

Niklesová, Eva

**Starověk : mezopotámská díla z okruhu tzv. Hiob-Literatur**

In: Niklesová, Eva. *Dialogy zoufalců: poetika a struktury : (dialogické texty o smyslu lidské existence v nejstarších světových literaturách a v literaturách středoevropského areálu)*. Vydání první Brno: Filozofická fakulta, Masarykova univerzita, 2016, pp. 101-111

ISBN 978-80-210-8321-9

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/135797>

Access Date: 29. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

## 7. STAROVĚK. MEZOPOTÁMSKÁ DÍLA Z OKRUHU TZV. *HIJOB-LITERATUR*

Do okruhu literatury *Knihy Jobovy* jsou společně s díly staroegyptskými řazeny též vybrané texty mezopotámské. V těchto dílech je z hlediska sémantického společný prvek artikulace životního pesimismu a otázka utrpení nevinného.<sup>191</sup> Konkrétně se jedná mj. o díla: *Člověk a jeho bůh (Ein Mann und sein Gott)* neboli *Sumerský Job*; *Chci chválit pána moudrosti (Ludlul bel nemeqi/Ich will preisen den Herrn der Weisheit)* neboli *Babylónský Job* a *Babylónská theodicea (Babylonische Theodizee)*. Všechny tyto tři mezopotámské texty z okruhu tzv. *Hiob-Literatur* jsou tradičně řazeny mezi mudroslovnou literaturu, jež je vymezena následovně:

*„Termín ‚mudroslovní‘ nebo ‚mudroslovná literatura‘ je v oblasti výzkumů literatur staré Mezopotámie (tj. literatury sumerské a literatury akkadské, resp. literatury babylónsko asyrské) používán v souladu s označením tzv. ‚mudroslovných knih‘ Starého zákona“ (tj. *Jób, Přísloví, Kazatel*) pro dosti rozsáhlý soubor textů moralistně-didaktického obsahu, které byly sepsány a tradovány za tím účelem, aby své vzdělané současníky i pokolení budoucí seznamovaly s jistými názory, životními zkušenostmi i poznatky v oblasti náboženství, morálky i každodenní praxe, které ve své době byly považovány za obzvláště důležité. Jejich autoři i nositeli literární tradice byli příslušníci vzdělaných vrstev mezopotámské společnosti, písaři a kněží.“ (PROSECKÝ, 1995, s. 9)<sup>192</sup>*

Tato díla budou zasazena do historického a literárního kontextu a na základě aplikace vymezených komparatistických kritérií bude stanovena míra jejich podob-

---

191 SROV. NIKLESOVÁ, E. „Utrpení nevinného“ v průběhu věků – literárněkomparatistická studie. In *Sborník příspěvků z mezinárodní vědecké konference Dialog kultur VI. konané 18.–19. ledna 2011 v Hradci Králové*. Brno: Tribun EU, 2011. Elektronická kniha.

192 PROSECKÝ, J. Ed. *Prameny moudrosti: mudroslovná literatura staré Mezopotámie*. Oikúmené; 1. vyd.; Praha: ISE, 1995.

nosti s *Dialogem zoufalce*.<sup>193</sup> Texty, které do vymezeného rámce zapadnou, budou podrobeny analýze a následně komparaci.

## 7.1 Komparace *Člověka a jeho boha (Sumerského Joba)* s *Dialogem zoufalce a jeho duše*

Podobně jako u žánrového spektra staroegyptské literatury se již u památek psaných sumerským jazykem setkáváme s rozsáhlou žánrovou paletou. Mezi nejstaršími sumerskými texty, datovanými přibližně do 1. pol. 3. tis. př. n. l., mezi „*tzv. archaickými písemnými památkami nacházíme i texty literární jako mýty, hymny, zaklínání, skladby didaktické.* (...) *Převážná část nám známých sumerských literárních textů pak pochází z tzv. starobabylónského období, především z Nippuru a Uru ale i z dalších lokalit, přibližně z let 2000–1600 př. Kr. (...) Jsou prakticky jediným pramenem našich znalostí o sumerské literatuře s výjimkou několika málo literárních staro- a novosumerských textů. Jejich žánrová škála je však velmi široká a zahrnuje mýty, eposy, hymny k oslavě bohů i panovníků, modlitby, nářky, literární dopisy, spory, satirické dialogy, skladby didaktické, historiografické, zaklínání a další. Taková bohatost a vyspělost literárních forem svědčí samozřejmě o jejich předchozím dlouhém vývoji probíhajícím v rovině ústní i písemné tradice.*“ (PROSECKÝ, 1995, s. 9–10)

