

GILGAMEŠ A JÁKOB (Charakter hebrejského hrdinství)

Milan Balabán

„Jsou mrtvi všichni bozi: teď chceme, aby živ byl nadčlověk“
– to budiž jednou o velikém polední naše poslední vůle!
– Tak pravil Zarathustra.¹

Gilgameš je mi výzvou ke zkoumání *biblického* gilgamešství. Gilgameš je jakýsi prototyp *babylónského* náboženského a kulturně-politického světa, mýtem opředená představa *lidství a lidskosti*. Je to typus ideové neurčitosti, který se vyhraňuje základními zkušenostmi. Člověk se tu utváří do ideální podoby člověka *hledáním věčného života a zápasem proti zlu*. Toto podloží sledujeme i v příbězích o praprotcích izraelského lidu. Najdeme je proto i v myticko-legendárních vyprávěních o *duchovním zakladateli* izraelského národně náboženského společenství – Jákobovi.² Pro biblické podání a poselství jsou však rozhodující specifické (z orientálně mytologické konvence se vymykající) přístupy k možnému (= gilgamešovskému) vzorci lidského přebývání a usilování ve světě, do něhož nás postavila Boží pravda, Hospodin.

Při srovnání obou reků (babylónského a hebrejského) nejde především o společensko-politické rozdíly, k nimž patří, že Gilgameš byl král Uruku, kdežto Jákob pouhý pastevec polonomádkého rázu. Nápadná a směrodatná jsou tato zjištění: Gilgamešovo *jméno* – etymolo-

¹ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc 1992, str. 64.

² K rozsáhlému tématu *Jákob* se poji bohatá exegetická literatura, z níž vyjímám: H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 19667; G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Göttingen 1961⁶; *Starý zákon – Genesis*, překlad s výkladem, Praha; C. Westermann, *Genesis* (Kap. 1–11), Neukirchen – Vluyn 1983³; K mytologickým obrazům a typům: W. Beltz, *Gott und die Götter; Biblische Mythologie*, Berlin – Weimar 1975⁶; Z mých studií: *Jákobův zápas u nočního brodu (Kdo se to vrací DOMŮ)*, in: *Jakub a anděl*, Praha 1994; *Jákobův zápas u nočního brodu*, in: *Reflexe*, 12, 1994, 1–5 (4). Rovněž přednáška na mezinárodní konferenci v Rostocku (Rostocker Forum 20.–23. 5. 1998): *Jaakobs Ringen mit einem Unbekanntem*.

gicky neprůhledné³ – ohlašuje samo sebe. Jákobovo jméno, rozumí se *nové jméno*, získané v boji s Bohem, odkazuje k tomu, kdo „jej neko-
nečně přesahuje“, totiž k *Bohu samému* (hebr. EL). Původně znělo
jméno izraelského i našeho „praotce“ JAAKOB-EL. EL bylo obecné
označení Boha Stvořitele.⁴ JAAKOB-EL vypovídá původně o Elově
pohotové, a proto i záchranné „Istivosti“,⁵ tedy ve významu „Nechť
(mě) Bůh chrání“. ⁶ Jde tu tedy o Boží vladařskou milosrdnou přítom-
nost, a to v konkrétním, *našem*, okruhu světa, *hic et nunc*. Prosba vy-
jádřená tímto jménem každého vyznavače zavazuje k *věrnosti* „Elo-
vi“, který mě bude chránit na mých životních cestách. – Také výsled-
ná, to jest zkrácená podoba jména nehlásí stav osoby, o níž se jedná
(tak je to víceméně se jménem Gilgameš), nýbrž ohlašuje se tu *jedná-
ní, akce, aktivizace spirituálních impulzů*. Tuto *nachýlenost k činům*,
k výzkumným akcím a zkušenostním expedicím, je chvályhodně vy-
slovena i v *Eposu o Gilgamešovi*. Lze tu zjišťovat onu odhodlanost,
v jistém smyslu odhodlanou trpělivost a trpělivou houževnatost, která
je tak typická pro biblického Jákoba:

„V lese bydlí Chuvava silný,
Pojďme, zabijme ho,
ze země vyhledáme veškeré zlo,
pokácejme cedry!

