázka života po smrti není téměř vůbec adresována. Máme pouze určité náznaky o existenci podsvětí v hebrejském slově *šeol* (שְׁאוֹל), jak nám ukazují například Žalmy:

*Proto se mé srdce raduje a moje sláva jásá, v bezpečí přebývá i mé tělo, neboť v moci podsvětí mě neponecháš, nedopustíš, aby se tvůj věrný octl v jámě.*<sup>61</sup>

לְכֹן אֶשְׂמַח לְבַי וַיִּגַּל כְּבוֹדִי אֶרְאֶה-שְׂרָיִי יִשְׁכֹּן לְבֶטֶח׃

לֹא-תַעֲזֹב נַפְשִׁי לְשְׁאוֹל לֹא-תַתֵּן חֵן לְרַצּוֹת שְׁחַת׃<sup>62</sup>

60) *Epos o Gilgamešovi*. 4. vyd., v MF 2. Praha: Mladá Fronta, 1997. Klasická knihovna ISBN 80-204-0281-0

61) Ž 16/9-10

62) <https://www.sefaria.org/Psalms.16.9?lang=bi&with=all&lang2=en>



Výskyt podsvětí máme i v jiných částech textu, jak je vidět u Izajáše:

*I nejhlubší podsvětí je kvůli tobě rozrušeno, čeká na tvůj příchod, probudilo kvůli tobě přízraky všech vojevůdců země. Všechny krále pronárodů přimělo vstát ze svých trůnů. Ti všichni se ozvou a řeknou tobě: „Také jsi jako my pozbyl síly? Už jsi nám podoben! Do podsvětí byla svržena tvá pýcha, hlučný zvuk tvých harf. Máš ustláno na hnilobě, příkrývku máš z červů.“*<sup>63</sup>

שְׂאוֹל מִתַּחַת רִגְזָה לְךָ לְקִרְאָת בּוֹאֶךָ עוֹרֵר לְךָ רְפָאִים כְּל־עֲתוּדֵי אֶרֶץ הַקַּיִם מִכְּסוֹאוֹתָם כֹּל מַלְכֵי גוֹיִם:

כְּלָם יַעֲנוּ וַיֹּאמְרוּ אֵלֶיךָ גַּם־אַתָּה חֲלִיתָ כְּמוֹנוּ אֵלֵינוּ נִמְשַׁלְתָּ:

הַיֹּרֵד שְׂאוֹל גְּאוּנָה הַמְיֵת נִבְלָיָה תַחְתִּיךָ יִצַּע רָמָה וּמְכֹסֶיךָ תוֹלְעָה:<sup>64</sup>

Podobný případ máme i v knize Genesis:

*Přišli všichni jeho synové a všechny jeho dcery, aby ho potěšili, ale on se potěšit nedal. Naříkal: „Ve smutku sestoupím za synem do podsvětí.“ Tak oplakával otec Josefa.*<sup>65</sup>

וַיִּקְמוּ כָל־בְּנָיו וְכָל־בְּנֹתָיו לְנַחֲמוֹ וַיִּמְאֹן לְהַתְנַחֵם וַיֹּאמֶר כִּי־אֵרֵד אֶל־בְּנֵי אֲבִל שְׂאֵלָה וַיִּבְךְּ אֹתוֹ אָבִיו:<sup>66</sup>

I když se tedy pojem *šeol* nikde neobjevuje v souvislosti s postavou Abrahama, samotná představa říše mrtvých v rámci izraelské teologie existovala, i když v mnohem menší míře než u ostatních semitských národů. A jak je ukázáno u vyvolání ducha zesnulého Samuela na pokyn krále Saula, stejně tomu bylo i s konceptem mrtvých ovlivňujících svět živých.<sup>67</sup>

I z krátkých zmínek však můžeme usoudit, že podsvětí zřejmě nebylo nijak příjemným místem. Kromě toho je také třeba vzít v potaz, že po smrti byl člověk oddělen od Hospodina i od národa, tedy od všeho, na čem mu mělo záležet. Pokud toto spojíme s myšlenkou, že představa vzkříšení se objevuje na scéně až relativně pozdě, nebylo by příliš překvapující, pokud by říše mrtvých byla pro Izraelce stejně děsivým místem jako pro samotného Gilgameše či čtenáře jeho eposu. Dobrým příkladem zde může být například žalm 88:

*Odložils mě do nejhlubší jámy, do temnoty hlubin. Leží na mě tíha tvého rozhořčení, všemi svými příboji mě trýzníš. Znamé jsi mi vzdálil, zhnusils mě jim, jsem uvězněn, nemám východiska. Oči mám zkalené utrpením, po celé dny jsem tě, Hospodine, volal, vztahoval jsem k tobě dlaně. Což pro mrtvé budeš konat divy? Povstanou snad stíny a vzdají ti chválu?*<sup>68</sup>

63) Iz 14,9-11

64) <https://www.sefaria.org/Isaiah.14.11?lang=bi>

65) Gn 37,35

66) <https://www.sefaria.org/Genesis.37.35?lang=bi&with=all&lang2=en>

67) 2S 28,3-25

68) Ž 88,7-11

שְׁתַּנִּי בְּבוֹר תַּחֲתֵיטְ כְּמַחְשָׁפִים בְּמַצְלוֹת:  
 עָלֵי סִמְכָה חֲמַתְךָ וְכָל־מִשְׁבְּרֵיךָ עֲנִיתָ סֵלָה:  
 הֲרַחֲמֵהּ מִיָּד עַי מִמֶּנִּי שְׁתַּנִּי תוֹעֲבוֹת לָמוּ כָּלֵא וְלֹא אֶצְאָ:  
 עֵינַי דָּאֲכָה מִיָּי עֲנִי קְרֹאתֶיךָ יְהוָה בְּכָל־יּוֹם שְׁטַחֲתִי אֲלֶיךָ כַּפָּי:  
 הִלַּמְתִּים תַּעֲשֶׂה־פֶלֶא אִם־רָפְאִים יִקְוּמוּ | יוֹדוּךָ סֵלָה:<sup>69</sup>

Podle některých badatelů spočívá vysvětlení nerozpracovaného charakteru izraelské eschatologie ve skutečnosti, že v semitských náboženstvích byl základní jednotkou náboženského vztahu nikoliv jednatel, ale celý národ. Jinými slovy, posmrtná budoucnost Izraelců byla zajištěním slávy a prosperity celého národa, jedinec měl jen minimální význam.<sup>70</sup>

Jako možný důkaz tohoto tvrzení se stačí podávat na část první interakce, kterou Hospodin měl s Abrahamem a tedy i s izraelským lidem:

*Učiním tě velkým národem, požehnám tě, velké učiním tvé jméno. Staň se požehnáním!*<sup>71</sup>

וְאֶעֱשֶׂה לְךָ לְגוֹי גָּדוֹל וְאֶבְרַכְךָ וְאֶגְדָּלְךָ וְשִׁמְךָ וְהָיָה בְּרַכָּה:<sup>72</sup>

Samotné vyvolení, které bylo později potvrzeno smlouvou s Mojžíšem, trefně poukazuje na charakter vyvolení přislíbený Izraeli. Neslibuje vykoupení či nesmrtelnost jedinci ale celému národu. Je to tedy pouze skrze svoji příslušnost k božímu lidu jak mohl být kdokoliv spasen a učiněn nesmrtelným, nikoliv v rámci osobní existence (ať již za života či po smrti těla), ale jako součást něčeho většího než byl on sám.

Je to až v pozdějších dobách, kdy dochází ke změnám v tomto náboženském paradigmatu. Není možno určit přesnou dobu těchto změn. Během třetího století před naším letopočtem však již můžeme doložit existenci nauky o vzkříšení spravedlivých (jak je vidět například v Iz 26,19). Události následujících dvou staletí vedly k naprosté ztrátě víry v mesianistické království na zemi a k nástupu apokalyptických sklonů, které jen dále napomohly rozšíření této představy.

S přihlédnutím na výše zmíněná fakta by se stínová nesmrtelnost dala označit jako prvek typický pro starý Přední východ. Není tedy nijak překvapující, že se objevuje v obou textech relevantních pro porovnání našich dvou protagonistů.

69) <https://www.sefaria.org/Psalms.88.11?lang=bi&with=all&lang2=en>

70) GALLOWAY, George. *The idea of immortality: its development and value*. Edinburgh: T.&T. Clark, 1919, s. 208-209

71) Gn 12,2

72) <https://www.sefaria.org/Genesis.12.2?lang=bi>

V čem se ale liší, je způsob, jakým se obě postavy vypořádají se svým životem. Gilgameš musel jít na pokraj světa a dále v hrůze před myšlenkou sdílení takového osudu, zatímco Abraham se nikdy otázkou vlastní smrti nezabýval. Možná jeho vyrovnanost se smrtí pocházela z nomádského způsobu života, kdy smrt byla potenciálně mnohem bližší společník než tomu bylo u městského člověka, také se ale mohlo jednat o zcela jiný důvod. V konečném důsledku oba nakonec poznali stejný osud, tedy odchod do zásvětí, který čekal každého starověkého člověka bez ohledu na jeho původ, sociální postavení či skutky za života.

### 2.3. Sociální nesmrtelnost

Třetí a poslední typ nesmrtelnosti relevantní pro tuto práci můžeme pracovně nazvat *sociální*. Ten se liší od předchozích dvou typů hlavně naprostou změnou toho, co je pro něj středem pozornosti. Samotný jednotlivec a co se s ním stane ustupuje do pozadí, zatímco hlavním tématem se stává, jak se jeho odkaz zachová mezi ostatními.

Díky tomu se sociální model nesmrtelnosti vzájemně nevylučuje s předchozími dvěma modely, jelikož konečný osud postavy není zdaleka tak důležitý jako to, co po dané postavě zůstane, jaké dědictví za sebou zanechá a jak se její obraz uchová v kolektivní paměti těch, kterých se její skutky týkaly.

U Gilgameše se sociální nesmrtelnost objevuje hned v několika bodech. Prvním a pro samotný epos nejvýznamnější je samozřejmě výstavba hradeb ochraňující Uruk před nepřáteli. Jak nám popisuje již první tabulka:

*ú-pi-šú dūra(bád) šá uruk(unug)ki su-pú-ri šá é.an.na qud-du-ši šu-tum<sub>4</sub>-mi el-lim a-mur du-ur-šú šá ki-ma qé-e ni-ip-š[u?] i-tap-la-as sa-me-ta-šu šá la ú-maš-šá-lu mam-ma saba-t-ma <sup>giš</sup>simmita(kun<sub>4</sub>) šá ul-tu ul-la-nu qit-ru-ub ana é.an.na šu-bat <sup>d</sup>ištar šá šarru(lugal) ár-ku-ú la ú-maš-šá-lu amélu(lú) mam-ma e-li-ma ina! muḫḫi(ugu) dúri(bád) šá uruk<sup>ki</sup> (IM)-tal-lak te-me-en-nu ḫi-it-ma libitta(sig<sub>4</sub>) su-ub-bu<sup>73</sup>*

V českém překladu:

*Zbudoval hradbu Uruku hrazeného, posvátné Eanny přečistou pokladnici. Pohled' na onu hradbu, vlys(?) její podoben (napnuté) šňůře, uzři podnoží její, jemuž stejné nestvoří nikdo. Dotkni se prahu, jenž tu je odjakživa, k Eanně přístup, bohyně Ištarý sídlu, jemuž král budoucí, žádný to člověk, podobně nevystaví. Výstup na vrchol urucké hradby, projdi se po ní, prozkoumej základ, cihlu si prohlédni!<sup>74</sup>*

Tato výstavba zajistila panovníkovi dlouhodobé připomenutí jeho činů pro obyvatele Uruku dokud hradby stály a zároveň je měla ochránit před vnějšími hrozbami, což by v konečném důsledku zpřítomňovalo Gilgameše po celou dobu existence Uruku jako takového.

73) GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic: introduction, critical edition and cuneiform texts*, s. 538

74) PROSECKÝ, *Epos o Gilgamešovi*, s. 87

Samotná výstavba hradeb by ale nebyla tak zdůrazňována, kdyby jejich výstavba neměla dalekosáhlý význam i po náboženské a symbolické stránce. Hradby a brány nebyly ve starověku pouze ochranou před vnějšími hrozbami, ale tvořily předěl mezi civilizací a chaosem, mezi posvátným prostorem a profánní sférou, kde si člověk nemohl být jist životem.<sup>75</sup>

Tím ale jeho sociální nesmrtelnost nekončí. Druhým odrazem této nesmrtelnosti je chápání Gilgameše jakožto božského předka uruckého panovnického rodu. Dokud si alespoň jeden panovník nárokoval svůj původ od této polobožské postavy, tak můžeme mluvit o udržování jeho odkazu, jelikož jeho přítomnost byla udržována skrze jeho údajné potomky a krále hlásící se k jeho odkazu.

Jako příklad můžeme uvést například úryvek ze sumerského královského seznamu:

*i-a<sub>5</sub> d<sup>d</sup>gilgames (d<sup>d</sup>Giš-Bil-Ga-Mes) ab-ba-ni líl-lá en kul-ab-ba-ke<sub>4</sub> 126 i-a<sub>5</sub> ur-d<sup>d</sup>nun-gal (var. ur-lugal) dumu d<sup>d</sup>gilgames (d<sup>d</sup>Giš-Bil-Ga-Mes) mu 30*<sup>76</sup>

V tomto textu se hovoří jednak o Gilgamešovi a jeho 126 letech vlády, tak o králi Ur-Nungalovi (případně Ur-Lugalovi), který je zde i přes jeho pouhých 30 let vlády přímo označen jako potomek božského Gilgameše.

Pro potřeby této kapitoly je samozřejmě irelevantní zdali Ur-Nungal vskutku byl potomkem Gilgameše či nikoliv. Co je podstatné je skutečnost, že byl Gilgameš chápán jako jeden ze dvanácti členů urucké dynastie, která městu vládla až do doby jeho pádu počínajíc historicky nedoloženým Meskiagašerem a konče Lugalkidulem. Samozřejmě pojem nesmrtelnost by zde nebyl úplně přesný termín, jelikož tato dynastie netrvala věčně, minimálně ale po jistou dobu byl takto Gilgameš připomínán v osobě panovníka Uruku.

Další stránkou sociální nesmrtelnosti v kontextu tohoto eposu je jeho samotné poselství a jaký význam dílo mělo pro pozdější posluchače. Ačkoliv Gilgameš byl minimálně v prvních částech eposu popsán jako rebel vůči zavedeným pořádkům a jen stěží by se dal označovat jako vzorový model pro starověké panovníky, jeho postupné přijetí královské role a také nevyhnutelnosti smrti sebou nese klíčové sdělení pro všechny potenciální posluchače či čtenáře: Člověk by se neměl vzpouzet proti svému údělu v životě.

Rolí člověka je žít ve světě smrtelníků, plnit svoji práci a následně zemřít. Běda tomu, kdo by se vzpouzel řádu věcí, jelikož každá podobná snaha nevyhnutelně selže a člověk by tedy měl být spokojen s tím, co má. Stejně tak by se člověk neměl bouřit proti bohům, jelikož to byli oni, kdo ustanovil svět jako takový i veškerý řád v něm a člověku nepřisluší do něj jakkoliv zasahovat. Sám Gilgameš se opakovaně bránil zásahům bohů do jeho života: Nejprve odmítnutím bohyně Ištar a následně snahou o překonání smrti, tedy božího ustanovení v otázce smrti člověka.

75) TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Symbolika hradeb a bran v hebrejské bibli*. Praha: Triton, 2010., s. 69, ISBN 978-80-7387-305-9

76) JACOBSEN, Thorkild. *The Sumerian King List*. London: The University of Chicago Press, 1973., s. 88-91, ISBN 0-226-62273-8

Bylo to až po uvědomění si nevyhnutelnosti vlastní smrti, co se tento panovník stal vzorem hodným následování. Přinesl do Uruku moudrost získanou během svých cest, zbudoval ochranné hradby a stal se vzorem pro budoucí monarchy navazující na jeho odkaz.

Naproti tomu u Abrama (a tedy Abrahama) je sociální nesmrtelnost podána jiným způsobem.

Oproti Gilgamešovi, který byl spojen s konkrétním městem, první z biblických patriarchů nemohl za sebou zanechat hmotnou připomínku jeho činů, jelikož nežil usedlým způsobem života a jen stěží tak mohl mít monument, který by ho připomínal budoucím generacím. Na druhou stranu je třeba poznamenat, že v rámci nomádských kmenů, ze kterých časem vzešel izraelský národ, ani ničeho takového nebylo potřeba, jelikož jeho odkaz byl uchováván nejprve v rámci ústní tradice a posléze v Písmu.

V kontrastu s polobožským panovníkem Uruku, Abraham byl mnohem více pasivní postavou, a tak hlavní činy, za něž je připomínán jsou častěji reakcí na vnější podněty než následky jeho předchozích činů. Tím samozřejmě není o nic méně významný. V porovnání s uruckým panovníkem ale jeho sociální nesmrtelnost vychází mnohem více z interakce s vyšší mocí než z činů vzešlých na základě jeho vlastních rozhodnutí.

Jako první z těchto je nalezení pravé víry a navázání vztahu s Hospodinem. Jak nám sděluje kniha Genesis:

*I řekl Hospodin Abramovi: „Odejdi ze své země, ze svého rodiště a z domu svého otce do země, kterou ti ukážu. Učiním tě velkým národem, požehnám tě, velké učiním tvé jméno. Staň se požehnáním! Požehnám těm, kdo žehnají tobě, proklejí ty, kdo ti zlořečí. V tobě dojdou požehnání veškeré čeledi země.“<sup>77</sup>*

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אַבְרָם לֵךְ־לְךָ מֵאֶרֶץ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבְּיַת אָבִיךָ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֹרְאָךָ:

וְאָעָשֶׂה לְךָ לְגוֹי גָּדוֹל וְאַבְרָכְךָ וְאַגְדֹּלְךָ שְׁמִי וְהָיָה בְרָכָה:

וְאַבְרָכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלְלֶיךָ אֶעָר וְנִבְרָכוּ בְּךָ כָּל מְשֻׁפָּחוֹת הָאָדָמָה:<sup>78</sup>

Téma vztahu Abrama (a tedy i Abrahama) a bohů je podrobněji analyzováno v jiné kapitole. Co je pro nás nyní podstatné je skutečnost, že Abram tento slib bez váhání přijal a tím svěřil osud sebe i svého budoucího potomstva do rukou zcela nového božstva.

Již zde tedy máme první bod sociální nesmrtelnosti, spočívající v jeho náboženské konverzi a přijetí zcela nového patrona, což pomohlo založit novou víru zakládající se na božím vyvolení. To je započato ve dvanácté kapitole a je následně potvrzeno v sedmnácté kapitole, která ustanovuje povinnost obřizky, proměňuje Abrama v Abrahama a potvrzuje předchozí vyvolení:

77) Gn 12,1-3

78) <https://www.sefaria.org/Genesis.12.3?lang=bi&with=all&lang2=en>

*Když bylo Abramovi devětadevadesát let, ukázal se mu Hospodin a řekl: „Já jsem Bůh všemohoucí, chod' stále přede mnou, buď' bezúhonný! Mezi sebe a tebe kladu svou smlouvu; převelice tě rozmnožím.“*

*Tu padl Abram na tvář a Bůh k němu mluvil: „Já jsem! A toto je má smlouva s tebou: Staneš se praotcem hlučícího davu pronárodů. Nebudeš se už nazývat Abram; tvé jméno bude Abraham. Určil jsem tě za otce hlušícího davu pronárodů. Převelice tě rozmnožím a učiním z tebe pronárody, i králové z tebe vzejdou. Smlouvu mezi sebou a tebou i tvým potomstvem ve všech pokoleních činím totiž smlouvou věčnou, že budu Bohem tobě i tvému potomstvu. A tobě i tvému potomstvu dávám do věčného vlastnictví zemi, v níž jsi hostem, tu celou zemi kenaanskou. A budu jim Bohem.“*

*Bůh dále Abrahamovi řekl: „Ty i tvoje potomstvo budete mou smlouvu zachovávat ve všech pokoleních. Znamením mé smlouvy mezi mnou a vámi i tvým potomstvem, kterou budete zachovávat, bude toto: Každý mezi vámi, kdo je mužského pohlaví, bude obřezán. Dáte obřezat své neobřezané tělo a to bude znamením smlouvy mezi mnou a vámi.*

*Po všechna pokolení každý, kdo je mezi vámi mužského pohlaví, bude osmého dne po narození obřezán, doma zrozený i koupený za stříbro od kteréhokoliv cizince, který není z tvého potomstva. Musí být obřezán každý zrozený v tvém domě i koupený za stříbro. Tak bude má smlouva pro znamení na vašem těle smlouvou věčnou. Neobřezanec, který by nedal své neobřezané tělo obřezat, bude ze svého lidu vyobcován; porušil mou smlouvu.“<sup>79</sup>*

וַיְהִי אַבְרָם בֶּן־תְּשַׁע־וָשָׁנִים וַיֵּרָא ה' אֵלָיו וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי־אֱלֹהִים לְפָנַי וְהָיָה תְּמִים:

וְאַתְּנָה בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינְךָ וְאַרְבָּה אֹתָךְ בְּמֵאֹד מְאֹד:

וַיִּפֹּל אַבְרָם עַל־פָּנָיו וַיְדַבֵּר אֵתוֹ אֱלֹהִים לֵאמֹר:

אֲנִי הִנֵּה בְּרִיתִי אִתְּךָ וְהָיְתָה לְאַבְרָם בֶּן־חָמֹן גֹּיִם:

וְלֹא־יִשְׁרָא עוֹד אֶת־שְׁמֹךָ אַבְרָם וְהָיָה שְׁמֹךָ אַבְרָהָם כִּי אֲבִי־חָמוֹן גֹּיִם נִתְּתִיךָ:

וְהִפְרַתִּי אֹתְךָ בְּמֵאֹד מְאֹד וְנִתְּתִיךָ לְגֹיִם וּמְלָכִים מִמֶּנּוּ יֵצְאוּ:

וְהִקְמַתִּי אֶת־בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינְךָ וּבֵין זַרְעֹךָ אֶתְּרִיךָ לְדֹרֹתֶם לְבְרִית עוֹלָם לְהַזְכִּיר לְךָ לְאֱלֹהִים וְלִזְרַעַךָ אֶתְּרִיךָ:

וְנִתְּתִי לְךָ וְלִזְרַעֲךָ אֶתְּרִיךָ אֶת אֶרֶץ מִגְרִיךָ אֶת כָּל־אֶרֶץ כְּנָעַן לְאַחֲזֶת עוֹלָם וְהָיִיתִי לָּהֶם לְאֱלֹהִים:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־אַבְרָהָם וְאַתְּהָ אֶת־בְּרִיתִי תִשְׁמֹר אִתְּךָ וְזַרְעֹךָ אֶתְּרִיךָ לְדֹרֹתֶם:

זֹאת בְּרִיתִי אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין זַרְעֹךָ אֶתְּרִיךָ הַמּוֹלֵל לָכֶם כָּל־זָכָר:

וְנִמְלְתֶם אֶת בְּשַׂר עַרְלַתְכֶם וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם:

וּבֹן־שָׁמֶנֶת יָמִים יִמּוֹל לָכֶם כָּל־זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם יְלִיד בָּיִת וּמִקְנַת־כֶּסֶף מִכָּל בּוֹנֵי־זָכָר אֲשֶׁר לֹא מִזְרַעֲךָ הוּא:

הַמּוֹלֵל יִמּוֹל יְלִיד בֵּיתְךָ וּמִקְנַת כֶּסֶף וְהָיְתָה בְּרִיתִי בְּבִשְׂרְכֶם לְבְרִית עוֹלָם:

<sup>80</sup>(וַעֲרַל א זָכָר אֲשֶׁר לֹא־יִמּוֹל אֶת־בְּשַׂר עַרְלָתוֹ וְנִכְרְתָה הַגִּפְשׁ הַהוּא מֵעַמִּיָּה אֶת־בְּרִיתִי הַפֶּר: )ס

79) Gn 17,1-14

80) <https://www.sefaria.org/Genesis.17.14?lang=bi&with=all&lang2=en>

Samozřejmě v kontextu Abrahama je třeba dodat, že hlavním významem jaký toto přijetí smlouvy mělo, bylo vytvoření kontinuity spásy, nikoliv pro samotného patriarchu jako jedince, ale pro budoucí pokolení, která přijdou po něm, jejichž prostřednictvím jeho odkaz zůstane naživu. Tím samozřejmě nemůžeme říci, že by se na prvního patriarchu zcela zapomnělo, stačí se podívat na způsob, jak se Hospodin poprvé představil v knize Exodus:

„*Já jsem Bůh tvého otce, Bůh Abrahamův, Bůh Izákův, a Bůh Jákobův.*“<sup>81</sup>

וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב וַיִּסְתָּר מִשֵּׁה פָּנָיו כִּי יָרָא מִהַבַּיִת  
אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵלִים<sup>82</sup>

První z praotců budoucího izraelského národa byl tak uchován jak v kolektivní paměti jeho potomků, tak u samotného Hospodina. Na druhou stranu však nelze ještě spojovat Abrahama se zemí Izrael, nikoliv kvůli jeho statusu jako nomáda, ale díky skutečnosti, že praotcům ještě nepatří země. Původní boží slib zahrnoval pouze rozmnožení potomstva, vyvedení do zaslíbené země přišlo až později a žádný z patriarchů se jí nikterak nezúčastnil.<sup>83</sup>

Druhým bodem sociální nesmrtnosti je dosažení věčnosti skrze vlastní potomky. Je samozřejmě otázkou, zdali by si toto pojetí nesmrtnosti nezasloužilo vlastní kategorii, jelikož stojí tak trochu na pomezí několika různých typů zároveň.

Je zčásti tělesnou nesmrtností, jelikož geny jsou předány dál a jistá část rodičů i dalších předků tak existuje nadále. Zároveň je ale i sociální nesmrtností, protože potomci mohou být i adoptivní. Osobně bych toto téma nechal jako podsložku sociální nesmrtnosti, jelikož u obou zkoumaných postav je sociální nesmrtnost jedním z centrálních motivů jejich příběhů, zatímco tělesná nesmrtnost se objevuje pouze u Gilgameše, a to ještě k tomu ve formě, které není možné dosáhnout. Začneme u Abrahama.

Jak již bylo řečeno výše u tělesné nesmrtnosti, každý člověk byl bez výjimky předurčen ke smrti. Někteří se mohli dožít velmi vysokého věku (sám Abraham zemřel ve věku 175 let), dříve nebo později však všichni museli zemřít. Tato nevyhnutelnost byla hlavním důvodem, proč téma rozmnožení potomstva je prvním božím slibem Abramovi, jelikož zaručení množství dědiců by se dalo považovat za nejvyšší možné uspokojení, jaké člověk mohl ve starozákonním pojetí života získat.<sup>84</sup>

Ačkoliv sám Abram již byl staršího věku, jeho nesmrtnost skrze potomky je zajištěna skrze Boží slib o rozmnožení potomstva. Zároveň ale tento slib se stává problematický ve vztahu k jeho potomkům, primárně Izmaelovi a Izákovi. Ačkoliv byl Izmael prvorozený a tedy za normálních okolností předurčený k vůdcovství, byl to však právě Izák, kdo se stal pokračovatelem Abrahama.

81) Ex 3,6

82) <https://www.sefaria.org/Exodus.3.6?lang=bi&with=all&lang2=en>

83) RENDTORFF, Rolf. *Hebrejská bible a dějiny: Úvod do Starozákonní Literatury*. Praha: Vyšehrad, 2003., s. 29, ISBN 80-7021-634-4

Není to v Bibli poprvé, kdy se vůdčí role přesune z prvorozeného syna na dalšího v řadě. O generaci později se situace opakovala v případě Jákoba a Ezaua, synů Izáka a Abrahamových vnuků. Samozřejmě v jejich kontextu je situace odlišná, v rámci Tanachu tak ale minimálně můžeme poukázat na podobné výskyty předání vůdčí role jinému než prvorozenému potomku.

Vyvolení Izáka je ale odlišné od získání prvenství Jákobem od Ezaua, a to díky faktu že v rámci tohoto vyvolení byl zapojen sám Hospodin. Nejednalo se o rozhodnutí samotného člověka, nýbrž o událost, v níž bylo zapojeno božstvo. Pro samotné Židy a křesťany není původní prvorozený status Izmaela příliš důležitý, pro muslimy má však značný význam.