Sumerská skladba *Člověk a jeho bůh* byla zřejmě napsána ve starobabylónské době přibližně v roce 1700 př. n. l., „*skladba sama je však s nejvěšší pravděpodobností starší*“ (PROSECKÝ, 1995, s. 28) Hlavním důvodem pro tuto dataci fragmentů je přítomnost „*individuální modlitby*“.<sup>194</sup> Vzhledem k tomu, že počáteční řádek básně je zaznamenán v tzv. katalogu literárních textů z 18. stol. př. n. l., lze se domnívat, že *Člověk a jeho bůh* patřil již v čase svého doložení k společnému duševnímu bohatství sumerské literatury.<sup>195</sup>

Jde o báseň o 140 řádcích, v celku srozumitelnou, některé řádky jsou však zčásti nečitelné. Báseň začíná velebením boha, v němž lyrický subjekt líčí utrpení a záchranu mladého muže. Uprostřed básně ke slovu přichází sám trpící muž. Rámec přeměňuje doslovnou řeč trpícího v tematickou báseň mudroslovného charakteru. Poprvé bylo toto dílo pod názvem *Člověk a jeho bůh: sumerská verze Jobova motivu* předneseno v roce 1954 před Společností pro biblickou literaturu KRAMEREM. Ten jako první báseň sestavil do současné ucelené podoby<sup>196</sup>, přeložil ji

193 Tyto mezopotámské texty jsou voleny i s přihlédnutím k jejich dostupnosti v českém překladu PROSECKÉHO – citace viz výše uvedená pozn. pod čarou.

194 SITZLER, D. „*Vorwurf gegen Gott*“: *ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien)*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995, s. 61.

195 Srov. SITZLER, 1995, s. 62.

196 Podrobněji o postupném objevování částí tohoto díla srov. KRAMER, 1965, s. 118–119.

a označil – vzhledem k tehdy již uveřejněnému *Dialogu zoufalce* – možná ne zcela oprávněně jako:

*„první písemnou zkazku o lidském strádání a pokoře, téma, jež se stalo proslulé ve světové literatuře a v náboženském světě biblickou knihou Job. Sumerská báseň se s ní nemůže srovnávat, pokud jde o zaměření, hloubku porozumění a krásu výrazu. Její význam tkví v tom, že je prvním doloženým pokusem člověka pojednat o prastarém, leč dosud zcela živém problému lidského strádání.“* (KRAMER, 1965, s. 119)

Na základě přídomku „sumerská verze Jobova motivu“ byl *Člověk a jeho bůh* původně řazen do okruhu tzv. literatury mudroslovné. V současné době však v tomto žánrovém vymezení došlo k výraznému posunu – místo začleňování *Člověka a jeho boha* do rámce mudroslovné literatury je dle nejnovějších poznatků text „*přiřazován ke specifické a dosti rozsáhlé skupině tzv. nářků*“, a to proto, že dílo „*je sice nářkem člověka nad neštěstím, které ho postihlo, neobsahuje však ani stín pochybností o boží spravedlnosti a snahy o polemiku s ním*“. (PROSECKÝ, 1995, s. 18; 28)

V případě protagonisty *Člověka a jeho boha* jde o anonymního muže, „*jenž byl bohatý, moudrý a spravedlivý, nebo se aspoň soudilo, že takový je, obdařeného přáteli a příbuznými. Jednoho dne ho přepadla nemoc a strádání. Zprotivil se příkazům svého božstva a rouhal se? Vůbec ne! Pokorně předstoupil před své božstvo, v slzách a nářku, a v modlitbách i prosbách otvíral své srdce. Nakonec se jeho božstvo plně uspokojilo a hluboce dojalo k soucitu; vyslyšelo jeho modlitbu, zbavilo ho jeho neštěstí a obrátilo strádání v radost.*“ (KRAMER, 1965, s. 119–120)

Budeme-li se snažit zjistit míru podobnosti s *Dialogem zoufalce*, nabízí se vyjít z roviny výstavbové, neboť právě zde je na první pohled možno vyzorovat nejmarkantnější odchylku od literárního prototypu. *Člověk a jeho bůh* je komponován ve formě celistvé výpovědi, nářku onoho trpícího muže, z čehož vyplývá, že dialogický element a s ním související možnost výstavby díla ve formě literárního sporu (komparativní kritérium *dialogická povaha díla – úzký a konstantní okruh fiktivních mluvčích*) zde nejsou přítomny. Shoda nenastává ani v souvislosti s přítomností exempla (kritérium *přerušení dialogu exemplem s funkcí podpory argumentačního působení*).