...

Na horu vysokou vystoupit chci,
jež v lese hlubokém leží.“⁷

³ Jméno *Gilgameš* znamená nejpravděpodobněji (tak Fr. Böhl) „Stařec-mla-
dík“ nebo „Mladým-se-stává-stařec“. B. Hrozný vychází ze psaní Giš-bil-ga-meš
a navrhuje „Muž ohně a sekyry“ a spatřuje v Gilgamešovi předchůdce řeckého
Prométhea (*Nejstarší dějiny Přední Asie, Indie a Kréty*, Praha 1948³). Možný je též
výklad zastávaný M. Bičem (*Při řeckých babylónských*, Praha 1990), „Ten jenž
hlubiny viděl“, srv. B. Hrozný, cit. d.: „Který byl vše viděl“.

⁴ Toto božské označení známe též z tzv. ugaritských textů (Ras Šamra), ji-
miž se zabývali G. R. Driver (*Canaanite Myths and Legends*, 1956), J. Aistleitner
(*Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra*, Budapest 1959),
E. Jacob (*Ras Schamra-Ugarit et l'AT*, 1960), C. H. Gordon (*Ugaritic Manu-
al*, 1955), a někteří jiní badatelé. Z českých badatelů F. Kotalík, *Ras Šamra-
Ugarit*, Praha 1955.

⁵ Sloveso 'q-b = být Istivý; též: držet za patu, viz *Gn 25,26*.

⁶ Tak M. Noth ve spisu „Die israelitischen Personennamen“ z r. 1928. Na to
navazuje G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, str. 281, pozn. 2.

Ale u Jákoba je odhodlání k zápasu „o vše“ zakotveno v samotném
jménu. Pro starý svět platil předpoklad *nomen-omen* = jméno-zna-
mení. Hebrejský výraz *šém* = jméno neznamená jen označení nějaké
osoby, jde tu o *náboženské a duchovní* pojmenování – ve smyslu *po-
slání* a odpovědných úkolů. Biblickým jménem JAAKOB nastává ja-
kási „modernizace“, to znamená „izraelizace“ širokého babylónského
prototypu. K tomu se váže znamenitá a vtipná historka o tom, že Já-
kob zápasil o prvorozenství, a tím i o požehnání už v lůně matky.
Slovní kořen 'KB, jež podkládá jméno Jaakob, znamená „držet (něko-
ho) za patu“ (hebr. *ákév*):

„Potom se naplnily dny, kdy měla (= Rebeka) rodit.
A hle, v jejím životě byla dvojčata.
První vyšel... Ezau.
Potom vyšel jeho bratr
a držel Ezaua za patu.“ (*Gn 25,24n*)

Typický je tu „embryonální“ Jákobův zápas s „chlupatým“, to zname-
ná *démonským*, Ezauem.

U Jákoba však probíhá tento jakoby vnější zápas ruku v ruce se zá-
pasem *vnitřním*. Jákob musí poznat sebe sama jako Lstivce, mistra
šalby a podvodu.⁸ Vnější uchvácení prvorozenství nebude Jákobovi
nic platné, jestliže tento poutník *par excellence* nezíská na svém Elo-
vi *požehnání* (hebr. *beráchá*) v litém boji na milost a nemilost (*Gn*
32). Také u Gilgameše se ukazuje cosi jako *katarze* – pročištění. Mys-
lím tu na hrdinův pláč nad mrtvým druhem Enkiduem, a to ještě před
„úplnou smrtí“, kdy *Na lůžku Enkiduově smrt sedí*.⁹

Gilgameš hořce oplakává svého nejbližšího:

„Ať oplakávají tě cypřiše i cedry,
které jsme v našem hněvu káceli.

...

Já pro Enkidua, přítele svého, pláči.
Jak plačka naříkám hořce.

...

⁷ *Epos o Gilgamešovi* (= *EG*), překl. L. Matouš, Praha 1954, str. 83 (třetí
tab., III, 5–8) a str. 84, pokračování starobab. verze, 27–28.

⁸ Struktura Jákobovských podvodů je zachycena v naraci *Gn 27*.