Nemůžeme také zapomenout, že to byl Izmael, kdo jako první přijal obřízku, jelikož v době, kdy k tomu došlo, ještě Izák nebyl na světě. Tím se stal součástí boží smlouvy a po teologické stránce má jeho přijetí dalekosáhlé důsledky. Jak Kuschel ve své práci vysvětluje:

*Neboť tím, že Izrael uchoval tento příběh, se sám zavázal k této výpovědi: Dřív, než je Izmael, pozdější praotec arabských kmenů, zapuzen, nese podle Boží vůle znamení smlouvy s Bohem (17,10). Bůh ho tím již předem pojal do své smlouvy s Abrahamem, Sárrou a Izákem. Což naopak znamená: Izrael nemůže své vlastní vyvolení zabsolutňovat. Bůh vyznamenal i jiné Abrahamovy děti.<sup>85</sup>*

Stejně tak byl Izmaelovi Bohem zaslíben zvláštní status již před jeho narozením, jak vidíme u jeho matky Hagar:

*Nalezl ji Hospodinův posel ve stepi nad pramenem vody, nad pramene při cestě do Šúru, a otázal se jí: „Hagar, otrokyně Sáraje, odkud jsi přišla a kam jdeš?“*

*Odvétila: „Prchám od své paní Sáraje.“*

*Hospodinův posel jí řekl: „Navrať se ke své paní a pokoř se pod její ruku.“ Dále jí řekl: „Velice rozmnožím tvé potomstvo, takže je nebude možno ani spočítat.“<sup>86</sup>*

וַיִּמְצְאֵהָ מְלָאָךְ הַיְהוָה עַל־עֵין הַמַּיִם בְּמִדְבָּר עַל־הָעֵין בְּדֶרֶךְ שׁוּר:

וַיֹּאמֶר הָגָר שְׂפֹתַת שְׂרָי אֵי־מִזְגָּה בָּאת וְאֵנָה תִּלְכִי וְתֵאמָר מִפְּנֵי שְׂרָי גְבֵרְתִּי אֲנֹכִי בְּרַחַת:

וַיֹּאמֶר לָהּ מְלָאָךְ הַיְהוָה שׁוּבִי אֶל־גְּבֵרְתְּךָ וְהִתְעַנִּי תַחַת יְדֶיהָ:

וַיֹּאמֶר לָהּ מְלָאָךְ הַיְהוָה הֲרַבָּה אֶרְבֶּה אֶת־זַרְעֶךָ וְלֹא יִסְפָּר מִרְב:

Můžeme zde hovořit o návaznosti na první slib učiněný Abramovi v Genesis 12, jelikož jeho potomci budou vskutku rozmnoženi. Pouze jeden z nich však bude Hospodinem vyvolen jako zakladatel budoucího Božího lidu. Kromě Izmaela a Izáka samozřejmě nelze opomenout i ostatní Abrahamovy potomky, zplozené ke konci jeho života:

85) KUSCHEL, Karl-Josef. *Spor o Abrahama: co židy, křesťany a muslimy rozděluje a co je spojuje*. Praha: Vyšehrad, 1997., s. 158, ISBN 80-7021-197-0



86) Gn 16,7-10

87) <https://www.sefaria.org/Genesis.16.10?lang=bi&with=all&lang2=en>

*Abraham si vzal opět ženu; jmenovala se Ketúra. Porodila mu Zimrána a Jokšana, Medána a Midjána, Jišbáka a Šúacha. Jokšan zplodil Šebu a Dedána. Synové Dedánovi byli Ašúrejci a Letúšejci a Leumejci. Midjánovi synové byli Éfa a Efer a Chanók, Abída a Eldáa.*

*Ti všichni jsou synové Ketúřini. Abraham však všechno, co měl, odkázal Izákovi. Synům svých ženin, které měl, dal dary a ještě za svého života je poslal od svého syna Izáka pryč na východ, do země východní.<sup>88</sup>*

וְיִסְרָאֵל אֲבְרָהָם וַיְחַק אִשָּׁה וַיִּשְׁמָה קַטּוּרָה:

וַתֵּלֶד לּוֹ אֶת־זִמְרָן וְאֶת־יֶשׁוּב וְאֶת־מִדְּוָן וְאֶת־מִדְּיָן וְאֶת־יִשְׁבָּק וְאֶת־שׁוּיִם:

וַיִּקְשֹׁן לְלֶד אֶת־שָׁבָא וְאֶת־דָּדָן וַיְבַנֵּי דָדָן הָיוּ אַשּׁוּרִים וְלִטְוִישִׁים וְלְאַמִּים:

וַיְבַנֵּי מִדְּוָן עֵיפָה וְעֶפְרָי וְחִנֹּךְ וְאֶבְרָתָע וְאֶלְדָּעָה כָּל־אֵלֶּה בְנֵי קַטּוּרָה:

וַיִּתֵּן אֲבְרָהָם אֶת־כָּל־אֲשֵׁר־לוֹ לְיִצְחָק:

וְלִבְנֵי הַפִּילִגְשִׁים אֲשֶׁר לְאַבְרָהָם נָתַן אֲבְרָהָם מִתְּנַת וַיִּשְׁלַחֵם מֵעַל יִצְחָק בְּנֹן בְּעֵינֵינוּ חִי קָדְמָה אֶל־אַרְצֵ קְדָם:<sup>89</sup>

Nedostatkem potomků tedy Abraham rozhodně netrpěl. Kromě těchto zmíněných osob je ale třeba věnovat pozornost i sekundárnímu (a stejně tak důležitému) významu potomstva, tedy těch, kteří se označují za jeho potomky a hlásí se tak k jeho odkazu, aniž by sami pocházeli z patriarchovi linie. Primárně tím nemyslíme nikoho jiného než křesťany, kteří původně na židovskou tradici navazovali.

Po událostech zničení chrámu a po letech pronásledování ale můžeme vidět změnu náboženského paradigmatu, pavlovský přesun k pohano-křesťanům a Izrael ztrácí své výsadní postavení v očích Boha. Stejně tak Abraham již pro nové náboženství není patriarchou Židů, ale všech, kteří přijali zvěst Krista. Stačí se podívat na pravděpodobně nejstarší narážku na Abrahama v kontextu Nového zákona:

*„Pravím vám, že mnozí od východu i západu přijdou a budou stolovat s Abrahamem, Izákem a Jákobem v království nebeském; ale synové království budou vyvrženi do tmy; tam bude pláč a skřípění zubů.“<sup>90</sup>*

Mnozí od západu i z východu zde bezpochyby odkazuje na pohanské národy, které se stávají novými příjemci spásy navzdory předchozí exkluzivitě Izraele. Fakt, že první patriarcha by tedy sdílel stůl s jinými národy sám o sobě, vypovídá jakým směrem se křesťanské učení pomalu ale jistě formovalo. Minimálně ještě během prvního století toto ale ještě nutně neznamená kompletní vyloučení Židů z představy spásy, nemohou si z pohledu křesťanů však již nárokovat jedinečné postavení, které dříve měli.

Samotný Abraham se v teologických bojích stává vysoce populární postavou na obou stranách konfliktů, jelikož pro žido-křesťany byl prvním proselytou a vzor poslušnosti Božího zákona ještě před jeho zjevením. Naproti tomu jeho postavení jakožto věřícího v Hospodina ještě před vydáním zákona a před vznikem Izraele bylo stejně tak použito apoštolem Pavlem pro obhajobu pohano-křesťanů.<sup>91</sup>

88) Gn 25, 1-6

89) <https://www.sefaria.org/Genesis.25.3?lang=bi&with=all&lang2=en>

90) Mt 8, 11

91) KUSCHEL, *Spor o Abrahama*, s. 108-109

Koho tedy můžeme brát jako potomky Abrahama? Jak je vidět tělesný původ ještě nutně není zárukou duchovní příslušnosti, obzvláště pokud přihlídneme na fakt, že Izmael jakožto otec Arabů dal dalšímu národu přímou vazbu na jeho osobu. Samotné označení *abrahámovská náboženství* denominuje tři různé monoteistické tradice (tedy judaismus, křesťanství a islám) hlásící se k jeho odkazu jako jeho duchovní potomci.

Není samozřejmě úkolem této práce zodpovědět na otázku která skupina má či nemá právo se označovat jako potomci Abrahama, co je pro nás klíčové je skutečnost že existuje nezměrné množství těch, kteří sami sebe vnímají jako potomci Abrahama. Tato pokračující kontinuita odkazu zajišťuje prvnímu z patriarchů permanentní nesmrtnost, dokud ve světě existují ti, kteří se k němu hlásí. Jinými slovy, samotná existence příslušníků *abrahámovských náboženství* je garancí patriarchovi nesmrtnosti.

Situace je odlišná u postavy Gilgameše. Oproti biblickému patriarchovi neměl v rámci eposu žádné přímé potomky a stejně tak neměl po narativní stránce žádný problém potomky zplodit, jelikož v době, kdy se děj textu odehrává, byl urucký panovník na vrcholu svých sil a mládí. Na druhou stranu, s ohledem na jeho značně bouřlivý vztah s bohyní Ištar, která pod svoje božské portfolium počítala aspekt plodnosti, absence potomstva by dávala smysl.

Po stránce potomků ve smyslu těch, kteří se označují za jeho potomky máme pozdější krále, jak nám ukazuje hlavně sumerský seznam panovníků. Ten nám představuje dlouhou návaznost monarchů, počínaje od Alulima v Eridu. Gilgameš má zde samozřejmě pevné místo a následující panovník Urnungal je i popsán jako přímý syn Gilgameše:

<sup>d</sup>*gilgames* (<sup>d</sup>*GIŠ-BIL-GA-MES*) *ab-ba-ni líl-lá en kul-ab-ba-ke<sub>4</sub> mu 126 í-a<sub>5</sub> ur-<sup>d</sup>nun-gal* (var. *Ur-lugal*) *mu 30 í-a<sub>5</sub>*<sup>92</sup>

Na rozdíl od Abrahama nemáme u uruckého monarchy v kontextu jeho eposu žádné náznaky o biologických potomcích jako tomu bylo u Izáka. Díky dalším panovníkům, kteří se hlásili k jeho linii, ale můžeme u Gilgameše pozorovat trend sociální nesmrtnosti i nadále. V porovnání s prvním patriarchou ale toto pojetí mělo jednu zásadní slabinu, a to příliš úzký okruh lidí, kteří mohli na Gilgameše navazovat.

Abraham byl zakladatel jednoho celého národa (plus několika dalších, které by autoři textu nejradyji zametli pod koberec, pokud by to bylo jen trochu možné) a měl tak širokou základnu lidí, kteří se mohli označovat za jeho potomky bez ohledu na jejich společenské postavení. Se vznikem křesťanství a později i islámu se počet patriarchových potomků dále rozrostl, a to do takové míry, že jeho sociální nesmrtnost přetrvává po další tisíciletí až do dnešních dob a je jen velmi málo pravděpodobné, že by se v blízké budoucnosti na tomto něco příliš změnilo.

Na druhou stranu Gilgameš jako polobožský panovník se mohl stát předkem pouze dalších monarchů a v momentě, kdy navazující rod byl vyhlazen a vládnoucí dynastie zapomenuta, přísloveční potomci Gilgameše tak de facto vymřeli a linie kontinuity byla navždy přerušena.

Navzdory těmto předpokladům však Gilgameš přebýval v myslích lidí i poté, co jeho přísloveční potomci vymřeli. Jeho příběh stále dosahoval nezměrné popularity po dlouhá staletí a díky archeologickým objevům je jeho sláva uchována v lidském povědomí dodnes, i když již nemáme dnes nikoho, kdo by se mohl hrdě hlásit k jeho odkazu.

### 3. Vztah k Transcendentnu

Jako další významné téma relevantní pro tuto práci je vztah obou protagonistů k bohům. V obou případech hrála božstva zásadní roli na celou cestu jejich putování od počátku až do konce, i když ne vždy jsou následky jejich působení poznat na první pohled. Jak ale uvidíme dále, vliv na oba texty mají i bozi, kteří nejsou nijak přímo zmíněni v žádném z textů. Koneckonců, obě zkoumané postavy žily v době (resp. jejich příběh byl psán v čase), kdy existence bohů byla nezpochybnitelnou součástí světa.

Na počátku této kapitoly je potřeba vysvětlit, jak vlastně člověk starého Předního východu vnímal bohy a jejich působení ve světě. Již na první pohled ale narážíme na problém jakékoliv definice toho, jak vlastně lidé oné doby definovali bohy. Stejně jako nám chybí pevné pojetí lidství, nemáme zároveň dochované popisy toho, čím vlastně bohové měli být.<sup>93</sup>

Božské determinativy *dingir* a *ilu* užívané v Mezopotámii nám v tomto ohledu situaci ještě dále komplikují. Sice se používaly pro označení transcendentní přirozenosti, míníme tím ale spíše něco, co svou existencí přesahuje člověka, než nutně božstvo jako takové.

Obecně bychom však minimálně v rámci sumersko-akkadského (a později babylónského a asyrského) prostředí mohli starověká božstva označit jako nadřazené entity, které se ve svých zobrazeních člověku mohou podobat, ve všech ohledech ho ale zcela převyšují. Není třeba ve vztahu k těmto nadřazeným bytostem příliš pátrat po nějaké mystice (i když ji také nemůžeme zcela vyloučit), jelikož božstva byla primárně nejvyšší autoritou, které člověk sloužil.

Stejně tak nebyli bozi zcela nepochopitelní, jelikož vykazovali potřeby podobné těm lidským. Obětování pokrmů i dalších hmotných surovin bylo koneckonců aktem ukojení těchto božských potřeb, kde člověk sloužil jako služebník s povinností dohlížet na všechny nezbytnosti. Samotné pojetí stvoření člověka je dobrou ukázkou zmíněného údělu, kde hlavním úkolem člověka v jeho existenci bylo sloužit bohům a obětovat jim výsledky svojí nekončící dřiny. Celé lidstvo bylo tak bráno jako služebnictvo bohů vydáno na pospas jejich pohnutkám. Každý člověk byl již předem odsouzen k práci až do své smrti.

Naproti tomu bohové nemohli zemřít v běžném slova smyslu, i když jak nám již ukázala kapitola o nesmrtelnosti, násilná smrt nebyla zcela vyloučena. Hlavním nebezpečím tak zůstávala ztráta věřících, která se de facto rovnala smrti. Bůh, který zcela ztratil na významu, byl delegován mezi mrtvé. I po svém sestupu do podsvětí ale měla božstva garantovanou existenci v lepších podmínkách než jejich smrtelní služebníci.

Stejně jako bozi měli potřeby přesahující svým rozsahem ty lidské, měli i své přednosti, vlastnosti i reakce, dovedené do nám absurdně připadajících rozměrů. Ideální ukázkou může být reakci bohyně Ištar na její odmítnutí ze strany Gilgameše:

93) BOTTÉRO, Jean. *Nejstarší náboženství: Mezopotámie*. Praha: Academia, 2005., s. 78, ISBN 80-200-13482

*d*<sub>iš</sub>-tar an-na-a ina [še-me-e-šá] *d*<sub>iš</sub>-tar ug-gu-gat-ma a-na šá-ma-mi [i-li] il-lik-ma *d*<sub>iš</sub>-tar ana pān(igi) *d*<sub>a</sub>-ni[m] abi(ad)-šá i-[bak-ki] ana pān(igi) an-tum ummi(ama)-šá il-la-ka di-m[a-a-š]á abi <sup>d</sup>GIŠ-gím-maš it-ta-a[z-za-r]a-an-ni <sup>d</sup>GIŠ-gím-maš un-de-en-na-a pi-šáti-ia pi-šáti-ia u er-r[e]-ti-ia

*d*<sub>a</sub>-num pa-a-šú īpuš(dú)<sup>uš</sup>-ma iqabbi(dug<sub>4</sub>.ga) i-zak-ka-ra a-na ru-bu-ti *d*<sub>iš</sub><sub>g</sub>-tár a-ba la at-ti te-eg-ri-i šarra(lugal) <sup>d</sup>GIŠ-[g]ím-maš u <sup>d</sup>GIŠ-gím-maš ú-man-na-a pi-šá-ti-ki pi-šá-ti-ki ú er-re-ti-ki

*d*<sub>iš</sub>-tar pá(ka)-šú īpuš(dú)-ma i-qab-bi izakkara(mu)<sup>ra</sup> a-na *d*<sub>a</sub>-[ni]m abi(ad)-šá a-bi a-la-a bi-nam-ma <sup>d</sup>GIŠ-gím-maš lu-nir-r[u i]na šub-ti-šú šum -m[a] a-la-a l[a t]a-da-n[a] a-maḥ-[ḥas-da]n-ni-(a)? a-di šubti(ki.tuš)-šú a-šak-[ka]n sa?-p[a? nam?] a-na šap-la-t[i] ú-šel-lam-ma [mītū]ti(úš)<sup>meš</sup> ik-ka-lu ba[l-t]u-ú-ti eli(ugu) bal-tu-ti ú-šam-[a-d]u mītūtti(úš)<sup>meš</sup> <sup>94</sup>

V českém překladu:

*Když to Ištar [uslyšela,] rozhněvala se Ištar, na nebesa [vystoupila.] Předstoupila Ištar před otce svého Anua plačíc, před Antum, matkou její, kanuly jí slzy. „Otče můj, Gilgameš mne neustále tupí, Gilgameš mne pohaněl, pohaněl a proklel.“*

*Anu otevřel ústa svá a říká, vládkyni Ištare praví: „Tys přece začala spor s králem Gilgamešem a Gilgameš tě pohaněl, pohaněl a proklel.“*

*Ištar otevřela ústa svá a říká, A[nuovi], otci svému, praví: „Otče můj, stvoř mi nebeského býka (a) já Gilgameše v jeho sídle zahubím! Nedáš-li mi nebeského býka, vypáčím (podsvětní) dveře, přerazím závoru,] roz[biji veřeje], vyvrátím [křídla] a vyvedu mrtvé, ti pohltí živé a mrtvých víc bude než živých!“ <sup>95</sup>*

Kvůli odmítnutí jednoho potenciálního partnera se tak svět živých dostal pod hrozbu záplavy mrtvých. Je třeba dodat, že stejnými slovy si Ištar vymáhá vstup do říše mrtvých v mýtu o jejím sestupu do podsvětí, kdy stejná hrozba je adresována vrátnému u zásvětní brány. Jak ale bude vidět později v této kapitole, dost dobře se může jednat o formu kultické polemiky než o hrozbu, kterou by autor připsal této bohyni.