V rovině sémantické nastává shoda u kritéria *negativní nahlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností*:

*„Nade mnou, hrdinou, spravedlivý pastýř můj se rozhněval,  
nepřátelsky na mne pohlédl,  
můj pasterec, jehož nejsem nepřitelem, sílu zlou proti mně shledával.  
Můj společník mi pravdivé slovo neřekne,  
můj přítel na mé spravedlivé slovo odpovídá lží.  
Lhář o mně hanebnosti šíří*

(a) *ty, můj bože mu v tom nezabráníš.  
Mého ... jsi mne zbavil,  
zlosyn (o mně) hanebnosti šíří,  
vzbuzuje můj hněv, jak bouře běsní, zlobu rozsévá.  
Proč já, moudrý, k nezkušenému mládí jsem připoután,  
proč já, vědoucí, mezi hlupáky jsem počítán.*“ (PROSECKÝ, 1995, s. 30–31)

Markantní rozdíl mezi oběma texty spočívá v odlišném chování rodiny, osob nejbližších; zatímco v *Dialogu zoufalce* se od nešťastníka jeho přátelé odvrátili (kritérium *odvrat nejbližších*), v *Člověku a jeho bohu* se kvůli neštěstí muže trápí jeho matka, sestra i žena:

*„Hle, nechť má rodná matka před tebou kvůli mně plakat neustane,  
nechť má sestra, jež na lyru hrát umí  
(a) nařká sladkým hlasem, o mém neštěstí v slzách ti vypráví,  
nechť má žena o mém soužení ti ... poví.“* (PROSECKÝ, 1995, s. 31)

Otázka sebevraždy (kritérium *myšlenek na ukončení života jakožto východiska z vyhraněné životní situace*) je v díle nastíněna, z dochovaného úryvku – „*Osud ve svých rukou mne..., život můj se chystá odnést, démon zlý se v mé tělo pohroužil(?)*“ (PROSECKÝ, 1995, s. 32) – lze usuzovat na úmysl nešťastníka vzít svůj životní osud do vlastních rukou a ukončit životní pouť, avšak vzhledem k dalšímu pokračování textu jde spíše o jakousi výhrůzku, poslední možnost v případě, že by soužení pokračovalo i v budoucnosti, po vyřčení modlitby směrem k osobnímu bohovi. Hrdina *Člověka a jeho boha* nepovažuje smrt za přechod do „lepšího stavu“, nýbrž za útěk z neutěšené životní situace, což je patrné ze závěrečné pasáže mužovy modlitby: „*Mne, hrdinu, smilování, nářek ... nechť .... v životě ... mém jak (?) budou obnoveny.*“ (PROSECKÝ, 1995, s. 32)

Ke shodě u třetího sémantického kritéria (*úvahy o dočasnosti a pomíjivosti života*) nedochází, daný sémantický okruh se v *Člověku a jeho bohovi* nevyskytuje.

V rovině stylisticko-poetologické můžeme konstatovat shodný výskyt obou kritérií (*výskyt výrazů evokujících nelibé smyslové asociace a metaforická přirovnání událostí a procesů v lidském životě k procesům v přírodě*), avšak jejich přítomnost je v obou případech ojedinělá a v porovnání s jejich četností a barvitostí v *Dialogu zoufalce* nelze hovořit o stejné míře recepční údernosti a příznakovosti. Nelibé smyslové asociace vyvolává pasáž „*Nečistoty (a) zašlosti mé ... (mne) zbav.*“ (PROSECKÝ, 1995, s. 32), přičemž lze předpokládat, že jde o nečistotu a zašlost v přeneseném slova smyslu, o nečistotu a zašlost současného existenciálního stavu osudem zkušného muže. V porovnání se silou výrazu ve formě konkretizovaných metaforických přirovnání lidské identity ke „*košům shnilých ryb*“ apod. v *Dialogu zoufalce* jde spíše o obecné obrazné vyjádření současného duševního stavu. Síla výrazu v *Člověku a jeho bohovi* je tedy přítomna, avšak její intenzita v žádném případě nedosahuje