⁹ *EG*, str. 117, sedmá tab., pokračování asyrské verze, VI, 113.

Proč jen on hlavu nepozvedá?
Dotýkám se srdce jeho, to však již nebije.¹⁰

Tento héroův pláč může být výrazem nového hořkého poznání, že *lidský život je smrtelný* a že návrat mrtvého do života není možný.

Tím se dostáváme k tématu: *věčný život*.

Věčný život lidí, byť polobožských, jako byli Gilgameš a Enkidu, je cosi *zrádně iluzorního*. To vyjevuje Gilgamešovi nymfa Siduri:

„Život, jejž hledáš, nenalezneš!
Když bozi lidstvo stvořili,
lidstvu v úděl smrt dali,
život však v rukou svých si ponechali.“¹¹

O *věčný život* běží Gilgamešovi. Za tímto životem Gilgameš běží. Babilónský rek je přímo opilý touhou po *věčnosti*, které rozumí jako *nesmrtelnosti*. Postmortalita jej trápí, ba vleče – proto: vzhůru do nových dobrodružství! V postmortálnímu nebude již strastí, nemocí, smrti. Tam bude možno dýchat volně, tam bude člověk objat a zlíbán božskou skutečností. Otřesen smrtí svého přítele vydává se Gilgameš na pouť za věčným životem. Proto žádá Siduri, aby mu ukázala cestu k Uta-napištimu, který jediný mu může dát odpověď na otázku, *jak uniknout smrti*. Po poradě s Uta-napištim a doprovázen lodivodem Uršanábim, vydal se „opilec věčnem“ (můj výraz – mb) hledat *rostlinu, jež dává život*.¹² Gilgameš musil projít nezbytnými rituálními přípravami a nutnými technikami (těžké kameny na nohou), spouští se věčna chtivý Babilónčan do jakéhosi moře za rostlinou, *jejíž trny tě píchnou do rukou jako růže*. Ale *Až se tvá ruka zmocní té rostliny, pak budeš účasten života*.¹³ Gilgameš rostlinu „Mladým se stává stařec“ skutečně získal navzdory jejím zlým trnům (vzpomeňme tu pohádky o Šípkové Růžence) a ukryl ji ve studni. Co se však nestalo:

„Had ucítil vůni té rostliny,
vylezl z vody a rostlinu odnes.“

To vyvolá prudký Gilgamešův pláč:

¹⁰ EG, str. 118–119, osmá tab., asyrská verze, I, 13–15; II, 2–3; 15–16.

¹¹ EG, str. 128, desátá tab., starobabyl. verze, III, 2–5.

¹² O tom vypráví užasle a zkoprněle devátá tabulka EG.

¹³ EG, str. 150, jedenáctá tab., asyrská verze, 266, 268–270.

„Usedne Gilgameš a hořce pláče;
po tváři jeho stékají slzy.“¹⁴

Gilgameš je šokován. Jeho úsilí po věčnu-zásmrtnu ztroskotalo. Vrací se do Uruku, aby nalezl útěchu v „Uruku hrazeném“.

Avšak poselství hebrejské bible nezakládá věčný život v nesmrtelnosti. Hebrejec (Izraelec/Žid) nebaží po nesmrtelnu. Toto *bažení* je něco typicky pohanského, je to jakási „nefestná ctnost“. Některé Žalmy a mimořádně dotíravě jakoby ponurá kniha Kazatel (hebr. *Kohelet*) počítá „hned zkraje“ s lidskou smrtelností jako se skutečností, kterou je nutno s pokorným srdcem přijmout:

„Ty člověka v prach obracíš,
pravíš: ‚Zpět, synové Adamovi!‘“ (Ž 90,2a)
„Vše spěje k jednomu místu,
všechno vzniklo z prachu
a vše se v prach navrací.“ (Kaz 3,20)

Tuto záležitost vyřizuje bible hned v prvních kapitolách. Vari od stromu věčného života:

„Ze stromu poznání dobrého a zlého.
V den, kdy bys z něho pojedl,
propadneš smrti.“ (Gn 2,17)