Podobný případ, kdy se celý svět ocitl v ohrožení díky vrtochu jednoho božstva, máme i v mýtu o Atrachasisovi (později známého jako Utanapištim), kde veškerý život na zemi měl být vyhlazen, protože lidé rušili boha Enlila ve spánku. Ten nechal nejprve na lidstvo uvalit epidemie, jak popisuje první tabulka:

94) GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic: introduction, critical edition and cuneiform texts*, s. 623-624

95) PROSECKÝ, *Epos o Gilgamešovi*, s. 130-131

*Ze[mě] hlučela [jak býk] (a) [křikem] (lidí) bůh byl rušen. [Enlil slyšel lidský] křik [a pravil] velkým bohům: „Křik lidí [je mi velmi nepříjemný] [a v jejich hluku] se mi nedostává spánku. [Přikážete,] necht' propukne choroba, jejich [křik necht'] Namtar potlačí!“ [...]*<sup>96</sup>

Na radu boha Enkiho se Atrachasisovi povedlo krizi zažehnat. Nebylo to ale naposledy, kdy Enlil přikázal vyhlazení lidstva, jak vidíme hned v následující tabulce téhož textu:

*Ještě nepřešlo dvanáct set let a rozšířily se obydlené kraje a zmnožilo se lidstvo. Země hlučela jak býk (a) křikem (lidí) bůh byl rušen. [Enlil] slyšel jejich křik a pravil velkým bohům: „Křik lidí je mi velmi nepříjemný a v jejich hluku se mi nedostává spánku. Zbavte lidstvo obživy, ať rostlin je nedostatek, aby měli hlad! Necht' Adad zadrží(?) déšť a blahodárně nevzejde z pramene záplava! Ať vítr duje a zemi obnaží!“*<sup>97</sup>

V podobném znění se tento cyklus opakuje ještě několikrát, až nakonec rozzuřený Enlil sáhne po konečném řešení lidského problému: Po potopě světa.

Samotný motiv božstva rušeného lidmi a jejich zničení je znám i z Bible, nejsilněji na příběhu zničení Sodomy:

*Hospodin dále pravil: „Křik ze Sodomy a Gomory je tak silný a jejich hřích je tak těžký, že už musím sestoupit a podívat se. Jestliže si počínají tak, jak je patrné z křiku, který ke mně přichází, je po nich veta. Zjistím jak tomu je.“*<sup>98</sup>

כְּבָדָה מְאֹד: כִּי־רָבָה וְחִטָּאֲתָם כִּי יְהִי וְעֵקֶת קֶדֶם וְעַמְרָה וַיֹּאמֶר  
אֲדָעָה: אֵלַי עָשׂוּ | כָּלָה וְאִם־לֹא וְאֶרְאֶה הַכָּצֵעַ עֲקָתָהּ הַבָּאָה אֶרְדֶּה־בָּנָא<sup>99</sup>

V porovnání s Enlilem se zde sice objevuje i morální stránka božího činu, je ale samozřejmě otázkou, zdali tato specifická část nebyla v porovnání se zbytkem tohoto textu dodána až později. Sám Hospodin byl sice brán jako svrchované a absolutní božstvo, jak nám ale ukazují biblické texty, stejně jako božstva Mezopotámie nebyl zcela prost emocí. Máme popsání instance hněvu i soucitu, stejně jako u jeho sumerských a akkadských protějšků se ale projevovaly způsoby zcela přesahující lidské rozměry.

Jedna ze známějších instancí božího hněvu je třeba v knize Exodus:

*I promluvil Hospodin k Mojžíšovi: „Sestup dolů. Tvůj lid, který jsi vyvedl z egyptské země, se vrhá do zkázy. Brzy uhnuli z cesty, kterou jsem jim přikázal. Odlili si sochu býčka a klanějí se mu, obětují mu a říkají: ‚To je tvůj bůh, Izraeli, který tě vyvedl z egyptské země.‘ Hospodin dále Mojžíšovi řekl: „Viděl jsem tento lid, je to lid tvrdé šíje. Teď mě nech, ať proti nim vzplane můj hněv a koncuji s nimi; z tebe však udělám veliký národ.“*<sup>100</sup>

96) PROSECKÝ, *Slova do hlíny vepsaná: mýty a legendy Babylónu*, s. 272

97) PROSECKÝ, *Slova do hlíny vepsaná: mýty a legendy Babylónu*, s. 274

98) G 18,20-21

99) <https://www.sefaria.org/Genesis.18.21?lang=bi&with=all&lang2=en>

100) Ex 32,7-10

וַיִּדְבֹר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר כִּי שָׁחַת עַמִּי אֲשֶׁר הִעֲלִיתָ מִצְרָיִם מִצְרָיִם:

כָּרוּ מַהֲרָ מִן־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוִּיתֶם עֲשׂוּ לָהֶם עֲגָל מִסַּבָּה וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ־לוֹ וַיִּזְבְּחוּ־לוֹ וַיִּזְאֲמְרוּ אֵלֶּהָ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל  
אֲשֶׁר הִעֲלוּךָ מִצְרָיִם מִצְרָיִם:

וַיִּזְאֶמְרָ יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה רְאִיתִי אֶת־הָעַם הַזֶּה וְהִנֵּה עִם־קִשְׁשֵׁי־עֲרִף הוּא:

<sup>101</sup> וַעֲתָה הִנֵּיחָה לִּי וַיִּחַר־אַפִּי בָהֶם וְאָכַלְתֶּם וְאַעֲשֶׂה אוֹתָךְ לְגוֹי גְדוֹל:

Soucit se více objevuje v rámci Nového zákona, i ze starozákonních textů však známe případy, kdy je tato emoce zmíněna:

*Chazael, král aramejský, utlačoval Izraele po všechny dny Jóachazovy vlády. Ale Hospodin jim byl milostiv. Slitovával se nad nimi a obracel se k nim pro svou smlouvu s Abrahamem, Izákem a Jákobem. Nechtěl je zničit a až do nynějška je od své tváře neodvrhl.*<sup>102</sup>

וַחֲזִאֵל מֶלֶךְ אָרָם לַחֲזֹן אֶת־יִשְׂרָאֵל כֹּל יְמֵי יְהוֹאָחָז:

וַיִּחַן יְהוָה אֹתָם וַיִּרְחַמֵם וַיִּכַן אֲלֵיהֶם לְמַעַן בְּרִיתוֹ אֶת־אַבְרָהָם יִצְחָק וַיַּעֲקֹב וְלֹא אָבָה הַשְׁחִיתָם  
וְלֹא־הִשְׁלִיכֶם מֵעַל־פְּנֵי עַד־עֲתָה:<sup>103</sup>

Podobně jako mezopotámská božstva existoval Hospodin mimo fyzický svět, zároveň v něm ale nepřestával působit. Stejně tak měl univerzální vliv na svět. Po vyvolení Abrahama se ale soustředí téměř výhradně na něj a jeho potomky. Výše citovaný příběh o zničení Sodomy a podobné případy jsou tak spíše ojedinělým úkazem než běžným jevem.

Díky jeho absolutnímu stavu existence ale existoval zcela mimo rámeček života a smrti a jeho sféra vlivu zahrnovala de facto vše, na co člověk mohl pomyslet. Je ale nutno dodat, že tomu tak nemuselo být vždy. Obzvláště pokud vezmeme v potaz teorie o jeho původu jakožto atmosférické božstvo, jak hájí například John Day.

V každém případě nám předchozí citace ukázaly, že člověk byl ve starověku bohům zcela vydán na milost. Jak si ale vlastně své bohy představoval?

Samotná existence těchto vyšších bytostí byla pevně spojena s hmotným světem. Bylo to také díky nim, že byl svět uváděn do pohybu. Jako příklad uveďme solárního boha Šamaše, kterému svět vděčil za pohyb slunce po obloze a také skrze říši mrtvých. Tato existence měla vcelku univerzální charakter a svými akcemi ovlivňovala celý svět. Na rozdíl od egyptských božstev, která díky představě božského řádu *maat*, byla svým polem působnosti omezena pouze na svoji domovskou zemi. Naproti tomu mezopotámská božstva ovlivňovala celý svět.

101) <https://www.sefaria.org/Exodus.32.10?lang=bi&with=all&lang2=en>

102) 2K 13, 22-23

103) [https://www.sefaria.org/II\\_Kings.13.23?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/II_Kings.13.23?lang=bi&with=all&lang2=en)

Těžší se ale stává odpovědět na to, jak vlastně bohové měli vypadat. Mezopotámští bohové a bohyně byli zobrazováni antropomorfně a v této podobě byli také uctíváni. Je zde ale několik příkladů, které poukazují na skutečnost, že se nemuselo jednat o jedinou formu, kterou tyto nadřazené entity mohly mít.

Jako první můžeme uvést scénu ze samotného eposu, kdy v rámci čtvrté tabulky popisující cestu Gilgameše a Enkidua na Chumbabu máme několik pasáží popisující sny. A jedna z nich obsahuje velmi kuriózní formulaci:

[<sup>d</sup>GÍŠ-gím-maš ina kin-ši-šu ú-tam-me-da zu-qat-su]

[šit-tum re-ḥat nišī<sup>meš</sup> eli-šu im-qut]

[ina qa-bli-ti šit-ta-šu ú-qat-ti]

[it-bé-e-ma i-ta-ma-a a-na ib-ri-šú]

[ib-ri ul tal-sa-an-ni am-mi-ni e-re-ku]

[ul tal-pu-tan<sup>an</sup>-ni am-mi-ni šá-šá-ku]

[ul ilu e-ti-iq am-mi-ni ḥa-mu-ú šīru-ú-a]

[ib-ri a-ta-mar rebūta<sup>ta</sup> šu-ut-ta] <sup>104</sup>

V českém překladu:

*Gilgameš si bradu o koleno opřel, spánek, jenž na lidi přichází, na něho spad. Uprostřed noci náhle se probudil, povstal a příteli svému praví: „Příteli můj, nevolal jsi mě? Proč jsem se probudil? Nedotkl ses mne? Proč znepokojen jsem? Nešel nějaký bůh kolem? Proč zesláblé mám svaly? Příteli můj, zdál se mi čtvrtý sen.“* <sup>105</sup>

V překladu od Simona Parpoly je namísto *ilu* použit výraz DINGIR, doslova znamenající bůh.<sup>106</sup> V obou verzích tedy nemůže být pochyb o typu bytosti, jejíž přítomnosti se Gilgameš tolik obával. Které božstvo tím ale myslí?

Je sice pravda, že ve stejných tabulkách je několikrát adresován solární bůh Šamaš s prosbou o dobré zprávy. Jelikož ale Gilgamešův dotaz je položen v době, kdy se Šamaš pohyboval v říši mrtvých a nikoliv po obloze, je jen málo pravděpodobné, že by se pod tímto dotazem myslel právě on. Pokud zde tedy není míněno konkrétní božstvo, označoval by text bytost abstraktního charakteru.

U samotného Šamaše není situace o moc jednodušší, jelikož si díky jeho solárnímu aspektu musíme klást otázku, jaký byl jeho vztah se sluncem. Byl s ním identický, nebo byl pouze jeho hybatelem během každodenní cesty po nebi?

104) GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic: introduction, critical edition and cuneiform texts*, s. 594





109) Ex 24: 15-17

110) <https://www.sefaria.org/Exodus.24.17?lang=bi&with=all&lang2=en>

V kontextu Abraháмова příběhu je také důležité brát na výše zmíněnou skutečnost zřetel, jelikož sám Abram (ani později jako Abraham) ještě nebyl izraelitou. Stal se sice otcem potomstva, ze kterého izraelský národ časem vzešel, sám ale k tomuto národu ještě nepatřil a jak bude dále rozvedeno, v první části svého života uctíval jiné bohy.

Zajímavou perspektivu na téma polyteismu ve vztahu k izraelskému národu podává Jan Assmann (\*1938). Ten ve svém díle *Cultural Memory and Early Civilization* odkazuje na teorii Mortona Smithe, která raný Izrael popisuje jako polyteistický.

Jednalo se o tzv. *summodeistickou* společnost, tedy takovou, jenž klade důraz na jedno státní božstvo, neodmítá ale existenci ostatních. Podle zmíněné teorie, ještě během sedmého století před naším letopočtem měl být Hospodin v podobné roli jako například Aššur v Asýrii nebo Marduk v Babylónské říši.

Neměl tak být jediným bohem v celé zemi, namísto toho se nacházel v čele panteonu a až později pod vlivem puritánského hnutí (v práci nazvané *Yahweh-alone*) se z něj stal čistě monoteistický bůh v nám dnes známé podobě. Je to až během století devátého, kdy můžeme údajně pozorovat počátky obratu. Prvním z těchto klíčových náboženských reformátorů měl být král Ása, jehož snahy byly následně pokračovány králem Jóšafatem.<sup>111</sup>

Pod tímto pohledem se izraelský zápas proti kultické čistotě (porušené již od dob Šalamouna) stává snahou menšiny zvrátit náboženský status quo ve prospěch menšinového monoteistického hnutí. Zmíněná teorie je aplikována primárně na Izrael jako již ustanovený národ, tedy od doby Mojžíše dále.

I v kontextu prvního patriarchy ale toto pojetí můžeme použít jako demonstraci skutečnosti, že v dobách patriarchova života nemůže být řeč o jakékoliv formě monoteismu. Bez ohledu na to, jak se někteří mohou snažit o vložení monoteistického narativu do patriarchova příběhu, Abraham rozhodně nežil ve světě, kde by ve světě existoval pouze jeden bůh.

Samozřejmě přijetím Hospodina jako božského patrona znamenalo zavrhnout uctívání ostatních bohů, nikoliv ale automatické odmítnutí jejich existence. Svým způsobem se ale přítomnost jiných božských alternativ dá chápat jako hlavní důvod, proč je Abramovo odvržení předchozích bohů a přijetí nového patrona tak důležité.

Dokonce bych si zde troufal tvrdit, že bez přítomnosti kultů jiných bohů by Abramova náboženská konverze neměla zdaleka takový význam. Nalezení toho jediného správného Boha je pro jeho potomky klíčové právě díky přítomnosti konkurenčních božstev, nikoliv jim navzdory. První z patriarchů mohl zůstat věrný tradicím a patronům svých předků a pokračovat v jejich odkazu.

Rozhodl se ale důvěřovat v Hospodina a jeho slib vyvolení a to i za cenu zpřetrhání všech vazeb, které ho poutaly s jeho předchozí existencí. Bez existence zmíněných alternativ by takové rozhodnutí mělo značně oslabený význam.