stejně míry jako v díle staroegyptském. *Metaforické přirovnání událostí a procesů v lidském životě k procesům v přírodě* vyvstává v následujícím vyjádření: „Bože můj, nad zemí září jasný den, (však) pro mně panuje hluboká noc.“ (PROSECKÝ, 1995, s. 32) Obrazné přirovnání hrůzné životní situace k noci, k protikladu ke dni, symbolu „*tajuplné temnoty, iracionálna, nevědomí, smrti*“ (BECKER, 2002, s. 189), lze považovat za topos,<sup>197</sup> standardizovaný, archetypální způsob vyjádření existenciální úzkosti.

## 7.2 Komparace *Babylónské theodicey s Dialogem zoufalce a jeho duše*

Ojedinelá skladba Babylónská theodicea, spor-dialog, „rozhovor dvou přátel o podstatě boží spravedlnosti a nezaslouženosti lidského zdaru i utrpení, jež vedle otázek theologických nastoluje i některé problémy sociální“ (PROSECKÝ, 1995, s. 23), představuje další z mezopotámských textů řazených do literárního okruhu Knihy Jobovy. Jde o text psaný akkadským jazykem, přičemž žánrová škála akkadsky psané literatury je oproti literatuře psané v jazyce sumerském širší.

Jedním z rozdílů mezi díly psanými v sumerštině a akkadštině je počet dochovaných literárních sporů – zatímco z literárních památek sumersky psaných se dochovalo sporů sedmnáct, mezi akkadskými literárními texty je jich známo pouze šest.

*„Bohatě doloženým druhem sumerských literárních textů jsou (...) spory, které byly nazývány sumerských výrazem adamin duga, tj. snad ‚slovní potyčka‘. Jsou to dialogické disputace s vloženými vyprávěcími pasážemi, v nichž jsou předmětem sporu dvou protivníků jejich domnělé přednosti a nedostatky. Jejich kompoziční schéma je dosti pevné a skládá se z (mytologického) úvodu, představení soku, přednesení předmětu sporu, vlastního sporu, v němž je haněn protivník a vynášeny vlastní přednosti, přizvání autority, která má spor rozsoudit (bůh, panovník, představený školy), rozsudku, usmíření a závěrečné formule („za to, že X ve sporu zvítězil nad Y, buďiz Z chvála“).“ (PROSECKÝ, 1995, s. 16)*

Je velkou škodou, že – vzhledem k jejich fragmentárnosti – bohužel není možné u akkadských sporů určit, „*zda kompoziční schéma zjištěné u sporů sumerských (mytologický úvod, spor, božský rozsudek) platí pro všechny akkadské představitele tohoto literárního druhu*“ (PROSECKÝ, 1995, s. 22)

*Babylónská theodicea* byla pravděpodobně napsána okolo r. 1000 př. n. l.<sup>198</sup> a nepochybně patří „*k myšlenkově nejbohatším a nejhlubším textům staré Mezopotámie a ně*

197 „Místům, takto se opětovně shodně vyskytujícím, říká literární teorie už od antiky řecky ‚topoi‘ (místa, jedn. č. ‚topos‘), latinsky ‚loci communes‘ (místa obecná)“ (NECHUTOVÁ, 1995, s. 17)

198 Srov. LAMBERT, W. G. *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1960, s. 63.

kteřé (...) verše vykazují až obdivuhodnou blízkost s verši některých starozákonních žalmů (viz např. Ž 10, 37, 73).“ (PROSECKÝ, 1995, s. 23) Z celkového počtu 297 řádků (veršů) je jich úplně či z větší části dochováno 142, z poloviny se jich dochovalo 63; 92 řádků zcela chybí, resp. je k dispozici pouze několik znaků. Jak uvádí LANDSBERGER (1936, s. 33),<sup>199</sup> umělecká výstavba básně je umocněna členěním do 27 strof, přičemž každá se skládá z 11 řádků začínajících vždy stejnou slabikou. V těchto 27 počátečních slabikách je ve formě akrostichu zakódováno:

a	- na	- ku	- [šá]	- ag	- gi	- il	- ki	- [i	- na	- am]	- ub
I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII
	bi	- ib		ma	- áš	ma	- šu		ka	- ri	- [bu]
	XIII	XIV		XV	XVI	XVII	XVIII		XIX	XX	XXI
	ša	i		- li	ú	šar		- ri		- ma	
	XXII	XXIII		XXIV	XXV	XXVI		XXVII			