Když Adam tohoto příkazu neuposlechl, podnícen Hadem, reprezentantem vegetativního pučení a věčného prý omlazování, musil z Ráje pryč, Hospodin jej vyhnal (Gn 3,24). Izraelsky věřící člověk neměl a nesměl spekulovat o „životě po životě“, proto vzniklo učení o vzkříšení až v poměrně pozdní době. Věřící člověk se měl spolehnout na dobrotivost a záchrannost Hospodinovu. Hospodin nepřestává, když přestává člověk. To prýští z čistého prameniště Žalmů:

„I když půjdu roklí šeré smrti,
nebudu se bát ničeho zlého,
vždyť se mnou jsi ty.“ (Ž 23,4)

Přes diskontinuitu „zde“ a „tam“, je v biblickém poselství položen důraz na *kontinuitu* spočívající v *důvěře* v toho, jehož *léta nepřestávají* (Ž 102,28; srv. Žd 1,12).

¹⁴ EG, str. 150, devátá tab., asyrská verze 287–288, 290–291.

Jákobovi nejde (alespoň ne především) o nesmrtelnost, oč mu běží, je *požehnání* (hebr. *beráchá*). Boží požehnání znamená v poselství hebrejské bible *silu, která nese život*, ano: která je život. Požehnání je *zmocnění k životu*,¹⁵ je to „pověření žít“, je to rudimentární „chuť žít“ (srv. P. Teilhard de Chardin). Proto vidí biblické podání vrchol Jákobovy aktivity v Jákobově zápase o Boží požehnání.¹⁶ Připomeňme si zacílení a úmysl formálně dosti temného, ale duchovně svítícího Jákobovského příběhu:

„Pak zůstal Jákob sám
a tu s ním kdosi zápolil,
dokud nevzešla jitřenka.
Když viděl, že Jákoba nepřemůže,
poranil mu... kyčelní kloub.
Neznámý řekl: ‚Pust mne, vzešla jitřenka.‘

Jákob však odpověděl:

„Nepustím tě, dokud mi nepožehnáš.““ (Gn 32,24–27)

Věčný život nespočívá ve *stavu*, který je vlastní bohům, jak jsme to zaslechli z úst podivné babylónské nymfy.

Také *Epos* má podobný motiv zápasu s Nepřemožitelným:

„I zanechal Chuvava marné námahy.
Tu odpověděl Chuvava Gilgamešovi:
‚Pust mne, Gilgameši! Ty budeš pánem mým
a já tvým sluhou!...‘“¹⁷

Ale tu se moudře ozve Gilgamešův druh Enkidu:

„Avšak Enkidu praví Gilgamešovi:
‚Slov, jež Chuvava prones,
neposlouchej!
Nedaruj Chuvavovi život!‘“¹⁸

¹⁵ Filologicky a theologicky o kořenu *b-r-k* pojednává Jenni-Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I*, München 1971, heslo *b-r-k*, sl. 353 nn.

¹⁶ O požehnání a jeho duchovní struktuře pojednal esejisticky Erling Eidem, *Jákobovský boj duše (Několko biblických meditací)*, orig.: *Sjalens Jakobskamp*, Tranoscius v Liptovskom sv. Mikuláši 1948.

¹⁷ *EG*, str. 103, pátá tab., IV (chetitská verze), 20–23.

Potom oba rekové odřízli Chuvavovi hlavu, aby jej tím „odřízli“ nejen od tohoto života „zde“, ale od jakéhokoli posmrtného existování.

A právě tady se vyjevuje hlavní rozdíl mezi babylónským rekovstvím a hebrejskou vírou. To oč tu běží, není zápas s Netvorem, nýbrž *bojování s bohem*, temným bohem jakobského brodu, s Kýmsi, za nímž se však skrývá skutečný *dárce požehnání*. Jákob bojoval seč byl, a přece byl odkázán na velkorysost záhadného, ale blízkého (až příliš blízkého) Boha. Jákob poznal, že s Boží výsostnou přízní nemůže *manipulovat*. Nemá proto překvapit, že Jákob obdržel *nové jméno*:

„Otázal se: ‚Jak se jmenuješ?‘

Odpověděl: ‚Jákob.‘

Tu řekl:

‚Nebudou tě už jmenovat Jákob (to je Úskočný),
nýbrž Izrael (to je Zápasí Bůh),
neboť jsi jako kníže zápasil s Bohem i s lidmi
a obstáls.‘“ (Gn 32,27–29)

Ve jménu *JISRAÉL* je zvěstován *dvojjediný zápas*: člověka s Bohem i Boha s člověkem. Bůh může vystoupit v „masce noci“, ve „škrabošce chaosu“, ale zůstává oním personálně nadpersonálním Ty, jež se s vášnivou účastností vztahuje k životním údělům mého Já.¹⁹

Také Jákob zakouší a prožívá *smrt*. Touto smrtí je řada konkrétních smrtí těch, kteří byli hebrejskému hrdinovi blízcí a věrní. Tak jako *ZLO* není v biblických příbězích *koncentrováno* na jedno místo a do určitého kvazipersonálního jevu (jakési temnotné osoby), tak ani smrt se nevyplýváva skonek jediné osoby, byť rozměrů téměř nadlidských. V Jákobovských příbězích je například zmíněna smrt Rebečiny „chůvy“ Debory – pochované pod posvátným dubem (Gn 35,8: Posvátný dub pláče; hebr. *Allón báchut*). Ale nic víc. Nic tragického nebo traumatického se tu nezmiňuje. Není tu emočně rozmáchlé líčení pláče nad mrtvou, jak to slyšíme z *Eposu*. V blízkosti Efraty porodila Ráchel syna, syna dychtivě očekávaného, Benjamína, ale rodička zemřela (Gn 35,19).

Biblické vyprávění však ani tuto velmi bolestnou záležitost neemotionalizuje, pouze sděluje:

¹⁸ *EG*, str. 103, pátá tab., IV, 28–31.

¹⁹ M. Buber, *Já a Ty*, Olomouc 1969, 1995².

„Ráchel umřela a byla pohřbena u cesty do Efraty, což je Betlém.“ (Gn 35,19b)

Betlém znamená Dům chleba (hebr. *Bét-lechem*). Ráchelina smrt je tu nasvícena zmínkou o (pozdějším) rodišti mesiášského krále Davida (1Kr 16,4; Rt 1; 4,22). Zůstal jen *památník Ráchelina hrobu* (hebr. *maccevet geurat Rachel*). Ani v tomto případě nebyla smrt něčím osudovým, tragickým v pohanském slova smyslu. Byl to jen *úděl, jemuž se ani věřící lidé nemohou vyhnout*. Také umírání Jákobovo – ještě v Egyptě – mělo klidný průběh ústící v závěť praotcovu (Gn 49).

Nicméně: Přes všechnu kvalitativní rozdílnost zůstává společný motiv cesty, ne-li výpravy. Také „babylónský Jákob“, smíme-li to tak říci, je typem člověka nespokojeného s daným stavem, jitrěného zlem, jemuž mnozí osudně a ostudně podléhají, toužícím po životě bez vnějších i vnitřních trýzní, člověkem, který potřeboval *oporu*: nestačila mu božská matka, ženy, jež měl k dispozici, vysmál se i výletům a záletům božské Ištar, kterou demaskoval jako podvodnou nevěrnici, nespokojil se s abstraktně moudrou Siduri. Proto hledal a našel druha a přítele „na život a na smrt“ Enkidua. Nenašel to podstatné – věčný život –, ale stal se, a nejen pro Babylóňany, výzvou po pátrání po tom, co je silné, věrné a vítězí nad smrtí.

Enkidua mu nevzala zcela ani smrt. Zkušenost *přátelství*, a to i za okolností nejtěžších, mu zůstala. Do Uruku se vrátil obohacen zkušenostmi, které mohly být nábožensky převratné. Byly? To nám autor *Eposu* nesděljuje.

Jákob neměl „druha sobě rovného“ – na rozdíl od biblického Davida, který ho měl (1S 18,3). Snad mu „nejbližšího druha“ poskytovala milovaná Ráchel. Snad. Musím však nakonec vyslovit jedno: Jákobova osamocenenost je možná určena tím, že nejbližším partnerem Jákobovým byl sám Bůh.