111) ASSMANN, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization: writing, remembrance, and political imagination*. New York: Cambridge University Press, 2011., s. 181-182, ISBN 978-0-521-76381-3

V samotné Mezopotámii byla existence různorodých božstev přirozenou součástí světa. Každé božstvo bylo zodpovědné za správné fungování určitého aspektu světa, což de facto vynucovalo existenci množství různých božstev.

Toto samozřejmě nijak nezabránilo pozdějšímu vzestupu monolatrických tendencí, kde božstva postupně ztrácela na významu ve prospěch jednoho konkrétního božstva, nebo se v některých případech dokonce stávala pouze jedním z aspektů daného boha či bohyně. Jako příklad si stačí uvést babylónského Marduka, který spolu s rostoucím významem jeho domovského města začal postupně převyšovat všechna ostatní. I tak to ale nikdy nedospělo do bodu, kdy by byl jediným bohem v celé Babylónské říši.

S vědomím výše uvedených skutečností se tedy můžeme přesunout k bližšímu pohledu na vztah obou zkoumaných postav a bohů. Začneme s Gilgamešem.

Ten byl již od svého narození spřízněn s nadpozemskými bytostmi skrze svůj původ. Existují různé verze ohledně výkladu jeho původu. Například babylónská verze textu ustanovuje bohyni Ninsun jako jeho matku a Lugalbandu jako jeho otce, jak je vidět již na počátku eposu:

*[Potom]ek(?) Lugalbandy, Gilgameš, znamenitý silou, [sy]n vznešené kravky Rímat Ninsuny.<sup>112</sup>*

Zároveň se ale nejedná o jedinou dochovanou verzi. Například sumerský královský seznam nám poskytuje alternativní vysvětlení jeho původu.

*i-a<sub>5</sub><sup>d</sup> gilgames (<sup>d</sup>Giš-Bil-Ga-Mes) ab-ba-ni líl-lá en kul-ab-ba-ke<sub>4</sub> 126<sup>113</sup>*

Zde je otcem uruckého panovníka démonický lillú, což se může zdát jako velmi bizarní i v porovnání se zbytkem eposu. V konečném důsledku se pravděpodobně jedná o vyzdvižení Gilgameše jakožto osoby s nadlidským původem. Ačkoliv se může zdát kuriózní, že by byl původ panovníka odvozován od bytostí, které na Předním východě měly dlouhodobě negativní pověst.

Samotná bohyně Ninsun hraje v eposu prominentní roli i nadále. Pomáhá Gilgamešovi vyložit jeho sny o blížícím se setkání s Enkiduem (kterého sama později adoptovala) a poté, co se doslechne o plánu jejího syna na zabití Chumbaby, tak sama obětuje solárnímu bohu Šamašovi s prosbou o pomoc. Gilgameš samozřejmě není jediný, kdo se mohl chlubit její ochranou. Lagašský panovník Gudea bral Ninsunu jako svoje osobní božstvo, neodvozoval od ní však svůj původ tak jak autor eposu přiřkl Gilgamešovi.<sup>114</sup>

Dalším významným božstvem v rámci celého eposu je bohyně Ištar. Tato bohyně již byla zmíněna výše v souvislosti s její zuřivou reakcí na odmítnutí ze strany Gilgameše. Po mytologické stránce by takový postoj byl zcela v souladu s její doménou jakožto bohyně vášně a války.

112) PROSECKÝ, *Epos o Gilgamešovi*, s. 88

113) JACOBSEN, *The Sumerian King List*, s. 88-91

114) JORDAN, Michael. *Encyklopedie bohů*. Praha: Volvox Globator, 1997. Alef., S. 325, ISBN 80-7207-

Na druhou stranu se ale musíme otázat, zdali se zde neskrývá hlubší význam za touto interakcí. Za předpokladu, že epos neobsahuje bohyni Ištar jako pouhý zdroj neštěstí pro obě hlavní postavy, z jakého kontextu tedy mohl autor vycházet?

Jako nejpravděpodobnější kandidát se zde nabízí interakce mezi kultem bohyně Ištar a uruckým panovníkem, čímž sám Gilgameš koneckonců byl. K bližšímu vysvětlení tohoto tématu je ale nejprve třeba přiblížit vztah této bohyně vášně a války ke starověkým panovníkům.

Ištar byla bohyní silně spojenou s bojem a během válečných časů to byla často ona, koho panovník prosil o vítězství. Jak nám ukazuje epos o boji asyrského panovníka Tukultí-Ninurti s kassitským vládcem Kaštiliašem IV., na rozdíl od jiných bohů Ištar nebyla pouze mocí podporující panovníka ale přímou silou přítomnou na bojišti. Jak autor eposu mluví za samotného panovníka:

*S přispěním Aššura, Enlila a Šamaše, bohů velkých, pánů mých, s pomocí Ištary, paní nebes (a) země, (jež) v čele vojska mého kráčí, Kaštiliašovi, králi země Karduniaš, jsem se přiblížil, abych (s ním) bojoval.*<sup>115</sup>

Válečnický aspekt Ištar byl provázaný nejen s bitevní vřavou, ale i se samotnou legitimizací nároku na trůn. Toto vychází primárně z dlouhého období konfliktů a válek, které zachvátily starý Přední východ během třetího tisíciletí před našim letopočtem. V takových časech to byla právě božstva jako Ištar, která byla uctívána jako božští patroni monarchie, jelikož díky jejich moci mohla říše prosperovat a král vyjíždět do bitvy.<sup>116</sup>

Snad nejsilněji je toto vidět u panovníků jako byl Sargon Akkadský, který se v dochovaném fragmentu jeho autobiografie označuje následujícím způsobem:

*Já jsem Sargon, miláček Ištary, jenž prošel čtyřmi branami světa, ....*<sup>117</sup>

Nebylo to ale pouze skrze válku jak byla Ištar v těsném spojení s panovníkem. Je ale nutno poznamenat, že v tomto ohledu ještě nemůže být řeč ani tak o původem akkadské Ištar jako takové, nýbrž o starší sumerské bohyni Inanně, s níž byla Ištar již od časů sargonovské dynastie ztotožněna.

Nelze samozřejmě hovořit o přímé návaznosti, kde by se z Inanny stala Ištar. Faktem však zůstává, že Inanna byla původním vzorem, na který kult Ištar v mnohém navázal. Autor standardní babylónské verze sice v textu uvádí jméno Ištar, s ohledem na dále uvedené skutečnosti je ale nutno brát na zřetel, že v rámci samotného Uruku byla relevantní bohyní Inanna, nikoliv Ištar.<sup>118</sup>

115) PROSECKÝ, Jiří. *Královské Knihy Staré Mezopotámie*. Praha: Orientální ústav AV ČR, 1995., s. 50, ISBN 80-85425-17-3

116) JACOBSEN, Thorkild. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven: Yale University Press, 1976., s. 77, ISBN 0-300-02291-3

117) PROSECKÝ, *Královské Knihy Staré Mezopotámie*, s. 72

Pro vysvětlení významu vztahu mezi panovníkem a kultem Inanny je třeba si přiblížit obřad posvátného manželství (tzv. *sacred marriage*). Ten spočíval ve spojení kněžky bohyně Inanny a krále, symbolizující manželství Innany a jejího božského partnera, boha Dumuziho.<sup>119</sup>

Přesný účel tohoto rituálu není dodnes znám. Podstatným faktem je však skutečnost, že panovník byl skrze zmíněný obřad ztotožněn s osobností boha. Vzhledem ke skutečnosti, že panovnický úřad v Mezopotámii se bral jako posvátný a udílený bohy, nabízí se otázka, zdali spojení monarchy s Dumuzim nebylo formou legitimizace královské vlády.<sup>120</sup>

V případě, že by tento předpoklad byl pravdivý, otevírá se nám nová dimenze i pro samotný epos. Konflikt Gilgameše a Ištar získává politický rozměr a stává se potenciální polemikou proti kultu bohyně Innany (resp. Ištar). Stejně tak odmítnutí nabídky stát se jejím choťem ze strany uruckého monarchy již není pod tímto úhlem jen pochopitelná reakce na nejznámější černou vdovu starého Předního východu, ale je i formou vzpoury proti zavedeným pořádkům a tradicím. Jak již kapitola *Nesmrtelnost* naznačila, bouření se proti zavedeným normám je pro Gilgamešův epos významným prvkem a tématicky by tak spadalo ke zbytku textu. Tato interpretace textu má však i svoje nedostatky.

Již v rámci samotného eposu je nutné si přiznat nejasné závěry ohledně vztahu Gilgameše a Ištar po jeho návratu do civilizace. Po jejím nevydařeném pokusu o pomstu za odmítnutí se bohyně osobně objevuje pouze na jedné místě a to v Utanapištiho vyprávění o potopě světa a následné reakci bohů na vyvolanou zkázu:

*ilū(dingir)<sup>meš</sup> ip-tal-ḥu a-bu-ba-am-ma it-te-eḥ-su i-te-lu-ú ana šamé(an) šá da-nim  
ilū(dingir)<sup>meš</sup> ki-ma kalbi(ur.gi7) kun-nu-nu ina ka-ma-a-ti rab-su i-šas-si diš-tar [k]i-ma  
a-lit-ti ú-nam-bi bēlet-ilī(dingir.maḥ) ṭa-bat rig-ma u4-mu ul-lu-ú a-na ṭi-iṭ-ṭi lu-ú i-tur-ma  
aš-šú a-na-ku ina pu-ḥur il[lī(dingir)<sup>meš</sup>] flemutta(ḥul)<sup>121</sup>*

V českém překladu:

*Bohové (sami) se zděsili potopy, ucouvli (a) na nebe Anuovo vystoupili. Bozi jsou jako psi schouleni, polehávají venku. Ištar jak rodička křičí, nařiká Bélet-ilí, krásnohlasá: Kéž by se onen den proměnil v hlinu, neboť jsem ve shromáždění bohů ke zlému přivolila!<sup>122</sup>*

119) BLACK, Jeremy. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*. Green, Anthony. London: [s.n.], 1992., s. 157

120) SCHNEIDER, Tammi Joy. *An introduction to ancient Mesopotamian religion*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2011., s. 109 + 118-119, ISBN 978-0-8228-2959-7

121) GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic: introduction, critical edition and cuneiform texts*, s. 710

Jak je vidět, přímá interakce s bohyní Ištar se již dále neobjevuje. Zdali došlo k utišení jejího hněvu po smrti Enkidua či nikoliv není nikde řečeno a její vztah s Gilgamešem zdánlivě nedošel žádného rozřešení. Bližší pohled na úvodní verše první tabulky, relevantní i pro kapitolu Nesmrtelnosti, však naznačují jinak:

*ú-pi-šú dūra(bád) šá uruk(unug)ki su-pú-ri šá é.an.na qud-du-ši šu-tum<sub>4</sub>-mi el-lim a-mur du-ur-šú šá ki-ma qé-e ni-ip-š[u?] i-tap-la-as sa-me-ta-šu šá la ú-maš-šá-lu mam-ma sa-bat-ma giš<sup>š</sup>simmilta(kun<sub>4</sub>) šá ul-tu ul-la-nu qit-ru-ub ana é.an.na šu-bat d<sup>i</sup>ištar šá šarru(lugal) ár-ku-ú la ú-maš-šá-lu amélu(lú) mam-ma e-li-ma ina! muḥḥi(ugu) dūri(bád) šá uruk<sup>ki</sup> (IM)-tal-lak te-me-en-nu ḥi-it-ma libitta(sig<sub>4</sub>) su-ub-bu<sup>123</sup>*

V českém překladu:

*Zbudoval hradbu Uruku hrazeného, posvátné Eanny přečistou pokladnici. Pohled' na onu hradbu, vlys(?) její podoben (napnuté) šňůře, uzři podnoží její, jemuž stejné nestvoří nikdo. Dotkni se prahu, jenž tu je odjakživa, k Eanně přístup, bohyně Ištary sídlu, jemuž král budoucí, žádný to člověk, podobné nevystaví. Výstup na vrchol urucké hradby, projdi se po ní, prozkoumej základ, cihlu si prohlédni!<sup>124</sup>*

Ačkoliv zde Ištar není osobně zastoupena, objevuje se zde její svatyně. Řeč je o chrámu Eanna, uruckém chrámu bohyně Inanny, který byl v babylónské verzi připsán Ištar. Co je pro nás ale nyní klíčové, je formulace textu, jenž implikuje stálou přítomnost kultu Inanny (a tedy Ištar) i po návratu Gilgameše do civilizace, neřku-li po jeho smrti vzhledem k nejednoznačné formulaci úvodních veršů.

Ačkoliv můžeme pouze spekulovat o možných implikacích tohoto faktu, troufal bych si navrhnout, že minimálně s ohledem na samotný epos se může jednat o formu opětovného zdůraznění Gilgamešova přijetí božského řádu světa a odevzdání se mu na milost. Poexilní Gilgameš již nepřichází do konfliktu s bohy a přítomnost chrámu bohyně, jenž mu kdysi způsobila utrpení, zřejmě také není žádným problémem, podobně jako se smířil se svou nevyhnutelnou smrtí.

Třetím božstvem relevantním pro epos je původem akkadský solární bůh Šamaš, v sumerských dobách známý jako Utu. Ačkoliv se osobně v textu objevuje jen velmi zřídka a nemá žádnou přímou interakci s uruckým monarchou, jeho přítomnost v různých částech eposu ale ukazuje na skutečnou velikost jeho role. Kromě toho měl Utu přímou vazbu na panovníka, kde někteří z vládců (včetně Gilgameše) byli označováni jako synové Utua.<sup>125</sup>

123) GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic: introduction, critical edition and cuneiform texts*, s. 538

124) PROSECKÝ, *Epos o Gilgamešovi*, s. 87

Tato titulatura by také mohla pomoci vysvětlit následující úryvek z eposu:

*d*<sub>h</sub>um-ba-ba nap! (AB)-šá-tuš i-še-'-e izakkara(mu)<sup>ra</sup>ana <sup>d</sup>GIŠ-gím-maš se-eh-re-e-ti  
<sup>d</sup>GIŠ-gím-maš umma(ama)-ka ú-lid-ka u ilit u i-lit-ti šáf [ri-mat-<sup>d</sup>nin-sún] at-ta ina pi-i  
<sup>d</sup>šamaš(utu) u šadi(kur)<sup>i</sup> x x-e-ma pe-er-'-um-ma šá libbi(šá) uruk<sup>ki</sup> šarru(lugal) <sup>d</sup>GIŠ-  
gí[m-m]aš<sup>126</sup>

V českém překladu:

*Chumbaba ve snaze život (si zachránit) Gilgamešovi praví: „Jsi (ještě) mladý, Gilgameši, matka tě (nedávno) porodila, věru jsi potomkem [Ninsuny, divoké kravky.] Na příkaz Šamaše, pána hor, povstal jsi, výhonku urucký, králi Gilgameši!“<sup>127</sup>*

V rámci samotného eposu se Šamaš poprvé objevuje ve třetí tabulce, kdy ho bohyně Ninsun obětí prosí o pomoc Gilgamešovi v boji proti Chumbabovi:

ana u<sub>4</sub>-me šá <sup>d</sup>GIŠ-gím-maš <sup>d</sup>en-ki-du u *d*<sub>h</sub>um-ba-ba it-ti a-ḥa-meš in-nen-mi-du di-ka-šá-  
šu-ma <sup>d</sup>šamaš(utu) ana *d*<sub>h</sub>um-ba-ba me-ḥe-e rabuti(gal)<sup>meš</sup> imšūtu(1) imiltānu(2)  
imšadu(3) imamurru (4) imziq-qu imziq-ziq-qu imšá-par!(MAR)-ziq-qa imḥullu(im.ḥul)  
imsi-mur-ra imasakku(á.ság) imšu-ru[u]p-pu-ú imme-ḥu-u ima-šam-šu-tum

13 šārū(im)<sup>meš</sup> lit-bu-nim-ma šá *d*<sub>h</sub>um-ba-ba li-tu-u pa-nu-šú ú *giš*kakku(tukul) šá <sup>d</sup>GIŠ-  
gím-maš lik-šu-du *d*<sub>h</sub>um-ba-ba<sup>128</sup>

V českém překladu:

*Až Gilgameš, Enkidu a Chumbaba se navzájem střetnou, mocné bouře, Šamaši, pozvedni proti Chumbabovi! Vítr jižní, vítr severní, vítr východní, vítr západní, větrík, vichr, vítr... vítr silný, větrný vír, vít, jenž do boku naráží, mrazivý vítr, bouři, vichřici, trináct větrů nechť zvedne se, Chumbabovi zacloní tvář a zbraň Gilgamešova ať Chumbabu srazí!<sup>129</sup>*

Tento požadavek se ale v širším kontextu může zdát kuriózní, jelikož Šamaš nebyl božstvem normálně asociovaným s větrem či bouří. Je sice znám jako ochranné božstvo, které svým světlem zahánělo démonické bytosti. To ale nijak nevysvětluje jeho zdánlivou moc nad větry. V každém případě ale na oběť Ninsuny odpověděl a v konfliktu s Chumbabou skutečně pomohl. Tím však jeho role neskončila.

126) GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic: introduction, critical edition and cuneiform texts*, s. 608

127) PROSECKÝ, *Epos o Gilgamešovi*, s. 122

128) GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic: introduction, critical edition and cuneiform texts*, s. 578

129) PROSECKÝ, *Epos o Gilgamešovi*, s. 109

Druhou instancí, kdy se Šamaš projevuje je jakožto posel zpráv, kdy Gilgameš opakovaně obětoval tomuto bohu v naději na dobré zprávy, jak je vidět například již na počátku čtvrté tabulky:

*a-na pān(igi) dšamaš(utu) ú-ḥar-ru-ú bu-ú-ru*

*mé(a)<sup>meš</sup>?...iš-ku-nu i-na...-pa*

*i-li-ma dGIŠ-gím-maš ina muḥ-ḥi šá-di-i*

*mashat(zí.mad.gá)-su ut-te-qa-a ana ḥur-sa-a-ni šadu(kur)<sup>ú</sup>bi-i-la šu-ut-ta a-mat damiqti?  
lu-mur<sup>130</sup>*

V českém překladu:

*Před tváří boha Šamaše vykopali studnu, vodou si naplnili měchy. Vystoupil Gilgameš na vrchol hory, praženou mouku obětoval.... „Horo, přines mi sen, příznivou Šamašovu zprávu!“<sup>131</sup>*

Toto očekávání koresponduje se solárním aspektem Šamaše, jelikož ten v podobě slunce každodenně vykonává svoji cestu po nebi a následně podsvětím, díky čemuž si byl vědom všeho co se ve světě děje. Zároveň je ale třeba poznamenat že i přes opakované oběti se Šamaš nikdy před Gilgamešem nezjevil, což v kontextu jejich výše zdůrazněného vztahu vyvolává otázku, za jakým účelem tedy urucký panovník v textu obětoval.

Třetí a poslední výskyt, kdy se Šamaš v eposu osobně vyskytuje je v sedmé tabulce, která začíná božským soudem nad Gilgamešem a Enkiduem za zabití nebeského býka. Ačkoliv je část poškozena, můžeme bezpečně usoudit, že zde solární bůh zastupuje další ze svých aspektů: Spravedlnost. Již ve své starší podobě jakožto Utu byl solární bůh tradičně dovoláván jako soudce a ochránce utlačovaných.<sup>132</sup>

Nejprve se snaží obhájit odsouzení Enkidua před trestem, který by za normálních okolností byl běžně určen Gilgamešovi jakožto viníkovi, z rozhodnutí bohů však byl rozsudek přesunut na jiného:

*[<sup>d+</sup>EN.LÍL pa-a-šú DŮ-uš-ma i-qab-bi]*

*[li-mu-ut <sup>d+</sup>EN.KI.DŮ <sup>d</sup>GIŠ.GÍN.MAŠ-ma a-ai-mut]*

*[<sup>d</sup>UTU pa-a-šú DŮ-uš-ma DUG<sub>4</sub>.GA MU-ra a-na <sup>d+</sup>EN.LÍL]*

*[ul ina UGU pi-i-ka-a il-li-ku-ma]*

*[i-na-ru a-la-a ú-šal-pi-tu <sup>d</sup>hum-ba-ba]*

*[e-nin-na <sup>d+</sup>EN.KI.DŮ šá la ih-ṭu-ú ki-ki-i i-ma-at]<sup>133</sup>*

130) GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic: introduction, critical edition and cuneiform texts*, s. 588

131) PROSECKÝ, *Epos o Gilgamešovi*, s. 112

132) NASH, Alexander. *Solární božstva starého Předního východu* [online]. 2016 [cit. 2018-04-30].

Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/172982>, s. 32

133) PARPOLA, *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh*, s. 95

V českém překladu:

*Enlil otevřel ústa svá a říká: „Ať zemře Enkidu, Gilgameš (ale) zemřít nesmí!“*

*Šamaš otevřel ústa svá a říká, Enlilova praví: „Nečinili (tak) proti příkazu tvému, (když) zabili nebeského býka a Chumbabu zhubili. Proč nyní Enkidu, jenž hříchu se nedopustil, zemřít má?“*<sup>134</sup>

Je politováníhodné, že část tabulky obsahující Enlilovu odpověď se nedochovala, jelikož tak můžeme pouze spekulovat o důvodech pro tento rozsudek a co tak autoři eposu mohli zamýšlet. Možné vysvětlení by mohlo spočívat v odlišnosti postavení Enkidua oproti Gilgamešovi, kde Gilgameš byl díky svému původu zčásti bohem, a tak bylo mnohem jednodušší potrestat někoho, kdo byl rámcově stále jen běžným smrtelníkem.

Naproti tomu je ale situace komplikována faktem, že Enkidu byl v předchozí části textu adoptován bohyní Ninsunou, což sebou také muselo nést jisté následky. Bez znalosti původního textu nelze v tomto ohledu bohužel podat uspokojivou odpověď.

Jak je tedy vidět, Gilgameš v rámci svého hrdinského eposu mohl počítat bohy mezi své spojence i nepřátele, podobně jako například řecký Héraklés. Jeho zápas proti bohy zavedenému řádu se ale nakonec ukázal jako zcela zbytečný, a je to až po jeho přijetí, kdy se mohl stát skutečným monarchou a vzorem pro budoucí panovníky.

U Abrama je vztah k ostatním božstvům méně očividný. Na první pohled se zde objevuje pouze jeden bůh a ten ještě k tomu není nikde jmenován. Je sice pravdou, že v textu je boží jméno Hospodin (יהוה) uvedeno, nikde ale nenacházíme pasáž, kde by se takto představil samotnému Abramovi.

Je také zajímavé, že Abram nového boha nijak nemusel hledat. Byl to Hospodin, který si zdánlivě našel jeho z důvodů, které nejsou v textu vysvětleny. Tuto skutečnost můžeme považovat i jako protiargument vůči tradicím chápající Abrahama jakožto prvního hledače správné víry či dokonce jako jistého ur-monoteistu.<sup>135</sup>

Samozřejmě v širším kontextu je Abraham chápán jako budoucí otec izraelského národa a tak důvod za jeho vyvolením není pro samotné věřící důležitý. Z vnějšího pohledu je ale obtížné hovořit o vztahu prvního patriarchy a Hospodina pokud není interakce tohoto typu přítomna. Stejně tak v jejich vzájemné interakci chybí to, co by Rudolf Otto nazval *mysterium tremendum* a *mysterium fascinans*, jelikož Hospodin přikázal a Abram (a později Abraham) tak učinil bez jakékoliv vnější reakce na boží zjevení.

Uveďme si jeho reakci na obětování Izáka jako možný příklad:

*Po těch událostech chtěl Bůh Abrahama vyzkoušet. Řekl mu: „Abrahame!“ Ten odvětil: „Tu jsem.“*

*A Bůh řekl: „Vezmi svého jediného syna Izáka, kterého miluješ, odejdi do země Mórija a tam ho obětuj jako oběť zápalnou na jedné hoře, o níž ti povím!“*<sup>136</sup>

134) PROSECKÝ, *Epos o Gilgamešovi*, s. 136



135) KUSCHEL, *Spor o Abrahama*, s. 230-231

136) Gn 22, 1-2

וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַהֲאֵלֹהִים נִסָּה אֶת־אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲגִנִּי:

וַיֹּאמֶר קַח־נָא אֶת־בְּנֶךָ אֶת־יִחְזָקָה אֶת־זָרְעוֹ אֶת־יִצְחָק וְלֶךְ־לְךָ אֶל־אַרְצַי הַמִּזְרָיִם וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה עַל־אֶתֶד הַהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֵלָיךְ:<sup>137</sup>

Na jednu stranu můžeme vyzdvihnout neochvějnou věrnost a důvěru, jakou Abraham v Hospodina měl, pokud jakkoliv neváhal vykonat i tak drastický úkon. Kompletní absence jakékoliv reakce na boží příkaz krom samotného přijetí však zcela znemožňuje další zkoumání Abrahama jako osoby.

Snad nejvýznamnějším prvkem v rámci vzájemného vztahu Hospodina a Abrahama je samozřejmě motiv vyvolení. Ten však byl již hlouběji analyzován v kapitole o nesmrtnosti a proto není třeba ho dále otevírat. Jak již však bylo řečeno, problémem zůstává otázka důvodu, proč zrovna Abram byl Hospodinem vybrán jako otec budoucího vyvoleného národa. Mohl sice skrze svůj rodokmen odvozovat svůj původ od samotného Noema, v kontextu samotné Bible ale to samé můžeme tvrdit o každém člověku.

Zmíněný rodopis v jedenácté kapitole knihy Genesis se ale potenciálně může stát relevantní pro bližší pohled na vztah Abrahama, jeho předků a jiných božstev. Začněme od posledních dvou generací, kde máme otce Teracha a jeho syny Abrama, Náchora a Hárana přebývající v Kaldejském Uru.

Je samozřejmě otázkou zdali se skutečně jedná o původem sumerské město Ur (hebrejsky אור) či nikoliv, jelikož na tuto problematiku není dodnes jednotný názor. Odkaz na Chaldejce není v tomto ohledu také příliš užitečný díky skutečnosti, že se toto etnikum na scéně objevuje až během prvního tisíciletí před naším letopočtem a tedy dlouho po době, kdy měl první patriarcha žít.

Co je však pro naše potřeby zajímavější je potenciální nábožensko-kultická implikace, která by z tohoto vyplývala. Božským patronem Uru byl lunární bůh Sín, nejstarší z mezopotámské astrální božské triády Sín-Šamaš-Ištar a zároveň otec zbylých dvou božstev, která v Gilgamešově eposu hrála tak zásadní roli.

Sám o sobě by tento božský patronát nic nenaznačoval, při bližším pohledu na jména obsažená v rodopisu ale zjišťujeme, že to není naposledy, kdy se měsíc a lunární božstva dostávají do vztahu s Abramovými soukmenovci. Další z jeho bratrů, Háran, se objevuje ve jméně Cháranu (חָרָן), dalšího významného centra kultu boha Sína.<sup>138</sup>

Ačkoliv se tedy celý rod přesunul, po nábožensko-kultické stránce stále zůstali svázáni se Sínem. I Samotný Terach (תְּרָח), jehož jméno je obsaženo v názvu města Till-Turachi, není zcela prost spojení s lunárním kultem. Obzvláště s přihlédnutím na skutečnost, že pochází ze stejného slovního kořene jako hebrejské slovo pro měsíc (יָרֵחַ).<sup>139</sup>

137) <https://www.sefaria.org/Genesis.22.2?lang=bi&with=all&lang2=en>

138) GREEN, Tamara M. *The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran*. Leiden: E.J. Brill,

139) *Výklady ke Starému Zákonu*. 1, zákon, Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium. Praha: Kalich, 1991., s. 73, ISBN 80-7017-408-0

Jak je tedy vidět, Terachovci a tedy i sám Abram před svou konverzí se s největší pravděpodobností počítali mezi uctíváče lunárního boha. Je zde však ještě jeden důvod, proč je tato asociace i z hlediska Bible důležitá. Jedním z hlavních atributů asociovaných se Sínem byla mužská plodnost, vyplývající z jeho titulatury jakožto nebeského pastevce a z celkové asociace astrálních božstev s pastevectvím v prostředí Mezopotámie.<sup>140</sup>

Toto se však zdánlivě dostává do konfliktu s narativem postavy Abrama, který je i přes svůj pokročilý věk stále bezdětný. Bezdětnost by se dala v kontextu starého Předního východu chápat jako znak božího zavržení, jelikož byla nejen jako osobní neštěstí, ale i jako forma božího odsouzení a zavržení.<sup>141</sup>

Vzhledem k nevyhnutelnosti smrti v biblickém pojetí se boží zaslíbení potomstva stává o to důležitější, jelikož dožití se vysokého věku a zanechání početného potomstva bylo nejvyšší možnou odměnou, v jakou mohl kdokoliv doufat. Boží zaslíbení a Abramovo přijetí nového božstva tak získává zcela nový rozměr. Stačí se podívat na jednu z prvních vět božího slibu:

*Učiním tě velkým národem, požehnám tě, velké učiním tvé jméno. Staň se požehnáním!*<sup>142</sup>

V situaci, kdy původní božský patron plodnosti tak zdánlivě Abrama zavrhl, se příslib potomstva stává potenciální nadějí tam, kde nic jiného nepomáhalo. Ačkoliv opuštění území Uru a Chaldeje znamenalo opuštění nejen země, ale i původního náboženství, pokrevních svazků, apod., Abram se rozhodl důvěřovat svému novému patronu a jako nomád se tedy přesunul směrem k zemi zaslíbené.

Jak již bylo v této práci řečeno, díky absenci Tóry i dekalogu se první z patriarchů ještě nedal považovat za izraelitu a jeho postava má tak značně unikátní postavení v rámci biblických osobností. Z náboženského hlediska bývá často interpretován jako první monoteista, který odvrhl falešné bohy jeho předků, aby přijal víru v Hospodina a i přes to, že tato interpretace se v kontextu doby, kdy měl údajně žít, dá považovat za mylnou. Nic to ale nemění na faktu, že si na něj činí (často až exkluzivní) nárok hned tři různé tradice zároveň (tedy judaismus, křesťanství i islám).<sup>143</sup>

S bohy starého Egypta se Abram zdánlivě nedostává do styku. Tím by se však opomíjel božský status samotného faraona a proto není možné jejich setkání zcela pominout. Již od dávných dob byl totiž egyptský panovník vnímán jako boží syn nebo případně jako vtělení božstva jako takového<sup>144</sup> a jakákoliv interakci mezi Abramem a faraónem tedy nevyhnutelně získává náboženský rozměr i proto, že Abram byl pod ochranou ne-egyptského božstva.