(LANDSBERGER, 1936, s. 34)<sup>200</sup>

Z hlediska podobnosti *Babylónské theodicey* s *Dialogem zoufalce* v rovině výstavbové můžeme již u prvního kritéria *dialogická povaha díla – úzký a konstantní okruh fiktivních mluvčích* konstatovat úplnou shodu. V díle probíhá dialog mezi dvěma přáteli, dochází k pravidelnému střídání replik obou mluvčích, stejně jako v *Dialogu zoufalce*. Tímto způsobem je vystavěno celé dílo, dialog není – oproti struktuře *Dialogu zoufalce* – přerušen vložím lyrických pasáží. První komparativní kritérium v rovině výstavbové je naplněno v celé šíři. U kritéria druhého (*přerušeni dialogu exemplum s funkcí podpory argumentačního působení*) můžeme taktéž hovořit o shodě, neboť dialogický tok je na několika místech – s cílem přednesení argumentu ve formě poukazování na typizované situace – přerušen. U prvního přerušeni dialogického toku se však nejedná o krátký příběh, nýbrž o řadu řečnických otázek, jež na chování zvířat i lidí ilustrují typické nevděčné chování v situacích nasycení hladu a ve stavu blahobytu, kdy se obvykle na kladení oběti za tento blažený stav nepomýšlí. Vyrcholení řečnických otázek spočívá v poukázání na příkladné chování protagonisty, jenž sám oběti přinášel:

„(Cožpak) divoký osel, jenž [naši žatvou] se sytí,  
naslouchá tomu, jenž stvrzuje výroky úradků božích?”

199 LANDSBERGER, B. Die babylonische Theodizee: (akrostichisches Zwiegespräch; sog. „Kohélet“). *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, 1936, 43, s. 32–76.

200 V českém překladu PROSECKÉHO (1995, s. 58) je uvedeno znění následující: „Já, Saggil-kinam ubbib, kněz-zaklínač, velebím boha i krále. LANDSBERGER (1936, s. 34) uvádí německý překlad akrostichu: „Ich, Šaggil-kinam-ubbib, der Beschwörer, bin ein Verehrer von Gott und König“.

*(Cožpak) zuřivý lev,<sup>201</sup> jenž požívá nejlepší maso,  
přináší praženou mouku, aby hněv bohyně ztlasil?  
(Cožpak) zbohatlík..., jenž zmnožuje hojnost svou,  
navází bohyni Mami [vzácné] zlato?  
(Cožpak) jsem nekonal oběti? Modlím se k bohu,  
bohyni žertvu jsem zasvětil, (však) slova má [zůstala oslyšena].“  
(PROSECKÝ, 1995, s. 61)*

V odpovědi přítele je nevděčné chování osla, lva i zbohatlíka použito jako protiargument, a to na typizovaném exemplárním příkladu neblahých následků neskromného a nevděčného počínání těchto tří:

*„Pohled do [stepi] na skvělého osla divokého;  
šíp dostihne běhouna, jenž pole rozrývá.  
Nuž, podívej se na lva, nepřítel dobytka, o němž jsi se zmínil;  
za hřích, jehož se lev dopustil, (čeká) ho (jen) otevřená jáma.  
Blahobytníka (a) zbohatlíka, jenž hromadí majetek,  
sežehne král jako oheň, dřívě než se jeho osud naplní.  
Cožpak chceš jít cestou, kterou oni kráčeli?“ (PROSECKÝ, 1995, s. 62)*

V rovině výstavbové tudíž lze hovořit o komparativní shodě s *Dialogem zoufalce*. První kritérium sémantické, *myšlenky na ukončení života jakožto východisko z vyhrané životní situace*, se v *Babylónské theodicee* nevyskytuje. Protagonista sice artikuluje nejhlubší životní pesimismus a zoufalství,<sup>202</sup> avšak nikde v dochovaném textu nezaznívá tón sebevražedné myšlenky. V tomto směru lze hovořit o významné odchylce od sémantické roviny *Dialogu zoufalce*. Kritérium úvah *o dočasnosti a pomíjivosti života* je v *Babylónské theodicee* naplněno – jde o výrok protagonistova přítele o nevyhnutelnosti smrti každého z nás: *„Otcové naši odešli a kráčejí cestou smrti. Od věků bylo jim souzeno překročit podsvětní řeku.“ (PROSECKÝ, 1995, s. 60)*

Shoda nastává i u naplnění komparativního kritéria třetího – *odvrat nejbližších + negativní nahlížení na lidské pokolení ve formě vyčtu špatných lidských vlastností*. V tomto směru dominují výroky protagonisty, jenž si stěžuje na negativní proměnu svého společenského postavení a na lidskou špatnost. Lidská špatnost zde však není pranýřována, spíše jde o stížnost na nespravedlivost ve světě. Protagonista

201 Shodu s *Knihou Jobovou* lze spatřit v identickém výběru zástupců z živočišné říše – divokého osla a lva.

202 *„Jsem u konce, hoře mě sklítilo. Mne, nejmladšího syna, o otce připravil osud, má rodná matka odešla do Země bez návratu. Otec můj a moje matka nechali mne bez pěstouna. (...) Můj úspěch pomínil a rozplynul se blahobyť (?) Síly mi zeslábly a ustaly výnosné obchody / Malátnost a zoufalství ztemnily mi tvář. / Výtěžek z mých polí k obživě mi nestačí. / O (hojnost) piva dobrého, živobyť lidí, byl jsem připraven. / Jak zajistit dny štěstí, to chtěl bych znát.“ (PROSECKÝ, 1995, s. 60–61)*



ve formě řečnícké otázky poukazuje na nesoulad v odplatách za jeho příkladné chování a za chování špatné a vyjadřuje s tímto stavem věcí nesouhlas:

*„Proč cestou zdaru kráčí ten, co na boha nemyslí,  
však ten, co vzývá bohyni, je nebohý a slabý? (...)  
Bůh (mi) nouzi nadělil místo hojnosti.  
Mrzák je na tom lépe než já a stejně tak blb.  
Zlosyn byl pozvednut, však já jsem sražen byl (k zemi).“*  
(PROSECKÝ, 1995, s. 62)

Nesouhlas s nespravedlivým uspořádaním poměrů ústí v nesouhlas s božským konáním, v rouhání:

*„Co z toho mám, že bohům jsem se kořil?  
I před člověkem nevolným skloniti se musím.  
Pohrdá mnou boháč, zámožník, (jako bych byl někdo)  
méněcenný.“* (PROSECKÝ, 1995, s. 66)

Aspekt *negativního nahlížení na lidské pokolení* je v díle patrný v následující pasáži, kárající nenasytost těch, jimž se daří nejlépe, v tomto případě hlavních dědiců rodinného majetku:

*„Jako lev se řítí svoji cestou bratr nejstarší,  
leč rád je mladší, že aspoň mezka pohání.  
Dědic šmejdí po ulicích jako darmošlap,  
ale mladší jeho bratr nuzákoví pokrm dává.“* (PROSECKÝ, 1995, s. 66)

*Negativní nahlížení na lidské pokolení* ze strany protagonisty díla pokračuje i nadále, opět se navrácí motiv odsouzení celkové nespravedlnosti lidského života a odvěkých paradoxů, spojených s lidskou existencí. V tomto ohledu je shoda s *Dialogem zoufalce* jednoznačná a výrazná:

*„Výroky mocnáře znalého vražd velebí lidé,  
však slabého, jenž příkoří nečinil, srazí až k zemi.  
Poskytnou podporu darebáku, jemuž se [právo] hmuší,  
a zaženou člověka poctivého, jenž boží vůli se řídí.  
[Pokladnu] zlosyna zaplní zlatem,  
ze sýpky nuzáka vyberou (poslední) zásoby.  
Pomohou hrubci, jenž toliko hříchů se dopouští,  
bédného ničít, bezmocného vyhánějí.  
A na mne, slabého, zbohatlík dotírá.“* (PROSECKÝ, 1995, s. 66–67)

Při vyhledávání shod mezi oběma texty v rovině stylisticko-poetologické bylo zjištěno, že v *Babylónské theodicee* se na žádném místě nevyskytují výrazy *evokující nelibé smyslové asociace*. Společně s absencí sémantického kritéria *myšlenek na ukončení života jakožto východiška z vyhraněné životní situace* se jedná již o druhou významnou odchylku od prototypu. V porovnání s četností a výrazovou silou výrazů *s negativními smyslovými konotacemi* v *Dialogu zoufalce* i v *Knize Jobově* se *Babylónská theodicea* v tomto směru od obou textů vzdaluje.