140) GREEN, *The City of the Moon God* s. 25-26

141) *Výklady ke Starému Zákonu*, s. 85

142) Gn 12,2

143) KUSCHEL, *Spor o Abrahama*, s. 230-231

144) NASH, Alexander. *Solární božstva starého Předního východu* [online]. 2016 [cit. 2018-04-30]. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/172982>, s. 22 + 28

Z důvodu nedostatku detailů je obtížné určit, který bůh v době Abramova sestupu do Egypta spojen s osobností faraona. Samotný příběh patriarchy se nesnaží o popis historické události, hlavní je zde náboženská reflexe textu jako takového. Tím nám ale chybí informace potřebné k vytvoření závěru. S ohledem na pravděpodobnou dobu patriarchova života se jako pravděpodobnější kandidát může jevit bůh *Re*, jelikož ke spojení boha Hora s panovnickým úřadem nastalo až v pozdější době. Kvůli nedostatku důkazu se ale vždy bude jednat o pouhé spekulace.

V rámci vyvoleného lidu byl Abram prvním, kdo sestoupil do Egypta a na rozdíl od Josefa či Mojžíše byl jeho pobyt doprovázen klamem díky jeho lsti ohledně postavení Sáry:

*Když už se chystal vejít do Egypta, řekl své ženě Sáraji: „Vím dobře, že jsi žena krásného vzhledu. Až tě spatří Egyptané, řeknou si: ‚To je jeho žena.‘ Mne zabijí a tebe si ponechají živou. Říkej tedy, žes mou sestrou, aby se mi kvůli tobě dobře dařilo a abych tvou zásluhou zůstal naživu.“*<sup>145</sup>

וַיְהִי כִּאֲשֶׁר הִקְרִיב לְבֹא מִצְרַיִם וַיֹּאמֶר אֶל־שָׂרָי אִשְׁתּוֹ הִנֵּה־נָא יִדְעֵתִי כִּי אִשָּׁה יִפְת־מְרָאָה אָתָּה:

וְהָיָה כִּי־יִרְאוּ אֹתָךְ הַמִּצְרָיִם וְאָמְרוּ אִשְׁתּוֹ אֵת וְהָרְגוּ אֹתִי וְאַתָּה יִחִי:

אִמְרִי־נָא אֲחֹתִי אָתָּה לְמַעַן יִיטַב־לִי בְעַבְדֹתָ וְחַיְתָה נְפֹשִׁי בְגִלְגָּלָה:

<sup>146</sup>

Samozřejmě by se mohl předložit argument, že zmíněné opatření mělo Abrama ochránit před násilnou smrtí. To si ale zcela protiče s vědomím Hospodinovy boží ochrany, kterou první z patriarchů požíval a jíž si byl nevyhnutelně vědom.

Když krátce na to tedy byla Sára skutečně odvedena na faraonův dvůr a ten byl následně zasažen pohromou, byl to sám panovník, kdo patriarchovi vyčetl jeho proradné počínání a vyhostil ho ze země. Samotný patriarcha na tom ale v konečném důsledku pouze vydělal, jelikož si sebou odnášel faraonovu bohatou odměnu za Sáru.

I podle rabínských komentářů zde došlo k selhání na patriarchově straně, jelikož jeho spoléhání se na klam namísto na ochranu Hospodina a tedy implikovaný nedostatek víry v boží ochranu, je daleko od důvěry, kterou Abraham měl ve svého patrona při odchodu z Cháranu.<sup>147</sup>

Po náboženské stránce se tak sice prokázala moc Abramova božího patrona jako nadřazená faraonově. Bylo toho však dosaženo na základě lsti, která se ještě k tomu potenciálně zakládala na mylném předpokladu. Z pohledu Egyptanů totiž Abram i Sára jakožto cizinci příslušeli k ne-řádu (*isfet*), tedy kosmickému chaosu ohrožující řád věcí i samotný svět.

145) Gn 12,11-13

146) <https://www.sefaria.org/Genesis.12.13?lang=bi&with=all&lang2=en>

147) DUBOVSKÝ, Peter. *Komentáře k Starému zákonu*. Trnava: Dobrá kniha, 2008., s. 338-340, ISBN 978-80-7141-626-5

Egyptský monarcha, mezi jehož hlavní úkoly bylo dohlížet na dodržování tohoto řádu (*maat*), by tak s největší pravděpodobností nebyl příliš nakloněn vzít si ženu neegyptského původu a ačkoliv v samotné Bibli tak nakonec učinil, sám nevěděl, že se jedná o vdanou ženu a po zjištění pravdy ji okamžitě propustil. V každém případě se ale podobný incident opakoval znovu o několik kapitol dále:

*Abraham táhl odtud do krajiny negebské a usadil se mezi Kádešem a Šúrem; pobýval jako host v Geraru. O své ženě Sáře Abraham řekl: „To je má sestra.“ Abímelek, král gerarský, poslal pro Sáru a vzal si ji.*<sup>148</sup>

וַיִּסַּע מִשָּׁם אַבְרָהָם אֶרְצָה הַנְּגִב וַיֵּשֶׁב בֵּין-קְדֻשׁ וּבֵין שׁוּר וַיֵּגֶר בְּגֶרָר:

וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל-שָׂרָה אִשְׁתּוֹ אַחֲתִי הִיא וַיִּשְׁלַח אַבְרָמָלֶךְ מֶלֶךְ גֶּרָר וַיִּקַּח אֶת-שָׂרָה:

וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל-אַבְרָמָלֶךְ בַּחלֹם הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הֲנִנִּי מֵת עַל-הָאִשָּׁה אֲשֶׁר-לָקַחְתָּ וְהוּא בֹעֶלְתָּ בְּעַל:

Na rozdíl od egyptského dvora se Hospodin Abímelekově osobně zjevil a dokonce mu vyjevil pravdu celé záležitosti navzdory skutečnosti, že byl pohanského vyznání. To samo o sobě ukazuje o panovníkově hodnotě v očích Hospodina. Gerarský monarcha se tak mohl vyhnout trestu a Sára byla po odhalení pravdy záhy vrácena. Jak nám ukazuje následující citace, sám Abram přiznal, že si byl již od počátku vědom veškerých následků:

*Dále se abímelek Abrahama otázal: „Co tě k tomu mělo, že jsi udělal takovou věc?“ Abraham odpověděl: „Řekl jsem si, že na tomto místě určitě není bázeň Boží a že mě kvůli mé ženě zabijí. Ona také vskutku je má sestra; je to dcera mého otce, ale ne dcera mé matky; stala se mou ženou. Když mě bohové po odchodu z otcova domu nechali bloudit, řekl jsem jí: „Prokazuj mi toto milosrdenství: na každém místě, kam přijdeme, říkej o mně, že jsem tvůj bratr.“*<sup>150</sup>

וַיֹּאמֶר אַבְרָמָלֶךְ אֶל-אַבְרָהָם מָה רָאִיתָ כִּי עָשִׂיתָ אֶת-הַדָּבָר הַזֶּה:

וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם כִּי אָמַרְתִּי רַק אִיוֹ-יִרְאַת אֱלֹהִים בְּמָקוֹם הַזֶּה וְהִרְגוּנִי עַל-דָּבָר אֲשֶׁר־אֵשֶׁתִּי:

וְגַם-אֶמְנָה אַחֲתִי בַת-אָבִי הִיא וְאֵף לֹא בַת-אִמִּי וְהִי-לִי לְאִשָּׁה:

וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִתְעַו אֹתִי אֱלֹהִים מִבֵּית אָבִי וְאָמַר לִּי הִנֵּה חֹסְדֶךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֵׂי עִמָּדִי אֵל כָּל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר נָבֹא  
תְּשִׂמָּה אִמְרֵי-לִי אֹתִי הוּא:

וַיִּקַּח אַבְרָמָלֶךְ צֹאן וּבָקָר וְעַבְדִּים וַיִּשְׁפָּחֵת וַיִּתֵּן לְאַבְרָהָם וַיֵּשֶׁב לוֹ אֶת שָׂרָה אִשְׁתּוֹ:<sup>151</sup>

Již podruhé zde máme motiv vědomého zneužití boží ochrany ve prospěch Abrama a absence jakékoliv reakce ze strany Hospodina na toto jednání se může jednat jako přinejmenším udivující. K interpretaci této situace je nejprve potřeba pochopit motiv smlouvy (*berit*, ברית), jenž Bůh uzavřel s Abramem v kapitole 12 a následně obnovil v kapitole 17.

148) Gn 20, 1-3

149) <https://www.sefaria.org/Genesis.20.3?lang=bi&with=all&lang2=en>

150) Gn 20, 10-14

151) <https://www.sefaria.org/Genesis.20.11?lang=bi&with=all&lang2=en>

Pojem smlouva totiž v kontextu starověku neznamena jen vzájemnou úmluvu mezi dvěma či více partnery, ale je i typem vzájemného vztahu. Není nijak důležité, zdali jedna ze zúčastněných stran je slabší nebo naopak mocnější, po uzavření smlouvy mezi nimi existuje pouto, které nelze přehlížet.<sup>152</sup>

Po svém uzavření má smlouva zavazující hodnotu a obě strany jsou tak vázány dodržovat dohodnuté podmínky. Tento absolutní důraz na závazek není unikátní jen pro samotný Izrael, historie starého Předního východu je lemována četnou řadou instancí uzavírání smluv mezi nejrůznějšími stranami.

Na rozdíl od moderního pojetí práva, starověký člověk nebyl k dodržování dohodnutých podmínek motivován pouze strachem z trestu, porušení smlouvy se rovnalo prohlásit se za nevěrohodného člověka. Kromě případných postihů ze strany panovníka by se případný narušitel záhy ocitl v pozici vyvrhele, jelikož ten kdo porušil dohodu jednou tak může zajisté učinit znovu.

Kromě toho je také třeba brát na vědomí, že řada smluv byla garantována samotnými bohy a jejich hněv by tak byl obrácen na toho, kdo by se odvážil překročit meze uzavřené smlouvy. Obzvláště často se božská garance smlouvy objevovala ve smlouvách mezi panovníky, kde krom samotného obsahu úmluvy byl předložen i seznam božstev předvolaných jako ručitelé vzájemného dodržování smlouvy.<sup>153</sup>

Jak ale vnímat smlouvu, jenž uzavřel Hospodin s Abrahamem? Bůh zde nebyl jako pouhý garant smlouvy, ale byl přímo jedním z partnerů v jejím uzavírání. Oproti mezilidským smlouvám není naprosto nic, čím by si člověk mohl vynutit dodržování smlouvy od svojí protistrany. Namísto smlouvy by tak možná byl lepší termín *slib*, jelikož se Hospodin dobrovolně uvolil pomoci Abramovi a přislíbil mu zemi kenánskou.

Není asi třeba zdůrazňovat, že Bůh nic podobného učinit nemusel, obzvláště s přihlédnutím k jeho absolutní svrchovanosti. Právě proto je ale jeho zaslíbení natolik důležité: Absolutní bytost jako Hospodin zcela z vlastní vůle umožňuje člověku vstoupit do spolenectví s entitou, která ho ve všech ohledech převyšuje.

Nekoná tak, protože by byl k tomu jakýmkoliv způsobem nucen, ale protože se k tomu sám uvolil. Podle některých autorů je to právě tento moment, kde dochází k rozšíření Hospodinovy vlády i na zem, zatímco dříve byla omezena pouze na nebesa.<sup>154</sup>

152) JENNI, Ernst a Claus WESTERMANN. *Theological lexicon of the Old Testament*. Volume 2. Peabody, Mau: Hendrickson, 1997., s. 363-364, ISBN 1-56563-133-1.

153) CHARPIN, Dominique. *Writing, Law and Kingship in Old Babylonian Mesopotamia*. London: The University of Chicago Press, 2010., s. 110. ISBN 978-0-226-10158-3

154) WIESEL, *Bible: Postavy a příběhy*, s. 53

Podobný výskyt slibu máme již dříve u Noema, kde se Bůh zavázal již nikdy znovu nezatopit zemi vodou:

*Bůh řekl Noemu a jeho synům: „Hle, já ustanovuji svou smlouvu s vámi a s vaším potomstvem i s každým živým tvorem, který je s vámi, s ptactvem, s dobyt看em i s veškerou zemskou zvěří, která je s vámi, se všemi, kdo vyšli z archy, včetně zemské zvěře. Ustavuji s vámi smlouvu. Už nebude vyhlazeno všechno tvorstvo vodami potopy a nedojde již k potopě, která by zahladila zemi.“*<sup>155</sup>

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-נֹחַ וְאֶל-בָּנָיו אַתֶּם לְאֻמָּה:

וְאֲנִי הִנְנִי מִקְיָם אֶת-בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְאֶת-וְרֵעֵיכֶם אֶחְרֵיכֶם:

וְאֵת כָּל-גִּפְשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם בְּעוֹף בְּהֵמָה וּבְכָל-חַיַּת הָאָרֶץ אִתְּכֶם מִכָּל יִצְאֵי הַתְּבֵה לְכָל חַיַּת הָאָרֶץ:

וְהָקַמְתִּי אֶת-בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְלֹא-יִכָּרֵת כָּל-בָּשָׂר עוֹד מִמִּי הַמַּבּוּל וְלֹא-יִהְיֶה עוֹד מַבּוּל לְשַׁחַת הָאָרֶץ:<sup>156</sup>

Je nutné poznamenat, že Hospodin zde dokonce svůj slib skládá skrze uzavření, představované termínem כְּרִית (*krt*, znamenající uzavřít, ale také useknout). Zároveň se zde ale s uzavřením této smlouvy objevuje jeden narativní problém.

V porovnání s potopou světa, kterou Gilgamešovi popisoval Utanapištím, Bible nám neukazuje žádný důvod pro takové rozhodnutí. Z pohledu mezopotámských božstev dává rozhodnutí pro neopakování potopy světa perfektní smysl. Jak jsme si již vysvětlili dříve, člověk byl bytostí explicitně stvořenou za účelem práce a obětování bohům závislých na výsledcích jeho práce. Lidská absence tak byla citelnou ránou i pro jeho stvořitele. Rozhodnutí již nikdy neopakovat předchozí rozhodnutí je tak zcela pochopitelný.