U posledního komparativního kritéria (*metaforická přirovnání událostí a procesů v lidském životě k procesům v přírodě*) byl shledán pouze jeden výskyt tohoto jevu – jde o obrazné přirovnání procesů v lidské mysli, neustálého kolotání myšlenek, k mořskému proudu: „*Mysl tvá, můj příteli, je jak pramen tvalého zdroje, mocná hojnost mořských vod, jež nikdy neopadne.*“ (PROSECKÝ, 1995, s. 60)

Můžeme tedy hovořit o shodě, avšak o shodě s oslabenou výpovědní hodnotou, neboť *Dialog zoufalce* i *Knih Jobova* byla těmito obraznými přirovnáními protknuta.

### 7.3 Komparace tzv. *Babylónského Joba (Ludlul bél némeqi)* s *Dialogem zoufalce a jeho duše* a s *Knihou Jobovou*

V okruhu babylónské literatury byl v Aššurbanipalově knihovně v Ninive nalezen akkadský literární text, který nese své jméno podle incipitu *Ludlul bél némeqi* (*Chci chválit pána moudrosti*). Toto dílo je charakterizováno jako rozsáhlý monolog „*člověka zřejmě vznešeného a bohatého, jenž byl postižen všemožným neštěstím, z něhož byl nakonec vysvobozen Mardukem, nejvyšším babylónským bohem*“ (PROSECKÝ, 1995, s. 41) Již na základě této krátké charakteristiky je zřejmé, že tematické zaměření textu připomíná biblickou *Knihu Jobovu*. Dle PROSECKÉHO (1995, s. 42)

*„Tematickou blízkost obou děl nelze popřít, obě se zamýšlejí nad stejným problémem, problémem lidského utrpení, a obě se snaží nalézt jeho řešení. Babylónský autor tu dospívá k závěru, že boží úmysly jsou člověku skryty a nezbyvá mu tedy nic jiného, než se před bohem pokorně sklonit a odezdat se cele do jeho rukou. (...) Jestliže dřívější studie kladly důraz na určité společné rysy obou děl a vysvětlovaly je buď možnou znalostí skladby autorem biblické knihy Jób, nebo podobnými myšlenkovými schémata danými etnický a kulturně historicky, potom nejnovější práce se snaží spíše zdůraznit svéráznost babylónské skladby, kterou chápou jako ‚didaktické dílo‘ sloužící oslavě a upevnění kultu boha Marduka.“*

Změna náhledu na případnou příbuznost *Knihy Jobovy* s *Babylónským Jobem* demonstruje střet dvou základních literárněkomparatistických přístupů a odvrát od zdůraznění hypotézy kontaktu mezi dvěma díly bez jeho průkazného doložení. Přes nápadnou tematickou podobnost mezi oběma díly můžeme obeznámenost

autora *Knihy Jobovy* s dílem *Ludlul běl némeqi* pouze předpokládat a opět je nutno vycházet z literárněkomparatistického přístupu typologického.

Paralelnost *Babylónského Joba* s *Dialogem zoufalce* a s *Knihou Jobovou* v rovině výstavbové je značně oslabena monologičností díla. V díle se vyskytuje pouze trpící protagonista, který popisuje svůj nešťastný osud. Nepožaduje žádnou odpověď, žádné vyjádření ke svým nářkům, obviněním a pochybám. Tato významná výstavbová odchylka od prototypického textu nedovoluje jeho začlenění do množiny textů, vykazujících shody ve všech zkoumaných rovinách.

*Babylónský Job* vykazuje nejvyšší stupeň shody s *Dialogem zoufalce* a s *Knihou Jobovou* v rovině sémantické, a to v kritériu *odvrat nejbližších + negativní nahlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností*. Značná část první tabulky se zápisem *Babylónského Joba* je líčením osamocení nešťastníka, odvratu celého města a pomluv dvořanů. Srovnáme-li tyto pasáže z *Babylónského Joba* s obdobnými úryvky z *Dialogu zoufalce* a z *Knihy Jobovy*, spatřujeme téměř identické formulace:

<i>Sémantická paralela mezi Babylónským Jobem, Dialogem zoufalce a Knihou Jobovou v komparativním kritériu odvrat nejbližších + negativní nahlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností</i>		
<i>Dialog zoufalce</i>	<i>Knih Jobova</i>	<i>Babylónský Job</i>
<p>„S kým mám mluvit dnes? Od věrného se utíká; bratr, jenž byl u něho, stává se mu nepřitelem.“</p>	<p><i>Opustili mne příbuzní moji, a známi moji zapomenuli se mne.</i></p> <p>„Bratři mé ode mne vzdálili, a známi moji všelijak se mne cizí.“</p>	<p>„Na ulici se o mně špatně hovoří. (...) Dvořané mě pomlouvají; sešli se a vzájemně se ponoukají k ničemnosti. Takto (praví) jeden: ‚Nechám ho zbavit života.‘ Druhý říká: ‚Odstráním ho z jeho úřadu.‘ Právě tak třetí: ‚Zmocním se jeho postavení.‘ Vstoupím do jeho domu‘, praví čtvrtý. Pátý: ‚Vyrvat (mu) hrtan!‘ Šestý a sedmý pronásledují jeho... (...)</p> <p>Já, který jsem panský vždy kráček, naučil jsem se plžít. (Ačkoli) velmi hrdý, stal jsem se otrokem.</p>
<p>„S kým mám mluvit dnes? Lidé jsou zkaženi, druh klopi zrak před druhem.“</p>	<p><i>Podruhově domu mého a děvky mě za cizáho mne mají, cizozemec jsem před očima jejich. Na služebníka svého volám, ale neozývá se, i když ho ústy svými pěkně prosím.“</i></p> <p>(Job 19, v. 13–16, s. 489)</p>	<p>Pro širokou rodinu stal jsem se osamělcem. Když kráčím po ulici, (všichni mají) nastražené uši (...). Mé město zle na mne hledí jak na nepřitele. (...)</p> <p>Můj bratr se v cizině proměnil, z mého přítele se stal zlosyn a ničema. Můj rozkacený druh mne nařiká. Můj společník si neustále cidí (?) zbraně. Můj nejlepší soudruh mne pomlouvá.</p> <p>Na veřejném shromáždění mne proklel můj služebník, před davem mě otrokyně potupila. Když mne spatřil známý, odvrátil se stranou. Jako bych nebyl z její krve, rodina se mnou zachází. (...)</p>

<i>Sémantická paralela mezi Babylónským Jobem, Dialogem zoufalce a Knihou Jobovou v komparativním kritériu odvrát nejbližších + negativní nahlížení na lidské pokolení ve formě výčtu špatných lidských vlastností</i>		
<i>Dialog zoufalce</i>	<i>Knih Jobova</i>	<i>Babylónský Jób</i>
<p>„S kým mám mluvit dnes? Jsem přetížen bídou, bez věrného přítele.“</p> <p>(LEXA, 1947, s. 73)</p>		<p>Nemám žádného pomocníka, nemám žádného zachránce.“</p> <p>(PROSECKÝ, 1995, s. 45–46)</p>

Tab. č. 25: Sémantická paralela mezi Babylónským Jobem, *Dialogem zoufalce a jeho duše* a *Knihou Jobovou*

Druhou oblastí, v níž se *Dialog zoufalce*, *Knih Jobova* a *Babylónský Job* střetávají, je výskyt výrazů evokujících nelibé smyslové asociace (rovina stylisticko-poetologická). U tohoto kritéria vyvstává podobnost zejména s *Knihou Jobovou*, neboť výrazy evokující nelibé smyslové asociace se vyskytují v pasážích, v nichž je popisován vzhled protagonistovy tělesné schránky po vypuknutí sužující choroby:

„*má kůže zežloutla strachem a hrůzou*“ (PROSECKÝ, 1995, s. 47)

„*s pozemskou zelení zešedla má nemocná kůže* (...)“

*vykašláváním(?) hlenu znavili [mé plíce]*“ (PROSECKÝ, 1995, s. 49)

„*dokonce i obilí jak smrdutou bylinu polykám*“ (...) (PROSECKÝ, 1995, s. 50)

„*Jak dobytče jsem strávil noc, (leže) ve svém ležnu, jak ovce jsem potřásněn svými vykaly*“ (PROSECKÝ, 1995, s. 50)

S podobným výběrem stylisticko-poetologických prostředků je líčen vzhled Jobova těla, stíženého stejně ničivou nemocí. I s přihlédnutím k této literární paralele je možné uvažovat o obeznámenosti autora biblického *Joba* s *Jobem babylónským*.