Vztah člověka a Hospodina je ale odlišný. Biblický Bůh není na člověku nijak závislý a ani nic od něj nepotřebuje. Všechny jeho sliby jsou učiněny bez jakéhokoliv náznaku, že by z nich měl jakýkoliv prospěch. Jaký má tedy význam slib již nikdy nevalit potopu? Situace je dále komplikována pokud se podíváme na výroky předchozí kapitoly:

*Noe pak vybudoval Hospodinu oltář a vzal ze všech čistých dobytčat i ze všeho čistého ptactva a zapálil na tom oltáři oběti zápalné. I ucítil Hospodin libou vůni a řekl si v srdci: „Už nikdy nebudu zlořečit zemi kvůli člověku, přestože každý výtvar lidského srdce je od mládí zlý, už nikdy nezhubím všechno živé, jako jsem učinil.*

*Setba i žeň a chlad i žár, léto i zima a den i noc nikdy nepřestanou po všechny dny země.“*<sup>157</sup>

155) Gn 9, 8-11

156) <https://www.sefaria.org/Genesis.9.11?lang=bi&with=all&lang2=en>

157) Gn 8,20-22

וַיְבֹרֶךְ נֹחַ מִזִּבְחַת לַיהוָה וַיִּקַּח מִכָּל הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה וּמִכָּל הָעוֹף הַטֹּהָר וַיַּעַל עֲלֵהּ בְּמִזְבֵּחַ:

וַיִּרַח יְהוָה אֶת-רֵיחַ הַנִּיחֹחַ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-לִבּוֹ לֹא-אֶסַף לְקַלְלַל עוֹד אֶת-הָאָדָמָה בַּעֲבוּר הָאָדָם כִּי יִצְרָר לֵב הָאָדָם. רַע מִנְעֻרָיו וְלֹא-אֶסַף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת-כָּל-חַי בְּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי:

עַד כָּל-יְמֵי הָאָרֶץ וְרַע וְקָצִיר וְקָר וְחֹם וְגֶזֶז וְחֹרֶף וַיּוֹם וְלַיְלָה לֹא יִשָּׁבְתוּ: <sup>158</sup>

Proč by Hospodin, který na rozdíl od svých mezopotámských protějšků nebyl existenciálně nijak závislý na obětinách, měnil své rozhodnutí po jedné oběti? Celému rozhodnutí chybí jakékoliv zdůvodnění, obzvláště s přihlédnutím, že na samotné lidské podstatě se nic nezměnilo. Termín zlo neboli *ra* (רע) je v rámci šesté kapitoly specificky použit pro popis člověka, stejně jako v kapitole osmé. Potopa světa nezměnila vůbec nic, jelikož dle slov samotné Bible je stále *každý výtvar lidského srdce od mládí zlý*. I samotný Noe, který byl z boží milosti ušetřen, toho zřejmě nebyl výjimkou.

Jaký význam tedy má slib o neopakování potopy světa, když hlavní účel zmíněné potopy (tedy vyhlazení lidského zla) nebyl v konečném důsledku zcela naplněn? Starší mezopotámské mýty o potopě podobnou morální specifikaci neměly, jelikož člověk nebyl vnímán jako hříšný. V biblickém pohledu je ale situace jiná, což pak vede k podobným otázkám.

Podobně se ale můžeme ptát i u samotného Abrahama. Proč se Hospodin zjevil právě jemu? Co vedlo Boha k uzavření slibu s člověkem? Samotná Bible v tomto ohledu neodpovídá, proto se musíme obrátit na midraše. Důvod je ale pravděpodobně stejný, proč Hospodin vybral právě Noema z celého lidstva: Vlastnil kvality, jenž ho vyzdvihovaly nad všechny ostatní.

Již v samotném příběhu máme náznaky patriarchovy osobnosti, které pak midraše dále rozvíjejí. Byl bohatý ale zároveň pohostinný a přátelský vůči všem příchozím, bez ohledu na jejich postavení či původ. Byl také nanejvýš věrný své rodině, kde neváhal zachránit Lota nejprve ze zajetí a následně ze Sodomy. Stejně tak byl fyzicky zdatný, utkávajíc se s celými vojsky cizích králů a za pomoci svých druhů dosahoval vítězství i nad značnými přesilami.

Navrch všech zmíněných vlastností byl první patriarcha také milosrdný i spravedlivý, jelikož se nebál postavit se svému vlastnímu patronu proti zničení Sodomy za pouhou šanci, že by se ve městě mohli nacházet spravedliví lidé. Svým způsobem tak Abram (a následně Abraham) byl naprostým vrcholem toho, čím člověk mohl být. Jak dodává Elie Wiesel:

*Protože ten, s kým rozmlouvá Bůh, nemůže být průměrný člověk, přisuzuje midraš Abrahamovi nekonečné množství titulů a kvalit: disponoval mocí panovníka, čistou moudrostí Spravedlivého, horoucím jazykem proroka a velekněze. Mluvil všemi jazyky a ovládl všechny umění; měl přístup k tajemstvím, jež před ním nepronikl ani nezahlédl nikdo.*<sup>159</sup>

158) <https://www.sefaria.org/Genesis.8.22?lang=bi&with=all&lang2=en>

159) WIESEL, *Bible: Postavy a příběhy*, s.53

Pod tímto úhlem již uzavření smlouvy s Abramem dává smysl. Pokud bylo záměrem vyvolit nový lid, zvolení člověka, jenž svými přednostmi daleko přesahoval všechny ostatní by bylo nejen vhodné, ale dokonce nezbytné. Stačí se podívat na budoucí osud izraelského národa v situacích, kdy se do čela dostane morálně či kulticky slabá osobnost. Ať se již jedná o Árona a jeho tolerování idolatrie nebo výstřelky izraelských panovníků, Bible je plná příkladů demonstrujících nutnost silné vedoucí osobnosti.

V konečném výsledku tak byl Abraham ideálem toho, čím starozákonní člověk měl být. Silný ale pokorný, věrný a zároveň morální. Není tedy žádným divem, že z pohledu Hospodina by byl považován za postavu hodnou boží smlouvy a vůdce předurčeného lidu.



## Závěr

Na první pohled nemusí být mnoho, co by spojovalo postavy Gilgameše a Abrahama. Oba byli vůdci lidských společenství, kteří za sebou zanechali odkaz mnohem větší než oni sami. Stejně tak si oba prošli dlouhou cestou, která hluboce poznamenala jejich charakter i svět kolem nich. Jak se ale každý ze zde zkoumaných tří konceptů projevil (či naopak neprojevil) naskrz onu cestu je však značně rozdílné.

V rámci hrdinské cesty narážíme na problém aplikace tohoto dnes již překonaného konceptu. Univerzalistické představy již dlouho nejsou pro religionistiku směrodatné a analýza hrdinské cesty, jenž by teoreticky měla bez problémů platit pro obě postavy, je toho dobrým důkazem. Ani u jednoho z nich tomu tak ale není. Ačkoliv Epos o Gilgamešovi by se na první pohled mohl jevit jako ideální příklad modelu hrdinské cesty, při bližším zkoumání se rychle ukáže, že s ním sdílí pouze některé základní prvky.

Minimálně zde nemůže být řeč o jakémkoliv psychologizaci samotného eposu, jak by k tomu došlo pod záštitou Campbella. Pokud do zkoumání zahrneme i dvanáctou tabulku, tak se koncept hrdinské cesty zcela hroutí. U Abrahama je již od počátku obtížné poznat, zdali vůbec sdílí hlavní body s hrdinskou cestou. Již samotná aplikace tří hlavních fází naráží na problémy definování jejich počátků a konce, nehledě na fakt, že postrádá řadu prvků asociovaných s hrdinskou cestou.

U nesmrtelnosti je situace zdánlivě opačná. I když je u Gilgameše jedním z hlavních témat celého eposu, záhy se ukáže, že jde pouze o falešnou naději. Naproti tomu u Abrahama, ačkoliv samotný pojem není nikde explicitně zmíněn, se nesmrtelnost stává jedním z centrálních bodů celého textu. Abrahamovi se dostane skutečné nesmrtelnosti, což můžeme potvrdit s přihlédnutím na každého, kdo se hlásí k jeho odkazu či navazuje na jeho tradici.

Co mají oba protagonisté společné je nemožnost dosažení fyzické (tedy tělesné) nesmrtelnosti, což odráží představy autorů obou textů a jejich domovských kultur. Starověkému člověku nepříslušelo věčné panování nad zemí, a proto se oba musí spokojit se zvěčněním svých činů v rámci budoucích generací.

Ohledně vztahu k bohům by se Gilgameš mohl zdát jako forma vzdoru proti zavedeným pořádkům. Stejně jako u nesmrtelnosti se ale jedná o opětovné potvrzení vztahu mezi smrtelníky a božstvy. Samotný závěr eposu má čtenáři připomenout jeho místo ve světě a podřízení se zavedeným pořádkům. Pokud monarcha s božskou krví neměl šanci zvrátit svůj osud, jaký smysl by pro běžného člověka mělo bránit se svému údělu? Namísto poddání se zoufalství nad nemožností změny by tak člověk měl namísto toho nalézt štěstí ve svém životě.

Abraham se v takovém pohledu jeví jako daleko lidštější osobnost. Neměl sice sílu ani postavení uruckého monarchy, byl ale vyrovnaný se svým údělem a zůstal věrný uzavřené smlouvě. I když nebyl bezchybným člověkem, v jistém slova smyslu tak byl lepší osobou než jeho urucký protějšek.

Jak je vidět, v čem se oba protagonisté nakonec liší, není konec jejich samotné cesty, ale odkaz, který za sebou zanechali.

## Seznam použité literatury

### Primární literatura

*Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad.* 14. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2008. ISBN 978-80-85810-66-0

BLACK, Jeremy. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia.* Green, Anthony. London: [s.n.], 1992

BOTTÉRO, Jean. *Nejstarší náboženství: Mezopotámie.* Praha: Academia, 2005., ISBN 80-200-13482

BŘEŇOVÁ, Klára. *Smrt a Existence po Smrti v Biblickém Izraeli,* Praha: Academia, 2011. ISBN 978-80-200-1990-5

CAMPBELL, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces.* New Jersey: Princeton University Press, 2004., ISBN 0-691-11924-4.

DUBOVSKÝ, Peter. *Komentáře k Starému zákonu.* Trnava: Dobrá kniha, 2008. ISBN 978-80-7141-626-5

GALLOWAY, George. *The idea of immortality: its development and value.* Edinburgh: T.&T. Clark, 1919

GEORGE, A.R. *The Babylonian Gilgamesh Epic: introduction, critical edition and cuneiform texts. Volume I.* New York: Oxford University Press Inc., 2003., ISBN 0-19-927841-5.

GREEN, Tamara M. *The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran.* Leiden: E.J. Brill, 1992. ISBN 90-04-09513-6

CHARPIN, Dominique. *Writing, Law and Kingship in Old Babylonian Mesopotamia.* London: The University of Chicago Press, 2010., ISBN 978-0-226-10158-3

JACOBSEN, Thorkild. *The Sumerian King List.* London: The University of Chicago Press, 1973., s. 88-91, ISBN 0-226-62273-8

JACOBSEN, Thorkild. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion.* New Haven: Yale University Press, 1976. ISBN 0-300-02291-3

KUSCHEL, Karl-Josef. *Spor o Abrahama: co židy, křesťany a muslimy rozděluje a co je spojuje.* Praha: Vyšehrad, 1997. ISBN 80-7021-197-0

LAMONT, Corliss. *Issues of immortality: a study in implications.* New York: Henry Holt, 1932, *Religion and the modern age series*

PARPOLA, Simo. *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh. Cuneiform Text, Translation, Glossary, Indices and Sign List*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997. State archives of Assyria cuneiform texts. ISBN 951-45-7760-4.

PROSECKÝ, Jiří. *Epos o Gilgamešovi*, Hruška, Blahoslav + Rychtařík, Marek. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny, 2003., ISBN 80-7106-517-X.

PROSECKÝ, Jiří. *Královské Knihy Staré Mezopotámie*. Praha: Orientální ústav AV ČR, 1995., s. 50, ISBN 80-85425-17-3

PROSECKÝ, Jiří. *Slova do hlíny vepsaná: mýty a legendy Babylónu*. Praha: Academia, 2010., ISBN 978-80-200-1893-9

RENDTORFF, Rolf. *Hebrejská bible a dějiny: Úvod do Starozákonní Literatury*. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-634-4

*Výklady ke Starému Zákonu*. 1, zákon, Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium. Praha: Kalich, 1991. ISBN 80-7017-408-0

## Sekundární literatura

ASSMANN, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization: writing, remembrance, and political imagination*. New York: Cambridge University Press, 2011. ISBN 978-0-521-76381-3

BIČ, Miloš. *Ze světa Starého Zákona*. 1. díl. Praha: Kalich, 1986.

ELIADE, Mircea. *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy*, Princeton University Press, 2004. ISBN 0691119422, 9780691119427

ELLWOOD, Robert. *The Politics of Myth: A Study of C.G. Jung, Mircea Eliade and Joseph Campbell*, Albany: State University of New York Press, 1999. ISBN 0791443051, 9780791443057

*Epos o Gilgamešovi*. 4. vyd., v MF 2. Praha: Mladá Fronta, 1997. Klasická knihovna ISBN 80-204-0281-0

MÁNEK, Jindřich. *Pohled Bible na Smrt a na Život*, Praha: [s.n.], 1973.

NASH, Alexander. *Solární božstva starého Předního východu* [online]. 2016 [cit. 2018-04-30]. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/172982>.

SCHNEIDER, Tammi Joy. *An introduction to ancient Mesopotamian religion*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2011., s. 109 + 118-119, ISBN 978-0-8228-2959-7

TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Symbolika hradeb a bran v hebrejské bibli*. Praha: Triton, 2010. ISBN 978-80-7387-305-9

WIESEL, Elie. *Bible: postavy a příběhy*. Praha: Sefer, 1994. Judaika. ISBN 80-85924-01-3

## Encyklopedie a slovníky

Douglas, J. D., *Nový Biblický slovník 2.*, aktual. vyd. Praha: Návrat domů, 2009, s. 198, ISBN 978-80-7255-193-4.

HELLER, Jan. *Výkladový slovník biblických jmen*. Praha: Advent-Orion, 2003. s. 278, ISBN 80-7172-865-9

JENNI, Ernst a Claus WESTERMANN. *Theological lexicon of the Old Testament*. Volume 2. Peabody, Mau: Hendrickson, 1997., s. 363-364, ISBN 1-56563-133-1

JONES, Lindsay. *Encyclopedia of religion*. 2nd ed. Detroit: Macmillan, 2005. ISBN 0-02-865733-0

JORDAN, Michael. *Encyklopedie bohů*. Praha: Volvox Globator, 1997. Alef. ISBN 80-7207-087-8

## Elektronické zdroje

<https://www.sefaria.org/texts/Tanakh>

[https://en.wikipedia.org/wiki/Hero%27s\\_journey](https://en.wikipedia.org/wiki/Hero%27s_journey)

## **Abstrakt**

Snad každý během svého života slyšel jména Abraham či Gilgameš. Svým věhlasem se jedná o postavy, které pravděpodobně nikdy nezmizí z lidského povědomí. Zatímco prací zabývající se jednou ze zmíněných postav je však řada, jen málokdo se ale odvážil o jejich vzájemné srovnání. V rámci této práce se tedy nebudeme snažit o jejich představení, ale o vzájemnou komparaci obou postav.

Jelikož by srovnání každého prvku bylo příliš obsáhlé téma, je práce omezena na analýzu třech vybraných témat: hrdinská cesta, nesmrtelnost a vztahu k transcendentnu. První z této trojice je zároveň stručným představením konceptu hrdinské cesty od amerického mytologa Josepha Campbella, který je v českém akademickém prostředí jen velmi málo znám. Naproti tomu zbylá dvě témata jsou spíše bližším pohledem na kulturní a náboženské představy relevantní pro autory obou děl.

## **Abstract**

Few can claim to have never heard of Abraham or Gilgamesh. In terms of renown, the two are so rooted in our cultural awareness that it is highly unlikely that they will ever be truly forgotten. But whilst there have been many publications analyzing one or the other, few have ever attempted a side by side comparison of the duo. Therefore we shall not focus on introducing both characters, but try to see where their key differences lie.

Since a complete comparison of every individual motive would be too broad for the purpose of this work, we are going to focus on three particular concepts: the hero's journey, immortality and relations to the divine. The first of these is also a brief introduction of the concept itself, since along with its author Joseph Campbell, it is a rather obscure topic on Czech academic grounds. The second and third concepts are closer to an analysis of the cultural and religious settings and norms relevant for the authors of both texts.